

Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale

Julien Rajaoson

► To cite this version:

Julien Rajaoson. Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale. Antinomii colocviale, Galati University Press, 2017. halshs-02105738

HAL Id: halshs-02105738

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02105738>

Submitted on 21 Apr 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Julien Rajaoson, Docteur en Sciences Politiques

Chercheur associé à Sciences Po Grenoble/PACTE CNRS, France

6 rue Keufer, Hall 5 porte 87

75013

jrajaoson@hotmail.fr

Généalogie de la philosophie des lumières : de Nietzsche à la pensée postcoloniale.

Abstract : Postcolonial thinking is a critical epistemology which could be described as radical. It is founded on a colonial civilizing mission, matrix and legacy. Contrary to the misleading prefix “postcolonial”, this reflection is not limited the analysis chronological facts subsequent to the colonial period. The reason for postcolonial criticism is a great rationalist narrative, linear and secular issued by the Enlightenment, behind which is a unilateral and linear vision of a historical process that is actually identical and valid for each nation. In spite of its Universalist pretensions, the Enlightenment fails – it seems – to transcend its principles: it tend to be more a tendency to perceive the world through a occidental lense than a proper philosophy. It’s important to note that this particular vision of non-Western countries acts as a benchmark for their political future. Just as for Hegel, non-Western history is reconstructed in line with procedural requirements of reason and concept. However, the historical facts are stranged, fictious, and Hegel may have ignored this aspect; because of its willingness to subsume empirical reality as the idea of a homogenizing concept, in particular that of absolute knowledge. In this light, modernity is less to a valid speech anytime, anywhere than explanatory scheme evading both the historicity of non-European nations, as well as the role of those who are dominated in history, via what we took for epistemic violence.

Keywords : Postcolonial studies, Political and Moral Philosophy, Ethics, The Enlightenment, inequalities

La pensée postcoloniale est une épistémologie critique – que l'on peut qualifier de radicale – qui provient de la mission civilisatrice du colonialisme, de sa matrice et de son legs¹. Contrairement à ce que laisse présupposer le préfixe du terme « postcolonial », cette réflexion n'est nullement réductible à l'analyse de situations chronologiquement ultérieures au moment colonial. L'objet de la critique postcoloniale est le grand récit rationaliste, linéaire et séculier émis par la philosophie des Lumières, derrière lequel se tient une vision unilatérale et linéaire d'un devenir historique qui serait identique et valable pour chaque nation. Malgré sa prétention universaliste, la philosophie des Lumières ne parvient pas – semble-t-il – à transcender son lieu d'énonciation : elle s'apparente bien plus à une tendance à percevoir le monde à travers la lorgnette européenne, ou occidentale, qu'à une philosophie proprement dite. Ajoutons que cette vision, située, des mondes non-occidentaux se pose comme un point de référence pour leur devenir politique. Tout comme chez Hegel, l'histoire non-occidentale est reconstruite conformément aux exigences de la raison et du concept. Or, les faits historiques sont singuliers, factices, et Hegel semble avoir renié cet aspect ; du fait de sa volonté de subsumer la réalité empirique sous l'idée d'un concept homogénéisant, notamment celui de savoir absolu. Dans cette optique, la modernité s'apparente moins à un discours valable en tout lieu et en tout temps qu'à un schème explicatif érudite à la fois l'historicité des nations extra-européennes, ainsi que le rôle des dominés dans l'histoire, par le truchement de ce que nous tenons pour une violence épistémique².

La violence épistémique s'exerce de façon telle que l'histoire universelle occulte de nombreux plans d'immanence et, ce, du fait d'un usage singulier de notre raison pratique, en effaçant de fait ce qui relève des inégalités structurelles : que ce soit entre les hommes, entre les classes ou entre nations.

Dans le cadre de disciplines telles que les sciences de l'homme ou les humanités, la réification des dominés produite par l'occident ne renvoie nullement à une réalité donnée. Et pourtant, la

¹ Neil Lazarus, *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, éd. Amsterdam, 2006, p. 62 : « Bhabha écrit que la critique postcoloniale s'intéresse aux pathologies sociales qui ne peuvent plus aujourd'hui se référer au facteur explicatif de la division des classes : la critique postcoloniale s'oppose ainsi (et, pour lui, à l'évidence, succède ou se substitue) à l'analyse de classe. »

² Mamadou Diouf, *L'historiographie indienne en débat : colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, éd. Karthala, 1999, p. 182 : « L'exemple le plus patent de cette violence épistémique est le vaste projet hétérogène, concocté de loin en vue de constituer le sujet colonial comme l'Autre. Ce projet est aussi l'oblitération asymétrique de la trace de cet Autre dans sa précaire subjectivité. »

prétention à l'objectivité mise en avant par ces savoirs est non seulement patente, mais elle a pour effet d'entériner une forme de domination. En d'autres termes, les conditions constitutives de ces savoirs ont été étroitement liées à l'exercice du pouvoir colonial sur la vie des colonisés, en catégorisant ces derniers au moment où ces sciences humaines tentent d'objectiver le sujet colonial. En somme, l'occident a nommé ce qu'il comptait dominer, subjugué ou détruire, d'où l'apparition de disciplines universitaires, pour le moins aventureuses, telles que l'africanisme ou l'orientalisme, à l'époque coloniale. Ayant rédigé l'un des textes fondateurs de la pensée postcoloniale Edward Saïd a déconstruit l'idée d'Orient, qu'il qualifie à juste titre de construction occidentale, en vue de laisser aux dominés le soin d'énoncer eux-mêmes ce qu'ils sont. Or, les études postcoloniales, cet ensemble foisonnant de recherches, nous incitent à réinterroger la notion de culture, et appellent au décentrement des *épistémès* par rapport à l'historiographie européenne. Elles cherchent ainsi à mettre en lumière les oubliés d'une histoire officielle racontée par les vainqueurs. Or, le propre de la violence dont il est ici question est de produire également ses propres critiques, qu'elle investit épistémologiquement. Cela signifie que cette violence épistémique crée les conditions de possibilité de résistance au pouvoir intellectuel totalisant qu'elle exerce.

À travers l'idée de subalternité, la pensée postcoloniale renvoie aux conditions de vie effectives des individus ou des groupes sociaux dont les droits fondamentaux, les initiatives, la vie ou le langage ont été négligés ou rendus inopérants, par la violence épistémologique induite par la modernité. « *Il s'agit, en effet, de retrouver des voix étouffées, des corps démembrés et des traditions mutilées.* »³ Comment la modernisation en est-elle venue – conjointement à l'idée émancipatrice contenue au cœur du processus – à induire une telle inégalité entre les cultures ?

1. De la modernité comme matrice de la violence épistémique

L'idée de déconstruction a été inaugurée par un courant de pensée philosophique que nous qualifions volontiers de postmoderne ; elle consiste à adopter une posture radicalement critique visant à anéantir définitivement les illusions de la transcendance, en vue d'aboutir à une forme d'immanence absolue à rebours de toutes formes de normativité. En réaction à la

³ Mamadou Diouf, *op.cit.*, p. 6

philosophie rationaliste des Lumières, les tenants du postmodernisme la conçoivent comme une attitude du soupçon qui, à ce titre, présuppose un dépassement d'une conception résolument étroite de la rationalité, et, partant, de la métaphysique. Il n'est donc point de discours qui puissent échapper à l'immanence absolue ; il en va de même s'agissant des discours rationnels et/ou métaphysiques qui s'accommodent à l'égard du réel d'une position de surplomb⁴. La déconstruction de l'idée d'homme – en tant que réalité fondamentale relative à la philosophie moderne – revient à remettre en cause le sol sur lequel reposent les valeurs qui se rapportent à la modernité. Il s'agissait pour la pensée philosophique moderne de rendre l'homme adéquat à sa signification humaniste. Ramenant l'homme à lui-même, la modernité s'est efforcée d'en faire le possesseur des significations humaines censées lui échapper. Être humaniste consiste à nourrir une foi indéfectible en l'homme, en son intelligence et en sa volonté de ne pas se défilier devant son pouvoir propre. L'humanisme est pour ainsi dire inséparable d'un certain optimisme faisant de l'homme à la fois le moyen, le fondement et la fin, du progrès des sciences et du perfectionnement des institutions politiques (Voir : Foucault dans *L'ordre du discours*). Rappelons que cette confiance en l'homme présuppose qu'il soit devenu – au cœur d'un univers que nous savons infini – la valeur supérieure entre toutes. Comme nous l'avons vu précédemment, ce mouvement de pensée n'a pu s'accomplir qu'avec la modernité en tant qu'elle a opéré la scission entre l'homme et la nature, qui a contribué à faire de l'homme une personne morale. Dans le domaine du politique, l'invention de la démocratie, l'essor du capitalisme et l'avènement des Droits de l'Homme, participent de cette révolution que constitue cette conception humaniste dans le monde. L'objet propre de ces valeurs relatives à la modernité est de fonder la légitimité du pouvoir à partir d'une instance transcendantale, à savoir l'homme entendu comme *substrat fondamental* de toute autorité politique. Ainsi, avec cette conception de l'homme figurant au centre de la politique, c'est la notion métaphysique de peuple souverain doté d'une volonté libre qui prend tout son sens. Un corps politique tel que le présuppose l'idée de peuple libre a la capacité de s'autodéterminer et de concevoir ce qu'il adviendra du projet politique auquel il aura librement consenti. En somme, c'est la liberté de l'homme qui fait de lui un être spécifique parmi les autres : son être découle de son action. Seul l'homme devient ce qu'il est par le biais d'un processus culturel et civilisateur dont il est l'unique auteur.

⁴ Cette posture est définie par l'expression latine *sub specie aeterni* qui consiste à manier des concepts, des idées et des principes préfigurant l'universel.

Cette valorisation de l'homme est précisément ce que la philosophie postmoderne se devait de critiquer et de dénoncer compte tenu des atrocités dont l'humanisme s'est rendu coupable. En effet, en s'érigeant comme défenseur de la dignité humaine, les présupposés métaphysiques de l'humanisme se sont retournés en leurs contraires au prix d'une dialectique monstrueuse se faisant ainsi complice des catastrophes du XX^e siècle telles que la colonisation, les totalitarismes et la Shoah. Car, si une rationalité sortie de ses gonds, peut en venir à une logique de vie ou de mort, alors l'humanisme comporte nécessairement en lui-même l'éventualité du non-humain⁵. Par exemple, la démocratie possède effectivement de grandes qualités d'un point de vue institutionnel, du fait qu'elle instaure une égalité de droit entre chaque citoyen. Elle a donc partie liée avec l'idée de cosmopolitisme pour laquelle l'histoire, la mémoire, la culture, la langue, la classe et le genre n'apparaissent qu'en tant que contingences secondaires. En d'autres termes, où qu'ils soient, peu importe leur époque, cet idéal considère que les hommes sont intrinsèquement identiques, et, par conséquent, interchangeables. Cependant, la procédure démocratique fait de la liberté politique sa valeur la plus haute, mais elle engage par ailleurs le corps politique souverain vers une voie qui par définition demeure incertaine. La démocratie, c'est avant tout l'égalité juridique et politique entre les citoyens, puis l'exercice du pouvoir souverain par le peuple, ce qui ne va pas de soi⁶. La démocratie est un processus égalitaire pouvant conduire au pire comme au meilleur. Pour Tocqueville ce processus est une tendance lourde amenant inéluctablement les sociétés, démocratiques et non-démocratiques, à matérialiser les aspirations individuelles, en jaillissant au cœur de leurs histoires nationales respectives. Cette marche vers la démocratie, qui fait passer les sociétés de type hiérarchique à un stade plus égalitaire, travaille, selon Tocqueville, la réalité sociale de toute société civile. Il s'agit d'un processus historique et matériel que les responsables politiques des sociétés non-démocratiques se doivent d'orienter et de canaliser, en vue d'obtenir la reconnaissance des puissances dominantes. En tant que processus démocratique, il est soumis à l'approbation d'un peuple libre qui accordera son suffrage au projet politique ou à la personnalité auquel il aura donné son assentiment. Il a donc la vertu de répondre aux attentes populaires, de la façon la plus égalitaire qu'il nous ait été donnée, en instaurant un lien étroit entre ces espérances et le pouvoir politique⁷ qui en résultera. Notons

⁵ Nous reviendrons ultérieurement sur ce point lorsque nous analyserons le phénomène de pauvreté globale.

⁶ Charles Zarka (dir), *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, in Cités n°2, éd. PUF, Paris, 2000, p. 246

⁷ *Biopolitique et biopouvoir*, Exils, in Multitudes n°1, Paris, 2000, p. 240

que les régimes fascistes et nazis ont formulé un discours politique conforme à la volonté de peuples libres et désireux de refouler l'angoissante impression suscitée par un monde totalement désenchanté. En réponse à ce désarroi, les discours, de nature eschatologique, habilement formulés par des orateurs tels que Staline, Hitler ou Mussolini, sont venus combler, chacun à leurs manières, l'absence de repères qui caractérisait leur époque ; ils fournissaient à des peuples libres la réponse à l'inquiétude éveillée par la désolation d'une conscience moderne face à sa propre finitude humaine s'interrogeant : jusqu'ou pouvons-nous vivre dans un univers dénué de sens ?

La démocratie joue un rôle crucial dans les efforts déployés par un monde occidental cherchant à promouvoir, de gré ou de force, la paix, la stabilité et le maintien de la sécurité internationale. Cependant, au cours des dernières années, des pays tels que la Chine ont explicitement offert un modèle alternatif à la démocratie occidentale. Plus précisément, les élites politiques de ces pays ont proposé leur propre interprétation de la démocratie au public, à la fois national et international. Cette interprétation, plus respectueuse de l'historicité des nations – fait surprenant, la Chine étant, selon Ricoeur, le pays anhistorique par excellence⁸ –, s'appuie sur une conception particulière des traditions culturelles et politiques nationales, et contredit les revendications occidentales concernant une commune universalité. La conceptualisation de la démocratie basée sur des discours nationalistes et anti-occidentaux servent à légitimer des pratiques non libérales au sein des régimes politiques. En outre, les discours non-universalistes sur la démocratie sont devenus populaires parmi les acteurs non étatiques divers, qu'ils proviennent des autorités informelles, de groupes intermédiaires ou de la société civile. Ces interprétations singulières proviennent de lieux qui se trouvaient autrefois à la marge de l'histoire universelle ; elles ont donc, en tant qu'*outsiders*, des implications importantes, tant pour les efforts visant à la promotion de la démocratie (entendu comme *soft power*) que pour le progrès de la démocratie (entendu dans une assertion plus institutionnelle), car elles contredisent ce que nous désignerons comme une universalisation *de fait*. Cette contradiction, inhérente à cette universalisation, repose sur trois aspects : le caractère bourgeois des Droits de l'Homme, le fait que ces derniers aient engendré la colonisation au prix d'une dialectique monstrueuse, et le fait que la démocratisation ne tienne nullement compte de la diversité des contextes et des *différences historiques*. D'une part, la façon dont les gens conçoivent la démocratie a un impact significatif sur leurs processus politiques ainsi que sur les perspectives de la démocratie dans l'avenir. D'autre part, les

⁸ Paul Ricoeur, *Les cultures et le temps*, éd. Payot/UNESCO, Paris, 1975

gouvernements occidentaux, les ONG et les universitaires, ne parviennent pas à répondre de façon appropriée aux requisits, aux intentions et aux actions des élites politiques, des acteurs non étatiques en matière de démocratisation.

« Le développement des sciences physiques modernes a eu un effet uniforme sur toutes les sociétés qui l'ont connu, pour deux raisons. En premier lieu, la technologie confère des avantages militaires décisifs aux pays qui la détiennent ; étant donné la permanence des possibilités de guerre dans le système international des États, aucun d'eux, s'il tient à son indépendance, ne peut ignorer le besoin de moderniser sa défense. En second lieu, les sciences modernes de la nature uniformisent l'horizon des possibilités de production économique. La technologie permet l'accumulation infinie des richesses, donc la satisfaction d'un éventail de désirs toujours plus large. Ce processus garantit ainsi une homogénéisation croissante de toutes les sociétés humaines, quels que soient leurs origines historiques ou leurs héritages culturels. »⁹

Le biopouvoir¹⁰ chez Foucault prend en charge à la fois le corps et l'esprit, c'est-à-dire la vie dans toute ses composantes. Par exemple, ce que procure la possession de l'arme atomique en tant que biopouvoir dans sa forme la plus actuelle et la plus pure donne l'opportunité d'annihiler toute forme de vie sur terre, tout en supprimant de surcroît le pouvoir lui-même en tant que capacité à préserver la vie. Mais qu'en est-il des conséquences émancipatrices relatives au progrès des sciences et des techniques évoquées par Fukuyama ?

« Pour Foucault, l'hypothèse d'un bio-pouvoir implique certes une redéfinition du pouvoir, mais surtout du mode de saisie du pouvoir, pour l'appréhender là où il ne se donne pas. Elle a donc un caractère polémique, puisqu'il s'agit dans le bio-pouvoir de mécanismes spécifiquement modernes de pouvoir, qui échappent à la théorie traditionnelle du pouvoir souverain. Si le bio-pouvoir se noue à diverses reprises et sous diverses modalités avec le « vieux pouvoir souverain », et s'il se rapporte aux larges processus de la souveraineté et du droit, il reste cependant hétérogène aux mécanismes juridiques qui caractérisent la souveraineté. Il fonctionne selon des technologies de pouvoir et doit être analysé dans le jeu concret de ses procédés les plus locaux. Dans sa reprise, Agamben fait sortir le bio-pouvoir de ce champ premier de problématisation. En effet, il réinvestit la question délaissée par

⁹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, op.cit, p. 14

¹⁰ Katia Genel, *Le biopouvoir chez Foucault et Agamben*, Methodos. Savoirs et Textes, URL : <http://methodos.revues.org/131> consulté le 2 avril 2015

Foucault, celle de la souveraineté. De surcroît, il n'entend pas penser des techniques de pouvoir spécifiques et historiquement déterminées, mais la structure même de la souveraineté depuis son origine, en la déchiffrant comme un rapport à la vie. Ainsi, Agamben déplace l'hypothèse du bio-pouvoir et procède à son extension à la nature même du pouvoir souverain. Est-il alors légitime ou pertinent de faire du bio-pouvoir la structure originnaire de la souveraineté, puisqu'il fait fonctionner le concept de bio-pouvoir à l'intérieur même du concept de souveraineté ? »¹¹

Comment le pouvoir peut-il en venir à décider souverainement de donner la mort, et même, de sa propre mort ? Comment cette dernière assure-t-elle une fonction politique structurante dans l'exercice même du pouvoir tout en portant en germes les conditions de sa propre destruction ? Comment le pouvoir souverain peut-il en venir à détruire la vie en tant que lieu même de son émergence ? Ce qui inscrit l'impensé de la race au cœur même des mécanismes du pouvoir, c'est le biopouvoir ; le racisme renvoie, d'après Taguieff, au fait d'*enfermer* un individu ou un groupe dans une essence singulière en lui ôtant toute possibilité de pouvoir en sortir ; il peut également être défini comme une hiérarchisation entre des catégories civilisationnelles, culturelles et/ou ethniques. Il permet d'introduire une délimitation au sein même de l'espace que le pouvoir a à sa charge, il pose un clivage entre ceux qui peuvent mourir et les autres. Cette division apparaît comme un *continuum* de la vie humaine biologique. Dans certaines régions du monde des pays du Nord, l'allongement de la vie humaine est un phénomène sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Cette révolution démographique majeure (un gain de deux années d'espérance de vie en bonne santé, synonyme de progrès de l'espérance de vie et de la longévité) s'est accomplie pour l'essentiel dans le dernier demi-siècle en Occident. Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1970 que l'on observe dans les pays développés un recul continu, sur un rythme soutenu, de la mortalité aux âges élevés. Or, le fait d'établir une hiérarchie et/ou une distinction entre les races va donner un sens positif au pouvoir, car cette césure entre ce qui est véritablement humain et d'autres formes de vie permet au pouvoir de s'appliquer dans un espace circonscrit et distinct de celui dont il a la charge. Le racisme est donc un moyen de séparer rigoureusement les différentes formes de vie ; en qualité d'impensé, il constitue une césure qui octroie au pouvoir l'espace symbolique – et donc, inconscient – nécessaire pour être en mesure de se déployer et d'être exercé. Il crée le segment essentiel dans lequel le pouvoir s'exercera. Dans cette optique, l'impensé de la race tend à devenir l'un des nombreux rudiments du *réalisme*

¹¹ *ibid*

politique : étant tout à la fois impensé et connaissance élémentaire tacite en vue de l'exercice du pouvoir, la mort de l'autre, entendu comme race inférieure, est prévue dans l'acte même de gouverner. En ce sens, la *proscription* qui à l'origine permettait de tuer quiconque sans autre forme de procès vise désormais le *renforcement* essentiel d'une race dite supérieure. Le racisme est ce qui va rendre ce type de meurtre « acceptable ». En d'autres termes, l'idée de progrès envisagée par les philosophes des Lumières résidait bien dans l'accumulation infinie de savoirs factuels et scientifiques, lesquels devaient conduire une humanité unifiée vers un état de prospérité matérielle, sans que rien de tel n'existe sur le plan social, politique et moral. Comme l'a énoncé Fukuyama, le progrès des sciences et des techniques ne constitue le trait d'union nécessaire entre la démocratie et le capitalisme, mais en Occident. La dimension philosophique et radicalement libertaire du postmodernisme s'accompagne nécessairement d'une destruction des valeurs modernes, et/ou traditionnelles. Or, cette dislocation de ce qui serait en mesure de constituer le substrat essentiel de la pensée postcoloniale ne peut être totalement assumée qu'au risque de perdre la dimension politique du projet initial.

2. De la fabrique du consentement comme nœud de la domination à l'ère contemporaine

La philosophie postmoderne est une conception singulière de la pensée critique qui s'attaque épistémologiquement à ce qui nous est présenté par les Lumières comme fondements transcendants, tels que la Raison, le Progrès et la Science¹², et sur lesquels la réflexion serait susceptible de reposer, en vue de donner libre cours à une interprétation individuelle, en ce sens qu'elle serait personnelle et libre. La conception postmoderne de l'universalité induit une critique particulièrement radicale de la modernité, mais également de ce qui se présente comme son inverse, à savoir : la tradition. En effet, en tant que schèmes explicatifs prétendant rendre compte de la totalité du réel afin de mieux le calomnier, que ce soit la modernité ou la tradition, ils s'exposent respectivement à la critique postmoderniste. Il s'agit pour cette dernière de remettre définitivement en cause les grands récits en vue de laisser place aux expressions singulières et individualistes, quitte à renvoyer dos-à-dos la tradition, qui aurait l'*ethos* pour fondement, et la modernité, dont l'édifice, comme on a pu le

¹² Nous verrons que cette idole résiste aux assauts de la déconstruction.

voir, reposerait dans son ensemble sur le *pathos*¹³. Contrairement aux philosophies modernes de la première heure qui utilisent de façon abusive le principe du tiers exclu, le postmodernisme ne cherche nullement à établir une démarcation arbitraire entre ce qui relève de la tradition et de la modernité. En ce sens, aucuns fondements transcendants ne semblent en mesure de survivre à l'examen radical de ce que la philosophie postmoderne considère comme des idoles, y compris l'idée d'universalité que la pensée postcoloniale tente de sauvegarder. Toutefois, l'aboutissement logique d'une telle position intellectuelle nous conduirait, semble-t-il, à l'ouverture d'une forme de relativisme¹⁴. En effet, dans la philosophie postmoderne, le sujet ne peut en aucun être envisagé comme étant autonome, atemporel, purement universel et libre. Bien au contraire, considéré individuellement, le sujet s'inscrit au cœur d'un réseau de signifiants qui lui est propre, et le situe dans un lieu spécifique délimitant son existence à une époque donnée. Afin d'être en mesure de déconstruire ce réseau de signifiants et de circonscrire la singularité du sujet, il n'est de vecteur plus probant que celui de la langue. Pour démanteler ce réseau, il est nécessaire de relativiser les différents legs externes et/ou internes dont cette singularité est porteuse. À ce titre, la philosophie postmoderne porte bien plus son attention sur le lieu d'où nous articulons nos discours que sur leurs contenus ; d'où l'interrogation qui caractérise le postmodernisme : « D'où parles-tu camarade ? ». À partir de ce postulat, la vision dualiste – séparant ce qui est de ce qui doit être – propre à la philosophie moderne se doit d'être abandonnée : Freud ne qualifiait-il pas les religions de névroses aussi obsessionnelles que collectives ? Pourquoi n'en serait-il pas de même des religions de salut terrestre ? Si l'on en croit le postulat nietzschéen selon lequel Dieu est mort, les hommes créent de nouvelles idoles telles que : les droits de l'homme¹⁵ ou le sens de l'histoire qui correspondent respectivement à des déchainements de la subjectivité. L'homme ne peut donc plus, à cet égard, passer outre ses propres déterminations, se montrer oublieux quant à sa propre finitude, ou prétendre s'installer dans une posture de surplomb propre à l'idée d'un sujet désincarné, hors sol et par conséquent, fonder l'histoire universelle. En tant que sujet désincarné, l'agent moral échappe à toutes

¹³ L'interprétation totalisante, morale et métaphysique du monde résulte d'une âme moderne ayant prospéré sur les cendres de l'âme aristocratique. Elle provient plus précisément de la souffrance qui l'anime, due à son inaptitude à affronter sereinement la vérité.

¹⁴ Raymond Boudon, *Le relativisme*, éd. PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2008, p. 10

¹⁵ Vincent Peillon, *La Révolution française n'est pas terminée*, éd. Seuil, Paris, 2008. C'est ce qu'affirmait Vincent Peillon, ancien Ministre de l'Éducation, pour qui les droits de l'homme sont une religion.

formes de déterminismes (génétiques, historiques¹⁶, sociaux¹⁷, culturels¹⁸ et inconscients¹⁹) et parvient, y compris, à imposer la loi morale²⁰. Ainsi, cette posture transcendante, faisant du sujet désincarné un législateur autonome appartenant au règne des fins, rendrait possible la réalisation de principes universels²¹ ennemis des sens. Le Moi n'est pas haïssable comme l'avait énoncé Pascal, la postmodernité ne jette pas l'anathème sur le corps. Elle déconstruit cette représentation dualiste qui croit pouvoir dire quelque chose sur ce qui se tiendrait au-delà (méta) du règne de la nature, de la réalité physique et/ou immanente, par opposition au corps charnel : il n'y a pas de faits, il n'y a que des interprétations qui procèdent du corps. Il n'y a donc pas non plus de démarcation entre ce qui relève des champs phénoménal et nouménal. Toutes philosophies ne représentent rien de plus que des masques dissimulant une part plus immergée de nous même qu'il convient de révéler. En l'absence de fondements transcendants, c'est de ce fait l'idée même de vérité absolue et de valeurs communes qui volent en éclat. Contrairement à celle du sujet, la liberté individuelle est relative. Pour citer Lacan, il n'y a pas de métalangage non plus ; l'inconscient est la raison ultime d'où procèdent tous les langages. Ils se voient nécessairement imbriqués et articulés à des intérêts subjectifs plus ou moins avouables qui motivent l'expression de différentes visions du monde. Ces dernières ne tendent donc en aucun cas vers la Vérité. Nous comprenons mieux dans quelle mesure la tradition ainsi que la modernité se trouvent ainsi renvoyés dos-à-dos, en flattant la composante désirante du sujet. Enchaînée à des plaisirs, des désirs et des pulsions qui nous

¹⁶ Althusser, « *Avertissement* », in Marx, *Le Capital*, éd. Granier, Paris, 1969, p. 21. Nous renvoyons à l'idée de déterminisme historique développée par Hegel qui conçoit cette dernière telle un « procès sans sujet ».

¹⁷ D'après Marx, nous serions tous également porteurs de la marque relative à notre appartenance sociale : soit en tant que bourgeois, ou en tant que prolétaire.

¹⁸ Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, éd. La Découverte, Paris, 2010, p. 107 Il est ici question de l'impensé de la race entendu comme assignation identitaire ou manière de se représenter des humanités non-européennes.

¹⁹ Nous faisons ici allusion à l'inconscient psychique freudien : racine du refoulement et anarchie de différentes pulsions de vie et de mort, citadelle interne dans laquelle se trouve ballotté le sujet conscient. La cure psychanalytique ne sert pas à éliminer un traumatisme mais elle amène le patient à pouvoir vivre avec.

²⁰ Pour Nietzsche, les jugements moraux du sujet n'énoncent pas de vérités. Ils ne sont que des symptômes procédant d'un instinct invouable ou d'un arrière monde plus souterrain, plus vaste, cachant à son tour un autre tréfonds.

²¹ Gayatri Chakravorty Spivak, traduit par Jérôme Vidal (1988), *Les subalternes peuvent-elles parler ?*, éd. Éditions d'Amsterdam, Paris, 2009, p. 14 : « *La théorie des effets sujets pluralisés donne l'illusion de saper la souveraineté subjective, alors même qu'elle constitue souvent une couverture pour ce sujet de la connaissance. Même si l'histoire de l'Europe en tant que Sujet est narrativisée par la loi, l'économie politique et l'idéologie de l'Occident, ce Sujet dissimulé prétend qu'il n'a pas de déterminations géopolitiques. Ainsi, la critique du Sujet souverain à laquelle on fait tant de publicité intronise en réalité un Sujet.* »

ramèment constamment à notre finitude, la volonté constitue la clé de voute d'un joyeux chaos auquel elle participe. Le fait de laisser libre court à nos désirs et nos interprétations confère à l'individu une compréhension possible de sa vie intérieure, notamment lorsque nos pulsions inconscientes (*Eros* et *Thanatos*) les plus inavouables se voient changées en désirs et viennent alimenter de façon illimitée une imagination sur laquelle nous avons eu tendance à recouvrir du voile pudique qu'est le conformisme logique et rationnel. Prise comme telle, la philosophie postmoderne renvoie de ce fait à une pensée singulièrement permissive consistant ni plus, ni moins à jouir sans entraves, à succomber au tourbillon de nos appétits, à assumer une vie dissolue, en transgressant une à une les barrières érigées par de « quelconques » interdits, jusqu'aux bastions les plus intimes de notre existence. Ce conformisme, ou la *doxa* moderne, impose aux individus un système de représentations ou, par extension, un horizon mental qui se diffuse dans l'ensemble du corps social, auquel ils sont tenus d'obéir. C'est la vie elle-même qui se voit ainsi domestiquée et pétrifiée par ce qui s'apparente ni plus, ni moins à un contrôle social qui tend à prévenir les dispositions d'un individu d'agir, de réaliser des desseins personnels ou de penser de façon marginale. Contre les valeurs universelles et transcendantes, qui ne s'apparentent selon Nietzsche qu'à des illusions lyriques, il promeut des valeurs plus immanentes et particulières (voire singulières), qui constituent en ce sens autant d'autre(s) manière(s) d'être au monde. Nietzsche récuse donc l'idée moderne d'une subjectivité renvoyant à une aptitude de l'Homme à être pleinement conscient de lui-même (autoréflexion qui autorise l'homme à transcender sa propre singularité) et de fonder son propre destin (auto-fondation).

Se réclamant de Foucault, l'orientalisme de Saïd prend pour cible le caractère ethnocentrique, totalisant et colonial inhérent au régime discursif que constitue la modernité entendue comme triomphe de la liberté du haut de son arrogance moralisatrice. Il s'agit d'un essentialisme qui consiste à réduire toute une région du monde, tout un ensemble géopolitique et culturel à une essence. Cette formation discursive, que Saïd dénonce dans son ouvrage, renvoie à la manière dont l'hémisphère occidental conçoit les mondes non-occidentaux²², en universalisant sa propre expérience européenne de la démocratie et du capitalisme. L'idée d'orientalisme a eu un effet retentissant sur la façon dont on écrit l'histoire. La vision aussi eschatologique qu'essentialiste de l'Histoire, qui se trouve ici critiquée a tout d'abord été

²² Edward Saïd, traduit de l'anglais par Léa Gauthier, *Dans l'ombre de l'occident et autres propos*, éd. Black Jack, Paris/Bruxelles, 2011, p. 64 : « Je ne suis pas en faveur d'un universalisme abstrait, parce que c'est en général l'universalisme de celui qui parvient à être le plus fort. »

défendue par Hegel et, à sa suite, par Francis Fukuyama qui proclama au moment la chute de l'empire soviétique que l'ordre international se ralliera inéluctablement à l'idéal démocratique et libéral. Le triomphe d'une utopie qui n'est autre que celle d'une mondialisation heureuse, multiculturelle, débarrassée de ses frontières, où règne prospérité économique et communion universelle. C'est chez ces auteurs que nous retrouvons ces visions totalisantes des devenir historiques, pour lesquelles aucunes historicités²³ n'échappent à la saisie. Dans cette optique, les Autres ne sont rien de plus que les suites d'une objectivation opérée par la rationalité pratique à l'endroit d'une altérité que l'on tient pour muette, passive et dotée d'une subjectivité non participante au cours de l'histoire universelle²⁴. Le problème posé par cette formation discursive provient du fait qu'elle influence les structures du savoir.

Pour Hegel, l'historicité est contingente, alors que l'Histoire est universelle. L'historicité ne peut se manifester qu'en tant que moment particulier, quoique nécessaire, de la dialectique hégélienne. Paradoxalement, entendue comme premier moment de la philosophie politique hégélienne, la famille rattache fermement l'individu à sa filiation biologique ; elle constitue donc un point de départ génétique à l'égard duquel l'individu se doit de s'arracher, en vue d'accéder à un second moment où s'écoule une histoire particulière dont il fait figure de maillon. Étonnamment, c'est le génie du christianisme qui a eu pour incidence de dé-biologiser l'idée même de filiation à travers une forme de transcendance plus verticale. Elle est donc extérieure à sa philosophie de l'histoire, laquelle laisse peu de place au caractère impondérable de la vie elle-même. L'idée d'identité inhérente à la philosophie de l'histoire hégélienne prétend : intégrer les différences historiques et rendre compte de ce qui est, par définition, susceptible de jaillir. Or, la vie elle-même est porteuse d'une réserve de sens qu'il convient de comprendre. Ramenant ainsi la totalité de la vie à l'ordre du concept, cette identité imposée au réel doit produire *de facto* son adéquation au réel et dépasser ce qui est susceptible de lui résister. L'identité est une contrainte imposée aux différences. Or, le postmodernisme nous invite à nous attarder sur ce qui relève précisément de la contingence (qui s'avère fugace et fuyant), et par conséquent, de la différence. Selon Hegel, nous ne

²³ En tant que séquence particulière de l'histoire universelle, les historicités des mondes non-occidentaux appartiennent au champ de ce qui est connaissable.

²⁴ <http://www.atlantico.fr/decryptage/25-ans-apres-fin-histoire-francis-fukuyama-maintient-c-est-bien-fin-alexandre-delvalle-eric-deschavannes-1605307.html/page/0/1> consulté le 24 novembre 2016 : « Francis Fukuyama n'a pas tout à fait tort sur ce point. La prospérité pousse à consommer, à satisfaire des désirs croissants, qui entraînent une demande de liberté accrue pour pouvoir profiter des plaisirs rendus accessibles. La classe moyenne chinoise montre déjà des signes d'aspirations à plus de liberté, notamment sur internet, mais la Chine n'en reste pas moins condamnée à être autoritaire. »

devons pas comprendre les différences et les contingences comme des réalités dans une philosophie de l'histoire indissoluble, car leurs existences ne sont que passagères. Le contingent, le particulier ainsi que la différence renvoient à ces sphères du réel qui est, mais qui pourrait tout aussi bien ne pas être ; ces divers aspects du réel, pour Hegel, ne sont tout au plus que des états possibles ou des moments de la réalité objective. En d'autres termes, le but de la philosophie de l'histoire hégélienne est pour ainsi dire d'éliminer le hasard. Or, cette philosophie opère de façon manifeste une sélection des données et nie les contradictions présentes en ce bas monde. C'est donc au prix de l'évacuation des contingences susceptibles de gêner sa philosophie de l'histoire que Hegel prétend affirmer que le réel est rationnel.

La dissolution des structures traditionnelles, lesquelles correspondent aux différents moments de la philosophie du droit énoncée par Hegel : Famille, Société civile et État rationnel, a pour conséquence de rendre l'idée même d'action collective infiniment problématique. Compte tenu du fait que l'individu est captif de désirs personnels qu'il a eu la bonne inspiration d'avoir mais qui, une fois assouvis, n'ont de cesse de se renouveler et de se réinventer²⁵. Ainsi, la marge de manœuvre quant à cette liberté individuelle (la liberté négative entendue comme indépendance à l'égard de nos besoins naturels, de nos désirs, notre inconscient et de nos intérêts dits « objectifs ») se voit nécessairement réduite. Suite à la déconstruction postmoderne de la tradition et de la modernité, ladite liberté n'est que relative. Toutefois, il incombe à l'individu d'accroître sa marge de manœuvre, en s'imbriquant au sein d'un réseau d'acteurs. Le postmodernisme s'oppose en cela à une conception transcendante du pouvoir – entendue comme auto-fondation et/ou auto-réflexion conférant à chaque étant(s) sa place véritable dans un ordre que le sujet ré-forme en fonction de principes et/ou de fins universels – au profit d'une conception immanente définie comme action(s) s'exerçant sur des actions. Paradoxalement, la critique nietzschéenne de la modernité aussi radicale soit-elle achève selon Heidegger la métaphysique de la subjectivité. Loin d'avoir déconstruit la modernité, Nietzsche apparaît d'après Heidegger comme l'ultime et son plus illustre représentant. Autrement dit, il y aurait une troublante gémellité entre la modernité occidentale et la pensée foncièrement radicale de Nietzsche.

CONCLUSION

La philosophie classique, qui rattache fermement le discours à la conscience, suppose que le sujet énonciateur contrôle et maîtrise entièrement son discours par l'intermédiaire de sa

²⁵ La démocratie apparaît ici comme la possibilité de conquérir indéfiniment des droits individuels.

conscience. Le discours est alors considéré comme émanant d'un Moi, au travers duquel il circule, or, le sujet ne peut pas être l'auteur du discours qu'il exprime, compte tenu des déterminations diverses – le milieu social, les pulsions et les institutions – qui ont pour effet de structurer le Moi. En ce sens, ce qui importe ne réside pas tant dans le contenu du discours énoncé, que dans ce qu'il reflète. À rebours des anciennes conceptions du langage qui considéraient la base du langage comme étant structurée par le biais d'une liaison entre le mot et la chose, Saussure rectifie cette définition en démontrant en quel sens le signe s'associe naturellement à une image acoustique et/ou un concept. En distinguant d'une part le signifiant, entendu comme un signe linguistique et, d'autre part, le signifié, la représentation spontanée ou le film naturel qu'il véhicule et conditionne, le langage nous apparaît ainsi comme un système qui structure la *totalité* de notre rapport au monde.

BIBLIOGRAPHIE

Althusser, « *Avertissement* », in Marx, *Le Capital*, éd. Granier, Paris, 1969

Raymond Boudon, *Le relativisme*, éd. PUF, coll. « Que sais-je ? », Paris, 2008

Mamadou Diouf, *L'historiographie indienne en débat : colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Paris, éd. Karthala, 1999

Francis Fukuyama (1992), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, éd. Flammarion, Paris, 1993

Neil Lazarus, *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, Paris, éd. Amsterdam, 2006

Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, éd. La Découverte, Paris, 2010

Vincent Peillon, *La Révolution française n'est pas terminée*, éd. Seuil, Paris, 2008

Paul Ricœur, *Les cultures et le temps*, éd. Payot/UNESCO, Paris, 1975

Edward Saïd, traduit de l'anglais par Léa Gauthier, *Dans l'ombre de l'occident et autres propos*, éd. Black Jack, Paris/Bruxelles, 2011

Gayatri Chakravorty Spivak, traduit par Jérôme Vidal (1988), *Les subalternes peuvent-elles parler*, éd. Éditions d'Amsterdam, Paris, 2009

Charles Zarka (dir), *Michel Foucault : de la guerre des races au biopouvoir*, in *Cités* n°2, éd. PUF, Paris, 2000