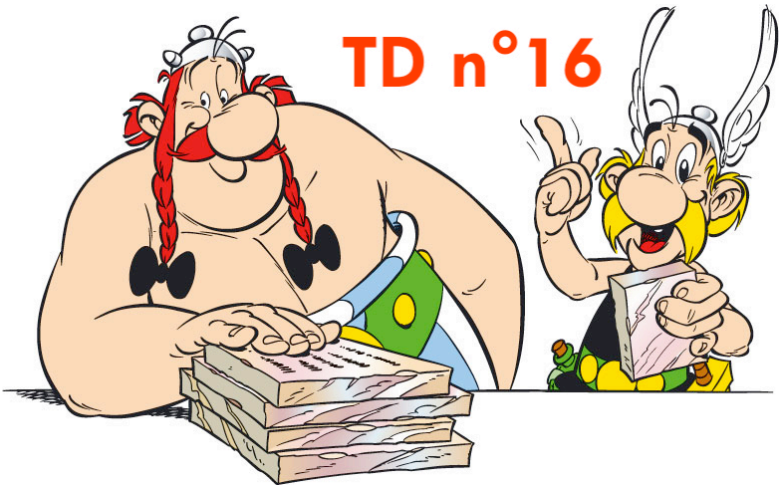

Lire et comprendre des textes longs…

Lisez les deux textes suivants et résumez leur idée principale.

Jeanne Hersch
Les droits de l'homme contre le racisme, pour la liberté et la diversité
Article publié fin 1973, à l'occasion du 25ème anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme

Il faut d'abord s'interroger sur la racine du racisme. Cette racine ne réside pas dans le sentiment de supériorité à l'égard d'un groupe humain jugé inférieur. Preuve en soit l'antisémitisme en Allemagne hitlérienne, variante du racisme, qui se nourrissait des sentiments d'envie et de peur face à une prétendue supériorité intellectuelle des Juifs. On constate donc que lorsque que naît le besoin du racisme, celui-ci invente ses raisons : le groupe à haïr ou à mépriser est une brute infatigable au travail ou la paresse incarnée, doué d'une intelligence diabolique ou congénitalement abruti, servile ou arrogant. Mais ces raisons sont secondes, destinées à justifier le racisme. Elles ne l'engendrent pas. C'est pourquoi il est non seulement peu scientifique et artificiel de vouloir combattre le racisme en prétendant établir "l'égalité" de fait de tous les hommes, cette notion d'égalité restant équivoque, irréductible à celle du Q.I.("quotient d'intelligence"), et comportant des paramètres innombrables et infiniment variés. C'est encore une méthode inefficace, parce qu'elle ne vise que l'une des justifications du racisme, non sa racine.
La racine du racisme est autrement plus profonde et plus dissimulée. Elle réside dans le rapport de maître à esclave, qui est l'une des composantes de l'histoire humaine et qui ne cesse de se reconstituer, sous des masques divers. Ce rapport, on le rattache le plus souvent aux besoins matériels des hommes, qui imposent, pour être satisfaits, des besognes grossières, épuisantes, humiliantes, ou simplement ennuyeuses. D'où le désir des plus forts de faire faire ces besognes par d'autres. D'où le besoin d'esclaves. D'où le racisme. Remarquons en passant que nous, dans les pays développés, nous ne sommes pas encore sortis de cette situation. Malgré l'industrialisation et les machines. Peut-être une évolution vers l'ascèse aurait-elle permis de réduire le besoin d'esclaves, mais ce n'est la voie que nous avons prise. On nous annonce depuis longtemps que la révolution industrielle va supprimer les esclaves. Pour le moment, cela ne se vérifie dans aucun pays, sous aucun régime. Nous, nous avons "les travailleurs étrangers", "les faux saisonniers". D'où, chez nous aussi, le racisme justificateur.
Mais cette explication matérialiste, par les besoins matériels, bien que valable dans une large mesure, ne va pas encore, me semble-t-il, à la racine. Il y a dans chaque homme un besoin encore plus profond et plus universel que de satisfaire des besoins extérieurs sans cesse croissants. C'est celui de s'affirmer, d'être, de compter, de valoir. C'est d'être l'aristocrate de quelqu'un. D'où le racisme invétéré de ceux qu'on a appelés, dans les anciennes colonies, "les petits blancs". Et, chez nous, le "racisme démocratique" de ceux qui se sentent par naissance en possession des vertus de la tribu authentiquement suisse. Ce racisme-là est nécessairement irrationnel, viscéral, et les arguments, bons ou mauvais, n'y peuvent rien. Il est nécessairement irrationnel puisque l'infériorité de l'autre ne tient pas à tel ou tel caractère saisissable (dont on pourrait prouver qu'il n'existe pas, ou bien dont l'autre pourrait se corriger), mais à son être, au fait irrémédiable qu'il est l'autre, - un point c'est tout. Cette infériorité ontologique le traverse tout entier, elle traverse même ses dons, même sa supériorité en telle ou telle matière, elle se manifeste dans cette supériorité qui confirme encore le fait originel : l'autre est autre, et moi je suis l'aristocrate prédestiné à l'asservir. On pourra peut-être atténuer le racisme par une information judicieuse, en combattant des préjugés par trop grossiers, en substituant une image plus fidèle aux caricatures complaisamment cristallisées par l'imagination collective en mal de justification. Mais on ne l'extirpera pas ainsi. Pour l'extirper, il faut aller bien plus profond, jusqu'au sens de cette liberté par laquelle l'homme devient lui-même en luttant sans fin contre le rapport maître-esclave, contre la pente naturelle du règne du plus fort, pour cette reconnaissance réciproque, progressive et sans cesse menacée, qu'implique la Déclaration universelle des Droits de l'homme. Si tout homme a des droits, ce n'est pas parce que tous sont égaux en fait, c'est parce qu'ils sont égaux en mystère, étant capables de liberté, de responsabilité et de raison. Que l'un soit plus fort, ou plus beau, ou plus intelligent qu'un autre n'y change rien. Chacun, tant qu'il lui reste un souffle de vie, peut changer librement quelque chose dans le monde qui l'entoure, dans la vie de ceux qui l'entourent, dans sa propre vie et dans le sens qu'il lui donne. Qu'importent alors les capacités, les moeurs, la couleur de la peau ? Ou plutôt : c'est à partir de ce

mystère commun, où s'enracine la dignité des hommes, par lui différents du reste de la nature, que leur merveilleuse diversité prend sa signification et sa valeur. C'est à cause de ce mystère que l'exigence du respect des Droits de l'homme, qui n'est jamais réalisée qu'approximativement au fil de l'histoire, reste une exigence absolue, contre laquelle les bonnes raisons qu'on trouve toujours de les violer ne valent rien. Justement parce que la racine du racisme plonge au centre du besoin de s'affirmer soi-même, et parce que les Droits de l'homme, loin d'être une donnée naturelle, découlent du mystère de la possible liberté, ces Droits seraient violés toujours si l'exigence de leur respect n'était pas inconditionnelle. Malgré "l'à-peu-près", "le plus ou moins" de leur incarnation au fil de l'histoire, lorsqu'il s'agit des Droits de l'homme, il n'existe pour leur violation aucune excuse légitime. Certes, les limites d'interdiction auxquelles la conscience des hommes a été sensible au cours des siècles ont beaucoup varié avec les lieux et les moments. En règle générale, et malgré tant de violations qui se perpétuent, elle est tout de même devenue de plus en plus exigeante, concrète et précise. Evidemment l'écart avec la réalité en devient d'autant plus flagrant - ce qui explique en partie, lorsqu'elle est authentique et sans complaisance envers elle-même, la mauvaise conscience contemporaine. Puisse-t-elle trouver les voies de l'efficacité.

Mais la lutte pour les Droits de l'homme ne se limite pas à la lutte contre le racisme, sous toutes ses formes. Les Nations Unies, sur ce point, ont malheureusement cédé à la facilité, parce qu'il était bien plus facile à notre époque d'obtenir l'accord de tous les gouvernements pour la dénonciation du racisme que de toute autre forme de violation. Peut-être ne pouvaient-elles presque pas parler d'autre chose. Mais les citoyens, eux, dans leur liberté, ne sauraient consentir à un discours où seul le racisme semble violer la Déclaration universelle, à moins qu'on ne lui ajoute l'exploitation économique. Il ne s'agit plus, dans ces conditions, de Droits de l'homme, mais de propagande partisane.

S'il est vrai que le respect des Droits oblige a reconnaître chez tout être humain, quels qu'en soient la naissance, la race, le sexe et la fortune, le mystère de sa possible liberté, il oblige aussi à rappeler quels sont les droits élémentaires qui ne peuvent en aucun cas lui être refusés : l'habeas corpus; le droit de vivre où il veut dans son pays, d'y rester ou de s'en aller; le droit de penser et d'exprimer sa pensée; le droit d'avoir des croyances philosophiques ou religieuses, des opinions politiques, et de les manifester, dans les limites définies par le droit accepté par tous; le droit de connaître la pensée d'autrui et d'être informé au sujet de ce qui est important par le vaste monde. Il est vrai que l'exercice concret de ces droits implique un certain nombre de conditions, qui sont devenues à ce titre des droits sociaux, culturels et économiques : droit a la formation, c'est-à-dire à acquérir les connaissances et les outils de pensée indispensables à l'élaboration critique d'opinions personnelles, comme aussi à l'exercice d'une profession ou d'un métier; droit à un minimum de sécurité sociale, sans laquelle le harcèlement des besoins élémentaires étouffe la pensée; droit à avoir part à la culture de son temps, etc. Mais ce sont là des droits indéfiniment perfectibles, et qui ne sont donc jamais parfaitement réalisés - leur progrès même est d'ailleurs conditionné par le respect des droits élémentaires énumérés ci-dessus, dont la violation systématique est la négation même de l'homme. C'est pourquoi ceux qui protestent aujourd'hui, au péril de leur vie et de leur liberté physique, contre les internements abusifs dans des camps, des prisons ou des asiles psychiatriques, et contre toutes les violations totalitaires des Droits de l'homme, sauvent aujourd'hui l'honneur, en un temps où le chantage et la soumission au chantage sont devenus chose courante et quasi normale aux yeux d'hommes bizarrement "assagis". L'horreur des contraintes imposées aux esprits ne le cède en rien à celle qui s'exerce contre des hommes dont la peau ou les mœurs diffèrent des nôtres. Quand apprendrons-nous à chérir la diversité des hommes, et les multiples accès à la vérité qu'elle entraîne, - sauvegarde de la liberté et inépuisable richesse des échanges humains ?

Etienne Balibar

Conférence prononcée le 10 avril 2003 dans le cadre du Colloque « Race, Deconstruction, and Critical Theory", à l'Université de Californie à Irvine

- I -

Il serait trop facile de régler la question (des rapports entre philosophie et racisme) en rappelant que le langage de la philosophie – à quelques exceptions près – est celui de l'universalisme, lequel exclut par définition les discriminations, ce qui a eu pour conséquence de masquer aux philosophes la profondeur et la ténacité de leurs propres « préjugés » racistes, antisémites, colonialistes, eurocentriques, etc. Une telle « démonstration » est désormais accomplie de façon courante dans les « cas » de Kant, de Hegel, de Husserl, etc. [1] Elle va de pair avec la démonstration du fait que les philosophes qui se veulent « cosmopolites » n'en partagent pas moins des préjugés nationalistes, confessionnels, et plus encore peut-être sexistes. J'estime cependant que ceci n'est pas le plus intéressant, ou le plus déterminant. Car le racisme a partie liée avec l'impossible représentation de l'unité du genre humain, avec l'impossibilité d'une réponse simple, ou claire, univoque, pour tout individu ou groupe « concret », à la question de savoir ce que signifie être « humain », « appartenir à la communauté des humains », et donc il affecte le cœur même du rapport problématique entre la philosophie et l'anthropologie. Peut-être même manifeste-t-il de la façon la plus claire le dilemme auquel est ici confrontée la philosophie (en tout cas la philosophie moderne) : elle est toujours centrée sur des énoncés anthropologiques, définitions de « l'essence humaine » ou du « propre de l'homme », règles de démarcation de la nature humaine au sein de la nature en général, principes moraux et principes existentiels dérivant de la condition d'historicité et de finitude de l'homme, etc., et cependant elle ne peut jamais s'identifier purement et simplement à de tels énoncés. Il conviendrait évidemment de préciser cette situation de double bind en examinant en détail, de façon historique et critique, la question des rapports entre « humanisme » et point de vue « anthropologique », et la possibilité, à la limite, de concevoir une anthropologie qui ne soit pas humaniste. Cela n'aurait rien d'aisé. Le 19e et le 20e siècles – en politique et en philosophie – ont été marqués par le triomphe du racisme, par ses effets humainement catastrophiques, exterminateurs, ce qui a entraîné aussi des conséquences extraordinaires concernant les rapports de l'anthropologie et de l'humanisme. Tout discours anthropologique n'est pas comme tel humaniste, c'est-à-dire qu'il ne fait pas de « l'homme », de « l'humanité » et de « l'humain » les valeurs suprêmes. Si nous posons que le questionnement anthropologique commence avec le projet philosophique de dire « le propre de l'homme » ou « l'essence de l'homme », nous savons aussi que ce questionnement s'est formé d'abord dans le cadre de discours cosmologiques et théologiques, qui visaient à situer la pensée et l'action humaines et à en évaluer les possibilités du point de vue de l'ordre du monde, ou du point de vue d'une

« économie du salut », selon un schème téléologique ordonné par Dieu. Souvenons-nous de la fameuse problématique kantienne (énoncée comme telle non pas dans la Critique de la raison pure, ou dans l'Anthropologie du point de vue pragmatique, où on la cherche généralement, mais dans le Cours de logique), telle que la reprend et la critique Heidegger : « toutes les questions critiques se ramènent à une seule question : qu'est-ce que l'homme ? ». Une telle question ne débouche sur un discours humaniste qu'à partir du moment où l'on admet que l'homme en tant qu'espèce contient les conditions de possibilité du « devenir humain », de « l'humanisation » de chaque individu singulier, et en définit le but pratique. Foucault parla ici (dans Les mots et les choses) d'un « doublet empirico-transcendantal » qui repose sur une double inscription de l'humain, ou qui permet de penser celui-ci à la fois comme constituant et comme constitué, conditionnant et conditionné. A ce prix il est possible de penser la « présence », l' « immanence » de l'espèce, de l'humanité générique ou de la communauté au sein de l'individu, ou mieux encore au sein du rapport transindividuel, du « commerce » mutuel qui humanise les individus. Soit comme une essence réelle, toujours déjà donnée, soit comme une perfectibilité, une capacité virtuelle, fournissant à la vie et à l'histoire la norme qu'elles doivent réaliser. Les époques successives de la modernité, en particulier l'expansion au monde entier du modèle européen de rationalité avec ses dramatiques conséquences, signalent que cette conception humaniste de l'homme exprimant sa propre essence, ou réalisant son propre projet, n'implique pas seulement que les différences et les inégalités soient légitimées en termes d'accès inégal à la perfection du modèle, mais surtout que les pratiques d'exclusion sociale, politique, culturelle qui forment la contrepartie de la civilisation démocratique soient elles-mêmes interprétées en termes d'exclusion virtuelle du modèle de « l'humain » : barbarie, animalité, perversité, anormalité….

On pourrait en conclure que cette « dialectique » destructive (pour parler comme Horkheimer et Adorno) met un terme à toute possibilité de penser et de construire une éthique à l'intérieur de l'horizon anthropologique. J'y vois plutôt le signe de l'hétérogénéité entre anthropologie et humanisme. Il suffit pour cela, si j'ose dire, de poser que ce qui est « proprement humain », c'est justement la possibilité de l'inhumain, qui n'a pas de limites préétablies, ou qui les franchit inévitablement, dans l'ordre de l'extrême violence ou de la cruauté comme dans celui de l'artifice et de l'instrumentalisation. Mais je soutiendrai aussi que la possibilité de voir dans l'inhumain le propre de l'homme (ce qu'on peut appeler le « monstre »), l'association contradictoire mais quotidienne de la construction de soi et de l'autodestruction du rapport trans-individuel, désigne la tâche d'un déplacement philosophique de « l'objet » du discours anthropologique, qui le fasse passer de la considération des essences, des modèles, des normes universelles d'humanité et de civilisation, à la considération des différences anthropologiques. Notion plus évanescente et plus troublante, sans doute, mais aussi moins mystificatrice que celle de « nature humaine », et qui manifestement travaille toute cette partie de la philosophie contemporaine à laquelle, de façon plus ou moins heureuse, on a donné le nom commun de « post-modernité ».

Qu'il me soit permis d'opérer ici un détour par l'une des analyses les plus connues de Jacques Derrida, et de lui emprunter une formulation qui met bien en valeur la surdétermination du problème. Je me réfère aux deux essais Geschlecht I et Geschlecht II respectivement sous-titrés « différence sexuelle, différence ontologique » et « La main de Heidegger » [2] - deux moments d'un commentaire continu des propositions complexes de Heidegger qui définissent le Dasein en terme de disponibilité originaire, ou encore font de « l'essence humaine » une « non-essence », une ouverture radicale à la possibilité de la décision, donc de la transformation. Cette (in)détermination ontologique précède la possibilité même de l'anthropologie, ou des déterminations particulières de l'humain comme tel. Derrida utilise ici l'extraordinaire polysémie du mot Geschlecht en allemand (et pas seulement dans le lexique de Heidegger), recouvrant simultanément ce que nous appelons « sexe » ou « différence des sexes », « race », « genre » ou « espèce », et il traite les gestes théoriques effectués par Heidegger comme une seule allégorie linguistique ou poétique : d'un côté ces gestes conservent ou même renforcent une opposition métaphysique traditionnelle entre « l'humanité » et « l'animalité » (l'humanité des êtres pensants et parlants, l'animalité des vivants sans rapport à la signification, et par conséquent « sans monde »), et font de l'animal en tant qu'image générique la représentation de l'altérité absolue pour l'essence humaine, donc l'indice de tous les dangers de perte de soi et de dénaturation qui menacent l'humain de l'intérieur ; de l'autre ils suggèrent – à travers l'insistance ambiguë de Heidegger sur ce qu'il appelle la « puissante neutralité du Dasein » au regard de la différence des sexes et de sa binarité propre (masculin/féminin), qu'il pourrait exister une sexualité originaire dont les possibilités ou les pouvoirs ne seraient pas limités par la « complémentarité », l'image en miroir des sexes qui sont deux et seulement deux, mais seraient intrinsèquement multiples ou, comme dirait Freud, « polymorphes ». La signification du Geschlecht comme « race » désignerait alors justement, bien qu'obliquement, cette tension et cette situation de double bind, où la réalisation de l'humain peut être aussi pensée (et redoutée) comme sa perversion et sa perte. Elle donnerait à penser que la sexualité « originaire » peut se donner comme une multiplicité qui excède la normalité des genres et des rôles, mais au risque d'effacer la séparation entre l'humain et l'inhumain – que Heidegger appelle « animalité » - et ce serait précisément le refus de courir ce risque qui retiendrait Heidegger d'admettre l'idée que toute différence ontologique inclut toujours déjà la différence sexuelle. Au bout du compte c'est aussi ce qui le conduirait à refaire de l'humanité de l'homme un principe transcendantal. [3]

Je n'ai pas à décider ici (en tout cas à sa place) si Derrida accepterait la terminologie de la « différence anthropologique », mais je crois que nous en sommes très proches. La « différence sexuelle », sans doute, n'est pas comme telle ce que j'appelle différence anthropologique, mais elle en manifeste le caractère principal : sans une telle différence l'humain comme tel ne peut être représenté ou pensé (elle est donc toujours déjà donnée en même temps que toute assignation d'humanité, ce qui veut dire aussi que sa négation ou dénégation, a fortiori sa suppression, constituent une menace violente contre l'humanité), et pourtant cette différence nécessaire ne peut jamais être localisée, assignée à des catégories distinctes d'êtres humains, puisque son équivocité et sa multiplicité propre excèdent toute opposition binaire. En clair, s'il est impossible de penser une appartenance à l'espèce humaine sans faire de la différence sexuelle, ou du « masculin » et du « féminin » les marques de cette appartenance, personne ne sait où passe la différence du masculin et du féminin, ce qu'est « être homme » ou « être femme », et particulièrement ce que c'est que l'être soi-même. De ce côté là aussi il y a force, forçage et violence. La seule possibilité, nous le savons, est d'imposer des marques conventionnelles, des emblèmes du masculin et du féminin, et de leur faire correspondre des formes de conscience de soi. Mais ce qui vaut pour la différence sexuelle vaut aussi pour quelques autres, dont il serait aventureux de vouloir faire une liste exhaustive, catégorisante. A tout le moins faut-il y inclure des « différences » comme celles du normal et du pathologique (de la « santé » et de la « maladie »), ou celle des dispositions « intellectuelles », « affectives », « corporelles », telles que les découpent et les répartissent sur les individualités différentes civilisations.

De telles considérations philologiques il serait prématuré de déduire que le racisme peut être défini, anthropologiquement, comme une réduction de l'incertitude des différences anthropologiques au moyen de

projections mythiques comme celle du règne humain et du règne animal. Mais nous pouvons suggérer à l'inverse que, dans toute formation raciale, jouant un rôle dans des systèmes de domination, de discrimination et pour finir d'extermination, nous avons affaire à des formes violentes de généralisation et d'institution normative des différences anthropologiques fondamentales. Ce qui ouvre à nouveau la possibilité critique d'un discours – au fond la philosophie elle-même – qui ne cherche pas à définir l'humain, à forger des modèles d'humanité ou de civilisation, pas même des modèles « humanistes », mais à comprendre la violence même des définitions, usant d'oppositions binaires telles que masculin et féminin, fort et faible, intellectuel et affectif, spirituel et sensuel, sain ou malade, évolué et dégénéré, etc., pour catégoriser les comportements humains, et au bout du compte les groupes humains, les identités et les processus d'identification.

- II –

Je voudrais maintenant user d'une seconde méthode pour corriger ce que ces indications concernant les « différences anthropologiques » et la violence de leur institution peuvent avoir encore de métaphysique et d'intemporel, en évoquant les formes historiques de cette violence, ou plutôt de leur expression et de leur justification symbolique. Je crois en effet que d'autres projections et médiations symboliques que « l'animalité » sont à l'œuvre dans la construction des formations raciales, qui associent le signifiant de la « race » avec des démarcations ou oppositions entre le « proprement humain » et son autre imaginaire. L'animalité elle-même n'est certainement pas un concept sans histoire. De même que Derrida insiste souvent sur le fait que « l'animal » en tant que tel n'existe pas, sauf dans une violente « projection » anthropocentrique, car il y a autant de différences entre animaux qu'entre les animaux dans leur ensemble et l'animal humain [4], de même je voudrais insister sur cette idée que l'animalité et son double fantasmatique (que nous pouvons appeler la « bestialité ») est un concept qui a une histoire dont les extensions et les interprétations « raciales » forment intrinsèquement partie.

Sans doute une telle histoire n'est-elle pas linéaire, elle est pleine de répétitions, de traductions, d'investissements nouveaux trouvés pour les vieux schèmes (si je ne parle pas d'une histoire « immémoriale », c'est parce que je ne sais rien des origines, ou mieux parce que je vois dans la représentation des origines et l'invention des archétypes un aspect typique de ces procès d'essentialisation et de catégorisation). La question de savoir où et quand de « vieilles » images ou définitions de l'humain et de ses limites deviennent obsolètes ou changent de sens est une question ouverte, mais d'une particulière importance aujourd'hui. Elle recouvre dans son rapport problématique avec la question du racisme une énigme qui ne cesse de m'intriguer. Il s'agit de la « répétition » (ou si l'on veut de la trace) de la vieille représentation de l'inhumanité comme scission de l'animalité et de la divinité de l'homme au sein du racisme « moderne », au travers des deux schèmes typiques de l'élection et de la sélection (par exemple l'idée des peuples élus, ou nations élues, et celle des sélections de populations). Il est tentant, en particulier, de chercher à interpréter en ces termes (dans lesquels nous sommes pris, sur lesquels nous n'avons aucunement un absolu contrôle épistémologique) les différences qu'on souligne de façon classique entre le type de l'antisémitisme, racisme « théologique » ou « divin », et le type du préjugé de couleur » (white supremacy), racisme « biologique » ou « naturaliste » fondé sur l'animalisation de ses victimes (c'est-à-dire sur le double mouvement qui pose une animalité comme autre inférieur de l'humain, avant de « déplacer » cette frontière au sein de l'humanité elle-même).

Il est certain que, à nouveau, les choses ne sont pas aussi simples qu'une dichotomie (et même, sans doute, la forme de l'opposition binaire est justement le leurre dont il faut se déprendre – ce qui fait en particulier que les rapports de l'antisémitisme et du racisme prennent eux aussi la forme d'un double bind : inséparabilité, irréductibilité). On admet couramment que le racisme est un phénomène typiquement « moderne », corrélatif de la formation de l'Etat comme « Etat racial » [5] : Etat national et pour cette raison également nationaliste, excluant ou « minorisant » les communautés qui s'avèrent inadaptables ou refusent de s'adapter au modèle dominant d'identité nationale, Etat colonial et impérialiste (plus tard « post-colonial ») dans lequel les populations extra-européennes sont toujours réduites à une condition infra-humaine, constamment ramenées à une place intermédiaire entre le travail forcé et l'extermination. Or cette double détermination recoupe aussi des discours et des formations imaginaires qui obéissent à deux logiques différentes.

L'antisémitisme, tout particulièrement si nous l'envisageons dans sa forme « générale », qui ne concerne pas seulement le peuple juif mais le rapport de l'Occident à l'Islam, avec ses propres spécificités [6], est d'abord une forme sécularisée de haine théologique à l'intérieur de l'histoire du monothéisme occidental. Un « peuple » ou un groupe de « peuples » y est haï, discriminé (ou au contraire aimé, « choisi » comme modèle ou symbole de perfection), parce qu'il représente l'hétérogénéité la plus grande au sein de l'allégeance au même Dieu, parce qu'il résiste avec succès à l'incorporation de tous les hommes dans l'unité du « peuple chrétien », et plus tard à la fusion de celui-ci avec ce nouveau corpus mysticum sécularisé qu'est l'Etat-Nation et que formalisent les « religions politiques » du nationalisme. [7] Je cite souvent à cet égard le mot-valise inventé par Edgar Morin pour définir le discours religieux dominant dans la France contemporaine : la « catholaïcité ».

L'antisémitisme inverse le schème théologique du « peuple élu » en représentation du « peuple maudit », ou des peuples maudits, censés menacer la communauté des fidèles, ou la communauté des citoyens, leur apporter de l'intérieur ou de l'extérieur la subversion et la mort. Bien entendu les adeptes de ce discours qui n'en finit jamais, apparemment, de se réactiver, se trouvent aussi parmi les Protestants, les Juifs, les Musulmans. [8]

Le préjugé de couleur (Whiteness) recouvre, de son côté, toute une série de formations discursives, de pratiques institutionnelles ou « sociologiques », dont nous observons la persistance là où des populations d'origine « Européenne » réelle ou supposée travaillent à perpétuer leur domination, leur position hiérarchiquement supérieure sur des populations d'origine « non-Européenne » (dites « noires », en particulier, mais pas uniquement), soit dans les métropoles soit dans les colonies (et peut-être tout particulièrement dans les anciennes colonies, comme en Amérique et notamment aux Etats-Unis). Ce discours de ségrégation a trouvé sa réalisation la plus parfaite dans la doctrine « biologique » de l'inégalité des groupes humains dénommés « races » dans la « lutte pour l'existence », c'est-à-dire dans une transposition de la doctrine darwinienne de la sélection naturelle dans le cadre de l'histoire humaine. La menace fantasmatique qui joue ici aussi un rôle central n'est pas celle de la subversion et de la damnation, mais celle du métissage et de la dégénérescence. Je ne puis entrer dans la discussion complexe portant sur le point de savoir si la théorie de Darwin, ici, a été détournée de son statut scientifique pour faire l'objet d'une utilisation idéologico-politique par des partis, des mouvements et des Etats, ou bien si elle comporte déjà un élément conceptuel de différenciation et de discrimination au regard de l'évolution, c'est-à-dire si elle représente elle-même déjà un complexe scientifico-idéologique contradictoire (ce que Canguilhem appelait une « idéologie scientifique ») [9]. Avec Dominique Lecourt, je tends à penser que cette seconde hypothèse est la bonne : il y a un élément de projection anthropomorphique au cœur de la théorie de Darwin, qui devient dominant lorsque la notion de

« descendance », appliquée à l'émergence de l'humanité au sein de l'animalité, est assimilée à un procès de sélection téléologique, en l'absence même d'un agent intentionnel (ou à travers la transfiguration de cet agent en puissance de la « nature »). [10] Darwin lui-même s'est bien gardé de hiérarchiser les groupes ethniques au sein de l'humanité, mais il a donné les moyens de le faire. Le « darwinisme » social qui se développe sur cette base reflète la complémentarité des discours du libéralisme et de l'impérialisme et fait la jonction entre la science et le mythe.
Une telle dualité est-elle logiquement irréductible ? Deus sive Natura, ou plutôt aut Deus aut Natura ? En un sens les deux racismes n'ont rien de commun, du point de vue de leurs principes avoués. L'énigme du racisme et de sa place dans l'histoire de la pensée moderne se redouble dans un effet d'incohérence interne. Ce que nous appelons « racisme » semble la combinaison hétérogène de deux formations discursives, le discours de l'élection et celui de la sélection, qu'on ne peut identifier. Et pourtant nous savons bien qu'ils ne sont pas indépendants historiquement, dans la pratique. depuis les débuts de la construction de l'Etat national et colonial – c'est-à-dire depuis l'Espagne de la Reconquista qui devient immédiatement l'Espagne de la « découverte » de l'Amérique – les deux fusionnent et se surdéterminent. Les notions qui assurent ainsi le transfert ou la « métaphorisation » de l'un par l'autre sont celles d'origine, de généalogie, de pureté, qui marquent précisément l'ambivalence du Geschlecht, la prégnance du complexe racial-sexuel, et qui rendent possible la biologisation de l'antisémitisme, l'animalisation des Juifs et des Arabes, dont la damnation future se lirait déjà dans les caractères « bestiaux » de leur corps malade ou dégénéré, aussi bien que la théologisation de la « blanchitude » (et par voie de conséquence de la négritude), dont le pouvoir brutal se relie à une mission divine ou à un « destin manifeste » de diffusion de l'Esprit sur la Terre, inséparable en fait du prosélytisme religieux. [11] Ce qui n'empêche pas que cette combinaison aux multiples variantes ne soit toujours sous-tendue par deux argumentaires au fond inconciliables.
Pour comprendre comment il se fait que les discours (ou les mythes) de l'élection et de la sélection soient ainsi à la fois irréductibles et inséparables, il nous faut une fois de plus nous adresser à l'histoire de l'anthropologie (devrais-je dire l'anthropologie occidentale ? mais y a-t-il une « anthropologie » autre qu'occidentale ? la question restera posée). Plus exactement, il nous faut évoquer un héritage de l'anthropologie pré-moderne qui a été préservé et reformulé tout au long de l'histoire des systèmes politiques et intellectuels Euro-Américains, en passant de la Cité antique aux Empires, et de là aux Etats-Nations « civilisés » de l'ère moderne. Les mythes anciens de la Grèce (ou que nous connaissons par la Grèce), toujours présents chez Platon qui en donne une version ironique, et transformés par Aristote en explications naturalistes du monde et de la société humaine, présentent la diversité de l'espèce humaine, telle qu'elle se reflète dans la « communauté » de l'oikos et de la polis, en termes de relations hiérarchiques entre des « genres » anthropologiques : le citoyen, qui assure la fonction « propre » (la gestion des affaires communes) de l'homme au moyen de l'instrument « proprement humain » (le logos), et les autres membres de la maisonnée, eux-mêmes inégaux : le fils, la femme, l'esclave. Or ce spectre des différences anthropologiques naturelles comporte à la fois une limite inférieure et une limite supérieure : d'un côté l'animalité, de l'autre les natures « divines ». Il est frappant qu'aucune de ces deux limites ne soit stricte : chacune des deux représente à la fois un point de fusion, ou de passage, en même temps qu'une ligne de démarcation. L'esclave ou plus généralement le travailleur manuel « participent » d'une nature animale (ce sont des « instruments animés »), de même que les types humains d'exception (les héros, les rois ou les législateurs, les sages) participent de la nature des dieux.
C'est ainsi que la cité est intégrée à l'ordre cosmique. Mais ne pouvons-nous suggérer que, tandis que les religions monothéistes substituaient leur théologie de la révélation aux anciennes représentations naturalistes du divin, et que le scénario dramatique du salut et de la perte (Heilsgeschichte, comme dit Karl Löwith, dont on vient de traduire le grand livre) donnait naissance à la philosophie de l'histoire, un lien encore plus puissant se formait entre le politique et le théologique ? [12] De même que, quand la colonisation relançait l'esclavage et le généralisait à toute « l'économie monde », différentes formes de travail forcé et de sexualité asservie, inhérentes à l'impérialisme européen, avaient aussi pour effet de déplacer les limites de l'animalité. Plus exactement, elles en faisaient l'horizon imaginaire de toutes les pratiques d'assujettissement qui avaient (ou se représentaient comme) sujet « l'homme blanc ». [13] Plus que jamais, par conséquent, nous serions dans le champ que marquent les idées de sélection et d'élection. Cette hypothèse risquée, évidemment sommaire : la trace persistante de l'Ancien au sein du Moderne, ou plutôt sa répétition et sa dissémination, suggérerait cependant qu'il y a bien un principe d'unité formelle reliant entre elles les différentes formes du « racisme » : ce principe est l'homme, l'introuvable identité de l'humain qui n'est ni divinité ni animalité, c'est-à-dire qui diffère de lui-même, en ce sens qu'il résiste à la normalisation ou à la catégorisation, demeurant un ensemble disjoint de différences anthropologiques, mais qui diffère aussi des éléments symboliques inventés pour « expliquer » ou réduire cette anormalité, dans la forme de récits théologiques et biologiques.
Telles sont, me semble-t-il, les hypothèses d'interprétation qu'il faudrait à la fois développer, compliquer, et mettre à l'épreuve de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui le « néo-racisme », pour en produire une analyse qui mérite effectivement le nom d'anthropologie sans reproduire pour autant les pétitions de principe de la pensée humaniste.

Notes
[1] Elle réserve néanmoins toute sorte de surprises : ainsi Yirmiahu Yovel a-t-il pu montrer rigoureusement que, de Hegel et de Nietzsche, celui dont la pensée est le plus profondément imbue de préjugés antisémites n'est pas le second mais le premier : Les Juifs selon Hegel et Nietzsche. La clef d'une énigme, Seuil, Paris 2001.
[2] Réédités dans le volume Psyché. Inventions de l'autre, Editions Galilée, Paris 1987, pp. 395-414 et 415-452 respectivement.
[3] Postérieurement à la rédaction de ce texte, j'ai pris connaissance du remarquable essai de Elizabeth Grosz : « Ontology and Equivocation : Derrida's Politics of Sexual Difference » (in Nancy Holland, ed., Feminist Interpretations of Jacques Derrida, Pennsylvania State University Press, 1997, pp. 73-101 ; rééd. in Sage Masters of Modern Social Thought, Jacques Derrida, Edited by Christopher Norris and David Roden, Sage Publications, Volume IV, pp. 237-262), qui se fonde sur les mêmes textes et d'autres, et discute en particulier, in fine, de la nécessité de combiner « l'irréductible spécificité » des sexes avec l'indétermination des identités sexuelles.
[4] Cf. en particulier « L'animal que donc je suis », in L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida (sous la direction de Marie-Louis Mallet), Editions Galilée, 1999, pages 251-301 ; ainsi que les entretiens de J. Derrida avec Elisabeth Roudinesco : De quoi demain… Dialogue, Editions Fayard et Galilée, 2001, pp. 105-128 (« Violences contre les animaux »).
[5] cf. David Theo Goldberg, The Racial State, Blackwell Publisher, 2002

[6] E. Balibar : « Un nouvel antisémitisme ? », in Antisémitisme : l'intolérable chantage. Israël-Palestine, une affaire française ?, Editions La Découverte, Paris 2003, pp. 89-96 (également, version abrégée, in Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit, 3. Jahrgang 2003 Heft 1, « Rassismus »).
[7] Le terme de « religion politique » est du à Eric Voegelin, qui en avait fait en 1938 la clé de sa reconstruction de « l'idée de race » et du rapport de celle-ci avec l'Etat racial : cf. E. Voegelin, Les religions politiques, Editions du Cerf, Paris, 1994.
[8] Je prends donc position – sans argumenter ici de façon détaillée – contre l'idée d'un « antisémitisme moderne » sans relation essentielle avec l'antijudaïsme théologique, et ceci quelles que soient les vicissitudes sociologiques de la croyance et de l'appartenance religieuses.
[9] Georges Canguilhem, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie, Vrin, Paris 1977.
[10] D. Lecourt, L'Amérique entre la Bible et Darwin, PUF, Paris 1992.
[11] Le terme de « blanchitude » - équivalent de l'anglais whiteness – est utilisé de façon critique par Louis Sala-Molins dans son livre désormais classique : Le Code Noir ou le Calvaire de Canaan, rééd. PUF, coll. Quadrige 2002.
[12] Histoire et salut : les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire trad. par Marie-Christine Challiol-Gillet, Sylvie Hurstel et Jean-François Kervégan ; présentation de J.-F. Kervégan, Paris, Gallimard 2002.
[13] Sur les rapports de la sexualité et de la colonisation, cf. en particulier le travail fondamental de Ann-Laura Stoler, conçu comme une extension et une lecture critique de certaines analyses de Foucault : Race and the Education of Desire : Foucault's History of sexuality and the colonial order of things, Durham : Duke University Press, 1995.