02 2007

L’universalisme stratégique : Dead concept walking

De la subalternité de la critique aujourd’hui

Boris Buden

Traduit par Pierre Rusch

Le concept d’universalisme est enterré. La date exacte et la cause du décès sont connus depuis longtemps : à l’Ouest, il est mort dès 1968, en Europe de l’Est un peu plus tard, en 1989. C’est en tout cas le constat qu’Agnes Heller et Ferenc Fehér, deux célèbres philosophes post-marxistes, élèves de Lukács, établissent dans leur ouvrage, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, paru en 1991[1]. Ce livre constitue en effet un adieu à l’universalisme, qui a été, disent-ils, l’une des conceptions les plus importantes et les plus influentes de la modernité depuis la fin du XIXème siècle. Les auteurs soulignent qu’ils écrivent rétrospectivement, en se retournant sur le passé de l’universalisme radical, et non en projetant la vision d’une praxis nouvelle[2]. Ainsi, le projet méthodologique du livre révèle quelle a été la véritable cause de la mort de l’universalisme radical : celui-ci n’a pas succombé à ses

faiblesses et à ses carences théoriques internes, mais à la manière dont on a tenté de le mettre en œuvre.

Par le terme d' « universalisme radical », Heller et Feher visent en fait le marxisme ou, comme ils disent, la « philosophie de la praxis[3] ». Car l'universalisme radical, pour eux, n'est rien d'autre qu'une philosophie de la praxis. Ils présentent ainsi Marx comme une sorte de super-Hegel. Au lieu de déconstruire le système hégélien et du même coup la métaphysique et le grand récit, comme s'y étaient attachés d'abord Feuerbach, puis Kierkegaard, Marx les aurait restaurés et radicalisés. La même chose vaudrait pour l'universalisme hégélien, et notamment pour l'idée d'une histoire universelle, relativement à laquelle toutes les autres histoires n'auraient qu'un caractère particulier et ne compteraient que dans la mesure où elles contribuent à la première. Hegel comprenait son histoire universelle comme un progrès vers la liberté. Pour lui, il existait aussi un modèle social universel, une science universelle, etc. Selon Heller et Feher, Marx aurait encore radicalisé l'universalisme englobant de Hegel, en le projetant dans le futur et en le réinterprétant dans un sens fonctionnaliste. On sait que Marx a voulu remettre Hegel sur ses pieds, transformant ainsi l'« instrument d'interprétation » (*interpretative device*) qu'était l'universalisme en un « instrument prophétique et un guide pour l'action » (*predictive and action orientating device*). Et c'est précisément cette mise en œuvre pratique de l'universalisme, sa transformation en une philosophie de la pratique qui, selon Heller et Feher, aurait scellé son destin.

Tout le malheur du marxisme, entendons l'horreur du totalitarisme communiste, les guerres civiles, les procès truqués, le goulag, etc., ne viendraient donc pas de la philosophie critique de Karl Marx, mais de la volonté de transformer le monde par son entremise. D'une interprétation du monde, on aurait ainsi tiré un guide pour

l'action. Dans le langage de la tradition philosophique, cela signifie que le diable de l'universalisme radical, autrement dit la philosophie de la pratique, se cache dans la volonté de faire coïncider la raison théorique et la raison pratique, c'est-à-dire dans l'idée d'une réalisation de la philosophie[4].

Nous pouvons ainsi dire que le destin de l'universalisme radical a été scellé en une seule phrase de Marx, dans la célèbre onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* diversement le monde, il s'agit de le *transformer*. » Il signait par là son propre arrêt de mort.

Beaucoup d'intellectuels — parmi lesquels, de leur propre aveu, Agnes Heller et Ferenc Fehér eux-mêmes — ont depuis joué avec l'idée de donner une troisième chance à l'universalisme radical, après les tentatives avortées de la social-démocratie et du bolchevisme. Mais cette espérance fut définitivement abandonnée en 1968 dans le monde occidental, en 1989 en Europe de l'Est[5]. Le projet de l'universalisme radical fut à ce moment-là déboulonné pour toujours.

Ainsi périt l'universalisme. Ce qui vient ensuite ne peut guère être décrit comme « postuniversaliste » ou « postmarxiste », estiment Heller et Fehér, car de telles descriptions n'ont de sens que dans un contexte, selon leur expression, autobiographique. « C'est pourquoi nous préférons être postmodernes », écrivent-ils, ce qui signifie qu'ils se situent non pas simplement « après l'histoire », mais plutôt « après l'époque de l'universalisme radical ». C'est cet universalisme radical que le postmodernisme a enterré, en même temps que tous les mouvements, les idéologies, les partis, la philosophie et la théorie sociale qui s'en inspirent. Le postmodernisme exclut toute nouvelle vision universaliste, autant que tout retour à l'ancienne. On cherche de nouveau à comprendre le monde, à explorer

certaines possibilités nouvelles et à fournir des arguments pour tout ce qui paraît meilleur, plus beau ou plus juste.[6]

L'universalisme pas vraiment mort

Il y a cependant un problème général avec tout ce que la postmodernité enterre. Il ne faut pas vraiment la prendre au mot. L'homme dont la postmodernité proclame la fin vit encore en quelque manière. Sa mort a même marqué pour des penseurs comme Althusser ou Foucault le point de départ de la pensée actuelle. Même la mort de l'art ne signifie pas que l'art n'existe plus : Danto, par exemple, définit explicitement l'art contemporain comme l'art pratiqué après sa mort postmoderne.[7]

Cette vie après la mort, Benjamin l'appelait la « survie » (*Fortleben*), et il employait ce terme pour expliquer sa conception de la traduction. Une traduction, selon Benjamin, n'est rien d'autre que la survie de l'original — impliquant cependant la mort de celui-ci. De la traduction, aucun chemin ne ramène vers l'original. Tel est le cadre dans lequel nous sommes aujourd'hui confrontés au concept d' « universalisme stratégique ». Il faut le comprendre comme une forme de survie — une vie après la mort — de l'ancien universalisme radical, c'est-à-dire comme sa traduction, affranchie une fois pour toutes de l'original. Ce qui s'est irrémédiablement perdu dans l'original, ce qui est mort avec l'original et n'est donc plus accessible dans la traduction, c'est cette signification révolutionnaire de l'ancien concept d'universalisme, sa volonté pratique de changer le monde. D'où le paradoxe d'un monde globalisé, dans lequel on peut tout changer, sauf ce monde en tant que monde. Le « global » n'est pas l'universel, « seulement » sa traduction. On y reconnaît certes l'écho de l'original, mais pas

l'original lui-même. Le monde dans son sens universaliste est mort. Le monde global est la forme de sa survie.

C'est seulement dans ce contexte historique que l'on peut comprendre le concept d'universalisme stratégique. Il appartient clairement au monde global et pas (plus) au monde universel. C'est pourquoi son sens véritable ne s'éclaircit que dans le langage de ce monde global. Il résulte de la relation de ce concept avec d'autres phénomènes du monde global, bien plus que de la relation avec son original, avec le sens qu'il avait dans le langage du monde universel.

Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Tout d'abord qu'il n'est pas besoin d'être expert en théorie post-coloniale pour reconnaître immédiatement dans l'universalisme stratégique une formation réactive : il a été forgé par analogie directe avec le concept d' « essentialisme stratégique ». On peut ainsi comprendre la notion de *strategic universalism* forgée par Paul Gilroy comme une sorte d'*anti-anti-anti-essentialism*[8].

Il ne faut pas perdre de vue qu'essentialisme et universalisme ne s'opposent pas par eux-mêmes. L'essentialisme — en fait une notion désuète, disons d'une modernité très datée — exprime la conviction que les identités possèdent nécessairement une substance positive et tangible, comme une série de caractéristiques intemporelles et immuables qui déterminent définitivement leur nature et les différencient clairement d'autres identités. De cette manière, on peut définir par exemple l'appartenance sexuelle, des communautés et des sujets politiques comme la nation, la classe ou même — ce qui est le plus souvent le cas ces derniers temps — une « culture » particulière. Mais l'une de ces caractéristiques peut aussi être l'universalité. L'idée (culturelle) d' « occident », qui a pris une telle importance politique de nos jours, est ainsi identifiée par certaines valeurs, supposées universelles — « *our values* », c'est-à-

dire l'individualité, la liberté, la démocratie, la laïcité, etc. Dans le marxisme — chez Lukács par exemple —, le prolétariat se trouvait également défini sur le mode essentialiste, par une conscience de classe spécifique et unique. Mais cette conscience de classe est précisément la conscience de l'universalité du prolétariat en tant que classe, c'est-à-dire la conscience de son rôle historique. En se « sursumant » dans la révolution, il abolit le rapport de classe comme tel, et ainsi toutes les classes elles-mêmes. Bref : ce qui à l'époque moderne était compris comme universel, est devenu dans la postmodernité un trait particulier. Pour parler plus précisément : dans la postmodernité, toute position universelle se trouve confrontée à son extérieur, avec laquelle elle instaure une relation de pouvoir, que ce soit dans un antagonisme ouvert ou dissimulé, dans une lutte pour l'hégémonie ou pour la reconnaissance. L'universalité de l'occident, par exemple, fut ainsi remise en question par les peuples colonisés. L'homme noir apparut comme l'extérieur de l'universalité occidentale, dont il révéla la nature particulière, autrement dit : sa nature blanche et raciste. Il n'en alla pas autrement avec l'universalité proclamée du prolétariat : elle aussi révéla sa dominante masculine et patriarcale, qui excluait les femmes.

Même la position qui, en théorie, s'oppose directement à l'essentialisme, et que nous pourrions appeler le constructivisme, ne constitue sur le plan politique ni un parallèle, ni un contrepoids à l'essentialisme. On peut déconstruire en théorie l'identité d'une nation, par exemple, et montrer qu'elle n'est que le résultat d'une construction discursive, qu'elle est vide de contenu et ne se constitue que de rapports avec d'autres identités, mais un tel savoir est d'un intérêt politique limité. La déconstruction ne produit pas de sujets politiquement efficaces. Elle n'a rien à opposer à une communauté fondée sur une base essentialiste — disons à une

nation, avec toutes ses institutions politiques et culturelles, ses mécanismes de reproduction et avant tout l'idée d'État-nation qui en constitue l'expression politique.

Un tel hiatus entre le savoir et l'action — dans ce cas concret : entre la déconstruction théorique et l'essentialisme politique — joue un rôle constitutif dans le concept d'essentialisme stratégique. Celui-ci n'est en effet rien d'autre qu'une manœuvre de jonction, une tentative pour résoudre le hiatus en reliant de nouveau la pensée et l'action, la théorie et la praxis, mais cette fois sur les présupposés postmodernes déjà évoqués, ce qui signifie avant tout : après la mort de l'universalisme.

Un autre concept stratégique : l'essentialisme

On sait que Gayatri Spivak, dans *Can the Subaltern Speak ?*, exclut fondamentalement et déconstruit au plan théorique l'idée que les subalternes pourraient en quelque manière accéder aux procédures de subjectivation, et donc à une quelconque expression politique. Elle montre que la subalternité ne peut être appréhendée que par le biais de la pensée élitaire, qu'elle n'existe donc pas en dehors de sa présentation par cette pensée, et qu'elle reste toujours un phénomène purement discursif. C'est l'idée qui sous-tend la thèse selon laquelle une femme subalterne n'est pas douée de parole, et qu'un père quelconque ou le rebelle de la nation fait son apparition afin de parler en son nom. Autrement dit, la subalternité comme telle exclut une subjectivation transparente à elle-même, elle ne peut jamais devenir le sujet de sa propre histoire et donc de sa propre émancipation. Mais c'est là quelque chose que nous n'appréhendons qu'en termes de savoir, quelque chose qui ne vaut que sur un plan ontologique, où le concept de subalternité est vide.

Sur un plan stratégique — c'est-à-dire pour Spivak sur le plan de l'expression politique — ce vide peut être comblé par une projection essentialiste. Même si une femme subalterne est privée de parole, le projet des *subaltern studies* peut parler en son nom, pour autant qu'il poursuit un intérêt politique clairement défini — c'est-à-dire pour autant que cet intérêt implique de subvertir l'histoire officielle de l'Inde, dont cette femme subalterne est d'emblée exclue. C'est seulement dans cette perspective qu'il y a un sens à essentialiser la subalternité pour la rendre efficace sur le plan politique. Avec le concept d' « essentialisme stratégique », Spivak essaie de donner une légitimation théorique à une pratique subversive qui invoque l'essentialisme, et de la faire admettre par la déconstruction malgré l'incompatibilité théorique des deux démarches. Il s'agit d'une tentative pour sauver la dignité politique de la déconstruction et de la pensée postmoderne en général.

Le rôle politique idéal de l'essentialisme stratégique, tel que le projette Spivak, consiste à permettre aux opprimés de toute sorte — nations, minorités ethniques, sexuelles et autres — de se présenter et de formuler des revendications politiques, sans pour autant gommer leurs différences et leurs débats internes. Cet outil ne doit être employé que d'une manière temporaire et dans un but politique précis — au-delà duquel il risque de nourrir tous les abus nationalistes, totalitaristes, etc. Un tel concept est devenu nécessaire, parce que la situation historique dans laquelle nous vivons se dit en deux langues différentes : d'une part dans la langue de la réflexion postmoderne, antiessentialiste, et d'autre part dans la langue de l'ancienne politique essentialiste. L'essentialisme stratégique prouve qu'il est impossible de ramener ces deux langues l'une à l'autre, ni de les résoudre dialectiquement dans une autre langue à caractère universel. On ne peut donc que les traduire l'une dans l'autre. Mais nous savons depuis Humboldt qu'aucun mot

d'une langue ne possède son équivalent exact dans une autre langue. La traduction est par définition imparfaite, autrement dit elle n'est possible que comme un compromis, laissant nécessairement une béance qui réclame sans cesse son comblement définitif. Toute traduction — par quoi elle se différencie essentiellement de l'original — réclame une traduction nouvelle. C'est pourquoi la traduction est une tâche infinie. Elle ne produit pas seulement une nouvelle signification de l'original, elle produit aussi le besoin d'une nouvelle signification, et ainsi de suite. Elle ne peut combler cette faille qu'en en ouvrant une autre.

C'est précisément pour cette raison que le concept d'universalisme stratégique a été forgé. Plutôt qu'une simple formation de réaction à l'essentialisme stratégique, qui exprime une motivation politique opposée, prétendument négligée aujourd'hui, et qu'on pourrait appeler le versant universaliste de la relation binaire entre l'universel et le particulier, il représente une sorte de supplément derridien : le concept d'universalisme stratégique a été forgé pour combler la faille entre les deux langues dans lesquelles se dit notre expérience historique, entre la langue de la critique réflexive et la langue de la praxis politique.

Can the critique speak ?

Dans ces conditions, quelle option retiendra-t-on : la déconstruction critique ou la politique essentialiste ? Quelle traduction entre ces deux langues : la traduction essentialiste ou la traduction universaliste ? Le temps ne serait-il pas venu, après toutes les tentatives qui ont été faites pour exprimer un engagement politique de gauche au sens de l'essentialisme stratégique, d'essayer maintenant l'autre voie, celle de la stratégie universaliste ?

Le meilleur choix que l'on puisse faire dans ce dilemme, c'est sans doute de choisir le dilemme lui-même. C'est-à-dire : s'installer dans cette faille qu'aucun des deux concepts ne peut combler. Ce n'est pas éviter une fois pour toutes les choix extorqués et les compromis douteux, mais les reconnaître pour tels. Il y a quelque chose de pire que de céder à la contrainte et au calcul opportuniste, c'est de les célébrer comme une stratégie émancipatoire.

Prenons le cas des fameuses caricatures de Mahomet. Quel choix aurait-on dû faire ici ? Le choix du racisme propagé sous le couvert de la liberté de la presse et de l'opinion ? Ou le choix du fondamentalisme invoquant les droits démocratiques des minorités ? Fallait-il suivre ici la logique de l'essentialisme stratégique ou celle de l'universalisme stratégique ? La bonne réponse est : ni l'un ni l'autre.

Bien sûr, on entend déjà le reproche : ce mutisme face aux problèmes brûlants de notre monde n'est pas une stratégie de résistance, c'est la capitulation définitive de la pensée critique et de l'engagement politique ! A quoi nous répondrons par une nouvelle question : *can the critique speak ?* La réponse à cette dernière question est donnée d'avance dans l'analogie avec la question de Spivak sur la privation de parole des subalternes : c'est la critique elle-même qui aujourd'hui est devenue subalterne. Nous parlons d'une critique qui résulte de l'intégration d'une pensée critique et d'une pratique transformatrice. Cette critique est aujourd'hui muette, c'est-à-dire qu'elle n'accède à la parole que par l'intermédiaire de la pensée élitaire. A sa place et en son nom s'avance par exemple le savoir académique, concrètement : les professeurs de la déconstruction et les spécialistes de toutes les formes de *critical studies* : *post-colonial, cultural, subaltern,* etc. Mais la critique ne peut ni se représenter ni se subjectiver elle-même. Autrement dit : sur un plan ontologique, le concept de critique est

aussi vide que le concept de subalternité chez Spivak. Sur un plan stratégique toutefois, c'est-à-dire sur le plan de l'expression politique, la critique est prise dans un va-et-vient entre universalisme et essentialisme : elle s'engage tantôt dans la lutte pour la reconnaissance d'une identité opprimée (nation, genre sexuel, culture ou diverses minorités) qui se subjective sur un mode essentialiste, tantôt dans la transgression universaliste des limites de l'identité et de la logique identitaire de la subjectivation politique. Ou bien elle s'affirme comme la force motrice du multiculturalisme, comme une activité parasitaire destinée à corriger celui-ci : une sorte de chirurgie esthétique. L'objectif de la critique universaliste du multiculturalisme, en effet, est essentiellement du même ordre que celui d'une chirurgie esthétique : il ne consiste pas à éliminer du corps une anomalie naturelle, mais à façonner ce corps selon l'idéal dominant de la beauté.

Pour le dire nettement : les deux formes de mise en œuvre stratégique de la critique — la forme essentialiste et la forme universaliste — expriment non pas leur contradiction fondamentale, mais leur caractère mutuellement complémentaire. On comprend d'ordinaire l'universalisation comme un événement protodémocratique et donc aussi protopolitique. Une position en soi particulière élève soudain une revendication universaliste et suscite ainsi un nouvel antagonisme, qui scinde radicalement et redéfinit le champ politique donné. Un des exemples les plus célèbres d'un tel événement est le slogan lancé en 1989 par les dissidents et les masses soulevées dans l'ex-RDA : « Nous sommes le peuple ! » Cette fraction de la population qui avait été exclue du pouvoir et dénoncée comme racaille contre-révolutionnaire, d'un seul coup se proclama « le peuple » — le porte-parole de la totalité sociale —, ouvrant ainsi la voie à la chute de l' « ancien régime ».

On a souvent célébré ce geste comme un moment de pure émergence du politique, donc comme le modèle d'une critique radicale de notre époque post-politique. Mais comme on sait, les mêmes masses ne tardèrent pas à modifier quelque peu leur slogan : « Nous sommes un seul peuple ! » scandait-on à présent. L'événement premier, « la révolution démocratique de 1989 », ne subsistait que dans sa traduction : « la réunification allemande », ce qui est généralement interprété comme une sorte de régression : une façon de refermer l'espace à peine ouvert du possible politique, et de revenir d'un projet authentiquement politique à ce que Rancière appelle le « policier[9] », c'est-à-dire à l'ordre existant, où chaque partie occupe la place qui lui revient. L'universalisation politique — autrement dit, la mise en œuvre de l'universalisme stratégique dans une situation politique concrète — apparaît ainsi comme une sorte d'intermezzo politique dans le cours normal d'une postpolitique essentialiste. Une politique d'inspiration essentialiste, à l'inverse, apparaît comme un phénomène non politique. Un tel déséquilibre ne coule pas de source : il résulte en fait de cette postpolitique dont il permet de formuler la critique. Cela explique également pourquoi le concept d'essentialisme stratégique est devenu nécessaire : pour rétablir l'équilibre entre universalisme et particularisme, entre déconstruction et politique essentialiste, perturbé par la critique universaliste et déconstructiviste du multiculturalisme. Mais exactement comme son pendant universaliste, l'essentialisme stratégique demeure tributaire de l'hégémonie libérale-démocrate — et non par exemple de sa critique. Ce que les deux approches ont en commun, c'est la vision d'un progrès graduel de l'émancipation, conçu comme une habile pondération des deux pôles de l'ordre politique existant à l'échelle mondiale : le pôle particulier-essentialiste, d'un côté, le pôle universel-constructiviste de l'autre.

Mais la critique adopte une autre position. Le premier pas de sa subjectivation s'effectue avec la prise de conscience de sa propre subalternité, par où elle rejoint aujourd'hui l'avant-garde artistique[10]. Cela transforme immédiatement sa tâche : au lieu de rechercher un équilibre des impossibilités, elle préfère affronter l'impossibilité radicale de l'équilibre.

Que signifie au juste, par exemple, cette phrase qui est sans doute la maxime la plus célèbre du monde global : « *Think global, act local* ! » ? Que nous pouvons ruser avec les limites que la mondialisation impose à notre pensée et à nos actes, voire, si nous sommes assez malins, les manipuler à notre avantage ? Dans la perspective d'une critique consciente de sa subalternité, cette devise de la mondialisation apparaît comme un pur chantage : « Pense à l'échelle mondiale, agis à l'échelle locale », parce que tu ne peux faire autrement. Il est en effet impossible aujourd'hui d'opposer à la mondialisation une résistance politiquement efficace à la même échelle. Inversement, il est impossible de développer au plan local une critique réflexive efficace. L'essentialisme politique, local, réduit au silence toute pensée critique, de la même manière que la critique universaliste réflexive laisse indemne toute action politique efficace au plan local. Remédier à cette scission est peut-être une noble tâche, ce n'est pas celle de la critique. Celle-ci ne vise pas à remettre d'aplomb un monde déséquilibré, mais à mesurer la profondeur de la crise qui le secoue. C'est pourquoi elle doit oser regarder au fond du gouffre, au risque d'y perdre la parole. C'est là une partie de son expérience historique. Souvenons-nous des mots que Karl Kraus — totalement isolé dans sa critique — écrivait en 1914 face à l'horreur de la Première Guerre mondiale : « Ceux qui n'ont rien à dire, parce que la parole est à l'action, continuent de parler. Celui qui a quelque chose à dire, qu'il s'avance et garde le silence[11] ! » Le sens d'une véritable critique ne consiste pas à

intervenir dans les antagonismes actuels et de prendre la parole au nom de l'un des deux camps. Souvent, elle remplit mieux son office en gardant le silence au nom d'un antagonisme encore à venir.

---

[1] Agnes Heller et Ferenc Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick, Londres, Transaction Publishers, 1991.

[2] *Ibid.*, p. 5

[3] Qu'il ne faut pas confondre avec la philosophie de ce qu'on a coutume d'appeler l'école yougoslave de la praxis.

[4] *Ibid.*, p. 3-4.

[5] L'année 1989 marque pour les auteurs « le 1968 de l'Europe de l'Est ».

[6] Cf. ibid.. p. 4.

[7] Cf. Arthur C. Danto, *L'Art et la clôture de l'histoire*, trad. CL ;Hary-Schaefer, Le Seuil, 2000.

[8] Cf. Paul Gilroy, *Against Race : Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2001.

[9] Cf. Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie,* Galilée, 1995.

[10] « La tâche d'une avant-garde artistique dans ce contexte consiste moins à gagner une reconnaissance globale parmi les mondes proliférants de l'art, qu'à se positionner sous les radars

comme un *underground* subalterne, ramifié à l'échelle mondiale, qui sert non pas les factions belligérantes, mais les multitudes civiles qui se trouvent prises entre deux feux. » (Susan Buck-Morss, *Thinking Past Terror,*Londres-New York, Verso, 2003, p. X).

[11] Karl Kraus, « In dieser großen Zeit », dans *Die Fackel*, n° 104, Vienne, décembre 1914, p. 2 (trad. fr. « Cette grande époque », trad. E. Kaufholz-Messmer, Payot & Rivages, 2000)