

## **Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon**

**Lewis R. Gordon**

Laura H. Carnell University, Temple University, Philadelphia

Cet article examine quelques-uns des développements théoriques récents qui jouent un rôle important dans la décolonisation du savoir. Le fait que le savoir a été *colonisé* oblige à se demander s'il a jamais été libre. Formuler le savoir au singulier situe déjà la question dans un cadre qui est étranger à l'époque précoloniale car les modes disparates de production du savoir et les conceptions du savoir étaient alors si nombreux que *savoirs* serait un terme plus approprié. L'unification a été une fonction des divers stades du réalignement impérial, durant lequel les réflexions locales déplacèrent leur attention vers d'autres centres, jusqu'au point concentrique où tous se sont effondrés. Chemin faisant, ces variétés de savoir se sont coagulées en un savoir du centre et les effondrements successifs de centres sous le poids d'autres centres a conduit, avec le temps, à la situation globale *du centre* et, par conséquent, à l'organisation de savoirs en un savoir. Cependant ce chemin n'a pas été exclusivement construit sur l'aliénation, car l'étrange et l'étranger allèrent de pair avec le familier, puis le bienvenu.

Il y a de plus en plus de chercheurs pour questionner la logique de la réflexion sur soi proposée par l'étape la plus

récente de productions centralisées du savoir<sup>1</sup>. Le cadre philosophique de cette rationalisation est familier à la plupart des étudiants de la philosophie occidentale : Descartes au dix-septième siècle a réfléchi sur la méthode, s'est mis à douter, et a affirmé la certitude de son moi pensant en opposition au monde flottant de l'apparence physique. Le résultat d'un tel travail intellectuel est un déplacement des premières questions à partir des méditations sur ce qui est vers ce qui peut être connu. Cet accent mis sur l'épistémologie comme première philosophie a structuré le développement de la philosophie en termes modernes et c'est avec et contre cela que les philosophes contemporains continuent à se battre et à se débattre. Pour les penseurs politiques, le nouveau commencement se situe un peu plus tôt, entre la fin du quinzième et le début du seizième siècle, avec les réflexions sur la politique de Machiavel. Le philosophe latino-américain Enrique Dussel a soulevé, contre ces formulations intellectualistes de la vie moderne, la question de son envers, des mesures imposées au niveau géopolitique et matériel, et des millions de sans-nom dont les centres se sont effondrés, non par la seule force des idées, mais par l'épée et le mousquet. Cette modernité a été identifiée ironiquement par Machiavel, mais la manière dont on le lit aujourd'hui oblitère souvent cet aspect. Dans *Le Prince*, Machiavel a parlé des effets de la victoire sur les Maures du roi Ferdinand et de la reine Isabelle dans la péninsule ibérique. L'accent qu'il met sur la répression exercée au nom de la chrétienté supposait cependant la continuité de l'importance de l'espace méditerranéen dans l'activité commerciale du monde d'alors. Dussel affirme que ce conflit s'étendit vers l'Ouest, à travers l'océan atlantique, et qu'à partir d'octobre 1492 une série de nouvelles relations s'établirent avec un Nouveau Monde qui décentra le monde méditerranéen, stimula une nouvelle économie et avec elle une nouvelle organisation de sa gestion (des épistémologies nouvelles), et réaligna la péninsule occidentale de l'Asie en la transformant en un nouveau territoire politique prenant la forme d'un continent, à savoir l'Europe.

---

1. Cette communauté de chercheurs comprend Linda Martín Alcoff, Enrique Dussel, Paget Henry, Nelson Maldonado-Torres, Eduardo Mendieta et Walter D. Mignolo, dont j'ai discuté les travaux dans *An Introduction to African Philosophy*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 2008.

Avant l'émergence de l'Europe, il y avait des cartes de la Méditerranée que les voyageurs contemporains devraient retourner. En effet, comme c'était le cas pour les repérages spatiaux anciens des régions comprenant le nord-est de l'Afrique, dont la civilisation la plus connue était l'Égypte, le haut indiquait le sud, et le bas le nord. En d'autres termes, on voyageait vers le haut en direction de ce qui a pris le nom d'Afrique, et vers le bas vers ce qui a pris le nom d'Europe. La naissance de nouveaux centres a produit de nouvelles relations géopolitiques, et comme l'attention portée au Nouveau-Monde a éclipsé les efforts pour établir des relations commerciales avec le sud-ouest et le milieu de l'Asie, les nouveaux rapports économiques affectèrent également la vie culturelle. Dans la production de considérations culturelles ont alors été prises en compte de nouvelles formes de vie. Une transition s'est opérée, transformant Juifs, Chrétiens et Musulmans en Européens, Asiatiques et Africains, et forçant les peuples du Nouveau-Monde à n'être plus qu'une variété de ces dernières catégories en tant qu'Indiens ou « sauvages rouges ». Ce mouvement, qui s'est négocié à travers la conquête, les conflits et l'esclavage, a ramené aux anciennes réflexions de l'« homme » sur l'« homme », avec une anxiété constante quant à la stabilité d'une telle catégorie. Dans ce type d'élaboration, le processus de découverte, de dévoilement, devint aussi un processus d'invention et de production. La quête de compréhension de « l'homme » était aussi sa production. Sa déstabilisation était inévitable dans la mesure où ses possibilités convoquaient dans la question l'exclusion du « elle ». La réorganisation qui s'en est suivie d'une compréhension à la fois de lui et d'elle est curieusement un schéma qui convient aux schèmes cognitifs dominants de l'époque : la science naturelle.

Le mot « science », bien qu'il signifie aussi savoir, révèle beaucoup de choses par son étymologie. C'est une transformation de l'infinitif latin *scire* qui peut être relié au verbe *scindere* (diviser) qui, comme beaucoup de mots latins, a des origines communes avec des mots du grec ancien, et dans ce cas, le mot *skhizein* (partager, cliver). Cet exercice d'étymologie indique une dimension de la colonisation épistémologique. La plupart des exercices étymologiques renvoient à une histoire des mots supposant que le langage lui-même est enraciné dans le classicisme gréco-latin. On a tendance à trouver les sources

d'une signification soit du côté européen de la Méditerranée, soit dans le Nord. Il arrive parfois qu'on fasse halte à l'Ouest de l'Asie, mais la plupart du temps, l'histoire des termes importants suggère un mouvement géographique semblable au mouvement du *Geist* dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* de Hegel. Quelques recherches plus approfondies révèlent cependant la relation des termes latins et grecs aux mots égyptiens, plus anciens, *crethi* et *kotket*, en passant par le mot hébreu *crethi*, dérivé de la racine *carath*, qui signifie *couper*. Le terme *crethi* se référait aux armées royales de l'ancienne Égypte qui étaient divisées en deux classes<sup>2</sup>. Nous voyons ici comment on passe d'une forme de centre ancien à divers autres pour aller vers les temps modernes. Il y a un lien étymologique dans le passage au latin avec un autre infinitif latin *secare* (qui signifie aussi couper), et dont on voit plus clairement la connexion à l'hébreu *carath* (si l'on imagine *carath* comme une forme parlée possible). *Secare* est la source du terme anglais *sex*. Le lien entre la science et le sexe met en avant la biologie et la question des sciences de la vie, ce qui montre l'importance des réflexions sur la vie sur le développement systématique de la recherche. De la même façon que la question de Dieu avait motivé les réflexions théologiques et les recherches métaphysiques, l'interrogation sur l'origine de la vie a été le point de départ de la recherche scientifique, même si la vie était chargée de contenus métaphysiques, comme l'attestent aujourd'hui l'angoisse et la peur concernant le salut de l'âme sans les garanties théologiques.

L'histoire qui s'ensuit est familière à tous ceux qui étudient la colonisation. En même temps que l'expansion des royaumes chrétiens devenus des États-nations avec leurs colonies, qui ont abouti au bout de quelques centaines d'années à la civilisation européenne à grande échelle, s'est déroulée une série de développements épistémologiques qui ont littéralement produit de nouvelles formes de vie. On a vu naître de nouvelles sortes de gens, tandis que d'autres disparaissaient, et que des groupes entiers entretenaient avec l'époque une relation ambivalente et mélancolique<sup>3</sup>. Ils appartenaient à un monde

2. Cf. *Transactions of the Academy of Science of St. Louis*, vol. 1, 1856-1860, St. Louis, MO, George Knapp and Company, 1860, p. 534.

3. Ce point a été développé dans, notamment, Lewis R. Gordon, « Not Always Enslaved, Yet Not Quite Free: Philosophical Challenges from the Underside of the New World », in *Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel*, 36, n° 2,

auquel, paradoxalement, ils n'appartenaient pas. Ces gens ont été bien décrits par W. E. B. Du Bois comme des « problèmes<sup>4</sup> ». Ils sont une fonction d'un monde dans lequel ils sont posés comme illégitimes tout en ne pouvant exister nulle part ailleurs. Je parle ici surtout des Noirs et des Amérindiens, et dans les Noirs je veux également inclure les aborigènes d'Australie et les groupes apparentés du Pacifique sud et de l'océan Indien. Ces gens sont traités par les organisations dominantes du savoir comme des problèmes et non comme des gens qui affrontent des problèmes. Leur statut de problème est une des fonctions de la légitimité supposée des systèmes qui les ont engendrés. En effet, parce qu'ils sont parfaits, les systèmes résistent au blâme pour toute injustice ou contradiction dont ils puissent être accusés par ces gens-là. Les problèmes deviennent étrangers aux fonctions en dépit du fait qu'ils ont été engendrés par ces fonctions. La nature contradictoire de ces assertions distord le processus de raisonnement et la production de savoir en structure double de désaveu et d'occultation, en se réclamant parfois de la transparence, et il en résulte davantage de gens à problèmes. Depuis 2001, date de l'inauguration de la guerre contre la terreur, la production de ces gens s'est accrue.

Ici, je voudrais faire des distinctions pour clarifier quelques points de cette discussion qui peuvent paraître abstraits. Il est évident que les modes de production du savoir peuvent être mis au service de la colonisation. Ainsi, Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs* a noté que les méthodes ont une manière de se dévorer elles-mêmes<sup>5</sup>. Ce faisant, il a mis l'accent sur le problème en quoi consiste le fait d'évaluer la méthode elle-même, et de juger la méthodologie. Si les conditions épistémiques de la vie sociale sont colonisées, pourquoi cette infection n'atteindrait-elle pas aussi bien le niveau grammatical ?

2007, pp. 151-166, et "When I Was There, It Was Not": On Secretions Once Lost in the Night », *Performance Research*, 2, n° 3, septembre 2007, pp. 8-15.

4. Cf. W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk: Essays and Sketches*, Chicago, A.C. McClurg & Co., 1903. Pour une plus ample discussion, cf. Lewis R. Gordon, *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*, New York, Routledge, 2000, chapitre 4 : « What Does It Mean to be a Problem? », et Eleni Varikas, *Les Rebuts du monde: figures du paria*, Paris, Éditions Stock, 2007, chapitre 3.

5. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, p. 9.

Autrement dit, ne pourrait-il pas y avoir également une colonisation au niveau méthodologique ? Si tel est le cas, toute méthode présumée, spécialement venant d'un sujet vivant dans un contexte colonisé, pourrait engendrer une colonisation continue. Pour évaluer la méthode, la meilleure « méthode » est la suspension de la méthode. Ce paradoxe conduit à une exigence de critique anticoloniale radicale. Mais pour qu'une telle réflexion devienne radicale, la logique elle-même doit être considérée comme suspecte. Une telle exigence conduit à une distinction entre rationalité et raison. La première ne peut mettre la logique en suspens car pour être ce qu'elle est, elle doit au minimum exiger de la cohérence. L'exigence de cohérence, pour être cohérente, peut finir par se perdre dans une cohérence maximale. Cela signifie que la rationalité doit poser sa méthode et doit résister à la transformer en grammaire. La raison quant à elle propose une histoire différente. Être au maximum cohérent est conseillé d'un point de vue logique mais n'est pas toujours raisonnable. La « raisonnabilité » inclut les contradictions. Qui plus est, elle *doit* même pouvoir le faire si elle veut s'évaluer elle-même. Cela signifie que la portée de la raison excède la rationalité.

La science est plus familière de la rationalité instrumentale qu'elle ne l'est de la raison. Abandonner la maximisation de la cohérence désintégrerait un fondement important de la science moderne, à savoir la notion de loi de la nature. Une loi prise en ce sens ne peut avoir d'exception. Comme la raison exige parfois des exceptions, un mariage entre science et raison ferait long feu. Le projet d'une grande partie de la philosophie européenne moderne a fait cependant l'effort de cultiver ce type de mariage. Pour atteindre un tel but, on a souvent donné libre cours aux instruments de la rationalité, ce qui a eu pour résultat de chercher à mettre la raison sous le joug de la rationalité. On pourrait reformuler cette entreprise comme l'entreprise pour coloniser la raison.

L'entreprise de colonisation de la raison a eu plusieurs conséquences productives. Elle a engendré de nombreuses disciplines. D'un côté, on a les sciences naturelles et exactes. De l'autre, les sciences humaines. Les premières semblent se comporter d'une manière plus disciplinée que les dernières. Discipliner les dernières a abouti à une variété de disciplines, mais le but sous-jacent d'une rationalisation maximale a toujours

été mis en question. La source de telles difficultés, la réalité, a été implacable. Dans *Philosophie de l'existence*, Karl Jaspers a bien résumé ce point : la réalité est plus vaste que nous. Toute discipline ou tout système engendré pour organiser la réalité rencontre la difficulté de devoir excéder l'étendue de son objet de recherche, mais comme, lui aussi, est une partie de cet objet, si celui-ci doit être aussi grand que la réalité il doit se contenir lui-même dans une relation logique à tout ce qu'il tente de contenir, ce qui élargit le problème initial de l'inclusion. En d'autres termes, il y a toujours un *excès* de réalité.

L'échec à apprécier la réalité prend parfois la forme d'un recul devant elle. L'isolement d'une discipline peut conduire à ce que j'appelle la *décadence disciplinaire*<sup>6</sup>. Il s'agit du phénomène qui consiste à se détourner de la pensée vivante qui est aux prises avec la réalité et reconnaît ses propres limites, pour aller vers la conception déontologisée ou absolue d'une discipline particulière comme vie disciplinaire. La discipline sur un mode solipsiste devient le monde. Et dans ce monde, le souci principal c'est celui d'administrer ses règles, ses règlements ou comme l'a développé Frantz Fanon, ses méthodes « auto-dévorantes ». « Bien » faire n'est plus qu'une question d'application correcte de la méthode. C'est une forme de décadence du fait de l'ensemble des considérations qui sont laissées de côté au fur et à mesure que la discipline s'affirme et éventuellement implose. Le déclin — processus naturel dans la durée des êtres vivants — revêt une qualité paradoxale dans leur création. Une discipline par exemple peut être en déclin parce qu'elle ne réussit pas à prendre conscience du fait que ce déclin est possible. Il en va comme des empires ; la présomption est que la discipline doit survivre à tout, y compris à ses propres objectifs.

En termes plus concrets, la décadence disciplinaire prend la forme d'une discipline qui évalue toutes les autres disciplines à partir de son propre point de vue, qui est supposé être complet. C'est par exemple le chercheur en littérature qui critique les travaux d'autres disciplines pour n'être pas littéraires. C'est le sociologue qui rejette les autres disciplines comme non-

---

6. Pour une discussion plus détaillée, voir Lewis R. Gordon, *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Boulder, CO, Paradigm Publishers, 2006.

sociologiques. C'est l'historien qui affirme que l'histoire est le fondement de tout. C'est le spécialiste en sciences de la nature qui critique les autres pour n'être pas scientifiques. Et c'est aussi le philosophe qui rejette tout pour ne pas être proprement philosophique. L'envie disciplinaire est aussi une forme de décadence disciplinaire. Il est frappant par exemple de voir le nombre de disciplines en humanités et en sciences sociales qui sont actuellement dominées par des universitaires engagés dans des recherches en histoire intellectuelle centrée sur les canons philosophiques occidentaux. Et il y a là décadence au niveau méthodologique. Le textualisme par exemple infecte l'historiographie au niveau de la légitimité des archives. Ou pire : dans certaines formes de textualisme, l'attente que tout soit contenu dans le texte devient évidente dans des travaux de sciences humaines, qui annoncent que le sujet va être exclusivement étudié à travers une analyse des textes qui le concernent. Il y a ainsi des chercheurs en théorie de la race qui ont l'air de penser que faire la théorie de cette question, c'est déterminer ce qui a été dit à ce propos dans un petit nombre de textes canoniques. Quand l'apparence est réduite à l'apparence textuelle, que devient la recherche ? Que sont le positivisme et certaines formes d'imitation sémiologique des phénomènes mathématiques, sinon une envie de science ? Quand le biologisme, le sociologisme, le psychologisme, etc., s'affirment eux-mêmes, à quoi finalement se réfèrent-ils ? Dans les sciences humaines, le problème devient particulièrement aigu dès lors qu'il s'agit d'étudier les gens-problèmes. Ces gens se comportent mal y compris en termes disciplinaires. Le fait qu'on ne réussisse pas à les faire entrer dans des diktats disciplinaires est, dans une perspective de décadence disciplinaire, la preuve que ces gens font problème au lieu que ce soit la discipline. Et cela est utilisé plus tard comme « preuve » de la nature pathologique de ces gens.

L'interdisciplinarité a été une réponse à la décadence disciplinaire (bien qu'elle ait rarement été identifiée comme telle). Le problème avec cette réponse c'est qu'elle aussi est une structure décadente. Car la complétude disciplinaire présumée de chaque discipline est compatible avec la décadence disciplinaire. Les disciplines pourraient bien simplement travailler l'une à côté de l'autre comme des navires se croisant dans la nuit. Une voie plus prometteuse est offerte par la transdisciplinarité dans



laquelle les disciplines se traversent réciproquement, mais elle est également susceptible de décadence dans la mesure où elle ne réussit pas à porter l'attention sur la réalité. Mais procéder ainsi soulève la question de savoir ce qui est visé. Cela permet de prendre en compte des faits *en dépit des diktats disciplinaires*. J'appelle ce processus une *suspension téléologique de disciplinarité*. J'entends par cela la volonté d'aller au-delà des disciplines dans la production du savoir. Cet « au-delà » est cependant paradoxal. Dans quelques cas, il redonne de la vitalité à une discipline qui existait déjà. Dans d'autres, il en produit une nouvelle. Par exemple, une suspension téléologique de la philosophie engendre dans quelques cas une nouvelle philosophie, et dans d'autres, il peut engendrer une nouvelle pensée sociale qui peut ne pas être philosophique. Une suspension téléologique de la topologie, de la chimie et de la biologie peuvent apporter beaucoup à la génétique et à d'autres conceptions de la vie en séquences.

Les suspensions téléologiques de disciplines sont aussi des actes épistémiques de décolonisation. La discussion que je viens de développer situe directement de tels gestes dans la philosophie africaine, sans en exclure d'autres. Par philosophie africaine, j'entends l'exploration de la vie moderne comprise à travers les contradictions que pose la réalité vécue des Africains en diaspora. Parce que ces gens sont souvent reliés à beaucoup d'autres communautés de peuples dont l'humanité a été contestée, la philosophie africaine est également une philosophie qui parle au-delà de la communauté africaine. Parmi les préoccupations pressantes de la philosophie africaine on trouve : 1. des problèmes d'anthropologie philosophique, 2. la théorisation de la libération, et 3. une métacritique de la raison. Le premier point est soulevé par la déshumanisation des gens dans le monde moderne. Bien que dans le monde moderne tous les gens de descendance africaine n'aient pas été soumis à l'esclavage, l'impact de l'esclavage moderne, la rationalisation raciste qui lui est corrélée et la colonisation globale par les nations européennes (et quelques-unes venues du Moyen-Orient et de l'Asie) a conduit à un discours qui questionnait la légitimité de ces peuples en tant que membres de la communauté humaine. La seconde préoccupation a rapport avec la transformation d'un peuple dégradé en un peuple libéré. Les problèmes de transformation et de libération sociale relient

l'anthropologie philosophique à la question de la liberté. Quel est le sujet par rapport auquel la question de la liberté est pertinente ? Liberté peut s'entendre en deux sens. Le premier sens (freedom), purement négatif, est l'absence de contrainte et il exemplifie ce que nous partageons avec d'autres animaux. Le second (liberty) implique responsabilité et maturation. On peut posséder l'un sans l'autre. En troisième lieu, il faut se demander si les deux premières préoccupations sont justifiées, en particulier au niveau des raisons que l'on invoque à leur appui. Fanon, dont la pensée sert de fil conducteur à cette réflexion, nous permet d'y voir plus clair.

Comme nous l'avons vu, la radicalité philosophique de la pensée de Fanon émerge, entre autres choses, dans sa critique de la colonisation au niveau épistémique. Il a montré que dans sa rigueur, la colonisation suppose une soumission au niveau méthodologique. Dans la mesure où la méthode et sa logique appellent la critique, on ne peut pas les utiliser dans une analyse sans exiger que soit posée la question de la colonisation. C'est pourquoi Fanon a eu à examiner les phénomènes humains au niveau de leurs échecs. Cela l'a placé dans une relation paradoxale à son propre travail, en particulier dans le cas de *Peau noire, masques blancs*. Car là, l'échec était un jugement métatextuel. Cela signifie que la cohérence interne du texte pourrait être une manifestation de son échec. Fanon a montré que cette relation de triomphe extérieur sur un échec interne, ou d'échec externe sur un triomphe interne, exigeait qu'il soit fait appel à la compréhension des significations engendrées par le monde social, ce qu'il appelait un phénomène *sociogénique*.

L'analyse sociogénique de Fanon est d'un grand intérêt pour une épistémologie postcoloniale et une philosophie de la libération, car le mouvement de la servitude à la libération n'aurait pas de sens sans des sujets de la libération capables d'affecter le monde social dans lequel leurs identités ont été forgées. Au cœur de la sociogénèse se trouve la fondation de ce qu'aujourd'hui on appelle souvent « constructivité ». Pour qu'il y ait construction, il faut que quelque chose ait la possibilité de passer d'une condition à une autre, et ce processus est une manifestation de la capacité à agir (agency). En bref, Fanon annonce la relation entre la signification et la constitution des

formes de vie, et qu'un des rôles centraux de la *pensée* de la libération est de reconfigurer les concepts, y compris ceux grâce auxquels la pratique peut devenir praxis ou une activité constituant la liberté (freedom). Si la liberté est une fonction de la signification, et si les êtres humains, en tant que sujets constituant la signification, sont des manifestations de la liberté, en quoi la servitude est-elle cohérente ?

Cet argument suggère le mouvement dialectique qui suit : la servitude est imposée à des êtres humains/libres dans le but de créer des êtres physiques non humains — à savoir des animaux pouvant obéir à des ordres complexes. La réaffirmation de l'humanité de tels êtres passe par leur appel à la libération, qui requiert la coordination des deux libertés. C'est alors que la dialectique devient mouvement de la liberté (au sens animal) à la servitude puis à la libération. L'étape intermédiaire exige plus qu'une limitation de la liberté, car le but de l'oppression est également de faire que le sujet abandonne sa liberté.

Bien que le monde social soit primordial, un des dangers dans ce monde est la subordination de l'individu à des conditions futiles de signification, par exemple les dialectiques de la reconnaissance. Fanon a montré qu'il est futile pour les peuples colonisés et racialement opprimés de chercher leur libération en cherchant à être reconnus par leurs colonisateurs et ceux qui les opprime en raison de leur race. S'ils le font, ils seront pris dans une logique qui érige leur oppresseur en modèle de valeur humaine. Fanon a souvent qualifié de narcissisme cette recherche d'une image trompeuse renvoyée par le miroir. C'est un effort pour obliger l'oppresseur à devenir le miroir du colonisé, ce qui exige que ce dernier se rende identique à l'oppresseur. Cette situation est un échec à deux niveaux. D'abord c'est un mensonge. Aussi longtemps que l'oppresseur est le modèle, l'exigence de reconnaissance conduit à des actes d'imitation. On ne réussit jamais à coller au modèle, au mieux on peut en être une approximation. En second lieu, la réussite d'une telle démarche devrait logiquement accroître le monde des oppresseurs, sauf si tout le monde réussissait à acquérir un tel statut, ce qui rendrait l'oppression sans signification, sinon d'être la recherche de gens à opprimer. En d'autres termes, ce serait également névrotique.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon a montré que les sciences humaines occidentales avaient la prétention de l'universalité et se réclamaient de façon problématique de l'ontologie. En se servant du concept de sociogénèse il a montré que la condition coloniale déplaçait chacune de ces sciences en leur imposant des limites. Avec l'intervention des forces sociales, on avait une meilleure explication de la recherche par les Noirs de mots de reconnaissance de la part des Blancs grâce auxquels ils espéraient échapper à leur condition noire. En fait, Fanon s'est servi d'un argument qui à l'origine était introduit par W. E. B. Du Bois dans ses essais de la fin des années 1890 et dans *The Souls of Black Folk*. Selon cet argument, les Noirs émergent souvent comme problèmes aux niveaux épistémologique et politique. Dans la mesure où les systèmes prétendent à une validité ontologique, il doit y avoir quelque chose qui cloche avec ceux qui ne rentrent pas dedans. Ces gens-là deviennent des problèmes. Du Bois et Fanon montrent qu'il n'y a rien qui cloche intrinsèquement avec ces gens-là. Ce qui fait problème, ce sont les systèmes sociaux dans lesquels ils vivent. D'essayer, par exemple, de comprendre pourquoi son esclave est « malheureux ». C'est l'objectif de rendre des « esclaves heureux » qui est problématique. En réalité, on pourrait dire que la résistance des Noirs et des indigènes à une telle forme d'assimilation est saine. Cependant, il y a des cas dans lesquels les explications ordinaires du malheur des gens de couleur échouent simplement parce que les mécanismes d'explication utilisés exigent qu'on ne passe pas par une sociogénèse. D'où de nombreuses erreurs.

Fanon a également démontré les limites de la dialectique entre soi et l'autre dans un environnement colonial et racialisé. Cette dialectique est proprement éthique. Elle se centre autour de la possibilité de la symétrie — le soi qui voit quelqu'un d'autre comme Autre est également vu par l'autre soi comme l'Autre. Mais l'arrangement colonial et raciste n'instaure comme relation que celle qui existe entre colonisateurs ou entre membres de la race dominante. Parce que les colonisés et ceux qui sont dénigrés en raison de leur race font l'expérience entre eux de la relation entre soi et l'autre, et qu'ils ne se posent pas en maîtres par rapport aux autres considérés comme inférieurs, ils pourraient imaginer le maître comme un autre être humain. Mais le

problème est que le colonisateur/maître ne rencontre pas d'autre humain quand il a affaire aux bas-fonds. Par conséquent, il n'y a pas de possibilité de relation égale entre eux. Il n'y a pas de *personne* en face du colonisateur, il n'y a que des « choses ». Pour ce qui est de la praxis, les luttes de décolonisation et les combats contre l'oppression raciale débutent non pas sur des prémisses éthiques mais sur des prémisses strictement *politiques*. Il s'agit de construire une véritable relation soi/autre rendant possibles des rapports éthiques. Cependant, émerge ici le problème de savoir si la politique requiert d'élever « ceux qui ne sont rien » au niveau d'un « peuple ». La *lutte* ici est un conflit qui prend pour objectif la politique grâce à laquelle les rapports éthiques peuvent émerger. La dialectique passe alors de la guerre ou de la violence à la politique puis à l'éthique. En d'autres termes, il faut un environnement plus stable, plus humain pour qu'une vie éthique soit possible.

C'est pourquoi il y a paradoxalement un manque éthique à l'aube de chaque projet de décolonisation. Bien que la transformation puisse avoir une motivation éthique, sa venue au monde prend la forme d'une violation éthique. Cependant, comme on le voit dans l'introduction de *Peau noire, masques blancs*, son but était la production d'*individus actionnels*. Les réflexions de Fanon sur ce qui a échoué ont donc appelé à une exploration de niveau plus souterrain, ce qu'il a fait par l'appel à la psychanalyse. Parmi la variété des concepts psychanalytiques qu'il a explorés, celui des effets de la mélancolie pour la formation du sujet est d'une importance cruciale. Cette voie a été explorée par la suite par Judith Butler et par Paul Gilroy dans les contextes du genre, de la race et de la postcolonialité. La mélancolie est une forme de souffrance qui est la conséquence d'une perte distincte de la dépossession. Par exemple, dans le cas de la perte d'un être aimé, il n'y a aucune chance de se réconcilier avec l'objet perdu. Mais dans le cas de la mélancolie, il y a une présence continue de ce qui a été perdu. La séparation entre parents et enfants, par exemple, est vécue dans la mélancolie quand les parents continuent à être présents mais sont inaccessibles. Il y a différentes formes de perte, qui continuent à se manifester dans la transition de la toute petite enfance à l'enfance, puis à l'adolescence et enfin à l'âge adulte. Comme Fanon aimait à le dire, faisant écho à Jean-Jacques Rousseau en passant par Nietzsche, la tragédie de l'homme c'est qu'il a été

enfant. On pourrait penser que la modernité a inauguré une forme particulière de mélancolie qui a constitué le sujet noir. Il s'agit d'une situation frustrante où l'on pense avec nostalgie à une existence précoloniale dans laquelle on serait soi, à une existence noire dans laquelle les Noirs n'auraient jamais pu exister. La critique tristement célèbre de l'histoire et du passé par Fanon procède de cette vision : il n'y a pas de place dans le passé pour les Noirs ; il n'y a pas d'endroit où les Noirs puissent *retourner*.

En termes géographiques et historiques, cette mélancolie est tragiquement présente dans les postcolonies africaines. La critique du postulat de la présence de la dialectique soi/autre conduit aussi bien à la critique d'une forme particulière et normative de science humaine, qui est la théorie politique. Pour cette théorie, principalement représentée par le libéralisme moderne, il s'agirait de théoriser ce qui devrait être. Autrement dit, pour ceux qui dirigent, les besoins éthiques précèdent la politique dans la mesure où ils présupposent un environnement déjà juste et humain, bien que souvent caché, comme le contexte *de facto* de ce qui devrait être. Mais ceux qui sont opprimés considèrent l'appel à l'éthique comme ce qui pose instamment la question de l'importance de la bonne volonté, en défendant la nécessité de transformer les rapports de pouvoir, de s'engager dans la politique avant d'en appeler à l'éthique. Ne pas le faire aurait pour conséquence conservatrice la préservation des conditions coloniales et racistes. Et pire, à la fin d'un processus politique, on pourrait découvrir que certains *devraient* ne sont plus viables ; qu'ils n'ont plus aucune chance de devenir une réalité vivante.

C'est à partir des deux arguments précédents que Fanon a défendu l'idée qu'il n'y a pas de notion cohérente de normalité pour des sujets colonisés et racialisés. Par exemple, le professionnel noir « assimilé » et le criminel noir vivent tous deux selon un schéma anormal ; le premier parce qu'il n'est pas « authentiquement » noir, le second parce qu'il est authentique sous une forme pathologique. L'absence de normalité des Noirs conduit à un autre défi, à l'existence des Noirs dans le monde moderne : il n'y a pas de notion cohérente d'un adulte noir dans des sociétés anti-Noirs. Ici, Fanon a en effet exploré la signification théorique des thèses sur l'Afrique qui réduisaient tous les peuples du continent à n'être que des peuples d'êtres

juvéniles. Cela faisait partie de la rationalisation de la déshumanisation des descendants des peuples d'Afrique, qui allait depuis le fait de les traiter comme des biens, puisque d'une manière plus générale par rapport aux Blancs et par rapport à quelques peuples d'Asie, ils étaient considérés comme des enfants. Dans le contexte de la thérapie, Fanon montre qu'attendre d'un homme et d'une femme qu'ils vivent dans le monde social comme un garçon ou une fille exige la normalisation d'une relation pathologique. En d'autres termes, demande-t-il, comment parvenir à la santé pour des Noirs dans un monde où il n'y a pas de notion cohérente d'adulte noir ?

À partir de sa critique de la priorité donnée à l'éthique, Fanon a également montré que la décolonisation est un phénomène violent. Cela parce que ces efforts entraînent la suspension de l'éthique. Là où l'éthique est suspendue, tout est permis — ou bien il y a au minimum une absence de justification qui va contre l'imposition des limites. C'est dans cette sphère de permissivité que la violence devient autorisée. De plus, parce qu'on s'est passé du consentement de l'opprimé, le processus dans sa réalité vécue devient un processus de violation ou d'inauguration du futur dans l'injustice. Si l'éthique rencontre ici l'épistémologique, on en revient aux considérations sur l'épistémologie de la décolonisation comme une forme de pratique illicite. Mais ce retour est paradoxal, car son illégalité est fonction de la complétude attendue des exigences logiques instrumentales. On peut considérer la signification politique de ces idées dans leur lignée généalogique, de Rousseau à Kant, Hegel, Marx puis Sartre dans la tradition européenne, et dans les Caraïbes, en partant de la révolution haïtienne, à Anténor Firmin, C. L. R. James, Aimé Césaire. Les deux lignées se rejoignent chez Fanon. Prenons la distinction entre la volonté en général et la volonté générale chez Rousseau dans *Le Contrat social*. La première concerne les intérêts égoïstes. La deuxième, le bien commun ou les intérêts de tous. Dans *Les damnés de la terre*, Fanon fait la distinction entre nationalisme et conscience nationale. Le premier implique les membres des groupes ethniques, qui font primer les intérêts de leur groupe sur tous les autres, et cette logique, fondée sur l'identité, conduit finalement à l'intérêt particulier. En fin de compte, nationalisme et intérêt particulier suivent la même logique. Mais la conscience nationale, elle, transcende toujours l'égoïsme. Elle ne consiste

pas à dire qu'il faut gommer l'individu, mais qu'il faut reconnaître qu'un individu ne fait pas sens en dehors d'un monde social et qu'un monde social ne fait pas sens sans individus distincts. C'est ensemble qu'ils sont nécessaires à l'argumentation de Fanon pour repérer une transition de la rationalité instrumentale à la raison réflexive, de la pensée qui ne porte que sur des moyens hypothétiques à la réflexion sur des fins porteuses de valeur.

Les moments de la colonisation et de la décolonisation conduisent à l'analyse de ces fins. La construction coloniale, dit Fanon, oblige les colonisés à questionner leur humanité. Le processus de décolonisation a déclenché un déploiement de violences qui ont ramené à la surface toutes les doubles normes du système colonial et de sa contingence dans un monde qui avait paru en son temps absolu et nécessaire. Au centre de cet « enfer » se trouve la haine. Fanon a présenté les terribles implications du fait de se consumer de haine. Il y a des attachements, des valeurs dont nous devons nous séparer, et c'est en faisant cela que nous trouverons le chemin de la sortie pour, pour reprendre les mots de Dante, « voir — une fois de plus — les étoiles ». C'est ce que voulait dire Fanon dans les dernières lignes des *Damnés de la terre*, quand il nous implore de « faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf<sup>7</sup> ».

Dans l'Afrique contemporaine, ces considérations ont abouti à des discussions sur l'État postcolonial dans le contexte du néolibéralisme global et d'un néoconservatisme qui se développe dans les pays qui jadis ont régné sur la plus grande partie du continent. Le néolibéralisme a pour objectif général d'accroître l'hégémonie de l'économie de marché ou du capitalisme, de diminuer autant que possible le rôle de l'État dans les affaires humaines, en particulier l'économie, et de faciliter le développement de la démocratie sur le mode libéral et civique formé à partir de l'Angleterre. Le néoconservatisme est semblable, mais il donne la priorité à l'ordre sur les libertés civiques et pour la sauvegarde de cet ordre, il est soucieux de maintenir des relations avec les groupes religieux conservateurs ou même de la droite radicale. En Occident, cela signifie souvent les Chrétiens et les Juifs. Au Moyen-Orient, cela a entraîné

---

7. *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p.305.



pratiquement l'éradication de l'opposition musulmane modérée ou même progressiste, avec pour résultat la domination des formes conservatrices ou de droite de l'Islam dans la plupart des pays de la région. Tel est le contexte dans lequel se situe aujourd'hui l'État postcolonial. Le corrélat épistémologique de la vengeance érigée en valeur est une épistémologie réactionnaire, qui cherche une forme de purification de l'espace postcolonial comme stérilisé de tout ce qui est occidental. La décolonisation du savoir requiert alors également de cesser de s'accrocher à l'idée d'un « ennemi » épistémique. La dimension de cet article m'oblige à résumer ce qui concerne ce dernier point.

Voyons d'abord l'importance politique de cette critique. Pour qu'il y ait du politique, il faut qu'il y ait une opposition discursive. Une telle activité implique des possibilités de communication qui s'appuient sur la mise en suspens des forces violentes ou répressives. En fait, cela transforme la politique en condition d'apparition. Être politique, c'est émerger, apparaître, exister. La colonisation implique l'élimination de l'opposition discursive entre le groupe dominant et le groupe subordonné. Une des conséquences en est l'élimination du discours (une activité fondamentale de la vie politique) avec tout ce que cela implique. Ce n'est pas que les groupes colonisés ne réussissent pas à parler. C'est que leur parole est inaudible ; elle n'est pas transformée en discours. L'oblitération du discours appelle l'élimination de ses conditions d'apparition, comme la gestuelle et la constellation de muscles qui facilitent le discours, à savoir le visage. Sans visage, les peuples-problèmes sont écartés de la dialectique de la reconnaissance, de la dialectique du soi et de l'autre, avec pour conséquence de n'être ni soi ni autre. Comme la vie éthique requiert des autres, ici se situe le défi lancé au modèle de pratiques de décolonisation qui prennent l'éthique pour centre. L'autre défi est alors de cultiver les options nécessaires à la fois à la vie politique et à la vie éthique. Présenter cet appel comme un appel éthique conduirait à un problème similaire de colonialité, comme pour le problème de méthode soulevé par Fanon. En d'autres termes, dans le monde moderne l'éthique a été subvertie. Comme c'est le cas pour la critique de l'épistémologie comme philosophie première, l'éthique comme philosophie première doit elle aussi être mise

en question. Ce n'est pas qu'il faille rejeter l'éthique. Il s'agit seulement de sa mise en suspens téléologique, particulièrement dans les cas où, si elle est maintenue, elle présuppose les relations coloniales au lieu de les défier. Même les conceptions de l'éthique qui exigent que l'on soit déférent envers l'Autre font problème, puisque certains groupes comme les Noirs et les Amérindiens ne sont souvent même pas l'Autre. Cela signifie que la condition éthique n'est pas pertinente sans ses conditions politiques de possibilité. Cela constitue un défi majeur à l'hégémonie libérale, qui dans le monde moderne appelle à la fondation éthique de la vie politique. C'est marcher sur la tête. Mais cela signifie aussi que les approches centrées sur l'éthique même au nom de la libération sont soumises au même destin.

Le second point concerne le caractère impérial des modèles. Revenons au problème de l'anthropologie philosophique. Se contenter de démontrer qu'un groupe est aussi humain qu'un autre a pour conséquence de faire d'un groupe le modèle de l'autre. En fait, l'un des groupes cherche sa justification alors que l'autre est autojustifié. Cette démonstration doit être elle-même l'objet d'une mise en suspens téléologique. Déplacer la géographie de la raison signifie qu'il faut soulever la question de savoir à quel avenir nous avons affaire, et quelles sont les considérations de mise en compétition globale des modes de légitimation que nous utilisons. Ortega y Gasset dans *La révolte des masses* a également soulevé la question de la légitimation et des modèles. L'analyse de Gasset rencontre le point de la colonialité ainsi que la question de la postcolonialité, et notre discussion autour du politique. Le fait de poser des règles n'est pas, nous l'avons vu, identique au politique. Par définition, cela implique établir des normes. Que l'on considère l'ancienne relation du haut clergé et des rois à leurs sujets. Elle était libre de politique dans la mesure où les inégalités fondamentales avaient des fondements divins et cosmiques. Les affaires entre prêtres, entre rois et même entre prêtres et rois, étaient quelque chose d'autre. Apparaissait alors un niveau suffisant d'égalité entre puissants pour mobiliser les ressources de la rhétorique et de la persuasion, et c'est à partir de ce type de transformation discursive des conflits qu'est née la politique. Une telle activité, comme le suggère l'étymologie, est ancrée dans la Cité, un espace et un lieu souvent clos sinon enclos, ce qui exigeait un ensemble différent de normes pour

l'intérieur et pour l'extérieur. À l'intérieur, il y a l'accord tacite que les conflits ne doivent pas dégénérer en guerre, ce qui signifie, de fait, le maintien de l'opposition sans violence ou « de la guerre par d'autres moyens ». Dans ce cas, l'opposition interne permettait une relation au monde différente de celle qui avait cours au-delà des murs de la ville. Là, à l'extérieur, se trouvait l'espace de la violence par excellence, le gouffre dans lequel tout est permis. Gouverner la *polis* exigeait un ensemble unique de normes pour un endroit aussi précieux et, là où la règle est presque également distribuée à tous, les conflits concernant ces normes nécessitent des protections discursives.

Le monde moderne cependant a été marqué par le fait que gouverner a pris le pas sur le politique dans la relation à certaines populations. Le colonialisme a fait que pour des populations entières recevoir des ordres est devenu leur mode même d'existence. Les normes sont édictées, mais à travers une logique qui à la fois dénie et affirme l'esprit que la modernité devait tenir en échec. Nos références à Du Bois et à Fanon montrent qu'un des problèmes du colonialisme est qu'il a, dans sa relation au colonisé, conduit à une suprématie du gouverner sur le politique. Ainsi que nous venons de le voir, les dimensions discursives du politique à proprement parler requièrent un niveau suffisant d'égalité entre les parties en présence ; l'appel à des solutions politiques exige la construction d'institutions égalitaires ou de lieux pour l'émergence de telles relations, en vue d'une sphère politique. C'est ici que nous trouvons une autre dimension de l'éthique dans sa relation au politique, car la construction politique de conditions égalitaires pose la base pour de nouvelles relations éthiques. En d'autres termes, la condition d'un modèle autorisant la vie éthique requiert la transformation de la vie politique depuis la violence fondatrice à la suspension de la violence elle-même. Une telle suspension ne serait rien d'autre alors que la mise en place d'un domaine public, un lieu dans lequel et grâce auquel il pourrait y avoir de l'opposition sans relation de commandement. Mais nous rencontrons ici un paradoxe, car comment un tel espace pourrait-il exister sans structures périphériques reliées entre elles par la force ?

En troisième lieu, on peut dire qu'au moins au niveau épistémologique, chaque empire a un impact géopolitique parce qu'il ramène les choses vers son centre. Dans le passé, le champ d'influence des empires n'était pas global. Aujourd'hui, il est

global, et nous devons faire face à la question des traces que laissent les empires après leur dissolution. Dans le passé, les empires ont construit des civilisations qui duraient des milliers d'années. Aujourd'hui, le temps implose sous les poids d'une consommation rapide et excessive, et nous devons maintenant affronter la question complexe du déclin et de la dissolution des empires. Pour tous les empires, la conscience qu'on en a de l'intérieur est toujours susceptible d'une inflation du sens de son importance. Et la fin de l'empire est redoutée comme la fin du monde. Cette crainte, qui prend aussi la forme d'une angoisse, est devenue normative et hégémonique, ce qui conduit quelques théoriciens à utiliser ce terme pour parler de la situation globale actuelle (note 17 : copier coller).

Le quatrième point concerne la mélancolie paradoxale dont souffrent les sujets des institutions sociales déshumanisantes. Ils vivent un passé précolonial hanté, une relation critique au monde colonial d'où ils viennent, et le désir d'un futur dans lequel, s'ils peuvent y accéder, ils sont enchaînés au passé. Un véritable commencement suscite l'angoisse parce qu'il apparaît, au moins au niveau de l'identité, comme un suicide. La constitution d'une telle subjectivité est alors saturée du sentiment de perte sans refuge. C'est le traumatisme vécu d'être sans abri à l'endroit même où l'on est né.

Dernier point, et sans épuiser le sujet, le thème de la perte renvoie au défi que l'activité de décolonisation lance à chacun. J'appelle cela le problème de Moïse. Souvenons-nous de l'histoire de l'Exode, dans laquelle Moïse qui avait conduit vers la Terre promise les Hébreux arrachés à l'esclavage (avec les membres des autres tribus qui s'étaient joints à eux), n'avait pas été autorisé lui-même à entrer. Le commentaire, au moins celui qu'on en donne à la soirée du Seder de la Pâque, explique que le sens du pouvoir de Moïse (et son ego) avait fait obstacle et qu'il avait présenté sa propre puissance (au lieu de celle de Dieu) comme la source de leur libération. Nous, qui réfléchissons sur la colonisation, nous qui cherchons la libération, avons beaucoup à apprendre de la vie mythique de cet ancien peuple. Fanon a prêté attention à ce message, quand il a écrit le chapitre le plus long des *Damnés de la terre*, intitulé « Mésaventures de la conscience nationale ». Le message en est le suivant. Ceux qui ont été le mieux adaptés à la transition depuis la colonisation/esclavage au stade de la liberté initiale ne sont pas

nécessairement les mieux faits pour le stade suivant et plus difficile : vivre la pratique de la liberté. Ce n'est pas un accident si à la place de la fin de la colonisation ont émergé de nouvelles formes de colonisation. En d'autres termes, les passages ont été les suivants : d'une liberté initiale à la servitude/colonisation, puis à la décolonisation/libération initiale, puis à la néocolonisation, à l'opposition interne, enfin à la postcolonisation/manifestation concrète de liberté. Cela signifie que le conflit le plus difficile, particulièrement en termes politiques et éthiques, c'est le conflit à mener contre les anciens libérateurs. Comme Moïse, ils doivent laisser la place pour que les générations suivantes puissent construire leur liberté. C'est ici que nous voyons l'ironie sacrificielle de tous les engagements pour la libération. C'est toujours une pratique *pour les autres*.

Cette discussion montre les difficultés qu'il faut affronter pour former des concepts en prise avec des considérations sociales de grande ampleur. Certains arguments en faveur de la libération donnent la priorité à l'éthique sur les autres modes d'action et sur l'organisation du savoir. Il se peut que la sagesse réside dans la méditation sur la maturité et la manière de la cultiver, sur les modes de négociation, de vie et de transformation d'un monde fait de contradictions, d'incertitude, d'obstacles au concept, et d'arbitraire.

Traduit de l'américain par Sonia Dayan-Herzbrun