



Pensées rebelles

FOUCAULT DERRIDA DELEUZE

Éditions
SCIENCES
HUMAINES

Extrait de la publication

Pensées rebelles
FOUCAULT, DERRIDA,
DELEUZE

La Petite Bibliothèque de Sciences Humaines

Une collection dirigée par Véronique Bedin



Extrait de la publication

Maquette couverture et intérieur: Isabelle Mouton.

Retrouvez nos ouvrages sur

www.scienceshumaines.com
www.editions.scienceshumaines.com

Diffusion: Seuil

Distribution: Volumen

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement, par photocopie ou tout autre moyen, le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français du droit de copie.

© **Sciences Humaines Éditions, 2013**

38, rue Rantheaume

BP 256, 89004 Auxerre Cedex

Tél.: 03 86 72 07 00/Fax: 03 86 52 53 26

ISBN = **9782361060763**

INTRODUCTION

Si loin, si proches Le retour de trois pensées critiques

En 1995, Gilles Deleuze mettait fin à ses jours. Quelque temps plus tard, l'année 2004 coïncidait avec le vingtième anniversaire de la mort de Michel Foucault et voyait s'éteindre Jacques Derrida. Une page de la philosophie se referme alors. Ou plutôt, semble se refermer. Faut-il ne voir dans les commémorations souvent médiatiques qu'un regard nostalgique sur une glorieuse époque où les débats semblaient à la fois plus vifs, les positions plus fortes, les espérances plus vives mais qui n'aurait guère que le charme d'une pensée aujourd'hui surannée?

Trois philosophes, trois pensées singulières, une seule et même génération intellectuelle, celle qui triomphe dans les années 1960-1970. « Peut-on raconter la couleur du temps? Qui saura dire ce que fut l'air d'un temps? », se demande Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*¹. Si la tâche est sans nul doute difficile, elle n'en a pas moins un sens. Il ne s'agit pas de vouloir réduire à un idéal-type ces pensées à la fois singulières et irréductibles mais de montrer qu'elles évoluent toutes dans un contexte intellectuel spécifique et que les rapprochent des problématiques communes et un esprit critique affirmé. Il suffit de prendre quelques repères chronologiques pour prendre la mesure du foisonnement intellectuel qui éclate alors: *Pour Marx* de Louis Althusser sort en 1965, *Les Mots et les Choses* de M. Foucault paraît en 1966, J. Derrida publie *L'Écriture et la*

1- V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Minuit, 1979.

Différence ainsi que *De la grammatologie* en 1967, G. Deleuze livre *Différence et Répétition* et *Logique du sens* en 1969... Pour comprendre ce qui se passe alors, il faut bien en passer par quelques généralités.

Il faut déjà signaler une certaine sensibilité intellectuelle, laquelle s'affirme toujours par des lectures. Comprendre une époque, c'est donc comprendre ce qu'on lit alors mais aussi ce qu'on ne lit plus. Or comme le note V. Descombes, « ne croyons pas qu'une œuvre fasse autorité parce qu'elle aurait été lue, étudiée et finalement jugée convaincante. C'est le contraire : on lit parce qu'on est déjà convaincu. Les œuvres sont précédées d'une rumeur. (...) Par une sorte de réminiscence platonicienne, le texte dont on tombe amoureux est celui dans lequel on ne cesse d'apprendre ce qu'on savait déjà. »

De ce point de vue, il apparaît clairement qu'à partir des années 1960 la filiation intellectuelle change radicalement : on passe de la génération des « 3 H » (Hegel, Husserl, Heidegger), comme on a coutume de dire, à la génération des « maîtres du soupçon » : Karl Marx, Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud. Bien sûr, il ne s'agit que d'une tendance : il reste toujours des penseurs pour s'inspirer de E. Husserl et M. Heidegger, comme par exemple J. Derrida. Mais la dialectique hégélienne et la phénoménologie, voilà ce contre quoi on pense alors. Quels sont les griefs ? À Hegel, on reproche de réduire systématiquement la différence dans une pensée de l'absolu. Penser le multiple et la différence, tel est l'un des nouveaux mots d'ordre qui émergent dans les années 1960. On retrouve ce thème dans l'œuvre de G. Deleuze, notamment *Différence et Répétition*², mais aussi chez J. Derrida, le penseur de la « différance » (néologisme qui marque de manière particulièrement nette la volonté de penser de manière singulière la différence). De cette pensée du multiple, on peut également rapprocher une nouvelle conception de l'histoire conçue non plus, comme chez Hegel, comme déploiement cumulatif de la raison mais au contraire comme rupture, discontinuité. Quant à la phénoménologie qui triomphait dans les années 1950, on lui reproche de s'être naïvement enfermée

2- G. Deleuze, *Différence et Répétition*, 1969, rééd. Puf, 1997.



dans l'idée de sujet. Pourquoi ? L'inspiration fondamentale de la phénoménologie consiste à remettre en cause l'idée d'une pensée objective : les choses existent toujours pour une conscience qui les perçoit ou se les représente. Bref, être, c'est « être pour moi ». Mais c'est donc admettre l'existence d'un sujet sans vraiment l'interroger. Or, c'est précisément cette idée de sujet unifié et transparent à lui-même que l'on remet alors violemment en cause, sous l'influence notamment de S. Freud et du structuralisme³. C'est le fameux thème de la « mort de l'homme ». La psychanalyse, notamment avec le concept d'inconscient, a mis à mal la souveraineté du sujet. Le structuralisme pour sa part met en évidence d'une certaine manière l'emprise des institutions sur les individus. G. Deleuze et Félix Guattari, dans *L'Anti-Œdipe*⁴, font éclater la belle unité de la subjectivité sous la pression des machines désirantes. M. Foucault montre quant à lui comment l'idée de sujet est une construction historique. J. Derrida, dans un texte intitulé « Les fins de l'homme »⁵, soutient que M. Heidegger lui-même ne parvient pas à se défaire de l'humanisme métaphysique qu'il dénonce.

Si K. Marx et S. Freud alimentent toutes les réflexions de l'époque, il faut sans doute faire un sort particulier à l'influence de F. Nietzsche qu'on découvre alors. On a ainsi pu parler, et non sans raison, d'un « nietzschéisme français ». M. Foucault, G. Deleuze et, dans une moindre mesure, J. Derrida devront beaucoup à ce philosophe allemand qui fait souffler un incroyable vent de subversion sur la philosophie, remettant en cause aussi bien le primat de la vérité que la morale ascétique. G. Deleuze contribuera du reste pour une grande part à sa réception en lui consacrant deux livres⁶. F. Nietzsche interroge ainsi la volonté de vérité, qu'il suspecte de marquer d'abord un rapport de force. Cette idée influera beaucoup sur la réflexion de M. Foucault quant aux liens entre pouvoir et savoir, qui

3- Sur la « querelle du sujet », voir notamment V. Descombes, *Le Complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, 2004.

4- G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe*, 1972, rééd. Minuit, 1995.

5- J. Derrida, « Les fins de l'homme », in J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

6- G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 1962, rééd. Puf, 1992, et *Nietzsche*, 1965, rééd. Puf, coll. « Quadrige », 2003.

reprendra également le concept de généalogie au philosophe allemand. Ce dernier apparaît en effet comme une formidable machine de guerre contre l'idée traditionnelle de vérité, conçue comme adéquation. G. Deleuze en retient la leçon : pour lui la philosophie ne cherche pas à représenter de manière adéquate un monde qui lui préexisterait, elle vise à inventer des concepts. Qu'on soit ou non d'accord avec les interprétations de F. Nietzsche qui sont alors données, son influence est indéniable.

Le climat intellectuel se retourne brusquement à la fin des années 1970 et surtout dans les années 1980. De « nouveaux philosophes » reprochent à cette « pensée 68 » son dogmatisme, son radicalisme, son inconséquence politique. Les hostilités s'ouvrent avec *La Barbarie à visage humain*⁷ de Bernard-Henri Lévy qui condamne aussi bien le marxisme que l'idéologie du désir qu'aurait développée *L'Anti-Cedipe*. En 1985, un autre essai fait grand bruit : *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*⁸, de Luc Ferry et Alain Renaut, qui met violemment en question M. Foucault, J. Derrida, Jacques Lacan, G. Deleuze, Pierre Bourdieu, L. Althusser et consorts hier encensés. Ce sur quoi mettent l'accent L. Ferry et A. Renaut, c'est l'antihumanisme de cette pensée 68, ce par quoi ils entendent la dénonciation de l'autonomie du sujet tenue pour une illusion et le refus de l'idée d'un « propre de l'homme ».

Au niveau du style, L. Ferry et A. Renaut décèlent « le culte du paradoxe et, sinon le refus de la clarté, du moins la revendication insistante de la complexité ». En ligne de mire ? J. Derrida bien sûr et au premier chef son ouvrage *Glas*⁹. Leur jugement est sans appel : « Les philosophistes des années 1968 ont atteint leur plus grand succès en parvenant à accoutumer leurs lecteurs et leurs auditeurs à croire que l'incompréhensibilité était le signe de la grandeur. » Il serait absurde de nier la difficulté du style de nombreux de ces philosophes. J. Derrida bien sûr n'est pas un auteur facile. Il le reconnaît aisément lui-même. Son opacité lui sera reprochée à de nombreuses reprises. Mais suffit-elle à

7- B.-H. Lévy, *La Barbarie à visage humain*, Grasset, 1977.

8- L. Ferry et A. Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, 1985.

9- J. Derrida, *Glas*, Galilée, 1974.



discréditer définitivement sa philosophie? M. Foucault a pour sa part un style sophistiqué, littéraire pour tout dire, mais qui ne fut sans doute pas un obstacle, bien au contraire, à sa réception. Quant à G. Deleuze, s'il travailla aussi son style, assez académique au départ, ce fut sans aucun doute pour libérer une pensée qu'il jugeait trop empesée. Accusation plus grave encore, cette pensée 68 serait « moins un moment original et créateur de l'histoire intellectuelle qu'une simple excroissance épigonale ». Ce qui leur fait dire qu'on peut réduire M. Foucault à du « *Heidegger + Nietzsche* » et, pire encore, J. Derrida à du « *Heidegger + style de Derrida* » (bref, celui-ci n'aurait de propre que son style)... Amalgame simpliste?

Sans entrer dans la polémique, il est intéressant de considérer ce texte sur la pensée 68 comme un symptôme. Les années 1980 constituent en effet une violente remise en cause de la pensée qui avait été tant adulée. On reproche désormais aux maîtres-penseurs des *sixties* d'avoir été inconséquents et d'avoir tenu des positions aberrantes. Bref, les années 1980 seraient enfin revenues à l'humanisme contre la barbarie, elles auraient compris la dangereuse utopie de ces pensées révolutionnaires, elles auraient ouvert les yeux sur le communisme et compris le danger de l'utopie qui avait été au cœur de 1968. En 1991, sur cette lancée, de nombreux philosophes – André Comte-Sponville, Philippe Raynaud, Pierre-André Taguieff... –, dans un livre intitulé *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, prennent également leurs distances avec ce qui n'est pour eux qu'une dangereuse mode philosophique¹⁰.

Mais alors comment expliquer l'intérêt et l'engouement pour M. Foucault, J. Derrida et G. Deleuze qui semblent se manifester ces derniers temps? Les très nombreux colloques qui leur sont consacrés et l'importante production éditoriale (tant les publications de textes que de monographies ou d'actes de colloques) laissent penser qu'il se joue là plus sans doute qu'un simple hommage de circonstances. La France prend enfin la mesure, ces dernières années, de la fertilité de ces pensées outre-Atlantique: François Cusset met en évidence l'incroyable succès de ce qu'on a coutume d'appeler aux États-Unis la « *French Theory* » dans les

10- A. Boyer et al., *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Grasset, 1991.

années 1980, notamment au moment où l'institution philosophique française les tient à distance. Certes, les lectures qui sont alors faites en terre étrangère ne sont pas toujours dénuées de contresens; il reste qu'elles alimentent de riches débats dont on prend aujourd'hui en France la mesure. Les manifestations interdisciplinaires se multiplient qui montrent toute la fécondité hors du champ proprement philosophique de ces pensées. Les travaux de M. Foucault s'avèrent ainsi instructifs tant pour le sociologue, l'historien que pour l'anthropologue. G. Deleuze, dont la voix a toujours porté bien au-delà du cadre institutionnel restreint, ne cesse d'alimenter essais et réflexions sur le monde contemporain: l'article de Xavier de la Vega met ainsi en évidence la fertilité des foisonnants concepts deleuziens pour penser le monde contemporain.

Signe de patrimonialisation, et donc de petite mort, de ces philosophies autrefois subversives? L'époque où il était de bon ton de stigmatiser la « pensée 68 » semble bien lointaine. Ironie du sort, c'est désormais à la pensée néolibérale que l'on s'en prend aujourd'hui. Et la vigoureuse réflexion altermondialiste va chercher précisément dans cette pensée des outils pour penser la mondialisation et la résistance au libéralisme. Antonio Negri, John Holloway ou Miguel Benasayag s'inspirent aujourd'hui de M. Foucault ou de G. Deleuze, reprenant chez l'un l'analyse du pouvoir et chez l'autre la notion de nomadisme ou de rhizome¹¹. Mai 68 est certes bien loin, mais les pensées dont il s'est nourri ont encore sans doute beaucoup à nous dire.

Catherine Halpern

11- Voir notamment M. Hardt et A. Negri, *Empire*, Exils, 2000; et *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, La Découverte, 2004.

La *French Theory*, métisse transatlantique

Les noms de Michel Foucault et Jacques Derrida, mais aussi de Gilles Deleuze ou Jean Baudrillard, sont devenus aux États-Unis, au tournant des années 1980, de véritables opérateurs de radicalité, les sésames d'une exploration sans concession de la condition minoritaire et de l'identité multiple: leur seule mention irradie dès lors le texte ou l'orateur qui les cite d'un prestige politique et théorique que ne dispense aucun autre nom propre, pas même aujourd'hui, à l'heure où l'université américaine tente de se mobiliser contre le néoconservatisme et le néolibéralisme – contre le Tea Party et les puissances financières –, ceux de Noam Chomsky ou Naomi Klein. Une puissance d'évocation sans égale est ainsi attachée aux noms de ceux que l'université américaine, qui les regroupa aussitôt (malgré leurs divergences) pour optimiser la productivité symbolique de leur usage, appelle indifféremment, depuis trois décennies, les poststructuralistes, les penseurs *intensifs* ou *de la différence*, ou même les Nietzsche français.

Dans ce contexte, le moindre des paradoxes n'est pas l'incroyable situation de chiasme transatlantique qu'inaugure ce transfert intellectuel: au moment même où les œuvres de ces penseurs en rupture viennent justifier l'affirmation des politiques identitaires et nourrir un nouveau discours politique dans l'Amérique divisée de Ronald Reagan – jusqu'à y devenir les produits les mieux cotés sur le « marché des biens symboliques » de l'université américaine –, elles sont peu à peu éclipsées du devant de la scène dans la France de François Mitterrand, au profit d'un retour organisé à l'universalisme kantien et au libéralisme toquevillien.

Un paradoxe qui renvoie aux liens du champ intellectuel avec l'espace médiatico-politique dans chacun des deux pays : dans le cas français, le dogme humanitaire et la nouvelle religion de la démocratie se trouvaient mieux adaptés à la gauche au pouvoir que les micropolitiques et les révolutions « désirantes » de la décennie précédente ; dans le modèle américain, l'arène intellectuelle, limitée aux bornes des campus, s'approprie d'autant plus volontiers les pensées les plus critiques que ces « tempêtes dans une théière » que sont outre-Atlantique les joutes universitaires n'y risquent en rien de déstabiliser Washington, ni d'être relayées par Fox ou CNN.

Mais pour éclairer ce contexte singulier, et comprendre que cette « invention » américaine de la théorie française relève moins d'un phénomène d'importation que de procédures de détournement et d'hybridation culturels, il faut revenir sur les différentes étapes du processus.

Pionniers et convergences contreculturelles

Au seuil des nombreux récits américains consacrés à l'aventure « *french-théoriste* », le mois d'octobre 1966 est souvent recodé en moment fondateur : soucieuse de présenter à ses étudiants le structuralisme qui fait alors rage en Europe, l'université Johns-Hopkins (à Baltimore) organise un symposium où interviennent de concert une douzaine d'invités français d'ordinaire associés à la mouvance structuraliste (mais qui cette fois n'hésitent pas à critiquer les « sciences » triomphantes de la structure), dont Lucien Goldman, Jacques Lacan, Roland Barthes et J. Derrida.

Ce dernier, dans une communication qui fera date, invite à substituer à la face « négative, nostalgique » du structuralisme, qui « rêve de déchiffrer une vérité », une pensée qui « affirme le jeu et tente de passer au-delà de l'homme et de l'humanisme¹ ». C'est l'invention française, mais en *terra americana*, du poststructuralisme, premier d'une longue série de courants (postmodernisme, postcolonialisme...) dont le préfixe « post » sonne comme un lapsus, comme l'aveu d'une distance infranchissable du présent historique au travail théorique, lequel

1- J. Derrida, *L'Écriture et la Différence*, 1967, rééd. Seuil, coll. « Points », 1979.



affirme dès lors ne pouvoir toujours arriver qu'après l'événement. Mais à l'aube des années 1970, nous n'en sommes pas encore là. Car la décennie qui commence verra les militants des années 1960 retourner à leurs études, les cellules combattantes montées à Berkeley ou Columbia se dissoudre l'une après l'autre, et la thématique même de la transgression évoluer du terrain politique (Vietnam, droits civiques, capitalisme) vers des avatars esthétiques et existentiels (drogues, musique, libertés sexuelles).

Outre que ce tournant inaugure un long processus de textualisation du politique, d'institutionnalisation académique de la rébellion, il favorise aussi pendant quelques années, aux confins de l'université et de la contre-culture, quelques rencontres prometteuses entre auteurs français et praticiens américains, qui resteront souvent sans suite.

Les revues *SubStance*, *Diacritics* ou *Semiotext(e)* traduisent les premiers textes de Jean-François Lyotard ou J. Derrida sur le mode « pathique » du « texte-à-vivre » contre le mode académique de l'exégèse. Les médiateurs biculturels Jean-Jacques Lebel ou Sylvère Lotringer organisent des rencontres publiques entre les auteurs français et des militants américains (anarchistes ou féministes) ou même quelques grandes figures de la contre-culture (de John Cage à William Burroughs). Et les premiers livres publiés, *Of Grammatology* (1974) de J. Derrida, qu'on découvre en peinant, ou un seul chapitre de *Mille Plateaux* (1980) au format de poche, qu'on s'échange dans les clubs new-yorkais, font encore figure d'anomalies dans l'université.

Réappropriation par le champ littéraire

L'entrée graduelle de ces œuvres dans le champ intellectuel américain s'effectue, à la fin des années 1970, par les départements de littérature, française d'abord, puis anglaise et comparée. L'écologie disciplinaire et le vieux « conflit des facultés » constituent ici des paramètres décisifs : non seulement un champ d'études alors profondément en crise, budgétaire et « épistémique », va se saisir de quelques textes étrangers pour renouer avec son âge d'or théorique (celui des débats d'avant-guerre et du

New Criticism des années 1940) et jeter bientôt un contagieux soupçon narratif sur tous les champs voisins (la philosophie ou l'histoire comme « récits » à déconstruire), mais la réception d'ensemble de ces concepts français en Amérique du Nord va s'en trouver biaisée, en l'occurrence dûment « littérisée ». En effet, que de jeunes universitaires se servent de la généalogie foucauldienne pour relire Cervantès ou Virginia Woolf, de la notion deleuzo-guattarienne de « littérature mineure » pour réhabiliter aux États-Unis les « littératures minoritaires » ou du phénomène intrinsèque de la déconstruction (glissements de sens ou « surabondance du signifiant » dont J. Derrida n'a cessé de répéter qu'ils ne relèvent jamais d'une intention) pour fonder une nouvelle méthode de lecture des textes du canon, tout cela participe d'un glissement plus large, ou d'un « malentendu structural » au sens de Pierre Bourdieu.

La « passion théorique »

Seul ce glissement rend possibles la décontextualisation, le changement de registre et la réacclimatation culturelle de quelques œuvres philosophiques françaises liées initialement au contexte bien particulier du tournant des années 1970 en France : glissement, avec ce transfert américain, de la philosophie vers la littérature, du concept vers le texte, de l'anticapitalisme vers l'anti-impérialisme, de la lutte sociale vers la question de l'énonciation minoritaire, et du débat d'époque sur la *praxis* politique à toute une pragmatique américaine des usages culturels. Étudiants enthousiastes, chercheurs ambitieux, théoriciens prometteurs et même les pôles institutionnels de la subversion (à l'instar de la toute-puissante Modern Language Association abhorrée par les conservateurs) pourront ainsi tour à tour faire usage, hors contexte, de telle hypothèse foucauldienne (sur le passage de la loi à la norme), de tel néologisme derridien (le « phallogocentrisme ») ou de telle injonction deleuzienne (comme « se faire un corps sans organe »).

Le rendement de la citation théorique française, au cours des années 1980, est aussi à la mesure de l'ascension simultanée – cette convergence-là est sans doute la plus décisive – des



nouveaux sous-champs d'études minoritaires créés au cœur des départements de littérature. Mais si les *African-American studies*, avec Frantz Fanon ou Édouard Glissant, les *Chicano studies* (sur l'identité hispanique), avec M. Foucault ou Michel de Certeau, et le second féminisme universitaire, avec le droit d'inventaire qu'il se réserve face aux nombreux « *French feminisms* » (Julia Kristeva, Hélène Cixous, Luce Irigaray...), ne font référence à la théorie française que sur un mode parcellaire, tactique sinon critique, les courants les plus récents, qui ont en commun une problématisation nouvelle (et une critique politique) de l'identité, vont quant à eux tenir les penseurs français pour axiomatiques. Ainsi, les études postcoloniales pensent l'identité multiple à travers les concepts deleuziens, la discontinuité historique grâce à M. Foucault, et le logocentrisme agressif de l'Occident par l'entremise de J. Derrida.

De son côté, le « troisième féminisme » universitaire, celui de Judith Butler ou de Gayle Rubin, dénonce l'essentialisme de ses prédécesseurs au nom de l'impossible présence à soi théorisée par J. Derrida, et tente d'articuler sexualité et pouvoir selon le paradigme foucauldien.

Quant aux études *queer* initiées en 1991-1992 par Eve Kosofsky Sedgwick et Teresa de Lauretis, contre l'axe identitaire des études *gay* traditionnelles, elles placent au cœur de leur corpus les œuvres de M. Foucault, J. Lacan et J. Derrida.

Pourtant, c'est moins au sein de ces champs d'études, plus ou moins éphémères et vite fragilisés par la succession rapide des vagues théoriques, qu'au cœur de quelques œuvres américaines individuelles que la référence théorique française va se trouver la plus féconde. Elle y autorisera non seulement des retournements complets de perspective mais offrira aussi l'occasion, à même quelques essais phares du champ intellectuel, d'un dialogue théorique de grande ampleur comme les œuvres de M. Foucault et J. Derrida, pour ne citer qu'elles, n'en ont eu en France qu'avec très peu d'interlocuteurs. Il faut citer ici Judith Butler, dont la thèse de doctorat² explorait déjà chez G. Deleuze ou J. Derrida les

2- J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian reflections in twentieth-century France*, Columbia University Press, 1987.

figures posthégéliennes du sujet, et dont le grand œuvre, *Gender Trouble*³, consiste surtout en une discussion des hypothèses de M. Foucault et J. Lacan sur le rapport entre sexe et genre ; mais aussi Gayatri Chakravorty Spivak, dont le travail se situe au croisement du marxisme, du féminisme et de la déconstruction ; ou encore l'œuvre du théoricien littéraire Stanley Fish, au voisinage de J. Derrida et de la narratologie française. Et sur un mode plus critique, les œuvres capitales d'Edward Saïd, du philosophe analytique « défroqué » Richard Rorty ou même du théoricien de la culture marxiste Fredric Jameson se sont élaborées elles aussi à partir d'une libre discussion des hypothèses de la *French theory*.

Militantisme de quartier et monde de l'art

Pourtant, l'université ne constitue pas, pour ce corpus français de textes difficiles, une limite infranchissable. La popularité de certains auteurs ou de concepts (« déconstruction » a même pu devenir un argument publicitaire ou un titre de film de Woody Allen⁴) et les liens qu'établissent alors les nouveaux essayistes néoconservateurs entre cet influx théorique français et la « décadence morale » de l'Occident favorisent ici un plus large écho, fût-il ponctuel ou anecdotique, et même une timide expansion de la référence française hors des humanités universitaires. On retrouve la *French theory* du côté du militantisme – de quartier, sexuel ou même ethnique – du roman à clés ou même du cinéma grand public, et bien sûr au sein d'un monde de l'art en pleine mutation. Car celui-ci ne jura quelques années durant que par les noms de G. Deleuze ou J. Baudrillard (autour de l'école « simulationniste » new-yorkaise), avant que l'emballage du marché et le refus de paternité des Français eux-mêmes (comme ce fut le cas de J. Baudrillard lors d'une célèbre conférence au Whitney Museum en 1987) ne révèlent la précarité d'une alliance d'intérêts finalement assez éphémère⁵.

3- J. Butler, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, 1990, trad. fr. La Découverte, 2006.

4- *Deconstructing Harry*, traduit pour sa sortie française par *Harry dans tous ses états*, 1997.

5- Voir S. Lotringer, « Doing theory », in S. Cohen et S. Lotringer (dir.), *French Theory in America*, Routledge, 2001.



Mais c'est du côté des nouvelles technologies que les années 1990, moins polémiques dans l'université que les années Reagan, vont prolonger l'impact américain de ce même corpus d'auteurs français, jusqu'à rompre parfois le lien historique établi dix ans plus tôt entre l'objet de la *French theory* et la seule arène universitaire. D'un côté, le concept deleuzien de « rhizome » ou le paradigme derridien de la « dissémination » vont fournir aux nouveaux réseaux informatiques leur première représentation théorique. De même que la notion bientôt culte de « zone d'autonomie temporaire », pour désigner le nouveau réseau mais aussi le marché noir, fut tirée par l'universitaire anarchiste Hakim Bey d'une relecture personnelle des auteurs français.

La *French theory* et la question de la technique

De l'autre côté, la diffusion en ligne du texte théorique, de sites web d'étudiants en forums de discussions pour initiés, va largement désacraliser le rapport académique à la référence française, prolongeant sur Internet les dimensions existentielle, et même ludique et dialogique, du phénomène.

Il convient, là encore, de préférer le schème de la convergence, sinon d'une heureuse redondance (l'homologie entre réseau et théorie, qui se « ressembleraient », étant parfois même mise en avant), au causalisme plus grossier d'une source, d'une genèse ou même d'une inspiration française. C'est en tout cas le seul moyen de comprendre les parallèles saisissants entre les logiques deleuziennes de l'événement et de la combinatoire et la musique expérimentale d'un DJ Spooky, qui cite G. Deleuze sur ses pochettes d'albums mais développe sa propre théorie de « l'objet trouvé » musical ; ou entre l'hypothèse baudrillardienne de la simulation du réel et de la « copie sans original » et l'argument d'ensemble des trois volets de *Matrix*, le film des frères Wachowski (1999), qui est bien sûr moins baudrillardien qu'il ne rejoint des problématiques communes par les moyens propres, narratifs et techniques, du cinéma⁶.

6- Voir A. Badiou et al., *Matrix, machine philosophique*, Ellipses, 2003.

C'est finalement ce paradigme de la convergence, de la rencontre, de l'entrelacs ou même de l'hybridation culturelle en acte, qui peut seul expliquer le succès spectaculaire mais durable aux États-Unis de quelques œuvres théoriques françaises qui y trouvèrent d'abord un heureux exil. Car toute importation, toute reterritorialisation intellectuelle subit la loi des modes passagères, soumise en outre au célèbre protectionnisme culturel américain – comme en firent les frais, chacun à sa façon, le surréalisme, l'existentialisme ou la phénoménologie française, incontournables un moment puis vite relégués dans l'exotisme « *frenchie* », et victimes dès lors du déclin structurel depuis plus d'un demi-siècle de l'influence culturelle française aux États-Unis.

Au contraire, que le regroupement des textes, l'emballage disciplinaire, l'ancrage institutionnel et les mises en œuvre politiques et artistiques de la théorie française aient été le fait exclusif de ses lecteurs américains, qui inventèrent dès lors sur place, et de toutes pièces, un objet intellectuel cohérent impensable en France, explique qu'elle ait survécu à la succession des modes intellectuelles. Normalisée, dûment scolarisée, passablement dépolitisée, même si elle fait encore l'objet de rares règlements de compte idéologiques (comme celui qui valut à J. Derrida, en octobre 2004, une nécrologie peu amène dans le *New York Times*), la théorie française est rentrée dans le rang mais restée au programme des cours, outre qu'elle a pu essayer dans le monde entier, en particulier aujourd'hui dans les pays émergents, à partir de la seule plate-forme universitaire nord-américaine.

Le déclin qu'on lui promet depuis si longtemps renvoie à la fatalité qui toucherait aux États-Unis toutes choses françaises (*all things French*) – ce ne saurait donc être le cas d'une aussi ingénieuse fabrication du cru.

François Cusset

L'affaire Sokal : pourquoi la France ?

Au printemps 1996, Alan Sokal, professeur de physique à l'université de New York, faisait paraître dans une revue culturelle de bon niveau, *Social Text*, un article intitulé « Transgresser les frontières : vers une herméneutique transformative de la gravitation quantique ». Quelques semaines plus tard, il révélait que ce texte était un pastiche fabriqué à base de citations de philosophes contemporains et contenait un nombre aussi élevé d'absurdités scientifiques que d'affirmations gratuites. On pouvait y lire, par exemple, que la science moderne prouve que « la réalité n'existe pas », ou encore que la « gravitation quantique a de profondes implications politiques, bien entendu progressistes ».

Pourquoi cette mystification ? A. Sokal se disait inquiet et irrité par le déclin, dans certains milieux de la gauche académique américaine, du niveau d'exigence intellectuelle. Principale cible visée : le courant des *cultural studies*, une branche « postmoderne » de l'université qui pratique délibérément la fusion entre démarche scientifique et interprétation littéraire. Très en vogue chez les étudiants en lettres, les spécialistes de cultures minoritaires, les féministes, les *cultural studies* expriment volontiers une vision relativiste du savoir scientifique. En montrant qu'on publiait à peu près n'importe quoi dans *Social Text*, A. Sokal voulait surprendre ses éditeurs en flagrant délit de paresse intellectuelle et de complaisance idéologique. Premier scandale : l'affaire diffusa largement hors du milieu universitaire, et pendant plusieurs semaines, on discuta du relativisme et de la pertinence des sciences sociales jusque dans des quotidiens de province des États-Unis. L'histoire, parvenue en France en décembre 1996, y fit également du bruit. Beaucoup des philosophes cités par

A. Sokal étaient français, et non des moindres : Gilles Deleuze, Jacques Derrida, Michel Serres, Jean-François Lyotard, et d'autres. Tous les commentateurs – ou presque – acceptèrent de rire de la farce, mais les intentions de son auteur furent parfois violemment suspectées.

Un bêtisier scientifique

Deuxième temps de l'affaire : en septembre 1997, A. Sokal, associé à Jean Bricmont, professeur de physique à l'université de Louvain, récidive. Il publie à Paris, sous un titre sans appel (*Impostures intellectuelles*, Odile Jacob), un bêtisier scientifique d'auteurs exclusivement français. La topologie allusive de Jacques Lacan, les mathématiques approximatives de Julia Kristeva, la physique défaillante de Luce Irigaray, de Paul Virilio et de Jean Baudrillard, ainsi que le traitement appliqué par Bruno Latour à la théorie de la relativité y sont tournés en ridicule. Zéro pointé : tous ces penseurs ne savent pas de quoi ils parlent. Cette fois, les réactions sont très vives et la presse en fait ses délices : un hebdomadaire se demande si « Les philosophes français sont des imposteurs¹ », un autre si « Nos intellectuels sont nuls² »... En retour, c'est la volée de bois vert : A. Sokal et J. Bricmont sont accusés de francophobie, de haine des sciences humaines, de rationalisme obtus, d'autoritarisme, d'impérialisme, de méchanceté, de frivolité, de bêtise, etc. L'insolence des deux physiciens, leur façon malpolie de pratiquer la dénonciation publique et de corriger les virgules des maîtres ont énervé le milieu et transformé assez généralement le débat en échange d'accusations.

Aujourd'hui, les années ont passé, et l'« affaire Sokal », comme bien d'autres incidents à haute valeur médiatique, est retombée dans l'ombre. Ni A. Sokal ni J. Bricmont n'ont poursuivi leur croisade. En France, leurs « têtes de turc » disparaissent une à une (J.-F. Lyotard est mort en 1998, J. Derrida en 2004). Les œuvres de ces derniers se patrimonialisent à cette occasion, et les commentateurs tentent d'en extraire des substances moins dogmatiques qu'auparavant. Aux États-Unis, l'actualité

1- *Le Nouvel Observateur*, n° 1716, 25 septembre 1997.

2- *Le Meilleur*, 4 octobre 1997.