

## Jacques Derrida et la déconstruction classique du corps: vers une libération des représentations du corps humain

En affirmant que la déconstruction privilégie un certain type de vie<sup>1</sup>, Badillo voulait simplement signifier que «l'homme ne peut se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito<sup>2</sup>». L'objectif ici visé «est de rompre avec l'illusion que toute pensée est pensée; que tout l'être des choses se ramène à la pensée, c'est-à-dire, moulée par la raison et structurée par la logique<sup>3</sup>». En effet avec Foucault, le «je pense» ne conduit pas nécessairement à l'évidence du «je suis»; ce qui signifie que «le cogito ne conduit pas à une affirmation d'être, mais [...] ouvre justement sur toute une série d'interrogations où il est question de l'être<sup>4</sup>». Une telle approche rompt avec la philosophie des Lumières. La déconstruction de l'Homme des Lumières a «pour conséquence immédiate une nouvelle théorie de l'homme qui, dans cette optique, ne peut être que «post-humain» puisque l'homme s'est effacé comme une durée de sable dans le ressac de la mer<sup>5</sup>». Cette reconsidération cosmique du vivant et de l'humain aboutit néces-

---

1 Robert Peter Badillo, *The Emancipative Theory of Jürgen Habermas and Metaphysics*, Washington D.C, The Council for Research in Values and Philosophy, 1991, p. 110.

2 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1996, p. 333.

3 Nkolo Foé, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire*, Dakar, Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociale en Afrique, 2008, p. 78.

4 Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 335.

5 Shmuel Trigano, *La nouvelle idéologie dominante. Le post-modernisme*, Paris, Hermann, 2012, p. 38.

sairement à la redéfinition de la personne post humaine, non plus dans son essence, mais dans sa vie individuelle<sup>6</sup>. La question aujourd'hui n'est donc plus de savoir comment «l'expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires<sup>7</sup>»; il s'agit au contraire «pour l'homme de prendre la mesure de sa propre finitude, au regard de ce corps, de cette vie [...]»<sup>8</sup>. Tel est l'enjeu de la déconstruction. L'objectif de la déconstruction est en effet de faire «demeurer les pulsions statiques, l'hypostase, et maintenir en eux la vie»<sup>9</sup>. Au cœur de cette approche, se trouve Jacques Derrida. Pour Derrida, la déconstruction n'est pas une simple destruction mais elle implique une construction dont elle est indissociable: construction de nouveaux concepts, d'une nouvelle image de la pensée et du monde, le but étant de produire de nouveaux modes, non occidentaux de la vie et de la pensée. Dès lors, nous pouvons nous interroger: l'approche derridienne n'est-elle pas une philosophie dont l'objectif est de libérer l'homme et la vie, de produire la vie et de produire un monde éternellement nouveau et vivant?

## I. La conception traditionnelle anthropologique de l'homme

Pour Derrida «la rationalité [...] qui commande l'écriture ainsi élargie et radicalisée n'est pas la démolition mais la dé-sédimentation, la déconstruction de toutes les significations qui ont leur source dans celle de logos<sup>10</sup>». Une telle affirmation implique la sortie de l'homme du carcan traditionnel. Traditionnellement, la raison est célébrée au détriment du corps, bien plus, avec Platon, «philosopher c'est apprendre mourir». Par conséquent, l'homme est appelé à vivre une vie ascétique. A ce sujet, Rorty affirme que Platon et les autres classiques pensent qu'ils pourraient survivre à la destruction de leur corps<sup>11</sup>. Le problème esprit-corps

---

6 *Ibid.*, p. 34.

7 Nkolo Foé, *Le postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit., p. 78.

8 *Ibid.*

9 Grégoire Biyogo, *Adieu Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 68.

10 Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 21.

11 Richard Rorty, *L'Homme Spéculaire*, Paris, Seuil, 1990, p. 46.

met ainsi en jeu quelques-unes des notions qui, en émergeant à différents moments de l'histoire de la pensée, se sont entrelacées pour produire un écheveau de problèmes liés les uns aux autres<sup>12</sup>. Parmi ces problèmes nous pouvons citer<sup>13</sup>:

- La faculté de se connaître de manière irréfragable («accès privilégié à soi-même»);
- La faculté d'exister séparément du corps.

Ces deux points ont servi à des philosophes pour affirmer l'idée d'un dualisme irréductible entre l'esprit et le corps. Les philosophes classiques se sont constamment appuyés sur tel ou tel trait distinctif de la vie humaine, dans le but de donner à l'intuition de notre singularité une «base philosophique<sup>14</sup>». La conséquence immédiate est «qu'elle a contribué à ce qu'on classe les naturalismes et les matérialismes comme trivialement vrais, mais sans intérêt – quand on ne les rejette pas comme des tentatives dénuées de sens pour sauter par-dessus un océan de difficultés ontologiques<sup>15</sup>». Aussi «ils sont dénués d'intérêt, nous explique-t-on, précisément parce que notre singularité n'a rien à faire avec l'abîme, quel qu'il soit, que s'applique à combler laborieusement le naturaliste<sup>16</sup>».

Pour comprendre cet abîme, il faut noter que la philosophie traditionnelle rejette le monde sensible et considère le monde intelligible. Le monde sensible est un monde changeant. Par contre, le monde intelligible est un monde immuable et vrai. Ce monde rompt avec tout ce qui est en rapport avec le corps. Telle est la logique de la philosophie classique occidentale. Suivons à ce sujet Descartes. Le titre de la deuxième méditation tiré des *Méditations métaphysiques* est assez illustratif: «De la nature de l'esprit humain, et qu'il est plus aisé à connaître que le corps». Une telle approche conduit Descartes à affirmer que sa nature ou son essence n'est que de penser: «je suis une chose qui pense» ou «une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser<sup>17</sup>» affirme-t-il. Même s'il

---

12 *Ibid.*, pp. 46–47.

13 *Ibid.*, p. 48.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, pp. 48–49.

16 *Ibid.*, p. 49.

17 René Descartes, *Méditations métaphysique*, Paris, Fernand Nathan, 1981, p. 86.

reconnaît qu'il est étroitement conjoint à un «corps<sup>18</sup>», il affirme néanmoins: «d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi-même, en tant que je suis seulement une chose qui pense et étendue» et «d'un autre côté j'ai une idée distincte du corps, en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point<sup>19</sup>». Il conclut ses propos en ces termes: «il est certain que moi, c'est-à-dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps, et qu'elle peut être ou exister sans lui<sup>20</sup>». Il ajoute plus loin: «l'essence et la nature des corps qui sont hors de moi», «ne me peuvent rien enseigner que de fort obscur et confus<sup>21</sup>». En effet, «il y a une grande différence entre l'esprit et le corps, en ce que le corps, de sa nature, est toujours divisible, et que l'esprit est entièrement indivisible<sup>22</sup>». Nous ne saurions ainsi concevoir la moitié d'aucune âme, comme nous pouvons faire du plus petit de tous les corps, en sorte que l'on reconnaît que leurs natures ne sont pas seulement diverses, mais même en quelque façon contraires. Il s'ensuit que «le corps humain peut bien facilement périr, mais que l'esprit ou l'âme de l'homme (...) est immortelle de sa nature<sup>23</sup>». L'âme de l'homme est réellement distincte du corps, et toutefois qu'elle lui est si étroitement conjointe et unie qu'elle ne compose que comme une même chose avec lui<sup>24</sup>. On peut donc affirmer que les choses matérielles «ne sont pas si fermes ni si évidentes que celles qui nous conduisent à la connaissance de Dieu et de notre âme, en sorte que celles-ci sont les plus certaines et les plus évidentes qui puissent tomber en la connaissance de l'esprit humain<sup>25</sup>». Dévaloriser le corps au profit de l'esprit, implique que l'homme doit mener une vie ascétique.

Résumons-nous. Pour Descartes, le corps n'est plus qu'une machine: «Je me considérais premièrement comme ayant un visage, des mains, des bras, et toute cette machine composée d'os, et de chair, telle qu'elle paraît

---

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 90.

22 *Ibid.*, pp. 92-93.

23 *Ibid.*, p. 25.

24 *Ibid.*, p. 27.

25 *Ibid.*

en un cadavre, laquelle je désignais par le nom de corps<sup>26</sup>», affirme-t-il. Le dualisme cartésien fait ainsi du corps une réalité accessoire et dépréciée, un automate mû par une âme: «comme une horloge composée de roues et de contrepoids... je considère le corps de l'homme<sup>27</sup>». Le Breton observe à ce sujet que le dualisme de l'âme et du corps, radicalisé par l'homme de l'errance et de l'exil qu'a été Descartes, correspond à l'essor occidental de l'individualisme<sup>28</sup>. Une des fonctions du corps devient de marquer les frontières de l'individu. Désormais, le corps est un objet, un avoir, dont l'homme est presque encombré. L'esprit demeure sous la tutelle de Dieu, mais le corps est réifié, dans un monde désenchanté.

Soulignons que dans la conception classique, le mot corps (le *soma* en grec ou le *corpus* en latin) s'utilise souvent pour parler d'un corps physique, objectivé, voire cadavérique, distinct de l'idée d'être vivant<sup>29</sup>. A ce sujet, la relation de servitude est la condition première, c'est-à-dire d'émergence du corps objectal, fonctionnel ou disponible, c'est-à-dire du corps utile à un autre. Telle est la logique d'Aristote lorsqu'il définit l'esclave comme «outil vivant<sup>30</sup>». La relation de servitude est donc «constitutive du corps comme objet en le détachant de la vie du serviteur pour en faire «un organe» de la vie du maître<sup>31</sup>». Une telle logique donne à la philosophie traditionnelle occidentale tout son sens. Une telle perspective à faire dire à Jean-Clet Martin que l'Occident serait le nom d'une pensée «contre»: contre la vie du monde.

## II. L'Occident: une pensée de la mort

C'est pourquoi d'après Jean-Clet Martin, l'occident est porteur de mort<sup>32</sup>. En fait, comme le dit Derrida, à la suite de Rousseau, «le nord absolu est

---

26 *Ibid.*, p. 37.

27 *Ibid.*, p. 91.

28 David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990, p. 68.

29 Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Seuil, 2012, p. 33.

30 *Ibid.*, p. 34.

31 *Ibid.*, pp. 35–36.

32 Jean-Clet Martin, *Derrida – Un démantèlement de l'Occident*, Paris, Max Milo, 2013.

la mort<sup>33</sup>». Au Nord, «les passions ne disparaissent pas: il y a substitution et non effacement<sup>34</sup>». Les «passions ne sont pas exténuées mais réprimées par ce qui prend la place du désir: le travail<sup>35</sup>». Le travail est ici l'une des causes qui contraît l'homme à ne pas vivre. En effet, «le travail refoule plus qu'il n'amoindrit la force du désir<sup>36</sup>». Bien plus, «il la déplace<sup>37</sup>». De ce point de vue, «il apparaît que la vie, l'énergie, le désir, etc., sont au sud<sup>38</sup>». Le langage du nord «est moins vif, moins animé, moins chantant, plus froid<sup>39</sup>». Pour lutter ainsi contre la mort, «l'homme du nord meurt un peu plus tôt<sup>40</sup>». Rappelons que l'écriture est au nord: froide, besogneuse, raisonneuse, tournée vers la mort<sup>41</sup>. L'Occident se présente donc comme le mouvement d'une pensée qui se retourne contre elle-même. Il s'agit d'une pensée tueuse de sa propre vie comme de la vie du monde. Elle incarne la mort, mort de ce qu'elle recouvre, mort qu'elle s'inflige et dont elle vit.

D'une manière générale, l'occident serait le nom d'une pensée contre la vie du monde. Cette pensée se veut homogénéisante, et hiérarchisante. Tel est l'enjeu du logos. En effet, à travers le logos, la pensée occidentale ne cesse de tracer les limites qu'elle s'efforce de maintenir. A partir de là, on comprend la nécessité pour Derrida, d'interroger de manière récurrente les notions de «limite», de «cadre» et son effort pour déplacer et défaire les limites par lesquelles la pensée occidentale s'impose comme elle s'impose au monde<sup>42</sup>. Déjà on retrouve cette résonance dans les lectures foucaaldiennes. Dans *Surveiller et Punir*, Michel Foucault étudie les conditions ou les circonstances historiques de la société disciplinaire en occident. Son hypothèse est que du corps supplicé des condamnés au régime de la punition généralisée, de la miniaturisation de la peine à la prise en charge institutionnelle de l'éducation, de la maladie ou de

---

33 Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 319.

34 *Ibid.*

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

38 *Ibid.*, p. 321.

39 *Ibid.*

40 *Ibid.*

41 *Ibid.*

42 Jean-Clet Martin, *Derrida – Un démantèlement de l'Occident*, op. cit., p. 244.

la guerre, l'histoire de l'occident moderne est celle de la normalisation. Celle-ci passe par une prise sur les corps qu'il faut dresser, calculer, organiser, surveiller en vue de les rendre dociles et utiles. En tant qu'elles s'appliquent au gouvernement des multitudes humaines et visent leur assujettissement, les techniques punitives sont une forme de pouvoir et de tactique. Elles sont fondamentalement une «pratique politique» qui donne lieu à ce que Foucault appelle une «technologie politique». Les lieux d'exercice de ce pouvoir sont l'École, l'Église, l'atelier, l'hôpital, la caserne, la prison. Libérer le corps devient une tâche urgente. C'est la libération de ce corps qui porte un nom: le souci de soi. Foucault montre que le souci de soi est le fait, non de la réflexion scientifique, mais d'un ensemble de «pratiques subjectives», de «technique de soi». A travers ces pratiques, on constate que le seul pouvoir que le sujet peut exercer et détenir, c'est le pouvoir sur lui-même. La gouvernementalité est d'abord le gouvernement de soi et des métamorphoses de soi. Ainsi, Foucault pense que les relations que l'individu entretient avec lui-même et donc avec son corps, se présentent sur le modèle de la jouissance possessive: jouir de soi, prendre plaisir avec soi-même, trouver en soi sa volupté. *Surveiller et punir* met en relief l'idée selon laquelle l'âme est un idéal normatif et normalisant selon lequel le corps est discipliné, modelé, façonné, cultivé et investi. Autrement dit, elle est l'instrument d'un pouvoir qui forme et façonne le corps, lui appose son empreinte et, ce faisant, le porte à l'existence. La matérialité du corps ne serait donc pas une «donnée irréductible» mais déjà l'effet d'un façonnement disciplinaire<sup>43</sup>. Précisons que Judith Butler voit dans «la logique foucauldienne du façonnement du corps par l'âme une réélaboration implicite des formulations aristotéliennes<sup>44</sup>». Agacinski pense que cette approche réduit la matérialité du corps à un *artefact*, en court-circuitant la question du corps vivant<sup>45</sup>. En effet l'idée de façonnement et l'image de *l'empreinte*, donnent au corps le statut d'un matériau sans qualités, dépourvu de puissance propre d'agir et de pâtir<sup>46</sup>. Soulignons avec Agacinski que le corps vivant comme matière (*hylé*) est pour Aristote

43 Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, op. cit., p. 144.

44 Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du «sexe»*, New York, Éditions Amsterdam, 2009, p. 45.

45 Sylviane Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, op. cit., p. 144.

46 *Ibid.*

une puissance ou potentialité (*dynamic*) que l'âme actualise<sup>47</sup>. Cependant, Agacinski pense que la relation entre l'âme et le corps n'est pas du tout du même ordre que la relation d'extériorité engagée dans la fabrication d'un objet manufacturé, ou artefact, ni même lors de la génération d'un embryon<sup>48</sup>.

L'âme ici, ne s'ajoute pas au corps mais l'anime en effectuant ses possibilités. Elle est le corps en acte (*enérgeia*) c'est-à-dire exercice de sa puissance. A ce niveau, la signification du corps comme «matière» est celle d'un être en puissance que la psyché fait exister en acte, ou effectuée<sup>49</sup>. Aussi, si la puissance du corps n'apparaît jamais, pour nous, avant cette effectuation, ce n'est pas qu'elle serait un produit ou un effet, c'est seulement que nous la connaissons qu'à travers son effectuation<sup>50</sup>.

Agacinski veut démontrer que le corps vivant n'est ni un matériau pour l'âme, comme le bois pour le charpentier, ni un produit<sup>51</sup>. Pour elle, l'homme agit en exerçant ses potentialités, y compris ses dispositions à se changer lui-même en contractant des habitudes, en quoi il acquiert une «seconde nature<sup>52</sup>». Ainsi, l'individu a sur son corps la liberté de tous les droits. C'est ici que la «différence», la «dissémination», la «trace» prennent tout leur sens.

### III. La trace

La trace est une institution. On ne peut la penser «sans penser la rétention de la différence dans une structure de renvoi où la différence apparaît comme telle»<sup>53</sup>. C'est cette différence qui, selon Derrida, permet la «liberté de variation entre les termes pleins<sup>54</sup>», les contenus, les concepts de référence. Derrière la trace instituée, ne profile ni le «présent transcendant

---

47 *Ibid.*, p. 155.

48 *Ibid.*

49 *Ibid.*

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

52 *Ibid.*

53 Jacques Derrida, *De la Grammatologie*, op. cit., p. 68.

54 *Ibid.*



tal<sup>55</sup>», ni «une autre origine du monde<sup>56</sup>». Derrida parle d'une «absence irréductible<sup>57</sup>» du signifié. C'est par cette formule qu'il prétend contester la métaphysique, mais aussi décrire la structure impliquée dans «l'arbitraire du signe<sup>58</sup>» qu'il saisit «en deçà de l'opposition dérivée entre nature et convention, symbole et signe<sup>59</sup>», nature et culture. La caractéristique majeure de la trace est qu'elle ne renvoie pas à une «nature<sup>60</sup>». La trace est indéfiniment son propre devenir-immotivé<sup>61</sup>», arbitraire. Selon Derrida, «la trace... n'est pas plus naturelle que culturelle, pas plus physique que psychique, biologique que spirituelle<sup>62</sup>». La trace est «ce à partir de quoi un devenir-immotivé du signe est possible, et avec lui toutes les oppositions ultérieures entre la physis et son autre<sup>63</sup>». A ce sujet, la trace est un effort continu pour repenser les conditions du logos, explorer ce que le logos refoule, faire apparaître les gestes d'exclusion et de mise à mort que ce refoulement requiert, opérer le déplacement et brouillage des frontières par lesquelles l'Occident se construit une image du monde et de la pensée<sup>64</sup>. Notons que le logos implique ici domination des esprits, des corps, des vivants, de l'Être<sup>65</sup> – le logos impliquant un ordre de la pensée, du monde et de la vie par lequel ceux-ci sont soumis à une organisation rigide, hiérarchisante, contenant en elle-même des jugements exclusifs ou inclusifs, des possibilités de reconnaissance ou de mise à mort, des limites auxquelles nous sommes contraints de nous soumettre sous peine d'inexistence et de disparition<sup>66</sup>. Nous sommes dépendants d'une reconnaissance emprisonnante et appauvrissante, mortelle, qui empêche la pensée, le monde, la vie d'être autres. Résister à l'ordre occidental, c'est laisser l'homme vivre une existence effective.

---

55 *Ibid.*

56 *Ibid.*

57 *Ibid.*

58 *Ibid.*

59 *Ibid.*

60 *Ibid.*, p. 69.

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, p. 70.

63 *Ibid.*

64 Jean-Clet Martin, *Derrida – Un démantèlement de l'Occident*, op. cit., p. 241.

65 *Ibid.*

66 *Ibid.*

#### IV. L'Homme: élément artificieux

L'une des caractéristiques de la pensée déconstructrice réside au fait qu'elle s'oppose à la conception traditionnelle de l'Homme. En effet, la conception philosophique traditionnelle de l'essence de l'Homme consiste à le considérer comme un être vivant qui se singularise par certaines facultés spirituelles telles que la pensée, la raison, des autres espèces vivantes qui n'en jouissent pas. L'homme est le «zoon logon echon», le vivant qui dispose du logos c'est-à-dire de la raison et du langage. Il est un animal symbolique. Sa vocation essentielle consiste à exercer et à accomplir cette nature qui lui permet de connaître, c'est-à-dire de se donner une représentation symbolique vraie de la réalité, un tableau discursif qu'il contemple. Suivant cet idéal, la fin suprême de l'Homme est la jouissance d'une connaissance que le discours représente, permet de fixer et de communiquer et qui reflète les structures essentielles de la réalité.

C'est dans ce sillage que la déconstruction se développe et s'émancipe. La déconstruction interroge à ce sujet l'existence d'une supposée nature humaine propriétaire de son soi. Ainsi, si elle devrait définir l'Homme, l'archi-écriture derridienne le renverrait à un élément artificieux, échappant à toute tentative de lui assigner une nature ou une essence. En effet, l'Homme chez Derrida n'est pas à chercher dans les méandres de la métaphysique. L'on s'en convaincra aisément, si l'on se rappelle que Derrida s'est illustré dans une déconstruction de l'idéalisme dans toutes ses formes. Par le mécanisme de la «différance» en tant qu'elle déplace et fissure toute présence, l'Homme est toujours en train de se reconstruire ailleurs et autrement sa vie. De ce fait, la déconstruction prend ses distances par rapport à l'Homme entendu comme Raison, et dont nous savons avec Descartes qu'elle «est la chose du monde la mieux partagée». L'Homme en tant qu'il est pris dans le mouvement de la «différance», ne peut avoir une essence. Même la raison ne saurait l'embrigader. Il affirme: «d'ailleurs, on ne doit pas dire que la raison est impuissante [...]; elle est constituée par cette impuissance». C'est donc dire que, pris dans le flux de la «différance», l'Homme est en construction permanente, et il est en perpétuel devenir. Reporté à la «différance», l'Homme est dépossédé de soi et échappe à toute sorte d'attribut. Une telle logique donne au genre toute sa légitimation. Prenant appui sur la question du genre et de l'identité, Derrida pense qu'il faut prendre le risque de les déconstruire pour les ré-

orienter dans une autre définition, ou précisément une absence de définition, ce qui permettrait à chacun de choisir son genre et Tel est le principe de la «différance». La «différance» est la différence arrachée au jeu binaire du même et de l'autre. Derrida affirme dans ce sens que l'identité à soi du signifié se dérobe et se déplace sans cesse. Sur le plan pratique, cette approche a des conséquences. A partir des nouvelles technologies, l'homme peut se construire une post-humanité. La chirurgie plastique, les transsexuels sont la preuve par laquelle, l'homme par la technologie peut se réinventer une autre humanité et un nouveau corps. Déconstruit, déstructuré, le concept de l'homme est ainsi élargi<sup>67</sup>.

## Conclusion

La philosophie classique a relégué le corps au second rang. Dans cette perspective, l'âme est souveraine sur le corps<sup>68</sup>. C'est pourquoi l'accent est plutôt sur un contrôle intérieur à l'âme, sa partie supérieure maîtrisant sa partie inférieure<sup>69</sup>. Il en va de même pour Saint Augustin, qui intègre dans une de ses définitions de l'âme la capacité de gouverner le corps: *substantia quaedam rationis particeps, regendo corporis accommodata*.<sup>70</sup> Cette logique rompt avec les théoriciens postmodernes. En effet, la post-modernité plaide pour une valorisation du corps. La réalisation de soi, idéal suprême du sujet postmoderne, coïncide ainsi avec «sa désubstantialisation, avec l'émergence d'atomes flottants évidés par la circulation des modèles et de ce fait recyclables continûment<sup>71</sup>». C'est ainsi qu'on aboutit à «l'effacement progressif des grandes entités et identités sociales au profit non pas de l'homogénéité des êtres mais d'une diversification atomistique incomparable<sup>72</sup>». Cette logique trouve un écho favorable chez un auteur

---

67 Shmuel Trigano, *La Nouvelle idéologie dominante. Le postmodernisme*, op. cit., p. 32.

68 Platon, *Phédon*, 80a.

69 Id., *République*, IX, 589a–b.

70 Saint Augustin, *De quantitate animae*, XIII, 22, Schoningh, Paderbon, 1968, p. 582.

71 Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983, p. 154.

72 *Ibid.*, p. 156.

comme Jacques Derrida. Pour cet auteur, l'homme est toujours en train de se reconstruire. Il est en perpétuel devenir. Dans cette ambiance générale d'effacement des différences, des espèces, des ordres, des hiérarchies, des genres, tout se brouille, à l'instar du masculin et du féminin, devenus indiscernables et ouvrant la voie au métissage, à l'hybridité, à la transsexualité et à l'homosexualité. C'est dans ce sens que Antonio Negri voit dans l'exode anthropologique la condition idéale du sujet postmoderne, dont la vocation est d'entrer en symbiose avec d'autres hommes, d'autres races, d'autres cultures. Sous l'Empire (autre nom de la mondialisation), les corps eux-mêmes doivent muter, l'objectif étant la création de «nouveaux corps post-humains<sup>73</sup>». Tant les corps que la nature elle-même constituent des terrains artificiels ouverts aux mutations ou aux hybridations nouvelles, sans fin. Dans une perspective libératoire, il faut des corps capables de se soustraire à la race, à l'histoire, à l'État, à la vie de famille, aux règles rigides d'une vie sexuelle normale, etc. Le changement constant d'identité est la condition du républicanisme postmoderne, car, prétend Negri: être républicain de nos jours, c'est lutter à l'intérieur de la mondialisation et construire contre elle sur des terrains hybrides et fluctuants qu'elle-même nous offre<sup>74</sup>.

---

73 Michael Hardt/Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000, p. 269.

74 Nkolo Foe, «Politiques de la philosophie en Afrique. Des doctrines de l'émancipation aux théories du métissage, à l'herméneutique et à la gouvernance», p. 5, inédit.