

L'EXISTENCE NOIRE DANS LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE

par

LEWIS R. GORDON¹

Cet article explore certaines des relations entre la philosophie de la culture et l'existence noire et, par extension, entre cette dernière et la philosophie de l'africanité. Une large part de cette discussion sera métaphilosophique – elle portera *sur* la philosophie – mais sa propre signification philosophique devrait apparaître chemin faisant.

L'existence noire met en évidence une tension centrale dans la pensée moderne. Tout en célébrant la valeur de la liberté, la pensée moderne a aussi été en grande partie une rationalisation de l'esclavage et a ignoré les idées des Noirs sur l'esclavage et la liberté. On doit donc se demander dans quelle mesure la pensée philosophique se voue à la vérité et à la réalité. La raison alléguée pour exclure la pensée noire est un prétendu attachement aux thèmes authentiquement universels. On peut aisément montrer que ceci prend souvent la forme d'une présomption de la particularité de la négritude élargie par la force universalisante de la blanchitude². Que cette blanchitude se fonde sur l'ignorance de la négritude, alors que la négritude se définit par rapport à la blanchitude (et à d'autres fournisseurs de pensée symbolique) mène à un renversement de vision : la blanchitude n'est universelle que dans la mesure où elle ignore la réalité. C'est un particulier qui s'affirme universel. Or le fait que la négritude admette sa relativité signifie qu'elle est, non pas *l'universel* mais au moins un concept plus universalisant. On trouve cette observation dans toute la pensée africaine diasporique (cf. Henry 2000 ; Gordon 2008a). Une telle prise

1. Cet article est une version révisée de la Conférence Sprague / Springer prononcée par l'auteur au Collège Brooklyn en mai 2010. Une première version avait été également présentée au Collège Spelman. J'aimerais remercier Matthew Moore, Emily Michael, Nanette Funk, Saam Trivedi, Dena Shottenkirk et tous mes collègues de Brooklyn College qui m'ont accueilli en tant que Jay Newman Invited Professor en Philosophie de la culture au semestre de printemps 2010. Merci également à Gertrude Gonzalez de Allen, Al-Yasha Williams, Nami Kim et Rosetta Ross pour leur générosité et leur partage intellectuel durant ma visite à Spelman.

2. Le concept de négritude existant mais n'ayant pas de contraire en français, nous lui opposerons celui de blanchitude [NdT].

de conscience commence aussi à apparaître dans certaines approches de pensée politique et philosophique qui au départ ne reconnaissent pas la pensée africaine diasporique, par exemple les travaux de Sibylle Fischer (2004) et de Susan Buck-Morss (2009).

Le contraste entre particularité noire et universalité blanche suscite des difficultés supplémentaires quand on aborde des thèmes noirs. L'une en est que ces thèmes sont traités de façon névrotique : ainsi, la vérité est disqualifiée en fonction de l'orateur ou du sujet, le sophisme classique de l'argument *ad hominem* appliqué au moi. On en trouve un exemple dans les discussions récentes sur l'Afrique, où on exige, spécialement dans « l'atlantisme noir », que le discours soit « sans race » : mais quand on élargit le débat pour y inclure, par exemple, saint Augustin, Ibn Rushd et Maïmonide, certains s'opposent à une telle inclusion. Je ne vois pas sur quelle base on peut élever une telle objection sinon que ces penseurs ne sont pas assez *noirs*. Que saint Augustin soit originaire de ce qui est maintenant l'Algérie, qu'Ibn Rushd et Maïmonide soient l'un un Maure nord-africain et l'autre un Juif fonde leur connexion africaine. L'objection selon laquelle les Nord-Africains ne sont pas des Africains relève de la mauvaise foi³.

La mauvaise foi en question est aggravée par un problème de théodicée quant à la façon dont la négritude est étudiée dans les textes philosophiques, où l'espérance de malheur est présente en permanence en tant que phénomène extratextuel. Comme ont pu le remarquer, à un moment ou à un autre, tous les diplômés noirs de philosophie, les philosophes européens modernes ne chérissent pas les Noirs. Les pages consacrées à leur avilissement, que ce soit sous la plume de Hume, de Kant ou même du très progressiste Mill, soulèvent la question du préjugé caché derrière ces voix de la raison. Quand je signalais ces passages à mes camarades pendant mes études doctorales, leur réponse consistait systématiquement : 1) à nier l'existence de tels passages, 2) à se demander comment diable ils ne les avaient pas vus avant, 3) à prouver immédiatement qu'ils n'étaient pas pertinents. Il arrive cependant, dans notre profession, que la connaissance dépende de ce qui peut sembler le point le plus trivial ou le plus périphérique, comme le prouvent les travaux exégétiques et philologiques sur les philosophies grecque et romaine ou sur l'herméneutique de l'idéalisme allemand. Ce recours hâtif à l'argument que les passages racistes n'ont aucune relevance suscite donc une certaine méfiance. La théodicée, comme on le sait, montre comment l'omniscience et l'omnipotence de Dieu coïncident avec sa justice et sa bonté. Si l'injustice et le mal existent, comment, alors, une telle déité pourrait-elle en être responsa-

3. Pour une discussion critique plus approfondie, voir Chrisman (2002), Gordon (2008a).

ble ? Les réponses classiques, depuis l'époque de saint Augustin, sont doubles : les intentions de la déité dépassent la compréhension humaine, ou alors la déité, comme dans le judaïsme, le christianisme et l'islam, a doté l'humanité du libre arbitre, avec pour conséquence que de nombreux êtres humains utilisent leur liberté pour perpétrer le mal. Dans ces deux rationalisations, la déité reste intacte et le blâme, soit pour interpréter les événements comme mauvais et injustes, soit pour les avoir créés, est encouru par les êtres humains. Nous pourrions appeler cela la grammaire de la théodicée. Dans les pratiques de théodicée, on avance une chose comme intrinsèquement bonne, ce qui fait de l'injustice et du mal des éléments extérieurs. De telles approches opèrent également dans les pratiques textuelles, où l'on traite un auteur ou un texte comme une déité et on rejette à l'extérieur tous les éléments négatifs. Appelons cela *théodicée du texte*. Mes camarades étaient prisonniers d'une lecture théodicéenne du canon philosophique moderne. Ce parti pris sous-jacent affectait même leur pratique de lecture, rendant invisibles ces passages. On peut se demander qu'est-ce qui, dans leur relation avec ces textes et en fait avec la tradition qu'ils appuient, favorisait leur aveuglement. Ce qui était en jeu était lié à une double conscience, sur laquelle je reviendrai bientôt. Pour l'instant, considérez ceci. De nombreux étudiants noirs vivent déjà les contradictions du système. Ainsi, l'idée d'étudier les classiques européens sans y trouver d'éléments racistes est une illusion naïve. Hume, Kant, Hegel, Nietzsche et bien d'autres penseurs européens étaient des êtres humains qui portaient en eux et incarnaient les mœurs de leur société. Certains étaient meilleurs que d'autres à cet égard, mais tous, en fin de compte, étaient des *êtres humains*. Les lecteurs qui l'oublient sont en quête du divin. Et parfois, nos efforts pour rendre leur personne et leur pensée totalement conformes à ce qui est juste et bon ne sont guère qu'une chute dans une théodicée laïque.

Problèmes de culture

Des problèmes de culture émergent du monde de la négritude comme conséquence d'un glissement dans la philosophie première. Alors que l'ontologie ou l'épistémologie dominant peut-être la philosophie occidentale, la réflexion philosophique des Noirs se concentre sur l'anthropologie philosophique, elle-même axée sur la liberté et la relation des hommes avec la raison. C'est à partir de ce constat que, dans mes travaux (par ex. Gordon 2008a), j'ai dégagé trois axes principaux de la philosophie de l'africanité : 1) l'anthropologie philosophique, 2) la philosophie de la liberté, 3) la métacritique de la raison. Noir et africanité ne sont pas synonymes, parce que les choses noires ne sont pas nécessairement africaines ou nées

de la diaspora africaine, et que les choses de la diaspora africaine ne sont pas nécessairement noires. Sauf si on fait appel à des migrations humaines très anciennes, l'identité noire des aborigènes australiens ne fait pas appel à une identité africaine. De même, les anciennes populations non noires d'Afrique ne sont rien d'autre qu'africaines maintenant, sans être forcément noires. Cependant, être africain a posé des défis dans le monde moderne et il va de même pour le fait d'être noir : les défis auxquels sont confrontées la philosophie noire et la philosophie de l'africanité sont au fond similaires. Je poursuivrai donc en les discutant comme si elles étaient quasiment interchangeables, quoique les lecteurs ne doivent pas oublier leur différence.

Les trois motifs que j'ai avancés mènent à trois questions corrélées : a) Que signifie être humain ? Autrement dit, quels sont les critères qui nous permettent de comprendre notre humanité ? b) Que signifie être libre et libéré ? c) Comment justifier le raisonnement qui sous-tend les deux premières questions ? La question d'anthropologie philosophique émerge de la réalité historique : la contestation de l'humanité du peuple noir. Pour ceux qui étaient esclaves, être désignés comme « propriété » soulevait des questions sur ce que signifie être humain quand on ne possède pas son propre moi – en fait, quand on n'a pas le droit de posséder quoi que ce soit. L'impact du racisme était tel que des groupes entiers d'êtres humains étaient déclarés ne pas répondre aux critères définissant l'espèce humaine. Beaucoup de ceux auxquels on déniait l'humanité ont initialement répondu en proclamant leur égalité avec ceux qui la niaient. Mais l'erreur d'une telle approche consiste à reconnaître la légitimité de l'adversaire comme norme. De fait, le groupe exclu acceptait le droit de l'adversaire en tant que norme de la valeur humaine. Mais quid si cette norme s'avère de très bas niveau ? De plus, comment l'exclu connaît-il les normes permettant de s'affirmer comme humain ? Ces réflexions portent sur les normes à l'aune desquelles l'humanité devrait se mesurer – quoique cette mesure soit souvent fautive (Gould 1981 ; Gordon 1995 ; Taylor 2004). Déterminer ces normes représente une des problématiques essentielles de l'anthropologie philosophique (Gordon 2008a).

Réfléchir à une théorie de la liberté apparaît logique pour un peuple qui a souffert de la colonisation et du racisme. La liberté est un thème central de la pensée européenne moderne, et les Noirs *en tant que Noirs* ont un lien symbiotique avec le monde moderne : ces deux faits font ressortir l'aspect particulièrement *moderne* de la pensée philosophique noire. Même si, avant l'ère moderne, on a réfléchi dans le monde entier à la mise en esclavage, la conception de la liberté comme but de la vie humaine et sa relation indissoluble à l'être humain sont tellement ancrées dans le monde moderne que la philosophie noire et la philosophie de l'africanité se retrou-

vent à l'avant-garde de la théorisation des contradictions de la vie moderne. Je reviendrai un peu plus loin sur ce point.

La métacritique de la raison explore la façon dont se comporte la raison face à ces deux thèmes. Les explications que j'ai avancées jusqu'ici illustrent ces justifications. Comment justifions-nous les affirmations de l'anthropologie philosophique, sa conception de la liberté, et leurs relations mutuelles ? Plus radicalement, comment justifier l'usage de la *raison* ici ? Faire appel à la raison est-il justifié dans un contexte où elle est souvent utilisée pour légitimer des pratiques déshumanisantes ? Ces questions métacritiques sur la raison débouchent sur quantité d'autres questions, dont beaucoup sont métaphilosophiques. Par exemple, nos conceptions de la rationalité fonctionnent-elles de *façon colonisatrice* (Mignolo 1999 ; Maldonado-Torres 2007) ? Frantz Fanon a beaucoup réfléchi à cette question. Dans *Peau noire, masques blancs*, il soutient qu'« Il y a un point où les méthodes se résorbent » (Fanon 1971 : 11). Il signifie par là que la fétichisation de la méthode nous détourne de la réalité. Pire encore, si la grammaire de notre méthode est coloniale, nous pourrions produire des relations coloniales jusque dans la manière dont nous prétendons les combattre. Pour Fanon, cela impliquait de soupçonner même la méthode. On arrive ainsi au paradoxe de soumettre la méthode à la critique à travers une méthode sans méthode, une méthode consistant à ne pas avoir de méthode. Fanon a posé un problème similaire en relation avec la raison, le *sine qua non* de la philosophie. Dans le monde moderne, le Noir fait face à une relation névrotique avec la raison. Pour reprendre l'expression de Fanon, lorsqu'il était là, la raison n'y était pas ; quand elle était là, il n'y était plus. Il voulait dire que la raison trouvait moyen de s'envoler quand il entrait dans une pièce en tant qu'homme noir, ou pire, en tant que *nègre*, le mot français pour *negro* et *nigger*. La raison, ou, pour poursuivre notre singularisation de faux universels, *la raison occidentale*, trouvait moyen de devenir déraisonnable quand les Noirs entraient en scène. Pour aggraver les choses, cette déraison avait été déclarée raisonnable. Comment Fanon allait-il combattre cela ? S'il tentait de *forcer* la raison à être raisonnable, il apparaîtrait comme l'incarnation de la déraison. Il se trouvait contraint de traiter la déraison *raisonnablement*. L'ironie de la situation de Fanon, et par extension de la philosophie des Noirs, est qu'ils défendent ce qui a insulté leur humanité. La relation des Noirs à la philosophie est donc profondément ambivalente, toujours viciée par la perte au moment du gain. En termes psychanalytiques, il s'agit de mélancolie (Freud 2011).

L'existence noire devient une forme « d'embarras » avec une réaction théodicéenne qui place les Noirs dans une relation *extérieure* à la tradition philosophique occidentale. Comme nous l'avons vu

dans notre discussion de la théodicée, les forces dominantes se sentent obligées de se défendre. L'exclusion de la réalité noire du monde de la pensée et des hautes sphères doit se justifier si le système, en fin de compte, est juste. Une telle défense provoque souvent des appels au manichéisme, nécessitant d'affirmer que la déshumanisation des Noirs est une entreprise légitime dans un monde gouverné par une logique bipolaire où noir et blanc sont diamétralement opposés. Sa signification a été bien dégagée par W. E. B. Du Bois, il y a plus d'un siècle, dans sa formule : *How does it feel to be a problem ?* [Qu'est-ce que cela fait d'être un problème ?] (Du Bois 1903). On peut transposer cette expérience existentielle – ressentir sa relation au monde comme problématique, être un peu en porte-à-faux –, en *What does it mean to be a problem ?* [Qu'est-ce que cela signifie d'être un problème ?] (Gordon 2000). La rencontre de l'herméneutique /interprétation avec l'ontologie (du sens et de l'être) vient ici au premier rang. Ce déplacement, ce sentiment de ne pas être à sa place, et la question de son sens posent un problème de justification. Si on est un problème, pourquoi alors est-on ici ?

Ce problème (d'être un problème) soulève aussi des questions épistémologiques et méthodologiques. Du Bois a remarqué, par exemple, que le fait de traiter les Noirs comme des problèmes au lieu que comme des gens confrontés à des problèmes mène à un problème théodicéen et à un problème d'épistémologie sociale. Le premier implique une cohérence systématique qui exige l'élimination ou le rejet à l'extérieur de tels êtres. Ce sont, en d'autres termes, des étrangers. C'est un paradoxe, parce que leur statut d'étranger découle de ce système. Cela en fait des êtres gouvernés intérieurement par un système qui refuse toute responsabilité pour les conditions qui les rendent incompatibles avec lui. Le second est aussi un problème théodicéen, mais au niveau de l'intégrité épistémologique et théorique. Là, l'ordre épistémologique et théorique est complet, ce qui fait que ces individus problématiques doivent « rentrer » dans le système. Il en résulte un effort pour caser de force les gens dans le cadre épistémique, dans la théorie, avec toutes les connotations qu'implique la notion de caser de force. Elle suppose, par définition, l'inadaptation.

Décadence et double conscience

J'ai baptisé *décadence disciplinaire* (Gordon 2006) l'effort fourni pour rendre complets les modèles théoriques dans les sciences humaines, de manière à ce que les hypothèses méthodologiques s'appliquent à l'ensemble du réel. Cet effort prête une portée ontologique à ses hypothèses méthodologiques. Souvenons-nous que Fanon a identifié ce problème quand il a argué que pour traiter les

problèmes de colonialisme et de racisme, on doit transcender les hypothèses méthodologiques : si les pratiques coloniales existent aussi sur le plan épistémologique, même ces hypothèses peuvent être contaminées. La colonisation épistémologique est aussi méthodologique. La quête paradoxale entreprise par Fanon d'une méthode sans présupposés peut être reformulée dans ce que j'appelle *suspension téléologique de la méthode*. Celle-ci, à son tour, est liée à une *suspension téléologique de la disciplinarité* (*ibid.* ; cf. Kierkegaard 2000). Une suspension téléologique de la philosophie est un paradoxe analogue. Elle implique que la philosophie aille au-delà de la philosophie, de manière à engendrer une nouvelle philosophie et peut-être d'autres possibilités disciplinaires au-delà de la philosophie. Curieusement, ces suspensions téléologiques de la philosophie sont ce que les « grands » philosophes au moins ont toujours pratiqué. Saint Augustin fut le théologien qui voulut aller au-delà de la philosophie, à cause de sa foi, et développa ainsi des idées fondamentales pour la philosophie médiévale. Descartes fut le mathématicien qui voulut aller au-delà des conceptions scholastiques de la philosophie au nom de la recherche scientifique. Le résultat fut l'assertion de l'épistémologie comme philosophie première et un effort radical pour démontrer la compatibilité de la raison mathématique et de la nature invisible. Hume fut l'avocat qui voulut contester les conceptions rationalistes de la philosophie, y compris la philosophie elle-même, dans ses efforts pour fonder le savoir empirique. Hegel fut le théologien qui tenta de démontrer que le mouvement de la raison dépasse les contradictions de tous les systèmes de savoir, y compris le savoir philosophique. Nietzsche fut le philologue qui s'intéressa aux investissements qui président à la production du savoir et de la valeur. Peirce fut le savant qui voulut soumettre la science et la philosophie à des enquêtes plus rigoureuses. William James, le médecin, fit de même et se voua à des formes de recherche radicalement empiriques en prenant la réalité comme guide d'humilité théorique. Jaspers, un psychiatre, mit en question la philosophie comme effort courageux mais chancelant pour incorporer la totalité du réel. Frege, Husserl, Russell et Wittgenstein se préoccupèrent de la complétude du raisonnement logique, et tous quatre se heurtèrent à son incomplétude. Ils se tournèrent alors vers l'incomplétude de la connaissance philosophique. Husserl et Wittgenstein en particulier poussèrent la philosophie au-delà d'elle-même. La liste pourrait s'allonger, mais ce que je veux montrer, c'est que cette démarche ne diffère pas de celle des philosophes noirs de l'époque moderne. Wilhelm Amo, un médecin et juriste au XVIII^e siècle, souleva la possibilité de raisonner au-delà de la philosophie quand il réfléchit sur les questions de dignité humaine et aboutit à une critique de l'anthropologie et de la psychologie cartésiennes, fondées sur le dualisme

corps / esprit (Wiredu 1996 ; Gordon 2008a). Quobna Ottobah Cugoano, un Fanti qui écrivait à Londres au XVIII^e siècle, ne se souciait pas de savoir s'il était philosophe quand il critiqua les vues racistes de Hume sur les Noirs. Il examina le problème du langage et de la pensée de Dieu et de sa relation théodicéenne à l'esclavage (Henry 2004). Du Bois, officiellement un historien et sociologue, a mis en question les conditions de production du savoir social et les anthropologies qui menaient à la dégradation des peuples (Du Bois 1898, 1903, 2000). Quoique découragé par William James d'explorer ces domaines à travers la philosophie, Du Bois les traite en termes ironiquement philosophiques à travers leur transcendance. Il a produit une nouvelle philosophie par sa contribution à la pensée noire et a joué un rôle central dans la philosophie de l'africanité (Gordon 2008a). Anténor Firmin est de la même étoffe. Avocat de formation, il a répondu à l'anthropologie philosophique raciste du XIX^e siècle par une philosophie des sciences humaines très avancée (Firmin 2004). Malgré son doctorat en philosophie, Alain Locke était intéressé à des questions de culture et de valeur d'une manière qui dépassait la philosophie et influa sur divers mouvements intellectuels noirs, qui contribuèrent tous à la philosophie de l'africanité. Enfin Fanon, psychiatre de formation, apporta aussi des perspectives qui dépassaient la philosophie.

J'ai en tout cas soulevé la question de l'existence noire à partir de « l'extérieur ». Me placer « à l'intérieur » exige de dessiner deux perspectives que Du Bois (1903), entre autres, a caractérisées comme une conscience double, ce qui a 1) une version initiale et 2) une version critique et potentialisée (voir Henry 2005 ; Gordon 2000). La première consiste à se voir (soi-même ou son groupe) à travers les yeux souvent hostiles de ceux qui nous constituent comme un terme subordonné. Pour les Noirs, cela signifie de voir la négritude à partir d'une perspective anti-Noirs, c'est-à-dire de se sentir un problème, de signifier un problème, et d'être un problème. La seconde, en revanche, surgit de la distinction entre « être un problème » et « avoir des problèmes ». Cette conscience élargie soulève la question des forces sociales impliquées dans la construction de sa propre infériorité. On passe de l'acceptation naïve d'un système au développement d'une perspective critique sur ses pré-suppositions. Ce mouvement exige qu'on identifie et éclaire des contradictions systémiques. Chaque contradiction dévoile un faux universel, ce qui provoque une expansion vers une compréhension plus profonde du monde autour de nous. En fait, le particulier s'élargit tandis que s'opère la particularisation de ce qui auparavant se prétendait universel. Le mouvement est dialectique, car il met au jour des contradictions, mais ce n'est pas une dialectique fermée dans le sens où l'on arrêterait à l'avance, *a priori*, une validité et une interprétation dialectique. Pour le dire plus prosaïque-

ment, la double conscience reconnaît le linge sale d'une société moderne et offre ainsi une image plus précise de la pensée moderne, qu'elle examine sans faire appel à des systèmes de savoir fermés : c'est une réflexion dépassant la théodicée.

Notre discussion de la critique de la méthode menée par Fanon a un caractère éminemment phénoménologique. Souvenez-vous que la phénoménologie invite à suspendre notre attitude naturelle ou nos engagements ontologiques quand nous examinons les phénomènes (Husserl 1947 ; voir Gordon 1995). Or parmi ces phénomènes on pourrait également inclure nos modes de raisonnement, y compris le raisonnement phénoménologique. En conséquence, il faut mettre en question non seulement la logique mais également les réductions, mises entre parenthèses ou suspensions phénoménologiques. Cet effort radical implique de ne pas présupposer de méthode mais d'arriver à nos conclusions libres du joug ou de la force colonisatrice de certaines formes de rationalité. Fanon, comme nous l'avons vu, a choisi cette approche de manière à ce que ses efforts deviennent phénoménologiques, mais c'est un mouvement phénoménologique mitigé précisément parce que la phénoménologie elle-même en tant qu'entreprise autocritique légitime tombe sous le soupçon. Les réductions de Fanon sont ainsi, comme les caractérise judicieusement Nelson Maldonado-Torres (2007), des *réductions décoloniales*. Il en est de même de la double conscience. L'aspect phénoménologique de la double conscience est évident, puisque la phénoménologie aussi traite de ce dont nous sommes conscients, ou du moins des significations constituées par cette conscience. Mais la double conscience ajoute, spécialement dans sa forme potentialisée, une conception des représentations du moi en tant que produits d'univers de conscience en conflit. Pour le dire autrement, la dimension de la conscience double initiale diffère de la conscience double potentialisée. Cette dernière offre un monde à travers lequel la réalité d'avant, vécue naïvement, est comprise comme exiguë et claustrophobe, et la soumet à la force des relations intersubjectives ou sociales, ce que Fanon (1971 : 10) appelle la signification « sociogénique ». Ces « mondes sociaux », que Du Bois et d'autres décrivent à travers la métaphore de lieux divisés par des « voiles », mettent en lumière la signification philosophique de la culture, vers laquelle nous nous tournons maintenant.

Culture, symbole, monde

Notre discussion de la conscience double met en lumière un fait social bien connu mais souvent méprisé dans les démocraties libérales des Amériques (du nord et du sud), de l'Australie et de l'Europe : les Noirs et les Blancs, pour la plupart, vivent dans des mondes différents. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de passa-

ges, ni de gens qui se meuvent dans différentes dimensions sur une base régulière ou par leur choix de vie personnelle, ni de gens qui n'entrent pas dans les catégories Noirs et Blancs. Mais dans l'ensemble, il y a des choses qui sont inaccessibles tant que ces mondes tentent de se vivre comme des entités complètes. L'argument de la conscience double ajoute cependant quelque chose qui dérange l'apparente symétrie des Noirs et des Blancs. Alors que le monde noir doit connaître à la fois le monde blanc et le monde noir (et d'autres encore) pour survivre, le monde blanc ignore en grande partie le monde noir. En conséquence, le monde blanc vit essentiellement selon les lois d'une réalité rétrécie. Cette asymétrie place le pouvoir du côté des Blancs, mais elle représente également une rupture de la relation entre savoir et pouvoir, sauf là où le savoir est instrumental (puisqu'il vise à perpétuer le système). On peut donc dire que le savoir social au moins, et ce qu'on pourrait appeler les « faits » du monde social, ne sont pas entravés par les mécanismes du pouvoir mais luttent toujours avec lui : la libération des groupes colonisés inclut également la libération du savoir.

Les Noirs et les Blancs, toutefois, ne vivent pas des vies totalement séparées mais font partie d'un continuum de réalité sociale qu'on appelle culture. J'utilise ce mot pour signifier davantage que la façon de vivre d'une communauté humaine. C'est le monde humain, et ce monde est gouverné par des dimensions qui dépassent l'espace et le temps – à savoir, entre autres, le symbolique et le dimensionnel.

On parle beaucoup de culture dans les sciences humaines et dans la critique sociale et politique, mais on perd souvent de vue sa complexité au profit des représentations populaires présumées des mœurs et des coutumes, où les groupes semblent « avoir » une culture, comme on a un style ou une mode. En philosophie, la situation est aggravée par le fait que parler de la culture pose les mêmes problèmes que parler des Noirs. On dirait que la raison prend la porte quand la culture entre avec son bagage de mythes, de religions, de poésie, de musique et de tous ses éléments kinaesthésiques. Le lien puissant de la philosophie de l'africanité, l'*Africana philosophy*, avec la philosophie de la culture n'est pas un accident, parce qu'elles mettent toutes deux en évidence des éléments de la philosophie moderne qui suscitent l'anxiété, parfois même le rejet total, chez les philosophes qui se sentent tenus d'offrir un savoir indépendant de la culture. J'aimerais souligner ici, cependant, qu'il existe une ambiguïté dans la notion d'un savoir indépendant de la culture. D'une part, le relativisme soutient qu'on est déterminé et limité par une culture spécifique. D'autre part, on a un concept de culture plus global et qui transcende paradoxalement les cultures : dans ce sens, être limité par la culture ne renvoie pas à une culture spécifique mais à la culture en tant que

condition transcendantale du savoir philosophique (Wiredu 1996 ; Moody-Adams 1997). Dans ce cas, la menace pour l'anticulturaliste devient sérieuse.

La culture est la réalité symbolique créée par les êtres humains. Elle offre des significations grâce auxquelles un monde humain essaie d'être aussi un monde vivable. Les origines de la culture sont d'une part une question de survie, d'autre part une lutte contre les forces du malheur, de l'anxiété et du désespoir. L'émergence du langage symbolique, par opposition à la simple communication, a transporté l'espèce humaine dans un monde de significations dont la capacité est en perpétuelle expansion. Ce monde comprend la mémoire, l'anticipation à long terme ainsi que toutes sortes d'autres ressources mentales et sociales qui ont fait passer l'espèce humaine du danger d'extinction (réduite à un total de deux mille individus il y a soixante-quatorze mille ans contre six milliards aujourd'hui), à une humanité en pleine croissance, quoique pas nécessairement heureuse (Anitei 2007 ; Finch 1991). Cette réussite remarquable a suscité, comme l'a observé Freud (2010), une réponse inhabituelle à l'une des sources du malheur humain : les autres. Freud attribue le malheur humain aux forces contingentes et hasardeuses de la nature, aux limitations de notre propre corps et à la coexistence avec d'autres êtres humains. Aucun de nous n'est plus fort que la nature : un jour, nos corps s'affaibliront et nous mourrons ; et les autres sont souvent indignes de confiance. Au lieu d'une réalité hostile, impitoyable, nihiliste en dehors de la réalité humaine, un univers qui n'a aucune raison de s'occuper de nous, le monde humain de la culture se substitue à elle et offre non seulement un monde *fait pour nous* mais aussi les ressources qui nous permettent de surmonter nos faiblesses physiques et notre condition mortelle grâce à la présence continue de notre esprit, qui joue le rôle de mémoire sociale. Il limite également notre liberté et celle d'autrui et régule la conduite humaine par la force. Ces aspects créateur et régulateur de la culture accompagnent, selon Freud, la construction d'un dieu prothétique.

La construction de dieux prothétiques soulève un autre aspect métaphilosophique de la philosophie de la culture. Dans l'histoire de la philosophie, l'idéalisme transcendantal, représenté essentiellement dans la tradition européenne par Kant et Hegel, a exercé une influence profonde sur la pensée moderne et postmoderne en modifiant le point de vue : ne plus demander ce qui est connu mais ce qui peut être connu *en fonction de la façon dont cette connaissance est possible*. Ce changement, auquel Kant (2006) a donné le nom fameux de deuxième révolution copernicienne, a placé les conditions de possibilité encore plus à l'intérieur. Cette trajectoire célèbre, illustrée par une tradition qui inclut Herder, Kant, Hegel et tant d'autres, est allée de l'expérience à l'histoire, au langage,

aux signes, et a abouti au structuralisme et à la sémiologie, jusqu'à la *culture* comme condition de possibilité (Cassirer 1975 ; Caws 1988). Cependant, la création de ce dieu prothétique a été influencée par ces éléments (expérience, langage, symboles), si bien qu'il produit et gouverne maintenant les conditions de beaucoup d'entre eux. Nos expériences sont filtrées et prennent sens au travers de cadres culturels. Le produit est devenu producteur, ou du moins affecte le producteur.

Cassirer, comme on le sait, est la figure qui, dans la pensée européenne du XX^e siècle, domine l'étude explicite de la culture en tant qu'entreprise philosophique. Il considérait la culture comme une expression de la liberté humaine, un effet de notre capacité de construire un monde symbolique, viable en termes humains. Dans son *Essai sur l'homme*, il fait au passage des remarques dont la profondeur lui a peut-être échappé (Cornell & Panfilio 2010), en particulier lorsqu'il avance que le symbolique n'est pas une addition à la réalité mais une *dimension* différente de la réalité :

Le cercle fonctionnel de l'homme ne s'est pas seulement élargi, il a également subi un changement qualitatif. L'homme a, pour ainsi dire, découvert une nouvelle méthode d'adaptation au milieu. Entre les systèmes récepteur et effecteur propres à toute espèce animale existe chez l'homme un troisième chaînon que l'on peut appeler *système symbolique*. Ce nouvel acquis transforme l'ensemble de la vie humaine. Comparé aux autres animaux, l'homme ne vit pas seulement dans une réalité plus vaste, il vit, pour ainsi dire, dans une nouvelle *dimension* de la réalité. (Cassirer 1975 : 43.)

Cela éclaire la distinction antérieure entre ancrage culturel particulier et ancrage culturel en tant que tel. Ce dernier ne constitue pas un joug pour le savoir. Il est l'émergence du savoir en tant qu'il fait sens. Savoir, c'est entrer dans un monde ; éprouver, penser, communiquer, entreprendre et développer la pléthore de ressources symboliques qui donnent sens à la vie implique que l'on entre aussi dans ce monde.

Considérations finales

On revient ainsi au triumvirat initial de l'existence noire telle que la comprend la philosophie de l'africanité. On peut maintenant y ajouter des idées supplémentaires. Le débat universel/particulier, où les représentations blanches hégémoniques sont présumées universelles et les noires particulières, en est un exemple. Si on cherche à comprendre comment des mondes différents occupent des espaces partagés, la question des cultures devient difficile, puisqu'elles sont souvent vécues comme universelles et associées à une impression fallacieuse de totalité. Que la culture pour les êtres humains soit globale signifie en revanche que les

aspects intersubjectifs des revendications culturelles peuvent être mis en valeur en vertu de leur incomplétude initiale. L'incomplétude de la culture est une fonction de la réflexion de l'humanité sur elle-même. Toute tentative pour maximiser la cohérence logique de la réalité culturelle se heurte au problème de l'inhumanité d'une telle conception du monde humain. Les conditions inaugurales de la culture seraient compromises par un échec de la raison : la culture la plus cohérente serait déraisonnable et, pour la plupart des hommes, indésirable. La relation entre l'anthropologie philosophique, la liberté et la réflexion métacritique sur la raison vient au premier plan, donc, dans la philosophie de la culture.

J'aimerais conclure avec une remarque sur la culture et la liberté, qui a constitué l'arrière-plan de cette discussion. C'est une relation sur laquelle a insisté Ernst Cassirer, comme on l'a vu, et dont un élément important apparaît dans la pensée de Freud. La liberté exige plus que l'absence de forces contraignantes. L'élimination des chaînes produit la liberté mais pas nécessairement la licence. Ne pas être entravé n'est pas la même chose qu'être libre. Pour être libre, on doit appartenir à un lieu, avoir un chez soi. Cette conception remonte à la haute antiquité, où les réflexions sur l'exil ont fait ressortir ce point. Être libéré de la persécution grâce à la protection offerte par la maison d'un autre assure la sécurité mais pas la liberté. Pour être libre, on doit pouvoir se présenter sans réserves, en toute légitimité, et avoir une justification pour se présenter. Telle est la condition pour être chez soi. Mais chez soi, en ce sens, ne désigne pas nécessairement un domicile réel. Cela peut être une demeure symbolique et épistémologique. On peut, par exemple, atteindre une forme de liberté en trouvant sa demeure intellectuelle, sa demeure artistique, ces éléments de la vie qui font qu'on se sent chez soi dans le monde (Gordon 2008b).

La mélancolie dont j'ai parlé ci-dessus est liée à cette conception. La philosophie de l'africanité traite des contradictions des peuples noirs et d'origine africaine qui sont supposés ne pas avoir de légitimité dans un monde où ils sont autochtones. Il n'y a pas d'autre monde où ces peuples ont existé, et peut-être *pourraient exister*, que le monde moderne. La conséquence est de les priver de chez eux dans le seul monde auquel ils pourraient appartenir. De même que la philosophie de la culture définit la liberté humaine en concevant la culture comme tentative humaine pour être chez soi dans l'existence, de même la philosophie de l'africanité poursuit une exigence de liberté fondamentale en cherchant à faire que les êtres et leurs idées soient chez eux dans le monde.

Lewis R. GORDON.
(Temple University.)

Traduit de l'anglais par Christine Klein-Lataud.

Références

- Anitei, Stefan (2007) « 74,000 Years Ago, the Human Species Was at the Brink of Extinction », Softpedia (27 sept) ; news.softpedia.com/news/74-000-Years-Ago-Human-Species-Stood-at-the-Brink-of-Extinction-66978.shtml
- Buck-Morss, Susan (2009) *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh, PA : University of Pittsburgh Press.
- Cassirer, Ernst (1975) *Essai sur l'homme*, trad. Norbert Massa. Paris : Minuit.
- Caws, Peter (1988) *Structuralism: The Art of the Intelligible*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities International Press.
- Chrisman, Laura (2002) « Postcolonial Studies and Black Atlanticism », conférence donnée le 28 mars 2002 au Département d'études africaines et d'anglais de l'université du Kansas, http://www2test.ku.edu/~kasc/research/publications/Publications_Transcriptions/chrisman.shtml
- Cornell, Drucilla & Panfilio, Kenneth (2010) *Symbolic Forms for a New Humanity: Cultural and Racial Reconfigurations of Critical Theory*. New York : Fordham University Press.
- Du Bois, W. E. B. (1898) « The Study of Negro Problems », *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* XI : 1-23.
- Du Bois, W. E. B. (1903) *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*. Chicago : A. C. McClurg & C°.
- Du Bois, W. E. B. (2000) « Sociology Hesitant », *Boundary* 227(3) : 37-44.
- Fanon, Frantz (1971) *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- Fischer, Sibylle (2004) *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*. Durham, NC : Duke University Press.
- Freud, Sigmund (2011) *Deuil et mélancolie*. Paris : Payot.
- Freud, Sigmund (2010) *Malaise dans la civilisation*. Paris : Payot.
- Finch, Charles S. III (1991) *Echoes of the Old Darkland: Themes from the African Eden*. Decatur, GA : Khenti.
- Firmin, Anténor (2004) *De l'égalité des races humaines*. Paris : L'Harmattan.
- Gordon, Lewis R. (1995) *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York : Routledge.
- Gordon, Lewis R. (2000) *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York/Londres : Routledge.
- Gordon, Lewis R. (2006) *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder, CO : Paradigm Publishers.
- Gordon, Lewis R. (2008a) *An Introduction to Africana Philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Gordon, Lewis R. (2008b) « Not Always Enslaved, Yet Not Quite Free: Philosophical Challenges from the Underside of the New World », *Philosophia : Philosophical Quarterly of Israel* 36(2) : 151-166.
- Gould, Stephen J. (1981) *The Mismeasure of Man*. New York : Norton.
- Henry, Paget (2000) *Caliban's Reason: Introducing Afro-Caribbean Philosophy*. New York : Routledge.
- Henry, Paget (2004) « Between Hume and Cugoano: Race, Ethnicity and Philosophical Entrapment », *The Journal of Speculative Philosophy*, 18(2) : 129-148.

- Henry, Paget (2005) « Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications », *The C.L.R. James Journal*, 11(1) : 7-112.
- Husserl, Edmund (1947) *Méditations cartésiennes*, Paris : Vrin.
- Kant, Immanuel (2006) *Critique de la raison pure*, trad. A. Renaut. Paris : Garnier-Flammarion.
- Kierkegaard, Søren (2000) *Crainte et tremblement*. Paris : Rivages.
- Kierkegaard, Søren (2003) *La Répétition*. Paris : Rivages.
- Maldonado-Torres, Nelson (2007) *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham : Duke University Press.
- Mignolo, Walter (1999) « Philosophy and the Colonial Difference », *Philosophy Today*, 43(4) : 36-41.
- Moody-Adams, Michelle (1997) *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, & Philosophy*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Taylor, Paul (2004) *The Concept of Race*. Cambridge : Polity.
- Wiredu, Kwasi (1996) *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*. Bloomington : Indiana University Press.