

Le non-être du damné comme contre-poétique décoloniale

De Fanon à Escobar

Marc Maesschalck

Introduction : de l'universalisme au plurivers, le socle dusselien

- 1 Pendant 10 ans, j'ai suivi une thèse qui m'a beaucoup fasciné¹. Elle était quasiment sans objet, car elle étudiait le dialogue d'Enrique Dussel avec les grandes éthiques occidentales : phénoménologique, herméneutique, communicationnelle et pragmatique. Dussel a multiplié les rencontres, initié des ouvrages collectifs, œuvré pour construire un véritable dialogue, mais celui-ci n'a jamais eu lieu : ni Levinas, ni Ricoeur, ni Rorty, ni Habermas, ni même Apel n'ont vraiment répondu, ni essayé d'entendre sérieusement ce que tentait de leur adresser Dussel². Ils ont réagi poliment en général à une pensée revendiquant son appartenance géographique, son rapport avec des luttes sociales et politiques, avec des détresses économiques et culturelles. Pour eux, il ne s'agissait pas, fondamentalement, d'un point de vue différent, mettant en question leurs évidences, mais d'une pensée compréhensible selon les codes habituels, grossissant certains traits connus, perçus et vécus certes plus rudement dans certaines circonstances. La confrontation à des situations extrêmes amène à prendre appui sur elles, à penser à partir d'elles, ce qui est légitime. Mais en tirer pour autant un point de départ différent, inconditionnel, nécessaire, qui déconstruirait les autres approches au nom d'une singularité manquée, ce serait surévaluer le rapport à une singularité pour en faire abusivement une vérité, même pour ceux qui n'ont pu expérimenter ce rapport singulier au Réel.
- 2 L'élément le plus mystérieux de cette fin de non-recevoir est qu'elle appuie son refus sur une n-ième répétition de ce qui lui est reproché. Dussel ne revendique pas que son point de départ particulier soit reconnu comme universellement valide. Il reproche précisément aux éthiques occidentales de prétendre s'instaurer par surcentrement vers

un point de départ universellement valide. L'éthique qui s'est construite en Occident pense avoir raison de toute différence et de toute discrimination, parce qu'elle croit être capable de reconnaître celles-ci et de les dépasser comme par un surcroît d'âme. C'est sa magnanimité, selon Thomas d'Aquin, qui la définit de manière cardinale. Teilhard de Chardin voyait la noosphère comme une capacité de surcentrement de l'existence phylogénétique, un surcentrement créateur d'un milieu nouveau où le sujet peut se reconnaître partenaire d'une vérité qui le dépasse³. Pour tous, de manière universelle, la vérité n'appartient à personne, mais constitue cette communauté relationnelle de l'espèce humaine à propos de laquelle personne ne détient le dernier mot.

- 3 Richard Rorty – auquel Dussel s'est aussi confronté⁴ – a des formules particulièrement fortes pour exprimer cet universel concret, passé au crible du négatif, cet universel « sécularisé » qui caractérise l'occidentalité achevée. Pour Rorty, c'est d'abord la centralité de l'humanisme moral qui est en question, le « nous les humains » dans sa prétendue capacité d'extension ou de reconnaissance. S'il y a un langage qui peut parvenir à concrétiser la communauté sous la forme d'une recherche continue de bien-être et de bonheur partagés, c'est un langage pragmatique, et non un « vocabulaire final⁵ », capable de signifier l'absolu qui nous unit. Le langage pragmatique est constamment en quête d'une nouvelle approximation de ses idées, c'est un langage désidéalisé, orienté vers la limite de la représentation, un langage de signalement, un marqueur de souffrance. Il fixe provisoirement un « là », le ici-maintenant d'une singularité, le point de non-retour propre à chaque « fin en soi », ce avec quoi il nous faut parvenir à composer. Ce que Levinas appelait une dénivellation de l'être, un intervalle ou un espacement, une déchirure de la conscience fermée sur son Moi idéal, apparaît plus directement, pour Rorty, comme une figure parlante, expression dés-intéressée signalant l'être-au-monde du « là » interpellant. Cette figure porteuse d'une parole d'appel marque à la fois l'ordre imprenable du signifiant, tout en convoquant à un milieu de symbolisation. Cette figure d'appel demeure irréductiblement la marque de l'éthique occidentale auto-centrée. Elle est dotée d'un pouvoir de convocation au jugement de la raison.
- 4 Cette éthique supporte un nombre impressionnant de variations aussi originales les unes que les autres, une fois qu'ont été saisis tout autant son pouvoir de désidéalisation que son instauration par surcentrement. Elle pourrait ainsi inviter, avec Rawls et Kohlberg, à l'interchangeabilité des rôles comme forme fondamentale de l'équilibre réfléchi ; elle pourrait, avec Apel, Habermas et Ferry, engager à des épreuves d'universalisation des intérêts pour devenir la forme reconstructive d'un vivre ensemble ; elle pourrait, avec Ricoeur ou avec les éthiciens du Care, s'attacher à la narration des vulnérabilités, retrouver le sens des biographies, allier l'empathie avec le devoir de mémoire. Elle pourrait même endosser des formes militantes, déconstruire des dominations, exiger le post-conventionnel, le transgenre et le point de vue des contre-violences et des contre-histoires.
- 5 Il est difficile pour l'Occident de ne pas retomber dans ses travers, de ne pas répéter son fantasme de centralité en multipliant les nouvelles entreprises de surcentrement. Pour Dussel, au contraire, différentes éthiques du quotidien se développent, provoquées par des situations spécifiques qui mettent en souffrance des milieux de vie. De ces expériences multiples, il n'y a pas de science universelle, de dénominateur commun qui permettrait de les rassembler et de les réduire l'une à l'autre. Dans ce cas, les mots font

défaut et piègent. Il est certes possible de rassembler ces expériences sous des vocables comme victimes, dominés, exclus, marginaux, voire, comme dans la COP 21, les « populations vulnérables », autre terme pour désigner les « plus mal lotis » de Rawls et d'Armartya Sen. Mais il faut procéder autrement et accepter d'abord une forme de décentrement logologique par rapport à ces expériences.

- 6 Il n'y a ni substitution ni identification possible dès le départ : être attentif à une éthique, rencontrer une forme de vie tentant de répondre aux contraintes et aux violences qu'elle subit, c'est d'abord marquer l'extériorité de tout propos de vérité par rapport à une subjectivité suspendue, voire dis-loquée, comme dirait Maldonado-Torres⁶. Glissant parle à cet égard d'une logique du non-être⁷. Il y a, de fait, ce que l'intellectuel provoqué par ces situations *n'est pas*. Il *n'est pas* ces victimes, ces esclaves, ces dominés, ces exclus (travailleurs, paysans, petits propriétaires, sans terre, etc.) et mieux, s'il en fait partie partiellement ou singulièrement, il n'agit pas, dans sa réflexion, comme porte-parole, comme mandataire ou comme représentant élu. Il n'est ni centralité potentiellement surpuissante, ni sens ou valeur ajoutée. Sa réflexion s'instaure dans l'extériorité à l'autre et même à soi, dans l'entre-deux. Si cette limite n'est pas respectée, c'est immédiatement la centralité de la raison qui l'emporte ; le non-être victime-dominé-exclu, condition de la relation, s'efface au profit de l'être victime-dominé-exclu, dont le cri, voire même l'action, se confondent en s'identifiant au discours qui prend leur place⁸. Cette logique du non-être est essentielle pour établir une pratique différente de l'éthique qui ne cherche pas à faire entendre son point de vue dans le registre de la Vérité universellement valide.

Du non-être

- 7 Dès *Peau noire, masques blancs*, Franz Fanon s'est rendu compte du rôle joué par cette logique du non-être. C'est aussi la logique sous-jacente aux *Damnés de la terre*, pour quelqu'un qui sait qu'il n'est ni au milieu des masses damnées, ni porte-parole légitime des damnés.
- 8 Relisons d'abord les leçons de *Peau noire, masques blancs*. La blancheur du noir n'a de sens que si on l'entend du point de vue d'une logique du non-être. Fanon énonce cette phrase certainement douloureuse :
Un Antillais est blanc par l'inconscient collectif, par une grande partie de l'inconscient personnel et par la presque totalité de son processus d'individuation. La couleur de sa peau [...] est noire⁹.
- 9 Un Antillais, par son inconscient collectif, *n'est pas* noir... mais sa peau *n'est pas* blanche. Souvenons-nous des paroles de cette jeune universitaire rapportés par Fanon :
[...] si Césaire revendique tant sa couleur noire, c'est parce qu'il ressent bien une malédiction. Est-ce que les Blancs revendiquent la leur ? En chacun de nous il y a une potentialité blanche, certains veulent l'ignorer ou plus simplement l'inversent. Pour ma part, pour rien au monde je n'accepterais d'épouser un nègre¹⁰.
- 10 La potentialité blanche relève du thème de ce que l'Antillais n'est pas, mais est appelé à être, tant par l'inconscient collectif que par le travail des institutions coloniales. C'est l'appel au surcentrement. Cette potentialité s'inverse quand elle est confrontée au réel, au traumatisme de son impuissance à être ce qu'elle *n'est pas*. Mais ce qui s'apprend alors c'est l'échec inéluctable de la noirceur : c'est à cause de la peau que mon pouvoir *n'est pas*, se trouve annulé, détruit. Fanon imagine alors cette infernale triangulation

par laquelle la noirceur des semblables renvoie indéfiniment au Moi l'image de son impuissance à *n'être pas* soi pour devenir blanc¹¹ !

- 11 En même temps, ce traumatisme inédit, qui condamne au mal-être ou à l'impuissance, est le moment unique de genèse d'un décentrement par rapport à tout idéal de soi. La théorie auto-centrée de la reconnaissance est une illusion. Elle tient plus du passage de flambeau, c'est-à-dire de l'élévation de ce qui n'était pas à ce qui est. Il n'y a d'issue réelle que par la dilution de cette illusion. Mais cette voie passe par une lutte interne contre tous les préjugés forgés par l'inconscient collectif, des préjugés que le Moi entretient à l'égard de soi, de sa peau qui *n'est pas* blanche et de son âme qui *n'est pas* noire ! Cette lutte intérieure, cette contre-poétique de l'existence singulière, cette quête de contre-identité n'est pas d'ordre psychologique, ni même d'ordre psychosocial, au sens par exemple où elle se jouerait au niveau des représentations sociales.
- 12 Fanon insiste sur sa nature *sociogénétique*. Elle se situe directement dans la texture des rapports sociaux, dans la structure des rapports de pouvoir, dans les liens juridiques, dans les relations contractuelles, dans les échanges économiques, dans les pratiques culturelles, dans la configuration des langues. Il ne faudrait pas réduire à l'aliénation psychique¹² des expériences de soi qui doivent entrer dans la recomposition du réel. Si c'est par l'intérieur que le Noir essaie de rejoindre le sanctuaire blanc¹³, c'est par le décentrement qu'induit cette croyance qu'il peut aussi échapper à l'impossible idéal de blancheur.
- 13 Il faudra à Fanon la lutte d'un peuple qui n'est pas soi pour déployer sa poétique de la relation et la confronter au non-être d'un continent raconté par ses propres acteurs, en particulier par les femmes, par le combat des Algériennes. Revenons à ce texte emblématique, « L'Algérie se dévoile », repris dans la *Sociologie d'une révolution*¹⁴. Fanon est un observateur avant d'être un acteur. Sa position n'a de sens qu'en fonction d'un ailleurs, lequel est en-deçà et non au-delà, comme l'utopie. Il est « hypertopique ». Fanon *n'est pas* l'Algérien ou l'Algérienne. Et, en même temps, il observe en même temps le travail d'une administration coloniale qui ne cesse de dire, à partir de sa centralité métropolitaine, ce qu'est l'Algérien pour la France, l'Algérienne pour le Français, la colonisée pour le colon. Pourtant, ce discours de l'être *n'est pas* discours de l'Algérie-algérienne. Il dit ce qu'est l'Algérie pour ceux qui *ne sont pas* l'Algérie algérienne ; il dit l'Algérie qui n'est pas, l'Algérie voulue/dominée française.
- 14 C'est cette torsion incroyable qu'observe Fanon sur le non-être de l'Algérien qui se défile de l'Algérie française. Dans ce cadre, c'est la femme qui devient objet de surcentrement : dans la société algérienne traditionnelle, suivant la représentation de l'administration coloniale, elle *n'est pas* sujet, elle *n'est pas* reconnue, elle *n'est pas* respectée, elle *n'est pas* autonome, libre, affranchie, elle *n'est pas* visible. Ce qui en fait une alliée invisible (et d'ailleurs inconsciente) ! Face à l'homme algérien qui lui aussi *n'est pas*, n'est pas reconnaissant, respectueux, juste, honnête, tolérant, etc. Ce rêve d'un autre qui *n'est pas* s'avère étonnamment pervers, puisqu'il s'agit en même temps par ce surcentrement vers le non-être, de conquérir, de soumettre, d'assimiler. Ce dernier terme devient d'ailleurs d'une logique implacable à cette lumière : *assimiler à l'être celui et celle qui ne sont pas, combler leur manque d'être* !
- 15 Mais, à relire Fanon, le processus révolutionnaire révèle aussi un rôle plus fondamental du non-être. Alors que l'administration coloniale ne vise un non-être que pour rétablir la centralité de son être, européaniser, assimiler, occidentaliser (donc contrôler,

dominer), il apparaît dans la lutte que le non-être résiste précisément à toute substantialisation. L'Algérienne n'est pas son voile et réciproquement ; la pratique culturelle n'a pas de sens univoque ; elle n'est pas arrêtable ou déterminable une fois pour toute. Dans l'affrontement, celle qui enlève le voile est peut-être plus voilée que jamais ; elle n'est toujours pas francisée, loyale, gagnée à la cause ; elle continue d'être une actrice insoumise, cachée, rebelle.

- 16 Fanon lui-même oscille face à cette réalité culturelle. Pour lui, le voile n'a pas de sens et relève de l'ordre patriarcal. Mais en même temps, il observe, il perçoit qu'autre chose se joue et que l'enjeu n'est pas dans l'émancipation illusoire qu'offrirait l'individualisme occidental. L'enjeu réside plutôt dans ce pouvoir de contre-résistance des femmes de *ne pas être* ce qu'un occupant désire pour elles. Fanon comprend que les femmes ne sont pas plus les porte-parole de leurs traditions qu'elles ne sont les alliées idéales du progrès. Elles commandent les mutations qui les concernent, la révolution a besoin d'elles ; elles ne sont pas de simples outils ; elles écrivent une histoire propre dans la révolution, et celle-ci n'est pas linéaire.
- 17 Si Fanon peut analyser avec autant de finesse ce qui se trame face à lui autour du voile, et y saisir la sociogenèse d'un pouvoir nouveau de la femme Algérienne dans le contexte particulier de son observation, c'est parce que le masque et sa logique sont au cœur de ses préoccupations depuis longtemps. Le masque autorise la stratégie ou le jeu du *ne pas être* : jouer celui ou celle que je ne suis pas. Si on adopte le point de vue de la centralité, le masque produit un écart par rapport à l'être, il dissimule, transforme, dénie une identité, une appartenance, une forme.
- 18 Mais ce n'est pas le seul point de vue sur le masque. Comme les intellectuels qu'il fréquente à Paris, dans le giron de la métropole coloniale, Fanon vit masqué. Et pourtant, il *n'est pas* son masque, pas plus que l'Algérienne n'est son voile. Fanon *n'est pas* son masque, mais il porte sur sa peau ce qu'il n'est pas : une culture, une tradition, une éducation, un pouvoir dont il procède et dont il a l'usage sans l'être – on dit « à fleur de peau » ! Pour l'Antillais, cette dimension est capitale. Pas de repli possible comme pour l'Africain – origine de l'humanité, ou être – ancestral. L'Antillais n'est pas son lieu, il est déporté, exilé ; il n'est pas le maître, le colon, la civilisation : il reçoit tout et n'est en fait rien, si ce n'est sa peau. Alors cette peau qu'il a reçue noire, suivant de multiples timbres, et ce masque qu'on lui a imposé par le travail et la domestication, ces parties de lui le posent dans l'entre-deux d'une relation, certes ambiguë, mais aussi fondamentalement instable, changeante, « socio-génétique ». C'est parce qu'il *n'est pas* que la relation au « tout-monde » le définit à merveille. Le noir colonisé porte en lui ce qui *n'est pas*, il arbore une blancheur qu'il *n'est pas* et qui se manifeste d'emblée par la contre-poétique de sa langue, qui recrée l'environnement formel, administratif scolaire et juridique qu'on lui impose. Il n'y a pas de dialectique chez Fanon – forme de l'universelle erreur du blanc –, mais une poétique du non-être.
- 19 Cette perspective de contre-poétique permet aussi d'envisager le non-être du poète colonisé, selon *Les Damnés de la terre*. Le poète colonisé n'est pas libre. Il fait le choix objectif de parler, d'oser une coupure poétique dans une langue qui lui est imposée. Il fait ainsi de son imposition subjective¹⁵ un phénomène susceptible de cristalliser la volonté populaire qu'il *n'est pas*¹⁶. Par sa poétique, il force un décentrement de son action, parce qu'il tente de mettre en mouvement un sujet-peuple qu'il *n'est pas*. Il cherche à éveiller, par sa manifestation objective, par sa performance, ce rapport intérieur à ce qui est perdu et à ce qui est imposé, pour ébranler un sujet-autre, une

contre-identité, une force de subjectivation. Cette force a besoin d'affronter l'itération compulsive de la contre-parole pour atteindre « la matrice matérielle à partir de laquelle la culture devient possible¹⁷ ». Ce qui est en jeu, ce ne sont pas des valeurs passées, une identité à retrouver ou à sauvegarder, un idéal à garantir. Au contraire, l'enjeu est le détachement de la perte et du manque qui emprisonnent ; c'est le *décentrement objectivement choisi* comme opportunité historique de restructurer le réel ; c'est le processus social par lequel ce qui *n'est pas* parvient à se poursuivre et à ouvrir l'avenir¹⁸, à se densifier comme agir¹⁹.

La poétique du non-être I : de Glissant à Jakobson

- 20 Pour mieux comprendre cette fonction de la « poétique des poètes », nous allons établir un contrepoint assez inattendu de prime abord, parce qu'il met en relation des univers culturels et linguistiques très différents : celui de la pensée antillaise d'un côté et celui de la théorie linguistique russe de l'autre, la première à l'ère des mouvements décoloniaux et la seconde à l'entour de la révolution de 1917. Ce qui a motivé cette tentative de mise en relation, c'est une attention particulière au pouvoir du langage, et de la poésie en particulier, comme intimement lié aux processus de transformation sociale. C'est moins de savoir le poète engagé ou détaché qui importe, de saisir la manière dont il soumet la forme ou la défigure, que de comprendre comment le rapport indépassable à l'usage de la langue agit sur le poète lui-même et donne force à sa poésie. Une chose est la manière dont le poète parvient à trouver son chemin vers la parole, une autre celle dont la parole, inexorablement, trouve un chemin et devient signe d'une absence dans la totalité poétique. Il y a un profond déséquilibre à l'arrière-plan des poétiques, et c'est celui-ci qui permet d'entrevoir la portée d'un cri sans objet défini, comme la révolte du poète noir pour Fanon, ou le refus de la tradition chez un Khlebnikov pour Jakobson²⁰. Laisser apparaître un monde nouveau dépend avant tout du langage : il faut parvenir à dépasser le rapport qui s'y joue entre l'intention et la répétition, renouer avec l'effacement du manque pour atteindre le point de passage vers ce qui n'avait pas d'objet dans la parole. La nouveauté est à ce prix : désorganiser la représentation basée sur la seule évidence de son pouvoir référentiel ; tous les objets sont signifiés, aucun n'échappe, parce que l'identité est le principe de l'affirmation.
- 21 Glissant le rappelle dans son beau texte sur « l'intention poétique²¹ », le poème procède d'une intention doublement manquée mais dont, en même temps, toute l'expression marque fondamentalement l'acceptation. L'intention est déportée par ce qui la suscite, à savoir l'imaginé. Mais, en même temps, son expression vient figer cet imaginé et finit par le manquer. La parole poétique est l'acceptation de cette quête manquée qui la traverse comme une cause absente. Cette parole est ainsi constituée par la non-identité de son désir d'expression et l'expression qui finit par aboutir dans sa création : le propos est à la fois double et non identique ; il n'est que l'ombre ou le fantôme de ce qui le motive. Mais il a besoin de cette ombre pour exister : le réel du désir manqué est la trace de l'autre propos qui cherche à se dire sans y parvenir entièrement. C'est le jeu bien connu de la *natura naturans* et de la *natura naturata*, ou de la volonté voulante et de la volonté voulue.
- 22 Mais, selon ce schéma proposé par Glissant, le poème comme signifié peut être détaché de l'intention poétique du poète. Son signifiant le conditionne tout en restant hors d'atteinte. Dans la représentation substantialiste, les deux dimensions empiètent l'une

sur l'autre, mais dans l'expression poétique, la totalité formée du signifié est l'ombre ou le fantôme du signifiant qu'elle exprime. Sa cause est absente, comme dans le cas de la totalité à dominante, ce concept élaboré par le formalisme russe dont Jakobson rappelle la fécondité²². Le son appartient à un tout invisible, totalité qui le détermine en fonction de sa forme ou de sa cohésion structurelle. La dominante – comme l'intention poétique de Glissant – est extérieure à l'essence même de l'œuvre poétique, mais elle détermine sa « texture phonique²³ », ou comme dit Glissant, la « poussée de l'imaginé²⁴ ».

23 Le fait de passer conceptuellement par la référence à une *totalité à dominante* permet d'envisager la fonction structurale de la texture phonique du poème, la fonction du cri, comme l'écrit Glissant²⁵. Ce n'est pas l'agencement des parties internes d'un poème qui en constitue *sui generis* la texture phonique. À l'inverse, celle-ci se décline à partir de sa forme spécifique comme ordre déterminé, comme effet d'un ensemble de relations qui participent d'un mode de vie, d'une épistémè avec ses codes de valeurs et ses hiérarchies²⁶. La texture phonique est en consonance avec cet ensemble invisible qui la détermine, comme le poème avec l'intention poétique. Dans sa texture phonique, l'œuvre fait certes résonner dans son actualité un futur qui la traverse et ne se fixe pas encore, mais elle est d'abord la fixation sonore de sa propre actualité, le sens de son immédiateté, l'urgence d'un dire-avec qui suspend le flux de l'intention poétique, « un cri tari²⁷ ».

24 Cette dimension phonique de l'œuvre déterminée par son effet de société fait apparaître une forme de durée différente de celle inscrite dans la projection de l'intention vers une fin sans contenu encore déterminé (l'anticipation de la forme toujours désirée, mais aussi toujours manquée). C'est une durée assumée dans l'immédiateté du cri, par lequel résonnent les destins oubliés, les présents qui s'écartent de l'imaginaire universel d'un ordre en marche, une durée qui ramène dans la texture phonique du poème le trouble du présent, les sacrifices silencieux. Cette ombre de durée en marge de l'intentionnalité à dominante est productive à sa manière : elle donne une autre place à l'absence ; elle n'est plus cette force invisible de la totalité en devenir d'une intention qui ne parvient pas à se satisfaire et continue comme une réponse au manque qu'elle éprouve ; elle est plutôt un écho de ce réel immédiat qui la pousse par son silence, une écoute qui tente de donner de la voix au réel « qui palpète²⁸ », mais échappe au seul pouvoir de l'intention. Le manque n'est pas le dernier mot de l'origine. La véritable voix du poème naît du manque qui frappe l'intention poétique, lorsque dans l'absence de parole choisie se noue un cri primordial, qui renvoie à la traque du sens une sorte de démenti, un contre-chant, une parole rentrée, contractée, un verbe qui s'échappe²⁹.

25 Ce moment de forçage de la poétique vers son usage du mot est l'origine. Dans le poème, il renvoie, au-delà du manque dévoilé par l'intention poétique, à la naissance d'un usage du langage dans le moment même où il s'échappe à lui-même. C'est ce moment qui constitue, au sens fort, la texture phonique du poème. Par son usage forcé des mots, le poème devient ce retour acoustique des émotions de l'être dans l'ordre linguistique, une manière autre de dire avec les mots ce que l'intention signifiante a manqué et donc a tu. Comme le suggère Jakobson en analysant le langage du poète Khlebnikov, on retrouve peut-être de la sorte la forme des mots *in statu nascendi*³⁰. On touche directement la verbalité des mots : « il y a des mots qui permettent de voir, des mots-yeux, et des mots-mains, qui permettent de faire³¹ ». Cette force de l'expressivité dans l'usage du langage ne répond pas au pouvoir intentionnel, comme s'il pouvait

s'agir d'un plan à exécuter ou d'un objet à saisir. Il y a au contraire dépossession de la formalité de la parole au profit d'un usage autre dirigé par l'urgence ressentie de la situation, le trouble de l'être dont le cri originel dans le verbe n'est que la palpitation³².

- 26 Ce cri tari ou ce verbe contrecarré, rentré dans la masse acoustique qui se sonorise, résiste à l'« impérieux du dire³³ » et à toutes ses impositions de sens et de forme. Rien d'universel, mais uniquement la fulgurance rentrée d'une particularité, l'ébranlement du son. Confronté d'emblée à son impossibilité comme transfert du sens, le son qui se ramasse en ébranlement expressif prépare une percée inédite de l'émotion. C'est l'écho du dire autre dans la domination du dire, la note déterminante dans l'espace codé de l'usage commun. Dans la poétique du possible, le créolisme est d'abord pour Glissant la passerelle d'une langue impossible³⁴, un cri tari. Mais cette langue impossible indique en retour l'illusion qui habite la langue dominante prise comme système d'évidences partagées. Là où le son originel poussé à partir du « dessolement des impositions³⁵ » manque de possible, le sens impérieux des évidences parlées manque précisément d'impossible. On pourrait même parler d'un « manque du manque », car tout le rapport poétique à la sonorité renvoie à cette dimension primitive d'un autre rapport au manque qui donne au son une place prépondérante sur l'intention voulue, au point de l'ébranler et d'y introduire un autre usage de la sonorité des mots, d'y retrouver l'expérience première de l'implant du cri dans la parole³⁶.

La poétique du non-être II : de Césaire à Jakobson

- 27 Quand il parle de Césaire, Fanon fait explicitement référence à une expérience de ce genre. Rapportant un discours de Césaire dans une école à Fort-de-France, Fanon écrit dans *Peau noire, masques blancs* :

Aimé Césaire, candidat à la députation, parlait à l'école des garçons de Fort-de-France devant un auditoire nombreux. Au milieu de la conférence, une femme s'évanouit. Le lendemain, un camarade, relatant l'affaire, la commentait de la sorte : « Français a té tellement chaud que la femme là tombé malcadi. » Puissance du langage³⁷ !

- 28 Incisif, courte, lumineuse, la description n'en est pas moins complexe. La parole de Césaire impressionne et marque. Il rejoint un sentiment chez les jeunes et parvient à les toucher, notamment par son expression. On y découvre une sorte de langue dans la langue. Césaire parle ce français lettré d'une élite créole, mais en même temps avec cette sonorité qui y introduit un contre-chant qui permet à l'assemblée d'y trouver sa place. Fanon recourt rarement au créole. Mais ici, il marque le décalage en reprenant telle quelle la phrase prononcée parce qu'elle est une réponse au discours de Césaire. Ce dernier a fait mouche, il a emporté le sentiment de ceux qui l'écoutent. Un « français » si explosif qu'une femme perd connaissance comme prise de possession dans un rite ancestral. À cette situation décrite par Fanon, la réflexion de Glissant s'adapte parfaitement : « Qu'importe la langue, quand il faut du cri et de la parole mesurer là l'implant. Dans toute langue autorisée, tu bâtiras ton langage³⁸. » Ce que ressent le jeune auditeur, c'est ce moment d'implant du cri dans le langage qui, « par strates obscures et arrachées, ouvre l'être sur les réalités vécues, souffertes au drame du monde³⁹. » Le français dominant avec sa poétique du possible, détachée de l'expérience du manque, est comme ébranlé par une contre-poétique de l'impossible, qui fait exploser en lui le « manque du manque ».

- 29 Ce qui est fort dans ce « français » et ébranle son auditoire jusqu'à la crise, est d'ordre sonore. Il résonne d'une altérité implantée dans la langue et qui en crée un usage différent, susceptible d'un mode nouveau de relationalité à travers les mots qui « fulgurent ». Comme le dit Glissant, il n'y pas de relation à l'autre tant que nous n'avons pas d'opacité à lui opposer⁴⁰, et dans ce cas, avec Césaire, Fanon nous indique le point de naissance, dans la langue, d'une telle opacité.
- 30 Tout ce chemin est nécessaire pour essayer de comprendre ce que dit Glissant de la poésie dans *L'intention poétique* : « Le langage poétique ne s'approchera pas seulement comme différent d'un langage usuel, mais comme déjà langage d'un langage⁴¹. » Un usage autre implanté par la sonorité de son cri originel dans la structure autorisée du possible. Atteindre l'émotion n'a rien d'un choc en soi. Il s'agit d'un renversement du rapport au manque qui déporte celui-ci dans une structure qui l'ignore. L'essentiel réside dans la sonorité, et pas dans le contenu d'expérience véhiculé pour interpeller. La poésie réapprend précisément le rapport au manque en s'en détachant, pour former simplement ce que Jakobson appelle avec Maïakoski un « mugissement⁴² », tantôt hurlement, tantôt bruissement qui, à l'encontre des « normes d'une langue fermée⁴³ », veut ce manque comme parole⁴⁴.
- 31 La poétique de Césaire procède de cet effet d'implantation de l'opacité dans le langage dominant. Il y a, pour toute poésie, une expérience de l'interlangagier qui n'est pas d'abord l'effet d'une extériorité instituée. La poésie est une langue dans la langue, une structure linguistique en suspens d'euphonie, soit dissonante, soit consonante. Pour en comprendre l'effet radicalement « décolonial », c'est-à-dire restaurant un rapport au manque du manque, il faut appréhender ce décalage interne dans l'unité d'un système linguistique. C'est ici, me semble-t-il, que la clé de Jakobson fonctionne à merveille, malgré les différences de temps et de lieux, pour éviter de recouvrir l'effet de « dominante » par l'effet de voisinage entre ensembles dominants et dominés.
- 32 Avec l'hypothèse de la « totalité par dominante » que Jakobson reprend aux formalistes russes⁴⁵, on parvient à mieux saisir ce qu'il peut y avoir de commun entre des expériences minoritaires sociologiquement et politiquement très différentes, même si elles sont relatives à un même espace géolinguistique. Suivant le jeune Jakobson, les langues constituent des totalités fonctionnelles dont l'évolution dépend des usages des locuteurs communs et de leurs capacités d'innovation, notamment via l'imitation. Les processus de changement proviennent de la convergence de ces innovations en suivant l'alignement des usages permettant la meilleure économie dynamique pour l'ensemble en question. On pourrait parler de consistance génétique de la totalité, favorisant un nouvel état d'équilibre de toutes les relations impliquées par l'ensemble. Il y a convergence fonctionnelle des usages. On obtient ainsi une théorie générale des mutations linguistiques « par faisceau » ou « par connexion⁴⁶ », lesquelles sont régies par un ensemble fini de principes⁴⁷ assurant la structure consistante d'une forme synchronique capable d'évoluer comme une entité fonctionnelle dotée d'un « finalisme immanent⁴⁸ ».
- 33 Dans le détail des variations, le véritable enjeu est de parvenir à saisir la *nomogenèse* susceptible d'englober de vastes mouvements de changement qui dépassent radicalement l'échelle des individus, mais concernent les liens entre ensembles de groupes par-delà les seuls effets topologiques de proximité. En fonction du nombre fini de types de mutations envisageables, on peut repérer un ensemble déterminé de directions possibles pour un système composant des masses ou des volumes, des

populations ou des territoires. La structure abandonne l'idée discrète de la causalité de contiguïté pour envisager une autre échelle, celle de la convergence des rapports d'action dans un système.

- 34 Une particularité du langage poétique qui intéresse particulièrement Jakobson est qu'il parvient à créer, à l'intérieur de lui-même, un décalage par rapport à sa propre identité. Dans bien des cas, la poésie redevient forme, elle exprime sa propre forme par son émotivité, ses métaphores, ses symboles : elle devient le trait d'union d'une expression spirituelle, « transmentale », mettant en jeu l'artiste dans sa mission de passeur. Mais, dans certains cas, elle peut aussi établir un nouveau rapport avec ce travail sur l'émotion, devenir un langage sur elle-même. Au lieu de s'identifier à la jouissance qu'elle produit, cette poésie introduit une sorte de déformation interne, un décalage entre sa forme et son matériau, pour saisir ce décalage lui-même comme un milieu⁴⁹ dans lequel des réseaux se créent, des correspondances fortuites : une prise de sens accidentelle qui provient de la non-identité ancrée dans son langage, des effets de contiguïtés typiques de la vie de la parole dans un monde d'événements non voulus. L'expérience première de la cause réside dans cette contiguïté que seul un langage poétique parvient à réfléchir en se détachant de sa forme expressive. La poésie évolue par ce rapport à la contiguïté qui marque en elle la non identité première du langage (son pouvoir d'itération).
- 35 Une manière d'approcher cette non-identité première est de considérer la poéticité de la langue à partir de l'idée de *totalité à dominante*. L'unité interne de la totalité s'organise en fonction d'une cause absente qui détermine, en fonction des conditions matérielles d'existence, une hiérarchie des valeurs, laquelle n'appartient pas à l'essence de la totalité poétique, mais y impose une structure spécifique, un point de focalisation agissant sur tous les autres constituants. La spécificité de la totalité ne lui est pas identique : elle agit de manière absente comme un impératif qui hiérarchise toutes les fonctions linguistiques et agit synchroniquement⁵⁰. La condition de cette synchronisation réside dans la non identité de la dominante avec la totalité qu'elle spécifie grâce à son agencement et à ses marquages tant phoniques que métriques. En agissant de manière indirecte, la dominante suscite dans la synchronie des glissements dans les relations mutuelles des éléments de la totalité⁵¹, plutôt que d'agir directement sur l'acquisition ou l'élimination de propriétés. La totalité à dominante évolue par réagencement de ses relations internes en déplaçant le point focal de sa non-identité interne : elle modifie son rapport à l'impérativité, à la forme canonique, en tant qu'elle répond dans son unité à une existence sociale et culturelle qui lui échappe tout en la dominant/déterminant.
- 36 En recourant à de simples effets de contiguïté, la poésie parvient à modifier en profondeur les liens structuraux qui déterminent l'ordre attendu des descriptions. Les fonctions de classification se brouillent, l'unité objective se défait pour se recomposer selon des règles encore incertaines. L'imagination n'est plus seule à la manœuvre, des entités se forment qu'elle ne peut appréhender directement sans une prise en compte de la totalité dans laquelle elles apparaissent : contraste, réciprocité, distension, évanescence, un aspect de chimie universelle prend le pas, indiquant une totalité faite de relations évolutives. C'est la relation qui devient la clé de la totalité comme processus vivant de substituabilité des mots dans le langage⁵².
- 37 Pour Jakobson, l'enjeu qui se manifeste à travers cette manière d'écarteler la représentation pour l'effacer réside essentiellement dans une modification structurale

de la grammaire du dire poétique. Un changement créatif procède toujours d'une redistribution des relations établies ou fixées par l'ordre classificatoire, qui dirige en fait l'ordre de la représentation et réduit le réel à de l'imaginé. Ce dont il est question dans la poétique du poète, c'est de pouvoir changer. La signification est impuissante à changer. Elle est prédéterminée à la répétition, à la poursuite du flux représentationnel. Par contre, l'effacement de la loi représentationnelle, sa distorsion ou sa transgression débouche sur un autre rapport à la construction phonique. Elle crée un écart dans un milieu structuré par des distinctions imaginaires, de manière à renouer non avec ce qui les établit, mais avec leur fonction effective de structurant, leur pouvoir d'unification des multiples entités d'une situation. Changer, c'est déplacer le pouvoir de marquage des entités dans l'espace phonique, interrompre la répétition.

- 38 La poésie déjoue ainsi l'idée reçue d'une « linéarité du signifiant » : il faut l'aborder en fonction du pouvoir de congruence des « unités signifiantes simultanées⁵³ ». La mutation des variantes émotionnelles des phonèmes⁵⁴ est un processus évolutif lent, capable d'éliminer des formes réelles pour préparer la constitution de formes transitionnelles⁵⁵. De ce point de vue, il est risqué de réduire à la simple imitation l'interaction entre sphères culturelles dans un univers linguistique suivant l'opposition langage dominant / langage dominé ; ce qui importe c'est l'apparition progressive de formes transitionnelles dans ces systèmes expressifs contraints⁵⁶. L'emprunt d'un thème, d'une image, d'un style permet une combinaison, une inflexion interne à la reprise, qui prépare une réorganisation des enjeux propres à l'expressivité.
- 39 Tant chez Fanon que chez Glissant, la « poésie nègre » produit cet effet au sein même de la langue française. L'Afrique a « délégué ses messagers⁵⁷ » ; dès *Peau noire, masques blancs*, ils ont pour noms Senghor, Abdoulaye Sadi, David Diop. Avec eux, on comprend cette incantation qui termine le texte de Glissant sur l'intention poétique : « Je te parle dans ta langue, et c'est dans mon langage que je te comprends⁵⁸. » Il y a polarisation de la parole et du sens, du son et de la forme. La verbalité du verbe n'est plus recouverte par la formalité de la forme. Pour Glissant, le créolisme est une marque de cet écartèlement de la langue et du langage⁵⁹. Certes, c'est d'abord la situation qui conduit à la poésie comme vers un lieu d'écartèlement produit par le « cri tari » du poète noir. Sociologiquement et politiquement, l'époque de Fanon n'est pas celle de Glissant en particulier par rapport à la fonction de langue minoritaire, ou à la reconnaissance du rôle de la poésie dans cette situation, même si, pour tous les deux, Césaire demeure une figure tutélaire. La culture « française » de Fanon ne l'a pas préparé à l'affirmation de la singularité décoloniale. Cette culture résiste autant au simulacre de l'Orphée noir qu'à la revendication insensée de négritude. Il y va plutôt de l'humain, de la reconnaissance d'un être-au-monde et de son « *Mitsein* » légitime, pas du combat du particularisme contre le faux universel. Peut-on entendre un « cri tari » en oubliant le complexe dont il procède, l'idée d'une hiérarchie prédonnée des valeurs, où l'esprit incolore précéderait ce qu'il est par son seul pouvoir d'exister ? Peu importent la couleur, la langue, la volonté du conquistador, il est, et son être l'emporte sur tout ce qui relativement à lui est toujours déjà défait dans son apparaître. C'est l'ontologie des vainqueurs.

Sans passé nègre, sans avenir nègre, il m'était impossible d'exister ma nègrerie. Pas encore blanc, plus tout à fait noir, j'étais un damné. Jean-Paul Sartre a oublié que le nègre souffre dans son corps autrement que le Blanc. Entre le Blanc et moi, il y a irrémédiablement un rapport de transcendance⁶⁰.

- 40 Il n'y pas d'autre chemin face à l'emprise de la colonialité que d'éprouver cet ébranlement par lequel le Sujet colonial se disloque sous la pression de l'« ontologie blanche⁶¹ ». Mais la disparition d'une vérité de soi extérieure à soi n'est pas encore reconnaissance d'une vérité de soi irréductible au désir de l'autre, acceptant son propre langage quelle que soit la représentation qui lui est imposée par l'ordre incorporé de la colonialité. Pour Fanon, il faut attendre *Les Damnés* pour voir directement à l'œuvre cet écartèlement de la poétique. Ce dernier provient de la poésie noire qui pousse Fanon à mettre en harmonie le maître Césaire et ses frères d'Afrique, Senghor, David Diop, Abdoulaye Sadj, Félix Eboué, Alioune Diop... La raison en est que seul le long mugissement de la poésie peut venir à bout de l'ordre représentationnel constitué et autointerprété.
- 41 C'est la raison pour laquelle les obédiences et les risques politiques liés aux rêves nationalistes ou socialistes vont passer à l'arrière-plan de la rencontre poétique, car c'est autre chose qui se joue dans la poétique révolutionnaire et anticolonialiste.

Poétique du non-être III : l'aesthesis décoloniale et ses ruptures

- 42 Lorsqu'on analyse les rapports qu'entretient Fanon avec la littérature et, en particulier, avec la poésie, force est de reconnaître *plusieurs fractures* qui intéressent au plus haut point, à mon sens, les enjeux des études décoloniales. Ces différentes fractures sont nécessaires pour saisir la portée exacte d'une contre-poétique qui ne se limite pas à la production compulsive d'une rupture linguistique, mais dont l'effet social est décisif pour induire la genèse de nouvelles formes de vie. Nous pourrions reprendre à notre compte cette orientation de Rolando Vázquez quand il écrit :
- Here, we are extending the implications of the distinction initiated by Walter Mignolo by highlighting the movement from "the object", the aesthetic object and the aesthetic judgement of the subject, towards the aesthetic experience as a verblity that is already in the body with Earth and worlds⁶².
- 43 De fait, la contre-poétique se constitue par une socio-genèse d'une dissonance qui permet, seule, de rompre progressivement avec les représentations du non-être colonial. Si ces dernières se maintiennent et se répètent dans l'ordre du désir, c'est parce qu'elles relèvent encore de l'imaginaire ou de la mauvaise conscience de ceux/elles qui ne peuvent saisir le non-être colonial qu'à l'envers de leur propre vérité, enfer ou damnation, manque d'être dont il faudrait d'une manière ou d'une autre se défaire. Ce processus socio-génétique de rupture apparaît à travers différentes fractures qui parcourent les références de Fanon.
- 44 La première fracture est celle qui sépare d'un côté le « maître blanc », l'idéal de soi intellectuels, le leader exemplaire qui guide la révolte morale et intellectuelle et, de l'autre côté, le grand frère noir, l'aîné, le précurseur de tous les combats, celui qui compatit et annonce de nouveaux possibles. Bref, d'un côté Sartre et, de l'autre, Césaire ; d'un côté, celui qu'on imite (pensons à la pièce de théâtre intitulée *Les Mains parallèles*⁶³ en référence certainement à la pièce de Sartre *Les Mains sales*⁶⁴) et, de l'autre côté, celui à qui on emboîte le pas, pour « couler, comme lui, s'il le fallait, sous la lave ahurissante des mots couleur de chair trépidante⁶⁵ ». « Morsure », « brûlure », puissance tellurique de ces mots qui paraphrasent et rendent hommage au magnifique

poème de Césaire, *Calendrier lagunaire* : « j'habite du basalte non une coulée, | mais de la lave le mascaret | qui remonte la valleeuse à toute allure⁶⁶[...] » D'un côté, ce qu'Édouard Glissant appellera, dans *Le Discours antillais*, la *poétique de l'instant*, l'évidence déclarative du soi émancipé et, de l'autre, la *poétique forcée*, l'intrusion de l'autre (comme sujet barré) dans la langue dominante de l'administration coloniale, la ruse subversive⁶⁷.

- 45 Mais cette première fracture majeure – qui parcourt autant l'œuvre que la biographie (la marque de Césaire/l'ultime rencontre de Sartre quelque mois avant de mourir, à Tunis, en 1961), – cette fracture conduit à une deuxième, présente cette fois au sein même de la communauté résistante livrée à la poétique forcée. Cette deuxième fracture parcourt le dernier ouvrage-testament, intitulé *Les Damnés de la terre*. Elle sépare les *poétiques identitaires* qui « se préoccupent de faire œuvre nationale, qui s'obstinent à décrire le peuple » en lutte⁶⁸, à saisir à vif le « sujet-peuple de leur création⁶⁹ ». Ces poésies, autant elles essaient « de se déprendre en accumulant les proclamations et les dénégations⁷⁰ », autant elles ratent leur but. Certes, elles n'ont de cesse de restaurer le passé glorieux pour anticiper les nouvelles indépendances, pour construire des nations noires ou marrons, sorties de l'oppression, mais il leur manque une *concession*, « une concession de chair et de sang, une concession de soi-même aux autres⁷¹ ». Cette concession est celle des poétiques désublimées, qui s'écrivent d'abord dans « un engagement rationnel et irréversible aux côtés du peuple en lutte⁷² ». Ces poétiques de démythification ne sont que des odes tournées vers ce qui les dépasse encore : un vide pour autre chose, entre le trauma de la domination et son incorporation, une poétique inquiète de la violence assimilée, du silence de l'âme populaire exclue d'elle-même, une poétique soucieuse de trouver la cadence et non de figer une mémoire « sédimentée de gestes purs⁷³ » et pourtant « de moins en moins rattachables à la réalité présente du peuple⁷⁴ ».
- 46 Reste une troisième fracture, plus secrète encore parce qu'elle parcourt l'unité apparente de la poésie désublimée, à l'ombre des grands hommes que sont les Senghor ou les Sekou Touré, les Cabral et les Nyerere. Dans cette poétique, inquiète et post-traumatique, qui n'existe que parce qu'elle s'efforce de rejoindre l'âme refoulée des populations, l'image violée du soi forclos dans son complexe de damné, il y a ceux qui voudraient partager *l'intériorité* des corps démembrés et violentés, trouver le noyau profond de l'unité de toutes les cultures décoloniales comme, si par devers soi ou à leur insu, les ordres et les massacres coloniaux avaient produit l'humanité nouvelle qui devait se relever de la mise en esclavage et de la domination. Fanon est une nouvelle fois en rupture avec cette poétique forcée de l'Un-décolonial et avec son expressivité compulsive, exposition pure et simple de soi dans *l'intériorité* d'une communauté de souffrance déniée. Face au risque d'une ultime intériorisation de la souffrance, il opte pour une contre-poétique tournée vers *l'extériorité* d'une unité perdue, tant celle de la domination du dominant (emprise) que celle de la soustraction du dominé (déprise), de sa fuite vers un ailleurs imaginaire. De cette manière, Fanon tente de s'établir dans le reflux du choc de l'autre, tout en laissant la contre-violence prendre part au choc.
- 47 La contre-poétique est ainsi plus que la poétique forcée : la langue du dominant peut certes devenir, à son insu, une langue subversive, distendue par la parole étouffée des damnés à qui elle a été imposée (poétique forcée), mais cette pratique subversive doit encore quitter l'intériorité d'une communauté, unifiée par la dépendance et contre elle en même temps, pour devenir un passage vers une réalité définitivement désunie,

plurielle, voire « pluriverselle » et « transmoderne », qui ne s'apprend qu'à travers le jeu de sa multi-fracturation (contre-poétique).

- 48 Cette clé de lecture, qui conduit à restreindre le sens de la contre-poétique en la démarquant tant de la poétique forcée que de la poétique désublimée et de la poétique unifiée des damnés, permet de mieux comprendre, pensons-nous, le rapport de Fanon avec une littérature coloniale des colonisés. Je pense notamment aux ouvrages de Mayotte Capécia⁷⁵ et d'Abdoulaye Sadjì : *Je suis martiniquaise* et *Nini la mulâtresse sénégalaise*⁷⁶. Ces deux portraits lui servent à construire à même le texte sa propre contre-poétique, comme un acte de délitération de la poétique aliénée du colonisé. Cette dernière vient combler le manque de ceux qui peuvent jouir symboliquement sans produire leur propre vérité.
- 49 Chez Fanon, on l'aura compris avec notre cascade de fractures, les contre-exemples sont décisifs parce qu'ils ouvrent directement le pouvoir de sa contre-poétique, au-delà de l'intériorité complice et entendue d'une poétique forcée, supposément partagée avec les opprimés. Fanon se met en dehors, en dehors de la dénonciation jouissive du masque blanc, et donc en dehors de cette poétique inversée qui traverse encore les poétiques forcées, sans doute même celles de Césaire ou de Senghor, notamment. Il faut, de fait, autre chose que cette dénonciation compulsive, intérieurement partagée avec l'Un-décolonial, pour trouver les mots qui projettent hors de la domination. Il faut revenir à la honte de l'acceptation, à la perpétuation de l'asservissement à travers le désir d'avilir et de supprimer.
- 50 Le massacre que commémore Fodeba est aussi virulent que l'embourgeoisement postcolonial dénoncé par Depestre et qui va de pair avec la négation sexuelle des jeunes paysannes, l'exclusion des campagnes dans le hors norme, puis leur abandon à la misère.
- 51 Le poème de Fodeba raconte l'histoire de Kadia, qui suit impuissante la mobilisation de son fiancé Naman pour le corps des tirailleurs, puis son assassinat, puisqu'il meurt le 1^{er} décembre 1944, à l'aube, [lorsqu']un contingent de tirailleurs, en attente de démobilisation et regroupés au camp militaire de Thiaroye, en banlieue de Dakar, est massacré par les autorités militaires françaises. Ces hommes réclamaient simplement leur solde de guerre. Cet événement va marquer une profonde rupture entre les soldats des troupes coloniales, les autorités de l'Empire français, mais aussi les populations africaines au sortir de la Seconde Guerre mondiale, en particulier les populations urbaines⁷⁷.
- 52 Le poème de Depestre, qui parle de concession « de sa chair et de son sang⁷⁸ », raconte en fait l'histoire d'une jeune paysanne que son maître de la ville viole et que sa femme vexée bat, puis force à se prostituer dans les bas quartiers parce qu'elle avait eu l'impudence de séduire par son innocence
- « Un mari très comme il faut
Qui citait Racine et Corneille
Et Voltaire et Rousseau
Et le Père Hugo et le jeune Musset
Et Gide et Valéry
Et tant d'autres [lumières]⁷⁹ encore »
[...]
« ... un homme cultivé
Civilisé comme le fut le colon d'autrefois
Cultivé comme le fut le colon de la plantation⁸⁰.

- 53 Les idéaux trahis de Toussaint, de Pétillon, de Christophe, le mythe de l'Orphée noir (le titre de la préface que Sartre rédige en 1947 à *La Nouvelle Poésie nègre et malgache de langue française*, une anthologie réunie à l'initiative de Senghor), ce n'est pas seulement « Cette inlassable descente du nègre en soi-même⁸¹ », c'est surtout pour le Fanon de la *Révolution algérienne* la pseudo-tragédie promise à l'indépendance qui se poursuit dans le miroir inversé de la violence coloniale.

L'espace-tiers de l'aesthesis décoloniale : l'extériorité poétique

- 54 Comment échapper alors, en définitive, à la combinaison – en fait effroyable – de Césaire et de Sartre ? Pour écrire cette ode aux « damnés » de l'indépendance, les trois fractures indiquent un chemin spécifique qui tente de s'extirper des poétiques de reconquête de l'unité de soi perdue.

- Il faut d'abord écrire « musculairement⁸² », par engagement ou *optionalité*, au risque d'une contre-poétique qui n'est pas et ne sera jamais un soi-même.
- il faut ensuite *désapprendre* cette pseudo-tragédie de la colonisation et la glorification d'une identité coloniale comme communauté souffrante idéalisée.
- Il faut enfin tenter l'archipellisme, ou ce que Fanon nomme une *sociogenèse*, c'est-à-dire la génétisation d'une sociabilité inédite qui échappe à la répétition de la domination.

- 55 La troisième fracture ouvre une brèche dans l'idéal de l'authenticité, dans la surenchère du soi colonisé et du soi restitué revendiquant la totalité de ses attributs spirituels, jouissant de sa surpuissance récupérée. Certes, Fanon souffre de l'image donnée par la naïveté de la femme martiniquaise colonisée, blanchie et heureuse de l'être. Mais la déconstruction qui est en jeu à travers ces images est moins celle d'une contre-représentation directement accessible que celle d'une exploration psychiatrique, du trouble de l'image de soi diffractée dans l'idéal de la possession par l'homme blanc.

Qu'il se soit agi de Mayotte Capécia la Martiniquaise ou de Nini la Saint-Louisienne, le même processus s'est retrouvé. Processus bilatéral, tentative de recouvrement – par intériorisation – de valeurs originellement interdites⁸³.

- 56 Face à ce trouble, aucune contre-représentation n'est immédiatement disponible. Et il n'y a de fait aucune restauration possible face à l'anéantissement. Ce n'est pas l'enjeu « pour l'analyste ». Le non-lieu de l'émancipation échappe autant à l'illusion restauratrice qu'à la négation de la négation par l'universalisme : pour Fanon, dès lors, ni négritude ni humanisme post-colonial béat.

- 57 Il s'agit de réécrire un rapport au devenir soi des réalités vécues, en utilisant les entre-deux, les interstices, les temps de suspension, les non-dits. C'est à ce niveau que le rapport à l'Algérie, et en particulier à la femme algérienne, est décisif. La *décolonialité* apparaît ainsi comme une opération qui exige une forme de *tercéisation*. Elle ne se joue pas dans le vis-à-vis dominant-dominé, bourreau-victime, négateur-nié, agent-passif, si facilement réversible (dans les représentations) et qui n'est jamais qu'un jeu en miroir.

- Lorsque Fanon s'attaque à l'écriture administrative coloniale de la femme algérienne, il entame sa propre décolonialité, il produit un écart entre la colonialité qu'il a assimilée et celle qu'il voit opérer dans un univers en même temps proche structurellement, mais si différent culturellement. *Optionalité*.

- Il désapprend ainsi autant sa particularité de colonisé que son propre prisme francisé. Dans ce processus, il peut voir sans être vu et atteindre cette réalité tierce, sans se détruire ou se désavouer dans sa position intellectuelle dominante. Désapprendre.
 - Mais il y a plus. La pratique qu'il parvient ainsi à mettre en évidence répond à un contexte d'action. Elle ne lui appartient pas. Elle se détache de sa propre opposition et de son vis-à-vis, pour créer un autre espace imaginaire où la « lutte décoloniale » peut prendre ses propres marques. Sociogénèse.
 - Enfin réapprendre : réécrire la genèse politique de la révolution algérienne.
- 58 C'est dans ce cadre que Fanon réapprend une action où la féminité, refoulée et dominée, sans doute traversée par les désirs inconscients de la femme colonisée, met en pratique de nouveaux talismans, de nouvelles approches initiatiques, des gestes du quotidien, qui en soi attestent d'une puissance oblitérée, autant ignorée par soi que par le dominant⁸⁴.
- 59 Ce qui est en jeu dans cette réécriture du destin occupée à se former, c'est une *thérapeutique de l'action*, laquelle transforme les rôles possibles et leurs conditions d'alliance. Ainsi, à travers la femme algérienne, c'est la naïveté de la femme martiniquaise vouée à la blanchitude qui s'efface en tant qu'idéal de la colonialité et, tandis que le mythe de l'irréversibilité de l'ordre ontologique est remplacé par un espace tiers, une sorte de territoire-guide (disait Nyerere), un espace symbolique ou cérémoniel (le péristyle), dans lequel une pratique anticipe une manière d'être autrement.
- 60 En fait, cette pratique produit une façon de faire-pouvoir qui se détache de l'ordre dominant et garantit la désidentification de soi à l'idéal imposé. On comprendra ainsi peut-être mieux, de ce point de vue, le rôle joué par Fanon pour Maldonado-Torres et Walter Dignolo, notamment. Entre l'exigence de désapprendre et celle de réapprendre, il y a ce moment intermédiaire de détachement vers un *espace tiers* qui ouvre la pratique et lui permet de créer, dans l'extériorité, une forme possible de réécriture du destin.
- 61 Cet espace tiers nous semble correspondre déjà, chez Fanon, à ce qui permet de concevoir la mise en œuvre de la décolonialité sous les modalités socio-génétiques d'une contre-pédagogie⁸⁵. L'enjeu de cette contre-poétique de l'action est de s'opposer d'emblée à toute pédagogie de la domination en s'orientant d'abord vers l'initiative de l'apprenant ainsi que vers la manière dont sa relation aux autres et au monde échappe d'emblée au registre de l'arraisonnement ou de l'emprise⁸⁶. Pour inventer un rapport décolonial à l'existence, il faut préalablement co-construire un espace symbolique de contre-poétique ou, comme l'écrit plus directement encore Rolando Vázquez en s'inspirant notamment d'Adolfo Albán-Achinte, « réexister⁸⁷ ».

De la sociogénèse à l'anthropogénèse : de Fanon à Escobar

- 62 C'est cette logique de *l'extériorité* qu'il est intéressant de reprendre du point de vue d'une anthropogénèse de la décolonialité. Notre dernière thèse concerne ici la portée d'un changement d'époque. Pour Fanon, la sociogénèse renvoie à des processus de luttes de libération, à des mouvements sociaux qui, dans les sociétés coloniales, ont rendu possibles la décolonisation, la décomposition des empires coloniaux et la

restructuration des sphères de domination. Ces sociétés se sont recomposées d'abord sous les modalités d'une politique des blocs, ensuite sous les modalités, dites parfois post-hégémoniques, de la globalisation du marché. Dans ces contextes, les facteurs pouvant renvoyer à la sociogenèse des contre-identités se sont modifiés : la références aux luttes nationales, au sujet peuple de l'auto-détermination, à l'authenticité culturelle, à l'éveil des masses exploitées, pauvres, suburbaines, paysannes, sans terre, etc. – ces repères ont existé, ont eu leur pertinence et se sont essoufflés, en partie parce qu'ils ont été récupérés et alignés sur le modèle dominant de l'idéal de soi, de l'éthique auto-centrée, des valeurs hégémoniques.

- 63 Aujourd'hui, la question première réside moins dans la sociogenèse des processus de changement que dans l'anthropogenèse des subjectivités capables d'engager ces processus de changement, d'expérimenter le décentrement nécessaire par rapport aux formes d'imposition de leurs subjectivités. L'enjeu réside dans la subjectivation de formes de vie capables d'entrer dans la logique du non-être, de tenter des expériences relationnelles qui les détachent des identités imposées.
- 64 Fanon insiste sur la nécessité que des expériences de soi entrent dans la recomposition du réel. Il entend par là qu'autant le rêve de blancheur que la malédiction d'une peau qui trahit ce rêve n'ont en fait rien d'un drame intérieur... Ils creusent une fissure, une sorte de ravine dans l'existence par laquelle se défilier devient possible. C'est par cette fissure qu'une langue improbable peut s'échapper, qu'une colère insoumise peut s'exprimer, qu'une folie feinte peut déformer les codes et faire basculer les conventions... Le réel se recompose.
- 65 Mais le passage vers le décentrement des subjectivités, que repère Fanon à son époque ne s'ouvre pas spontanément. Au contraire, la fissure qui le libère, peut être refermée, contenue, refoulée, au profit de l'enfermement sur la répétition des idéaux dominants : l'âme universelle, l'humanisme résilient qui offre à tous cette morale de compassion et de vigilance souveraine. En filigrane du passage observé par Fanon, il y a ce signifiant qui se soustrait à ses déterminations par le peuple, la nation, le pays, la Terre-mère, l'ancestralité, ... et que nomme plus spécifiquement aujourd'hui, dans le sens d'une anthropogenèse, le projet de rapporter chaque subjectivité à des relations qui permettent de suspendre un mode d'être obligé, hérité, convenu. C'est dans cette optique du non-être inhérent à la forme relationnelle d'un commun à partager, sans être propriété d'aucun des termes du partage qu'il faut entendre l'instauration d'existence non ou post-capitaliste, non ou post-libérale⁸⁸. Ce qui s'exprime à travers ces signifiés, c'est un « ne pas être » capitaliste ou un « ne pas être » libéral pour marquer l'origine d'un signifiant qui échappe à l'unité d'un être soi⁸⁹.
- 66 Ce signifiant, Arturo Escobar le retrouve, à mon sens, de manière plus explicite en le ramenant à la Terre. « Sentipenser avec la Terre » (*Sentipensar con la tierra*⁹⁰), c'est certes opérer un décentrement pour la raison focalisée sur la domination et le contrôle, mais c'est surtout retrouver un passage vers ce qui nous échappe. Simplement, avec la terre naît la diversité, elle porte et engendre la multiplicité des existences. Dès qu'on se décentre pour sentir et penser avec elle, on se retrouve partie prenante de cette diversité, en situation de « plurivers⁹¹ » et non d'uni-vers !
- 67 Or c'est parce qu'il y a diversité que la vie se constitue selon deux tonalités fondamentales : celle de la relationalité et celle du commun. La diversité ouvre le passage vers de multiples formes de relation possibles intra et extra-spécifiques, tandis qu'elle établit en même temps un milieu commun pour toute ces relations. Dans ce

milieu, de multiples entités sont arrachées à leur inertie, elles sont mises en relation et acquièrent un sens ainsi qu'une valeur qu'on a coutume d'appeler « culturelle ». En fait, il s'agit simplement de cette valeur commune que des entités acquièrent par leur mise en relation. Ces « configurations collectives⁹² » forment ainsi une histoire « matériellement sédimentée⁹³ » en rapport à une territorialité qui les définit. Une éthique décentrée peut se constituer en fonction de ce rapport dynamique à une territorialité réassumée.

- 68 Il s'agit alors de chercher une cassure à l'égard des modes de vie dominants pour re-localiser les territoires⁹⁴ en fonction de projets de vie dotés d'une dimension politique⁹⁵. Désormais, ces territoires expriment d'autres rapports à la terre et à la communauté d'action qu'elle engendre. Ils expriment de nouvelles graphies de la terre⁹⁶ ! Escobar parvient ainsi à redonner un sens aux luttes éparpillées dont la caractéristique première, à notre sens, est de « *ne pas être* » à la mesure des modes de vie globalisés.
- 69 Ce sont des types de lutte qui *ne sont pas* attirés par la prise du pouvoir, qui *ne sont pas* organisés pour prendre le contrôle de l'appareil d'Etat, qui *ne sont pas* dirigés vers l'appropriation des rapports de production capitalistes et de leurs réseaux de relations sociales... C'est par ce qu'elles *ne sont pas* que ces luttes peuvent précisément aspirer plutôt à agir sur la base d'autonomies locales et régionales, valoriser des formes de mise en commun qui permettent de reconstituer des formes de vie territoriales décentrées par rapport aux besoins imposés par la société dominante.
- 70 Une chose est d'interroger ce que la raison peut concevoir à partir de son usage de ce qui est, et donc de façon autocentrée, inévitablement, comme organisateur et législateur de toutes les formes pensables. Une autre chose est de s'interroger sur la communauté d'existence instaurée par les pratiques quotidiennes avec *ce qu'on n'est pas* et ceci sans principe suprématiste présupposé à l'égard de ce qu'on n'est pas. Le premier geste, celui de l'ontologie de domination, catégorialise et sépare, là où l'autre geste, celui d'une ontologie à réinventer totalement, décatégorialise et relie. Dans une ontologie relationnelle, aucun étant n'est constitué comme autosuffisant et clos sur lui-même comme distinct, et donc appropriable et exploitable ; un étant *n'est pas* un élément clos, mais un point de passage, un intermédiaire. « Rien ne préexiste aux relations qui la constituent [...] la vie est interdépendance, interrelations, de bout en bout, toujours et depuis toujours⁹⁷. »
- 71 Il en découle une forme de design de l'existence suivant lequel les pratiques communautaires qui ne sont pas des formes dominantes, mais plutôt des formes qui s'exercent à ne pas l'être, renouent avec cette dimension génétique que visait Fanon et par laquelle une contre-poétique de l'existence peut à la fois ne pas être et engendrer précisément ce qui n'est pas elle. Elle recrée ainsi de la relation, du partage, hors de ce qui est⁹⁸.

NOTES

1. B. SAINT-GEORGES, *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel, Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, Bruxelles, Peter Lang, 2016. On verra aussi la présentation de Lina ÁLVAREZ VILLARREAL dans *Chemins critiques*, 2017, vol. 6, n° 1, p. 287-292.
2. Nous pensons ici essentiellement à E. DUSSEL (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*, Mexico, Editorial Siglo XXI, 1994 ; E. DUSSEL, *The Underside of Modernity. Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, New York, Humanities Press, 1996 (éd. espagnole, 1993) ; E. DUSSEL, *La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel*, Mexico, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.
3. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, in *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1955, p. 261-265.
4. Outre les références précédentes (note 2), on verra également E. DUSSEL, *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 93-106.
5. R. RORTY, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Armand Colin, 1993, p. 111.
6. N. MALDONADO-TORRES, « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality », *City*, vol. 8, 2004, n° 1, p. 36.
7. É. GLISSANT, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 237-238.
8. Sur ce point, on pourrait reprendre radicalement les intuitions de Judith Butler en disant que sa critique de la féminité avancée et défendue par le féminisme classique contre les formes machistes de la vie sociale – cette critique de l'identité « femme » – est d'abord une manière d'échapper à l'assimilation de son discours à l'être-femme qu'elle partage naturellement avec sa communauté biologique. Le non-être de l'intellectuel l'emporte sur ce qu'il pourrait croire ou prétendre être.
9. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 176.
10. *Ibid.*, p. 53.
11. *Ibid.*, p. 194.
12. *Ibid.*, p. 59.
13. *Ibid.*, p. 61.
14. F. FANON, « L'Algérie se dévoile », in *Sociologie d'une révolution*, Paris, Maspero, 1959, p. 16-47.
15. F. FANON, *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961, p. 215. (*Œuvres I*, Paris, La Découverte, Paris, 2011, p. 604). Fanon reprend ici un terme de René Char.
16. *Ibid.*, p. 214 (*Œuvres I*, p. 603).
17. *Ibid.*, p. 221 (*Œuvres I*, p. 610).
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*, p. 223 (*Œuvres I*, p. 612).
20. R. JAKOBSON, « Fragments de la "nouvelle poésie russe" » (1921), in R. JAKOBSON, *Huit questions de poétique*, Paris, Seuil, 1977, p. 11-29, p. 22-23.
21. É. GLISSANT, « L'intention poétique », in *L'intention poétique, Poétique II*, Paris, Gallimard, 1997, p. 31-52.
22. R. JAKOBSON, « La dominante » (1935), in *Huit questions de poétique, op. cit.*, p. 77-85, p. 77.
23. *Ibid.*, p. 79.
24. É. GLISSANT, « L'intention poétique », *op. cit.*, p. 35.
25. *Ibid.*, p. 38.
26. R. JAKOBSON, « La dominante », *op. cit.*, p. 82.

27. É. GLISSANT, « L'intention poétique », *op. cit.*, p. 39.
28. *Ibid.*, p. 43.
29. *Ibid.*, p. 44.
30. R. JAKOBSON, « Fragments de la "nouvelle poésie russe" » (1921), *op. cit.*, p. 24.
31. *Ibid.*, p. 23.
32. É. GLISSANT, « L'intention poétique », *op. cit.*, p. 43.
33. *Ibid.*, p. 48.
34. *Ibid.*, p. 50.
35. *Ibid.*, p. 48.
36. *Ibid.*, p. 44.
37. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 51.
38. É. GLISSANT, « L'intention poétique », *op. cit.*, p. 44.
39. *Ibid.*, p. 48.
40. *Ibid.*, p. 50.
41. *Ibid.*, p. 46.
42. R. JAKOBSON, « Fragments de la "nouvelle poésie russe" », *op. cit.*, p. 17.
43. É. GLISSANT, « L'intention poétique », *op. cit.*, p. 46.
44. *Ibid.*, p. 44.
45. Un concept qu'on retrouve également dans la *Kulturgeschichte* d'un Lamprecht ou dans l'esthétique du *Kunstwollen* d'Alois Riegl, même si la transmission directe est attribuée à la *Philosophie der Kunst* (1909) de Broder Christiansen, traduite en russe dès 1911 (C. DEPRETTO, « Le formalisme russe et ses sources », in *Cahiers du monde russe*, vol. 51, n° 4, 2010, p. 565-579, note 13).
46. R. JAKOBSON, « Principes de phonologie historique » (1931), in N. Troubetzkoy, *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck, 2005, p. 315-336, p. 330.
47. Dans les *Principes*, Jakobson en fixe trois classes : la suppression d'une différence phonologique, l'acquisition d'une différence (*ibid.*, p. 319) et la transformation d'une différence en un autre jeu de différences (*ibid.*, p. 324). Ces trois classes de principes supportent différents types de mutation. L'intérêt de la dernière est qu'elle peut prendre en charge aussi la modification de l'extension des mutations aux relations entre groupes de phonèmes et pas uniquement entre phonèmes. Dans ce cas, c'est la fonction de différenciation qui change d'opérateur et est supportée par des nouveaux groupes (*ibid.*, p. 331).
48. R. JAKOBSON, « Remarques sur l'évolution phonologique du russe comparée à celle des autres langues slaves » (1927-28), in *Travaux du Cercle linguistique de Prague 2*, Prague, Jednota Československých Matematiků a Fysiků, 1929, p. 7-111, p. 111.
49. R. JAKOBSON, « Notes marginales sur la prose du poète Pasternak » (1935), dans *Huit questions de poétique*, *op. cit.*, p. 51-75, p. 73.
50. R. JAKOBSON, « La dominante », *op. cit.* p. 85.
51. *Ibid.*, p. 81.
52. R. JAKOBSON, « Notes marginales sur la prose du poète Pasternak », *op. cit.* p. 67.
53. R. JAKOBSON, *Une vie dans le langage*, Paris, Minuit, 1984, p. 34.
54. R. JAKOBSON, « Principes de phonologie historique », *op. cit.*, p. 323.
55. R. JAKOBSON, *Une vie dans le langage*, *op. cit.*, p. 103.
56. *Ibid.*, p. 70-71.
57. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 62.
58. É. GLISSANT, « L'intention poétique », *op. cit.*, p. 52.
59. *Ibid.*, p. 50.
60. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, *op. cit.*, p. 145-146.

61. Cette philosophie du pouvoir dont Maldonado-Torres reconstruit la genèse en dialogue avec Levinas – N. MADONADO-TORRES, *Against War, Views from the Underside of Modernity*, Durham/Londres, Duke UP, 2008, p. 60-61.
62. R. VÁZQUEZ, *Vistas of Modernity, Decolonial Aesthetics and the End of the Contemporary*, Amsterdam, Mondriaan Fund, 2020, p. 14.
63. F. FANON, *Les Mains parallèles*, in F. Fanon, *Écrit sur l'aliénation et la liberté, Œuvres II*, Paris, La Découverte, 2015, p. 110-160.
64. J.P. SARTRE, *Les mains sales*, Paris, Gallimard, 1948. Comme référence théâtrale, il ne faudrait pas oublier souvent de mentionner la seconde figure tutélaire de Fanon, en la personne d'Aimé Césaire, qui publie déjà en 1946 *Et les chiens se taisaient*, dont Breton écrit dans une lettre du 23 septembre 1943 : Césaire « [vient] de terminer un drame nègre » ! (Cf. R.M. RÉJOUIS, « Le héros inconsolable dans *Et les chiens se taisaient* d'Aimé Césaire », in R.M. RÉJOUIS (dir.), *Veillées pour les mots. Aimé Césaire, Patrick Chamoiseau et Maryse Condé*, Paris, Karthala, 2005, p. 11-29).
65. Lettre à Jeanson, rapportée par F. JEANSON, « Préface », in F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 10-27, p. 16.
66. Extrait de A. CÉSAIRE, *Moi, laminaire*, Paris, Seuil, 1982.
67. É. GLISSANT, *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 402-403.
68. F. FANON, *Les Damnés de la terre*, in Œuvres I, op. cit., p. 604.
69. *Ibid.*, p. 605.
70. *Ibid.*
71. *Ibid.*, p. 604. En référence à la citation du poète haïtien René Depestre, « Face à la nuit » (in *Présence Africaine*, n° 12, 1951, p. 153-158 ; texte repris in R. DEPESTRE, *Rage de vivre, Œuvres poétiques complètes*, Paris, Seghers, 2006, p. 34-38, p. 35).
72. *Ibid.*
73. *Ibid.*, p. 610.
74. *Ibid.*
75. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 54 sq. Concernant l'ouvrage prêté à Mayotte Capécia (en fait Lucette Ceranus Combette), d'importantes mises au point ont été réalisées aujourd'hui. Cet ouvrage de littérature sentimentale est surtout le fait d'un éditeur français, Edmond Buchet, qui a voulu tirer parti à son époque d'une mode friante de récits exotiques. Les stéréotypes rassemblés n'en sont pas moins significatifs comme l'avait pressenti le jeune Fanon. Cf. A.J. ARNOLD, « Mayotte Capécia : De la parabole biblique à *Je suis martiniquaise* », *Revue de littérature comparée*, n° 305, 2003/1, p. 35 à 48.
76. *Ibid.*, p. 62 sq.
77. M. MOURRE, « Le martyr, le mercenaire et le héros : aborder l'histoire politique du Sénégal depuis la Seconde Guerre mondiale à travers les différentes figures de l'ancien combattant », sur le site *Usages publics du Passé* de l'Atelier international des usages publics du passé, EHESS, le 11 janvier 2016, [en ligne], URL : <http://usagespublicsdupasse.ehess.fr/wp-content/uploads/sites/7/2016/01/MourreMartinTirailleur1.pdf> (page visitée le 22 août 2021).
78. R. DEPESTRE, « Face à la nuit », op. cit., p. 35.
79. *Ibid.* Fanon suit une version où manque le mot « lumières » (*Œuvres I*, p. 599).
80. *Ibid.*, p. 36
81. Qui rappelle à Sartre Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton, ce mythe auquel Sartre se rapporte pour rendre compte du processus historique contemporain de la révolte des peuples noirs colonisés (J.P. SARTRE, « Orphée noir », *Présence Africaine*, 1949, n° 6, 1949, p. 9-14, p. 14). Comme le note à juste titre Kathleen Gyssels, « Par la même image orphique, le critique qu'est Sartre camoufle sa difficulté à cerner cette poésie révolutionnaire. De fait, le renvoi au mythe d'Orphée qui, de son chant divin, séduisait Eurydice laquelle disparaît dès qu'Orphée se retourne pour l'apercevoir, fait de la *négritude*, malgré tout son effort interprétatif, un objet évanescent. »

(K. GYSSELS, « Sartre postcolonial ? Relire *Orphée noir* plus d'un demi-siècle après », *Cahiers d'études africaines*, vol. 179-180, 2005, p. 631-650, p. 634-635.)

82. F. FANON, *Les Damnés de la terre*, in *Œuvres I*, op. cit., p. 610.

83. F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 68.

84. Même en filigrane des notes rédigées avec Azoulay, notamment dans *La vie quotidienne dans les douars*, on voit poindre une remise en question de la continuité de l'ordre patriarcal, car la situation de la femme est ambiguë : d'une part, c'est celle qui est soumise et, de l'autre, c'est celle qui fait échec au pouvoir de l'homme. La femme participe de l'occulte, elle est en relation avec un monde qui dérouté l'homme, elle connaît bien des secrets... (*Œuvres II*, op. cit., p. 387-400, p. 393).

85. Ainsi que l'envisage Rita Segato, en particulier, mais dont la lecture féministe permet aussi de mieux saisir à rebours, pour aujourd'hui, la portée des réflexions déjà amorcées par Paolo Freire dont toute la pensée émancipatrice se construisait en fonction d'un autre rapport à la connaissance de sa propre existence dominée. Cf. R. SEGATO, *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.

86. Nous pensons ici que, sur le plan de la contre-pédagogie, un dialogue plus serré avec les thèses de Hartmut Rosa sur l'indisponibilité du monde pourrait s'avérer des plus utiles. Cf. H. ROSA, *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2020.

87. R. VÁZQUEZ, *Vistas of Modernity, Decolonial Aesthetics and the End of the Contemporary*, op. cit., p. 173.

88. A. ESCOBAR, « Notes on the Ontology of Design », Draft Paper, University of North Carolina, Chapel Hill, 2013, p. 70. On verra également, A. ESCOBAR, « Degrowth, postdevelopment, and transitions: a preliminary conversation », *Sustainability Science*, vol. 10, 2015, p. 375-384.

89. Même écho du « ne pas être » dans d'autres formules fondamentales comme « no heteropatriarcales » ou « prácticas de género no binarias » (A. ESCOBAR, « Habitabilidad y diseño: La interdependencia radical y la terraformatividad de las ciudades », *Astrágalo*, vol. 25, 2018, p. 19-48, p. 34).

90. A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA, 2014.

91. A. ESCOBAR, « Notes on the Ontology of Design », op. cit., p. 67.

92. A. ESCOBAR, *Sentipensar con la tierra*, op. cit., p. 53 (citant une expression de Raquel Gutiérrez).

93. *Ibid.*, p. 50

94. *Ibid.*, p. 91.

95. *Ibid.*, p. 53.

96. *Ibid.*, p. 91.

97. A. ESCOBAR, *Autonomie et design, La réalisation de la communalité*, Toulouse, EuroPhilosophie Éditions, 2020, [en ligne] <http://books.openedition.org/europhilosophie/948>, p. 38

98. Dans la reconnaissance de l'indisponibilité du monde comme ce qui n'est pas mien, sien, propriété, utilisable, exploitable, consommable, mais qui appelle une forme de relation qui échappe à la mise en disposition, un design différent...

AUTEUR

MARC MAESSCHALCK

Professeur de philosophie de l'Université catholique de Louvain et directeur du Centre de philosophie du droit de cette même université.

Lina Álvarez Villarreal &
Marc Maesschalck (dir.)

Pluraliser les lieux

Séminaire « Penser les décolonisations »
(Université catholique de Louvain/
Université Toulouse-Jean Jaurès) – 2016-2018





EuroPhilosophie Éditions

Pluraliser les lieux

Séminaire « Penser les décolonisations » (Université catholique de Louvain/université Toulouse - Jean Jaurès) - 2016-2018

Lina Álvarez Villarreal et Marc Maesschalck (dir.)

Éditeur : EuroPhilosophie Éditions
Lieu d'édition : Toulouse
Année d'édition : 2023
Date de mise en ligne : 21 décembre 2023
Collection : Contre\Champs
EAN électronique : 9791095990260



<https://books.openedition.org>

Référence électronique

ÁLVAREZ VILLARREAL, Lina (dir.) ; MAESSCHALCK, Marc (dir.). *Pluraliser les lieux : Séminaire « Penser les décolonisations » (Université catholique de Louvain/université Toulouse - Jean Jaurès) - 2016-2018*. Nouvelle édition [en ligne]. Toulouse : EuroPhilosophie Éditions, 2023 (généré le 02 janvier 2024). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/europhilosophie/1593>>. ISBN : 9791095990260.

Ce document a été généré automatiquement le 2 janvier 2024.

Le texte seul est utilisable sous licence . Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.