CÉSAIRE, FANON, SENGHOR ET LES DISCOURS CRITIQUES DE LA MODERNITÉ

L'INVENTION D'UNE AUTRE GÉOGRAPHIE DE LA RAISON

KASEREKA KAVWAHIREHI,
Professeur à l'Université d'Ottawa.
Kasereka.Kavwahirehi@uottawa.ca

Les études portant sur la négritude ont souvent mis l'accent sur son inscription dans la tradition littéraire et philosophique française, d'un côté, et sur ce qu'elle doit à la Négro-renaissance, de l'autre. Mais à trop insister sur les dettes ou les héritages assumés par les protagonistes de la négritude et à indexer la portée de la pensée de Césaire, Fanon et Senghor à la couleur de leur peau, on risque de ne pas reconnaître ce que ce mouvement de prise de conscience et de parole de l'homme noir a apporté de singulier à l'histoire des idées du vingtième siècle et de l'enfermer dans une prétendue « théorie affirmative de l'africanité » alors que sa portée est à la fois locale et globale. En effet, comme le montre Gary Wilder, si l'on ne peut nier que Césaire, Fanon et Senghor se sont engagés à protéger la liberté et à améliorer les conditions de vie des populations qu'ils représentaient, ils se sont aussi sentis responsables de la reconstruction du monde et de la rédemption de l'humanité[1]. Au même titre que les penseurs européens de l'après-guerre, ils ont contribué à la critique de la raison instrumentale, de la réification de la vie quotidienne et ont pris part, entre 1930 et 1960, « aux tentatives de surmonter les oppositions conventionnelles entre le rationalisme spéculatif et l'empirisme positiviste en développant des façons de connaître concrètes, incarnées, vécues, intuitives ou esthétiques, pour réconcilier sujet et objet, pensée et être, transcendance et mondanité. Leur travail existe ainsi dans de larges constellations intellectuelles incluant non seulement le modernisme surréaliste ou le vitalisme bergsonien, mais aussi le culturalisme ethnologique, le personnalisme chrétien et l'humanisme marxiste (ainsi que le messianisme

1 Gary WILDER, *Freedom Time : Negritude, Decolonisation, and the Future of the World*, Durham, Duke University Press, 2015, p. 8.

juif et le pragmatisme philosophique) »[2]. C'est à esquisser une dimension de cette portée globale de la pensée de la négritude que les lignes qui suivent sont consacrées. Au lieu de m'inscrire dans le sillon habituel, j'ai choisi, en une sorte de décentrement par rapport à la France, lieu d'émergence du mouvement, de situer le discours d'Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Frantz Fanon sur la modernité et l'humanisme des Lumières par rapport à celui de quelques critiques allemands de la modernité. Il apparaîtra alors que si Césaire, Senghor et Fanon participent de la dynamique de sortie de la raison cartésienne déjà entreprise par Henri Bergson, par exemple, et de l'humanisme formel des Lumières, ils ont ces particularités d'ouvrir, à leur manière, la voie de la « la déclosion du monde[3] » ou de l'accomplissement de notre humanité au-delà de l'imaginaire continental de la race[4], de faire émerger un autre type de sujet de la pensée que Mignolo appelle le « corps-sujet [5]» et de sortir la critique de la modernité de l'horizon continentaliste ou eurocentrique. Mais avant d'aborder cela, il convient de dire un mot sur quelques lectures classiques de la Négritude.

La Négritude, une « invention française » ?

La Négritude, une « invention française ». C'est V.-Y. Mudimbe qui utilise l'expression d'abord dans *L'Odeur du père*[6], ensuite dans *The Invention of Africa*[7]. À la recherche des conditions qui ont rendu possibles les cris de protestation des jeunes poètes et intellectuels noirs contre la réification du Nègre et leur revendication du droit à la différence, le penseur congolais est arrivé à la conclusion que la Négritude avait pour condition de possibilité une mutation ou, si l'on préfère, une rupture dans l'ordre du discours occidental au lendemain de la première guerre mondiale. En effet, comme le suggérait Léopold Sédar Senghor dans *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*[8], c'est déçus des promesses et espoirs fondés en la déesse Raison que les artistes, poètes et ethnologues européens en quête d'un nouveau sens de l'existence se sont intéressés aux cultures qualifiées de primitives avec un regard nouveau. Dans *L'Odeur du père*, Mudimbe synthétise ce moment important qui voit émerger la Négritude et à partir duquel cette dernière peut être saisie comme un projet philosophique dans le sillon de l'existentialisme sartrien, de l'humanisme intégral de Jacques Maritain, du personnalisme d'Emmanuel Mounier et de la pensée de Pierre

2 *Ibid*., p. 9
3 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010, p. 70.
4 Chukwudi Emmanuel EZE, *Achieving Our Humanity. The Idea of the Postracial Future,* New York and London, Routledge, 2001.
5 Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures, Decolonial Options*, Durham and London, Duke University Press, 20011, p. xxiv.
6 V.Y. MUDIMBE, *L'odeur du père. Essais sur les limites de la science et de la vie en en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 137-138.
7 V.Y. MUDIMBE, *The Invention of Africa Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana & Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 86.
8 Léopold Sédar SENGHOR, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine*, Paris, Seuil, 1962.

Teilhard de Chardin, qui sont tous des réponses à la crise de la modernité. Après avoir dit que la Négritude ressortit à la problématique d'un virage particulier de l'histoire européenne, laquelle problématique est caractérisée, entre autres par le principe du relativisme culturel, Mudimbe écrit :

> Centrés sur le sujet, travaillant de préférence le fait des prises de conscience subjectives, mettant en avant le concret par opposition à la tradition abstraite, développant le scepticisme et le relativisme, le sens, la valeur de la liberté et de l'existentiel, les grands systèmes philosophiques en vogue entre 1920 et 1945, en Europe, paraissaient nier l'ordre des vérités traditionnelles et donnaient l'impression de remettre radicalement en question la prétention à l'universalité des canons absolus de la civilisation occidentale chrétienne. Cette atmosphère permettait de nouvelles perspectives : savoir notamment, comme le montre L. S. Senghor dans Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine, la mise au clair des valeurs et des systèmes de culture, quelles que soient leurs origines[9].

C'est en ce virage particulier dans la trajectoire de l'Occident en général et de la France en particulier, ajoute Mudimbe, que « la Négritude trouve son sens originel, au même titre que le surréalisme ou l'existentialisme : la subversion est donnée, mais aussi accueillie par des infléchis d'une culture qui s'interroge sur ses propres normes et les opérations de ses polices discursives »[10]. Ceci signifie que le discours de la négritude, englué dans le discours occidental, ne peut donner lieu à la décolonisation du discours africain.

D'autres critiques ont abondé dans ce sens, parmi lesquels Michel Hauser, l'auteur de *Pour une poétique de la négritude* (1986). Partant de ses influences et de ses sources d'inspiration, parmi lesquelles la Bible, les livres des anthropologues (surtout Léo Frobenius et Maurice Delafosse), et considérant ses modèles littéraires (Baudelaire, Lautréamont, Rimbaud, Mallarmé, Valéry, Claudel, le surréalisme, le symbolisme, etc.), le critique français mit en question l'authenticité/africanité du mouvement et son caractère révolutionnaire. Après avoir montré avec force exemples comment les poètes de la Négritude s'inscrivent dans le sillon poétique français qu'ils amplifient[11], Michel Hauser relativisa la valeur subversive que Jean-Paul Sartre avait attribuée à la prise de parole nègre dans le cours de l'impérialisme occidental. En effet, dans *Orphée noir,* Sartre avait d'emblée mis l'accent sur le caractère événementiel et révolutionnaire du mouvement nègre en ce sens qu'il interrompait le regard impérial et le discours monologique de l'Occident qui avait longtemps fait de la blancheur le symbole même de la vertu (morale), de la vérité (épistémologie, science) et du beau (esthétique).

9 V.Y. MUDIMBE, *L'odeur du père. Essais sur des limites de la vie et de la science en Afrique noire*, Paris, Présence africaine, 1982, p. 36.

10 *Ibid*., p. 138.

11 J'utilise ce mot en écho à V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indianapolis & Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 35.

> Voici des hommes noirs debout qui nous regardent et je vous souhaite de ressentir comme moi le saisissement d'être vus. Car le blanc a joui trois mille ans du privilège de voir sans qu'on le voie, il était regard pur, la lumière de ses yeux tirait toute chose de l'ombre natale, la blancheur de sa peau c'était un regard encore, de la lumière condensée. L'homme blanc, blanc parce qu'il était homme, blanc comme le jour, blanc comme la vérité, blanc comme la vertu, éclairait la création comme une torche, dévoilait l'essence secrète et blanche des êtres. Aujourd'hui, ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent[12].

En plus de Michel Hausser et de V.-Y. Mudimbe, il faut aussi mentionner la vague des critiques africains dont les têtes de file sont, entre autres, les Béninois Stanislas Spéro Adotevi[13], Paulin Hountondji[14] et le Camerounais Marcien Towa[15]. Ces derniers ont procédé à la déconstruction du discours de la Négritude, surtout senghorienne, pour en montrer les limites et les contradictions et, ultimement, inviter les Africains à inventer un nouvel ordre du discours sur le monde. Un discours par lequel et en lequel ils se poseraient comme sujets de leur propre histoire et non plus comme objet du discours impérialiste et réificateur de l'Autre.

Sans ignorer ces lectures qui témoignent des interrogations liées à une époque et à son horizon, il est possible de proposer une autre lecture de ce mouvement intellectuel et culturel en l'inscrivant, de façon critique, dans le discours critique de la modernité qui avait justement cours en Europe à l'époque de son émergence et de son affirmation. Tout en s'inscrivant dans le mouvement de recherche de nouvelles valeurs et d'un nouvel horizon après la catastrophe de la deuxième guerre mondiale qui a mis en évidence ce que l'historien allemand des idées Koselleck[16] appelle la « pathogenèse de la société moderne », la Négritude ou, plus précisément, ses promoteurs, particulièrement Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire, auxquels on va joindre Franz Fanon, ont annoncé ce qu'on appelle de plus en plus aujourd'hui, une raison post-européenne ou post-continentale, c'est-à-dire ouverte à l'altérité et à d'autres manières de penser et d'être-au-monde. En puisant dans l'expérience de « la blessure coloniale », non prise en compte ou, plutôt, ignorée par les penseurs occidentaux préoccupés par le retour à « l'Esprit européen » comme le dit Frantz Fanon[17], les penseurs négro-africains ont su tracer, à côté de la voie de sortie de la crise proposée par

12 Jean-Paul SARTRE, « Orphée noir », dans L.S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, PUF, 1948, p. xi.
13 Stanislas Spero ADOTEVI, *Négritude et négrologues,* Paris, UGE, 1972.
14 Paulin HOUNTONDJI, *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie*, Paris, Maspero, 1978.
15 Marcien TOWA, *Léopold Sédar Senghor : Négritude ou servitude*?, Yaoundé, Clé, 1971.
16 Reinhart KOSELELCK, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MA, MIT Press.
17 Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 1962.

les penseurs européens ancrés dans la vision continentaliste, une deuxième voie qui est celle de la sortie de la citadelle-continent pour embrasser le monde dans sa diversité et sa totalité.

L'intention étant de sortir l'interprétation de la Négritude du confinement franco-français pour lui donner toute son ampleur dans les débats majeurs de la première moitié du vingtième siècle et de signifier son actualité[18], j'esquisserai ici un dialogue entre les protagonistes de la Négritude et les penseurs critiques de la modernité, plus précisément Reinhart Koselleck, Max Horkheimer, Theodor Adorno et Martin Heidegger. Notre thèse est que, si du point de vue poétique, leurs modèles sont français, il semble cependant que les intellectuels noirs participent à un débat dont les protagonistes vont au-delà de la France. Il suffit de lire attentivement Senghor pour voir qu'il est en dialogue autant avec les Français qu'avec les Allemands, qu'il s'agisse de Goethe, Nietzsche, de Spengler, sans oublier Frobenius. Cela permet de mieux illustrer l'originalité de ce que la Négritude apporte au grand débat sur la crise de la modernité dont l'Allemagne fut un grand pôle. Elle en fournit un miroir plus complet en ce sens qu'elle met au grand jour la face sombre de la modernité européenne occultée par la raison impérialiste et eurocentriste[19].

Dans cette perspective, le cri de l'homme noir se révèle véritablement comme une instance critique de l'humanisme européen que, dans *Le discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire appelle « pseudo-humanisme » ou « réductionnisme de l'humanisme européen », entendant par là « ce système de pensée ou plutôt [cette] instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel, chère à Léopold Sédar Senghor, à ses propres dimensions, autrement dit, à penser l'universel à partir de ses seuls postulats et à travers ses catégories propres »[20]. On peut dire que Senghor, Césaire et Fanon ont posé les balises d'une autre « géographie de la raison », autre que celle qu'on rencontre dans les leçons de Géographie de Kant[21] ou dans *La Raison dans l'histoire* de Hegel ou même dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* de Max Horkheimer

18 Ramon GROSFOGUEL, « Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinicion del sistema-mundo y produccion de utopia desde la diferencia colonial », dans Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Alkal ediciones, 2006a.

19 Enrique DUSSEL, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Talylor and the philosophy of Liberation*, Atlantic Highelands, N.J., Humanities Press, 1996. Voir aussi MIGNOLO, Walter D., *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures, Decolonial Options*, Durham and London, Duke University Press, 2011.

20 Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme*, suivi de *Discours sur la négritude*, Paris, Présence africaine, 2004 [1955], pp. 84-85.

21 À ce sujet, Emmanuel Chukwudi Eze, « Race : a Transcendental? », dans Emmanuel Chukwudi Eze, *Achieving Our Humanity. The Idea of the Postracial Future,* New York and London, Routledge, 2001, pp.77-111 et Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity*, pp.181-209 ; Tsenay Serequeberhan (2007), *Contested Memory. Icons of the Occidental Tradition*, Trenton, Africa World Press, 2007 ; Emmanuel Kant (1999 *Géographie*, traduit par Michèle Cohen-Halimi, Max Marcuzzi, and Valérie Seroussi, Paris, Aubier, 1999 [1802]).

et *La dialectique de la raison* de Theodor Adorno et Max Horkheimer, qui brillent tous par leur eurocentrisme.

La Négritude et l'émergence d'une autre géographie de la raison

L'œuvre de Léopold Sédar Senghor, qu'on présente souvent comme le théoricien sinon le métaphysicien patenté de la Négritude, fourmille de passages qui suggèrent l'ambition du mouvement. Parmi les essais les plus intéressants à ce sujet figure « La négritude est un humanisme du XX^e siècle ». Dans ce texte capital, Senghor rend hommage à ce qu'il appelle « la Révolution de 1889 », et suggère l'horizon de pensée dans lequel il faut inscrire sa vision de la Négritude :

> Je n'aurai que l'apparence de développer un paradoxe en essayant de montrer que la Négritude, par son ontologie, sa morale et son esthétique, répond à l'humanisme contemporain, tel que l'ont préparé les philosophes et savants européens depuis la fin du XIX^e siècle, tel que le présente Teilhard de Chardin avec les écrivains et artistes de ce milieu du XX^e siècle[22].

Parmi ces philosophes qui ont posé les bases de cet humanisme que nous pouvons qualifier de nouveau, il y a Henri Bergson, l'auteur de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* paru justement en 1889, année qui occupe une place centrale dans l'histoire de la philosophie, des lettres et des arts selon Senghor, en ce sens qu'elle représente ce qu'on peut appeler une rupture instauratrice : « L'année 1889 est […] une date importante dans l'histoire de la philosophie, des lettres, mais aussi des arts. C'est celle de deux œuvres majeures : l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* d'Henri Bergson et *Tête d'or* de Paul Claudel, auxquelles j'ajouterai l'œuvre d'Arthur Rimbaud, intitulée Une saison en enfer, qui les annonçait, pour ainsi dire, dès 1873 »[23].

Il est important de souligner ici le fait qu'à l'évocation de l'*Essai* de Bergson est immédiatement associée celle du drame de Paul Claudel d'une part et, d'autre part, le poème en prose de Rimbaud. Cette indication n'est pas anodine. Elle signifie qu'on ne peut séparer l'œuvre théorique de Senghor de son œuvre poétique. Elles sont à considérer comme deux faces d'une même médaille qui se loge dans l'horizon de possibles ouvert par Henri Bergson. En fait, et comme le suggère Souleymane Bachir Diagne, « pour Senghor, Bergson a exprimé en sa totalité "l'esprit 1889"comme on pourrait le caractériser, fait advenir une vérité philosophique qui s'est réfractée, pour ainsi dire, aussi bien dans la philosophie, les arts, les sciences mêmes, que les lettres »[24].

22 Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977, p. 72..
23 *Ibid*.
24 Souleymane Bachir DIAGNE, *Bergson postcolonial. L'élan vital dans la pensée de Léopold Sédar Senghor et Mohamed Iqbal*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 16.

Ce qui a attiré l'attention de Senghor dans l'essai de Bergson, c'est la promotion d'une nouvelle théorie de la connaissance en rupture avec les normes de la philosophie traditionnelle régie par les principes de la pensée mécaniciste de Descartes, la raison instrumentale des Lumières et le positivisme scientifique. En effet, avec l'*Essai*, Bergson a ouvert « de nouvelles possibilités de pensée hors d'une tradition philosophique qui, à un moment de l'histoire, a pris un tournant où ce qui était le *logos*, que l'on peut entendre comme la compréhension de l'unité de vie, s'est vu distendre *en ratio* ou, en d'autres termes, une intelligence qui, pour connaître son objet, le détache de soi et le divise en parties mécaniquement reliées : bref, qui l'étale en espace[25] ». En l'approche compréhensive proposée par Bergson, Senghor voit non seulement la possibilité de parvenir à une connaissance vitale du réel africain, c'est-à-dire d'accéder à la sous-réalité des choses visibles, mais aussi d'installer l'Afrique dans son statut de grand foyer spirituel et humaniste faisant d'elle une actrice incontournable dans le processus de « Renaissance du monde » ravagé par la raison technique et positiviste comme cela est suggéré dans son poème « Prière aux Masques » contenu dans son recueil *Chants d'ombre*. Le poète dit, entre autres :

> …Voici que meurt l'Afrique des empires -- c'est l'agonie d'une princesse pitoyable
> Et aussi l'Europe à qui nous sommes liés par le nombril.
> Fixez vos yeux immuables sur vos enfants que l'on commande
> Qui donnent leur vie comme le pauvre son dernier vêtement.
> Que nous répondions présents à la renaissance du Monde
> Ainsi le levain qui est nécessaire à la farine blanche.
> Car qui apprendrait le rythme au monde défunt des machines et des canons ?[26]

Senghor amplifiera ainsi Bergson et prolongera sa pensée « avec cet autre bergsonien qu'est le Père Teilhard de Chardin, en celle d'une cosmologie émergente, d'une cosmogénèse qui voit la vie se libérer des aliénations qui l'entravent ». Ce sera en usant de l'éclairage bergsonien et teilhardien qu'il entreprendra, par la suite, la lecture de Marx et proposera ce qu'il a appelé « socialisme africain [27]» ou « voie africaine du socialisme[28] ». On peut ainsi parler d'une double intention sous-tendant l'entreprise de Senghor. Il s'agit d'une part de participer à la quête et promotion de nouvelles possibilités de penser et d'être après la crise de la raison moderne et du capitalisme. D'autre part, de révéler, grâce à la mise en évidence bergsonienne d'une faculté de connaissance vitale sous l'intelligence analytique, la spécificité ou, si l'on veut, la singularité de ce que l'Afrique, rejetée naguère hors du domaine de la raison, peut apporter au « grand rendez-vous du donner et

25 *Ibid*., p. 12.
26 Léopold Sédar SENGHOR, *Poèmes*, Paris, Seuil, 1984, p.23
27 DIAGNE, *Souleymane Bachir, Bergson postcolonial*, pp. 12-13.
28 Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté II, Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971.

du recevoir » et, donc, à la construction de la civilisation de l'universel qui ne soit plus une simple universalisation d'un particulier mais la mise en commun des différences. En ce sens,

> Saluer […], comme le fait le poète sénégalais, la rupture qu'accomplit, dans l'histoire de la philosophie occidentale, le bergsonisme, c'est célébrer le discours qui est celui de l'intelligence-qui-comprend, et d'abord le révéler à lui-même. Pour Senghor, en effet, c'est en cette langue de l'intelligence-qui-comprend *surtout* (ce qui ne veut pas dire exclusivement) que s'expriment les pensées et les conceptions du monde africaines, celles vers qui pointent, en particulier, les œuvres d'art créées sur le continent [29].

Si Senghor s'évertue à étudier la philosophie des arts africains (la danse, la sculpture, etc.), c'est toujours en vue de redonner le goût de vivre au monde ravagé par les canons et les machines, et de hâter l'avènement du « rendez-vous du donner et du recevoir » duquel « dépendent, à ses yeux, la renaissance du monde et l'avènement d'une communauté universelle métisse, régie par le principe du partage des différences, de ce qui est unique, et, à ce titre, ouverte à l'*entier* »[30]. L'art est aussi le lieu d'une épistémologie de la communion, celle de la « raison-étreinte » à substituer à la « raison-œil », celle de la maîtrise et de la technique.

Aimé Césaire, la critique du réductionnisme européen et l'utopie d'une large fraternité

Si Léopold Sédar Senghor tire profit du nouvel horizon de pensée ouvert par Bergson pour mettre au grand jour et réhabiliter, au profit de l'humanité, la philosophie se disant dans les arts plastiques, les danses et les chants africains, Aimé Césaire s'est davantage engagé dans une critique innovante de la raison moderne capitaliste et colonisatrice pour en révéler les tares restées jusque-là cachées aux yeux des philosophes et penseurs européens. Le début du *Discours sur le colonialisme* est fort éloquent quant à la manière dont Césaire se situe par rapport à la civilisation moderne occidentale et, dans la suite, à son humanisme formel et réducteur. Si d'entrée de jeu, Césaire dénonce l'échec de la philosophie moderne et l'hypocrisie de la civilisation bourgeoise décadente et incapable de résoudre les problèmes qu'elle a posé dans le monde[31], dans la suite, l'accent est mis sur son racisme et son eurocentrisme, véritable symptôme de son réductionnisme originel.

29 DIAGNE, Souleymane Bachir, *Bergson, postcolonial*, pp. 19-20.

30 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, p. 70.

31 Dans l'affirmation initiale de la décadence de la civilisation bourgeoise, on peut lire un écho à Oswald Spengler, mais l'orientation de son analyse est irréductible à celle de l'auteur *Du déclin de l'Occident* qu'il évoque d'ailleurs explicitement dans *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956.

Entre autres choses, ce qui caractérise l'analyse critique césairienne de la raison moderne ou, tout simplement, sa lecture des deux siècles de philosophie bourgeoise, c'est le lien qu'il établit entre le colonialisme et le nazisme. Pour lui, en effet, le nazisme est une continuation de l'expansion moderne/coloniale ou, comme il l'écrit très clairement dans Le *Discours sur le colonialisme*, une application sur le continent européen et, plus précisément, sur l'homme blanc, des méthodes appliquées jusque-là sur le monde non-européen. Autrement dit, pour comprendre le nazisme, il faut d'abord comprendre comment fonctionne la colonisation. Cela signifie aussi que le monde colonial est un miroir indispensable à l'homme moderne qui veut se comprendre et comprendre le type de raison qui régit le monde qui est le sien.

> Il faudrait d'abord étudier comment la colonisation travaille à *déciviliser* le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, au relativisme moral, et montrer que, chaque fois qu'il y a au Vietnam une tête coupée et un œil crevé et qu'en France on accepte, une fille violée et qu'en France on accepte, un malgache supplicié et qu'en France on accepte, il y a un acquis de la civilisation qui pèse de son poids mort, une régression universelle qui s'opère, une gangrène qui s'installe … et au bout de cet orgueil racial encouragé, de cette jactance étalée, il y a le poison instillé dans les veines de l'Europe, et le progrès lent, mais sûr, de l'ensauvagement du continent[32].

Le point central d'Aimé Césaire est que ce qui fut toléré pour le monde non-européen a fini par affecter les Européens comme par effet de boomerang du colonialisme. Ce qui signifie que ce n'est jamais impunément qu'on inflige la violence à un autre. Plus encore, pour Césaire, le nazisme est inhérent à la raison moderne coloniale et raciste :

> Oui, il vaudrait la peine d'étudier, cliniquement, dans le détail, les démarches d'Hitler et de l'hitlérisme et de révéler au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XX^e^ siècle qu'il porte en lui un Hitler qui s'ignore, qu'Hitler l'*habite* […] et qu'au fond, ce qu'il ne pardonne pas à Hitler, ce n'est pas le crime en soi, le crime contre l'homme, ce n'est pas l'humiliation de l'homme en soi, c'est le crime contre l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les nègres d'Afrique[33].

Dans la mesure où c'est avec peine qu'on trouverait, autour des années 50, des intellectuels européens ou euroaméricains qui ont réussi à établir publiquement la relation de continuité entre la colonialité et le fascisme, on doit se demander ici comment Aimé Césaire en est arrivé à l'interprétation originale du nazisme telle que présentée dans *Le discours sur le colonialisme*. Certes, on sait que, presque au même moment que Césaire, plus précisément quatre ans après lui, Koselleck, dans *Critique*

32 Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, p. 12.
33 *Ibid.*, pp. 13-14.

and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society, était arrivé à une conclusion proche de celle du poète et essayiste martiniquais en affirmant l'inhérence de l'hypocrisie et du nazisme dans l'humanisme bourgeois. En effet, Koselleck, qui voyait la philosophie de l'histoire issue des Lumières comme le climax de l'hypocrisie bourgeoise, a montré que cette philosophie de l'histoire était un mécanisme de mystification qui a fourni les bases des utopies meurtrières. La philosophie de l'histoire était née comme un outil au service de la montée de la bourgeoisie dans son opposition à l'absolutisme. Elle a permis aux critiques bourgeois de l'absolutisme de réclamer la fin de ce dernier comme un résultat des inexorables processus définis en termes de progrès moral. Cependant, avec la philosophie de l'histoire, ce qui a donné le pouvoir et l'assurance a aussi conduit à l'aveuglement, étant donné qu'on croyait que les changements politiques arriveraient comme partie intégrante d'un inexorable progrès moral dans la civilisation européenne. Comme le suggère un commentaire de Nelson Maldonado-Torres, selon Koselleck, la philosophie de l'histoire représentait une étape qualitative qui a empêché tous les participants de se faire une idée de leur propre illusion. Ce manque et la relation ambiguë à la politique eurent un prix lourd : grâce, en partie, au travail fait par la philosophie de l'histoire de l'époque, « les Lumières ont succombé à une image utopique qui, les propulsant trompeusement, a contribué à produire les contradictions qui ne pouvaient pas être résolues dans la pratique et qui ont préparé la voie à la terreur et à la dictature[34] ».

Ce que l'historien allemand des idées, écrivant dans un contexte de désenchantement total, a en vue lorsqu'il parle de terreur et de dictature n'est rien d'autre que le National-socialisme dont il dit que la déconnection avec la réalité et l'auto-exaltation utopique ont eu comme conséquence « des crimes jusque là sans précédents[35]». Des crimes sans précédent? C'est ici qu'apparaît une différence fondamentale avec Aimé Césaire liée à une lecture continentaliste de la modernité. En fait, ce qui préoccupe Koselleck, c'est de mettre au grand jour la « pathogenèse de la société moderne » qui permettrait de lier les ambiguïtés des Lumières avec le Nazisme, c'est-à-dire de montrer les racines du Nazisme dans les Lumières. Et la modernité dont il est question est européenne. Ainsi, lorsqu'il retrace le chemin qui va de la critique à la terreur et au génocide en passant par l'utopie, la question de la race et du colonialisme n'est pas mentionnée ; elle ne forme même pas une partie de son analyse de la pathogenèse de la société moderne. Il a beau affirmer que « la société bourgeoise était la première à couvrir le globe »[36] et reconnaître l'influence de l'abbé Raynal, plus précisément,

34 Nelson MALDONADO-TORRES, *Against War. Views From the Underside of Modernity*, Durham and London, Duke University Press, 2008, p. 195.

35 Reinhart KOSELELCK, *Critique and Crisis : Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MA, MIT Press, 1988 [1959], p. 1.

36 *Ibid*., p. 5.

l'influence de son *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes* (1770), la manière dont la société bourgeoise émergente se concevait en relation à d'autres peuples, y compris les groupes marginalisés et racialisés en son sein, ne semble pas avoir fait partie de ses préoccupations. De là la non-perception du lien entre la Plantation, le colonialisme, le racisme et le nazisme. En ce sens, l'interrogation et l'analyse de l'historien des idées participent encore d'une vision « continentaliste » d'une problématique qui est en réalité globale. Elle repose sur un seul versant de la raison moderne. Il importe de noter ici qu'Hannah Arendt[37] et Simone Weil établiront le lien oublié par Koselleck. Dans une phrase qui ressemble étrangement à celle d'Aimé Césaire, Simone Weil dira que l'hitlérisme « consiste dans l'application par l'Allemagne au continent européen, et plus généralement aux pays de race blanche, des méthodes de la conquête et de la domination coloniales »[38].

L'École de Francfort et « l'inconscient colonial »

On trouve la même limite notée chez Koselleck dans les écrits des maîtres de l'École de Francfort, plus précisément dans *La dialectique de la raison*, ouvrage paru en 1944, six ans avant le *Discours sur le colonialisme*. Après avoir été témoins de la montée du fascisme en Europe et fui la terreur du Nazisme en se réfugiant aux États-Unis, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno se sont attaqué à la question la plus pertinente de leur temps, à savoir : pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, a-t-elle sombré dans une nouvelle forme de barbarie ? Ou, plus précisément : comment la société de leur Allemagne natale, poursuivant les objectifs des Lumières, à savoir la Raison, le Savoir, la Liberté, la Paix, la Stabilité et le Progrès, a-t-elle pu finir par embrasser l'Ignorance, la Domination, la Brutalité, la Guerre et la Régression[39] ? L'objectif des auteurs était, d'une part, d'éclairer le processus logique et historique par lequel les Lumières ont été amenées à se transformer en leur contraire, le mythe et la barbarie, dont elles prétendaient s'émanciper, afin d'œuvrer pour la construction d'une société plus humaine, c'est-à-dire favorable au bonheur et, par là, à l'épanouissement de l'humain et de ses facultés. D'autre part, de chercher les conditions d'un sauvetage du projet des Lumières.

Par le biais d'une analyse interne du projet des Lumières, les deux philosophes sont arrivés à la conclusion que les problèmes de l'Allemagne du 20e siècle étaient toujours déjà présents à travers l'histoire de l'Occident, laquelle est une oscillation continue entre raison et mythe. À une époque, la Raison constitue la force dominante ; à une autre, le mythe prend le

37 Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme*, Gallimard, coll. « Quarto », 1967.

38 Simone WEIL, Œuvres choisies, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1999, p. 419.

39 Yvonne SHERRATT, *Continental Philosophy of Social Science Hermeneutics, Genealogy, and Critical Theory from Greece to the Twenty-First Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 203.

dessus. Les deux sont, cependant, toujours présents. En ce sens, le nazisme peut être expliqué comme un moment de la prédominance du mythe sur les lumières de la raison. Comme l'explique Yvonne Sherrat commentant *La dialectique de la raison* :

> *La Dialectique de la Raison* est une théorie spéculative de l'histoire occidentale. Historiquement parlant, le mythe et la Raison sont présents depuis l'aube de la culture occidentale. Adorno et Horkheimer écrivent: "Le mythe lui-même est déjà Raison et la Raison retourne au mythe". Mythe et Raison étaient tous les deux présents dans l'Allemagne du milieu du vingtième siècle. Toute l'histoire occidentale est un récit de la dialectique entre la Raison et le mythe. La Raison qui est l'opposé du mythe est constamment en train d'essayer de conquérir le mythe et de réaliser ses propres buts : paix, sécurité, liberté, etc. Cependant, à cause de l'inextricable lien avec son opposé, la Raison ne peut jamais se séparer du mythe et donc reste toujours susceptible de tomber dans le mythe, la barbarie et la domination[40].

Si l'on sait que, dès le début de la civilisation occidentale, une des caractéristiques de la rationalité a toujours été sa tendance à s'autodétruire, le Nazisme ne peut plus être perçu ni comme un phénomène isolé ni comme une anomalie dans la trajectoire historique et culturelle de l'Occident. Il est inhérent au projet même de la Raison. Il y a évidemment d'autres aspects importants du diagnostic des deux maîtres. Par exemple, leur insistance sur le fait que la régression des Lumières est non seulement inséparable de ce que Georges Lukacs appela la réification de l'homme, mais aussi de la fétichisation des marchandises et de la maîtrise sinon de la volonté de victoire sur l'altérité en commençant par celle de la nature. Mais ce qui nous importe, c'est que l'analyse, le diagnostic et, en général, la critique des maîtres de Francfort ne sort pas des frontières de l'Occident. Alors que les deux auteurs se trouvent en Amérique, continent sur lequel la réification de l'homme et sa réduction en marchandise se sont faites depuis le XVIe siècle et n'étaient même pas terminée, l'esclavagisme et la colonisation sont absents de leur ouvrage. Le monde à l'extérieur de l'Europe, ployant sous le coup du colonialisme est absent de *La Dialectique de la raison,* alors même que le capitalisme, qui est aussi une de leurs cibles, n'est pas pensable sans la Plantation, les colonies et le racisme; ce dernier étant la logique même qui organise la division internationale du travail entre centre et périphérie. Autrement dit, dans l'analyse des deux maîtres de l'École de Francfort, le colonialisme, les génocides humains et culturels perpétrés par l'Occident en Afrique (on pense par exemple au premier génocide du 20e siècle, celui des Hereros et des Namaqua perpétré par le général allemand Von Trotha en 1904) et l'histoire de l'esclavagisme et du racisme aux États-Unis où ils ont écrit leur livre, sont ignorés.

40 *Ibid.,* p. 208.

Dans son essai Mélancolie de gauche. La force d'une *tradition de gauche (XIX^e^ –XXI^e^ siècle*), l'historien français Enzo Traverso enseignant à Cornell aux États-Unis revient sur cette ignorance du colonialisme par l'École de Francfort. Il voit en elle ce qu'il appelle justement « l'inconscient colonial de la théorie critique » :

> La Dialectique de la raison, écrit-il, présente l'histoire universelle comme une trajectoire ininterrompue de l'autorité mais ne contient aucune allusion au colonialisme. Le colonialisme est aussi absent du *Livre des passages* de Walter Benjamin, où il explorait la culture française du XIX^e^ siècle, et il n'apparaît pas non plus dans ses écrits sur le fascisme, où il citait un texte de Marinetti sur la beauté de la guerre tiré d'un pamphlet de propagande pour soutenir la guerre d'Éthiopie [41].

Traverso souligne dans la suite que même l'analyse critique benjaminienne du surréalisme donne l'impression d'ignorer que « l'anticolonialisme était un des principaux engagements politiques de cette avant-garde littéraire et artistique »[42]. Il en conclut que « les philosophes de Francfort n'ont pas dépassé l'horizon épistémologique de Marx ; là réside, insiste-t-il, l'inconscient colonial de la théorie critique. Leur antifascisme dénonçait le racisme biologique, dont l'antisémitisme était devenu l'expression la plus radicale dans l'Europe des années 1930, mais restait muet sur le colonialisme. Seul Marcuse brisa ce silence au moment de la guerre du Vietnam, lorsqu'une vague anti-impérialiste déferlait au sein de la jeunesse états-unienne »[43].

C'est précisément ici que l'intervention de Césaire révèle une autre dimension de la conscience nègre. En effet, dans son *Cahier d'un retour au pays natal,* Césaire s'identifie à l'« homme-juif », à l'«homme-cafre » et au « hindou-de-Calcutta »[44], et propose de commencer par étudier comment la colonisation fonctionne pour comprendre le nazisme, son mode d'opération et l'hypocrisie de la raison moderne. On retrouve la même conscience dans les premières pages du *Discours sur le colonialisme* où l'Indochine, le Madagascar, l'Afrique noire et le Viêt-nam sont évoqués.

On le sait, le geste de Césaire dans le Discours sur le colonialisme est à situer dans la tradition des penseurs noirs américains et caribéens comme W.E.B. Dubois, Georges Padmore, Oliver Cox, C. L. R. James et d'autres[45]. Pour ces derniers, le fascisme n'était pas plus que l'application sur les populations européennes des techniques de pouvoir coloniales utilisées pendant des siècles contre les populations non-européennes. Comme Césaire, ces penseurs argumentaient que le capitalisme avait toujours été

41 Enzo TRAVERSO, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, La Découverte, 2016, p. 169.

42 *Ibid*..

43 *Ibid*.

44 Aimé CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal,* Paris, 1983 (1939), p. 20.

45 Kelly ROBIN, « A Poetics of Anticolonialism : Introduccion a la nueva edicion inglesa de Aimé Césaire », *Discourse on Colonialism*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000.

un système mondial et que le racisme n'était pas une superstructure ou un épiphénomène mais un trait constitutif du système capitaliste. Ainsi que le suggère Grosfoguel, le racisme était la logique qui organisait les populations du monde dans la division internationale du travail entre centres et périphéries. Cette division a non seulement généré l'accumulation du capital à l'échelle mondiale mais a renforcé la hiérarchie raciale au nom de laquelle les non-européens constituaient la main d'œuvre produite par des moyens violents et coercitifs. Ainsi, dans la conception de Césaire, la catégorie de classe manipulée par les penseurs occidentaux d'obédience marxiste, les maîtres de Francfort compris, ne pouvait être séparée à l'échelle mondiale de la catégorie de race sans perdre de sa pertinence ou, mieux, sans occulter la logique profonde du capitalisme[46] et ce que Césaire, dans la *Lettre à Maurice Thorez*, appelle « la singularité de notre 'situation dans le monde' », « la singularité de nos problèmes irréductibles à aucun autre problème »[47].

De la « substance pensante » au « corps-politique » de la connaissance

Cela dit, revenons à la question de départ : comment Césaire et le groupe des intellectuels noirs formés dans les universités euro-amércaines ont-ils pu percevoir la continuité entre le colonialisme et le fascisme, la relation entre l'accumulation du capital et le racisme, alors que cela semblait échapper aux intellectuels blancs de l'époque, dont certains furent leurs maîtres à penser ? C'est véritablement ici qu'on peut voir émerger un tournant dans la géographie de la raison. En effet, Césaire et le groupe des intellectuels noirs dont nous venons de parler pensent à partir de l'autre côté de « la différence coloniale », de la face cachée et sombre de la raison moderne pour parler comme Mignolo[48]. C'est cela qui leur permet de voir les processus de déshumanisation occultés par la raison impériale. Autrement dit, c'est en se situant géopolitiquement de l'autre côté de la différence coloniale (décentrement), qu'il devient possible de voir comment l'esclavagisme du Nazisme naît dans les pratiques coloniales antérieures à la formation même du mouvement nazi. Mais ce n'est pas tout.

Comme le soulignent les théoriciens latino-américains, le changement de la géographie de la raison est incompréhensible si on ne souligne pas qu'il va de pair avec une nouvelle donne dans l'épistémologie : au lieu du sujet pensant ou connaissant (la substance pensante) à la Descartes, les penseurs noirs promeuvent une « corpo-politique de la connaissance ». Contrairement au penseur européen dont l'épistémologie eurocentrique et

46 Ramon GROSFOGUEL, (2006a), « Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinicion del sistema-mundo y produccion de utopia desde la diferencia colonial », dans Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Alkal ediciones, 2006, p. 149.

47 Aimé CESAIRE, *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence africaine, 1956, p. 3.

48 Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures, Decolonial Options*, Durham and London, Duke University Press, 2011.

hégémonique assume un point de vue universaliste, neutre et objectif, qui occulte ou efface la localisation du savant européen et son implication dans les relations de pouvoir et de domination, *le Discours sur le colonialisme* d'Aimé Césaire comme *Peau noire, masques blancs* et *Les Damnés de la terre* de Frantz Fanon s'enracinent explicitement dans les corps meurtris de ceux qui payent le prix lourd de la face noire de la raison moderne coloniale et capitaliste. Se trouvent donc impliqués à la fois les corps meurtris des sujets racisés et les localisations épistémiques à partir desquelles le sujet parle. Ce que ces penseurs suggèrent et qui constitue une critique de l'universalisme réducteur et du regard impérial qui se voulait regard pur, c'est-à-dire divin pour reprendre le mot de Sartre dans *Orphée noir,* c'est que la connaissance est toujours géohistoriquement et politiquement située. Personne ne parle ni ne réfléchit à partir de nulle part. Ainsi, s'il est vrai, comme l'avait dit Sartre, qu'avec la Négritude, « des torches noires, à leur tour, éclairent le monde », il faut immédiatement ajouter que ce n'est pas avec la même prétention de l'Occident avec son œil impérial ou son regard divin ou pur.

En d'autres termes, ce dont se démarquent Césaire et Fanon, c'est de ce que le philosophe colombien Santiago Castro-Gomez appelle « l'épistémologie du point zéro (epistemologia del punto cero)[49] », qui est une caractéristique des philosophies universalistes et eurocentriques. Par « punto cero », il faut entendre le point de vue particulier qui se donne comme s'il se situait dans un au-delà de tout point de vue, un point de vue qui se présente comme n'ayant point un point de vue. Il recouvre la particularité de son épistémologie sous un discours universaliste. Historiquement, « cela a permis à l'homme occidental (le genre importe peu ici) de se représenter son savoir comme le seul à même d'atteindre l'universalité et ainsi d'écarter les savoirs non-occidentaux comme particularistes et, donc, incapables d'accéder à l'universalité ». On est ainsi en face du sujet connaissant inauguré par René Descartes au 17e siècle. C'est un Être impérial, en position de pouvoir global de domination et d'exploitation sur le reste du monde. Comme l'a fait remarquer Enrique Dussel, il n'est pas vain de noter que le « ego cogito » cartésien vient après le « ego conquiro ». Cette perspective universaliste et dominatrice est cependant réductionniste. En effet, comme le dit Césaire dans *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, l'homme européen blanc est pris comme le modèle pour toute l'humanité. Alain Renaut, dans *L'humanisme de la diversité,* revient sur le même sujet en suggérant que c'est ce « réductionnisme européen » qui permet de « faire apparaître que, partout où l'expérience a été faite de la colonisation et notamment de l'esclavage […], l'affirmation des droits humains, pourtant fondatrice de la modernité politique, s'est

49 Santiago CASTRO-GOMEZ, *La Hybris del Punto Cero : Ciencia, raza e illustracion en la Nueva Grenada (1750-1816)*, Bogota, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

accommodée d'une forme de transmutation : celle de l'homme en général » (celui dont les droits étaient proclamés) en un sujet dominant, en un 'sujet maître' qui se trouvait être toujours un sujet blanc et mâle »[50]. Et c'est aussi en ce sens que Mbembe peut dire :

> L'universalisme abstrait, toujours, finit par revêtir la forme d'un sujet maître qui, dans sa rage de passer pour l'homme tout court, doit se constituer et se définir d'abord dans et par ce qu'il exclut et disqualifie, dans et par ce qu'il autorise et dévalorise, dans et par les frontières qu'il érige entre ses « autres » et lui[51].

C'est l'interruption de cette épistémologie, ou mieux, de la raison qui fonde l'universalisme abstrait qui est en fait un réductionnisme que Franz Fanon appelle aussi de ses vœux à la fin de Peau noire, masques blancs en écrivant :

> C'est par un effort de reprise sur soi et de dépouillement, c'est par une tension permanente de leur liberté que les hommes peuvent créer les conditions d'existence idéales d'un monde humain.
> Supériorité ? Infériorité ?
> Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ?
> Ma liberté ne m'est-elle donc pas donnée pour édifier le monde du Toi ?
> À la fin de cet ouvrage, nous aimerions que l'on sente comme nous la dimension ouverte de toute conscience.
> Mon ultime prière : O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge[52].

La dernière phrase le suggère très clairement : Franz Fanon se départit du moi pensant, désincarné, substance pensante à la Descartes, et opte pour un sujet incarné ou, si l'on préfère, pour une raison enracinée dans l'expérience vécue, dans l'expérience du corps, ce dernier étant la première cible de la violence coloniale. Cette option induit, d'une part, une éthique de l'intersubjectivité et, de l'autre, la reconnaissance de la multiplicité des points de vues, celui des damnés de la terre représentant la radicalité de la critique de l'épistémologie et de la politique dominantes. De plus, en proposant, dans la lignée des phénoménologues comme Maurice Merleau-Ponty, l'idée du corps comme porte ouverte de toute conscience, c'est-à-dire comme site d'hospitalité et d'un généreux contact interhumain, Fanon donne une réponse critique à l'anthropologie du colonialisme et du racisme. La reconnaissance de l'importance du corps ouvre la voie à un engagement dont le but est la « création du monde du Tu », expression en laquelle on peut voir un écho à *Je et Tu* de Martin Buber[53]. Il s'agit de dépasser la raison qui fonde le type de rapport entre le colonisateur et le colonisé, lequel

50 Alain RENAUT, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009, p. 175.
51 Cité par Alain RENAUT, *Un humanisme de la diversité*, p. 175.
52 Frantz FANON, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952, p. 188.
53 Martin BUBER, *Je et Tu*, Paris, Aubier Montaigne, 2012 (1923).

rapport ne conduit à aucun contact humain mais à une pure relation de déshumanisation de l'autre réduit à la couleur de sa peau ou à son utilité pour la production capitaliste.

Il convient de souligner ici le fait qu'avec le corps-sujet ou le corps-politique de la connaissance, Fanon va plus loin que Horkheimer dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* quant à ce qui concerne le nouveau sujet de la pensée ou de la connaissance. En effet, comme l'a observé Mignolo dans *The Darker Side of Modernity*. Global Futures, Decolonial Options, Horkheimer a eu raison de dire qu'il n'est pas possible de détacher le sujet connaissant de l'objet connu ou de continuer de penser que la connaissance peut être objective. Cependant, souligne Mignolo, tout en ayant fait cette remarque importante, Horkheimer continue de penser que le sujet connaissant est un sujet désincarné, au-delà de tout lieu. Il n'a pas suffisamment interrogé l'ego-politique de la connaissance sous-tendant à la fois la théorie traditionnelle et la théorie critique.

> Le problème avec Horkheimer est que son sujet est un sujet moderne, racialisé, désexualisé, neutre en termes de genre, et inconscient qu'un tel sujet réside en Europe, mieux encore, en Allemagne, et pas dans la ville de Singapour, Téhéran, ou La Paz, où les questions, les problèmes et la production de la connaissance ont des besoins, des généalogies de pensées, d'affects et de problèmes différents. C'est à partir du corps, et non de l'esprit, que les questions se posent et que les réponses sont explorées. Ce qui appelle à penser, c'est le corps plutôt que l'esprit et les questions que pose le corps noir de Fanon ne sont pas motivées par le fait que le corps est noir, mais parce que les corps noirs ont été niés ou leur humanité mise en question dans la rhétorique impériale de la modernité[54].

Enfin de compte, ce que vise Fanon, comme Senghor et Aimé Césaire d'ailleurs qui sont tous des critiques de l'humanisme abstrait des Lumières, c'est un humanisme qu'on peut qualifier de post-continental et post-racial en ce sens qu'il résulte de ce que Mbembe, dans *Sortir de la grande nuit,* appelle la « déclosion du monde ». Cette dernière signifie le démontage et le désassemblage des clos, des enclos et des clôtures, qui peuvent être géographique, raciale, épistémologique, etc., pour construire un monde partagé, un monde du partage ou un monde en commun ; le monde du « grand rendez-vous du donner et du recevoir » qui était au cœur de l'œuvre de Senghor[55]. De là l'appel fanonien et césairien à un nouvel humanisme, un humanisme concret, par opposition à l'humanisme formel et hypocrite des Lumières d'une part. D'autre part, la forte conviction chez Fanon que « le jeu européen est définitivement terminé » et qu'il est un devoir « de trouver autre chose[56] ». Le jeu dont il est question étant évidemment celui au centre duquel se trouvait la célébration de « l'Esprit, l'Esprit de l'Europe »,

54 Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity, Global Futures, Decolonial Options*, Durham and London, Duke University Press, 2011, p. xxiv.

55 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*,Paris, La Découverte, 2010, p. 68.

56 Frantz FANON, *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 (1962), p. 302.

cet « esprit européen [aux] racines étranges » qui a servi de justification aux crimes, à l'exclusion et à l'esclavage dans lequel l'Europe maintenait les quatre cinquième de l'humanité[57].

Les racines de Martin Heidegger et le cosmopolitisme de Frantz Fanon

Il est facile, à partir d'ici, de voir comment Franz Fanon, pour qui le démantèlement de l'enclos de la race ouvre la voie à une autre imagination de l'idée humaine et de la communauté universelle, prend le contrepied de l'orientation d'une bonne frange des penseurs occidentaux de l'après première guerre, notamment les conservateurs allemands parmi lesquels on peut citer Alfred Baeumler, Ernst Krieck, Max Scheler, Oswald Spengler, Walter Otto, Martin Heidegger. Pour ces derniers, en effet, la solution à la crise de la modernité résidait plutôt dans le retour aux racines grecques de « l'Esprit européen » et, plus précisément, dans le retour au mythe grec de l'autochtonie, qui s'oppose au cosmopolitisme fanonien. Inscrivant sa réflexion sur la crise dans la vision de ces penseurs allemands qui comprenaient la crise politique de leur pays au miroir de la Grèce homérique dont le déclin a été interprété comme la conséquence de la perte du mythe comme force primordiale dans l'existence grecque et, plus concrètement, du délaissement de son archè primordial, c'est-à-dire, de l'origine de la culture grecque, Heidegger analysera la situation politique, économique et sociale désespérante de son pays au miroir de la rationalité des lumières grecques qui ont détruit la Grèce archaïque. Aussi, pour lui, la seule voie de sortie de cette situation était de reconnecter le peuple allemand (Volk) avec ses sources archaïques[58]. De même que la grandeur d'Athènes dépendait de la relation intime entre ses citoyens et leur terre, de même, selon Heidegger, seule l'affirmation des racines dans la terre pouvait résister à la force du nihilisme et au cosmopolitisme sans racine des Lumières françaises. Les travaux de Heidegger déploieront ainsi une géopolitique basée sur la relation intime entre le peuple, la langue et la terre. Cette géopolitique est à la fois une politique de la terre et d'exclusion de tous les non-autochtones et de tout ce qui n'est pas issu de l'origine grecque, elle-même coupée, pour le besoin de la cause, de toute influence culturelle étrangère, particulièrement asiatique[59].

Comme le suggère Bambach, « ce que Heidegger trouve chez les Grecs est une justification ontologique pour une exclusion politico-culturelle»[60]. Les premières victimes de cette politique de l'exclusion doublée d'un racisme épistémologique seront les juifs. D'une part, ces derniers sont considérés

57 *Ibid.*, p. 302-303.
58 Charles BAMBACH, *Heidegger's Roots Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2005, p. xxii.
59 *Ibid.*, p. 177.
60 *Ibid.*, p. 176.

comme une menace pour l'authenticité de l'Allemagne en ce sens que, malgré l'adoption de la langue allemande, leur statut de nomades (lié à l'expérience de l'exode et de la diaspora) et leur identité urbaine défient le principe athénien de l'autochtonie et la ruralité allemande. D'autre part, l'héritage hébraïco-biblique est exclu du champ de la pensée et des sources qui nourrissent « l'esprit européen ». Cela implique une exclusion du Juif du monde européen pour éviter l'altération de « l'esprit européen » qui tire sa force de la Grèce. C'est aussi au nom de ce même principe de l'autochtonie qu'il déclarera, par exemple, que l'Allemagne devait être protégée de l'esprit français des Lumières et de la latinité de la culture gauloise et catholique romaine.

C'est contre cette géopolitique d'exclusion et contre l'idée heideggérienne de l'Europe que s'élèvera Émmanuel Levinas. Ce dernier, en effet, s'est investi dans la reconfiguration de l'Idée de l'Europe et l'élaboration d'un autre cadre de pratique philosophique permettant de répondre aux menaces du racisme et de la violence en mettant au clair la pertinence épistémique du judaïsme et en faisant de l'éthique (enracinée dans la tradition hébraïque) la philosophie première. Alors que la critique heideggérienne était basée sur l'oubli de l'Être, la critique levinassienne reposera plutôt sur l'oubli de l'héritage hébraïque dans la pensée occidentale. Comme le souligne Nelson Maldonado-Torres,

> Le tournant éthique de Levinas en philosophie sauve la pertinence épistémologique du judaïsme tout en tenant à l'héritage grec. Comme Husserl avant lui, ce que Levinas a pris chez les Grecs et dont il a fait l'éloge, ce n'est pas le mythe de l'autochtonie, mais l'idée de l'universalité. Levinas a insisté sur le fait que cette idée d'universalité était tout à fait compatible avec les sources juives. La philosophie est devenue pour lui la fusion créative des sources grecques et juives. Pour lui, Athènes et Jérusalem n'étaient pas des principes opposés mais des cohabitations de l'universel dans l'humain [61].

Cependant, si Levinas subvertit l'idée de l'Europe et les frontières de la rationalité pour les ouvrir à l'extériorité définie par Heidegger, plus particulièrement, à la tradition juive, il n'en demeure pas moins vrai que sa réponse reste confinée à l'espace européen/occidental et, par conséquent, reste sourde à ce qui se passe dans les autres parties du monde dans lesquelles se trouvent pourtant d'importantes colonies juives (Amérique latine, Afrique du Nord, etc.) et où l'impérialisme européen était contesté de plusieurs manières. En ce sens, on peut se demander jusqu'où ce mariage entre Athènes et Jérusalem répondait de manière satisfaisante aux outrages (racisme blanc, exploitation, colonialisme) infligés aux peuples non-européens par l'impérialisme européen. Dans une certaine mesure, Levinas fait comme si l'inclusion épistémique du judaïsme dans la

61 Nelson MALDONADO-TORRES, «The Topology of Being and the Geopolitics of Modernity, Empire, Coloniality», *City*, vol. 8, no 1, April 2004, p. 35.

dynamique interne de l'Occident était une solution suffisante au problème de l'exclusion épistémique de toute tradition. Comme l'écrit Maldonado-Torres, tout en défendant le judaïsme contre le racisme épistémologique de Heidegger,

> Levinas n'échappe pas à la logique heideggérienne de la recherche des origines ou à son inclination à lier l'épistémologie à la seule histoire du monde occidental. En tant que Juif européen, Levinas cherche des racines en Occident, et, par conséquent, il transforme l'idée hégémonique de l'Occident dans le but d'y trouver sa place. C'est partiellement qu'il transgresse le discours de Heidegger. Comme ce dernier, il est toujours occupé à trouver des racines et à défendre l'idée de l'Europe […] comme projet. Sa géopolitique est ainsi limitée par son fort désir de trouver des racines en Europe[62].

C'est justement face à ces limites que l'originalité de la démarche du Martiniquais Frantz Fanon éclate aux yeux. Alors que les autres se tournent vers les sources fondatrices de l'Idée de l'Europe ou du discriminant « esprit européen », Fanon, qui a souffert de la domination française en Martinique et qui tend vers un monde nouveau à créer, questionne le système d'exclusion qui fonde le pouvoir politique et économique français sur l'empire colonial d'une part et, d'autre part, va plus loin dans la remise en question des principes philosophiques de l'exclusion ayant rendu un tel impérialisme possible. Pour lui, le temps n'est plus à la réactivation du projet européen à travers le retour à « l'esprit européen » au nom duquel « l'Europe a justifié ses crimes et légitimé l'esclavage dans lequel elle maintenait les quatre cinquième de l'humanité », mais à la création de quelque chose de nouveau pour l'humanité toute entière. «Si nous voulons que l'humanité avance d'un cran, si nous voulons la porter à un niveau différent de celui où l'Europe l'a manifestée, écrit-il à la fin de Les Damnés de la terre, alors il faut inventer, il faut découvrir. […] Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf [63]».

Si, du point de vue du diagnostic, Fanon et Heidegger ont la même compréhension de la situation, à savoir que la vitesse infernale, folle et désordonnée de l'Europe la précipite dans l'abîme[64], quand il est question de la voie à suivre pour sortir de la crise, les voies divergent profondément. En effet, là où Fanon perçoit le besoin de la différence et de l'invention d'une nouvelle civilisation, Heidegger opte pour la réactivation d'une identité exclusive. S'accrochant à son mythe de l'autochtonie allemande, il se tourne vers la Grèce antique comme un moyen de légitimer sa pratique de l'exclusion et, certes aussi, de renouer avec ce qu'il appelle, dans *l'Introduction à la Métaphysique*, « le destin spirituel » de l'Europe,

62 *Ibid.*, p. 35.
63 Frantz FANON, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, p. 300.
64 *Ibid.*, p.302. Voir aussi BAMBACH, Charles, *Heidegger's Roots. Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2005, p. 176.

« où se trouve décidé le destin de la planète [65]». Un destin bien impérial, en somme. En d'autres termes, à Heidegger qui s'enracine dans la ruralité germanique en quête des racines, s'oppose « la figure d'un homme qui s'efforça d'arpenter un chemin escarpé – qui s'en alla, quitta son pays, vécut ailleurs, à l'étranger, dans des lieux dont il fit une authentique demeure, liant ce faisant son sort à celui de ceux qui l'accueillirent et reconnurent en son visage le leur propre, celui d'une humanité à venir »[66].

La géopolitique de Fanon est à la fois transgressive et cosmopolitique. Il veut rendre visible ce que, pendant des siècles, l'impérialisme européen avait rendu invisible. Comme Senghor et Césaire, il en appelle à la reconnaissance de la différence et à la décolonisation comme condition absolue pour une véritable reconnaissance de la différence humaine et la création d'un nouvel ordre symbolique et matériel qui tient compte de tout le spectre de l'histoire humaine, de ses réussites comme de ses échecs. C'est précisément ce côté que Heidegger et Levinas, aveuglés par la recherche des racines ou des origines exclusives, ne pouvaient pas voir. La recherche des sources de l'esprit européen les rendait non seulement aveugles et sourds aux cris des damnés de la terre qui montaient des empires coloniaux, mais aussi aux traditions et ressources culturelles en dehors de Jérusalem et d'Athènes. On sait que dans les entretiens qu'il eut avec François Poirié, Levinas alla jusqu'à dire : « Je dis parfois : l'homme, c'est l'Europe et la Bible, et tout le reste peut s'y traduire [67]». Ce qui fait penser à une autre déclaration contenue dans son ouvrage fort bien intitulé *L'Humanisme de l'autre homme* où l'éloge de l'excellence de la civilisation occidentale « qui a su comprendre les cultures particulières » s'accompagne de la dévalorisation des autres cultures (« les cultures particulières ») qui, dit-il, « n'ont jamais rien compris à elles-mêmes »[68].

Heidegger et Levinas partagent cette perspective eurocentrique sur la modernité avec leur maître commun, à savoir Edmund Husserl dans ses deux ouvrages ouvertement eurocentristes : *La Philosophie et la crise de l'humanité européenne*[69] *et La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*[70]. En effet, la réponse husserlienne à la crise de la raison moderne a aussi pris la voie d'un retour aux sources et à l'histoire de la civilisation européenne. Comme Heidegger et Levinas, Husserl ne s'est pas posé la question de la relation possible entre la raison moderne/européenne/capitaliste et le colonialisme, entre cette même raison

65 Martin HEIDEGGER, (1952), *Introduction à la Métaphysique,* trad. par Gilbert Kahn, Paris, Gallimard, 1952, p. 53.

66 Achille MBEMBE, *Politique de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 2016, p. 176.

67 François POIRIÉ, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Arles, Actes Sud, 1996, 136.

68 Émmanuel LEVINAS, *L'humanisme de l'autre homme*, Paris, Fata Morgana, 1972, p.192.

69 Edmund HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie, traduit par Paul Ricoeur*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

70 Edmund HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduit par G. Granel et Jacques Derrida, Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

et les multiples génocides qui ont accompagné son expansion en Amérique par exemple[71].

En considérant la crise de la modernité comme une crise spécifique à l'humanité européenne, et non comme une crise mondiale au sens où les non-Européens étaient victimes du colonialisme et de l'impérialisme intimement liés à la raison moderne, Husserl a raté l'occasion d'articuler une phénoménologie humaniste radicale[72] dont l'horizon devait être la « déclosion du monde » recherchée par Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire et Franz Fanon.

On pourrait nous objecter que le même processus de « retour » aux sources ou au propre était présent chez Léopold Sédar Senghor et Aimé Césaire. Mais il y a une différence fondamentale. En effet, chez ces derniers, le but n'était pas d'ériger des murailles. Comme nous l'avons suggéré, pour Senghor, Césaire et Fanon, l'horizon était celui de la déclosion du monde, celle-ci impliquant la levée des clôtures de telle sorte « que puisse émerger et s'épanouir ce qui était enfermé »[73]. Comme le disait Aimé Césaire dans son « Discours sur la Négritude », « l'approfondissement de notre identité » était une voie vers l'universel. « Maintenir le cap sur l'identité – je vous en donne l'assurance –, dit Césaire, ce n'est ni tourner le dos au monde ni faire sécession au monde, ni bouder l'avenir, ni s'enliser dans une sorte de solipsisme communautaire ou de ressentiment. Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité »[74]. Autrement dit, l'approfondissement de notre singularité, du propre, a pour destination ultime le partage des différences ou la mise en commun. Achille Mbembe exprime bien cette idée en parlant de Léopold Sédar Senghor et de Frantz Fanon. Il montre comment chez le poète sénégalais, « la décolonisation impliquait l'existence d'un sujet qui cultive le souci de ce qui lui appartient en propre ». Cependant, « ce qui nous appartient en propre et nous définit en propre n'a de sens que dans la mesure où il est destiné à être mis en commun. Le projet de l'en-commun, Senghor lui donne le nom de « rendez-vous du donner et du recevoir ». De cette mise en commun dépendent, à ses yeux, la renaissance du monde et l'avènement d'une communauté universelle métisse, régie par le principe du partage des différences, de ce qui est unique, et, à ce titre, ouverte à l'entier[75] ». C'est la même idée qu'a exprimée Engelbert Mveng en mettant l'accent sur la quasi-obsession senghorienne à établir des rapprochements entre les peuples, les identités et les cultures :

71 Nelson MALDONADO-TORRES, « Post-continental Philosophy :Its Definition, Contours, and Fundamental Sources », *Worlds and Knowledge Otherwise*, Fall 2006, vol1, no. 3, p. 7.

72 Nelson MALDONADO-TORRES, *Against War Views From the Underside of Modernity*, Durham and London, Duke University Press, 2008, pp. 206-207.

73 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, p. 68.

74 Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialism suivi de Didscours sur la négritude*, p. 92.

75 Achille MBEMBE, *Sortir de la grande nuit*, p. 70.

> Homme de la fraternité, [Senghor] a résumé son message dans le dialogue du 'Donner' et du 'Recevoir'. […] Homme de la fraternité, il se reconnaît en famille avec toutes les communautés humaines dispersées sur le globe ; il a l'intuition des rapprochements, des ressemblances, des rencontres; il devine en dessous des strates culturelles amassées depuis des millénaires de dispersion, les archétypes de nos communes expériences originelles qui sont la marque authentique de nos fraternités oubliées[76].

De là les titres de ses nombreux essais qui, au lieu de privilégier la disjonction stricte ou le repli sur les origines, privilégient la conjonction de coordination, le rapprochement, la relation : Négritude et Fraternité ; Négritude et Arabité ; Négritude et Judéité ; Négritude et civilisation américaine ; Négritude et génie germanique ; Négritude et âme scandinave. La destination ultime de la Négritude est la construction d'une civilisation universelle, d'un monde que tous et chacun peuvent habiter, un monde en commun.

Cette pensée d'un monde en déclosion est un des apports incontestables des intellectuels et écrivains noirs à l'histoire des idées au cours du 20e siècle. En ce sens, la pensée de Senghor, Fanon et Césaire demeure une réserve de sens et une source d'inspiration pour aujourd'hui. Face aux murailles (raciales, idéologiques, physiques) qui s'érigent ici et là, elle invite à la construction d'un véritable « humanisme de la diversité[77] », inséparable d'une pensée qui se déploie avec une conscience et une sensibilité à la mesure du Tout-monde comme dirait Glissant. ■

76 Engelbert MVENG, « Léopold Sédar Senghor, l'homme de la fraternité humaine, l'homme de la dignité des peuples noirs », dans *Hommage à Léopold S. Senghor, homme de culture,* Présence Africaine, 1976, pp. 231-232.

77 RENAUT, *L'Humanisme de la diversité*, p. 2009.