



LA DIFFÉRENCE EST-ELLE UNE VALEUR EN SOI ?

CRITIQUE D'UNE AXIOLOGIE MÉTAPHILOSOPHIQUE

Gabriel Rockhill (Villanova University et Collège internationale de philosophie)

L'objectif principal de cet article est de mettre en évidence l'axiologie métaphilosophique et la logique normative binaire – la valorisation de la différence par rapport à l'identité – qui a dominé « la philosophie de la différence » en France, et qui a trouvé un terrain d'accueil relativement favorable dans « la politique de la différence » en Amérique du Nord. En détaillant une série d'opérations conceptuelles liées à cette axiologie fondamentale, il s'agira de remettre en question la sacralisation de la différence en nous interrogeant notamment sur ses conséquences politiques.

« Ce prétexte, ce raisonnement qui s'en tient à la simple diversité [...], je l'ai comparé ailleurs à un malade pédantesque auquel le médecin conseille de manger du fruit [*Obst*] et auquel on sert des cerises, des prunes ou des raisins; son pédantisme fait qu'il n'en prend point parce qu'aucun de ces fruits n'est du fruit, mais que ce sont des cerises, des prunes ou des raisins ».
— G. W. F. Hegel

À force de pratiquer la philosophie, on oublie aisément qu'elle est une pratique. Et comme toute pratique, elle s'accompagne d'un sens pratique, à savoir une série de dispositions et de réflexes théoriques et affectifs, ainsi que des modes de perception, des valeurs, des objectifs, et toutes les stratégies nécessaires pour « jouer le jeu » et croire à ses enjeux. À proprement parler, il ne s'agit pas là d'autant de présuppositions théoriques qui pourraient être explicitées par la réflexion philosophique. Au contraire, il en va d'évidences pratiques qui vont tellement de soi qu'elles ne sont même pas l'objet de réflexion ou de critique. Il ne faut pas oublier à cet égard que la pratique philosophique qui consiste à dévoiler les présuppositions derrière une certaine posture intellectuelle est fondée elle-même sur



toute une série d'évidences, dont notamment celles-ci : il existe une opposition entre la pensée et l'impensé, une présupposition est un signe d'impuissance théorique, il faut essayer de penser l'impensé en se débarrassant de toutes les suppositions, et la philosophie la plus astucieuse est celle avec le moins de présuppositions. Le dévoilement de celles-ci fait donc justement partie de la pratique philosophique, ou plutôt d'une certaine pratique philosophique¹. Il en va tout autrement pour l'analyse métaphilosophique des évidences. Car au sein d'une pratique (qu'elle soit philosophique ou non), on ne s'interroge guère sur les évidences qui la constituent pour au moins deux raisons. Tout d'abord, cela n'a généralement aucun intérêt pour la pratique elle-même et le sens pratique nous dirige vers d'autres objets d'analyse. Deuxièmement, l'étude des évidences d'une pratique nous empêcherait d'y participer pleinement. Car l'interrogation sur les règles du jeu interrompt le déroulement du jeu.

Toutefois, il faut parfois faire un état des lieux en examinant les évidences d'une pratique pour donner une autre orientation à celle-ci. Une telle investigation, dans le cas de la philosophie, est à proprement parler une investigation métaphilosophique, car il s'agit de mettre à nu les évidences rendant possible une telle pratique. Dans ce qui suit, je me concentrerai sur une pratique théorique spécifique, qui est celle de ma propre formation philosophique : la « philosophie de la différence² ». Mon objectif n'est nullement de commettre un parricide ou de condamner d'un seul coup un groupe de penseurs qui a fait une contribution majeure à la philosophie du XX^{ème} siècle. Je vise à mettre en évidence le code tacite du discours philosophique

¹ Voir, par exemple, l'analyse proposée par Hans-Georg Gadamer de l'exigence de dépasser tous les préjugés dans *Vérité et méthode* (Paris : Seuil, 1996), notamment 292-98.

² J'utilise cette expression de manière purement heuristique. Il ne s'agit ni d'une école de pensée ni d'un mouvement intellectuel. Il est bien plutôt question d'une constellation de penseurs qui, au lieu de revendiquer les mêmes principes philosophiques, partagent une problématique : celle de la différence et de l'altérité. Notons au passage que de nombreux penseurs n'ont participé que partiellement ou ponctuellement à cette constellation. On trouve chez Michel Foucault, par exemple, et notamment dans ses premiers écrits, un vif intérêt pour la discontinuité, les différences, la transgression, le dehors, etc. Mais il a été aussi assez critique à l'égard des schémas historiques employés par les philosophes qui pensaient participer à une lutte immémoriale entre la différence et la pensée du même. Jacques Rancière, pour prendre un autre exemple, s'en prend explicitement à la logique de la différence irréductible (voir *La méésentente* [Paris : Galilée, 1995], 71) tout en ayant lui-même le goût du paradoxe et de la contradiction.

de la différence³ et, plus particulièrement, l'axiologie métaphilosophique de celui-ci. J'entends par là le réseau de valeurs et de dispositions normatives inhérent à la pratique philosophique d'une certaine constellation de penseurs français⁴. Loin donc de vouloir regrouper un ensemble de philosophes afin de les condamner en bloc, je souhaiterais formuler une question pertinente pour ceux et celles qui ont été formés d'une manière ou d'une autre par un groupe de penseurs très importants : la différence est-elle une valeur en soi ?

Les philosophèmes pratiques de la philosophie de la différence

Tous les adeptes de la philosophie française contemporaine, ou plutôt d'un certain versant de celle-ci, savent que la logique de l'identité et de la différence y occupe une place majeure. D'Emmanuel Lévinas à Jean-Luc Nancy, en passant par Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, et bien d'autres, toute une constellation intellectuelle s'est formée autour de la problématique de la différence et de l'altérité. Lyotard a proposé de la résumer en insistant sur le rôle de l'incommensurabilité : « Ce que vous appelez la philosophie française des dernières années, si elle a été postmoderne de quelque manière, c'est qu'elle a mis à travers sa réflexion sur la déconstruction de l'écriture (Derrida), sur le dé-

³ Je renvoie sur ce point aux analyses discursives proposées par Louis Pinto dans *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui* (Paris : L'Harmattan, 1987). Voir notamment sa discussion de Michel Serres : « L'opposition qui structure son discours est assurée d'être reconnue, et méconnue comme telle, par tous ceux qui possèdent le code, ce public cultivé qui en sait assez pour saisir, à travers le bruit des mots inouïs, que 'la différence' signifie la liberté ou la libération [...] et que 'l'identité' s'associe à l'exigence d'ordre et de contrôle des 'inspecteurs', des 'bureaucrates' de la 'police fluviale' » (210).

⁴ Il va sans dire que cette constellation ne domine pas la totalité de la scène intellectuelle française, ni toute la production théorique de l'avant-garde philosophique. Pour ne prendre qu'un seul exemple d'un des philosophes majeurs à s'inscrire en faux contre la consécration de la différence, je renvoie à l'« Entretien d'Agora International avec Cornelius Castoriadis au Colloque de Cerisy (1990) » : « [...] Je ne sais pas si ce que je dis est clair : il ne s'agit pas là d'un procédé d'uniformisation mécanique, et pas non plus la connerie : 'respecter la différence', ces âneries qui sont répétées à longueur de journée, c'est de quoi vomir. Il ne s'agit pas de respecter la différence pour respecter la différence », [<http://www.agorainternational.org/fr/CCAIINT.pdf>]. Voir aussi *Fait et à faire* (Paris : Seuil, 1997), 63.

sordre du discours (Foucault), sur le paradoxe épistémologique (Serres), sur l'altérité (Lévinas), sur l'effet de sens par rencontre nomadique (Deleuze), c'est qu'elle a mis ainsi l'accent sur les incommensurabilités⁵ ». S'il serait naïf de prétendre retrouver chez chacun de ces penseurs le même concept de l'incommensurable (d'autant plus que l'impératif pratique de différenciation intellectuelle est de mise dans cette constellation⁶), il est toutefois évident que la différence fait partie d'une thématique commune et constitue un des concepts en lutte de cette pléiade de penseurs.

Ce qui m'intéresse ici n'est pas le lexique philosophique idiosyncratique de penseurs individuels. J'ai étudié ailleurs, et dans des contextes divers, les cas de Derrida, Foucault, Lévinas, Deleuze, Lyotard et d'autres⁷. Ce qui m'intéresse est la connaissance pratique des « penseurs de la différence » et de leurs interprètes les plus fidèles, à savoir l'ensemble de dispositions intellectuelles qui soutiennent et rendent possibles leurs pratiques théoriques spécifiques. Une lecture philosophique traditionnelle, qui s'attacherait à examiner la question de la différence chez chaque penseur individuel, exclurait d'avance l'objet d'analyse de cette étude, et elle risquerait de réaffirmer dans sa pratique même une des évidences du sens pratique des spécialistes : chacun de ces philosophes est, de fait et de droit, différent. C'est précisément cette connaissance pratique qui m'intéresse, à savoir celle qui structure aussi bien la pratique de la philosophie de la différence que la lecture la plus fidèle de celle-ci.

Venons-en donc à l'essentiel. Qu'est-ce que tout le monde sait implicitement dans le milieu de la philosophie de la différence ? Rappelons-le sans l'esprit de sérieux qui s'impose et avec un langage simple, sans tous les guillemets et jeux typographiques requis par une réflexion prétendument sophistiquée – entendons par là *différentialiste* – sur la différence. Tout le monde sait dans le fond que la différence est préférable à l'identité, qu'il vaut mieux se trouver du côté de l'altérité que du côté de la même. On sait aussi que le

⁵ Jean-François Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris : Galilée, 1984), 85.

⁶ Voir la discussion de Derrida dans « 'Nous autres Grecs' » : « Ce que ces 'pensées de la différence', comme on les a appelées, ont paradoxalement en commun, c'est donc aussi ce qui résiste, comme la différence, à l'analogie d'une certaine communauté ou contemporanéité : ce qui dans la configuration ne se configure pas, ou qui donne à la configuration la figure du masque ou du simulacre, on dirait presque du leurre » (dans *Nos grecs et leurs modernes*, éd. B. Cassin [Paris : Seuil, 1992], 258).

⁷ Je me permets de renvoyer notamment à mon livre, *Logique de l'histoire. Pour une analytique des pratiques philosophiques* (Paris : Hermann, 2010).

dehors est plus prestigieux que le dedans, qu'il faut plutôt de l'hétérogénéité que de l'homogénéité. Et il en va de même pour tout un réseau de concepts voisins : la singularité, l'étrangeté, l'absence, la folie, la rupture, l'écart, la discontinuité, la multiplicité, le devenir, l'indiscernabilité, l'ambiguïté, l'indétermination, l'incommensurabilité, le paradoxe, l'aporie, la contradiction, et ainsi de suite⁸. Chaque penseur établit et modifie son lexique personnel à son gré, mais le champ normatif de fond reste le même. Et il est inscrit si profondément dans la connaissance pratique des adeptes de la philosophie de la différence qu'il a été naturalisé, devenant ainsi la source des intuitions philosophiques les plus justes. Ainsi mise à nu dans sa simplicité, cette axiologie métaphilosophique ne peut d'ailleurs que nous surprendre : les philosophes de la différence, dans leurs diverses luttes contre les dichotomies hiérarchiques de la pensée du même, s'appuient fermement sur une logique normative binaire accordant un privilège absolu à un terme de la dichotomie, celui qui se situe du côté de l'hétérogénéité (quitte à tenter de dissoudre ou de dépasser l'identité figée de la dichotomie elle-même par le biais de l'indiscernable ou par une différence plus radicale encore que toute différence dichotomique et donc identitaire). Il s'agit là du paradoxe de la pensée de la différence : on se sert d'une opposition normative hiérarchique pour lutter contre une – sinon la – logique normative binaire et hiérarchisée, et on s'adosse toujours à la *même* logique, à savoir à celle qui va à l'encontre de la logique de la même (y compris lorsqu'il s'agit de déplacer la logique binaire elle-même comme une prétendue identité minée par des différences fondamentales et irréductibles).

Mais les choses ne sont pas si simples. Car cette axiologie métaphilosophique a aussi donné naissance à toute une série d'opérations visant précisément à esquiver une telle contradiction, à rendre les choses « plus compliquées » et « problématiques », à différencier la prétendue « logique » de la différence de toute logique *identifiable* comme telle. Et ces opérations, comme l'axiologie elle-même, font partie de la connaissance pratique des philosophes de la différence.

⁸ Louis Pinto voit dans cette architectonique conceptuelle la « quête philosophique de liberté » : « Le brouillage des classements est au principe de la vogue contemporaine des 'indécidables', des 'paradoxes', des 'singularités' et autres 'événements', de ce bergsonisme à l'état pratique, parfois explicitement revendiqué, qui porte à structurer le pensable en fonction d'une opposition entre le pôle des entités figées, des identités closes, et le pôle des choses 'différentes', 'multiples', 'hétérogènes', où peut trouver à s'accomplir la quête philosophique de liberté » (*La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine* [Paris : Seuil, 2007], 168).

Elles ne prennent pas exactement la même forme chez chaque penseur, et les accents seront souvent déplacés en passant d'un texte à un autre, ou d'un concept à un autre (l'altérité n'est pas la différence, le multiple n'est pas le pluriel, etc.). Il n'empêche que, pour vraiment jouer le jeu de la différence, il faut pouvoir maîtriser ces opérations et se les approprier. La première est celle de la radicalisation de la différence. Car il va de soi dans ce milieu que dévoiler une différence plus fondamentale, faire droit à une altérité plus radicale, c'est avancer dans la bonne direction philosophique. Plus les hétérogénéités foisonnent, plus l'autre est tout autre et radicalement hétérogène, mieux c'est. Chaque trace de l'identité doit être effacée au nom d'une différence digne de ce nom. On pourrait citer, à titre d'exemple, la critique derridienne lancée par Samuel Weber contre Lyotard, qui consiste à rappeler à ce dernier que tous les jeux de langage sont toujours déjà minés par des différences irréductibles⁹. On pourrait également renvoyer à l'autocritique de Lyotard et à sa décision d'abandonner la notion de jeux de langage – encore trop liée à l'instance du même qu'est la personne censée « jouer » avec le langage – en faveur des régimes de phrase et des genres de discours dans *Le différend*. Les nombreuses critiques lancées par Derrida contre ses contemporains, surtout dans ses premiers écrits, sont également emblématiques de cette tendance, qu'il s'agisse de la manière dont Lévinas reste attaché à la métaphysique de la présence ou la façon dont Foucault exclue d'avance le dehors de la raison en entreprenant une histoire somme toute cartésienne, et donc rationaliste, de la folie¹⁰. Les règles du jeu sont connues par tous ceux qui acceptent les coordonnées normatives de tels débats : il faut radicaliser l'altérité en différenciant son propre concept de différence de celui de tous les autres.

Mais les traces de la mêmeté ne sont pas si faciles à effacer, car elles s'emparent de la notion même de *la* différence. D'où la nécessité d'une opération réflexive de purification. En disant qu'elle est la deuxième opération, il ne s'agit pas d'un ordre de consécution mais d'une énumération purement heuristique. Car dès le début, on sait que l'approche la plus sophistiquée à la différence est celle qui en-

⁹ Voir sa postface à l'édition anglaise d'*Au juste* : « *Afterword : Literature – Just making it* », trad. par B. Massumi, dans Jean-François Lyotard et Jean-Loup Thébaud, *Just gaming*, trad. par W. Godzich (Minneapolis : University of Minnesota Press, 1985), 101-20.

¹⁰ Je me permets de renvoyer sur ce point à mon article, « Le droit de la philosophie et les faits de l'histoire. Foucault, Derrida, Descartes », *Le portique*, no 5 (2007), [<http://leportique.revues.org/document1473.html>].

treprend une différenciation de cette notion même. Qu'il s'agisse de l'idée d'une différence pure chez Deleuze, de la différance derridienne ou de *l'autrement qu'être* chez le dernier Lévinas (qui « s'énonce dans un dire qui doit aussi se dédire »), la logique normative de fond est la même : il faut que le concept de différence subisse lui-même une différenciation radicale, quitte à déconstruire le mot et le concept de « différence », quitte à devenir une force qui se déplace incessamment en se dérochant à toute saisie linguistique et théorique¹¹. Comme Derrida l'a montré, par exemple, grâce à une stratégie de transcendantalisme dynamique, une différence de principe dépasse toujours déjà toute différence de fait, qu'il s'agisse d'une différence textuelle, discursive, éthique, politique ou conceptuelle. Dans la mesure où c'est le philosophe lui-même qui joue le rôle du gardien de cette mystérieuse et presque insaisissable différence souveraine, de cette archi-origine immémoriale que l'on ne peut nommer comme telle¹², il faut mettre l'accent sur la manière dont la prétendue ouverture philosophique à la différence peut donner libre cours à la mise en valeur de *sa propre* différence. Car les controverses portant sur le concept le plus radical de l'altérité masquent à peine ce dont il s'agit le plus souvent pour chaque philosophe : il est question de mettre en avant sa propre différence, la singularité de sa propre pensée de l'hétérogénéité, la distinction de sa propre conceptualisation différentialiste de la différence. Un tel retournement dévoile, d'ailleurs, la raison pour laquelle la logique normative de la philosophie de la différence est aussi une logique générative. Car tous les connaisseurs de cette pratique philosophique savent pertinemment ce qu'il faut entreprendre à l'avenir pour faire la prochaine étape importante dans l'histoire de la philosophie (s'ils ne se contentent pas de défendre tout simplement le projet philosophique de leur père spirituel¹³) : il faut penser une hétérogénéité plus radicale encore, il faut libérer le dehors de l'ancrage identitaire qui corrompt

¹¹ Emmanuel Lévinas, *Autrement qu'être au au-delà de l'essence* (Paris : Le Livre de Poche, 2004), 19.

¹² On effleure ici ce que j'appellerais l'essentialisme métaphysique de la pensée de la différence, fondé sur la foi philosophique en l'existence d'une Différence si pure et absolue qu'elle échappe de fait et de droit à toutes les descriptions possibles.

¹³ Étant donné qu'il a eu le génie messianique de prédire l'échec de son propre discours en affirmant qu'il est en effet impossible de sortir définitivement de la métaphysique, Derrida se prête particulièrement bien à ce genre de sacralisation. Car le prétendu échec de son discours, sa chute glorieuse dans la métaphysique, se transformerait aussitôt en réussite par le biais d'une rédemption théorique incontournable.

inévitavelmente tous les mots et tous les concepts. Bref, il est nécessaire de refaire ce que les penseurs français ont déjà fait avec leurs prédécesseurs d'outre-Rhin : il faut percer plus loin dans la différenciation purificatrice de la différence. Cette situation produit un véritable concours de distinction intellectuelle où chacun cherche à mettre en valeur la singularité hétéroclite de sa propre pensée, ou celle de son maître à penser, comme si la vraie différence se trouvait finalement dans sa propre identité philosophique.

La troisième opération est une opération analogique de mise en valeur éthico-politique. Selon une évidence indubitable, on sait que penser la différence, c'est participer à une bataille éthico-politique de premier ordre¹⁴. Les luttes politiques traditionnelles sont en quelque sorte vouées à l'échec parce qu'elles ne s'en prennent pas à la véritable origine des problèmes : la philosophie de la même chose sous toutes ses formes. Il s'agit là d'un vrai logocentrisme, qui consiste à ramener la totalité de la réalité éthique et politique à un socle théorique et discursif, au logos comme domaine privilégié de la philosophie. Si le marxisme classique court le risque d'un déterminisme économique, il y a lieu de parler d'un risque de déterminisme théorique chez les penseurs de la différence¹⁵. Cela ne veut pas dire qu'ils mettent nécessairement à distance la pratique¹⁶, mais que toute pratique possible est inscrite dans une base théorique qui sert de déterminant en dernière instance, une base discursive structurée par deux pôles : celui de l'homogénéité et celui de l'hétérogénéité¹⁷.

¹⁴ Je me réfère ici à l'excellent ouvrage de Louis Pinto, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde*, notamment 119.

¹⁵ Derrida affirme dans « Force de loi : le 'fondement mystique de l'autorité' », *Cardozo Law Review*, vol. 11, no 5-6 (1990), 920-1045 : « La déconstruction est la justice » (944). Dans *Spectres de Marx* (Paris : Galilée, 1993), il écrit : « La disjonction nécessaire, la condition dé-totalisante de la justice, c'est bien ici celle du présent – et du coup la condition même du présent et de la présence du présent. Ici s'annoncerait toujours la déconstruction comme pensée du don et de l'indéconstructible justice, la condition indéconstructible de toute déconstruction, certes, mais une condition qui est elle-même *en déconstruction* et reste, et doit rester, c'est l'injonction, dans la disjonction de l'*Un-Fug* » (56).

¹⁶ Sur la question de la mise à distance de la pratique, on consultera avec profit la description fournie par Michel Serres de sa génération dans *Éclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour* (Paris : François Bourin, 1992), 10-14.

¹⁷ Notons au passage qu'une telle logique thérapeutique, qui consiste à interpréter les maux éthico-politiques concrets comme autant de symptômes d'une maladie de l'esprit, permet – mais ne nécessite pas – la récupération « politique » de Martin Heidegger. Ceci n'est évidemment pas l'endroit d'entrer dans le débat sur Heidegger et la politique. Je me permets de renvoyer au travail de

Même dans le cas de Lévinas, qui insiste régulièrement sur la manière dont « le visage se refuse à la possession, à mes pouvoirs », il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une conceptualisation discursive, par Lévinas lui-même, de la rencontre avec autrui¹⁸. En outre, cette conceptualisation la présente, même après l'opération du dédire, comme étant toujours *la même rencontre avec le même autre*, à savoir l'autre tel qu'il est valorisé par les schémas et les stratégies théoriques de Lévinas lui-même (y compris la stratégie du dédire), qui établissent le modèle de toutes les rencontres possibles avec l'altérité¹⁹.

Cette opération de mise en valeur analogique est directement liée à une opération historiographique totalisante : toute l'histoire de la philosophie est tiraillée entre des forces différentialistes et des formes homogénéisantes. Au nom justement de l'hétérogénéité, les philosophes de la différence nous fournissent une seule et unique clé de compréhension pour la totalité de l'histoire occidentale, car il s'agit toujours de la même histoire, à savoir celle de la lutte sempiternelle entre le même et l'autre. C'est ce que je propose d'appeler l'impasse de la critique totalisante de la totalité : on remet en question la pensée totalisante par le biais d'une logique historique plus totalisante encore, qui ramène toute la diversité de l'histoire à un seul et même schéma. Pour le dire simplement, en abandonnant l'égide philosophique d'un lexique sophistiqué (à savoir, celui qui vise à défaire la prétendue logique identitaire du langage), il est question de la bataille répétitive, et toujours à renouveler, entre les forces du bien (différentialistes) et les forces du mal (identitaires). Bien évidemment, il faut – selon les impératifs de différenciation et de purification signalés plus haut – dissimuler la simplicité de cette logique historique en faisant de la différence une force radicale en rupture avec la pensée du même qui prétend *identifier* la différence comme le bien opposé au mal de la mêmeté. Mais, pour ceux et celles qui connaissent le code tacite, ce brouillage a l'effet de rendre d'autant plus claires les véritables lignes de partage historiques

Louis Pinto, qui passe en revue le débat en France tout en prenant une position claire et nette (*La vocation et le métier de philosophe*, 215-24).

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Paris : Le Livre de Poche, 1990), 215.

¹⁹ Sur ce point, je me permets de renvoyer à mon article « L'écriture de l'histoire philosophique. L'éternel retour du même et de l'autre chez Lévinas », *Philosophie*, no 87 (automne 2005), 59-77, ainsi qu'à mon dialogue avec Alfredo Gomez-Muller dans *Critique et subversion dans la pensée contemporaine américaine : dialogues*, éd. A. Gomez-Muller et G. Rockhill (Paris : Éditions du Félin, 2010), 7-

entre les petites différences de la pensée identitaire et la Différence souveraine qui les dépasse tout en les rendant possibles. Une telle logique historique est d'ailleurs souvent rattachée à l'opération analogique de mise en valeur éthico-politique. Car c'est précisément la victoire historique de la pensée du même qui serait responsable des problèmes éthico-politiques actuels, sinon des pires crimes du XX^{ème} siècle²⁰. Étant elle-même la gardienne de la pensée, et donc la protectrice de ce qui est « naturellement » le plus fondamental, la philosophie a bien plus qu'une responsabilité partielle dans une telle victoire. Car la véritable source d'événements historiques n'est pas à trouver dans l'enchaînement banal des faits, mais dans la *Geschichte* – plus originaire – de la pensée où se confrontent des structures homogénéisantes et des forces hétérogènes. Et pour ce qui est de l'avenir, la philosophie est donc notre seul espoir. Au lieu de l'abandonner à cause de sa prétendue complicité dans les crimes éthiques et politiques du XX^{ème} siècle, il faut au contraire redoubler notre effort philosophique, car la convalescence de l'espèce humaine – peut-être toujours *à venir* – dépend précisément du salut de la pensée.

En explicitant ces quatre opérations de l'axiologie métaphilosophique de la pensée de la différence, on peut dire en résumé qu'il faut approfondir et radicaliser l'altérité pour sauver l'intégrité de la pensée, et donc les valeurs éthico-politiques les plus fondamentales, en assumant ainsi la responsabilité énorme qui pèse sur les philosophes comme gardiens de l'histoire de l'esprit. Il est essentiel de noter, par ailleurs, que de telles opérations permettent aussi une remise en question – au moins apparente – de la valorisation catégorique de la différence et de ses concepts voisins²¹. De nombreuses stratégies ont été déployées, mais il s'agit le plus souvent de situer l'opposition entre le bien et le mal dans le cadre de la pensée identitaire. Dans la mesure où la différence rompt avec celle-ci, il est donc impossible de l'identifier tout simplement avec « le bien ». Plutôt que d'être meilleure que l'identité, la différence (comme c'est le cas notamment pour la différence chez Derrida) rend possible la distinc-

²⁰ Le récit historique établi par Lyotard dans *Heidegger et « les juifs »* (Paris : Galilée, 1988), fondé sur l'antagonisme pérenne entre « les juifs » et l'Occident, n'est pas seulement un des meilleurs exemples de cette tendance, c'est aussi un modèle presque parfait de ce qu'il avait appelé précédemment, afin de le critiquer, un « grand récit ».

²¹ À titre d'exemple, citons la première erreur concernant la segmentarité souple et moléculaire selon Gilles Deleuze et Félix Guattari : « La première est axiologique et consisterait à croire qu'il suffit d'un peu de souplesse pour être 'meilleur' » (*Mille plateaux* [Paris : Minuit, 1980], 262).

tion même entre le bien et le mal. Qui plus est, en tant que condition de possibilité d'une telle distinction, elle est simultanément sa condition d'impossibilité car l'indiscernabilité en vient à déstabiliser de telles oppositions. Ceci étant dit, le démantèlement de l'antonymie du bien et du mal ne masque pas l'essentiel pour les adeptes de ce discours : il s'agit de changer d'échelle et de redéfinir les termes (la pensée dichotomique du bien et du mal étant désignée comme une pensée identitaire) pour valoriser *autrement* les forces différentialistes, qui ne cessent de se déplacer. Si la différence n'est pas un bien en soi, du moins dans les cas les plus extrêmes de ce discours, c'est parce qu'elle rend possible la production du sens et des valeurs, c'est parce que la distinction entre le bien et le mal s'origine dans une différence plus fondamentale. Le propre du concept de différence n'est donc pas d'être tout simplement « meilleur », mais justement, d'être différent, de se différencier, d'être incompatible avec la pensée identitaire du bien et du mal, tout en la rendant possible (et impossible). Les philosophes de la différence obéissent ainsi à un impératif tacite de mise en valeur différentialiste : mieux encore que d'être un bien en soi, la différence est justement *différente* (de l'opposition identitaire entre le bien et le mal). Il s'agit d'une survaleur absolue qui en vient à travailler sur la structure même des valeurs, tout en restant mystérieusement au-delà ou en deçà – donc différente – de tous les concepts et de toutes les valeurs. Il en va finalement d'un maître concept plus souverain que tous les autres concepts parce qu'il est capable de se déplacer incessamment entre le plan des faits et celui des principes, devenant ainsi la condition de possibilité absolue, mais insaisissable, de toute saisie conceptuelle et de toute valeur, non point comme un principe transcendantal statique, mais comme un dynamisme transcendantal toujours susceptible de tout reconduire à un autre niveau : en passant des données à leur principe conceptuel ou axiologique, ou en identifiant la distinction même entre les données et leur principe organisateur comme « la donnée » afin de passer au principe des principes régissant une telle distinction (principe capable d'être réinscrit à son tour au niveau des données pour être encore déplacé par un *autre* principe dans un jeu transcendantal de différenciation à l'infini où le point d'arrêt est toujours à *venir*).

Une telle objectivation des opérations de l'axiologie métaphilosophique de cette constellation de penseurs rencontrera sûrement de la résistance. On tentera de montrer qu'un des philosophes fait exception à la règle, que tel ou tel concept est plus singulier, porte autrement la sainte auréole de la différence, bref, *se différencie* de « la pensée » de la différence (*whatever that is*). Ce faisant, de telles

critiques ne feront finalement que défendre tacitement – comme il le faut – le sens pratique des philosophes de la différence. Étant donné la vigueur du sens pratique et tous les investissements professionnels, vocationnels, psychologiques, affectifs et libidinales y liés²², ce genre de réaction est probablement structurellement inévitable. Ceci montre d'ailleurs à quel point il s'agit de philosophèmes pratiques, à la fois affectifs et effectifs, qui sont tellement enracinés dans le sens pratique des philosophes qu'ils sont à l'œuvre avant même que la réflexion ne s'engage.

Ceci ne veut pourtant pas dire qu'il n'existe pas de variations. Il est évident, par exemple, que le dernier Lyotard tient un discours plus pathétique et dramatique sur l'histoire que Deleuze²³, que celui-ci a largement abandonné le terme de différence dans ses derniers écrits en faveur d'une réflexion sur le devenir et la multiplicité, que le dernier Derrida se rapproche davantage de Lévinas, et que celui-ci tient un discours plus critique à l'égard de Heidegger que Lacoue-Labarthe et Nancy, et ainsi de suite. Il n'est pas du tout question ici de réduire la pensée de la différence à un bloc conceptuel monolithique, car une problématique commune n'implique pas qu'une série de principes philosophiques soit partagée par tout un chacun. Au contraire, il s'agit plutôt d'un ensemble de dispositions pratiques qui se manifestent différemment selon les cas. Si tous ces penseurs jouent le jeu de la différence, et s'ils participent tous à une thématique commune, soutenue par une axiologie métaphilosophique, il faut insister sur le fait qu'ils n'ont pas tous la même manière de jouer. Selon un impératif inscrit dans le jeu lui-même, il faut, d'ailleurs, qu'ils jouent différemment, qu'ils se différencient en jouant, que leurs discours soient à la fois des réflexions sur la différence et des performatifs faisant preuve de différence.

²² Randall Collins a eu le mérite de mettre en avant le rôle de « l'énergie émotionnelle » dans l'histoire intellectuelle. Voir *The sociology of philosophies. A global theory of intellectual change* (Cambridge & London : The Belknap Press of Harvard University, 2000). Le passage suivant de Deleuze est assez révélateur à cet égard : « Cette manière de lire en intensité, en rapport avec le dehors, flux contre flux, machine avec machines, expérimentations, événements pour chacun qui n'ont rien à voir avec un livre, mise en lambeaux du livre, mise en fonctionnement avec d'autres choses, n'importe quoi... etc., c'est une manière amoureuse » (« Lettre à Michel Cressole », dans Michel Cressole, *Deleuze* [Paris : Éditions universitaires, 1973], 114).

²³ Voir Gilles Deleuze, *Pourparlers* (Paris : Minuit, 1990) : « Je n'ai jamais été touché par le dépassement de la métaphysique ou la mort de la philosophie, et le renoncement au Tout, à l'Un, au sujet, je n'en ai jamais fait un drame » (122).

Les risques de la politique de la différence

La philosophie de la différence a trouvé un terrain d'accueil relativement favorable dans la politique de la différence du monde anglophone. Il serait intéressant d'examiner, à cet égard, la manière dont l'axiologie métaphilosophique des penseurs de la différence peut se traduire en politique en analysant point par point leur réception dans le monde anglo-saxon, et notamment dans les courants dominants du multiculturalisme, de la politique identitaire (*identity politics*) et de la politique de la reconnaissance. Afin de m'en tenir à l'espace qui m'est aimablement accordé ici, je me contenterai plutôt de passer en revue quelques-uns des risques – et j'insiste sur le mot de *risque*, car ce n'est pas toujours le cas – d'une fétichisation de la différence en politique²⁴. Pour des raisons de clarté, je me concentrerai sur les quatre opérations de la pensée de la différence en y opposant quatre axiomes.

(1) *La différence n'est pas une valeur en soi*. Elle est un concept purement relationnel qui n'est ni meilleur, ni pire que celui de l'identité. Il en va de même pour toutes les dichotomies de la logique normative implicite des penseurs de l'incommensurabilité. Les concepts n'ont pas de valeurs intrinsèques. Tout dépend de la manière dont ils sont utilisés et les situations dans lesquelles ils prennent forme. Il est nécessaire de rappeler à cet égard que ce qui est « différent » ou « identique » change en fonction de toute une série de variables (le contexte, les définitions employées, les points de vue, etc.). Il faut donc abandonner définitivement l'essentialisme normatif de la pensée de la différence, ainsi que la logique on ne peut plus métaphysique de l'apothéose de l'altérité, au nom d'une approche historique, pragmatique et relationnelle des mots et des concepts. Car rien ne garantit que l'absolutisation de « la différence » aura des conséquences politiques souhaitables.

Attardons-nous brièvement sur un des exemples les plus flagrants des usages suspects de la différence en politique, qui semblerait sans doute assez loin de la philosophie de la différence. L'administration de George W. Bush a probablement été l'administration la plus multiculturelle, et donc « différentialiste », de

²⁴ Pour ne citer qu'une seule exception, au moins partielle, je renvoie au deuxième entretien de l'ouvrage *De quoi demain...* (Paris : Arthème Fayard et Galilée, 2001), où Derrida esquisse une position que l'on pourrait appeler pragmatique ou contextualiste (voir, notamment, 44-45).

toute l'histoire des États-Unis²⁵. Mais cette diversité n'a pas du tout empêché des abus politiques les plus sévères. Colin Powell, par exemple, fut le premier Secrétaire d'État noir (2001-2005), et il a notamment promu la guerre en Iraq devant le Conseil de Sécurité de l'ONU en donnant des « preuves irréfutables » de l'existence d'armes de destruction massive, en s'appuyant entre autres sur le témoignage de détenus torturés et sur un article écrit par un doctorant en Californie (qui avait été plagié dans un dossier du gouvernement britannique sans même que les fautes grammaticales et typographiques soient corrigées)²⁶. Et ceci malgré le fait que Powell avait déclaré publiquement en février 2001 que les sanctions contre l'Iraq avaient empêché Saddam Hussein d'acquérir des armes de destruction massive. Condoleezza Rice fut la première femme noire à occuper le poste de Secrétaire d'État, où elle a remplacé Powell en 2005 après avoir servi comme Conseillère à la sécurité nationale. Elle a notamment essayé de justifier auprès du Conseil de l'Europe l'existence d'un réseau mondial de prisons secrètes de la CIA, ainsi que le programme connu sous l'euphémisme extraordinaire d'« *extraordinary rendition* », qui permet aux États-Unis d'enlever, de transférer, de détenir et de torturer (ou de faire torturer) des suspects sans respecter le droit international²⁷. Alberto Gonzales est devenu l'hispanique le plus haut jamais placé dans une administration américaine lorsqu'il a été confirmé au poste de Ministre de la justice (*Attorney General*) en 2005, après avoir servi en tant que Conseiller juridique

²⁵ Tout dépend des critères d'analyse, mais il semble que l'administration Bush était en effet plus « multiculturelle » que celle d'Obama à au moins une exception près : Obama a été élu le premier président noir – ou plutôt métis – des États-Unis. Voir l'article de Jonathan Stein dans la revue *Mother Jones*, « *Bush's biggest achievements* » (le 25 août 2008), [<http://www.motherjones.com/politics/2008/08/bushs-biggest-achievements>], et sa note dans le blogue de la revue, « *The best part of Obama's multicultural cabinet: The effortlessness of it* » (le 11 décembre 2008), [<http://www.motherjones.com/mojo/2008/12/best-part-obamas-multi-cultural-cabinet-effortlessness-it>], consultés le 18 mars 2013

²⁶ Voir l'article « *UK accused of lifting dossier text* », publié le 7 février 2003 sur le site web de CNN [<http://www.cnn.com/2003/WORLD/meast/02/07/sprj.irq.uk.dossier/>], et l'article de Julian Rush, « *Downing St dossier plagiarised* », publié le 6 février 2003 sur le site web de Channel 4 News [http://www.channel4.com/news/articles/politics/domestic_politics/downing%2Bst%2Bdossier%2Bplagiarised%2B%2B%2B/253293.html], consultés le 18 mars 2013.

²⁷ On notera également son rôle central dans l'utilisation de la torture par la CIA. Voir, par exemple, l'article de Jan Crawford Greenburg, Howard L. Rosenberg et Arianne de Vogue, « *Bush aware of advisers' interrogation talks* », publié le 11 avril 2008 sur le site web d'ABC News [<http://abcnews.go.com/TheLaw/LawPolitics/story?id=4635175&page=1>], consulté le 18 mars 2013.

de la Maison Blanche depuis 2001. Il a notamment rédigé le mémorandum du 25 janvier 2002 visant l'exclusion de l'application de la Convention de Genève aux membres d'« Al-Qaïda » et aux « talibans²⁸ ». Il a aussi sollicité le mémorandum du 1 août 2002, qui a redéfini la torture de telle manière qu'il est plus ou moins impossible qu'un interrogateur américain en soit coupable²⁹. En tant qu'Attorney Général il a d'ailleurs menti publiquement concernant son implication dans la purge politique de procureurs fédéraux en 2006, et il a également été impliqué dans un vaste programme d'écoutes illégales. Je passerai rapidement sur le reste de la *dream team* multiculturelle de George W. Bush en renvoyant à un article publié dans le magazine *Time* en début d'année 2005. Dans « *The Benetton-ad presidency* », ce dernier a été nommé « *person of the year* » et accordé un titre on ne peut plus curieux : « *American Revolutionary*³⁰ ».

Évidemment, ceci ne veut pas du tout dire que la diversité soit une mauvaise chose en soi. Il ne faut pas renverser tout simplement la logique normative des penseurs de la différence. Bien au contraire, il faut montrer que ni la différence ni l'identité ne peuvent servir de garant absolu d'une politique plus juste. Car la différence n'a pas de valeur en soi : c'est un concept purement analytique et relationnel. Prenons un autre exemple concret en rappelant la manière dont la logique de la radicalisation de la différence sert parfaitement aux objectifs du capitalisme tardif et de l'économie dite post-fordiste³¹. En remontant aux années 1960, mais surtout depuis les années 1980, on témoigne à une différenciation radicale des objets de consomma-

²⁸ Voir aussi le mémorandum du 22 janvier 2002 de Jay S. Bybee [<http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB127/02.01.22.pdf>], consulté le 18 mars 2013. Pour une généalogie révélatrice du terme « Al-Qaïda » et une remise en question de ses usages abusifs, voir Jason Burke, *Al-Qaeda. Casting a shadow of terror* (London & New York : I.B.Tauris, 2003) et le film d'Adam Curtis, *The power of nightmares* (2004). Pour une critique de l'expression, trop générique, de « taliban », je renvoie notamment aux entretiens avec Rangina Hamidi (le 10 mars 2009) et Juan Cole (le 17 mars 2009) sur l'émission *Democracy Now !*

²⁹ Car il faut non seulement que la douleur infligée lors de l'interrogation soit équivalente à celle associée à la défaillance d'un organe, mais il est aussi nécessaire que l'interrogateur ait l'intention *spécifique* de blesser l'interrogé, alors que l'intention spécifique des interrogateurs est évidemment d'obtenir des informations.

³⁰ Joe Klein, « *The Benetton-ad presidency* », *Time*, vol. 164, no 26 (27 décembre 2004-3 janvier 2005).

³¹ Voir sur ce point Stuart Hall, « *Brave new world* », *Socialist Review*, vol. 21, no 1 (1991), 57-64, et David Harvey, *The condition of postmodernity* (Oxford : Basil Blackwell, 1989), notamment 156.

tion selon le mot d'ordre : « vive la différence ! » Comme le rappelle à très juste titre Martin Davidson, « Le capital est tombé amoureux de la différence [...]. De la Musique du monde à des vacances exotiques dans des lieux du Tiers-Monde, des plateaux-télé ethniques à des bonnets péruviens tricotés, la différence culturelle se vend³² ». La « mondialisation » du marché capitaliste depuis les années 1980 n'a fait qu'intensifier cette logique de sacralisation consommatoire de la différence. Il est intéressant de noter à cet égard que le concept de multiculturalisme connaît, dans le monde anglophone comme dans le monde francophone, à peu près la même histoire que celui de mondialisation. S'il est possible d'en trouver quelques traces dans les années 1970 et 1980, c'est surtout depuis les années 1990 qu'ils ont connu une inflation époustouflante³³. Naomi Klein semble vouloir expliquer cette synchronie historique au moins partielle lorsqu'elle décrit la coïncidence inquiétante entre le marketing de « l'ère mondiale » et la politique de la différence : « Non seulement accepté aujourd'hui par les industries culturelles, le besoin d'une plus grande diversité – le cri de ralliement de mes années d'université – est aussi devenu le mantra du capital mondial. La politique identitaire, telle qu'elle était pratiquée dans les années 1990, ne constituait donc pas une menace, c'était une mine d'or³⁴ ». Les campagnes publicitaires de

³² Martin P. Davidson, *The consumerist manifesto*, cité dans Henry A. Giroux, *Disturbing pleasures. Learning popular culture* (New York & London : Routledge, 1994), 12.

³³ À titre purement indicatif, il est assez révélateur que l'on ne trouve aucun article dans le *New York Times* sur la mondialisation ou le multiculturalisme avant 1970. Les statistiques pour les décennies suivantes témoignent, d'ailleurs, d'une synchronie partielle : un article sur la mondialisation et deux sur le multiculturalisme dans les années 1970, 172 articles sur la mondialisation et quinze sur le multiculturalisme dans les années 1980, 911 articles sur la mondialisation et 737 sur le multiculturalisme dans les années 1990, 2 857 articles sur la mondialisation et 369 sur le multiculturalisme de 2000 à 2010. Les résultats de la base de données *LexisNexis Academic* suivent la même courbe pour les « major U.S. and world publications » à une différence près : le nombre d'articles sur le multiculturalisme continue à s'accroître dans les années 1990 et jusqu'à aujourd'hui. On pourrait également citer le nombre d'ouvrages dans les catalogues de la Bibliothèque Nationale de France ou de la *Library of Congress*, qui confirme une tendance similaire, quoique décalée, dans le monde des livres, où on assiste à un essor très considérable d'ouvrages consacrés à la mondialisation et au multiculturalisme depuis 1990.

³⁴ Naomi Klein, *No logo. La tyrannie des marques*, trad. par M. Saint-Germain (Montréal : Leméac et Actes Sud, 2001), 152. Voir aussi deux films d'Adam Curtis, *The century of the self* (2002) et *The trap* (2007). Malgré un récit historique trop linéaire et un penchant réductionniste, Curtis met bien en lumière la manière

Benetton entre 1984 et le début des années 1990, comme l'a montré avec brio Henry Giroux, sont un des meilleurs exemples de cette harmonie possible entre la politique de la différence et la différenciation des produits de consommation. En particulier, il a insisté sur la manière dont la différence est dépolitisée dans le marketing mondial de la diversité pour devenir un jeu plaisant de signifiants hétéroclites sans référent réel : « Dans la logique des marchés restructurés du capital mondial, les différences culturelles doivent être à la fois reconnues et dépolitisées afin d'être maîtrisées³⁵ ». Notons au passage, et sans pouvoir nous y attarder ici, que c'est précisément dans ce contexte de la commercialisation de la différence culturelle que la réception anglo-saxonne de la pensée française a connu un essor considérable³⁶.

Si l'on souhaite en tirer la conclusion qu'il y a de bonnes et de mauvaises différences, et qu'il suffit de mettre en valeur celles qui permettent l'ouverture à l'altérité plutôt que celles qui sont manipulées à des fins commerciales ou impériales, on risque de manquer l'essentiel. Car s'il y a de bonnes et de mauvaises différences, c'est très précisément parce que le concept de différence est purement relationnel et n'est pas du tout une valeur en soi. Au lieu donc de nous accrocher à cette notion comme au messie conceptuel de l'ère « post-révolutionnaire », il convient d'abandonner la tentative pour la fixer dans le ciel des idées comme un point d'attache éthico-politique absolu. Il faut opposer à l'usage normatif ou métanormatif de la catégorie de la différence un usage analytique et heuristique.

(2) *La prétendue opération réflexive des penseurs de la différence bute inévitablement contre une limite interne, celle de la logique identitaire de la différence.* Sur le plan philosophique, cela veut dire que la différence la plus radicale ne perdra jamais son identité constitutive minimale en tant que différence, faute de quoi elle se confondrait tout simplement avec l'identité. De même, aucune altérité ne fera disparaître la mêmeté origininaire de la logique du même et de l'autre, car c'est celle-ci qui rend reconnaissable l'altérité, y compris l'altérité la plus radicale. Sur le plan politique, la limite interne du discours sur la différence se montre concrètement dans le refus des penseurs les plus hétérophiles d'accepter des pratiques jugées véritablement différentes, que ce soient des clitoridectomies, des actes répressifs des « talibans », des attentats suicides, ou des actes

dont les différences individuelles ont été fortement mobilisées par le monde du marketing.

³⁵ Giroux, *Disturbing pleasures*, 12 (voir aussi 14-15).

³⁶ Voir François Cusset, *French Theory* (Paris : La Découverte, 2005).

de « terrorisme³⁷ ». Car, finalement, il y a dans le discours différentialiste une bonne et une mauvaise altérité, la mauvaise étant celle qui remet en question les limites établies, implicitement ou explicitement, par la politique ou la philosophie de la différence. Ce qui montre assez clairement, d'ailleurs, que la différence n'est nullement une valeur en soi, même pour ceux qui s'en réclament. Il s'agit d'une différence spécifique, d'une différence délimitée, d'une différence *identifiée* – plus ou moins implicitement – comme *la bonne différence*.

Par un retournement qui rappelle la contradiction du concours de la différenciation signalée plus haut (où il s'agit justement de faire valoir la différence en mettant en valeur *sa propre conception* de la différence), un paternalisme hautain risque de s'insinuer dans la politique de la reconnaissance pour autant que l'existence de l'autre – celui qui est identifié comme véritablement autre – dépend de *mon propre regard* bienveillant (l'autre restant toujours *le même*, réduit à un élément fixe de mon expérience ou de mon discours). Dans les cas les plus extrêmes, un tel paternalisme vire au voyeurisme narcissique, où l'on prend plaisir à scruter les détails de la vie des opprimés qui confirment et consolident subtilement notre position privilégiée. Le succès de la politique de la différence dépend, dans ces cas extrêmes, de ma capacité d'être encore plus sensible à l'altérité que les autres. Finalement, c'est moi qui me distingue des autres en étant encore plus à l'écoute des différences, car l'autre reste toujours le même, si ce n'est que grâce à la singularité de ma propre réflexion sur lui, si ce n'est que grâce à *ma propre différence*. Au nom de l'ouverture à l'altérité, on risque alors de réduire la politique à mon propre acte de reconnaissance et à ma sensibilité à l'égard de la différence. Car l'autre n'aurait de valeur que si je le reconnaissais comme tel, à savoir selon son identité fixe (soit-elle idéale) comme « autre ». Ce qui peut changer, et ce qui peut donc être jugé positivement ou négativement, c'est uniquement *ma* réaction. Toute

³⁷ Je me réfère sur ce point à Slavoj Žižek, « *Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism* », *New Left Review*, no 1/225 (septembre-octobre 1997), 28-51; Anis Shivani, « *From redistribution to recognition : A left critique of multiculturalism* », *CounterPunch* (le 19 octobre 2002), [<http://www.counterpunch.org/shivani1019.html>], consulté le 18 mars 2013; et Alain Badiou, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal* (Paris : Hatier, 1993), 24 : « En vérité, ce fameux 'autre' n'est présentable que s'il est un *bon* autre, c'est-à-dire quoi, sinon *le même que nous* ? Respect des différences, bien sûr ! Mais sous réserve que le différent soit démocrate-parlementaire, partisan de l'économie de marché, support de la liberté d'opinion, féministe, écologiste... Ce qui se dira aussi : je respecte les différences, pour autant bien sûr que ce qui diffère respecte exactement comme moi lesdites différences ».

l'activité éthico-politique, ainsi que la distinction normative entre la bonne et la mauvaise éthique ou politique, se situerait donc du côté du sujet réactif, le véritable locus de la praxis et des jugements de valeurs éthico-politiques. Ce qui compte dans le fond, ce n'est pas ce que fait l'autre, qui est toujours autre, pétrifié dans son altérité comme un élément figé et absolu de mon vécu. Ce qui compte est ma réaction à l'autre, *ma reconnaissance* de l'autre et surtout, du moins dans les discours philosophiques, la reconnaissance de *mon* autre (qui est, selon la logique du fondamentalisme différentialiste, plus radical et plus absolu que tous les autres).

(3) *Faire valoir la différence, ce n'est pas sauver le monde ou l'intégrité de la pensée.* Au contraire, la philosophie donne ainsi libre cours à une *hybris* problématique en se posant comme guérisseuse du monde occidental. Et ceci par le biais d'un essentialisme voilé et d'une logique normative on ne peut plus réductrice, qui finissent par enliser la pensée dans une fausse sophistication, sclérosée par une longue série de consignes implicites : il faut libérer les multiplicités, il est nécessaire de mettre en avant les apories de la pensée occidentale, on doit dédire la thématization inévitable du langage, et ainsi de suite³⁸. De telles consignes, quand bien même elles seraient liées à des projets philosophiques qui méritent d'être pris au sérieux, courent le risque d'empêcher tout acte de pensée qui n'est pas un simple réflexe « critique », une intuition différentialiste qui semble aller de soi. Par le biais d'un code discursif tacite, fondé sur une puissante axiologie métaphilosophique, la philosophie de la différence pourrait facilement servir davantage à scléroser la pensée qu'à l'ouvrir à *autre chose*.

La politique de la reconnaissance, pour sa part, court le risque de réduire l'action politique à un acte moral individuel et plus ou moins privé, entièrement déconnecté de transformations matérielles du monde et d'actions politiques concrètes et collectives³⁹. Elle peut facilement donner naissance à la politique désengagée par excellence

³⁸ Sur ce point, on consultera avec profit le travail de François Laruelle, notamment *Les philosophies de la différence* (Paris : Presses Universitaires de France, 1986). Voir aussi *Philosophie et non-philosophie* (Bruxelles : Pierre Mardaga, 1995), où on peut lire : « Il faut suspendre plutôt la croyance-à-la-philosophie qui fonde ces mots d'ordre un peu massifs, croyance spontanée selon laquelle, par exemple, il y a du logos ou du logocentrisme, et il y a de l'Autre ou de l'Indécidable » (15).

³⁹ Voir l'article de Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, « *NewLiberalSpeak : Notes on the new planetary vulgate* », trad. par D. Macey, *Radical Philosophy*, no 105 (janvier-février 2001), 2-5. Il s'agit d'une version modifiée d'un article paru dans *Le monde diplomatique* en mai 2000.

qui se contente de reconnaître des identités minoritaires tout en les gardant dans leur statut minoritaire, justement pour mieux les reconnaître⁴⁰ ! Alors qu'il est vrai que certains penseurs – dont notamment Nancy Fraser et Cornel West⁴¹ – ont insisté sur l'importance d'une politique de la redistribution, malheureusement la *Realpolitik* du monde actuel et la question du pouvoir ont été au moins partiellement condamnées aux oubliettes en faveur d'un discours sur les droits et la reconnaissance⁴², ainsi qu'une croyance plus ou moins aveugle à la valeur absolue de la « démocratie ». À une époque où le prétendu pourvoyeur de la démocratie – les États-Unis – a trouvé une nouvelle justification pour l'impérialisme ploutocratique dans une prétendue *War on Terror* (une expression qui dévoile accidentellement sa vérité profonde, car il s'agit en effet de fonder la guerre *sur* la terreur en propageant la paranoïa afin de justifier des guerres sans justification), cette prise de position risque de se confondre avec un simple réformisme mou, sinon une apologie aveugle du système en place.

Par ailleurs, il faut rappeler, face à l'essentialisme différentialiste, qu'il a y autant de différences oppressives que de différences libératrices, et qu'il en va de même pour l'identité. La domination et l'émancipation, malgré ce que souhaiteraient certains philosophes, n'obéissent pas à nos propres catégories conceptuelles. En affirmant que l'homogénéité et l'hétérogénéité sont des termes relationnels n'ayant aucune valeur *a priori*, je ne nie pas pour autant que des usages spécifiques du concept de différence puissent avoir des résultats positifs dans des luttes concrètes. Certaines formes de la politique de la différence ont eu, en effet, le mérite de mettre en lumière diverses structures d'oppression, en allant de l'eurocentrisme à la misogynie, en passant par le racisme,

⁴⁰ Je renvoie sur ce point à la critique sévère d'une certaine forme de politique de la reconnaissance chez Aimé Césaire : *Discours sur le colonialisme, suivi du Discours sur la Négritude* (Paris : Présence Africaine, 2004), 45-46. Notons au passage que Césaire n'abandonne pas pour autant toute revendication de la reconnaissance (voir 89).

⁴¹ Voir Nancy Fraser, *Justice interruptus. Critical reflections on the « postsocialist » condition* (New York : Routledge, 1997); Cornel West, *Tragicomique Amérique*, trad. par F. Bouillot (Paris : Payot, 2005) et *Race matters* (New York : Vintage Books, 1994).

⁴² Cet oubli général de la question du pouvoir a eu des effets dévastateurs sur l'écriture de l'histoire des mouvements sociaux, comme l'a expliqué magistralement Jacquelyn Dowd Hall dans le cas du Mouvement des droits civiques : « *The long Civil Rights Movement and the political uses of the past* », *The Journal of American History*, vol. 91, no 4 (mars 2005), 1233-63.

l'antisémitisme, l'homophobie et la xénophobie⁴³. Mais le concept de différence peut tout aussi bien servir à soutenir, ouvertement ou clandestinement, les pratiques les plus oppressives⁴⁴. Contrairement à ce que pensent parfois les champions du « tournant éthique » de la pensée politique, l'altérité n'est nullement la panacée des maux éthico-politiques de notre époque⁴⁵.

(4) *L'histoire est irréductible à une bataille entre l'identité et la différence*. J'ai étudié dans le détail la réécriture de l'histoire philosophique par les « penseurs de la différence » dans mon ouvrage *Logique de l'histoire. Pour une analytique des pratiques philosophiques*. Je me contenterai ici de dire tout simplement que la vision manichéenne de l'histoire – aussi déconstruite soit-elle – est largement insuffisante. L'histoire ne se réduit pas à une lutte entre les penseurs de l'identité et ceux de la multiplicité, ou à une bataille entre les forces de la mêmeté et celles de la différence, quand bien même celles-ci deviendraient à un certain niveau « indiscernables ». En ce qui concerne l'histoire politique, il est tout à fait essentiel de rappeler l'historicité du discours sur la différence au lieu de s'appuyer tacitement, comme on le fait trop souvent, sur un récit historique de

⁴³ À titre purement indicatif, je renvoie à quelques ouvrages très importants : Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. par C. Kraus (Paris : La Découverte, 2006); Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ?*, trad. par E. Ferrarese (Paris : La Découverte, 2005); Edward Said, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. par C. Malamoud (Paris : Seuil, 2005); West, *Tragicomique Amérique*.

⁴⁴ C'est ce que Luce Irigaray a très bien montré – tout en restant dans la logique différentialiste – dans sa critique d'Emmanuel Lévinas dans *L'éthique de la différence sexuelle* (Paris : Minuit, 1984), 173-99.

⁴⁵ Parmi les exemples concrets, je renvoie au travail de Pierre-André Taguieff sur le racisme différentialiste : « La réduction définitionnelle du racisme à la double opération de rejet de la différence et de hiérarchisation rend aveugle à tout discours racisant qui procéderait par centration sur la différence, et la traiterait comme objet d'exaltation ou de respect. Or il y a un éloge raciste de la différence, un racisme fondé sur le principe de différence dont l'impératif peut ainsi se formuler : agis de telle sorte que les différences entre groupes humains soient préservées, quels que puissent être les désirs ou les choix des individus qui les composent » (« Le néo-racisme différentialiste. Sur l'ambiguïté d'une évidence commune et ses effets pervers : L'éloge de la différence », *Langage et société*, no 34 [décembre 1985], 72). Voir aussi son ouvrage *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles* (Paris : La Découverte, 1987) et le livre d'Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (Paris : La Découverte, 1988). Enfin, on consultera avec profit la critique du « raisonnement racial » chez West, *Race matters*, 35-49.

progrès téléologique⁴⁶ selon lequel l'ouverture à la différence constituerait une avancée majeure – sinon la véritable fin de l'histoire – par rapport à des modes de pensée précédents, et notamment la longue histoire de l'eurocentrisme. À en croire l'analyse de Bernard McGrane dans *Beyond anthropology*, le discours sur l'autre comme *différent* plutôt que *primitif*, *inculte* ou *païen*, serait un phénomène du XX^{ème} siècle. Et si un tel discours se distancie des schémas évolutionnistes, il ne rompt pas forcément avec le point de vue universaliste du spectateur privilégié, à savoir celui qui voit l'Autre et tient un discours sur la véritable nature de sa différence. Selon McGrane, il s'agit là d'une banalisation de la rencontre avec l'autre : on le réduit à l'objet passif de notre regard et de nos discours tout en nous flattant d'avoir rompu avec l'eurocentrisme sous toutes ses formes⁴⁷. Si l'on rappelle qu'en effet le discours monologique de la philosophie doit s'ouvrir à la voix de l'autre au lieu de parler à sa place, on se heurte inévitablement au paradoxe du discours différentialiste : on ne réussit à ouvrir véritablement son discours à l'autre qu'au prix de la fin de son monologue. Alors le seul discours légitime sur l'altérité serait le silence, ce qui n'est pas à confondre avec un discours sur le silence. Le maître du discours, qui aura toujours le privilège de dire ce qui est différent, ou de le dédire à sa manière, devrait finalement se taire.

Conclusion

Mon objectif ici n'était pas du tout de condamner en bloc la philosophie et la politique de la différence. Je ne prétends pas non plus résumer la totalité des écrits des auteurs cités par le biais de quelques principes unificateurs. Au contraire, je voulais souligner les risques d'une fétichisation de l'altérité sur le plan philosophique et

⁴⁶ Notons au passage que l'histoire du triomphe de l'autre est téléologique même si le *telos* reste toujours à *venir*, et donc *différent* de chaque fin factuelle ou réalisable.

⁴⁷ Voir Berbard McGrane, *Beyond anthropology. Society and the other* (New York : Columbia University Press, 1989), notamment 113-29. Sur ce point, je renvoie également aux travaux de David Scott, dont notamment « *Culture in political theory* », *Political Theory*, vol. 31, no 1 (février 2003), 92-115; « *Tolerance and historical traditions of difference* », dans *Community, gender and violence*, éd. P. Chatterjee et P. Jeganathan (New York : Columbia University Press, 2000), 283-304; « *Criticism and culture : Theory and post-colonial claims on anthropological disciplinarity* », *Critique of Anthropology*, vol. 12, no 4 (1992), 371-94.

pratique en soulevant une question qui pourrait paraître naïve : la différence est-elle une valeur en soi ? En cherchant à donner une réponse à cette question, il a fallu tout d'abord montrer comment un ensemble d'opérations différentialistes vise à complexifier la simplicité de la logique normative de l'axiologie métaphilosophique des penseurs de la différence. Il a été ensuite question de rappeler, par le biais de quelques exemples concrets, que les concepts n'ont pas de valeur *a priori* mais sont des outils analytiques entrelacés avec diverses pratiques, qui peuvent être mobilisés à des fins divergentes. Il ne s'est pas agi, loin s'en faut, d'un simple retour à la pensée du même, mais plutôt d'une remise en question de l'usage normatif ou méta-normatif des concepts, que ce soit celui de la même ou celui de l'altérité. À l'époque dite de la *War on Terror*, où sont censées s'opposer les forces du bien (la démocratie) et les forces du mal (le terrorisme et les tyrans)⁴⁸, il ne suffit pas de se contenter de la logique boiteuse de l'identité et de la différence en s'accrochant à la valeur supposée intrinsèque de celle-ci comme au messie théorique de la prétendue ère de la fin des grands récits.

gabriel.rockhill@villanova.edu

⁴⁸ Voir notamment *The national security strategy of the United States of America* (septembre 2002), [<http://www.state.gov/documents/organization/63562.pdf>], consulté le 18 mars 2013.