

Esquisse d'une critique monstrueuse de la raison postcoloniale

Lewis Gordon

Les premières divisions qui sont apparues à l'intérieur de la pensée postcoloniale se sont produites entre ceux qui en faisaient un usage sémiotique et ceux qui avaient épousé les conceptions dialectiques et historicistes du changement social. Ce partage a tracé en gros une ligne de démarcation entre d'un côté ceux qui avaient des préférences littéraires et textuelles, et de l'autre ceux qui se consacraient à la sociologie et à l'histoire, bien que parmi ces derniers, il y en ait de plus en plus qui utilisent les ressources des premiers, et vice versa. Sonia Dayan-Herzbrun fait partie de ces théoricien-ne-s qui se sont efforcé-e-s d'établir des ponts entre ces deux approches. Ce faisant, elle émet des considérations métaréflexives sur les méthodes et leurs corrélats disciplinaires. Sociologue et philosophe de formation et de tempérament, son travail poursuit la tradition des penseurs dans les sciences humaines qui comprennent jusqu'à quel point leurs sujets d'investigation excèdent les limites des frontières disciplinaires. Elle transcende ainsi la décadence disciplinaire dans laquelle la recherche se décompose sous les coups des dictats et des normes disciplinaires, conduisant à une évasion hors de la réalité, en particulier de la réalité sociale, et au réductionnisme méthodologique.¹ J'ai décrit ailleurs² cette forme de transcendance comme une suspension téléologique de la disciplinarité, dans laquelle un universitaire ou un chercheur veut aller au-delà de sa discipline, par souci de la réalité, du sens, et de l'intention. En outre, comme l'a montré la commémoration de Frantz Fanon qu'elle a organisé à l'UNESCO en 2007, son engagement politique la conduit à considérer la production de savoir comme une entreprise dont les obligations vont au-delà de celles de la curiosité humaine.³ C'est ce qui la place parmi les critiques dont les questions portent sur les défis anthropologiques, émancipatoires et métacritiques de la liberté et de la raison humaines.⁴ La pensée postcoloniale a également eu comme tâche de soulever ces questions, mais, comme on le sait bien, la pratique discursive de la plus grande majorité des tenants de la raison postcoloniale a consisté à configurer ces trois préoccupations dans les termes de leur sémiotique.⁵ Pourtant la métacritique de la raison exige également une métacritique de la raison sémiologique et historique⁶.

¹ Voir Lewis R. Gordon, *Disciplinary Decadence : Living Thought in Trying Times* (Paradigm Publishers, 2006).

² *Ibid.*

³ Pour les textes issus de cette rencontre historique, voir Sonia Dayan-Herzbrun (ed), *Vers une pensée politique postcoloniale : à partir de Frantz Fanon* ». *Tumultes* n°31, 2008.

⁴ J'ai moi-même défendu l'idée que ce sont là les thèmes de la philosophie africaine et de nombreuses philosophies de la libération à l'âge moderne. Voir Lewis R. Gordon, *An Introduction to African Philosophy* (Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2008).

⁵ Pour une vue d'ensemble, voir Henry Schwarz et Sangeeta Ray (eds), *A Companion to Postcolonial Studies* (Blackwell Publishers, 2000), et pour une discussion critique plus

Mon but, ici, est de discuter l'une des dimensions que prennent ces défis, à travers le traitement d'une des expressions mythopoétiques de la monstruosité et de l'indicibilité, thème qui pris une forme particulière dans la culture moderne et dans la société coloniale⁷. Le texte qui suit relève donc, en partie, de la philosophie de la culture, dans la mesure où celle-ci concerne la raison postcoloniale. Cette dernière, on le sait, privilégie l'intermédiarité, les notions d'insaisissabilité, souvent exprimées en termes d'engagement à l'anti-essentialisme et de possibilité de critique radicale⁸. Néanmoins, selon la critique historiciste, aucun effort de transcendance ne peut échapper à sa propre condition de possibilité. Ici, cette condition est, bien sûr, le monde moderne⁹.

Une des conséquences de la vie moderne a été la construction de peuples désastreux.¹⁰ Etymologiquement, le terme de *désastre* a une origine astrologique. Il fait référence à la chute d'une planète ou d'une étoile, et depuis lors, comme on le concevait dans les temps anciens, il a désigné la chute des cieux. C'était un destin terrible, dont la signification exigeait une interprétation, un effort pour comprendre ce qu'il y avait eu de mal, faute de quoi ses effets, se poursuivant, tourneraient à la catastrophe. Echouer à percevoir ces avertissements, à freiner et à contenir leurs conséquences, c'est créer ce que Jane Anna Gordon et moi-même appelons un *continuum de signe*, une marée dévastatrice, dans laquelle les survivants – littéralement les gens et les lieux qui persistent au-delà des autres, deviennent des convoyeurs de ruine. Ceux qui sont

récente, menée à partir du point de vue du Sud, et en particulier de la pensée africaine et caribéenne, voir Nalini Persam (ed.), *Postcolonialism and Political Theory* (Lexington books, 2007).

⁶ Voir Henry Paget, *Caliban's Reason : Introducing Afro-Caribbean Philosophy* (New York, Routledge, 2000), où cette question est traitée à travers des discussions critiques de la poétique et de l'historicisme.

⁷ Il ne s'agit ici que d'une introduction. Pour une discussion plus détaillée de cette thématique, voir Jane Gordon et Lewis R. Gordon, *Of Divine Warning : Reading Disaster in the Modern Age* (Paradigm Publishers, 2009), en particulier le chapitre 9.

⁸ Voir Schwarz and Ray (ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*. La plus représentative de cette description se trouve dans l'ouvrage très important de Homi Bhabha *The Location of Culture* (New York: Routledge, 2004). Voir aussi Achille Mbembe, *De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Paris: Karthala, 2000). Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas d'approche des études postcoloniales qui soit critique de la place hégémonique occupée dans ce champ par le poststructuralisme. Cf. quelques unes de ces réflexions critiques dans Ania Loomba, Suvir Kaul, Matti Bunzl, Antoinette Burton, and Jed Esty (eds.), *Postcolonial Studies and Beyond* (Durham, NC: Duke University Press, 2005) et dans Abdul JanMohamed (ed.), *Reconsidering Social Identification: Race, Gender, Class and Caste* (New Delhi, India: Routledge India, 2011).

⁹ Voir Persam (ed.), *Postcolonialism and Political Theory*, et Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*. Voir aussi Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton University Press, 2000) et Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies* (Verso, 2008, Londres).

¹⁰ Pour une discussion plus approfondie, voir Gordon et Gordon, *Of Divine Warning*, chapitres 1 à 3.

porteurs de tels messages, ceux qui sont pris dans ce continuum de signe, sont, en un mot, des *monstres*. En utilisant ce mot, je me réfère à l'étymologie latine de ce terme : au sens premier, *monstrum* signifie présage, et le verbe *monere*, d'où il dérive, avertir, et le mot qui en dérive, *monstrare*, montrer. Il en va des monstres comme du désastre : à l'origine, ils renvoient au divin. Les monstres sont donc, au sens étymologiques, des avertissements divins, signes que les choses ont mal tourné, et que l'on prend souvent à tort pour des causes et des événements en eux-mêmes. Dans les temps anciens aussi bien que modernes, ces créatures parlaient souvent avec éloquence du monde et des événements qui avaient fait d'eux des déviants naturels et sociaux. Cependant ces réflexions ont été interrompues au vingtième siècle, et transformées en grognements rudimentaires qui indiquaient un point de vue, mais un point de vue ineffable qui ne pouvait parler en termes politiques du génocide, du colonialisme et de la réduction en esclavage qui leur avaient donné naissance. Paradoxalement, la pensée postcoloniale a engendré une industrie discursive sur cette impuissance à communiquer. En privilégiant le discursif, on dit et on écrit beaucoup de choses sur ce qui ne peut être dit, écrit, ou fait.¹¹

La métacritique de la raison émerge, comme nous le savons, avec un changement important dans la pensée qui se centre alors sur ses conditions épistémologiques. Énoncée par Emmanuel Kant comme une forme de justification énoncée à partir des conditions de possibilité de la formation d'un concept, cette modalité d'argumentation connue comme idéalisme transcendantal ou philosophie critique, se déplace de l'analyse de la réalité à celle des conditions qui nous la rendent connaissable ; la question posée est, en d'autres termes, de savoir comment notre connaissance de la réalité est possible.¹² Kant a situé ces questions dans le contexte de l'entendement et de l'expérience, et comme on le sait bien, Hegel, par la suite, a traité des conditions historiques et des contradictions des mouvements de la raison. D'autres, comme Arthur Schopenhauer, firent de la volonté la condition de ces mouvements, d'autres, comme Ludwig Wittgenstein firent du langage la base des significations qui permettent la compréhension de toute chose, alors que d'autres encore, depuis Ernst Cassirer à Claude Lévi-Strauss, en vinrent au système des signes et des symboles par lequel le langage lui-même pouvait être construit, jusqu'à mettre en évidence la particularité de la vie symbolique dans cet ensemble de relations qui constitue la culture.¹³ Rien de ce que nous cherchons à désigner par *dans le monde humain* ne fait sens hors du cadre de la

¹¹ Voir Schwarz and Rey (eds.), *op. cit.*, and Persram (ed.), *op. cit.*, et, bien sûr, Gayatri Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Editions Amsterdam, 2009. Cf. aussi Ronald A.T. Judy, *(Dis)Forming the American Canon: African-arabic Slave Narratives and the Vernacular*, avec une introduction de Wahneema Lubiano (Minneapolis University of Minnesota Press, 1993)

¹² Kant a résumé cet aspect de son argument dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science* (traduction Louis Guillermit, Editions Vrin, 2000).

¹³ Pour une discussion plus approfondie, voir Peter Caws, *Structuralism: Art of the Intelligible* (Humanities Press, Atlantic Highlands, New Jersey 1988).

culture, mais la culture n'est pas une simple condition de possibilité. Le culturel, après tout, présente des anomalies aux yeux d'un monde gouverné par des conceptions du savoir qui repose sur une réalité qui est celle de l'asservissement. Le projet auquel nous pouvons donner le nom de *colonisation épistémique*, implique la transformation des principes rationnels en lois par lesquels même la raison doit être soumise et gouvernée.¹⁴ Cependant, ce qui est problématique, c'est de savoir jusqu'à quel point la raison transcende la demande rationnelle de cohérence. Qu'en est-il? En termes formels, pour qu'un système formel marche, il doit échapper aux contradictions. Ce qui exige qu'il ne génère pas de propositions contradictoires dans le schème qu'il propose pour toutes ses permutations. Non seulement il doit être cohérent, mais il doit même devenir *cohérent au maximum*. La cohérence maximale peut, néanmoins, devenir déraisonnable quand elle se pose comme sa propre évaluation. En effet, réfléchir sur soi-même, exige l'évaluation de soi *comme autre que soi*. En termes plus prosaïques, une véritable évaluation de quelque système que ce soit dans le monde humain, exige non seulement de savoir quand les règles sont apparues (c'est à dire, ont été appliquées de façon cohérente), mais aussi quand il faut supprimer – au moment où suivre une règle de façon imperturbable devient déraisonnable.¹⁵

Les penseurs de la diaspora africaine, comme W.E.B. Du Bois et Frantz Fanon ont identifié le fossé entre rationalité et raison, que nous pourrions désigné comme « *le caractère déraisonnable de la raison moderne* ».¹⁶ Ce problème renvoie à celui du double

¹⁴ Des philosophes et des théoriciens du social de différents horizons partagent ces observations et ces préoccupations. Voir par exemple Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique, tome 1, Théorie des ensembles pratiques* (Paris, Gallimard, 1960), Walter Mignolo, "Philosophy and the Colonial Difference," *Philosophy Today* SPEG Supplement 43, no. 4 (1999): 36–41, Paget Henry, *Caliban's Reason* (2000), et Frederic Jameson, *Valences of the Dialectic* (London: Verso, 2010). Voir aussi les discussions dans Persram (ed.), *Postcolonial Political Theory* by Lewis R. Gordon, "Fanon on Decolonizing Knowledge." dans *Fanon and the Decolonization of Philosophy*, edited by Elizabeth A. Hope and Tracey Nicholls, avec un avant-propos de Mireille Fanon-Mendès-France (Lexington Books, Landham, , 2010, pp. 3–18).

¹⁵ Ces thèmes sont développés dans Lewis R. Gordon, "Philosophy, Science, and the Geography of Africana Reason Part 1" / ФИЛОСОФИЯ, НАУКА И ГЕОГРАФИЯ АФРИКАНСКОГО РАЗУМА (Часть 1), avec notes et commentaires de Madina Tlostanova, *ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО* (*Personality. Culture. Society*) Том XII. Вып. 2 [№№ 55–56] (2010): 41–55 et dans "Theory and Methodology: Philosophy, Science, and the Geography of Africana Reason Part 2" / "Вопросы теории и методологии: ФИЛОСОФИЯ, НАУКА, ИГЕОГРАФИЯ, АФРИКАНСКОГО РАЗУМА Часть 2" traduction et commentaire de Madina Tlostanova, *ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО*. Том XII. Вып. 3 [№№ 57–58] (2010), pages 1–11.

¹⁶ Voir, par exemple W.E. B. Du Bois, "Sociology Hesitant," *Boundary 2* 27, no. 3 (automne 2000) pages 37–44 et Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs* (Paris, Éditions du Seuil, 1952). Cf. Reiland Rabaka, *Against Epistemic Apartheid: W.E.B. Du Bois and the Disciplinary Decadence of Sociology* (Landham, Lexington Books, 2010) et Lewis R. Gordon, "When Reason Is in a Bad Mood: A Fanonian Philosophical Portrait," dans Hagi

standard de la raison, qui fait qu'elle a pu semblé se tenir aux côtés des pratiques coloniales. A affronter cette lutte, on s'enfonçait dans un marécage de problèmes. Par exemple, combattre la déraison, particulièrement quand elle se manifeste sous la forme d'une représentation de la raison, exigeait que ses victimes soient davantage responsables de son intégrité que ceux qui étaient les auteurs de la faute. Autrement dit, on doit combattre la déraison raisonnablement. Ce défi est ainsi celui qu'affronte la critique postcoloniale, et ce n'est pas par hasard qu'une grande partie de la pensée postcoloniale ait été consacrée à la pensée elle-même. Elle est devenue une théorie qui s'efforce de libérer la théorie de l'épistémè coloniale.¹⁷

Néanmoins une difficulté subsiste. C'est celle de savoir jusqu'à quel point la théorie postcoloniale, qui est en très grande partie une métathéorie, peut, en tant qu'entreprise critique, libérer la critique elle-même des forces culturellement conditionnées qui affirment les relations coloniales. Autrement dit, quel est le statut d'une critique postcoloniale dont la relation à la théorie devient celle d'un informateur ou d'un traducteur, au lieu d'être créateur ou générateur de pensée ? Jusqu' à quel point, étant donné le centrage épistémologique du projet postcolonial, ces critiques ne continuent-elles pas à légitimer l'épistémè coloniale, marquée par la généalogie qui venant de Kant et passant par Hegel, a fait écho dans le structuralisme et le poststructuralisme ?¹⁸ Cette question est problématique à plusieurs égards.

En premier lieu, elle met la critique en situation de présenter les pratiques de décolonisation comme des pratiques extrasystémiques, comme si elles émergeaient, *sui generis*, à l'extérieur du cadre occidental. Un des problèmes ici, est que la critique, au moins telle qu'on la situe depuis le lieu de la colonisation, devient un effet, et même un affect, de la vie moderne, au lieu de faire partie de sa formation.¹⁹ En d'autres termes, l'Occident moderne n'a pu émerger tel qu'il est, sans une convergence de civilisations, marquée, d'abord par la rencontre, d'une part, entre les civilisations gréco-latines, et de

Kanaan et Ilit Ferber (eds.), *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking* (Springer Press, Dordrecht, 2011).

¹⁷ Voir Persram (ed.), *Postcolonialism and Political Theory*.

¹⁸ Cette question ne peut manquer de se poser à la lecture du livre de Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Harvard University Press, 1999).

¹⁹ On trouve cette critique exprimée avec une variété de perspectives, par les subalternes du Sud global, et venant de ce que l'on nomme les "marges." Voir, par exemple, Enrique Dussel, Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*, traduction de Michael D. Barber. Continuum, New York, 1995), et *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, traduction de Eduardo Mendieta (Humanities Press, Atlantic Highlands, 1996), ainsi que *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*, traduction de Eduardo Mendieta (Rowman & Littlefield, Lanham, 2003). Voir aussi la discussion par Molefi Asante's des agents de l'histoire, ans *The Afrocentric Idea*, Revised Edition (Temple University Press,, Philadelphie,1998), Bouaventura de Santos (ed.), *Another Knowledge Is Possible*, and Lewis R. Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*.

l'autre entre celles du Nord de l'Afrique et de l'Ouest de l'Asie. Cette convergence, qui a stimulé la conscience historiciste par laquelle l'Occident émerge de la chrétienté, s'est poursuivie dans des récits d'imaginaires âges classiques, à travers des processus explicatifs liés à une conscience globale en constante expansion.²⁰ Cette expansion est accompagnée d'un constant affrontement avec les contradictions de mœurs et de coutumes qui ont attiré l'attention sur l'anthropologique et le culturel qui renvoyaient à la variété de ressources épistémiques de civilisations gouvernées par des conceptions de la réalité temporelle et spatiale, qui, pour être comprises, exigeaient une réitération d'évaluation autocritique. Autrement dit, le défi lancé à la légitimité de l'Autre, requérait des rationalisations du soi, ce qui est toujours une situation déstabilisante. C'est ainsi, paradoxalement, que les outils critiques de l'évaluation sont devenus une partie des instruments de la colonisation dont il faut se débarrasser en les transformant au niveau de la critique méthodologique. Ce qu'affronte alors la critique postcoloniale, c'est la nécessité de se libérer de la méthodologie, *comme forme de méthodologie*.²¹

Fanon a identifié cette tâche complexe dans son introduction à *Peau noire, masques blancs*. En suspendant les présupposés méthodologiques, il était à même de proposer une critique radicale de la critique elle-même. En ce qui concerne la critique postcoloniale contemporaine, cela signifie que la raison postcoloniale devient décadente quand elle apparaît sous les traits d'une des approches dominantes du champ, qu'elle soit poststructuraliste, structuraliste, ou dialectique. Cela ne signifie pas que l'on ne puisse y glaner des idées et il ne s'en suit pas que les relations établies dans l'entreprise critique ne puissent être poststructuralistes, structuralistes, dialectiques, et même, oserais-je dire, phénoménologiques. Mais chaque instance, dans la mesure où elle requiert que les mouvements de décolonisation aient précédé les mouvements postcoloniaux, doit en passer par une suspension de son point de vue ontologique et de sa portée épistémologique. Autrement dit la raison postcoloniale doit se transcender elle-même de façon à ne pas se dissoudre en une entreprise coloniale.

Un des exemples de ce besoin est le problème de la reconnaissance dans la pensée postcoloniale. La structure de ces discours prend souvent la forme de la légitimité – et plus, de la *réalité* – en tant que fonction des conditions dominantes d'apparition. Être, c'est être reconnu par l'ordre établi. Cette conception de la reconnaissance est ouvertement conservatrice. Quand on l'aborde à partir de la formulation célèbre de Gayatri Spivak, des subalternes parlant, la question devient aiguë, si nous prenons en compte la distinction entre parler et être entendu. Au lieu de demander si les subalternes peuvent parler, la question devrait plutôt être de savoir si

²⁰ Voir Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, traduction de Robert M. Wallace (MIT Press, Cambridge, 1985), Cedric Robinson, *An Anthropology of Marxism* (Ashgate, Aldershot, 2001); Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo, and Maureen Quilligan (eds.), *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires* (University of Chicago Press, 2007). Voir aussi Lewis R. Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*.

²¹ Cf. Gordon, *Disciplinary Decadence*, et « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon, *Tumultes*, n°31, 2008.

les subalternes peuvent être entendus – *et par qui ?* Si, en dépit d'un milliard d'oreilles subalternes, la voix d'un locuteur demeure silencieuse, il devient nécessaire de poser la question des relations de pouvoir et celle du déplacement des lieux d'apparition. Le poststructuralisme qui fait écho au structuralisme, reformule la question. Ce qui se trouve alors interrogé, ce sont les relations par lesquelles parler et entendre se manifestent comme relations. Dans la pensée de Du Bois, cette question renvoyait à une double réalité de réflexion. Il y a d'abord le fait de se voir soi-même à travers les yeux d'autres qui sont hostiles – c'est à dire ceux qui ne nous verrons qu'en termes d'étranger à soi-même.²² C'est une manière de ne pas être vu, en vertu de la façon dont on est vu, et comme quoi l'on est vu.

Il y a ensuite ce que nous pourrions appeler la *potentialité de double conscience*, en empruntant la formulation à Paget Henry.²³ Cela implique la prise en compte des contradictions d'un système qui se rend cohérent en éliminant la réalité, c'est à dire en construisant une version de soi qui est fausse, et échoue à représenter les productions systémiques d'une *imago* aussi étrangère. Fanon se référait à cette dimension systémique comme à une *sociogenèse*, qui signifiait pour lui la production sociale de sens, ce que je préfère simplement appeler *culture*.²⁴

En m'appuyant sur Fanon, je voudrais ajouter quelque chose sur l'importance de ces deux formes de double conscience. En premier lieu, il y a la structure asymétrique dans laquelle la reconnaissance est fondée sur la domination et sur la subordination réifiante, dans laquelle il y a un soi et un domaine de ceux qui n'ont pas de soi et qui ne sont pas des autres. En second lieu, il y a reconnaissance d'une faille dans le système, dans lequel soi et les autres réalisent les contradictions de l'asymétrie. Dans *Les damnés de la terre*, les efforts pour transformer une telle structure qui se considère comme intérieurement justifiée, se heurte à une délégitimation constante, ou, dans les termes de Fanon, à la violence. Dans la violence, ce ne sont pas simplement la chair et le sang qui se battent, mais aussi les symboles, la légitimité, la justice, et même l'espace ontologique. Là où le colonialisme est « dans le droit », l'anticolonialisme ne saurait être qu'une violation du droit. Il n'est pas possible de résoudre un tel conflit, affirmait Fanon, avec des modèles de persuasion fondés sur une justification *a priori* de l'action. Cela exige une solution politique, et nous met au défi d'évaluer le rôle de l'épistémologique et de l'éthique sur l'existential et le politique. Nous voyons ici un retour, à tout le moins un corrélat, de la thématique existentialiste de l'existence qui précède l'essence, ou, plus exactement, de l'action qui précède les concepts, de la réalisation qui précède la conceptualisation.

Les distinctions entre anticolonial, décolonial et postcolonial sont alors en tension : d'un côté, la postcolonie est la réalisation d'une tâche incombant aux défis de la théodicée de résister à l'idolâtrie, de combattre les exigences de perfectionnement,

²² Cf. W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, présentation et traduction de Magali Bessone, La Découverte, Paris, 2007.

²³ Paget Henry, "Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications," *The C.L.R. James Journal* 11, no. 1 (Été 2005), pages 79–112.

²⁴ Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Introduction.

d'universalisation, d'idéalisation, d'historicisation des relations sociales formées par les attentes d'un engagement à améliorer le niveau des relations humaines. Je parle de théodicée, car, comme dans la théodicée, le danger de ce type d'interrogation des normes est la tendance à les traiter, comme pour la rationalité et la rationalisation, comme complètes et divines.²⁵ Les contradictions de l'État postcolonial, de la postcolonie, deviennent alors la problématique théorique de la pratique intellectuelle ou de la raison postcoloniale.²⁶ Cependant le second modèle édifie les pratiques elles-mêmes comme des impératifs de décolonisation qui se poursuivent. Cela signifie alors que le postcolonial consiste davantage en considérations servant de guides, à partir d'une série d'impératifs téléologiquement en suspens.²⁷ De ce point de vue, l'opposition entre projets postcolonial, anticolonial et décolonial devient superficielle.

Que peuvent nous apprendre ces réflexions ? Je voudrais suggérer ici que ce qui concerne la reconnaissance et les relations épistémologiques peut affecter la pratique décoloniale et postcoloniale, dans la mesure où elles investissent dans des relations dont leur but avoué était de les dépasser. Parmi elles, comme le suggère mon développement initial sur la monstruosité, celle de la domestication de ses ressources symboliques.

J'ai déjà introduit une conception du discours monstrueux comme forme importante de critique prophétique par laquelle le monstre est signe d'un déséquilibre sociétal, c'est à dire que les choses ont terriblement mal tourné. En utilisant le moyen du discours, une activité *politique* particulière, les monstres de l'ancien temps servaient de fonction vitale aux communautés. Mais avec le temps, les monstres ont perdu leur voix, et sont devenus, plus ou moins, des bêtes privées de parole. En dépit des nombreuses significations passées du monstrueux, le développement du colonialisme moderne a eu comme résultat que les peuples colonisés ont été plus redoutés que les bêtes sauvages des autres époques. Ce n'est pas par hasard, par exemple, qu'il est de plus en plus difficile aux peuples du Nord global d'imaginer comme dangereux des animaux, même des animaux sauvages, alors qu'ils continuent à fermer leurs portes et leurs frontières aux membres de leur propre espèce en provenance du Sud global. A mesure que les monstres redoutés devenaient les peuples dont l'humanité avait été contestée, leurs voix aussi disparaissaient, les sons qu'ils émettaient tout comme leurs vies devenaient un arrière-fond sans signification, alors que l'humanité du centre, souvent assimilée au blanc et au colonial, occupait le centre de la scène. Récemment, cependant, un flot de mots a commencé à émerger de cette humanité contestée, par l'intermédiaire de la voix

²⁵ Voir Lewis R. Gordon, "Some Thoughts on Philosophy and Scripture in an Age of Secularism," *Journal of Philosophy and Scripture* 1, no. 1 (2003), <https://www.webmail.brown.edu/agent/mobmain?mobmain=1>. On-line journal: www.philosophyandscripture.org

²⁶ Voir Mbembe, *op. cit.* Cf. Elias Bongmba, *The Dialectics of Transformation in Africa* (New York: Palgrave Macmillan, 2006) and Gordon, *An Introduction to Africana Philosophy*, pp. 220–248.

²⁷ Pour la discussion de l'idée de la suspension téléologique de la disciplinarité, voir Gordon, *Disciplinary Decadence*.

de l'hybridité, s'élevant contre les menaces nationalistes, les monstres de la nation comme voix morale. Cette voix critique, bien qu'à l'évidence hybride, se légitime paradoxalement, dans la mesure où se trouve réaffirmée une pureté qui trace une frontière entre des points qui s'opposent, à savoir le blanc et le noir. Etant donné la situation de beaucoup de critiques postcoloniales, dont beaucoup valorisent l'hybridité au nom de l'anti-essentialisme, on peut apprendre beaucoup d'un examen des voix hybrides de médiation entre le monstrueux et l'hégémonique, en particulier quand il s'agit de ceux qui sont des monstres pour les critiques postcoloniaux qui recherchent une sécurité civilisée dans un « nous » euro-asiatique, et non, disons, afro-asiatique.

Les bases postmodernes et poststructuralistes de la pensée postcoloniale mettent en avant sa dépendance vis-à-vis des ressources intellectuelles de la philosophie du continent européen. Dans ce cadre on voit émerger des pratiques de délégitimation des ressources critiques venant du Sud global, qui séduisent mais entretiennent les tensions, en affirmant l'hégémonie épistémologique du Nord global, et donnent des représentations trompeuses de relations de pouvoir qui seraient nivelées. En pratique, comme Jerry Miller en a fait récemment l'observation dans son essai remarquable « Moral Spectatorship », dans la délégitimation des termes qui sous-tendent la mise à nu de la radicalité de la répression moderne, il y a une forme d'investissement intellectuel de l'Europe continentale. Le fait que cette tradition soit considérée sans conteste comme celle qui fonde la pensée postcoloniale pose la question de la continuité de cette répression, évoquée à travers les voix présumées légitimes de Foucault, Agamben et Todorov avec l'affirmation que la seule voix noire (ou dans d'autres contextes indigène) légitime, est celle qui en désavoue l'illégitimité. « Ainsi, écrit Reid (alias Jerry) Miller, *« les textes de Foucault sur le biopouvoir fabriquent toute une histoire de la « race » qui ne fait guère mention des Noirs ou de l'esclavage africain – et qui pour cela doit faire l'impasse sur les usages originaires du terme comme la « déviance » que constitue la noirceur dans l'anthropologie kantienne-, trouvant au contraire dans le totalitarisme soviétique et dans le nazisme les cas les plus véridiques et les plus « absolus » de racisme. »*²⁸ Foucault, comme nous le savons, est la référence obligée de la pensée postcoloniale, au point d'être cité comme axiome de légitimité, en dépit de tout ce qui dans son œuvre va à l'encontre de cette prétendue légitimité, ce qui avait posé problème à Edward Said.²⁹

De façon similaire, Giorgio Agamben paraît avoir usé de la même monnaie, en dépit du fait que l'humanité noire ait marqué pour lui le point où, pour paraphraser Fanon, la raison semble être sortie de la pièce. Comme l'écrit encore Miller :

« L'examen par Agamben de l' « état d'exception » instauré en urgence aux Etats Unis... inclut sur cette liste qui est une honte nationale, l'affirmation de l'autorité

²⁸ Reid [alias Jerry] Miller, "A Lesson in Moral Spectatorship," *Critical Inquiry* 34, no 4 (été 2008), pages 725–727.

²⁹ Edward W. Said, *Reflexions on Exile* (Harvard university Press, 2002), pages 243-244. Sur ce point, voir Sonia Dayan-Herzbrun, « De Frantz Fanon à Edward Said. L'impensé colonial » *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, Vol XIX, No 1 (2011), pages 71-81.

présidentielle après les attaques du 11 septembre ; avant cela, il dénonce l'internement des nippo-américains durant la Seconde guerre mondiale, comme la « violation la plus spectaculaire es droits civiques » imposée aux Etats Unis. Plus loin encore, on peut être soulagé de l'apprendre, Agamben inclut dans ce récit troublant les injustices qui ont accompagné la Guerre civile, mais, de façon surprenante, il octroie aux soldats confédérés et à leurs sympathisants le label d' homo sacer de la violence d'Etat illégitime. Ainsi ce qu' il identifie exclusivement comme transgression morale, dans cette guerre, c'est l'écrasement par Lincoln de la « résistance » confédérée par la loi martiale, et ceci, en dépit du fait, comme Agamben l'admet lui-même, que la guerre ait été entreprise pour « l'émancipation des esclaves », ceux pour lesquels « le simple fait de vivre » était une disposition constitutive et non exceptionnelle. Dans son rectificatif il cite en exemple la dissémination – et non ma conclusion- postmoderne de la pensée raciale, en réécrivant, du point de vue de l'éthique du spectateur, la manumission des Noirs aux Etats Unis comme produisant un crime plus conséquent du point de vue moral et plus choquant, du point de vue universel, que la mise en esclavage elle-même ».

Et puis il y a Tzvetan Todorov, dont le livre *Mémoire du mal, tentation du bien*, donne des leçons de morale dans un récit où les Noirs semblent manquer de la capacité d'être de véritables agents moraux. Comme Reid le fait remarquer :

« Dans un bref passage défensif, qui dénonce les Afro-américains comme (pseudo)victimes qui produisent de l'injustice en faisant un usage abusif de leur statut, Todorov reproche à cette communauté « son inaptitude à surmonter les traumatismes de son histoire passée ». Cette inaptitude paralysante, sommes-nous supposés conclure, est la conséquence non pas du traumatisme lui-même, mais d'une simulation calculée, du refus obstiné par les noirs de mettre fin à une dépendance malsaine à l'égard d'une victimisation antérieure, alors que, semble impliquer Todorov, l'entrave du racisme n'existe plus. Todorov discrédite le caractère instructif de l'histoire de l'esclavage racial, pour une réflexion sur le traumatisme, la mémoire et l'éthique, en disant que, à la différence des références faites par les Japonais à Hiroshima, ou par les Juifs à l'Holocauste, les références des Noirs à l'injustice raciale ne consistent, en gros, qu'à jouer la « carte de la sympathie ».

Quelles ressources de tels écrits offrent-ils finalement aux critiques postcoloniaux qui ne parviennent pas à mettre en cause leurs limites ? Et que seraient les conséquences de telles mises en cause ? Étant donné l'espace limité dont je dispose ici, je conclurai en soulignant les remarques qui suivent. Peut-être le cadre même de la critique, à l'intérieur duquel ces critiques et d'autres également importantes et canoniques, fonctionnent, comme *critiques internes de leurs sociétés*, comme critiques finalement européennes, posant la question de la critique en *termes européens*, signifie-t-il que la mise en cause de la critique postcoloniale devrait être également celle de son point de vue conceptuel. Au lieu d'affirmer simplement la légitimité de tropes comme l'anti-universalisme, l'anti-essentialisme, l'anti-souveraineté, ainsi que des formulations de l'ubiquité politique – dans laquelle à peu près tout est rendu politique avec des phrases comme « la politique de... », ou en ajoutant un adjectif devant le mot « politique » - peut-être faudrait-il faire appel à une critique plus radicale, plus réflexive,

pour qu'émergent des termes que jusqu'à présent les normes réprimaient – y compris ceux qui, au regard des fondements finalement eurocentrés de la pensée postcoloniale, renvoient à ses propres monstres. J'ai exploré ailleurs ce qu'implique un tel effort à propos du mot « noir », ce terme qui est une telle source d'anxiété dans les passages que j'ai cités, parce que, comme on le voit à partir du monstre noir, cela pose encore la question de savoir qui continuera à raisonner avec cette raison déraisonnable qui se comporte si mal et continue à s'échapper quand il ou elle entre dans la pièce du discours critique. Pour que ce terme puisse aujourd'hui prendre la parole, il faut davantage que la médiation de l'hybridité. Ce qui est requis, c'est une véritable compréhension des relations par lesquelles, dans nos forces et nos faiblesses, l'humanité continue à se battre contre elle-même.