

Introduction

Gilles Labelle, Daniel Dagenais and Samie Pagé-Quirion

Number 4, 2022

De la *French Theory* à la déconstruction du monde

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1098597ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1098597ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Société

ISSN

2562-5373 (print)

2562-5381 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this document

Labelle, G., Dagenais, D. & Pagé-Quirion, S. (2022). Introduction. *Cahiers Société*, (4), 3–16. <https://doi.org/10.7202/1098597ar>

© Collectif Société, 2022



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

| Introduction

Ce numéro 4 des *Cahiers Société* se situe dans la continuité du précédent, sur « La désorganisation postmoderne des sociétés ». S'il signale une inflexion, en ceci qu'il se concentre sur une série de penseurs (Foucault, Latour, Butler, Rancière) et de courants désormais bien implantés dans différents départements universitaires en particulier (la « *French Theory* », la « déconstruction », les « *Cultural Studies* », le « néo-matérialisme », l'« idéologie du genre »), il ne considère pas ces écrits en vase clos, comme si le « monde des idées » occupait un lieu à part, à l'écart des transformations que connaissent présentement nos sociétés. Tout au contraire, ces écrits doivent être saisis selon nous comme des participants actifs de ces transformations, les annonçant ou les devançant dans certains cas, les légitimant après coup dans d'autres – mais sans jamais que leur sens puisse être compris indépendamment d'elles.

Que peuvent bien avoir de commun les penseurs et les courants que nous regroupons ? Ceux-ci n'ont-ils pas élu à titre d'objets de leurs écrits des thématiques très différentes ? Qu'est-ce qui rassemble des travaux, à prétention souvent fort érudite, portant sur la folie, la science, l'école, les rapports sociaux de sexe ou de genre, la « culture » ou la « métaphysique occidentale » ? On pourrait soutenir, à première vue, que tous accordent une importance, plus ou moins grande suivant les cas (mais jamais nulle), à une notion en particulier, celle de « pouvoir ». Cette thématique est en effet récurrente dans la plupart des écrits constituant le corpus des auteurs retenus. Mais cette récurrence n'est qu'un indice, un symptôme, et il faut se demander à quoi elle renvoie, par-delà ce qu'elle énonce de manière explicite, si l'on veut éviter de poser une communauté de pensée sur la base de ressemblances qui pourraient paraître superficielles entre des penseurs et des courants que l'essentiel semble séparer, voire opposer.

C'est ici qu'il faut procéder à une mise en rapport avec les transformations que connaissent nos sociétés, que le précédent numéro avait associées à la thématique de la « désorganisation postmoderne ».

À défaut d'entrer dans une argumentation détaillée qui ferait forcément double emploi avec le numéro précédent des *Cahiers*, nous irons ici à l'essentiel. La « post-modernité » dont il est question quand est invoquée la « désorganisation postmoderne des sociétés » a un sens précis : elle renvoie, avant-tout, à la subordination de l'« institution » à l'« organisation » (si ce n'est, dans certains cas, à la substitution pure et simple de la seconde à la première). Que faut-il entendre par là ?

Pour le dire brièvement et quelque peu schématiquement, l'institution, ou ce qu'on peut désigner comme le tissu institutionnel des sociétés modernes, est indissociable

de motifs qu'on peut associer à un exercice de réflexivité sur les finalités. Le propre de ce que Michel Freitag avait désigné comme « mode de reproduction politico-institutionnel » suppose que la société se « dédouble », c'est-à-dire pose un « lieu », incarné primordialement par le pouvoir politique, par où elle peut à la fois se saisir réflexivement, c'est-à-dire délibérer et éventuellement décider des finalités qu'elle se donne¹. N'insistons pas sur le fait que c'est sur un plan idéal-typique qu'on se situe évidemment ici, et que dans les faits, des puissances empiriques investissent le pouvoir politique, tentant, sinon de se le subordonner, du moins de l'orienter en fonction des finalités qui leur sont propres. Il n'empêche que l'ensemble du dispositif politico-institutionnel a pour effet d'« encadrer », pour parler cette fois comme Karl Polanyi², les puissances empiriques existantes – liées à la propriété par exemple –, en leur imposant un « passage » par un lieu qui quoique abstrait a pour effet concret de les empêcher d'agir directement ou immédiatement, c'est-à-dire sans médiation, sur la vie sociale. Pour dire les choses en termes arendtiens, dans un tel monde, la puissance (immédiate, voire brute) est à la fois limitée et transformée du fait de la médiation politico-institutionnelle qu'incarne par excellence l'existence du pouvoir politique. Les « grands », comme le disait Machiavel, ne font pas ce qu'ils veulent, puisqu'ils sont inlassablement confrontés au « peuple », ou, si l'on préfère, aux effets de la lutte des classes.

C'est en fait l'entière du tissu institutionnel des sociétés modernes qui s'appuie sur une telle logique de dédoublement, comme cela est peut-être le plus visible dans le cas de l'éducation et des appareils dans lesquels elle se réalise, de l'école jusqu'à l'université. Ce n'est jamais à une somme d'individus empiriques que les institutions ont affaire, dans la mesure où elles agissent comme un pôle d'attraction qui « élève » les individus vers un statut où ils doivent justifier leurs actes et leurs conduites devant d'autres qui sont, au moins du point de vue idéal-typique, leurs égaux dans l'institution. Il y a en ce sens indéniablement une dimension à la fois « transcendantale » et « transcendante » qu'on peut associer au motif de l'institution : « transcendantale » en ce sens que les institutions constituent des cristallisations de « moments synthétiques » par où des sociétés, des cultures, des civilisations concentrent une longue histoire de savoirs, d'expériences, de conduites, voire de modes de vie, et les rendent en quelque sorte présents aux individus sans qu'ils soient contraints de refaire tout le parcours par eux-mêmes ; et « transcendante » en ce sens que, ce faisant, les institutions « élèvent », comme nous l'avons mentionné ci-dessus, les individus qu'elles attirent à elles, les faisant passer du plan proprement empirique à celui désigné par le transcendantal. Dans la société moderne, cette élévation fait, toujours

1. Voir Michel Freitag, *Culture, pouvoir, contrôle. Les modes formels de reproduction de la société*, Montréal, Liber, 2013.

2. Karl Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 [1944].

idéal-typiquement parlant et par abstraction, des personnes engagées dans des milieux particuliers des « citoyens », membres d'une même « communauté politique ».

Nous avons dit ci-dessus que le mode de reproduction politico-institutionnel limite la puissance en forçant l'élévation des personnes empiriques à un niveau où le pouvoir s'arrime à la réflexivité sur les finalités. C'est là le propre de la modernité. Or c'est précisément le sens de la postmodernité (qui n'est pas désignée de cette façon pour rien) que de subordonner l'institution à une puissance d'agir directe, voire carrément de substituer à l'institution une puissance d'agir directe, c'est-à-dire une puissance d'agir sans médiation sur la vie sociale. C'est ce que veut désigner le terme de « organisation », qui se définit par le fait d'être « désencastrée » du tissu institutionnel, et par là même peut être dite « déliée » des exigences propres à la société, en ce qu'elle poursuit des finalités qu'elle se donne elle-même (l'organisation vise avant tout son expansion, l'accroissement de la puissance qu'elle incarne et exerce) et qui échappent par définition à la réflexivité commune. L'exemple paradigmatique, qu'avait très bien aperçu Marx, l'un des premiers, est le capital, dont la logique d'expansion sans limite non seulement s'affirme « en marge » des finalités communes que se donne la société, mais à un certain point, contre elles – au point de tenter de se subordonner entièrement tout le tissu social et institutionnel. L'historicité ne dépend plus dès lors d'un dispositif qui allie réflexivité et discussions sur les finalités mais d'une puissance de transformation directe de la vie sociale, voire de la vie humaine tout court, mise à l'abri de toute tentative de la limiter ou d'en contrôler les effets.

Dans un tel mode de reproduction, le déploiement de puissances économiques, techniques ou technoscientifiques et communicationnelles sur lesquelles la communauté politique est quasi impuissante à exercer une maîtrise, va de pair avec ce qui est présenté comme la liberté de personnes qui, parce qu'elles ne sont plus appelées à s'élever de l'empirique au transcendantal, sont en principe déliées des obligations associées à cette élévation. Ceci correspond parfaitement à ce que Hegel désignait dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme « liberté absolue », qui est la liberté de s'abstraire de la société, de faire comme si elle n'existait pas. Dans un tel monde, comme le dit le philosophe néo-hégélien Michel Clouscard, « tout est permis, mais rien n'est possible » : les personnes peuvent fantasmer sur n'importe quoi, rien ne limite leurs possibilités de s'imaginer adopter un « *lifestyle* », une « identité » en marge des obligations sociales ; mais elles sont impuissantes à agir à titre de citoyens d'une communauté politique pour faire reculer des puissances dont les capacités d'agir sur la vie sociale et humaine sont, c'est un euphémisme, très inégalement réparties. Tout le monde est une personne déliée, libre dans le monde postmoderne, ce qui fait tout son pouvoir de séduction ; mais les « personnes morales » que sont par exemple les grandes corporations, qui ne rendent de comptes à personne, ne pèsent pas du même poids, c'est le moins qu'on puisse dire, que le quidam. L'individu délié peut se représenter comme exerçant une liberté inconnue

jusque-là dans toute l'histoire humaine ; cela n'empêche pas que sa vie se déroule dans un cadre tissé par de formidables puissances qui ne lui demandent aucune permission pour agir directement sur la vie humaine et la transformer. Pour ne prendre que cet exemple, les « réseaux sociaux » et plus largement les technologies numériques ont bouleversé non seulement la structure de l'espace public propre aux sociétés modernes mais plus encore le monde de l'éducation et même, en amont, la famille, sans que jamais, à ce qu'on sache, ils n'aient été soumis à un exercice collectif public d'examen des effets délétères qu'ils sont susceptibles d'entraîner sur ceux que Hannah Arendt appelait les « nouveaux venus » dans le monde, alors même que se trouvent bouleversées les conditions de ces phénomènes si cruciaux pour la vie des sociétés que sont la socialisation, la transmission ou l'apprentissage. C'est toujours par définition *a posteriori* que ces effets font l'objet d'un examen ; et l'impératif, pendant que se manifeste la puissance d'agir directe, non médiatisée, et après, quand on examine ce qu'elle a généré, est pour l'essentiel toujours le même : il n'y aurait pas d'autre choix que de « s'adapter » à ce qui est arrivé et va continuer d'arriver. C'est la liberté concrète, « relative » à un monde (et non « absolue »), qui consiste à agir réflexivement en lui, à exercer son jugement et à décider, avec des égaux, qui tend à perdre ici son sens.

Revenons après ce bref excursus aux penseurs et aux courants qui font l'objet du numéro que nous présentons au lecteur. Nous l'avons relevé ci-dessus, de manière récurrente dans leurs écrits, il est question du pouvoir – cette récurrence, nous l'avons relevé également, ayant selon nous valeur de symptôme. Le pouvoir n'est-il pas logé au cœur même de l'institution, par opposition à la puissance directe, non médiatisée qu'incarne l'organisation ? La cible que visent les penseurs et les courants regroupés ici et qui permet de les rassembler bien autrement que superficiellement, est bien celle-ci : l'institution, par extension le mode de reproduction politico-institutionnel, étayée comme nous l'avons précisé sur des dimensions à la fois transcendantales et transcendantes. Les penseurs et courants dont nous parlons veillent le plus souvent à se présenter comme adeptes et promoteurs de postures « subversives » : et c'est parfaitement exact, à condition de préciser que c'est la modernité à fondement politico-institutionnel qu'il s'agit pour eux de « subvertir », de telle sorte que ces penseurs et courants nourrissent, à leur corps défendant ou pas, cela n'a pas d'importance, une postmodernité fondée sur le couple liberté déliée/puissances empiriques échappant tendanciellement à toute maîtrise. Ces penseurs et courants aiment également à s'abriter sous l'égide de l'« émancipation » : ici encore, c'est parfaitement exact, à condition d'entendre qu'ils contribuent à émanciper des structures qui pourraient les limiter, les « encastrent », des puissances d'agir directement qui en viennent maintenant à menacer rien de moins que la capacité de la vie humaine à se perpétuer sur cette planète.

Les penseurs postmodernes – on voit désormais en quoi cette appellation est fondée – ne vivent pas dans un monde à part, où la « déconstruction » (entendue en un

sens large, au-delà des écrits de Jacques Derrida, qui disait avoir emprunté le terme à Martin Heidegger³) apparaîtrait comme une sorte de manifestation d'une ironie ayant ses lettres de noblesse dans l'histoire de la pensée et de la philosophie, par où il s'agirait de montrer que le « roi est nu », que le pouvoir, celui que la communauté politique prétend exercer sur elle-même, mais aussi celui du maître face à son élève, ou encore celui exercé par les ancêtres ou les plus âgés sur les « nouveaux venus » ou les plus jeunes, etc., est toujours un peu ridicule dans ses prétentions et au fond illégitime. L'affaire est autrement plus sérieuse ; la déconstruction n'est pas un jeu, elle n'a rien de léger, d'ironique ou de drôle.

Quand on prend une vue aérienne de la chose, en surplomb, on constate que c'est très méthodiquement que le principe même d'institution est la cible – avec un acharnement remarquable – des déconstructionnistes postmodernes. Le paradoxe est à la fois le sérieux que mettent ceux-ci à s'attaquer à la totalité du tissu institutionnel et le fait qu'ils se vantent, au moins dans certains cas, de ne pas se soucier le moins des effets que peut générer pareille posture : qu'est-ce que la « responsabilité » quant aux effets de ce que nous disons et écrivons, qu'on nous oppose et à laquelle on voudrait nous contraindre, demandent en chœur Gilles Deleuze et Félix Guattari, sinon un concept bon pour les policiers⁴ ? On trouve la même posture à peu de choses près, de manière récurrente, chez Michel Foucault : demander des comptes à un auteur, c'est une morale d'« état civil », à laquelle tout écrivain digne de ce nom doit évidemment refuser de se plier⁵.

Le numéro que nous présentons constitue en ce sens une sorte de relevé des terrains investis par une véritable entreprise de « postmodernisation » voire de « déconstruction du monde » menée dans l'ordre de la pensée. Il n'est pas difficile de repérer une montée en puissance, si l'on peut dire, de la pensée postmoderne, pour laquelle rien ne doit demeurer à l'abri de la critique sans limite dans laquelle elle s'engage : si c'est la notion même de société, par le biais de sa critique de l'institution, qu'elle dispose au centre de son viseur, c'est par extension l'entière des héritages civilisationnels sur lesquels elle s'étaye, si ce n'est l'idée même d'humanité, qui doivent comparaître devant le tribunal postmoderne.

Aussi avant de présenter brièvement le contenu des articles qui suivent tenons-nous, forcément schématiquement ici également, à dresser ce qui nous semble les caractéristiques formelles les plus importantes du « déconstructionnisme ».

3. Voir Baptiste Rappin, *Abécédaire de la déconstruction*, Nice, Ovidia, 2021.

4. « Quant à être responsable ou irresponsable, nous ne connaissons pas ces notions-là, c'est des notions de police ou de psychiatre de tribunal » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, « Entretien sur *L'Anti-Œdipe* » [1972], dans Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 38).

5. « Ne me demandez pas qui je suis et ne me dites pas de rester le même : c'est une morale d'état civil, elle régit nos papiers. Qu'elle nous laisse libre quand il s'agit d'écrire » (Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 28).

En tout premier lieu, on doit relever que ces pensées sont mues par une visée purement déconstructive. La déconstruction au sens fort du terme est leur marque de commerce, leur véritable *modus vivendi*. Elle signale l'intention profonde qui les anime d'atteindre, comme on le dit d'un tireur embusqué, la racine des constructions qui ont porté un monde, sans pourtant jamais proposer ou même seulement suggérer un « dépassement » ou quelque alternative civilisationnelle que ce soit. Témoin, il n'y a chez elles aucun renversement analogue à celui qu'ont tenté, *chacun à leur manière*, Nietzsche, Marx ou Kierkegaard⁶ qui, en tentant d'intégrer à une continuité civilisationnelle un élément qui jusque-là leur paraissait étranger, y était négligé ou marginal, ont cherché à s'assurer d'une « suite du monde » en dépassant les antinomies voire les apories auxquelles le monde moderne paraissait avoir conduit. Nul renversement, nul dépassement ici, mais tout au contraire une déconstruction sans limite, qui culmine sur un vide. C'est le degré zéro de l'intentionnalité, comme si le « sujet » finissait par ne plus rien vouloir.

Deuxièmement, si élevées dans l'abstraction et les ratiocinations que se veuillent ces pensées, elles procèdent d'un mouvement du réel qui les précède et qu'elles prolongent plutôt que de le remettre en cause. Bien avant que Derrida ne monnaie en dollars américains une ironie qu'il conçoit dévastatrice, la réalité historique avait déjà conduit au divorce maints couples conceptuels où s'est constituée la socialité moderne. Déconstruire ce qui est d'ores et déjà déconstruit ou disloqué se révèle un exercice de pensée pour le moins douteux, qu'il convient d'interroger, on en conviendra. Ainsi par exemple de l'opposition privé/public. Quel sens y a-t-il à répéter cette catégorie et à présumément en montrer le caractère problématique ou intenable quand la toute-puissance des organisations a depuis longtemps envahi le privé, en premier lieu par la consommation de masse, notamment culturelle, et en dernier lieu (pour le moment) par les technologies de la communication qui ambitionnent désormais de rendre les réseaux sociaux accessibles et utilisables par des enfants d'âge de la scolarité primaire ? Une remarque analogue peut être faite relativement à la théorie du genre. Bien avant que Judith Butler et compagnie ne tentent d'invalidier, théoriquement, la catégorie de sexe en y substituant celle de genre, le monde moderne avait accompli un tour complet en transformant en service (public ou privé) ou en marchandise tout ce qui, auparavant, était disponible pour les hommes par les biais des femmes et pour celles-ci par l'intermédiaire de ceux-là. L'illégitimation du mouvement féministe qui accompagne la théorie du genre n'est pas une mince affaire non plus. La convergence est parfaite avec la technoscience qui, sans que personne ne le lui ait demandé, a entrepris rien de moins que d'extérioriser l'enfantement du corps des personnes qui portent l'histoire de la vie en elles. Bref, si élevées que se veuillent ces pensées, elles sont issues de et appartiennent à un mouvement

6. Hannah Arendt, « La tradition et l'âge moderne », dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 28-57.

du réel qui les dépasse infiniment et les entraîne avec tout le reste dans son sillage. Le penseur déconstructionniste s'imagine en avant-gardiste qui exhibe les entrailles du réel pour mieux le bouleverser à la vue du citoyen lambda qu'il imagine stupéfait par tant d'audace ; mais dans les faits, il ressemble plutôt au balayeur chargé de s'assurer qu'il ne reste plus aucun déchet qui traîne après que la maison ait déjà été emportée par un ouragan dévastateur. En les ramenant sur le sol où elles ont poussé, il s'agit ici de présenter les pensées de déconstruction comme une des voies possibles pour sortir des impasses où l'épuisement de la modernité nous a conduits, opposée à d'autres que chacun des articles de ce numéro exprime à sa façon.

Le télescopage du moderne et du contemporain est une autre caractéristique de ces pensées. Il faut se demander ce que peut signifier l'omniprésence du « pouvoir » telle que conceptualisée par Foucault et consorts alors que des formes de contrôle de l'agir associées à la rationalité organisationnelle se sont substituées à sa régulation institutionnelle. Il n'y a pas d'exagération à affirmer que la « satisfaction des besoins » s'accomplit maintenant comme une opération interne à la société de consommation issue du capitalisme industriel qui, après s'être emparé du « travail » s'est mis à produire les goûts comme n'importe quel autre produit. Les jeunes parents d'aujourd'hui doivent faire preuve d'héroïsme pour préserver ce qui reste de privé dans la famille et dresser un mur de protection pour leurs enfants contre l'invasion consommatrice, médiatique et culturelle de leur vie. Il y a longtemps que la forme institutionnelle de la régulation de l'activité (qui consiste par exemple à exiger pour l'accomplissement d'un métier ou d'une profession l'obtention d'une maîtrise) a cédé le pas au contrôle de l'activité (le taylorisme transformant par exemple un métier en opération interne à un processus de production où le travailleur devient assimilable à la machine). En télescopant domination institutionnelle et contrôle organisationnel immédiat, les réflexions à la Foucault ou à la Butler ne se ménagent aucun espace depuis lequel une opposition à la puissance puisse se faire valoir.

Une dernière caractéristique peut être soulignée. Il est significatif qu'au travers de réflexions aux topiques si différentes, Foucault, Deleuze, Derrida, Butler et compagnie croient nécessaire de remonter aux sources de la « métaphysique occidentale », pour la déboulonner sans pourtant rejoindre un amont (par exemple, la philosophie indienne) ou proposer quelque chose en aval. Qu'est-ce qui ouvre à une telle saisie à visée totale ou « totalitaire » ? Deux éléments, nous semble-t-il. D'abord, la ressaisie moderne du monde, de toutes les catégories de l'existence, a en elle-même un caractère totalisant dans la mesure où il n'est pas un aspect de la pratique qui n'a pas été passé à la moulinette de la subjectivité, au sens où tout a été « réinventé » du point de vue de l'individu et de sa raison comme si tout devait prendre son sens par là : l'art, l'économie, le politique, bien sûr ; mais aussi la famille, l'école, la religion et la conscience de soi ; en un mot : la société tout entière. Cet arraisonnement rationnel s'est donné le monde tout entier pour objet. Or cette assomption subjective de

toutes les dimensions de l'être n'a pas conduit seulement à la « fatigue d'être soi⁷ », par le poids qu'elle faisait porter aux individus, elle a aussi fini par faire apparaître le monde comme arbitraire, à titre de simple appendice de la subjectivité. C'est ce double mouvement réel de prise en charge du monde par le sujet et son inscription conséquente, à terme, dans le registre de l'arbitraire, qui ouvre la porte à la critique de toute la métaphysique occidentale depuis son commencement. Le même devenir, plusieurs des articles qui suivent le laissent entendre ou l'affirmer, ouvre néanmoins à une suite différente, à savoir la reconnaissance de l'irremplaçable devenir contingent du réel.

Ce dernier trait caractéristique du déconstructionnisme indique ce qui distingue les perspectives adoptées et défendues dans ce numéro des critiques pour qui les impasses où la modernité nous a conduits peuvent être dénouées par une sorte de « retour aux Lumières ». On ne peut pas simplement effacer ce qui est arrivé et reprendre notre route là où une bifurcation malheureuse nous en a fait dévier. En quatrième de couverture des numéros de l'ancienne revue *Société*, parus de 1986 à 2009 et dont les *Cahiers Société* ont pris le relais, les rédacteurs écrivaient : « La modernité s'est construite en faisant le projet de réaliser un ordre social fondé non sur l'arbitraire de la domination, ni sur la contingence de la tradition, mais sur une norme universelle : la Raison. Au tribunal de cette dernière elle a donc convoqué tous les pouvoirs et toutes les normes traditionnelles en exigeant des premiers qu'ils rendent compte de leur existence et, des secondes, qu'elles justifient l'insistance qu'elles mettaient à se reproduire. Ce faisant, la modernité dissolvait tout contenu normatif particulier en l'appréhendant comme arbitraire. » Ce diagnostic nous paraît plus que jamais actuel. Nous soumettons bien fraternellement aux défenseurs des Lumières contre le déconstructionnisme⁸ que ce qui semble aujourd'hui si étranger au projet moderne est pourtant bel et bien issu de lui et que c'est donc en brochant un tableau lucide des antinomies ou des apories de la modernité telle qu'elle est advenue que nous pourrions collectivement leur faire face.

* * *

Les articles de Dany-Robert Dufour et de Baptiste Rappin insistent sur l'ampleur de la visée de ladite déconstruction : c'est rien de moins que toute la « métaphysique occidentale », c'est-à-dire la philosophie mais plus largement toute la pensée occidentale dans ses structures les plus fondamentales, qui est ciblée. Mettant en

7. On aura reconnu le titre de l'ouvrage d'Alain Ehrenberg paru à Paris aux Éditions Odile Jacob en 1998. Soulignons au passage que la prochaine livraison des *Cahiers Société* portera sur le thème suivant : « Le néo-sujet sans gravité et son contrôle ».

8. Dont il ne s'agit aucunement de nier qu'ils sont inspirants, qu'il s'agisse de Renaud Garcia (*Le désert de la critique*, Paris, L'Échappée, 2015) ou de Stéphanie Roza (*La gauche contre les Lumières*, Paris, Fayard, 2020).

scène des notions dont l'origine est historique et donc contingente, la métaphysique serait par le fait même intrinsèquement arbitraire et ainsi indissociable de la violence. Pour citer Hegel, la déconstruction de la métaphysique apparaît dès lors telle une « pensée de l'entendement », une « pensée du ou bien... ou bien... » : ou bien tout est arbitraire et violent, c'est la métaphysique, ou bien on rompt avec l'arbitraire et la violence, et c'est la « fin de la métaphysique »⁹. Ce ne serait pas alors aller trop loin que de parler ici de sophistique, d'une rhétorique apparemment implacable mais qui repose sur une argumentation des plus fragiles à l'examen. Que les sociétés dans leur quasi infinie diversité aient pu s'étayer sur des socles symboliques ou culturels certes contingents (simplement parce qu'ils n'étaient dictés par aucune nécessité) mais qui se sont consolidés et sédimentés pour donner naissance à des modes de vie qui ont pu être repris, réfléchis plus ou moins explicitement suivant les contextes et éventuellement transformés, et ainsi donner lieu à un long procès de différenciation qui est le sens même de la vie humaine considérée dans son historicité – ce qui suppose qu'on puisse repérer, sans jamais l'associer à une « téléologie » qui dirait le sens de l'aventure humaine, une « dialectique » à l'œuvre dans le tissu historique –, n'est jamais considéré par la pensée postmoderne autrement que comme une manière de restaurer, par-delà son ébranlement, la violence originelle propre à la métaphysique.

C'est par « couples » que la métaphysique occidentale s'ordonne suivant Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault ou Judith Butler, rappelle Dany Robert-Dufour dans un article qui ouvre le numéro et qui a valeur synthétique : apparemment fondée sur des symétries, la métaphysique rusée et pernicieuse masquerait et en même temps fonderait une asymétrie, par quoi un pôle se soumet l'autre par la force et la violence, qu'il s'agisse de la raison opposée à la passion, du masculin opposé au féminin, de l'humanité opposée à l'animalité, du normal opposé au pathologique, du nomade opposé au sédentaire, etc. Ces couples, que le « *Logos* occidental » dispose en son cœur dès son origine, il s'agit donc de les déconstruire, c'est-à-dire de les invalider en montrant non seulement leur arbitraire mais également et surtout qu'ils sont « indécidables », ce qui veut dire ambigus au point de ne rien signifier de substantiel par eux-mêmes de telle sorte qu'ils ne peuvent se maintenir que par une violence injustifiable exercée par le pôle dominant sur le pôle dominé.

C'est sur un terrain apparenté que se situe l'article de Baptiste Rappin, qui explicite la métaphysique inavouée sur laquelle repose la déconstruction, qui oppose à la tradition platonicienne et à ses diverses déclinaisons, disposant en leur cœur les notions intimement liées d'« analogie » et de « médiations », une conception de l'être où celui-ci se décline hors toute généalogie, toute filiation, ce qui revient à dire hors tout *arkhê* (d'où l'importance que la déconstruction accorde aux

9. C'est ce qui autorisait Jacques Derrida à poser que la « déconstruction est la justice » (*Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 35).

motifs de l'architecture et de l'architectonique), afin d'ouvrir la voie à un univers fondé sur des singularités irréductibles et déliées, ne disposant d'aucun repère pour s'orienter. Dans cet univers, tout est « neutre », insiste l'auteur, et échappe par là à toute détermination, ce qui est une façon – beau paradoxe pour une pensée qui ne cesse d'évoquer la différence (voire la *différance*), l'irréductible, l'insaisissable, l'archi-singulier, etc. – de consacrer le règne du « Même » et par là le règne du fait brut, autrement dit des puissances empiriques telles qu'elles sont, qui ne se différencient plus dès lors que quantitativement, suivant la force dont elles disposent. La métaphysique inavouée de la pensée déconstructionniste est bel et bien en phase avec le monde de la désorganisation postmoderne, non seulement elle ne le conteste pas, contrairement à ce qu'elle ne cesse de proclamer, elle qui se présente toujours comme logée dans la « marge », mais plus encore elle lui fournit, sur le plan de la pensée conceptuelle ou de la philosophie, ses lettres de noblesse.

Déconstruire le *Logos* occidental et l'héritage civilisationnel auquel il peut être associé est indissociable d'une visée apparemment de moindre ampleur mais dont les effets sont tout aussi délétères : c'est tout le sens de l'article de Maxime Ouellet que de montrer que la notion de société perd tout sens dans l'optique postmoderne quand celle-ci est embrassée et poussée au bout de la logique dont elle est porteuse. Situées à l'origine sur le terrain du « marxisme culturel » qui visait, contre les diverses versions du marxisme dit orthodoxe, à prendre en compte la totalité que constitue la vie humaine en société, les « *Cultural Studies* » en sont venues, montre Ouellet, à nier purement et simplement l'existence de ce qu'on nomme la société – à laquelle est substituée une somme d'éléments dont chacun fait l'objet d'une conceptualité spécifique (laquelle est consacrée dans les universités par des procédures administratives qui assurent l'indépendance des « *Studies* » à l'égard des départements et facultés qui conservent encore tant bien que mal l'idée que la société a une consistance ontologique propre) : au fil du temps et de la fragmentation croissante de l'objet société, on voit ainsi s'opérer le passage des déjà classiques « *Feminist Studies* » ou « *Gay and Lesbian Studies* » jusqu'aux improbables « *Fat Studies* ». C'est non seulement la société qui est dès lors dissoute, de telle sorte qu'elle se trouve ramenée à un simple « nom » qu'on donne à une somme d'éléments dispersés et rabattus sur eux-mêmes, mais la réalité elle-même en tant qu'elle puisse être associée à un « tout », insiste Ouellet.

C'est aussi le sens des articles de Claude Leduc et de Stéphane Vibert que de montrer en quoi des entreprises de pensée qui se montrent au départ préoccupées par un examen serré des pratiques scientifiques en viennent à faire voler en éclats l'idée de totalité. Dans la perspective développée tout à la fois par le courant dit du « néo-matérialisme » (« *new materialism* ») et par l'un de leurs inspirateurs, Bruno Latour, dont Leduc et Vibert retracent avec beaucoup de minutie les parcours parfois sinueux, on donne, suivant des modalités qui peuvent varier, une telle extension à la notion d'« acteur », censée comprendre autant les êtres humains que les animaux

ou les objets inanimés (jusqu'aux vers de terre, si ce n'est au fer à repasser), qu'on semble en arriver au final à une description du monde empirique tel qu'il se présente dans son déploiement effectif sans qu'il n'y ait plus de possibilité d'une objectivation à distance qui permettrait d'en prendre la mesure, de le réfléchir et d'agir sur lui. Ce sont ici les notions mêmes de nature, de culture, d'humanité, d'animalité, d'objet inerte, de machine, etc., qui semblent se fondre dans une soupe indifférenciée, un « Même » où l'altérité s'est trouvée engloutie. En ce sens, ces articles résonnent avec ceux de Dufour et de Rappin, en particulier.

L'article de Gilles Labelle se concentre sur le parcours d'une référence centrale pour tous les penseurs ou courants précédemment mentionnés, l'œuvre de Michel Foucault. Si celle-ci est citée par tout penseur postmoderne qui se respecte, elle est pourtant très peu contextualisée par ses lecteurs, relève d'abord Labelle : on se place sous l'égide de Foucault dès qu'il s'agit de prendre une institution ou une « relation de pouvoir » pour cible, le plus souvent sans s'interroger sur le contexte dans lequel les concepts foucauldien ont été forgés. Or ceux-ci – et s'il y a une grandeur de Foucault, c'est là qu'elle se trouve plutôt que dans la valeur des concepts eux-mêmes – s'inscrivent dans un parcours complexe, que Labelle tente de reconstruire, du fait que Foucault n'a jamais fait mystère des difficultés, voire des apories que supposait à ses propres yeux son travail. C'est ce qui rend compte, selon l'auteur, des « tournants » de Foucault, qui le conduisent d'une présumée « pensée du dehors » (où le « dehors », ces formes de « contestation totale » de la normativité instituée ou de « liberté absolue » à son égard, est censé loger dans la folie ou la « plèbe non prolétarisée ») à une « théorie du pouvoir » qui se différencie mal, d'abord, d'une simple description de ce que le monde actuel est un « composé de rapports de force », et ensuite d'un exposé enthousiaste d'éléments propres au néolibéralisme censé émanciper les sujets de toute normativité « morale » au profit d'une conduite qui devrait plutôt s'arrimer à une estimation des coûts et des bénéfices de n'importe quelle conduite (morale ou immorale, légale ou illégale).

Ce parcours de Foucault est, nous semble-t-il, révélateur d'un phénomène sur lequel on réfléchit trop peu, et qu'outre l'article de Labelle, ceux de Dufour et de Ouellet, et également celui qui suit, de David Auclair, mettent en évidence : le déconstructionnisme postmoderne permet de se situer au carrefour de deux univers qu'en principe tout sépare mais dont on peut pourtant prétendre tirer le meilleur parti de chacun (*best of both worlds*, comme disent les anglophones). D'un côté, quiconque se situe sur le terrain balisé par Foucault, Derrida, Deleuze ou encore Rancière, comme le soutient Auclair, est d'emblée logé sur le terrain de la « subversion », de la « contestation », etc. Comme le disait Charles Péguy, être déconstructionniste permet de « faire le malin », d'« être du côté de ceux à qui on ne la fait pas ». Mais en même temps, de l'autre, la déconstruction et ses avatars se révèlent au final avaliser si ce n'est consacrer le monde tel qu'il va maintenant, c'est-à-dire comme monde tissé par des puissances d'agir qui sont effectivement

émancipées, déliées de toute contrainte institutionnelle susceptible de les limiter voire de les « encastrier ». Être tout à la fois au-« dehors » et au-« dedans », poser à l'émancipateur qui ose la subversion et ne craint pas les « marges », et en même temps décrire le monde tel qu'il est, le consacrer et s'y installer, n'est-ce pas tout bénéfique – en particulier dans le milieu universitaire ?

Nous avons déjà fait entrevoir que s'il est une dimension du tissu institutionnel qui ne peut manquer d'être la cible du déconstructionnisme postmoderne, ce ne peut être que l'éducation, par où les « nouveaux venus » se trouvent introduits dans le monde déjà là, le monde des adultes. L'article de David Auclair s'attarde ainsi à l'entreprise de Jacques Rancière – qu'on n'a pas l'habitude de ranger parmi la *French Theory* ou la déconstruction – pour montrer le caractère problématique de ce qui se donne comme une entreprise subversive voire révolutionnaire : l'idée d'auto-apprentissage que défend *Le maître ignorant*. L'éducation n'a jamais émancipé, n'émancipe et n'émancipera jamais personne, soutient Rancière ; si émancipation il y a, c'est seul qu'on y parvient, et c'est ce qu'aurait compris ce pédagogue demeuré jusqu'à lui plus ou moins obscur, Joseph Jacotot (1770-1840). Qu'il en arrive à des conclusions dont on voit mal en quoi elles se distinguent, autrement que du point de vue du vocabulaire – technocratique d'un côté, plus ou moins marxisant de l'autre –, des politiques adoptées par des gouvernements désireux de s'« adapter » aux impératifs de la désorganisation postmoderne en transformant si ce n'est en rendant impossible le rapport tissé entre maître et élève, ne semble pas troubler outre mesure Rancière.

Les deux articles de Daniel Dagenais et de Rhéa Jean discutent du même objet, quoique à partir d'angles différents. L'« idéologie du genre », écrit Éric Marty, est le « dernier grand message idéologique de l'Occident envoyé au reste du monde »¹⁰. Si la personne dans l'univers postmoderne est réellement déliée, libre à l'égard de tout l'héritage civilisationnel que la société porte de manière plus ou moins explicite en elle, inscrit dans son tissu, si elle n'a aucune obligation de s'élever de ce qu'elle est, empiriquement parlant, au niveau du transcendantal, où elle pourra s'arc-bouter à ce qui a été synthétisé des expériences et des savoirs accumulés par les générations antérieures, pour éventuellement les reprendre à son compte, par là les conserver, mais aussi, éventuellement, les transformer, alors elle peut présumément décider souverainement de ce qu'elle est ou veut être – y compris dans ses déterminants les plus fondamentaux. Si Dagenais, dans un article au titre quelque peu malicieux (*Undoing Butler*), s'attarde à faire ressortir la visée purement déconstructiviste de l'œuvre de Butler et l'absence de tout appui phénoménal qui la caractérise, il montre surtout que la possibilité de se débarrasser des sexes a été produite par la réalité bien avant que la théorie du genre n'en théorise l'arbitraire, ouvrant ainsi à la possibilité

10. Éric Marty, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Seuil, 2021.

de faire assumer par la technologie ce que les sexes des personnes réelles ont porté jusqu'à ce jour. D'où, comme y insiste en particulier Rhéa Jean, le recours, dès le plus jeune âge dans certains cas, avec des conséquences dont on est incapable de prendre la mesure à court ou à moyen terme, à des inhibiteurs d'hormones de croissance, voire à des chirurgies mutilantes. Il faut se demander si l'idéologie du genre n'est pas le déconstructionnisme postmoderne réalisé en sa quintessence : une liberté absolument déliée, pour laquelle tous les désirs sont en principe réalisables – mais ne peuvent prendre consistance qu'à condition de s'aliéner à une puissance dont le déploiement est à la fois autoréférentiel et exponentiel, dans ce cas la technoscience. Dans les termes de Michel Cloucard : « tout est permis », vous pouvez même choisir votre « genre » ; mais attention, « rien n'est possible » hors la puissance incontrôlée du complexe technoscientifique qui n'hésitera pas à faire des enfants en bas âge des cobayes (et qui, soyons-en sûrs, ne rendra jamais de comptes sur les dégâts qu'il peut éventuellement engendrer).

Ou peut-être lui demandera-t-on, un jour, des comptes ? Mais si on le fait, cela ne risque pas de procéder du lieu politico-institutionnel que la postmodernité, en actes et en paroles, s'acharne méthodiquement à vider de son sens. Ce sera, peut-être, par le biais des tribunaux, autrement dit de la référence au droit. L'article de Gilles Gagné traite précisément de ce qu'il en est du droit dans le cadre de la désorganisation postmoderne – plus précisément de la manière, apparemment paradoxale mais tout le mérite de l'auteur est de permettre d'y voir clair, dont se conjuguent tout à la fois la morale (il vaudrait mieux dire le moralisme), le droit et une manière toute pragmatique d'envisager et présumément de régler les différends. Michel Foucault avait déjà averti que le droit rimait avec la loi et la loi avec le transcendantal et le transcendant ; en conséquence, il avait recommandé (dans sa phase dite « gauchiste ») rien de moins que l'abolition des tribunaux. La vraie justice, la « justice populaire », c'est le face-à-face, le peuple contre les grands et que le meilleur gagne, disait-il. Foucault n'avait pas prévu que plutôt que de disparaître, le droit et les tribunaux allaient, comme tout le reste, « s'adapter » : au lieu d'invoquer une loi à distance, qui agit comme un tiers médiateur, il suffit de considérer que le litige met aux prises des acteurs en conflit qui ont chacun leurs raisons, incommensurables à celles invoquées par les autres, et dont il s'agit de régler « pragmatiquement » les différends en les faisant autant que possible s'ajuster les uns aux autres sans référence à quelque transcendantal et à quelque transcendance que ce soit. Jusqu'au prochain différend – où on n'aura qu'à recommencer.

Le numéro que nous présentons comporte deux articles complémentaires : l'un d'Éric N. Duhaime, qui fait écho au numéro 2 des *Cahiers Société*, où il montre à la fois les difficultés et également, contre les lectures tranchantes, la complexité et la fécondité des propos de Marx sur les questions relatives au langage et au symbolique. L'autre, de Baptiste Rappin, consiste en une présentation et une discussion du dernier ouvrage de Jean Vioulac, *Anarchéologie. Fragments hérétiques sur la*

*catastrophe historique*¹¹, où sont abordés plusieurs thèmes qui résonnent avec ce qui fait l'objet du présent numéro, mais aussi plus largement avec les questions qu'entendent traiter les *Cahiers Société*.

Gilles LABELLE
Université d'Ottawa

Daniel DAGENAIS
Université Concordia

Samie PAGÉ-QUIRION
Cégep Saint-Jean-sur-Richelieu

11. Paris, PUF, 2022.