ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE Interpretationes STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA VOL. V / NO. 1/2015

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA VOL. V / NO. 1 / 2015

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM 2016

Guest editor - Editeur invité - Gastherausgeber

Lucía Ana Belloro

Editorial Board - Comité d'édition - Redaktionsrat

Sophie Adler, Anastasia Barone, Lucía Ana Belloro, Fabio Bruschi (rédacteur en chef), Mariana Carrasco Berge, Élise Coquereau, Melina Duarte, Blerina Hankollari, Ivan Jurkovic, Petr Kocourek, Viola Giulia Milocco, Ellen Moysan, Andràs Schuller, Semyon Tanguy-André. Daniel Weber.

Scientific Board - Comité scientifique - Wissenschaftlicher Beirat

Shin Abiko (University of Hosei, Tokio), Arnaud François (Université de Toulouse II – Le Mirail), Jean-Christophe Goddard (Université de Toulouse II – Le Mirail), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Pierre Montebello (Université de Toulouse II – Le Mirail), Débora Morato Pinto (Universidade Federal de São Carlos), Thomas Nenon (University of Memphis), Karel Novotný (Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií), Alexander Schnell (Université de Paris IV – Sorbonne), László Tengelyi † (Bergische Universität Wuppertal)

The Referies - Les rapporteurs - Die Gutachter

Adriana Urrea (Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Nacional de Colombia), Alejandro de Oto (CONICET / Universidad Nacional de San Juan), Dina Picotti (Universidad Nacional de General Sarmiento), Guillaume Sibertin-Blanc (Université Toulouse Jean Jaurès), Hourya Benthouami (Université Toulouse Jean Jaurès), Livio Boni (Université Toulouse Jean Jaurès), Marc Maesschalck (Université Catholique de Louvain-la-Neuve), Matthieu Renault (Université Paris 8 Vincennes-Saint Denis), Nadia Yala Kisukidi (Université de Génève / Collège International de Philosophie), Susana Papponi (Universidad Nacional de Comahue)

http://www.karolinum.cz/journals/interpretationes

© Charles University in Prague, 2016 ISSN 1804-624X (Print) ISSN 2464-6504 (Online)

CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES / INHALTVERZEICHNIS

Présentation. Les philosophies au-delà de l'Europe LUCÍA ANA BELLORO	7
Yes, We Can WALTER MIGNOLO	13
La pensée nomade et les ontologies cachées LUIS FELLIPE GARCIA	37
Peut-on dialoguer avec un texte ? Interculturalisation de l'herméneutique de Gadamer à Daya Krishna ÉLISE COQUEREAU	59
L'École de Francfort en France et aux États-Unis : anatomie comparée d'une réception CLÉMENT RODIER	79
Frantz Fanon lecteur de Karl Marx : <i>Revolutionäre Praxis</i> et sociogenèse LINA ALVAREZ	95
Née du désastre. Critique de l'ethnophilosophie, pensée sociale et africanité NORMAN AJARI	115

PRÉSENTATION. LES PHILOSOPHIES AU-DELÀ DE L'EUROPE

LUCÍA ANA BELLORO

Aujourd'hui semble encore être prédominante une conception qui comprend le savoir comme cloisonné en disciplines distinctes parmi lesquelles la philosophie s'est consolidée comme un savoir institué et séparé des autres sciences humaines. Née dans la Grèce antique, depuis l'historicisation du XIXe siècle elle aurait trouvé au cœur de l'Europe le foyer le plus propre à son développement et dans les institutions universitaires et académiques sa logique de (re)production, diffusion et dissémination la plus légitime. L'historicisation de la pensée philosophique s'est développée main dans la main avec l'institutionnalisation de la discipline conduisant la philosophie occidentale à s'ériger comme centre canonique du savoir. Celle-ci continue à se projeter sur la production philosophique contemporaine au-delà de l'Europe, produisant des effets et des implications non seulement dans le domaine du savoir et dans la constitution des philosophies extra-européennes mais aussi dans les pratiques du pouvoir.

Au début du XXe siècle, Antonio Gramsci, dans la volonté de récupérer la matérialité d'une pensée qui se voulait universelle et abstraite, affirmait que la « philosophie en général n'existe pas : il existe diverses philosophies ou conceptions du monde »¹. Lorsqu'une d'entre elles devient hégémonique, les autres deviennent dépendantes et subalternes. La philosophie est donc à ses yeux inséparable de la politique. La pensée philosophique ne relève plus d'un génie individuel et contemplatif du monde des idées ni du déploiement d'un esprit absolu mais elle est pensée dans les termes d'une production qui ne saurait pas être séparée de la société, de sa situation et de son territoire. La pensée philosophique revient à être ancrée au sol qui est lui-même le produit de rapports de forces. Faisant ressortir la multiplicité

Gramsci Antonio, Quaderni del carcere, Turin, Einaudi, 1975–2007, Q.11, §12.

des conceptions du monde, Gramsci introduisait alors le débat sur les conditions de production de la pensée philosophique et des rapports qui se tissent entre les diverses conceptions du monde.

Le savoir philosophique, comme toute production de savoir, est inscrit dans ces rapports de force. Ce n'est pas un hasard si le souci pour la territorialisation de la philosophie au-delà de l'espace européen ressort au grand jour en consonance avec les processus de décolonisation et de luttes de libération du « tiers-monde » qui donnent naissance à la question sur l'existence des philosophies autonomes et non eurocentrées. Ainsi en Afrique et en Amérique latine se fera explicite à partir des années 1970 la question sur l'existence – et sur les modalités – d'une philosophie latino-américaine et d'une philosophie africaine. Ces philosophies critiques où la pensée philosophique (se) réfléchit sur ses propres conditions d'émergence et sur son territoire courent le risque d'opposer une délimitation géopolitique à la pensée « universelle ». Si elles se font reprocher de tomber dans un essentialisme régionaliste, alors, comme le revers de la trame de ces questionnements et réappropriations de la philosophie, se dévoilent les mécanismes et les stratégies de la construction d'une philosophie universelle, elle-même une production située et localisée en occident. La question sur l'existence d'autres philosophies permet de faire sortir au grand jour la tension qui habite et hante parfois la philosophie : d'une part ancrée localement, elle produit d'autre part un discours et une pensée dont la portée aspire et tient à l'universel.

La production des philosophies, aussi bien au sens large comme visions du monde que comme produits de la connaissance disciplinaire, est désormais perçue comme un enjeu politique majeur. Rendre visible les espaces où la pensée se crée et se développe mais aussi ses migrations, ses réceptions et réappropriations permet de réfléchir sur les enjeux philosophico-politiques de la production philosophique outre-européenne. Les voyages des personnes et des idées qui font migrer les théories et les réappropriations des philosophies hégémoniques qui en découlent font émerger de nouvelles formes conceptuelles, épistémologiques et politiques.

Récupérant les enjeux politiques de la production et de l'appropriation de la culture, dans *Culture et impérialisme* Edward Said² dénonçait le fait que l'universalisme moderne de l'Europe et des États-Unis postule un silence du monde non-européen. On pourrait appliquer ce même constat à la prétention universelle du discours philosophique moderne qui continue à opérer de nos jours. Or, malgré la réduction au silence, des voix et des pratiques mineures de la philosophie ont toujours existé en deçà et au-delà de l'Europe. L'institutionnalisation d'un canon

² Cf. Said Edward, Culture et Impérialisme, Paris, Fayard, 2000.

disciplinaire qui a fait devenir invisibles les variations de la pensée philosophique nous invite à dévoiler les stratégies et les technologies déployées par ce que le groupe *Modernité/Colonialité* appelle la triangulation de la colonialité : la colonialité du savoir, de l'être et du pouvoir. Colonialité qui se consolide non pas nécessairement par la coercition mais surtout et avant tout par l'adhésion et le consentement, ce qui rend difficile la tâche de sortir de l'oubli les pensées mineures qui naissent de ce que Mignolo appelle la « blessure coloniale ». Cela nous ouvre dans ce sens à une « désobéissance épistémique »³ qui pourrait renverser les rapports de forces.

Ainsi, à la suite des voies explorées par les études post-coloniales et du tournant décolonial, notre accent sur la pluralité des philosophies au-delà de l'espace européen occidental cherche à mettre en avant les pratiques multiples de la pensée et leur rapport parfois trop intime, parfois trop conflictuel avec la conception canonique de la philosophie. Mettre en valeur les transformations et réappropriations de la philosophie européenne dans différents territoires ainsi que relever les enjeux philosophico-politiques de la production de la pensée philosophique au-delà de l'Europe est le propos de ce numéro qui nous invite à revenir sur l'historicisation d'autres philosophies et à ouvrir peut-être la philosophie institutionnelle vers d'autres modes de penser.

La nécessité de réfléchir sur la production de connaissance et du pouvoir non eurocentrées est le noyau de l'article de Walter Mignolo « Yes, we can ». Paru initialement comme préface au livre d'Hamid Dabashi *Can non-Europeans think ?*⁴, dans ce texte Mignolo répond à cette question en affirmant l'autonomie d'une voie épistémique non eurocentrée. La philosophie renvoyant pour lui à un travail historicisé et régional, au nom donné par les grecs à leur manière de penser, il s'agit donc de réfléchir sur les voix multiples et légitimes de l'activité de la pensée pour dépasser le racisme épistémique qui va main dans la main avec l'instauration de différences ontologiques.

En écho à la possibilité d'explorer d'autres ontologies, l'article de Luis Felipe Garcia étudie « La pensée nomade et les ontologies cachées » à partir d'une critique de la pensée moderne. Si la pensée philosophique depuis Descartes et Kant instaure une subjectivité renfermée sur elle-même à la quête d'un sol ferme, Garcia s'attarde sur les propositions philosophico-anthropologiques de Viveiros de Castro afin d'interroger les ontologies d'autrui. Le schéma de la pensée nomade est

³ Cf. Mignolo Walter, Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2010, tr. fr. Désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité, Bruxelles, Peter Lang, 2014.

Dabashi Hamid, Can non-Europeans think?, Londres, Zed Books, 2015.

ainsi proposé comme une approximation à autrui qui ne le réduit pas à un objet mais qui le fait tenir dans sa condition de sujet et agent producteur de ses propres ontologies.

Quels sont les dialogues possibles avec l'autre et avec un texte ? C'est le problème qu'aborde Élise Coquereau dans son article « Peut-on dialoguer avec un texte ? Interculturalisation de l'herméneutique de Gadamer à Daya Krishna ». Soulevant des confrontations au sein du champ philosophique indien, Coquereau, depuis une perspective interculturelle qui prône pour le dialogue, analyse l'apport de Diana Krishna à l'herméneutique afin de proposer une alternative à la compréhension gadamérienne.

En mettant l'emphase sur la mise en dialogue, mais aussi sur la question de la légitimation et de l'appropriation comme instances de tout phénomène de réception, l'article de Clément Rodier étudie de manière comparative la réception et la consolidation du groupe de la théorie critique de l'École de Francfort. « L'École de Francfort en France et aux États-Unis : anatomie comparée d'une réception » effectue une triangulation de l'espace entre l'Allemagne, la France et les États-Unis afin d'étudier les contextes nationaux de réception et donc d'appropriation de ce courant philosophique d'un côté et de l'autre de l'Atlantique.

Pour sa part, Lina Alvarez nous propose une lecture des *Thèse de Feuerbach* à partir de l'appropriation des thèses marxiennes par le psychiatre martiniquais Frantz. La pensée étant ancrée dans des conditions historico-politiques concrètes, dans « Frantz Fanon lecteur de Karl Marx : *revolutionäre Praxis* et sociogenèse », elle nous montre comment Fanon opère une « distension du marxisme » pour comprendre le problème colonial où « l'infrastructure économique est également une superstructure » et envisager un processus de décolonisation politique inséparable d'une décolonisation des savoirs.

Enfin, le travail de Norman Ajari revient sur les conflits épistémologiques mais aussi politiques de l'ethnophilosophie afin de nous introduire dans une historicisation politique de la consolidation d'une philosophie africaine. « Née du désastre. Critique de l'ethnophilosophie, pensée sociale et africanité » met en relief les tensions provoquées entre traditions africaines et pensée philosophique dans l'appropriation de l'exercice philosophique dans la deuxième moitié du XXe siècle.

Ainsi, par ces divers cheminements, le numéro que nous présentons aujourd'hui a moins l'ambition de dessiner une cartographie des pratiques philosophiques à échelle globale que de donner un aperçu des problématiques soulevées dès lors que l'idée d'une philosophie « universelle » se retrouve mise sur la sellette. **Lucía Ana Belloro** est titulaire d'un Master II en Histoire – Études Latino-américaines (IHEAL – Paris III Sorbonne-Nouvelle) et d'un Master II en Philosophie – Erasmus Mundus Europhilosophie (Université Toulouse Jean Jaurès – Université de Coimbra). Actuellement elle prépare une thèse sur les enjeux politiques de la consolidation de la philosophie en Argentine dans la deuxième moitié du XXe siècle (CRE-DA – IHEAL – Paris III) et elle est enseignante monitrice d'histoire latino-américaine à l'université Paris III Sorbonne-Nouvelle.

E-mail: luciaabe@yahoo.com.ar

YES, WE CAN1

WALTER MIGNOLO

Abstract

At the end of 2012 at Al Jazeera, Santiago Zabala published a text about Zizek and the role of the philosopher nowadays. This publication motivated a critical response from the Iranian philosopher Hamid Dabashi, followed by Walter Mignolo's intervention. Both responses emphasized the pending task of decolonizing knowledge. Returning to the axes of that exchange, H. Dabashi wrote the recently published book *Can non-Europeans think?* The article presented below is the foreword of the book, written by Walter Mignolo: "Yes, we can".

La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad.

Leopoldo Zea, La filosofía americana como filosofía sin más (1969)

روشنفکر قرن نوزدهم اروپا با کارگری طرف است که او لاً سه قرن از قرون وسطی و دو قرن از رسانس را پشت سر گذاشته، ثانیاً در محیطی زندگی می کند که روح مذهبی، روح حاکم بر کارگر نیست، ثالثاً کارگر به مرحله ی پرولتر صنعتی رسیده، و دیگر اینکه در یک نظام بورژوازی رشدیافته ی صنعتی زندگی می کند که روابط، روابط صنعتی است و خود کارگر به یک مرحله ی بالایی از رشد و خوداگاهی رسیده و از همه مهم تر اینکه، مخاطب او، یعنی پرولتاریای صنعتی، یک طبقه را تشکیل داده، یعنی خودش به صورت یک طبقه ی مشخص و مستقل در جامعه که فرهنگ خاص و امتیازات خاص و شکل خاصی در زیربنای اقتصادی اروپای غربی پیدا کرده، در آمده است. آن وقت من به عنوان روشنفکری که می خواهم حرف های روشنفکر قرن نوزدهم را تقلید کنم، می آیم و این حرف ها را به کسی می زنم که هیچ یک از مشخصات مخاطب روشنفکر ای زندگی می کنم که بورژوازی هنوز در مرحله ی ابتدایی اش است قرن نوزدهم را ندارد. یعنی من در جامعه و فقط در شهرهای بزرگ رشد پیدا کرده است، بورژوازی «کمپرادور» (دلال) است و واسطه است،

¹ Tiré de Dabashi Hamid, Can Non-Europeans Think?, London, Zed Books, 2015.

بورژوازی نظام تولیدی نیست. از این گذشته طبقه ای به نام طبقه ی کارگر هنوز تشکیل نشده است و در جامعه ی ما کارگران به صورت گروه های کارگری هستند. که گروه های کارگری غیر از طبقه ی کارگر هستند. گروه های کارگری در منحط ترین جوامع بدوی و قبایل بدوی هم وجود دارند. مثلاً در آفریقا، در عربستان گروه های کارگر صنعتی حتی در سطح بالا سعودی که منابع صنعتی و تولیدی غربی وجود دارد ۱۰۰، ۵۰۰، هستند، اما جامعه زیربنای کارگری ندارد و یک زیربنای قبایلی، یا زراعتی، یا فئودالیته دارد. بنابر این در این جامعه، طبقه ی کارگر تشکیل نشده است و یک کادری از کارگر به وجود آمده. بنابر این، مخاطب من، کارگر نم مرحله نمی تواند باشد که یک گروه خاصی در یک گوشه ی مملکت است، مخاطب من کسانی هستند که هنوز به مرحله ی بورژوازی نر سیده اند.

Ali Shari'ati, "Mission of a Free Thinker" (1970–71)

I take this opportunity to continue the conversation started in Al Jazeera a while ago, prompted by Santiago Zabala's essays on Slavoj Žižek, followed by Hamid Dabashi's essay titled "Can Non-Europeans Think?", reprinted in this volume. Dabashi picked up in the first paragraph of Zabala's essays on Žižek an unconscious dismissal that has run through the history of the coloniality of power in its epistemic and ontological spheres: the self-assumed Eurocentrism (the world seen, described and mapped from European perspectives and interests).

Dabashi and I are non-European thinkers and intellectuals, perhaps philosophers too, schooled during the hard years of the Cold War. We have been described and classified as being of the Third World. The describers and classifiers hail from the First World. We both left our places of birth to move to Europe and the US, following – I imagine this was also the case for Dabashi – the dreams and the life of the Spirit, only to realize, at some point, that the Spirit was not welcoming of Third World spirits. Our local histories are at variance, however. Persians are indigenous, with their own memories, languages and territoriality, whereas in the diverse countries of South and Central America and some Caribbean islands the population is of European descent, marginal Europeans (to which I belong) displacing the indigenous and Afro-descendants. That is, from the sixteenth century Europeans and their descendants carried with them imperial memories and languages to the colonies and former colonies (e.g. Spanish in Argentina, French in Frantz Fanon's Martinique; English in C. L. R. James's Trinidad and Tobago).

I title my intervention "Yes, We Can" in response to Dabashi's question "Can Non-Europeans Think?" I address the general issue of colonial epistemic difference without any inclination to mediate the conversation. The title is a discursive anagram. Readers will recognize in it an echo of President Barack Obama's memorable dictum, used in both of his presidential campaigns. Readers will perhaps also recognize the echo of a much commented upon book title, although one less familiar, especially in academic circles, written by a Singaporean (a non-European of course) thinker, intellectual and perhaps philosopher too: *Can Asians Think?* by

Kishore Mahbubani². The issue highlighted by Dabashi is not personal, but rather long-standing, important and enduring, although it is not a continental philosophical concern. And indeed it shouldn't be. European philosophers have their own, and for them more pressing, issues.

The question asked by the non-European intellectuals Dabashi and Mahbubani – one based in the US and involved in Middle Eastern politics, the other in Singapore and involved in high diplomacy – should not be taken lightly. It is not trivial because epistemic racism crosses the lines of social and institutional spheres. Both questions indeed unveil epistemic racism hidden beneath the naturalization of certain ways of thinking and producing knowledge that are given the name Eurocentrism. Racism is not a question of one's blood type (the Christian criterion used in sixteenth-century Spain to distinguish Christians from Moors and Jews in Europe) or the color of one's skin (Africans and the New World civilizations).

Racism consists in devaluing the humanity of certain people by dismissing it or playing it down (even when not intentional) at the same time as highlighting and playing up European philosophy, assuming it to be universal. It may be global, because it piggybacks on imperial expansion, but it certainly cannot be universal. Racism is a classification, and classification is an epistemic maneuver rather than an ontological entity that carries with it the essence of the classification. It is a system of classification enacted by actors, institutions and categories of thought that enjoy the privilege of being hegemonic or dominant, and which imposes itself as ontological truth reinforced by "scientific" research. Decolonially, knowledge is not taken as the mirror of nature that Richard Rorty critiqued, nor as the "grasper" of ontological properties of objects, as Nikolai Hartmann believed.

Mahbubani's book was published in 1998. It reprinted three times in the following years, and saw second and third editions up to 2007. Who was reading the book and debating this issue? I did not find the book quoted in academic publications I read and workshops and conferences I attended. Not only that, when I asked friends and colleagues if they knew or had read Mahbubani's book, they responded blankly before saying no. Since Mahbubani is a diplomat and a public figure in the sphere of international diplomacy, I suspect that his readers belong to that world and that of the media anchors who interview him. I also suspect that scholars would be suspicious of an Asian thinker playing with philosophy and the silences of history and asking such an uncomfortable question.

Mahbubani Kishore, Can Asians Think? Understanding the Divide between East and West, Hanover NH, Steerforth Press, 2001 [1998].

The question Dabashi and Mahbubani raise is not whether non-Europeans can *do philosophy*, but whether they/we can *think*. Philosophy is a regional and historical endeavor. Whether we can engage in philosophy or not is irrelevant. Now, if we cannot think, that would be serious! Thinking is a common feature of living organisms endowed with nervous systems. That includes humans (and certainly Europeans). What all human beings do is not philosophy, which is not a necessity, but thinking, which is unavoidable. Greek thinkers named their singular way of thinking philosophy, and by so doing were appointed as philosophers – those who do philosophy. This is of course understandable; but it is an aberration to project a regional definition of a regional way of thinking as a universal standard by which to judge and classify.

In consequence, what Dabashi, Mahbubani and I (among others) are doing is delinking from the "disciplinarity" of philosophy, and from disciplinary racial and gender normativity. It is common to be informed that such and such a person was denied tenure because of hidden ethnic or gender reasons. Disciplinary normativity operates on an assumed geopolitics of knowledge. In the 1970s, it was common among Africans and Latin American scholars trained in philosophy to ask whether one could properly talk about philosophy in Africa or in Latin America. A similar problem was faced by Spanish philosopher José Ortega y Gasset at the beginning of the twentieth century. He returned to Spain after studying philology and philosophy in Germany and defined himself as "philosopher in partibus infidelium". He must have had an instinctive understanding of what Hegel meant when he referred to "the heart of Europe". Ortega y Gasset could have joined us in this conversation today, by asking "Can the Spanish think?". His writings are "indisciplinary" in the strict sense that philology and philosophy require. But I would venture that they are "undisciplinary" as well. For he was a thinker engaged in epistemic disobedience, a practice that is growing around the world, including in Western Europe and the US3.

The question asked in the 1970s – whether philosophy was a legitimate endeavor in Africa and in Latin America – was left behind. The following generation trained in philosophy took a different attitude. Nigerian philosopher Emmanuel Chukwudi Eze published a groundbreaking article in 1997 titled "The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology"⁴. Eze inverted canonical approaches to Kant's *oeuvre*. Instead of starting from Kant's major works and

^{3 &}quot;Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom", Theory, Culture & Society (Singapore), vol. 26, no. 7–8, pp. 1–23.

Eze Emmanuel Chukwudi, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology", in Eze, E. C. (ed.), Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader. Oxford, Blackwell, 1997, pp. 103–31.

leaving aside his minor texts (*Anthropology from a Pragmatic Point of View* and *Geography*), Eze saw in Kant's minor works the racial prejudices embedded in his monumental philosophy. Philosophy turned out to be not only a discipline for theoretical thought and argument (and love of wisdom) but also a tool to *dis-qualify* (that is, to disavow in the act of classifying those people who do not conform to Western conceptions of philosophy and its rational expectations).

Racial classification is an epistemic fiction rather than a scientific description of the correlation between "race" and "intelligence". It is not the color of one's skin that matters, but one's deviation from rationality and from the right belief system. This is why we are now asking whether Asians or non-Europeans can think. At its inception, the modern/colonial racial system of classification (in the sixteenth century) was theological and grounded in the belief of purity of blood. Christians on the Iberian Peninsula had the epistemic upper hand over Muslims and Jews. This meant that Christians found themselves enjoying the epistemic privilege of classifying without being classified. It was the privilege of managing zero-point epistemology, as Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez has convincingly argued⁵. Theological epistemic privilege extended to indigenous Aztec tlamatinime and Inca amautas (wise men, thinking individuals, in Anahuac and Tawantinsuyu respectively, areas known today as Mesoamerica and the Andes). In the racial hierarchy of knowledge founded in the sixteenth century, colonial epistemic and ontological differences were historically founded. They were remapped in the eighteenth and nineteenth centuries when theology was displaced by secular philosophy (Kant) and the sciences (Darwin)6.

Christian theology and secular philosophy and sciences constructed a system of classification of people and regions of the world that still govern us and shape all debate on the issue. It also informs the presuppositions that underline all systems of knowledge⁷. The reasons for the emergence of new disciplinary formations in the US in the 1970s are to be found in the liberation from the epistemic racial and sexual classifications of over 500 years of Western epistemic hegemony. People of color and of non-heteronormative sexual preferences were able to think for themselves and

⁵ Castro-Gómez Santiago, "The Missing Chapter of Empire", Cultural Studies, vol. 21, no. 2–3, 2007, pp. 428–48.

⁶ Greer Margaret R., Mignolo, Walt D. and Quilligan Maureen (eds.), Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 312–24.

Quijano Anibal, "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification", in Mabel Moraña, Enrique D. Dussel and Carlos A. Jáuregui (eds.), Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate, Durham NC, Duke University Press, 2008 (Spanish ed. 2000).

were no longer simply the object of study by white heterosexuals. They could also reflect on the fact that they were considered as people to be studied.

Classification is a pernicious tool for it carries the seeds of ranking. Carl Linnaeus (1707–1778) in science and Immanuel Kant (1724–1804) in philosophy were the two architects of the mutation from theological to secular classification. Secular philosophy and science displaced Christian theology as the epistemic normativity. English, French and German thinkers, philosophers and scientists became the gatekeepers (willingly or not) and regulators of thought. It suffices to read chapter 4 of Immanuel Kant's *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime* (1764) to experience a trailer for the point I am making. That was the moment in which Asians entered the picture in earnest. And here I mean East Asia, South Asia and West Asia (today's Middle East). *Orientalism* was nothing but that: knowers and thinkers (philosophers) walking hand in hand with philologists "studying" the Orient. The arrogance of epistemic power mutated from Renaissance Christian men of letters and missionaries to secular philologists and philosophers.

Notice how epistemic racism works. It is built on classifications and hierarchies carried out by actors installed in institutions they have themselves created or inherited the right to classify and rank. That is, actors and institutions that legitimize the zero-point of epistemology as the word of God (Christian theology) or the word of Reason (secular philosophy and science). He who does the classifying classifies himself among the classified (the enunciated), but he is the only one who classifies among all those being classified. This is a powerful trick that, like any magic trick, the audience does not see as such but as something that just happens. Those who are classified as less human do not have much say in the classification (except to dissent), while those who classify always place themselves at the top of the classification. Darwin was right to observe that skin color is irrelevant in the classification of races. In spite of that, it is a dominant factor in the public sphere. It comes perhaps from Kant's ethno-racial tetragon. Following Linnaeus' classification, which was basically descriptive, Kant added a ranking among them and connected racism with geopolitics: Yellows are in Asia, Blacks in Africa, Reds in America and Whites in Europe⁸. The trick is that the classification is enacted on the basis of the exclusive privilege of the White race, whose actors and institutions were located in Europe, their language and categories of thought derived from Greek and Latin, inscribed in the formation of the six modern/colonial European

⁸ See Eze E., "The Color of Reason", op.cit.

languages: Italian, Spanish, Portuguese (dominant during the Renaissance), German, English and French (dominant since the Enlightenment).

I feel that Hamid Dabashi reacted not to Zabala's first paragraph in itself but to the many disavowals that the paragraph elicited. My sense is that if the paragraph had been slightly different, Dabashi would not have engaged in the debate, and neither would I. Had Zabala written something like "Žižek is the most important philosopher in Continental Philosophy", Dabashi may not have paid any attention to it. However, *the problem would have persisted*. Because the problem was not the paragraph per se but what it elicited, which of course long preceded and goes far beyond the paragraph. Žižek's reaction to my intervention, "Fuck you, Walter Mignolo", I did not take as a personal insult, but understood rather as a deep malaise he was confronting and had been keeping under the table.

Let us further elaborate on the long-standing philosophical assumptions of epistemic racism, which are highlighted in Mahbubani's and Dabashi's titles. Frantz Fanon understood it:

It is clear that what divides this world is first and foremost what species, what race one belongs to. In the colonies the economic infrastructure is also a superstructure. The cause is effect: you are rich because you are white; you are white because you are rich⁹.

One could translate Fanon's unveiling of the hidden principles of racial socio-economic classification into epistemic and ontological ones: "You do philosophy because you are white"; "you are white because you do [European] philosophy" where "whiteness" and "doing philosophy" stand for the ontological dimensions of the person. Behind the person is not just a skin color but also a language operating on principles and assumptions of knowledge. That is, there is an epistemology at work that transforms "black skin" into "Negro", and "Negro" is much more than skin color. The same applies to "thinking". Fanon again perceived this in 1952 when he wrote that to speak (and I believe he implied also to write) a language is not just to master a grammar and a vocabulary but to carry the weight of a civilization 10; that racism was not only a question of the color of one's skin but of language, and therefore of categories of thought.

If according to racial classifications one is epistemically and ontologically inferior (or suspect), one cannot think (that is, one can, but one is not believable), one does not belong to the club of "universal" genealogy grounded in the Greek and Latin languages that mutated into the six modern/colonial European languages.

⁹ Fanon Frantz, Les damnés de la terre, Paris, Maspero, 1961, p. 65.

¹⁰ Fanon F., *Peau noire, masques blancs*, Paris, Gallimard, 1952.

Persian doesn't belong to that genealogy. And Spanish missed the train of the second era of modernity in the eighteenth century. In addition, Spanish has been further devalued as a Third World language of Spanish America. Therefore, if one wishes to join the club of continental philosophy and one's language is Persian, Latin American Spanish, Urdu, Aymara or Bambara, or even a civilizational language like Mandarin, Russian or Turkish, one must learn the *languages* of secular philosophy (German and French, mainly). At this point we can take the argument a step further: if one speaks and writes in Spanish, one has trouble in aspiring to become a philosopher. That is what motivated Chilean Victor Farías to write his book on Heidegger. As Farías relates in his preface, Heidegger informed him that Spanish was not a language of philosophy, something José Ortega y Gasset understood at the beginning of the twentieth century. Hence Ortega y Gasset's declaration that he was himself a philosopher *in partibus infidelium*¹¹. The South of Europe was already, and openly, considered suspect in terms of rationality by Enlightenment philosophers, chiefly Kant and Hegel.

Robert Bernasconi, trained in continental philosophy, has reflected on the challenges that African philosophy poses to continental philosophy:

Western philosophy traps African philosophy in a double bind: either African philosophy is so similar to Western philosophy that it makes no distinctive contribution and effectively disappears; or it is so different that its credentials to be genuine philosophy will always be in doubt¹².

Bernasconi does not ask whether and/or how continental philosophy traps African (and non-Western) philosophies. I am not faulting Bernasconi for not asking that question. The question asked by Dabashi, "Can non-Europeans think?", addresses the silence revealed in Bernasconi's observation in his role as continental philosopher. This may not be the type of question one has to ask in order to be the most important European philosopher. But it is a question some philosophers engaged in continental philosophy do ask; a question that is crucial to non-European thinkers, philosophers or not.

Mahbubani, with no connection to Bernasconi but attuned to Eurocentrism, points towards other possibilities. Imagine, he suggests, that I ask "Can Europeans think?" or "Can Africans think?" These questions he rejects. He could, he says, ask

Farías Victor, Heidegger and Nazism, Philadelphia, Temple University Press, 1991. For Ortega y Gasset, see Fernández Jesús Ruiz, "La idea de filosofía en José Ortega y Gasset", Departamento de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid, 2009, http://eprints.ucm.es/9522/1/T31067.pdf.

Bernasconi Robert, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosopy", in Eze (ed.), Postcolonial African Philosophy..., op.cit., pp. 183–96.

about Asians because he is Asian¹³. Why so? He doesn't answer his own questions, but I imagine that "Can Europeans think?" asked by an Asian would have been taken by Europeans to be a question asked by someone who had lost his mind or as confirmation that Asians really cannot think, for supposedly Europeans are the only ones who can do so. And if he asked "Can Africans think?" most likely Europeans would not dissent, for since Hume's (in)famous dictum, repeated by Kant, Africans cannot think. Kant challenges his readers to cite a single example in which a Negro has shown talents, and asserts that among the hundreds of thousands of blacks who are transported elsewhere from their countries *although many of them have even been set free*, still not a single one was ever found who presented anything great in art or science or any other praise-worthy quality, even though among the whites some continually rise aloft from the lowest rabble, and through superior gifts earn respect in the world¹⁴.

Small wonder that Nigerian philosopher Emmanuel Chuckwudi Eze unveiled Kant's epistemic racism. The paragraph quoted might explain also why Slavoj Žižek was not impressed by the non-European philosophers referred to in my article. For they are all on the other side of the fence, picking flowers from the European philosophical garden. Last but not least, it might be understood why Dabashi and Mahbubani phrased the question as they did and why I am here following suit.

Let's go back to Bernasconi's unasked question. What kind of challenges does continental philosophy pose to non-European thinkers, philosophers and non-philosophers alike? In Argentina the challenge was taken up by Rodolfo Kusch (1922–1979), an Argentine of German descent (his parents emigrated to Argentina, from Germany, in 1920), and a philosopher – without his having read Bernasconi of course. The most elaborate of his works is *Pensamiento indígena y pensamiento popular en América* (1970). The first chapter is titled "El pensamiento Americano" (translated as "Thinking in América"). In its opening sentences Kusch confronts head-on continental philosophy's challenges to Argentinian (and South American) philosophers.

Kusch points out that in America there is, on the one hand, an official way of proceeding and, on the other, a private way of proceeding. The first, learned at university, consists basically of a European set of problems and issues translated into philosophical language. The second is implicit in the way of life and the thinking on city streets and in the countryside alike, and at home, and parallels the official

¹³ Mahbubani K., Can Asians Think?, op.cit., p. 21.

Kant Immanuel, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [1764]. English translation: Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime, trans. John T. Goldthwait, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 11.

way of doing philosophy at university. Kusch stresses that it is a question not of rejecting continental philosophy but of looking for what, a few years later, he called *pensamiento propio*: losing the fear of thinking on one's own, fear instilled by the force of colonial epistemic and ontological differences. The colonized, we know, more often than not assumes him- or herself as belonging to the ontology in which the classifications have placed him or her. Once you "see" the trick, you delink and start walking on your own, rather than translating European problems into the language of philosophy as taught in America (or Asia or Africa).

Kusch means by *pensamiento propio* the freedom "to appropriate" continental philosophy in this case and delink from the official way of studying it. Delinking implies epistemic disobedience. And that was Kusch's response to the challenge of continental philosophy to Third World philosophers. To do what he proposes in response to the challenges of continental philosophy is not an easy task:

But this is what is so weighty. In order to carry out such a conceptualization, it is necessary not just to know philosophy, but above all – and this is very important – to face reality abiding a degree of distortion few can sustain. To investigate daily life in order to translate it into thinking is a dangerous venture, since it is necessary, particularly here in America, to make the grave mistake of contradicting the frameworks to which we are attached 15.

Kusch starts with Heidegger's *Dasein* and then departs from it. That is how border epistemology works. He asks what could be the meaning of *Dasein* in America given that it was a concept nourished and propelled by a certain ethos of the German middle class between the two wars. From that question Kusch derived the conviction that thinking may be a universal activity of all living organisms endowed with a nervous system, but that thinking organisms do so in their own niche – memories, languages, and socio-historical tensions and dissatisfactions. Heidegger's experience, which led to his conceiving of *Dasein*, is quite alien to America. Consequently, how could the purported universality of Being be accepted? Kusch realized also that the Argentinian middle class lived in a parallel universe of meaning but in extremely different socio-historical conditions to those experienced by the German middle class. Kusch's intellectual life began in the last years of the first presidency of Juan Domingo Perón, a so-called "populist" leader; he wrote his *Indigenous and Popular Thinking in America* between the fall and the return of Perón.

Kusch Rodolfo, Pensamiento Indígena y Popular en América [1970]. Translation: Indigenous and Popular Thinking in América, trans. María Lugones and Joshua Price, Introduction by Walter Mignolo, Durham NC, Duke University Press, 2010, p. 2.

From his early work in the 1950s (at the time Fanon was fighting his fight in France) Kusch turned his back on his social roots and turned his gaze towards Indigenous culture. It was not Kusch's intention to describe the life of Indigenous people, as anthropologists do, but to understand the logic of their thinking. This was not easy as he had to deal with the baggage of continental philosophy he learned at university. Here one again experiences epistemic colonial difference and is reminded of the question Bernasconi fails to ask: continental philosophers do not have to deal with thinking and rationality beyond the line that connects Ancient Greece and Rome with the heart of Europe. On the contrary, in order to do philosophy in the colonies and ex-colonies one has two options: to join a branch of continental philosophy (science, psychoanalysis, sociology, etc.), which is equivalent to a branch of McDonald's; or to delink and engage in *pensamiento propio*¹⁶. At that moment one is already engaging border epistemology, on account of one's residing on the borders.

For example, Kusch found that in the Aymara language the word *utcatha* has certain parallels with *Dasein*, a word that Heidegger picked up from popular German. Through *utcatha* Kusch unfolds a complex universe of meaning that allows him to work his understanding of indigenous ways of thinking (philosophy, if you will) into the simultaneous process of delinking from continental philosophy and uncovering what may constitute thinking in America. In this process, the issue is not to *reject* continental philosophy but, on the contrary, to know it in order to *delink* from it. That is, to undermine it and by the same token undermine epistemic classifications that sometimes operate not by empirical description but by unconscious or conscious silences. Kusch finds out first that the Aymara word *utcatha* has several meanings, all of which he finds are associated with the type of experience that Heidegger was exploring through the word *Dasein*. He then connects the meaning of an Aymara word with Indigenous people's expressions of their sense and understanding of themselves. He discovers a "passive" attitude that has been used to justify "white" middle-class perceptions of "Indians" laziness.

But Kusch saw something else in what was defined as "passiveness" and the refusal to work. What appeared from the perspective of modernity and modernization, the dream of the urban middle class at the time, as passiveness and laziness was for Kusch an "active passiveness" and a refusal to sell one's labour and change one's way of life. Kusch created the concept of *estar siendo*, taking advantage of the distinction between the verbs *ser* and *estar* in Spanish, which has no equivalent in

Mignolo Walter, Local Histories, Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking, Princeton NJ, Princeton University Press, 2000; 2e éd. 2012.

other Western languages: Italian, essere-essere; German, werden-werden; French, être-être; English, to be-to be. Kusch's groundbreaking category estar siendo denotes an active passiveness that refuses, rejects, negates the expectation to join the storytelling of modernity and modernization. Estar siendo is a negation that at the same time affirms what modernity wants to eliminate or incorporate into "development". Estar siendo is a negation that affirms indigeneity and prevents it from being absorbed by and into nationality. From the active-passiveness emerged the revolutionary, philosophical and political, idea of "plurinational state" recently inscribed in the constitutions of Bolivia and Ecuador.

To find one's own way one cannot depend on the words of the master; one has to delink and disobey. Delinking and disobeying here means avoiding the traps of colonial differences, and has nothing to do with the rebellious artistic and intellectual acts that we are used to hearing about in European history. In the history of Europe reactions against the past are part of the idea of progress and of dialectical movement. In the non-European world it is a matter of delinking from dialectics and turning to analectics (Dussel), and delinking from progress and seeking equilibrium. These are parallel trajectories coexisting, in the non-European world, with European critical dissenters. But they must not be confused. The latter is the path Dabashi, Mahbubani, Kusch, Eze and I are taking. The former is the path of Zabala reading Žižek, and Žižek responding to Dabashi's and my comments.

Mahbubani, as his positions in government indicate, thinks "from above" – but he thinks radically from above. If you are not interested in the process of thinking from above, whether radical or organic (like Kissinger, Huntington or Brzezinski), you can skip this section.

In the Preface to the second edition of Can Asians Think? Mahbubani writes:

The title chosen for this volume of essays – "Can Asians Think?" – is not accidental. It represents essentially two questions folded into one. The first, addressed to my fellow Asians, reads as "Can you think? If you can, why have Asian societies lost a thousand years and slipped far behind the European societies that they were far ahead of at the turn of the last millennium?".

The second question, addressed primarily to my friends in the West [remember, he is a diplomat – WM], is "Can Asians think for themselves?" We live in an essentially unbalanced world. The flow of ideas, reflecting 500 years of Western domination of the globe, remains a one-way street – from the West to the East. Most Westerners cannot see that they have arrogated to themselves the moral high ground from which they lecture the world. The rest of the world can see this ¹⁷.

¹⁷ Mahbubani K., Can Asians Think?, op.cit., p. 9.

Since the term "the West" is often used, let's pause to clarify it. First, north of the Mediterranean Sea the West refers to the area west of Jerusalem, where Western Christians dwell, before that territory became better known as Europe. South of the Mediterranean the word used is "Maghreb", which means west of Mecca and Medina. But of course neither Mahbubani nor I refer to Maghreb when we use the term "the West". Second, by the West neither I nor probably he means Romania, former Yugoslavia, Poland or Latvia. What constitutes the West more than geography is a linguistic family, a belief system and an epistemology. It is constituted by six modern European and imperial languages: Italian, Spanish and Portuguese, which were dominant during the Renaissance, and English, French and German, which have been dominant since the Enlightenment. The latter states and languages form the "heart of Europe", in Hegel's expression, but they are also held by Kant to be the three states with the highest degree of civilization. Thus "the West" is shorthand for "Western civilization".

Let's stay with Mahbubani for one more paragraph¹⁸. He continues:

Similarly, Western intellectuals are convinced that their minds and cultures are open, self-critical and – in contrast to ossified Asian minds and cultures – have no "sacred cows". The most shocking discovery of my adult life was the realisation that "sacred cows" also exist in the Western mind. During the period of Western triumphalism that followed the end of the Cold War, a huge bubble of moral pretentiousness enveloped the Western intellectual universe¹⁹.

Coloniality, not just colonization, has a long history. It began to take shape in the sixteenth century, in the North and South Atlantic, but led by the North of course. The South also participated, by force, through the Atlantic slave trade and the dismantling of the civilizations in Mesoamerica and the Andes (Aztecs, Mayas, Incas) and the "Indian" genocide. It was not just brute force that made all of this possible. It was the control of knowledge that justified the demonization and dehumanization of people, civilizations, cultures and territories. People who are ontologically inferior human beings are also epistemically deficient. The panorama has changed in the past five hundred years, but only on the surface. The deep feelings and logic remain. When in the 1950s Mexican ethno-historian and philosopher Miguel León-Portilla published *La filosofía Náhuatl* (1958), translat-

¹⁸ I recommend one of his earlier articles in this vein, an invited lecture at the BBC in 2000, collected in *Can Asians Think?*, *op.cit.*, pp. 47–67.

¹⁹ Mahbubani K., Can Asians Think?, op.cit., p. 9.

ed as *Aztec Thought and Culture*²⁰, he was harshly attacked. How could he dare to think that "Indians" like Aztecs could have philosophy? The critique came not from continental philosophers, who did not care much about these debates in the New World, but from Eurocentric philosophers in Mexico – imperial collaborationists and defenders of philosophical universality (which means universality as interpreted by regional European philosophy).

Let us consider a more recent example of the way epistemic Eurocentrism works within the unconscious of even intelligent European philosophers. Slavoj Žižek was invited to speak at the Seminarios Internacionales de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, led by Álvaro García Linera, in 2011. The title was "¿ Es posible pensar un cambio radical hoy?" – "Is it possible to think a radical change today?"21 At one point22 Žižek examines the proposal of John Holloway, an Irish-born lawyer and sociologist of Marxist tendency, based in Puebla (Mexico), to "change the world without taking power". By "without taking power" Holloway means without the "taking of the state" by a revolutionary movement. Holloway based his arguments on the Zapatistas' uprising. His interpretation of the Zapatistas' goals and orientation is not necessarily that of the Zapatistas. Žižek starts by discussing and debunking Holloway's proposals, and at this moment brings the Zapatistas and Subcomandante Marcos into the conversation. At this point he introduces one of his frequent jokes. This one he apparently learned from his friends in Mexico. They told him that they don't use the title Subcomandante Marcos any more but rather Subcomediante Marcos (subcomedian). I surmise that Žižek's Mexican friends were Marxists. Marxists have a problem with Marcos because he had detached himself from Marxism shortly after arriving in Chiapas, in the 1980s, and immersed himself in Indigenous philosophy and politics - or, if you will, political philosophy²³.

I don't know about you, but I consider the act of debunking one's opponent, in public, with a joke that carries epistemic racial overtones quite uncalled for. Had the joke been made to an audience in Britain or Austria, it might have been uncontroversial. But in Bolivia, a self-proclaimed state promoting "communal socialism," and having the majority of the Indigenous population behind it, telling the joke certainly showed a lack of tact (and perhaps sureness of touch). The reader should

²⁰ Aztec Thought and Culture: A Study of the Ancient Nahuatl Mind, Norman: University of Oklahoma Press, 1990.

²¹ Žižek in Bolivia, see https://www.youtube.com/watch?v=YoQEi4rOVRU.

²² Ibid., minute 46.

²³ Mignolo Walter, "The Zapatista's Theoretical Revolution. Its Historical, Ethical and Political Consequences", Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations, 25, 3 (2002), p. 245–275.

know that Subcomandante Marcos refused President Evo Morales's invitation to attend his inauguration. There were laughs in the Bolivian audience, who were not visible - you hear the laughs in the recording but do not see the faces. Far from being a comediante, Marcos is an intellectual who converted from Marxism to Indianism (Indigenous people thinking about themselves and the world, much as how Marxism allows people to think about themselves and the world). He joined an already existing Indigenous organization in the Mayan area, Southern Mexico²⁴. Certainly Subcomandante Marcos masqueraded in his outfits, watch, pipes, gun, and so on. But this was just a different sort of masquerade to that practiced by current kings and queens, secular presidents and vice presidents, unless we believe that these are not staged and only the public persona of Subcomandante Marcos is. An urban Marxist intellectual, Rafael Guillén (trained in philosophy at university), went to the South of Mexico to teach Indians that they were oppressed and had to liberate themselves, only to discover that Indians have known for 500 years, and without reading Marx, that they were oppressed and have not stopped fighting for their survival and a new existence. Far from being a comediante, Marcos (now Subcomandante Galeano) has the openness and courage both to perceive the limits of Marxism and to recognize the potential of decoloniality. This is the kind of philosophy and thinking that one finds among non-European thinkers and philosophers.

Žižek's comment on Subcomandante Marcos reminds me of what I have heard on several occasions in different countries from people who attended his talks. These things have been said in private, in the same way I imagine as Žižek heard about Subcomandante Marcos in private conversations with his Mexican friends. Many different people have observed that Žižek is a clown, in French a *buffon*. But I do not recall anyone saying this in public. It has remained in the realm of private conversation until this moment. I am now making it public to undermine Žižek's uncalled-for comment on Subcomandante Marcos²⁵. And, parallel to this, to undermine his dictatorial inclination to confront with insults those who doubt or express indifference to his reputation as the most important (European) philosopher alive, even though this status is irrelevant to non-European thinkers who do not worship continental philosophy. The general issue of epistemic colonial differences touches all of us in different ways. We respond to it accordingly.

In a sense I am here following Chandra Muzaffar's recommendation regarding *Charlie Hebdo*'s freedom-of-expression insults. There is no reason to kill someone who insults you believing that what he or she did was legitimate according to free-

²⁴ See ibid.

²⁵ Žižek in Bolivia.

dom of expression. Someone who insults on the basis of such a belief is a victim of the arrogance of power and the privileges of zero-point epistemology. Muzaffar correctly understood the situation, and recommended that:

One should respond to satirical cartoons with cartoons and other works of art that expose the prejudice and bigotry of the cartoonists and editors of Charlie Hebdo. One should use the Charlie Hebdo cartoons as a platform to educate and raise the awareness of the French public about what the Quran actually teaches and who the Prophet really was and the sort of noble values that distinguished his life and struggle²⁶.

We (non-European intellectuals, which Muzaffar is) should use racist jokes and insults (to paraphrase Muzaffar) as a platform to educate and raise the awareness of the European public about colonial epistemic differences and decolonial thinking. This is the spirit in which non-European thinkers and philosopher are, and should be, responding to European arrogance from the right and from the left. We are no longer silent, nor asking for recognition; this should be clear by now. As Tariq Ramadan observes, recognition and integration are words that belong to the past. As First Nation intellectuals, thinkers, artists and activists of Canada insist, recognition is to be wholly rejected²⁷. What is at stake is affirmation and the re-emergence of the communal (rather than the commons and the common good). This is one of the paths that we non-European thinkers are following.

In order to flesh out what I have argued so far, starting from the question raised by Dabashi in his title, and elaborated in the book, I shall consider two examples. One is Arabs throwing their shoes; the other is Dabashi's elaboration of the concept of revolution.

The concern expressed by Dabashi in his Al Jazeera article finds forceful expression in a different guise in the essay "The Arabs and Their Flying Shoes". Humor is a crucial epistemic dimension here. It is not philosophy that is in question but a certain imaginary, of which philosophy is not exempt. The imputed discourse is that of anthropology and Western television anchors. The line of the argument is how Western anthropologists and news anchors relying on them make sense of an Iraqi throwing a shoe at George W. Bush in Tehran and, later on, an Egyptian

²⁶ Muzaffar Chandra, www.globalresearch.ca/paris-a-dastardly-act-of-terror-the-case-for-an-independent -investigation/5423889; stress added.

Simpson Leanne, Dancing on our Turtle's Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence and a New Emergence, Toronto, Arbeiter Ring Publishing, 2011. Simpson observes, in a groundbreaking chapter, that storytelling is "our way of theorizing". Substitute philosophy for theory and you will get the picture. See also Coulthard, Glen Sean, Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

enacting the same gesture. However, the target in the latter case is not Bush but Mahmoud Ahmadinejad. The parallel is crucial, for they stood as the two pillars of a world order that is now governed by different actors and slightly different diplomatic styles. Here, the anti-imperial and anti-colonial arguments that Dabashi explores through the book reach their limit. This is not an "anti" (resistance, reaction) gesture. That is not what moves the revolutionary sirocco blowing through all the authoritarian states of North Africa and the Middle East (MENA), steered by the new generation of Muslims, Arabs, Persians and Turks born at the end of the Cold War and detached from the imperial/colonial antagonism that Dabashi details.

How, then, are we to characterize different manifestations of "revolution" in the making? To answer this question, Dabashi explores in "The Arabs and Their Flying Shoes" the epistemic colonial difference in anthropological knowledge and within mainstream journalism.

Through anecdote Dabashi stages a powerful philosophical argument, weaving different scenarios in which, for example, graduate students from some MENA country will be supported by local foundations and universities to conduct research into Western habits relating to shoes. Professors and institutions supporting the graduate student research would endorse publication of the resultant books, and such works could receive recognition within the profession by way of distinguished awards. Billions of Muslims and Arabs would be able to understand the curious behavior and beliefs of Western people through their habits and feelings concerning shoes. It is only a short step from this scenario to the question "Can non-Europeans think?" Non-Europeans do not think - they throw shoes so that Western scholars and social scientists can study them, and philosophers, if they are interested, can reflect on the meaning of the event of flying shoes in the MENA region. This issue was highlighted by more perceptive Western social scientists in the early 1980s. For example, Carl Pletsch published what was to become a celebrated article, albeit not within the social sciences. He explored the scientific distribution of labor across the "three worlds". Of significance here is that the First World has knowledge while the Third World has culture²⁸. The flying shoes story perfectly exemplifies Pletsch's argument. In common parlance the dictum would go something like: Africans have experience, Europeans have philosophy; Native Americans have wisdom, Anglo-Americans have science; the Third World has cultures, the First World has science and philosophy.

²⁸ Pletsch Carl, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975", Comparative Studies in Society and History, vol. 23, no. 4, 1981, pp. 565–87.

What is at stake in Dabashi's argument? Anthropological and philosophical knowledge is half the story. Anthropologists are in the main Western professionals making sense of the rest of the world for a Western audience. Thus, non-Western people, scholars and intellectuals (that is, people who think, regardless of whether or not they are philosophers or anthropologists in the Western provincial disciplinary sense) are by default left outside, watching. That was the case in the long history of coloniality of knowledge of being – for knowledge molds subjectivities, the subjectivity both of those who "feel" they are working for the Global Secretary of Knowledge and of those who felt, and perhaps still feel, that they should be recognized by the Secretary. If they are not, they do not exist or do not count as thinking human beings.

The point Dabashi highlights in the title of his response to Zabala's essay on Žižek invokes a sensitive issue. This is the issue that prompted me to enter the conversation. It is not new, although it is (understandably, given the procedure outlined above) unknown to or irrelevant for Western philosophy and other disciplinary formations. And of course there is no reason why Western philosophers and scholars should be interested in what Dabashi and I are arguing. European philosophers have their concerns; we non-European thinkers have ours. However, we cannot afford not to know Western philosophy. The splendors and miseries of non-European thinkers come from this double bind; and with it comes the epistemic potential of dwelling and thinking in the borders. That is, engaging in border thinking.

The second example is Dabashi's essay reflecting on the meaning of "revolution" today. The inquiry was motivated by the impact of the Arab Spring.

Starting from Hannah Arendt's study *On Revolution* (1963), Dabashi soon departs from it. He is interested in Tahrir Square and the Arab Spring or intifada in Egypt, and by extension in the succession of uprisings in North Africa. What kind of revolution were they, and do they fit Arendt's conception? To my mind, Dabashi starts with Arendt the sooner to take his leave, on account of the difficulty in matching what the world witnessed and millions of Egyptian experienced in Tahrir Square with the genealogy of the US and French revolutions analyzed by Arendt. So, in which genealogy of revolutions do the Arab Spring/intifadas belong, or are they a new departure?

First of all, Tahrir Square emerged from colonial difference, from the experience of colonial domination, physical and epistemic. Nothing like that had occurred in the US or France. Colonial difference was partially at work in the US Revolution but hardly so in the French Revolution. This was because the Founding Fathers were gaining independence from their rulers in England (similar to the

process of decolonization during the Cold War), while at once being their heirs, and at the same time suppressing Native Americans, expropriating their land and exploiting enslaved Africans. In this sense it was the rearticulation of coloniality exercised by the British Crown and other imperial monarchies of the time (France, Holland, Spain, Portugal). In the US, the revolutionaries were discontented Europeans, slave traders and repressors of indigenous cultures. In France, they were European bourgeois confronting the monarchy and the Church. Both were adding to the long history of Western imperialism that started with the Spanish colonial revolution in the sixteenth century. This revolution dismantled existing civilizations and built upon them monuments, institutions, educational, social and economic structures. The Levellers' movement, the so called "American" (US) Revolution, the Haitian Revolution, and the independence of Spanish America that led to a set of new republics were the first peripheral jolts of the modern colonial world, building upon the foundations of the Iberian colonial revolution in the New World. The Levellers' activity and the French Revolution took place in the heart of Europe, not in the periphery of the Americas where Europe set up the first colonies, before England and France extended their tentacles into Asia and Africa.

The era of decolonization, roughly 1945–1979, was the second peripheral jolt of the modern/colonial world system. But the process failed. Almost half a century later, the Arab Spring and intifadas to the south of the Mediterranean brought to prominence what many had long known. The great leaders and thinkers of decolonization and their work (Lumumba, Cabral, Beko) fell into the hands of imperial collaborators to their own benefit. At the same time in the north of the Mediterranean we have the *Indignados* of the South of Europe, in Greece and Spain. And forgotten at the time by mainstream and independent media were the uprisings in Bolivia and Ecuador that deposed several presidents. What is the genealogy of these revolutions, or are they revolutions without a genealogy?

Uprisings at the beginning of the twenty-first century created the conditions for the election of Evo Morales in Bolivia and, shortly after, Rafael Correa in Ecuador. Although today it is hard to see these governments as "leftist," they are certainly not "right-wing conservative". An important point, which cannot be explored here, is that the kind of revolutions that erupted in Bolivia and Ecuador at the beginning of the twenty-first century bear comparison to the Arab Spring/intifadas in MENA and to the *Indignados/as* in the south of Europe. They seem not to fit the model of the US and French revolutions. Indeed they appear to represent a moving away from the trajectory of the eighteenth-century revolutions, the one creating the United States of America and the other paving the way for the modern nation-state. In the south of Europe, two of the consequences of the *Indignados/as*

uprising was the consolidation of Syriza in Greece and the emergence of Podemos in Spain.

The issues and consequences that the Arab Spring/intifada raise reflect domestic and regional history and circumstances; as such they are closer to the uprisings in Ecuador and Bolivia than to events in Greece and Spain. That is, the MENA and Andean countries are part of the legacy of colonialism and coloniality (the underlying logic of any expression of modern colonialism), while the south of Europe emerged from a history of imperial differences between the north and the south of Europe.

Dabashi needs to depart from Arendt because the local histories he is dealing with demand a double critique, which is not a necessity for Arendt. "Double critique" is a concept introduced by another Third World philosopher and storyteller, the Moroccan Abdelkebir Khatibi. The double critique in Dabashi's essays moves between the Muslim Brotherhood and previous Egyptian governments led by elites collaborating with Westernization. In the case of Egypt it was no longer Britain but the US with which leaders collaborated. Coloniality doesn't need colonialism; it needs a collaborator. Here is one quotation from one of Dabashi's essays on revolution that makes clear the nature of his concern:

To begin to think of the rights of that prototypical citizen, we should not start with the misleading distinction between "seculars" and "Muslims" but with non-Muslim Egyptians, with Copts, with Jews, and with any other so-called "religious minority". The whole notion of "religious minority" must be categorically dismantled, and in the drafting of the constitution the rights of citizenship irrespective of religious affiliation must be written in such sound terms that there is no distinction between a Copt, a Jew, or a Muslim, let alone a so-called "secular", who is also a Muslim in colonial disguise²⁹.

What are the issues at stake in the "revolutions" in North African and the South American Andes: who revolted and what are the consequences? First, it cannot be said that the eighteenth-century revolutions brought into being the pluri-national state. The European nation-state was mono-national. For in the South American Andes the revolts were led by the Indigenous rather than by Latin American whites (generally mestizos/as); the result being an Aymara president in Bolivia, and a mestizo in Ecuador who speaks Quichua, the most widely spoken Indigenous language in the country. The second consequence was the rewriting of both countries' constitutions, wherein each defined itself as a "plurinational state". "Plurality" of religion has not been a major issue in the history of the Americas since 1500. Ancient civili-

²⁹ "To Protect the Revolution, Overcome the False Secular-Islamist Divide".

zations – Mayas, Incas and Aztecs, and many other cultures invaded by the Spanish, Portuguese and later on the French, Dutch and British – were declared peoples without religion (and without history too, because they did not use the Latin alphabet – necessary, according to the Spanish, to have a history). Dabashi's paragraph quoted above points in that direction, and in so doing undermines the very foundation of the modern and secular (and bourgeois if you are a Marxist) nation-state. If we look, then, for the genealogy of the Arab Spring, we would trace it to the first revolutions that claimed the formation of a plurinational state. And this is also valid for the emergence of Podemos in Spain. Spain is ready to begin the conversation that will take it in the direction of a plurinational state. I am not sure that this will be a pressing issue in Greece, although globalization has undermined the very assumption that a nation should be mono-national – that is, to one state corresponds one ethnicity (Greek *ethnos*; Latin *nation*).

The nation-states that emerged from the first modern/colonial jolt in the periphery of Europe (the Americas) and in Europe itself have one element in common: the belief that to one state corresponds one nation. Or, put the other way, only one nation corresponds to the state. That myth was sustainable in Europe in the eighteenth and nineteenth centuries (it is no longer the case; in the twenty-first century, migration has destroyed the illusion), and it could be maintained in the Americas because the population of European descent controlled the state, declared themselves the nation and marginalized, from 1500 to 1800, the Indigenous and Afro-descendant population. When the steamboat and the railroad made migration on a massive scale possible, the idea of one nation/one state was consolidated so successfully that it appeared to be reality rather than a fiction.

Let's ask the question again: what are the meanings and the consequences of Indigenous uprisings in the Andes, the Zapatistas twenty years ago in Southern Mexico and Central America, the Indignados in the south of Europe, the intifadas in the MENA region, the Euromaidan revolution, and more recently the Umbrella Revolution in Hong Kong? The meanings are not the same in South America, Southern Mexico, the MENA countries, Hong Kong or Ukraine. Each region has its own local history entangled with Westernization. But these are no longer a series of revolutions led by an emerging ethno-class in Europe, the bourgeoisie, and their heirs in the New World, Anglos and French in North America (the US and Canada); Spanish and Portuguese in South and Central America; Africans in Haiti, who were not supposed to take the matter of freedom into their own hands. And the consequences are clear. Indigenous uprisings, intifadas, *Indignados/as*, Euromaidan have been initiated by the world order to come, the ending of the era of the national state, the coming of plurinational states, the reaction of the extreme right

to the unstoppable forces of history, and, most likely, the decline of the nation-state in both its former mono-national and its plurination national versions. This may be the major consequence of a politicization of civil society and the emergence of a process that – in spite of revolutions being taken over by reactionary forces, as in Egypt and Ukraine, resultant chaos in Libya, and the cycle of peripheral and Southern European jolts of the captured decolonization of the twentieth century by native collaborationist elites – is announcing the emergence and re-emergence of a variegated global political society corresponding to the waning of the eras introduced by the US and French revolutions. There is no continuity but only discontinuity here. That is why Dabashi needed to depart from Arendt. And this is also another consequence of the way non-European philosophers think, as their/our own history is of course entangled with European history by the chains of coloniality.

In conclusion I shall outline some of the philosophical, epistemological and political issues that this debate has brought into the open, an understanding of which is crucial to addressing the question "Can non-Europeans think?" Certainly we can and do, but the point is what do we think about, and what are the vital concerns for the Third World (up to 1989) and for non-European thinkers of the global South and the eastern hemisphere today³⁰.

First, let us consider the question of coloniality, postcoloniality and decoloniality. The term "postcolonial" appears frequently in Dabashi's book. He points to Edward Said, and particularly his *Orientalism* (1978), as a vital anchor of his thinking, but also of his life. He devotes an essay, now a chapter in this book, to his first encounter and subsequent friendship. I would venture to say that Said is for Dabashi what Jacques Lacan is for Žižek, and indeed what Anibal Quijano is for my own thinking.

Regarding "postcoloniality", Said became postcolonialist après la lettre. When he published *Orientalism*, in 1978, the words "postcoloniality" and "postcolonialism" were not yet the talk of the town. In the following year François Lyotard published *La condition postmoderne* (translated in 1984 as *The Postmodern Condition*). So arguably postcoloniality emerged piggybacking on postmodernity. Said's *Orientalism* became postcolonial retrospectively. However, relevant to the issues under discussion here is that Said published another important book in the same year, *The Question of Palestine* (1978), that seldom seems to make it onto lists of postcolonial works. Now, while *Orientalism* fits the postco-

On the global South and eastern hemisphere, see Mignolo Walter, "The North of the South and the West of the East", in Ibraaz. Contemporary Visual Cultures in North Africa and the Middle East, November 2014.

lonial frame as defined in the 1980s, *The Question of Palestine* points in another direction, one that was framed in the 1950s: the decolonial rather than the post-colonial³¹. It parallels arguments made by Albert Memmi's *The Colonizer and the Colonized* (1955), Aimé Césaire's *Discourse on Colonialism* (1955) and Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth* (1961).

These arguments, and others similar to them, were contemporaneous with the Bandung Conference of 1955, a landmark event for decolonial thinking and acting, in terms of both interstate relations and intersubjective decolonization. Decolonization, Fanon stated,

is the veritable creation of new men [sic]. But this creation owes nothing of its legitimacy to any supernatural power; the "thing" which has been colonized becomes man [sic] during the same process by which it frees itself³².

In Fanon's decolonization, and in today's decoloniality, there are two interrelated trajectories. One is the sphere of the state, involving both domestic and interstate relations; the other is the intersubjective sphere in each of us, as persons crossed by racial and gender lines. That is, there are colonial epistemic and ontological differences (as exemplified in the question "Can non-Europeans/ Asians think?"). The interrelationship between the two spheres is a topic for another occasion. The point here is that while postcoloniality is anchored on postmodernity, decolonization and decoloniality are anchored on the symbolic legacies of the Bandung Conference and the debates of the 1950s, during the hard times of political decolonization. We have moved from Euro-centered to decolonial epistemology³³.

A second distinction I wish to make is between multipolarity and pluriversality. Multipolarity is a common concept in international relations and political theory today. As such, it names the coming world order in which there will no longer be one state self-appointed to lead a *unipolar* world order, but rather – and we are already entering this new age – a *multipolar* global world order. These are processes in the spheres of state and interstate relations that no doubt impinge on intersubjective relations in a multipolar world order.

³¹ Bhambra Gurminder K., "Postcolonial and Decolonial Dialogues", Postcolonial Studies, vol. 17, no. 2, 2014, pp. 115–21.

³² Fanon F., Les damnés..., op.cit., p. 28.

³³ Martín Alcoff Linda, "Mignolo's Epistemology of Coloniality", New Centennial Review, vol. 7, no. 3, 2007, pp. 79–101.

Consequently, the goal enunciated by Fanon – the coming of a new human being – requires us to free ourselves from the non-human conditions in which racial and sexual lines have been drawn in the making of the unipolar world order. Freeing ourselves from the classification bequeathed to us requires us to break with the "unipolar" idea of knowledge, which in decolonial vocabulary translates into Eurocentric epistemic universality. Decolonial horizons aim at epistemic pluriversality; or, if one wishes to maintain some kind of universality, one might refer to "pluriversality as a universal project", which today is one of the ultimate decolonial horizons. Argentine philosopher Enrique Dussel would describe it as transmodernity³⁴.

I hope that my contribution here helps to highlight the relevance of the issues raised by Hamid Dabashi's question. And I trust that it explains my intervention and the assertiveness of the response "Yes, we can" to the question "Can non-Europeans think?" Yes, we can, and we must. And we are doing so.

Walter Mignolo is William H. Wannamaker Professor of Literature and Romance Studies (Spanish), Professor of Cultural Anthropology and Director of the Center for Global Studies and the Humanities at Duke University. Among his recently published books are *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Duke University Press, 2011), which forms a trilogy with *The Darker Side of the Renaissance* (1995) and *Local Histories/Global Designs* (2000, 2012). Mignolo has recently co-authored with Madina Tlostanova, Moscow, *Learning to Unlearn. Decolonial Reflections from Eurasia and the Americas* (2012). Several of his publications have been translated into Spanish, Portuguese, Italian, German, Swedish, Rumanian, Korean, Chinese, Indonesian and French.

E-mail: wmignolo@duke.edu

³⁴ Dussel Enrique, "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)", *Boundary* 2, vol. 20, no. 3, 1993, pp. 65–76.

LA PENSÉE NOMADE ET LES ONTOLOGIES CACHÉES

LUIS FELLIPE GARCIA

Abstract

This paper explores the contrast between two meanings of thinking: (i) one that is implied by the Cartesian and Kantian philosophy, the two thinkers that have the deepest influence on the constellation of Western philosophical problems (ii) and another which is implied by the philosophical-anthropological project of the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro. The thesis here defended is that, in the Cartesian and Kantian philosophy, thinking means to control the otherness by a conceptual construction, while in Viveiros de Castros' theoretical enterprise, thinking would be rather to explore how the otherness would light up what those conceptual constructions hide behind its walls.

Toute pensée manifeste un rapport avec la terre ; c'est de la terre qu'elle tire ses nutriments pour pouvoir donner ses fruits. Il s'agit d'une intuition chère à Gilles Deleuze qui, dans l'œuvre *Qu'est-ce que la philosophie ?* coécrite avec Félix Guattari et publiée en 1991, introduit définitivement dans le scénario philosophique le concept de « géo-philosophie »¹. Inspiré par Nietzsche, Deleuze affirme un rapport intime entre la constitution d'une pensée et le contexte socio-culturel dans lequel elle s'enracine ; il ne s'agit pas simplement d'affirmer un rapport entre des conditions historiques et la pensée, mais aussi entre des conditions géographiques, issues de milieux sociaux particuliers, et la pensée². Contre l'empire de l'histoire à sens unique (en tant que révélation progressive d'un Absolu), la géographie affirme la force de la pluralité.

Le mot géo-philosophie fut utilisé par Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe et d'autres philosophes pour donner titre à un programme de recherche de la Faculté de Philosophie de l'Université de Strasbourg (cf. Nancy, Jean-Luc, « Présentation », Lignes, 1993/1, n° 18, p. 121–125), mais ce n'est qu'avec l'ouvrage de Deleuze et Guattari que ce concept gagne en définitive sa teneur philosophique.

Dans le discours de Deleuze, « la connexion d'un plan d'immanence absolu avec le milieu social relatif qui procède aussi par immanence » cf. Deleuze, Gilles, Qu'est-ce que la philosophie?, Paris,

Eduardo Viveiros de Castro, anthropologue brésilien fort influencé par la pensée de Deleuze, incarne cet esprit dans son œuvre *Métaphysiques cannibales*; à l'instar de l'anthropologue Roy Wagner, qui proposa, en 1981, une symétrie épistémique entre les collectivités auxquelles appartiennent les anthropologues et les collectivités indigènes, objet d'études anthropologiques³, Viveiros de Castro propose d'étendre ce geste de symétrisation jusqu'aux racines métaphysiques de l'anthropologie occidentale. L'idée n'est plus simplement de se demander quelle serait l'anthropologie des peuples étudiés, la *reverse anthropology* proposée par Wagner, mais quelle serait leur métaphysique. Si la pensée a des racines géographiques, la métaphysique en a aussi; de sorte qu'à la pluralité géographique répondrait une pluralité ontologique⁴.

L'œuvre de l'auteur brésilien s'inscrit dans un courant anthropologique, inspiré de l'idée de *reverse anthropology* et articulé par Tânia Stolze Lima et par Viveiros de Castro lui-même, intitulé *perspectivisme amérindien*, dont l'idée centrale est que toute projection de réalité est l'effet d'un point de vue, ou encore, précise Viveiros de Castro, l'effet de la constitution affective du corps qui l'exprime⁵,

Minuit, 1991, p. 98; ce milieu social relatif est géographiquement restreint, ainsi « Nietzsche a fondé la géo-philosophie en cherchant à déterminer les caractères nationaux de la philosophie française, anglaise et allemande ». *Ibid.*, p. 98.

Dans ses études sur les Daribi de Nouvelle Guinée, Roy Wagner s'est rendu compte que le mot « culture » devient équivoque lorsqu'on essaie de l'appliquer aux sociétés tribales, car ce mot est chargé d'un arrière-fond historico-conceptuel, non-partagé par les tribus, fort déterminé par l'idée de travail productif; la conséquence de faire une « culture » de leur collectivité est la transformation de leur symbolique dans la nôtre, de sorte que l'anthropologie s'incline dans la direction de la production d'une auto-image du monde symbolique de l'anthropologue lui-même. Pour éviter ce piège, Roy Wagner propose une anthropologie inversée (reverse anthropology) où la société européenne serait étudiée du point de vue conceptuel des sociétés tribales. Cf. Wagner, Roy, The Invention of Culture, Chicago, University of Chicago Press, 1981, p. 22–30.

⁴ Le point ici construit d'une perspective philosophique peut être reconstruit du point de vue de l'anthropologie, comme le fait, par exemple, Martin Holbraad: « since anthropology is centrally concerned with alterity and since alterity is a matter of ontological rather than epistemological differences, it follows that anthropology must reflect upon its modus operandi in ontological rather than epistemological terms », Cf. Holbraad, M., « Ontography and Alterity – Defining Anthropological Truth », Social Analysis, Vol. 53, 2, 2009, p. 82.

Inspiré du geste de Wagner de s'interroger sur les effets paradoxales de l'application de *nos* concepts de « culture », « soi », « société » et « anthropologie » aux sociétés tribales, Stolze Lima, dans son travail sur les Juruna, un peuple Tupi, attire l'attention au fait que même l'application de notre notion de « perspectivisme / relativisme » aux sociétés tribales a des effets paradoxales analogues, puisqu'elle est basée sur l'opposition partial x total, tandis que pour les Juruna, comme le montre Lima, même les notions de « nature » et « surnature » (et par conséquent même celle de « tout ») ne sont que l'effet d'une perspective (Cf. Lima, Tânia Stolze, « O dois e seu múltiplo : reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi », *Mana*, Vol. 2, n. 2, 1996, p. 21–47). Viveiros de Castro suggère ensuite que le perspectivisme amérindien est un multinaturalisme, car la perspective n'est pas une représentation d'une nature unique qui la dépasse, mais le principe de constitution d'une *certaine* nature, de sorte qu'à chaque perspective correspond une nature; la

puisque le point de vue est dans le corps⁶. Il s'agit d'une espèce particulière de perspectivisme où la *connaissance* se présente, non comme le rassemblement de différentes perspectives en vue d'une description de plus en plus complète d'une nature objective, mais plutôt comme l'adoption du point de vue de l'autre pour reproduire son processus d'objectivation en rejoignant ainsi l'altérité dans son point de vue de sujet⁷. La clé d'accès à la façon d'être de l'autre gît ainsi dans la reproduction de son monde, de sa métaphysique.

Cette question de construire une métaphysique à partir du point de vue de l'autre ne constitue pas un simple exercice de curiosité philosophique, il ne s'agit surtout pas d'une simple expérience de pensée⁸. L'anthropologie est une discipline qui, comme le note bien Viveiros de Castro, a pour *a priori* historique le colonialisme ; en effet, cette altérité, les peuples indigènes, n'est un objet exotique d'études que parce que le colonisateur l'a mis en marges d'un système politique, économique et épistémique, auparavant constitué et présupposé universel. C'est grâce à l'universalisation d'un certain système classificatoire que l'on peut dire que tout ce qui en échappe est un particulier non-subsumable, non-classable, rebelle, sauvage, c'est-à-dire un objet d'études anthropologiques. En se posant la question de ce que doit conceptuellement

multiplicité des natures, ajoute-t-il, est issue de la singularisation opérée par la constitution affective de chaque espèce de corps, la vraie source du point de vue. Cf. Viveiros de Castro, E., « Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio », *Mana*, Vol. 2, n. 2, 1996, p. 115–144. Nous reviendrons à la question du multinaturalisme par la suite.

⁶ La formule est empruntée au livre de Deleuze sur Leibniz ; Deleuze lui-même renvoie à la lettre de Leibniz à Lady Masham, de juin 1704, cf. Deleuze, G., *Le pli – Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988, p. 16, n. 27.

Dans le discours de Viveiros de Castro, le but est de saisir le point de vue d'un peuple « comme agent et non comme patient théorique », Cf. Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, Paris, PUF, 2009, p. 51–52.

S'il y a « expérience de pensée », éclaircit Viveiros de Castro, c'est plutôt dans le sens d'expérimenter une pensée; non pas une expérience interne avec la propre pensée, mais l'expérience de penser comme si on était un autre, en l'occurrence, comme si on était un indigène. « Propus definir a antropologia como uma metafísica experimental, que realiza experimentos com o pensamento alheio, o pensamento indígena, tomando-o por exemplo como um pensamento filosófico (...) Experimentar esse pensamento, pensar como, imaginar como seria pensar como um índio », Cf. Lambert, C. & Barcellos, L., « Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro », in Primeiros Estudos, n. 2, 2012, p. 252. Voir aussi l'article « O Nativo Relativo » où Viveiros de Castro articule pour la première fois cette idée d'expérience de pensée « A expressão 'experiência de pensamento' não tem aqui o sentido usual de entrada imaginária na experiência pelo (próprio) pensamento, mas o de entrada no (outro) pensamento pela experiência real: não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação. A experiência, no caso, é a minha própria, como etnógrafo e como leitor da bibliografia etnológica sobre a Amazônia indígena, e o experimento, uma ficção controlada por essa experiência. Ou seja, a ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia. Em que consiste tal ficção? Ela consiste em tomar as idéias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas consequências », cf. Viveiros de Castro, E., « O Nativo Relativo », Mana, Vol. 8, n. 1, 2002, p. 113-143.

l'anthropologie aux peuples qu'elle étudie, Viveiros de Castro, comme Roy Wagner avant lui, se pose la question de savoir comment serait un monde dans lequel celui qui produit les concepts serait justement celui que l'on a exclu de notre système conceptuel, un monde où l'autre n'est pas un objet à décrire mais un sujet disposant d'un égal droit de parole et de production de concepts. La transformation de l'anthropologie en *reverse anthropology* apparait ainsi comme l'antidote contre son *a priori* historique, le colonialisme, raison pour laquelle, affirme Viveiros de Castro, « la nouvelle mission de l'anthropologie (est) celle d'être la théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée »⁹. La question est certes épistémologique, mais c'est précisément pour cela qu'il s'agit aussi et surtout d'une question politique¹⁰.

Viveiros de Castro construit son argument en dialogue avec Lévi-Strauss, Roy Wagner, Marilyn Strathern, Philippe Descola, Bruno Latour, Tânia Stolze Lima et d'autres noms importants de l'anthropologie contemporaine. Le but de ce travail n'est pas de reconstituer son argument du point de vue de sa genèse anthropologique, mais plutôt de l'explorer dans son contraste avec la philosophie occidentale¹¹. Nous partons de l'idée de l'auteur d'après laquelle l'anthropologie serait une sorte de métaphysique expérimentale, qui nous permettrait de faire l'expérience d'une autre pensée dont la contrepartie est une expérience sur la nôtre¹²; comme dit l'auteur dans une formule énigmatique, « l'anthropologie comme ontographie comparative est le véritable point de vue de l'immanence »¹³. Le terme « ontographie » signifie une sorte de schématisation des présupposés ontologiques de la projection d'un point de vue¹⁴; il s'agit ainsi d'une méthode visant à recons-

⁹ Cf. Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, op. cit., p. 4.

L'identification entre épistémologie et politique est avancée par l'auteur au tout début de Métaphysiques cannibales, où il précise que la question qui l'occupe est « épistémologique, c'est-à-dire politique », Cf. *Ibid*.

On essaie ainsi prolonger le dialogue ouvert par Viveiros de Castro lui-même qui souligne que *Métaphysiques cannibales* est un livre pour les philosophes, écrit pour que les philosophes le lisent, Cf. Lambert, C. & Barcellos, L., *op. cit.*, p. 258.

^{12 «} Toute expérience d'une autre pensée est une expérience sur la nôtre », Cf. Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, op. cit., p. 61.

¹³ Ibid., p. 7.

Le terme « ontographie » a été employé pour la première fois par l'anthropologue britannique Martin Holbraad pour caractériser une méthode qui consiste à « chart out the ontological presuppositions required to make sense of a given body of ethnographic material » (Cf. « Ontography and Alterity – Defining Anthropological Truth », in Social Analysis, Vol. 53, 2, 2009, p. 82); en général, on peut dire qu'il s'agit d'une méthode dont le but est de saisir le prémisses ontologique d'un discours; pour ce faire, Holbraad propose d'examiner la façon dont nos propres concepts doivent être changés afin qu'il puissent fonctionner de la même façon que les concepts de peuples étudiés; pour cette dernière précision, voir « Estimando a necessidade : os oráculos de Ifá e a verdade em Havana », Mana, 2003, Vol. 9, n. 2, p. 39–77. De ce point de vue, ce que l'article prétend établir que la méthode ontographique est incompatible avec une ontologie rigide, de type cartésienne-kantienne.

truire un point de vue à partir de ses présupposés internes en évitant toute sorte de compromis avec des notions qui le transcendent, c'est pourquoi, selon l'auteur, il s'agit du vrai point de vue de l'immanence. Le but de cet article est d'esquisser un exercice conceptuel inspiré de l'idée d'ontographie comparative ; il s'agit de souligner les contrastes entre l'image immanente de la pensée chez Descartes et Kant, deux penseurs qui ont peut-être influencé le plus la géographie des problèmes philosophiques de l'Occident (les prémisses ontologiques occidentales), et l'image de la pensée immanente à l'entreprise de Viveiros de Castro (les prémisses ontologiques issues du perspectivisme amérindien). La thèse que l'on va soutenir ici est que d'après le modèle cartésien-kantien, penser, c'est se procurer de la terre ferme, de la sécurité, de la stabilité, enterrer chez soi, territorialiser, contrôler, ce qui aboutit à une ontologie rigide ; tandis que d'après Viveiros de Castro, penser serait plutôt l'inverse, à savoir, perdre la sécurité de la propre perspective, assumer d'autres points de vue, transformer le propre regard, devenir autre, ce qui aboutit à la mise en lumière d'une pluralité ontologique. Contrairement à la pensée qui cherche son chez soi, son sol, l'image de la pensée proposée par Viveiros de Castro serait celle d'une pensée nomade, toujours prête à assumer d'autres perspectives, à penser d'un point de vue étranger, et, par conséquent, ouverte à la décolonisation permanente de la pensée.

Cet article sera ainsi divisé en trois parties : la première traitera de cette image de la pensée que l'on présente comme l'image immanente à la philosophie cartésienne et kantienne, à savoir (i) la pensée en quête de fondements stables, de sécurité, du confort d'un regard qui soit toujours tourné vers soi ; la deuxième propose l'analyse d'une image alternative de la pensée, c'est-à-dire (ii) la pensée comme ouverture, comme un regard nomade prêt à assumer d'autres perspectives ; la troisième et dernière partie avancera en guise de conclusion (iii) une comparaison des implications politiques de ces deux modèles.

1. La pensée en quête de terre

L'idée d'image de la pensée est issue de la notion deleuzienne de plan d'immanence, qui, selon lui, « n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser »¹⁵, raison pour laquelle « il est le non-pensé dans la pensée »¹⁶. En d'autres mots, se demander quelle est

Deleuze, G., Qu'est-ce que la philosophie?, Paris, Minuit, 1991, p. 39-40.

¹⁶ Ibid., p. 59.

l'image d'une pensée est se demander quelle est l'image qu'elle se donne d'ellemême et cette image peut nous révéler le non-pensé d'une pensée, c'est-à-dire ses présupposés les plus intimes. Ainsi, si nous voulons savoir quelle est l'image de la pensée immanente à philosophie cartésienne et kantienne, il faut se demander quelle est l'image que les pensées cartésiennes et kantiennes se donnent d'ellesmêmes.

Dans ses réponses aux septièmes objections, Descartes nous offre une bonne trace de l'image qu'il donne à sa propre pensée :

J'ai déclaré, en plusieurs de mes écrits, que je tâchais partout d'imiter les architectes, qui, pour élever de grands édifices aux lieux où le roc, l'argile et la terre ferme est couverte de sable et de gravier, creusent premièrement de profondes fosses, et rejettent de là non seulement le gravier, mais tout ce qui se trouve appuyé sur lui, ou qui est mêlé et confondu ensemble, afin de poser par après leurs fondements sur le roc et la terre ferme¹⁷.

Le travail philosophique de Descartes est identifié par lui-même comme celui de creuser de profondes fosses en quête de terre ferme. C'est ce qu'il fait, selon ses propres dires, partout. La quête de la terre ferme est cependant pénible. En creusant des fosses profondes où tout ce qui n'est pas suffisamment enraciné se trouve rejeté, le penseur fait table rase de toute construction qui s'y trouvait et se retrouve ainsi lui-même dépourvu de maison, à la merci de risques multiples ; c'est pourquoi il devient « comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres »18 et qui n'avance que fort peu pour bien se garder de tomber. Seul, isolé, au milieu des ténèbres, le philosophe est un ermite, il ne lui reste qu'à méditer. Mais qu'est-ce qui provoque cet isolement du philosophe ? Précisément la fosse qu'il a lui-même creusée, c'est-à-dire le renversement général des opinions issues de l'écartèlement de tout ce qui peut être remis en doute. Si on reprend le parcours des premières Méditations, on voit que le philosophe s'y « retire dans la solitude » et se ménage loisir et tranquillité pour « tout renverser jusqu'au fond et commencer à nouveau des premiers fondements »19; le résultat des premières méditations est qu'il se retrouve « parmi des inextricables ténèbres »20. Le philosophe s'isole et se perd dans l'ombre.

Pour s'en sortir, il a besoin de « faire provision de matériaux », « s'exercer soi-même à l'architecture » et « rebâtir son logis »²¹. La quête de la vraie méthode en philosophie consiste, selon Descartes, dans la quête de terre ferme et de ma-

⁷ Œuvres complètes de Descartes, T. II, Paris, Levrault, 1824, p. 506.

Descartes, R., Discours de la Méthode, Paris, Flammarion, 2000, p. 47.

¹⁹ Descartes, R., Méditations Métaphysiques, Paris, Le livre de poche, 1990, p. 29.

²⁰ Ibid., p. 47

²¹ Descartes, R., Discours de la Méthode, op. cit., p. 55.

tériaux pour fonder et construire sa propre maison. Et il revient au philosophe, seul et isolé, de bâtir son logis²²; en effet, « il n'y a pas tant de perfection dans les ouvrages composés de plusieurs pièces, et faits de la main de divers maîtres, que ceux auxquels un seul a travaillé »²³. Mais comment le philosophe peut-il, en son isolement, trouver seul, au milieu des ténèbres, de la terre ferme et des matériaux pour rebâtir sa maison ?

Ce qui permet au philosophe de sortir des ténèbres au milieu desquelles il se trouve est sa raison, grâce à laquelle il conçoit fort *clairement* et fort *distinctement* ce qui est vrai. En effet, le parcours de Descartes consiste à renverser tout ce qui peut être remis en doute, d'où il ressort que l'acte même de douter ne saura être l'objet du doute et que l'existence de cet acte de *cogitare* et ainsi de la *res cogitans* s'établit comme première certitude. En outre, il s'agit d'une certitude précisément parce que la clarté et la distinction avec laquelle la *res cogitans* est conçue empêchent d'en douter. Le philosophe, dans son isolement, trouve une clé de sortie des ténèbres en soi-même et c'est précisément son soi, le « je suis une chose qui pense (*res cogitans*) ».

L'image que la pensée cartésienne se fait de soi est ainsi l'image d'une pensée en quête d'une terre ferme qu'elle ne trouve que lorsqu'elle se rend compte que son propre travail de quête est ce qui lui donne son point d'appui fondamental; en d'autres mots, quand la pensée se regarde elle-même dans son activité de douter (de quête), elle brille d'une « lumière naturelle »²⁴ qui lui révèle clairement et distinctement le chemin qui la conduira hors des ténèbres et lui permettra de bâtir sa propre maison. Le chemin de la philosophie consiste en ce parcours des ténèbres à la révélation de la lumière naturelle et dans ce parcours, le philosophe est un voyageur solitaire, isolé, seul, qui n'a besoin que de se regarder soi-même pour

Hegel caractérise la pensée cartésienne d'une façon similaire lorsqu'il affirme qu'avec Descartes « nous pouvons dire que nous sommes chez nous, et pouvons enfin, tel le marin après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre ! » en effet, Descartes « a constitué à nouveau le sol la philosophie (Boden der Philosophie) »; c'est pourquoi il est « le véritable initiateur de la philosophie moderne » (Cf. Hegel, G. W. F., Leçons sur l'histoire de la philosophie, Trad. Garnitron, P., Paris, Vrin, 1985, p. 1379–1384). Si on superpose l'image que se fait Hegel de la philosophie cartésienne à l'image qui s'en fait Descartes luimême, nous avons : « après un long périple sur une mer déchaînée, crier : terre ! » et ensuite « creuser de profondes fosses pour élever des grandes édifices » : on ne saurait mieux décrire la colonisation. Si la philosophie allemande, d'après les dires célèbres de Marx, s'est consacrée à penser ce que les français ont fait (la Révolution française) ; peut-on dire que la philosophie moderne, depuis son « initiateur », s'est-elle consacré à penser ce que les ibériques ont fait : la colonisation ?

²³ Descartes, R., Discours de la Méthode, op. cit., p. 41.

²⁴ La référence à la raison comme « lumière naturelle » est une métaphore présente partout dans l'œuvre de Descartes, elle donne même titre à de ses grandes ouvrages : Recherche de la vérité par les lumières naturelles.

retrouver de la terre ferme et bâtir son logement ; en soi, il a tout ce qu'il faut, il n'a besoin de personne d'autre, sauf peut-être d'un miroir.

Mais quelles garanties avons-nous que le fondement retrouvé sera ferme et inamovible pour tous les voyageurs-philosophes ? C'est la première ligne du Discours de la Méthode qui nous en donne la réponse, à savoir : « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée »²⁵ ; le bon sens, identifié par la suite avec la raison, est défini par Descartes comme « la puissance de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux »26. Cette puissance de bien juger, remise en doute par le célèbre doute hyperbolique des Premières Médiations, n'est assurée que grâce à la « lumière naturelle » à laquelle on accède par le Cogito ; cette lumière permet au philosophe de « voir clairement que c'est une plus grande perfection de connaître que de douter » et que cette idée d'une plus grande perfection ne pouvait venir que d'une nature plus parfaite, c'est-à-dire Dieu²⁷, le seul vrai garant, conforme les Cinquièmes Méditations, du fait que « mes perceptions claires et distinctes sont toute nécessairement vraies »28; un Dieu que la pensée retrouve en soi-même29, et qui assure que ce qu'elle voit clairement est valable pour tous qui ont la puissance de bien juger. En somme, la pensée en quête de terre ferme, grâce à une lumière naturelle qu'elle retrouve lorsqu'elle se regarde dans son activité de quête, retrouve en soi-même le garant de la vérité, Dieu.

Quand Kant, quelques années plus tard, refuse l'innéisme cartésien en attaquant ses preuves de l'existence de Dieu et le *Cogito* lui-même comme première certitude ; le philosophe perd son point d'Archimède³⁰ et la philosophie devient « un champs de bataille où se développent des conflits sans fin »³¹ ; en effet, dans un scénario où la lumière naturelle n'illumine plus les idées fondamentales de la connaissance, égales en tout homme, chaque homme affirme ses propres idées comme les plus fermes et, en absence d'un critère légitime de décision entre des thèses concurrentes, la philosophie entre en état de guerre. C'est dans des termes analogues que Kant articule une image de sa propre pensée :

²⁵ Descartes, R., Discours de la Méthode, op. cit., p. 29.

²⁶ Idem

²⁷ Cette reconstruction extrêmement condensée du parcours des deuxièmes et troisièmes méditations se trouve dans le Discours de la Méthode, op. cit., p. 66–67

²⁸ Descartes, R., Méditations Métaphysiques, op. cit., p. 197.

²⁹ La pensée arrive à Dieu comme garant (Cinquième Médiations) avant même de se persuader de l'existence d'une réalité externe (Sixièmes Médiations).

³⁰ L'image du point d'Archimède est reprise par Descartes lui-même dans la seconde méditation, édition citée, p. 49.

³¹ Kant, E., Critique de la raison pure (CRP), Trad. Renaut A.; Paris, Flammarion, 2006, p. 63 (AVIII).

Sans cette critique [la Critique de la raison pure], la raison est pour ainsi dire à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou assurer ses affirmations et prétentions autrement que par la *guerre*. La critique, en revanche, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre instauration, et dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure le calme d'un état légal où nous ne devons régler notre différend d'aucune autre manière qu'en recourant à une *procédure*³².

La *Critique de la raison pure* instaure ainsi une *procédure* qui permet à la raison de sortir, en absence du sauvetage apporté par les idées innées, de l'état de guerre dans lequel elle se trouve. Le sujet doit encore se tourner vers lui-même et entreprendre, comme chez Descartes, la plus importante de toutes les tâches, la connaissance de soi³³; cependant, le sujet ne trouve plus en soi-même d'idées dont la clarté puisse assurer l'adéquation, et par conséquent il doit recourir à une procédure judiciaire. Le philosophe, perdu au milieu des ténèbres, comme chez Descartes, et privé des idées innées qui, illuminées par la lumière naturelle, lui en montrait la sortie, devient un guerrier féroce qui affirme ses idées par la force. La raison ainsi isolée et privée de son point d'Archimède est en guerre.

Comment la raison peut-elle maintenant se procurer la sécurité et « rebâtir son logis » à la manière de Descartes ? Grâce aux lois. Le point de Kant est qu'il y a un certain ensemble de lois qui constitue le cadre de toute expérience et qui rend possible la distinction entre sujet et objet, essentielle à la connaissance : les lois de la raison. L'accès à ces lois est, comme l'accès aux idées chez Descartes, *a priori* et logiquement indépendant de n'importe quelle expérience ; en effet, il s'agit selon Kant des « lois immuables et éternelles de la raison »³⁴. Ces lois se révèlent, en ce qui concerne la raison pure, dans les formes des jugements, lesquelles constituent la source des catégories, les concepts purs de la raison, qui sont en dernière instance les responsables pour le rétablissement de l'objectivité et donc de la possibilité d'un accord intersubjectif et de la paix dans la philosophie. En effet, si on prend au sérieux l'idée selon laquelle la raison sans la *Critique* est en état de guerre, ces catégories seraient comme le contrat social qui permet le passage de l'affirmation unilatérale des idées par la force à la paix métaphysique.

La raison a ainsi besoin de la critique pour retrouver la sécurité ; en effet, seul la critique serait capable de « supprimer tout litige et inciter (la raison) de se contenter d'une propriété limitée, mais incontestée »³⁵ ; cette propriété, est :

³² CRP, A751/B779.

³³ En effet, la critique « constitue un appel à la raison pour qu'elle prenne à nouveau en charge la plus difficile de toutes les tâches, celle de la connaissance de soi » CRP, AXI.

³⁴ CRP, AXI.

³⁵ CRP, A768/B796.

... le pays de la vérité (...) une île renfermée par la nature elle-même dans des limites immuables (...), entourée par un océan vaste et agité de tempêtes, siège propre de l'illusion, où maints bancs de brouillard et maints blocs de glace bientôt fondus font croire de façon trompeuse à de terres nouvelles et, abusant sans cesse par de vaines espérances le navigateur exalté à la perspective de nouvelles découvertes, l'empêtrent dans des aventures auxquelles il ne peut jamais renoncer, mais qu'il ne peut non plus jamais conduire à leur terme³⁶.

La raison est encore en quête de terre ferme ; la différence avec Descartes, est que, chez Kant, la raison possède en elle-même le principe d'une illusion qui lui fait affronter les dangers d'une mer agitée où elle ne pourra jamais trouver la terre désirée ; car celle-ci seul le pays de la vérité, ancré dans l'expérience, peut lui fournir. Cette sécurité du pays de la vérité ne peut lui être procurée que par la *Critique*. Le rapport entre pensée et terre saute encore une fois aux yeux, la pensée cherche comme chez Descartes un morceau de terre ferme où elle puisse se fonder, un point d'Archimède, ou comme le dira Kant, « une pierre de touche », et elle ne le trouve que dans le pays de la vérité, lequel s'enracine dans l'expérience. En effet, « les concepts de l'expérience possèdent (...) leur territoire dans la nature, en tant qu'ensemble de touts les objets des sens » où ils trouvent « leur lieu de séjour (*domicilium*) »³⁷; les concepts ne trouvent leur chez soi que dans l'expérience, mais si on prend en considération que les catégories sont elles-mêmes les conditions de possibilité de l'expérience, alors, elles constituent une partie fondamentale du matériau avec lequel le philosophe bâtit son *domicilium* et se procure confort et sécurité.

L'image de la pensée critique peut ainsi être capturée par le passage du conflit à la loi, du chaos de l'état de nature à l'ordre fourni par les catégories, de l'insécurité à la sécurité, de la guerre à la paix. La philosophie une fois perdue dans les ténèbres, avait avec Descartes retrouvé son sol, et a, avec Kant, instauré sa loi via un contrat catégorial, tout cela au nom de la sécurité.

2. La pensée en quête d'un regard

La métaphysique occidentale, notamment celle articulée par l'idéalisme allemand est, en plusieurs sens, cartésienne. Cela se manifeste soit dans son point de départ, la conscience, soit dans la présupposition de l'unité de la raison, qui serait la

³⁶ CRP, A236/B295.

³⁷ Kant, E., Critique de la faculté de Juger, Trad. Renaut, A.; Paris, Flammarion, 1995, p. 152 (Introduction, II).

même chez tous les hommes. Cette unité fonctionne comme le garant d'un accord possible entre les hommes, dès qu'ils se détachent de contingences externes ; selon ce modèle, la pensée serait le processus qui, grâce à un détachement progressif de vicissitudes externes nous permet d'atteindre un niveau de stabilité et de sécurité, et ce dont on a besoin pour y arriver se trouve déjà à l'intérieur de nous-mêmes : les idées claires et distinctes chez Descartes, les lois de la raison chez Kant.

Viveiros de Castro, anthropologue de formation et habitué, par son travail sur le terrain, au contact avec d'autres façons de penser, détourne ce modèle à partir d'une reformulation de la première phrase du *Discours de la Méthode*; au lieu de présupposer une unité de la raison comme le fait Descartes dans sa célèbre thèse « le bon sens est la chose au monde la mieux partagée », Viveiros de Castro, en empruntant une idée chère à Lévi-Strauss, avance comme point de départ une sorte d'unité du préjugé : « l'ethnocentrisme est la chose au monde la mieux partagée » 38. S'il y a une chose similaire chez nous tous, ce n'est pas autant le bon sens, la lumière naturelle, la raison, mais plutôt la croyance que notre point de vue est un point de vue privilégié, que notre lumière est la lumière « naturelle », que les lois de notre raison sont les lois de la Raison.

Cette torsion du point de départ, nous donne déjà une indication de l'image de la pensée avancée par l'entreprise de Viveiros de Castro. En effet, si ce que nous partageons n'est au fond que le préjugé de pouvoir mieux voir que les autres, alors le travail de la pensée et par conséquent de la philosophie ne consiste plus dans l'épuration de tout ce qui nous empêche d'accéder avec clarté à un bon sens, à une raison, à une terre ferme, toujours déjà donnés ; on ne dispose plus de lois pures qui, dès que nous les suivons dans la conceptualisation de l'expérience, nous garantissent la paix. Au contraire, dans ce nouveau cadre, ce n'est pas des contingences externes que nous devons nous défaire, mais plutôt de nos préjugés innés, à savoir de la croyance que nous possédons en nous de la terre ferme tandis qu'au fond nous ne sommes, pour reprendre la métaphore kantienne, que « des blocs de glace bientôt fondus », avec la différence que maintenant on a perdu la garantie d'un pays de la vérité. De la sorte, au lieu de chercher la terre ferme à l'intérieur de soi-même, de s'enterrer en soi, il faut plutôt se défaire du préjugé *a priori*

³⁸ Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, op. cit., p. 15; dans les mots de Lévi-Strauss « L'attitude la plus ancienne, et qui repose sans doute sur des fondements psychologiques solides puisqu'elle tend à réapparaître chez chacun de nous quand nous sommes placés dans une situation inattendue, consiste à répudier purement et simplement les formes culturelles: morales, religieuses, sociales, esthétiques, qui sont les plus éloignées de celles auxquelles nous nous identifions », cf. Lévi-Strauss, L., Race et Histoire, Paris: UNESCO, 1987, p. 9.

selon lequel nous avons en nous-mêmes la pierre de touche de la connaissance et ainsi sortir finalement de la cage d'un regard qui n'est capable de voir que son soi.

La sortie de cette cage d'une vision qui projette son soi partout ne se met en œuvre que par un travail de transformation du propre regard grâce au contact avec d'autres façons de voir, avec la perspective de l'autre. Mais qu'est-ce que cela veut dire, de transformer notre regard par le contact de celui de l'autre ? Reprenons en guise de contraste le modèle kantien. Les catégories, chez Kant, fonctionnent comme un dispositif de traduction ; le pari kantien est que nous parlons tous un même langage fondamental, le langage de l'expérience (le bon sens, la raison et ses catégories, est la chose au monde la mieux partagée). Autrement dit, pour traduire un divers incompréhensible qui est devant nous, nous utilisons les catégories de cause-effet, substance-accident, unité-diversité (etc.) ; c'est uniquement grâce à ces catégories que nous pouvons traduire les données dans notre langage, le langage de l'expérience. Or une fois que, comme le dit le proverbe italien, traduire c'est trahir, il y a une différence irréductible entre les choses en elles-mêmes et les phénomènes ; nous ne connaissons pas le monde en langue originelle, mais seulement en langue traduite, la langue des phénomènes, c'est-à-dire la langue de l'expérience.

Ce que propose Viveiros de Castro est l'inverse ; on garde l'idée que penser est traduire, et « si traduire est toujours trahir (...) une traduction digne de ce nom est celle qui trahit la langue d'arrivée et non celle de départ »³⁹. En effet, comme nous partons tous d'un préjugé partagé et comme nous n'avons aucune garantie que l'on pourrait retrouver en nous-mêmes de la terre ferme, ce sont nos propres concepts que nous devons déstabiliser et reconstruire, afin de se rapprocher de la façon dont l'autre voit le monde, de sa projection de réalité et ainsi de son point de vue. Ce n'est pas l'extérieur que l'on cherche à traduire à partir de nos dispositifs internes de traduction, de nos catégories, mais c'est nous-mêmes que l'on cherche à transformer afin de rendre visible une réalité à laquelle nous sommes aveugles. Cette idée de traduction qui trahit la langue d'arrivée est similaire à celle de la méthode ontographique avancée par l'anthropologue Martin Holbraad qui la définit comme l'opération de transformation de nos propres concepts afin de projeter une vision de monde similaire à celle d'une collectivité étudiée⁴⁰.

La question la plus épineuse est comment accéder cette projection de réalité de l'autre, comment se rapprocher de son point de vue si même pour le saisir nous nous servons toujours de notre propre regard ? En d'autres mots, même les concepts « point de vue », « moi », « autre », « métaphysique » constituent des

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰ Holbraad, M., « Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana », *Mana*, 2003, Vol. 9, n. 2, p. 39–77, p. 39.

notions empruntées à la projection de *notre* regard. Comment serait-il possible alors de nous voir nous-mêmes à partir du voir de l'autre ? Ne serions-nous pas condamnés à établir un cadre de comparaison toujours à partir de notre propre façon de voir ?

Viveiros de Castro suggère de « s'installer dans l'espace de l'équivoque et (de) l'habiter »41, cette zone entre le point de vue du moi et le point de vue de l'autre, entre la vision du classificateur et la vision du classifié, c'est là qu'il faut s'installer afin d'explorer les paradoxes de la projection de nos concepts au monde des autres. En d'autres termes, au lieu de chercher la terre ferme à l'intérieur de soi-même pour ensuite commencer une construction et la projeter, grâce à un garant retrouvé au miroir (« Dieu » ou la « Raison »), à toute altérité en la renfermant ainsi dans des édifices rigides (métaphoriques et non-métaphoriques) qui lui sont étrangers, le moi doit plutôt accepter l'instabilité de ses propres constructions, abandonner le confort et la sécurité de sa propre vision. En d'autres mots, une fois que la projection sur l'autre des concepts clé de notre façon de voir ne fait que le cacher derrière une structure qu'il ne reconnait pas comme sienne, quelles transformations doiton opérer sur ces concepts pour ne pas couvrir l'autre derrière nos édifices ? De quelle façon devons-nous nous transformer nous-mêmes et notre vision interne afin de voir de la perspective de l'autre et ainsi d'entrevoir l'autre lui-même ? Fidèle à sa méthode, l'auteur applique la procédure à sa propre démarche, à savoir il se demande comment la notion de perspectivisme serait elle-même détournée et transformée lorsqu'on essaie de l'appliquer à la pensée indigène, c'est-à-dire comment le perspectivisme devrait ainsi se remettre en question et « devenir autre » quand il entre en contact avec son autre. Il s'appuie sur un exemple de Lévi-Strauss pour construire son point:

Dans les grandes Antilles, quelques années après la découverte de l'Amérique, pendant que les Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes avaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger les blancs prisonniers afin de vérifier, par une surveillance prolongée, si leur cadavre était ou non sujet à la putréfaction⁴².

La question européenne était : est-ce que les indigènes ont une âme comme la nôtre ? L'existence du corps des indigènes n'était jamais en question. La question indigène à son tour était : est-ce que les européens ont un corps comme le nôtre ? Ne seraient-ils pas des dieux immortels, des âmes sans un corps périssable ?

⁴¹ Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, op. cit., p. 57.

⁴² Lévi-Strauss, cité par Viveiros de Castro, ibid., p. 15.

D'un côté, d'après la vision européenne, il y a un grand corps, une matière donnée, et l'activité cognitive consiste à le faire parler notre langue à nous, à la traduire dans le langage de l'expérience, la langue de l'âme ; et, si on adopte une vision perspectiviste, chaque âme constitue un point de vue sur cette même matière, sur ce même corps. En d'autres mots, l'activité de connaître est l'activité de spiritualiser progressivement la matière donnée, c'est traduire le corps pour qu'il puisse parler la langue de l'âme. De la sorte, chaque spiritualisation collective de ce même corps entraîne une culture, et le monde, d'après l'articulation européenne du perspectivisme, est multiculturel.

De l'autre côté, selon la vision indigène, il y a une grande âme, un grand esprit, donnée, tout ce qui existe ce sont des âmes, les hommes, les animaux, les plantes ; l'activité cognitive consiste à symboliser cette âme à partir du corps. Autrement dit, chaque corps à partir de sa constitution affective projette un point de vue différent sur l'âme donnée. C'est pourquoi dans le perspectivisme amérindien le point de vue ne saurait être dans l'âme, mais dans le corps. De la sorte, chaque projection collective d'un regard sur cette même âme aboutit à une nature différente, et le monde, d'après l'articulation amérindienne du perspectivisme, est multinaturel. En outre, il n'y a pas un même monde naturel peuplé par plusieurs cultures, mais une même âme au sein de laquelle plusieurs constitutions affectives projettent ses regards; chaque regard projeté par la constitution affective d'une collectivité résulte en une nature. Ce qui veut dire que la projection d'un regard ne peut pas être une spiritualisation collective dont le résultat serait un logos, mais plutôt l'effet d'une constitution affective collective, un pathos. Le perspectivisme est par conséquent lui-même équivoque : d'après les Européens, il s'agit d'un multiculturalisme; d'après les indigènes, il s'agit d'un multinaturalisme.

Cela rend équivoque également notre conception de « métaphysique » ; en effet, si à chaque collectivité correspond un regard dont l'effet est la projection d'une nature différente, chaque collectivité projette sa propre ontologie. En outre, il ne s'agit pas de plusieurs perspectives sur la même chose donnée, mais plutôt de la production de plusieurs choses à partir d'une différente projection de réalité, à partir d'une autre métaphysique. On ne voit pas différemment le même monde, on n'articule pas de différents *logos* à partir de la même nature, mais plutôt on produit des natures à partir d'une pluralité du *pathos*, une pluralité affective ; le résultat sont diverses ontologies, diverses métaphysiques (au pluriel). C'est pourquoi le titre du livre est au pluriel (*Métaphysiques cannibales*), il ne s'agit pas d'une métaphysique, mais de plusieurs *métaphysiques*. Ce qui n'inclut pas seulement le monde des Européens, des Amérindiens, des Inuit, etc., mais aussi celui des jaguars, des lions, des tigres ; les animaux ont leur constitu-

tion affective et projettent un regard sur l'esprit du monde, dont l'effet est, pour eux aussi, une autre ontologie.

Par conséquent, si on partait d'un constat d'ethnocentrisme duquel on voudrait s'échapper par une comparaison de points de vue, la pensée indigène révèle l'équivoque de la notion même de « point de vue » ; si le but du perspectivisme multiculturel était de multiplier les catégories logiques afin d'illuminer progressivement la nature sous plusieurs aspects, le but du perspectivisme amérindien, multinaturel, va plutôt dans la direction d'une multiplication de constitutions affectives afin de rendre progressivement visible ce à quoi nous sommes constitutivement aveugle, le regard de l'autre. En d'autres mots, dans la version occidentale du perspectivisme, la pensée cherche la maitrise progressive d'un patient théorique qui lui échappe, ce qui aboutit au traitement de toute altérité comme passivité, comme produit ontologique; tandis que dans la version amérindienne la pensée cherche la manifestation progressive d'agents théoriques dans leur activité même de regarder, ce qui entraîne le traitement de l'altérité comme producteur d'ontologies. L'altérité passe de classifiée à classificatrice. En d'autres mots, le multinaturalisme indigène nous offre une précieuse clé de compréhension de ce qui doit être une ontographie comparative, le vrai point de vue de l'immanence.

La pensée indigène révèle ainsi que la comparaison entre deux points de vue est équivoque, dans la mesure où les collectivités comparées ont des notions différentes de ce que ce soit un « point de vue ». D'un côté, le point de vue est dans l'âme et son effet est une culture ; d'autre côté il est dans le corps (dans une constitution affective) et son effet est une nature. Le multinaturalisme indigène cependant ne transforme pas seulement la notion de *point de vue*, mais également la façon de comprendre *la relation* entre différents points de vue ; autrement dit, ce n'est pas seulement les termes comparés qui sont équivoques, mais l'action même de comparer. En effet, toute *mise en relation* dépend de dispositifs de traduction capables d'orienter le passage d'un terme à l'autre ; tel dispositif doit être un principe immune à tout doute issue d'un terme comparé – le principe immune au doute pour la philosophie moderne est, depuis que son initiateur en a retrouvé le sol, la conscience, c'est-à-dire le *Cogito*.

La torsion indigène de nos concepts détourne le célèbre passage cartésien de la façon suivante. La conscience, qui ne parvient à soi que par l'acte de remise en doute, dépend non d'un isolément méditatif au sein duquel il opère, dans les mots de Descartes, un renversement de croyances, mais au contraire, du déracinement des certitudes provoqué par la pensée de l'Autre; le critère de la *mise en relation* ne se trouve pas à l'intérieur du Moi, il ne peut pas être trouvée à l'aide d'un miroir, il faut changer de perspective si on veut penser, si on veut connaître, car ce n'est

qu'en changeant de perspective que l'on reconnait que notre perspective n'est elle aussi qu'une *perspective*; l'auto-conscience est la reconnaissance grâce au regard de l'autre de sa propre limitation. La relation devient possible non pas par un principe qui est mis hors doute par son rapport à soi, mais plutôt par un principe qui n'arrive à soi que par le voir de l'autre; non pas par un regard qui, partant de la certitude de soi, cherche à subsumer tout ce qu'il expérimente à ce principe fondamental, mais par le nomadisme du regard qui ne reconnait la possibilité de la relation qu'après que la relation même lui a permis d'arriver à soi par le voir de l'autre, car ce n'est qu'ainsi que devient visible ce que les termes comparés sont : deux visions. En outre : il n'est qu'à partir de l'autre que l'on arrive à ce que nous sommes : une *perspective*; dans les termes de la philosophie occidentale, c'est l'autre qui est transcendantal, pas le sujet.

D'où l'idée de métaphysiques cannibales; Viveiros de Castro se sert d'une certaine notion de cannibalisme fort présente dans les tribus amazoniennes⁴³, à savoir, l'idée selon laquelle quand on mange un ennemi « ce qu'on mange c'est son point de vue sur nous-mêmes »44. Dans ces tribus, le moment où l'on ingère la chair de l'autre est fort ritualisée ; il y a une personne responsable pour l'ingestion d'un petit morceau de chair et une fois que cette personne le fait, elle se transforme en l'ennemi de la tribu et parle comme lui durant le rituel. En d'autres termes, ce que l'on mange, c'est le point de vue de l'ennemi sur la tribu qui l'a sacrifié; et la tribu ne devient consciente de son regard qu'à partir de ce rituel d'ingestion du point de vue de l'autre - raison pour laquelle Viveiros de Castro intitule cette procédure de Cogito Cannibale. Et ainsi, tels les concepts de « perspectivisme » et « métaphysique », aussi le concept de « moi » change dans cette traduction qui trahit la langue d'arrivée; en effet, le moi n'est plus la terre ferme, source dernière de sécurité, à l'intérieur de la laquelle on doit bâtir l'édifice fondamental de toute mise en rapport, mais plutôt, une source de préjugés, qui doit s'en détacher afin de se reconnaitre comme un regard.

Dans ce contexte, au lieu d'être le porte-parole d'*une* ontologie, le détenteur des critères minimums de la *mise en relation*, le philosophe doit plutôt être un diplomate, quelqu'un capable de transiter entre des mondes différents, capable d'accéder à plusieurs regards, de ressentir en résonnance avec les constitutions affectives d'autrui, c'est-à-dire de compatir. Ce personnage chez les Indiens est

⁴³ Viveiros de Castro a vécu 11 mois parmi les Araweté, un peuple Tupi-Guarani qui habite la région du Pará au Brésil; sa thèse de doctorat, basée su cette expérience et publiée sous le titre *Araweté – Os deuses canibais*, explore l'anthropophagie rituelle et ses déploiements dans leur façon de voir le monde.

⁴⁴ Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, op. cit., p. 113.

le chaman, responsable pour « une communication transversale entre des incommunicables »⁴⁵, dans la mesure où il est capable de transiter entre le monde des hommes, des animaux et des plantes. Le chaman est capable de voir le monde parfois comme un tigre, parfois comme un jaguar, parfois comme un arbre, parfois comme un homme; et il est capable de relier ces systèmes : il révèle à l'homme ce qu'est la nature de la perspective d'un jaguar, d'un tigre⁴⁶, et à ceux-ci la nature de la perspective de l'homme; il voit de la perspective de l'autre parce qu'il est capable de *devenir* autre. Le philosophe serait ainsi un chaman moins puissant, un diplomate responsable de faire communiquer les différentes natures constituées par les collectifs humains; son effort n'est pas de voir l'autre à partir de ses concepts de philosophe, mais de voir, soi-même et le monde, à partir du regard de l'autre, « le trajet n'est pas le même dans les deux sens » : non pas voir l'autre (le *patient* de *mon* ontologie), mais voir à partir de son regard (l'*agent* de *son* ontologie).

En outre, au lieu de chercher dans l'autre ce qu'il a de commun avec nous, de le cadrer dans nos concepts, dans notre *logos*, dans nos édifices (métaphoriques et non-métaphoriques), de chercher l'unité dans la diversité; on cherche plutôt à mettre en lumière par la pensée des autres ce qui était invisible à nous et en nous, lorsque nous pensions avec nos propres concepts. C'est seulement quand nous transformons nos concepts jusqu'au point de pouvoir projeter un regard similaire à celui de l'autre que nous serons à même de, pour la première fois, entrer dans une sorte de synergie avec le corps qui projette un tel regard, c'est-à-dire avec sa constitution affective. Dans le multinaturalisme, la clé du rapport à l'altérité n'est pas dans le *logos*, mais dans le *pathos*; il faut voir le monde comme l'autre afin

⁴⁵ Ibid., p. 121.

⁴⁶ Cette îdée de voir le monde à partir de la perspective d'un animal retrouve des échos dans l'œuvre de Temple Grandin qui est devenue célèbre par son travail en zootechnie; le succès de son travail, selon elle, s'explique par le fait que son autisme, manifesté depuis l'âge de 4 ans, lui permet d'accéder la façon de voir des animaux et ainsi de penser comme eux ; dans un entretien récent, elle affirme : « Autism helped me understand animals because I think in pictures. Since animals do not have language, their memories have to be sensory-based instead of word-based. In my early animal behavior work, I noticed that cattle often balked and refused to walk over shadows or pass a coat hung on a fence. In the 1970s, it was a new idea to look at things that cattle were seeing »; pour l'entretien complet, voir: https://med.stanford.edu/news/all-news/2014/11/5-questions--temple-grandin -discusses-autism--animal-communicati.html. Curieusement c'est justement la structure de sa pensée (visuelle), classée comme hors-norme (autiste) par la pensée habituelle (verbale), qui lui permet d'accéder un voir inaccessible à la pensée conforme aux normes. Comme elle affirme ailleurs, « si nous avons pu vivre si longtemps sans remarquer leurs talents singuliers, c'est pour la raison bien simple qu'il nous est impossible de voir ces talents. Étant dénués de ces capacités, les gens normaux ne savent pas le reconnaître. », Cf. Grandin, T., L'Interprète des animaux, Trad. Farny, İ., Paris, Odile Jacob, 2006, p. 15.

d'engendrer un *sympathos*, ce qui nous permet de voir l'autre d'une façon plus profonde que le *dialogos*.

La philosophie et l'anthropologie deviennent ainsi les activités par lesquelles on assume d'autres points de vue et assumer un autre point de vue, c'est devenir autre; c'est pourquoi la philosophie et l'anthropologie sont une anthropophagie. Penser n'est pas enraciner dans le moi tout ce qui lui est autre, mais plutôt flexibiliser le regard afin de voir comme un autre et de voir son autre; dans un monde où le sujet ne détient pas le point de vue privilégié sur le monde, un moi sédentaire, qui ne sort jamais de soi, est un moi aveugle.

3. Les implications politiques des deux modèles

Dans la comparaison entre l'image de la pensée immanente à la formulation des problèmes de la philosophie cartésienne et kantienne, prises ici comme représentatives la philosophie moderne occidentale, et l'image de la pensée immanente au projet de Viveiros de Castro, nous avons trouvé deux modèles différents. D'un côté, penser consiste en une quête de terre ferme à l'intérieur de soi-même, laquelle est trouvée soit en tant qu'idée innée soit en tant que loi, et servira de fondement à la construction d'un grand édifice qui fournira sécurité et confort au milieu des ténèbres de l'incertitude (une église ? un tribunal ?) ; ce domicile se trouve dans le pays de la vérité qui peut se retrouver en paix grâce au contrat régit par la loi immuable de la raison – l'accueil de l'autre ne se fait qu'à l'intérieur d'un édifice déjà bâti, une construction qui occulte toutes les règles de construction de l'activité cognitive de l'autre. De l'autre côté, penser consiste en une quête de déconstruction d'un préjugé innée, celui selon lequel notre perspective est dotée d'une lumière naturelle qui nous permettrait de trouver la terre ferme à l'intérieur de nous-mêmes où nous pourrions fonder la construction d'un bâtiment adéquat à tous ; pour sortir de ce préjugé, il faut flexibiliser nos structures afin de voir ce qui était occulté par nos édifices, aventurer la vision au-delà de nos structures concrètes et rigides, en acquérant un regard nomade qui projette une ontologie plastique. Privé de son pays de la vérité, où la terre est toujours ferme et stable, le moi doit accepter l'imprévisible, le hasard, tout ce qu'il n'a pas en soi; en un mot, il doit accepter l'autre.

Dans le modèle consolidé par Kant, héritier et précurseur de toute une tradition philosophique, penser signifie rendre prévisible l'imprévisible; les catégories sont comme un système à partir duquel on peut lire, déchiffrer, prévoir, contrôler, objectiver l'altérité. Dans le modèle esquissé par Viveiros de Castro, l'activité

de penser se transforme en tout autre chose. Comme nous ne disposons pas de dispositifs pré-modulés (innés ou transcendantaux) pour affronter l'existence, le contact avec une vision qui nous échappe remet en question nos cadres de lecture du monde ; il rend instable un cadre jadis stable, révèle nos points aveugles, nos faiblesses⁴⁷; penser, dans cette image, c'est transformer les présupposés de notre regard, faire de notre voir un autre voir, le voir d'un autre. Ce voir est émancipateur, car l'émancipation passe par le déchirement des œillères épistémiques qui nous limitent la vision – surtout l'œillère épistémique au monde la mieux partagée : la croyance de pouvoir trouver en soi-même de la terre ferme. Le but n'est plus de sortir d'un état de conflit pour arriver à un état légal; mais au contraire de sortir de cette loi pour voir ce qu'elle cache derrière ses projections rigides. Penser c'est remettre en question le propre regard et la sécurité qu'il offre, afin de voir comme un autre, à partir de la projection faite par une autre constitution affective, ce qui rendrait possible pour la première un contact avec le pathos d'un autre dont le logos n'est qu'un effet. On passe ainsi de la loi exportée à l'altérité intériorisée ; c'est le programme d'une anthropophagie qui multiplie les métaphysiques par un regard cannibale.

Le cannibalisme suggéré par Viveiros de Castro peut être lu dans trois registres différents. D'abord, il s'agit de la pratique ritualisée de sociétés tribales, dont l'anthropologue a été témoin au long des onze mois qu'il a vécu parmi les Araweté⁴⁸. Ensuite, le cannibalisme tel qu'il est décrit capture en essence l'idée d'une méthode ontographique; en effet, l'idée de cette méthode, comme on a vu, est d'explorer les changements que l'on doit opérer sur nos concepts afin de pouvoir affirmer ce qu'une autre collectivité affirme; l'effet de cette transformation conceptuelle est la saisie des prémisses ontologiques de cette façon de voir. En d'autres mots, on transforme le voir afin de projeter la vision à partir du regard de l'autre, un analogue de ce que les Tupi font dans leur rituels.

Finalement, le troisième registre renvoie à la revalorisation de la notion d'« anthropophagie », un terme chargé de significat dans la culture brésilienne. En effet, sous la plume d'Oswald de Andrade, un de plus grands noms du mouve-

⁴⁷ Curieusement la réaction du chaman yanomami David Kopenawa lors de sa première visite à Paris a été de remarquer sa « terre tremblante » ; dans ses mots, « dès que j' y ai posé les pieds en descendant de l'avion, je me suis senti chanceler. Son sol avait beau paraître ferme, je ne pouvais y marcher que d'un pas incertain, comme si je m'avançais sur une fondrière qui se fût affaissée à chacun de mes pas. On aurait dit que j'étais débout sur une pirogue flottant sur la rivière » (Cf. Kopenawa, D. & Albert, B., La Chute du ciel – Paroles d'un chaman yanomami, Paris, Plon, 2010, p. 451); l'attaque au sous-sol de la terre pour bâtir notre système en quête de stabilité rend la terre, paradoxalement, instable et tremblante, cettte limitation de notre projection de monde ne se révèle que par le voir de l'autre.

⁴⁸ Voir note 43.

ment moderniste brésilien, l'Anthropophagie devient la devise d'un mouvement artistique, culturel et politique. C'est ainsi qu'en 1928, le poète publie le célèbre Manifeste Anthropophage, une sorte de programme théorico-philosophique rempli de provocations irrévérentes et rédigé sous la forme d'aphorismes. Le Manifeste est composé autour de la torsion oswaldienne du dilemme de Hamlet exprimée par la formule devenue célèbre : « Tupi or not Tupi, that is the question »⁴⁹; en effet, une société en partie européenne, par sa langue et coutumes importés, en partie indigène (et africaine) par son être qui ne se reconnait pas dans les concepts d'outre-mer, l'hésitation commande : « Tupi or not Tupi » ?⁵⁰ ; devant l'hésitation qui brise la société dans son ethos le plus originaire, la réponse du manifeste est la proposition d'une « vaccine anthropophagique » pour combattre « la conscience en boîte » et « les catéchèses », en mettant en œuvre une « transformation permanente du tabou en totem »51 afin d'enfin pouvoir finalement affirmer « une réalité où il n'y pas de complexes, pas de folie, pas de prostitution et pas de pénitentiaires », c'est-à-dire pas d'exclusions introduites par une loi toujours étrangère, toujours expression d'un tabou. Le but du manifeste est ainsi double⁵² : (i) mettre en valeur les sociétés tribales dont les valeurs échappent à une loi étrangère arrivée d'outre-mer avec les portugais ; (ii) servir d'outil d'émancipation à une société colonisée toujours oscillante entre une morale oppressive issue de la culture du colonisateur et un instinct indigène opprimé par une morale qui n'est pas la sienne. Cette émancipation se fait par une procédure de réappropriation ritualisée - une « totémisation » - de tout ce que le tabou exclut et, par conséquent, cache; dans la belle caractérisation du poète Raul Bopp, il s'agit de « recruter ce

⁴⁹ De Andrade, O., Obras Completas, Vol. VI – do Pau Brasil à Antropofagia e às Utopias, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. 13.

L'approché tente ici de comparer l'image de la pensée occidentale et l'image de la pensée proposée par le perspectivisme amérindien de Viveiros de Castro et qui n'est pas sans rapport avec l'approche d'Oswald de Andrade dans son texte « A crise da filosofia messiânica » où le contraste avancé est celui entre une « culture messianique », qu'il identifie à la philosophie occidentale, et une « culture anthropophage » (voir De Andrade, O., op. cit., p. 75–138). Si nous avons proposé une similitude d'esprit entre l'anthropophagie oswaldienne et celle proposée par Viveiros de Castro, reste encore à explorer, ce que nous comptons faire futurement, les résonnances entre la conception oswaldienne de la « culture messianique » et l'image d'une pensée en quête de sécurité ici avancée.

⁵¹ Le Manifeste est intégralement disponible sur internet en version bilingue au site : http://www .revue-silene.com/images/30/extrait_143.pdf.

Nous nous basons sur la belle lecture du Manifeste proposée par le philosophe brésilien Benedito Nunes dans son essai « Antropofagia ao alcance de todos », cf. De Andrade, O., op. cit., Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, p. xxvi.

qui est mis en marges. Les forces cachées. Mal Palpées. Qui ne rentreraient pas dans le système métrique occidental »⁵³.

L'analogie avec le programme oswaldien est assumée par Viveiros de Castro, qui affirme « je vois le perspectivisme comme un concept de la même famille politique et poétique que l'anthropophagie d'Oswald de Andrade, c'est-à-dire comme une arme de combat contre l'assujettissement culturel de l'Amérique Latine, indigènes et non-indigènes confondus, aux paradigmes européens et chrétiens. Le perspectivisme est la reprise de l'Anthropophagie oswaldienne en de nouveaux termes » ⁵⁴. La clé politique du perspectivisme amérindien avancé par Viveiros de Castro est ainsi la pensée de la décolonisation, « l'anthropologie comme théorie-pratique de la décolonisation permanente de la pensée » ⁵⁵ ; décolonisation comprise ici comme une procédure de mise en lumière de ce qui est rendu invisible par la rigidité des édifices, conceptuels et concrets, de ce que les normes instaurent comme hors-norme, comme tabou. Ce qu'une politique d'inspiration anthropophage nous révèle, c'est que toute exclusion épistémologique est une exclusion ontologique ; car une ontologie rigide n'exclut pas l'altérité seulement dans son *connaître*, mais l'exclut aussi dans son être.

Le schéma de compréhension de l'autre issu des deux modèles épistémiques manifeste ainsi tout son contraste. Lorsqu'on prend la pensée comme activité de se procurer de la sécurité en ramenant à soi-même en tant que terre ferme tout ce qui peut être objet de connaissance, l'altérité ne peut être connue que quand elle est fondée sur le moi ; l'égo doit ramener l'autre à soi pour le rendre connaissable, d'où l'image de l'égo conquistador proposée par Enrique Dussel, pour qui l'argument cartésien présuppose un partage entre centre (le moi) et périphérie (ce que le moi rend connaissable), un égo qui fait de toute altérité son *objet*⁵⁶. Si pourtant le moi n'a pas de garantie de retrouver à l'intérieur de soi-même de la terre ferme, tandis qu'il croit toujours y trouver les clés privilégiées de lecture de la réalité, alors, il devient le porte-parole d'une tyrannie épistémique. En effet, tout ce qui ne se conforme pas à ses clés de lecture du monde restera, comme le souligne Deleuze

⁵³ Cf. Bopp, R., *Vida e morte da antropofagia*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2008, p. 108. La traduction est de moi. Raul Bopp est contemporain d'Oswald de Andrade et auteur du poème *Cobra Norato* qui est devenu symbole du mouvement anthropophage.

La traduction est de moi; voici le passage original en portugais brésilien: « Vejo o perspectivismo como um conceito da mesma família política e poética que a antropofagia de Oswald de Andrade, isto é, como uma arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina, índios e não-índios confundidos, aos paradigmas europeus e cristãos. O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos », Cf. Stutzman, R., Encontros – Eduardo Viveiros de Castro, Azougue Editorial, 2008, p. 129.

⁵⁵ Cf. Viveiros de Castro, E., Métaphysiques cannibales, op. cit., p. 4.

⁵⁶ Cf. Dussel, E., Filosofía de la liberación, Bogota, Nueva América, 1996, p. 15.

à propos de la tyrannie ontologique issue du platonisme, « rebelle, sera refoulé le plus profond possible, enfermé dans une caverne au fond de l'Océan »⁵⁷, ou deviendra, pourrait-on ajouter, objet de curiosité anthropologique.

Pour se délivrer de cette tyrannie, il faut déraciner les préjugés, ces œillères épistémiques qui deviennent presque automatiquement des chaînes politiques et qui nous empêchent de voir et de vivre. Il faut ainsi s'approcher de l'autre non comme un *objet* de notre cadre conceptuel, mais comme un *agent* théorique de ses propres structures dont la perspective illumine une réalité toute autre que la nôtre, une autre ontologie, une autre métaphysique. Ce n'est que lorsque l'autre est vu comme le sujet d'un voir que l'on peut finalement briser les structures qui colonisent toute pensée créative et créatrice et cache derrière soi d'autres ontologies, d'autres êtres ; on y restera pourtant toujours aveugle tant que le Moi reste attaché au miroir où il pense retrouver Dieu.

Luis Fellipe Garcia est diplômé en philosophie de l'Université Fédéral de Rio Grande do Sul (UFRGS) au Brésil et du Master Erasmus Mundus Europhilosophie. Ses travaux universitaires ont porté sur les implications métaphysiques de l'analyse aristotélicienne du Principe de non-contradiction et, dans le cadre du programme Erasmus Mundus – Europhilosophie, sur les implications politiques de la philosophie critique de Kant. Il est actuellement doctorant et chercheur à l'Université Catholique de Louvain où il développe un projet sur les rapports entre métaphysique et politique chez les penseurs de l'idéalisme allemand dont Fichte.

E-mail: luisfellipegarcia@gmail.com

⁵⁷ Il s'agit d'une conséquence catastrophique du platonisme, qui, selon Deleuze, fonde le modèle qui la philosophie reconnaîtra comme le sien. Cf. Deleuze, G., Logique du Sens, Paris, Minuit, 1969, p. 298.

PEUT-ON DIALOGUER AVEC UN TEXTE? INTERCULTURALISATION DE L'HERMÉNEUTIQUE, DE GADAMER À DAYA KRISHNA

ELISE COQUEREAU

Abstract

Can we dialogue with a text? Gadamer's dialogical hermeneutic drew an analogy between dialoguing and hermeneutic understanding of texts. However, he did not intend to ask how one can dialogue with a text from another culture. Gadamer's dialogical hermeneutic therefore raises a question regarding its applicability to texts originating from another tradition than the one of the reader or the speaker. While relating his concepts to Daya Krishna's concept of dialogue, I study how interculturality requires reinterpreting hermeneutical models for a dialogue with texts from different traditions. Daya Krishna offers indeed an alternative way, which did not simply criticize the hegemony of European philosophies but engaged in intercultural dialogues with different philosophical traditions while preserving their conceptual structures. He uses the difficulties of understanding in these contexts to show the effectivity of dialogues in renewing philosophical categories issued from a particular tradition. This implies reworking the hermeneutic concept of understanding and the exegetical attitude, from a logic of commentary to the one of use of concepts. It also reminds us of the question-answer logic retrieved from Gadamer, however by emphasizing the attention on the act of dialoguing itself rather than on the limits of the interlocutors located inside a historico-cultural horizon. In this paper, I therefore suggest to read Gadamer's contribution with Daya Krishna, thereby accentuating the creativity of misunderstandings and the one of questioning in their fallibility and unpredictability, which are conditions for intercultural dialogues.

Introduction: interculturaliser 1 l'herméneutique

Peut-on dialoguer avec un texte ? La question semble au premier abord paradoxale, puisqu'un dialogue implique au moins deux participants en conversation, face à face, et non un seul lecteur devant l'objet « texte » déjà rédigé et achevé. Peut-on attribuer au texte une capacité à dialoguer ? Cela signifie dès lors : un texte peut-il parler ? Peut-il répondre à une question, avancer un argument complémentaire ou une antithèse ? C'est en effet la prise en compte de la parole d'autrui sur un sujet commun qui présuppose une compréhension mutuelle de la langue de l'autre, de ses catégories conceptuelles et de sa méthode dialectique, qui définit le dialogue et le distingue de ce qui serait sinon un vain flot de mots. Peut-il y avoir en ce sens un échange réciproque entre moi et le texte, et comment pourrait-il être caractérisé ?

Hans-Georg Gadamer fit ce parallèle entre texte et dialogue qui le conduisit à parler de « dialogue herméneutique »². Malgré le terme qui semble indiquer que le dialogue détermine et définit l'herméneutique, il s'agit plutôt chez Gadamer d'élaborer une herméneutique inspirée du rôle du traducteur pour la communication, ou du modèle d'un interprète et son texte³, ce qui apparaît très clairement au début de la troisième partie de *Vérité et Méthode*. Gadamer commence son analyse par l'étude paradigmatique du problème du traducteur à qui revient la tâche de permettre l'entente des interlocuteurs dans le dialogue. Traduire un énoncé implique pour le traducteur ou l'interprète de traduire et de rendre intelligible aussi le contexte du locuteur dans celui de son interlocuteur, ce qui dévoile les difficultés de la traduction qui ne peut atteindre une adéquation parfaite : la traduction nécessite alors une interprétation⁴. Cette interprétation dans la traduction laisse

Stenger Georg, Philosophie der Interkulturalität – Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Freiburg – München, Karl Alber, 2006, p. 14.

² Gadamer Hans-Georg, Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 410.

Jean Grondin l'analyse également ainsi : « Gadamer insistera beaucoup sur la similitude qui existe entre le dialogue que mènent deux partenaires dans une conversation et le dialogue que conduit un interprète avec un texte. Au début de la troisième partie, Gadamer dira partir du premier type pour éclairer le second. Mais en fait, dans la trame du livre, il est effectivement parti du modèle dialogique de l'interprétation en sciences humaines pour en venir au cadre plus englobant du langage ». Grondin Jean, Introduction à Hans-Georg Gadamer, Paris, Les Editions du Cerf, 1999, p. 185.

⁴ La problématique de la communication dialogique est illustrée par le problème de la traduction qui souligne la dimension linguistique du dialogue et de la compréhension pour Gadamer: « Ce sont les situations où l'entente est perturbée ou compliquée qui permettent le mieux de prendre conscience des conditions de toute communication. Le processus langagier particulièrement instructif à cet égard est celui où la traduction et la transposition assurent la possibilité d'un dialogue en deux langues étrangères l'une à l'autre. » *Ibid.*, p. 406.

apparaître le rôle du langage comme médiation de la pensée, lorsque celle-ci se trouve modifiée par la traduction. Puisque le cas de l'interprète est pour ainsi dire le cas extrême de l'herméneutique chez Gadamer, et ne diffère que par son degré d' « étrangèreté » (*Fremdheit*), l'interprétation herméneutique procède analogiquement au dialogue plurilingue dans son processus d'explication et d'entente réciproque⁵. La forme du dialogue chez Gadamer sert ainsi à qualifier et à définir l'herméneutique qui reste l'enjeu conceptuel du texte, plutôt que de définir le dialogue lui-même comme herméneutique.

Au contraire, pour le philosophe de l'Inde postcoloniale Daya Krishna (1924–2007)⁶, c'est bien le dialogue (*samvāda*) qui fonde l'herméneutique⁷. Dans la tradition indienne classique, *saṃ -vāda*, traduit comme « entretien, conversation ; accord, entente » est constitué de *vāda*, un certain type de débat (débat dit honnête) dans lequel les participants argumentent pour atteindre la connaissance vraie, en opposition à *vitan dā* and *jalpa*, le débat offensif et le débat spécieux,

^{5 «} L'exemple du traducteur, dont la tâche est de franchir l'abîme qui sépare les langues, fait apparaître d'une façon particulièrement claire la relation mutuelle qui se déroule entre l'interprète et le texte, correspondant à la réciprocité de l'explication dans la conversation. Car tout traducteur est interprète. La langue étrangère ne représente qu'une aggravation de la difficulté herméneutique, celle de l' "étrangèreté" et de son dépassement. En réalité, tous les "objets" auxquels l'herméneutique traditionnelle a affaire sont étrangers dans le même sens, clairement défini, du mot. Il y a une différence non de nature mais seulement de degré entre la tâche du traducteur, qui est de "rendre" le texte, et celle de toute herméneutique générale des textes ». Ibid., p. 409.

Daya Krishna (1924-2007) est un philosophe indien, professeur à l'Université du Rajasthan (Jaipur, Inde). Il fut l'éditeur du Journal of Indian Council of Philosophical Research pendant plus de trente ans et publia dans de nombreux domaines en sciences sociales (philosophie, sociologie, économique). Parmi ses contributions philosophiques prolifiques et variées, Daya Krishna s'intéressa notamment à la philosophie indienne classique, en dénonçant d'une part le « mythe » d'une « spiritualité » indienne contre une « philosophie » occidentale, et en entreprenant d'autre part d'établir une continuité dynamique entre les textes classiques et les problématiques contemporaines. Il refusa donc tout à la fois l'hégémonie occidentale sur la philosophie et l'idée d'une philosophie indienne comme héritage statique. Daya Krishna s'inspira également des différents champs de la philosophie occidentale, en particulier de Kant, pour interroger la constitution de la connaissance et ses présuppositions (culturelles), ce qui lui servit à dénoncer les deux points susmentionnés, afin d'étudier les processus de connaissance comme des faits dynamiques qui peuvent être interrogés entre traditions philosophiques. Voir sur ces sujets, Daya Krishna, Indian Philosophy: A Counter Perspective, Delhi, Sri Satguru Publications, 2006; Prolegomena to Any Future Historiography of Cultures and Civilizations, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 1997; Bhushan Nalini, Raveh Daniel et Garfield J. L. (dirs.), Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, New York, Oxford University Press, 2011; Towards a Theory of Structural and Transcendental Illusions, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers, 2012. Cette liste n'est donnée qu'à titre indicatif et ne saurait être exhaustive.

Daya Krishna ne parle pas directement d'herméneutique, mais simplement de dialogue (samvāda) comme méthode qui s'applique aux situations définies par l'herméneutique, notamment la lecture, l'interprétation, la compréhension et l'usage de textes.

i.e. des débats dont le but est la simple défaite de l'adversaire par différents moyens rhétoriques étudiés en particulier par l'école du Nyāya. L'usage du terme par Daya Krishna transgresse cependant son utilisation technique et traditionnelle afin de fonder une théorie contemporaine du dialogue entre traditions philosophiques qui veut d'une part répondre au défi d'un dialogue postcolonial, i.e. répondre à l'hégémonie de la philosophie occidentale dans le discours philosophique, et d'autre part permettre aux philosophies indiennes traditionnelles de rompre leur isolation en participant à ce même dialogue interculturel dans un monde global.

Dans ce contexte contemporain, il n'y a alors pour Daya Krishna d'interprétation possible qu'au sens d'une mise en dialogue. Le dialogue comme tel, c'est-à-dire l'acte de conversation entre participants, forme le modèle de ce que l'on peut reconstruire et qualifier au travers de son œuvre comme réflexion herméneutique sur la compréhension des textes. En ce sens, si la relation de l'interprète à son texte conduisait par analogie à la question du dialogue chez Gadamer, c'est au contraire en partant du dialogue que l'on peut s'interroger sur la relation du partenaire dialogique, ou de l'interlocuteur, qui interprète un texte. La réflexion de Daya Krishna est en effet marquée d'une part par des dialogues plurilingues entre communautés philosophiques de traditions différentes qu'il organisa, et d'autre part par des relectures collectives de textes de philosophie indienne classique. Ces dernières furent entreprises non pas afin d'exposer leurs développements historiques ou philologiques, mais pour repenser les concepts issus de différentes traditions philosophiques à partir de leurs structures conceptuelles distinctives8. Les dialogues réagirent contre une certaine méconnaissance de la pluralité interne des philosophies indiennes, et la diversité de leurs langages internes (sanskrit, hindi, urdu notamment), et, tout en refusant une préservation

Tous les dialogues ne furent pas retranscrits et publiés, mais l'on peut se référer aux suivants : Daya Krishna, Mukund Lath et Francine E. Krishna, Bhakti, A Contemporary Discussion, Delhi, Indian Council of Philosophical Research et Munshiram Manoharlal, 2000; Daya Krishna, Rege M. P., Dwivedi R. C., Lath Mukund (dirs.), Samvāda: a Dialogue Between Two Philosophical Traditions, Delhi, Indian Council of Philosophical Research and Motilal Banarsidass Publishers, 1991. La relecture commune est connue sous le nom de « Jaipur experiment » et est ainsi justifiée : « Conceptual structures in the Indian intellectual tradition, elaborated, refined and developed over millennia, also claim universal applicability just as those elaborated in the west in the last few centuries or others deriving from classical Greece with Christian admixtures do. The relative strengths and weaknesses of these conceptual structures can, however, only be ascertained when they are contrasted, compared and confronted with each other. But this can only be possible if alternative conceptual structures elaborated and developed in those non-western cultures which have had a long history of intellectual pursuit in which hundreds and thousands of persons have taken part over millennia are articulated, critically evaluated and creatively developed by the intellectuals of those countries ». Daya Krishna (dir.), India's Intellectual Traditions, Attempts at Conceptual Reconstructions, Delhi, Indian Council of Philosophical Research and Motilal Banarsidass, 1987, pp. XV-XVI.

de l'héritage au sens d'une transmission historique et statique, ils tentèrent de faire participer des acteurs de différentes traditions sur un même sujet philosophique. Le premier par exemple, organisé en 1983 à Pune, réunit des pandits sanskritistes (philosophes issus du milieu classique indien) et des philosophes anglophones de la tradition analytique et invita les premiers à réagir à la notion russellienne de proposition, à partir de leur propre tradition, notamment l'école du Nyāya. Ces expériences pratiques témoignent d'une prise de conscience de la pluralité philosophique interne à l'Inde et de la difficulté de leur mise en dialogue dans un monde postcolonial. Les divisions linguistiques (entre anglais et sanskrit, mais également entre langues régionales) et la division de l'enseignement et des méthodes philosophiques (entre philosophies classiques indiennes et philosophiques anglophones occidentales) du monde académique indien actuel peuvent sans doute expliquer un changement de perspective entre Gadamer et Daya Krishna. Si le premier questionne avant tout la dimension historique de l'exégèse, le second doit répondre à la dimension (inter)culturelle9 d'une herméneutique opérant entre différentes traditions.

Ce renversement peut être alors interprété comme la prise en compte d'un monde global, interculturel, postcolonial, où la compréhension se pluralise et où les interlocuteurs se multiplient, du fait d'une différence que l'on ne peut ramener à un horizon, en ce qu'il impliquerait un monde unique composé d'horizons distincts – c'est l'articulation d'une pluralité de mondes elle-même par le dialogue qui est ici en jeu¹⁰. La problématique interculturelle symbolise donc le passage de Gadamer à Daya Krishna, ou une réinterprétation de Gadamer avec Daya Krishna, et ainsi la question qui surgit : peut-on dialoguer avec un texte d'une autre

Oette transition peut exemplifier celle que remarque Foucault, du passage du thème de l'histoire à celui de l'espace, et donc par extension à celui d'espaces culturels: « La grande hantise qui a obsédé le XIXè siècle a été, on le sait, l'histoire: thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. (...) L'époque actuelle serait plutôt l'époque de l'espace. Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du lointain, du côte à côte, du dispersé. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps, que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau ». Foucault Michel, « Des espaces autres », Empan 2/2004 (N°54), p. 12 (§1); http://www.cairn.info/revue-empan-2004-2-page-12.htm. (date de consultation: 17/06/2015)

On peut se rapporter ici à la radicale critique de Heinrich Rombach: « Dès que l'on cesse de prendre les choses de manière si précise, que l'on représente d'une manière ou l'autre le tout et que l'on ne déroule pas l'affaire de manière "fondamentale", l'exclusivité des horizons de monde se réduit à de simples différences d'horizon, à propos desquels on peut bien sûr parler et à propos desquels la tâche de la compréhension est de s'y égaler ». Rombach Heinrich, « L'ontologie structurale et le dialogue des mondes », Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, Tome 92, N°4, 1994, p. 468.

tradition, d'une autre culture ? Cette problématique, qui échappa largement aux herméneutiques franco-allemandes jusqu'aux années 80, indique une transition interculturelle qui réagit contre l'insuffisance du traitement de l'altérité¹¹. Il faut cependant reconnaître à Gadamer l'antériorité de son œuvre par rapport à ces réactions philosophiques, et par là également, l'influence, même négative lorsqu'elle se retrouve sous la forme critique, de son herméneutique pour ces mouvements¹². C'est donc en tant que « provocateur » d'une herméneutique interculturelle qu'il faut le considérer, en ayant établi ses conditions, notamment en ayant indiqué les difficultés liées à la conception d'un horizon (historique et par là culturel)¹³. Comment peut-on alors, à partir et au-delà de Gadamer, penser le dialogue herméneutique entre différentes traditions philosophiques? Et comment peut-on relire une herméneutique gadamérienne à partir des réflexions interculturelles de Daya Krishna? Quelle herméneutique peut-on ainsi tirer des réflexions de Daya Krishna? Nous nous proposons ainsi de construire une relation entre les deux philosophes, qui réinterroge les notions herméneutiques du comprendre et du commentaire, soit le rôle de la compréhension interculturelle et de l'attitude herméneutique exégétique dans un monde global et interculturel.

Il est peut-être ardu de se lancer dans une entreprise de datation de cette prise en compte de l'altérité culturelle et des revendications postcoloniales. Néanmoins, si l'on si limite à Vérité et Méthode constituant le projet de la méthode herméneutique de Gadamer, nous nous plaçons en 1960. Les publications germanophones explicitement interculturelles ne fleurirent « qu' » à la fin des années 80 et au début des années 90 (Mall, Kimmerle, Wimmer) ; du côté anglophone, Mehta's India and the West est également publié en 1985, de même que le début postcolonial de Spivak et au début des années 90, Homi Bhabha (à l'exception de Franz Fanon pour le monde francophone). Sans faire de ce court ancrage une chronologie fixe et définie, il est aisé de constater au moins une tendance vers un décalage d'une vingtaine d'années entre ces auteurs.

Cette influence est pour le moins remarquable et s'étend vers toutes les « ramifications » du questionnement autour de l'altérité culturelle. Elle fonde une partie des revendications et des critiques de la philosophie interculturelle en langue allemande : Mall Ram Adhar, Hans-Georg Gadamers Hermeneutik interkulturell gelesen, Nordhausen, Traugott Bautz, Interkulturelle Bibliothek, 2005. Elle marque la réflexion de l'indologie philosophique et sa propre méta-critique : Halbfass Wilhelm, India and Europe, An Essay in Understanding, New York, State University of New York Press, 1988. En conséquence, elle est également prise en compte par les auteurs de la diaspora indienne, notamment chez Mehta Jaswant Lal, India and the West, The Problem of Understanding, Selected Essays of J. L. Mehta, Chico (California), Scholars Press, Studies in World Religions, 1985. Ces indications, qui n'incluent d'ailleurs pas l'influence du débat entre Derrida et Gadamer et de sa réception postcoloniale, mais qui se limitent à quelques références des reprises des problématiques de l'herméneutique gadamérienne dans différentes traditions philosophiques, ne sont que des illustrations symptomatiques, non une liste prétendant l'exhaustivité.

¹³ En particulier chez Halbfass, *India and Europe*, op. cit., pp. 164–167.

1. Du rôle de la compréhension

La transition interculturelle susmentionnée se perçoit premièrement dans la modification de la fonction ou du rôle de la compréhension entre les deux auteurs. En effet, l'objectif de l'herméneutique consiste chez Gadamer à « comprendre », à dissiper l'ensemble des perturbations qui pourraient entraver l'entente et l'explication dans le dialogue. Chez Daya Krishna, le dialogue consiste plutôt en une occasion d'exploiter ces perturbations pour repenser les problèmes philosophiques qui nous semblent acquis ou donnés dans une tradition particulière, en dévoilant leur construction particulière.

Mais étudions tout d'abord la compréhension issue du dialogue pour Gadamer. Ce dernier propose une théorie de la compréhension inspirée de la dialectique platonicienne, dans laquelle le dialogue permet d'advenir à la compréhension. En effet, dans *Vérité et Méthode*, la question du dialogue comporte trois dimensions qui sont toutes liées à la question de la compréhension : la première concerne l'interprétation de Schleiermacher. Gadamer analyse l'originalité de ce dernier dans sa transition d'une herméneutique théologique ou philologique à une science de l'herméneutique. Ce transfert opère grâce au concept d'effort de compréhension comme procédé herméneutique systématique visant à empêcher la mécompréhension dans l'expérience de l' « étrangèreté » (*Fremdheit*) qui peut universellement advenir d'a :

Mais c'est justement l'élargissement de la tâche herméneutique au "dialogue riche de signification" (*bedeutsames Gespräch*), élargissement caractéristique de l'entreprise de Schleiermacher, qui montre comment le sens de l'étrangeté, que l'herméneutique vise à surmonter, a subi une métamorphose radicale en regard de la finalité reconnue jusqu'ici à l'herméneutique¹⁵.

Le dialogue semble intrinsèquement lié à l'herméneutique dans son rôle même de compréhension, d'effort ou d'éclaircissement de la pensée d'autrui. La deuxième dimension gadamérienne du dialogue interprète la dialectique platonicienne en rapport avec l'herméneutique, notamment autour de la structure question-réponse que nous étudierons plus en détail par la suite. Néanmoins, il nous faut remarquer que l'argumentation consiste à établir les *conditions d'émergence* de la question selon les présuppositions qu'elles induisent, donc selon leurs limitations structurelles. L'articulation question-réponse qui forme le déroulement d'un

¹⁴ *Ibid.*, p. 197. La première dimension du dialogue est traitée en *ibid.*, pp. 202-217.

¹⁵ *Ibid*.

dialogue constitue ainsi la compréhension herméneutique, succinctement résumée par la formule : « Comprendre une question, c'est la poser. Comprendre une opinion, c'est la comprendre comme réponse à une question »¹⁶. Cette dialectique permet à Gadamer d'ouvrir sur la troisième dimension qui met en place l'enjeu linguistique de l'herméneutique. Celle-là ancre la question de la compréhension dans le dialogue, qui est le lieu par excellence du langage. Gadamer en conclura que « le langage est bien plutôt le medium universel dans lequel s'opère la compréhension même, qui se réalise dans l'interprétation »¹⁷, ce qui joint la dimension linguistique à la dimension interprétative qui définissent la compréhension herméneutique de Gadamer. Ce rapport intime entre compréhension et dialogue (dans sa dimension linguistique et interprétative) fait du dialogue herméneutique une méthode de compréhension.

Chez Daya Krishna, le dialogue interculturel, bien qu'ancré dans les difficultés linguistiques, les difficultés de l'interprétation et de la compréhension du dialogue entre traditions philosophiques, est également une occasion d'une part de rompre la compréhension acquise et fixée d'une tradition philosophique particulière, définie comme présupposition, et d'autre part d'exploiter les possibilités philosophiques qui ressortent des limites ou des difficultés de la compréhension¹⁸. Bien que les conditions d'une compréhension, d'une théorie ou d'une opinion soient reconnues comme « présuppositions » de la pensée qui témoignent d'un certain horizon historique et culturel d'une tradition particulière, le dialogue est l'événement qui permet de transcender leurs limites à partir des difficultés qui nous forcent à repenser un problème. Les difficultés de la compréhension proviennent pour Gadamer de notre enracinement dans une tradition, qui peut être pour la communication « surmonté » (mais non ontologiquement aboli) par un dialogue herméneutique. C'est plutôt l'investigation des possibilités mêmes contenues dans les mécompréhensions et incompréhensions qui intéressent Daya Krishna, ce sont ces « chocs » 19 ou heurts qui deviennent source de créativité philosophique,

¹⁶ *Ibid.*, p. 399. La deuxième dimension du dialogue est traitée en *ibid.*, pp. 385-402.

¹⁷ *Ibid.*, p. 410. La troisième dimension du dialogue est traitée en *ibid*, pp. 405–416.

^{*} Whowever, it may be the fact of what we have called cognitive journeys across conceptual frontiers cannot be denied, nor ca nit be denied that they can be as intellectually invigorating and rewarding as such journeys usually are. (...) A realization of the limited parochialism of what one had taken to be universal and self-evident is the first consequence of such an encounter. The second is an openness to the possibility of alternatives that one had not even thought of before ». Daya Krishna, Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit., pp. 35–36.

L'impulsion ou le choc (*Anstoβ*) existent aussi chez Gadamer et signifient l'expérience que l'on fait avec un texte. Leur rôle reste tout de même liminaire et périphérique, comme désignant un problème à résoudre. Gadamer H.–G., *Vérité et Méthode*, op. cit., pp. 289; 389–390; cf. également l'analyse de Lorenzo Bonoli, qui fait de ce concept d'*Anstoß* à l'intérieur du contexte gadamérien

justement en ce que *la* compréhension n'est plus l'objectif ultime ou la mission première de l'herméneutique. Le dialogue offre une « opportunité » de penser plus loin, différemment, à nouveau – de réexplorer ce qui était familier et non problématique :

What the *other* says, therefore, is always an opportunity for one's own thought, not in the sense of controverting what he has said or in seeing in it what one always says, but rather in finding in it the possibility of a new direction for thinking that is not only different from what one has usually thought regarding that issue until that time, but also beyond what the other person actually meant when he said what he said. What is required, in other words, is conceptual imagination, the ability to think beyond what has been thought²⁰.

La compréhension et le dialogue sont indissociables et inépuisables. Le dialogue comprend un processus de construction intersubjective du sens philosophique et sa communication par l'effort de compréhension qui s'entremêlent. Il est pourtant évident que des difficultés émergent lorsque l'on considère le dialogue à partir de l'exploration des possibilités de communication elles-mêmes plutôt que de la compréhension. Comment garantir le dialogue, comment éviter des mécompréhensions réductrices de l'autre (comme préjugés négatifs) ? Comment juger l'effectivité du dialogue si la compréhension ne joue plus ce rôle d'arbitre ? En effet, si je lis seul un texte d'une autre époque et d'un autre lieu, comment ne pas risquer une réduction, soit comme anticipation (confusion d'époques), soit comme décalage culturel de références, soit encore comme décalage de mon propre horizon (mécompréhension de l'argumentation due à son altérité) ?

2. De la positivité des difficultés de la compréhension : écarts et questions

Il serait faux de conclure à partir de l'approche de Daya Krishna à une pure et simple disparition de la compréhension, car ne pas comprendre du tout un texte ne permet pas de l'interroger et le réduit au silence. Son approche s'opposerait

⁽traduit comme « heurt »), un angle d'approche pour la lecture de textes scientifiques anthropologiques. Bonoli Lorenzo « La connaissance de l'altérité culturelle », *Le Portique*, 5, 2007, http://leportique.revues.org/1453, pp. 5–7. (consulté le 10.06.2015)

²⁰ Daya Krishna, Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit., p. 34.

plutôt à la dimension « unifiante » de la compréhension, ou à l' « entente »²¹ qui fonde la compréhension chez Gadamer. Daya Krishna insiste quant à lui sur la position d'antithèse ou de thèse adverse²² (pūrvapakṣa) inspirée par la rhétorique de l'école de philosophie classique du Nyāya²³. En effet, selon les règles du débat de cette école, un important effort du locuteur est demandé pour défendre au mieux possible la thèse de l'adversaire, sans quoi il échouerait au débat. Articuler la position adverse, ce qui présuppose non seulement sa compréhension mais également son amélioration et sa complétion est une obligation argumentative²⁴. Cette défense de l'adversité, ou cette intégration de l'adversité de la pensée au cœur de sa propre argumentation diffère cependant chez Daya Krishna : l'adversité devient altérité. Il ne s'agit pas de défendre un adversaire (ce qui implique une dimension compétitive de la rhétorique) mais d'intégrer et d'explorer une pluralité d'alternatives. Cette articulation de l'altérité n'est plus nécessairement antithèse, mais elle se nourrit de l'écart²⁵ créé par les difficultés de la compréhension. Cet écart

Traductions selon Huet Gérard, *Dictionnaire Français-Sanskrit*, édition électronique du 5 mai 2015 : http://sanskrit.inria.fr/Dico.pdf, p. 428 (consultation le 10.06.2015) ; en anglais, ce terme est traduit par Daya Krishna comme « counter-position ».

« Yet, one has to square this widespread impression about Indian philosophy with the fact that in any work of Indian philosophy, pūrvapaksa (the opponent's position) has necessarily to be presented and refuted before one can establish one's own position. The counter-position, it should be remembered, is not merely stated but rather presented with all the arguments that have not only been already given in its favor but also those which one can imagine to support it in any way whatsoever. If one simply asserted something and could not provide any reason or hetu for it, one opted out of the philosophical arena and ceased to the counted therein. Even the sutras of the various philosophical schools that are supposed to be the foundational works for them not only give reasons for the positions they hold but also refute counter-positions ». Daya Krishna, Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit., p. 61.

²⁴ Sur la dialectique du Nyāya, voir Angot Michel, Le Nyāya-sūtra de Gautama Akṣapāda, Le Nyāya-bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin, L'art de conduire la pensée en Inde ancienne, Paris, Les Belles Lettres, Collection Indika, 2009, pp. 68–128; 256–257; 730; Solomon, Esther A., Indian Dialectics, Methods of Philosophical Discussion (I-II), Ahmedabad, B. J. Institute of Learning and Research, Gujarat Vidya Sabha, 1976. Mes remerciements vont ici à Elisa Freschi dont l'analyse de la réinterprétation de pūrvapakṣa par Daya Krishna à partir de l'école du Nyāya et du Mīmāmṣā dans un article encore non publié fut inspirante et éclairante.

25 François Jullien définit l'écart d'une manière tout à fait applicable à Daya Krishna. Son travail de sinologue explorant ces écarts est d'ailleurs une autre illustration d'un dialogue avec des textes d'une autre culture, bien que ce ne soit pas son premier intérêt de le caractériser ainsi. François Jullien écrit : « L'écart ne donne pas à poser une identité de principe ni ne répond à un besoin identitaire ; mais il ouvre, en séparant les cultures et les pensées, un espace de réflexivité entre elles où se déploie la pensée.

Selon Gadamer: « Nous partons de la proposition selon laquelle « comprendre veut d'abord dire se comprendre mutuellement, s'entendre. » La compréhension est d'abord un accord (Einverständnis). C'est ainsi que la plupart du temps les hommes se comprennent mutuellement de façon immédiate, à moins qu'ils ne s'expliquent jusqu'à ce qu'ils en viennent à un accord. L'entente (Verständigung) est donc toujours une entente "sur" quelque chose. Se comprendre, c'est se comprendre "en" quelque chose ». Gadamer H.-G., Vérité et Méthode, op. cit., p. 198.

justifie le concept même de *dia*-logue avec un texte, qui implique une distance entre les positions soutenues, une altérité intrinsèque qui permet la *dis*-cussion et l'investigation honnête de la pluralité et de l'adversité des thèses (selon le *vāda*) explorée ensemble (*sam-vāda*). Il ne peut pas ainsi s'agir de jouer avec des thèses déjà pensées ou préformulées comme cela pouvait être le cas dans la rhétorique classique²⁶, mais de se saisir de la difficulté à défendre l' « autre » thèse. Articuler soi-même la position de l'autre dans son altérité nous dévoile les présuppositions de notre position et les possibilités alternatives :

To search for distinctive philosophical problem, or for distinctiveness in the solutions offered to familiar problems, is not only to see the alien tradition in a new way but to enrich oneself with the awareness of an alternative possibility in thought, a possibility that has already been actualized. The awareness of this alternative, actualized possibility may, hopefully, free one's own conceptual imagination from the unconscious constraints of one's own conceptual tradition. Thus, comparative philosophy may function as a mutual liberator of each philosophical tradition from the limitations imposed upon it by its own past rather than be what it is at present: the imposition of the standards of one dominant culture over all the others, and the evaluation of their philosophical achievements in terms of them²⁷.

Si Daya Krishna insiste sur les difficultés de la compréhension, ce n'est pas alors dans l'intention de lui nier son importance, mais plutôt pour la présenter comme *une possibilité* (parmi d'autres) qui se constitue pendant et grâce au dialogue.

Une méthode constitutive pour étudier la compréhension comme possibilité repose sur le *questionnement* qui naît des difficultés de l'accord entre locuteurs. La structure question-réponse permet d'adresser l'écart entre traditions, d'amener à la conscience les présuppositions philosophiques en adressant les problèmes des locuteurs pour comprendre un texte. Cette fonction est déjà présente chez Gadamer :

C'est, de ce fait, une figure, non de rangement, mais de dérangement, à vocation exploratoire : l'écart fait paraître les cultures et les pensées comme autant de fécondités ». Jullien François, *L'écart et l'entre, Leçon inaugurale de la Chaire sur l'altérité*, Paris, Editions Galilée, 2012, p. 31.

La rhétorique du Nyāya est de fait souvent limitée à des positions déjà définies et consiste à articuler ces positions prédéterminées (ainsi analysée par les références susmentionnées, Angot et Solomon). L'enjeu est au contraire pour Daya Krishna d'affronter l'inconnu de la pensée en prévenant toute prédétermination des positions par une configuration dialogique tout à fait nouvelle : c'est précisément le cas des dialogues organisés entre pandits (philosophes étudiant la philosophie indienne classique en sanskrit) et philosophes anglophones indiens.

²⁷ Dava Krishna, Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit., p. 66.

Le phénomène herméneutique également porte en lui l'originalité (*Ursprünglichkeit*) du dialogue et la structure question-réponse. Le fait qu'un texte transmis devienne objet d'interprétation veut déjà dire qu'il pose une question à l'interprète. Dans ce sens, l'interprétation contient toujours une référence essentielle à la question posée à quelqu'un. Comprendre un texte, c'est comprendre cette question. Or, cela se produit, comme nous l'avons montré, en acquérant l'horizon herméneutique. Cet horizon nous apparaît maintenant comme l'horizon d'interrogation, à l'intérieur duquel se détermine l'orientation sémantique du texte²⁸.

Mais le problème de la question est ici abordé à partir de la perspective de « l'horizon ». La question est en quelque sorte l'ouverture de la tradition déterminante par l'expérience herméneutique, une herméneutique pourtant bien refermée par la circularité : « La question doit être posée. La position de la question présuppose de l'ouverture, mais en même temps une délimitation »²⁹. Elle est elle-même en proie aux présuppositions et préjugés, ce qui montre que Gadamer se place du côté du locuteur dans sa condition pré-ontologique, ancré dans une certaine tradition permettant certaines compréhensions et certaines questions. Cette logique question-réponse se heurte en conséquence à la thématique de l' « anticipation de la perfection » que l'on présuppose dans un texte, c'est-à-dire l'attente d'une unité de sens qui corresponde à notre idée de la vérité contenue dans le texte, un « contenu déterminé » qui « guide toute notre compréhension »30. L'anticipation de la perfection est selon Gadamer la signification du cercle herméneutique, lui-même représentant « un élément structurel ontologique de la compréhension »31. Le locuteur questionne ainsi d'une certaine manière selon les limitations qui sont celles de sa conception de la perfection anticipée par la lecture. Cette anticipation est déterminée à partir d'une communauté et donc liée à une certaine tradition : elle varie selon les cultures, et n'est donc pas adéquate à l'anticipation d'un texte d'une autre culture. Gadamer ne s'étend pas sur les conséquences d'une « autre anticipation » ou d'une « autre

²⁸ Gadamer H.-G., Vérité et Méthode, op. cit., p. 393.

²⁹ *Ibid.*, p. 387.

[«] L'anticipation de la perfection, qui guide toute notre compréhension, s'avère par conséquent avoir, elle aussi, à chaque fois un contenu déterminé. On ne présuppose pas seulement une unité de sens immanente qui fournit un guide au lecteur, mais la compréhension du lecteur est aussi constamment dirigée par des attentes de sens transcendantes, naissant de sa relation à la vérité de ce qui est visé. (...) Ce n'est que lorsque la tentative d'admettre la vérité de la chose énoncée échoue, que l'on s'efforce de « comprendre » le texte psychologique ou historiquement, comme opinion d'un autre. Le préjugé de la perfection ne se contente pas d'exiger d'un texte, de manière formelle, qu'il exprime parfaitement ce qu'il signifie mais aussi que ce qu'il déclare soit la parfaite vérité ». Ibid., p. 315.

³¹ Ibid.

perfection » à la lecture de textes d'autres traditions. Cette perfection est au contraire chez Daya Krishna précisément ce qui est dénoncé, i.e. la perception d'un texte comme un produit achevé, une pensée définitive et révélatrice d'une vérité (notamment dans le cas des textes sacrés, *śruti*), et c'est aux questions que revient le rôle de briser cette illusion. Cela s'explique grâce à la différence de contexte entre les deux auteurs, puisque Daya Krishna s'adresse ici aux difficultés de réinterpréter et de repenser les canons théologiques et philosophiques considérés sacrés, ce qui nuit à la possibilité même de s'interroger.

But if it is the asking of questions that is crucial for thinking, then what we have to ask with regard to any text is not what it says but the questions it asks, or rather, the hidden questions that lie behind what is said. The whole exercise of understanding will take a new turn; for now it will be the questions and the problems that shall occupy the centre of attention, and what is said will be seen as a more or less satisfactory attempt at an answer. (...) What is, however, an even more important consequence of this shift of attention is the overcoming of the theological hangover that has infected so much of cognitive enterprise in all parts of the globe. The exegetical disease, which results not only in trying to discover the real meaning of the text but also in claiming that the master said what one considers to be true, can only be cured if one's basic attitude to the text itself changes. The text, in the changed perspective, is seen as providing an occasion for a dialogue with a person with whom one cannot enter into a personal dialogue for some reason³².

Daya Krishna se place en effet différemment, non pas à partir des limitations (historiques, mais également culturelles) du locuteur mais à partir des possibilités révélées par le dialogue lui-même, comme événement (transculturel) ne pouvant se réduire à l'un ou à l'autre des interlocuteurs. C'est à partir du dialogue lui-même que l'on considère les limites des compréhensions, et c'est donc le dialogue lui-même qui fait advenir de nouvelles possibilités de comprendre par la génération de nouvelles relations entre concepts, non réductibles à une participation singulière. La question est vue comme tension rompant une tradition particulière et permettant une transcendance de l'horizon. En ce sens, il ne s'agit pas d'atteindre l'horizon de l'autre (de comprendre l'auteur lui-même) mais de conduire le dialogue plus loin que les horizons donnés, dans des directions qui ne sont pas comprises comme horizons mais comme directions et exploration. Il ne s'agit donc pas d'une fusion d'horizons mais d'exploiter la différence des horizons pour

³² Daya Krishna, Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit., p. 29-30.

atteindre ensemble, par modifications réciproques, des questions qu'aucun horizon n'intégrait.

La différence entre les deux auteurs pourrait peut-être être résumée par un commentaire de Donald G. Marshall :

What is being lost sight of is that Gadamer's is not in fact a theory of dialogue. It is a theory of understanding. (...) The strict question, therefore, is whether, conceding that understanding does take place, a description of dialogue as the conduct of question and answer best characterizes understanding³³.

Cette adéquation entre une structure question-réponse et la compréhension est précisément ce qui est remis en cause chez Daya Krishna, pour lequel la structure question-réponse caractérise l'écart de l'altérité dans le dialogue, c'est-à-dire le dialogue lui-même plutôt que la compréhension. Le caractère provisoire d'une réponse soumise potentiellement à de nouvelles questions donnant lieu à d'autres réponses, indique une dimension exploratrice et expérimentale dans le dialogue. La compréhension bien que nécessaire pour la compréhension, est toujours à l'état provisoire et remise en cause dans le dialogue. Puisque c'est en partant de ce modèle du dialogue que Daya Krishna détermine le dialogue avec un texte, ce dernier implique *nécessairement* la conception du texte comme processus inachevé que Daya Krishna caractérise de « *thinking* » en différence à « *thought* », comme penser ou pensant³⁴ plutôt que comme pensée.

"Thinking" is ultimately a process or an activity and "thought" is its product. Yet, the moment one accepts this distinction, one would see that the so-called categorical structures involved in the activity of thinking can only be seen as "given" in thought when one tries to understand it. Once this is accepted, one will have to distinguish between the understanding of "thought" which is a product of thinking and the understanding of that which the thought is about 35.

Il y a dès lors une différence entre la compréhension de la pensée (*thought*) d'un auteur, i.e. le texte comme objet achevé qui traite d'un sujet déterminé, et la

Marshall D., « On Dialogue. To Its Cultured Despisers », in Krajewski Bruce (dir.), Gadamer's Repercussions: Reconsidering Philosophical Hermeneutics, Berkeley (California), University of California Press, 2004, p. 130.

³⁴ La différence est difficilement traduisible en français du fait de l'aspect progressif ou continu de la forme anglaise. Daya Krishna indique ici bien le processus qui différencie la forme nominale achevée (thought) et l'action continue et son caractère processuel de thinking. Cette différence est rendue ici par la différence entre le nom et le verbe qui indique une activité.

³⁵ Daya Krishna, Towards a Theory of Structural and Transcendental Illusions, op. cit., p. 21.

compréhension du penser (*thinking*), c'est-à-dire la dimension active d'une problématique ouverte par un auteur mais non épuisée. Le penser ne réfère ainsi pas au sens psychologique, qui consiste à comprendre un auteur mieux que lui-même³⁶, mais à un auteur comme sujet pensant et questionnant, donc à des questions introduites par un objet particulier qu'est le texte, qui définit un point de départ d'une situation à (re)penser.

3. Du commentaire à l'usage : attitude herméneutique

La conception du penser et l'importance de la structure question-réponse dans le dialogue, lié à la question de l'activité et de la créativité spécifiques au dialogue lui-même (plutôt qu'à ses interlocuteurs) soutiennent l'emphase de Daya Krishna sur « *l'u*sage » plutôt que sur le commentaire. Cela fonde sa dénonciation du « mal exégétique » susmentionné. Il semble au premier abord s'élever ici radicalement contre la forme même de développement en philosophie indienne classique dans sa forme sūtra - bhasya (commentaire), le matériel exégétique qui l'approfondit, puisque le commentaire constitue une partie majeure du développement philosophique classique indien. Sa critique est profonde, mais elle n'empêche pas la créativité a priori de la philosophie indienne classique, bien au contraire, elle cherche à la « revitaliser », au sens de la considérer comme une tradition vivante et contemporaine³⁷. En cela, il serait trop aisé d'interpréter sa critique comme une impossibilité pour la tradition indienne d'avoir atteint un quelconque apport philosophique créatif. C'est donc la critique d'une attitude statique contemporaine plutôt qu'une critique historique de la forme de composition indienne. C'est l'attitude exégétique comme commentaire interne qui est remise en cause. Il faut

³⁶ Gadamer H.-G., Vérité et Méthode, op. cit., pp. 191–216, en particulier pp. 211–212 à propos de la formule « selon laquelle il faut comprendre un auteur mieux qu'il ne s'est lui-même compris » commentée ainsi par Gadamer : « La compréhension meilleure qui, par rapport à l'écrivain, fait le mérite de l'interprète, n'a pas trait, disons, à la compréhension des choses dont il est question dans le texte, mais seulement à la compréhension du texte, c'est-à-dire de ce que l'auteur a voulu dire et exprimer. On peut dire que cette compréhension est « meilleure » dans la mesure où, étant compréhension explicite d'une opinion, que par là même elle met en relief, elle comporte, en ce qui concerne la réalisation de son contenu, un surcroît de connaissance. Ainsi, la proposition dit quelque chose d'évident. Celui qui apprend à comprendre un texte étranger dans la langue qui lui est propre aura à développer une conscience expresse des règles grammaticales et de la forme de composition du texte, en somme, de ce que l'auteur a observé, mais sans le remarquer, tant il vivait dans cette langue et ses moyens artistiques ». Ibid.

³⁷ Daya Krishna, Mukund Lath et Francine E. Krishna, Bhakti, A Contemporary Discussion, op. cit., pp. 2–4.

bien rappeler qu'il s'adresse ici en particulier à ses compatriotes et à l'attitude exégétique contemporaine des philosophes indiens en sanskrit des milieux traditionnels. Il remet en cause le « syndrome maître-disciple » (guru-śiṣya) qui prévaut (également au-delà de l'Inde) et qui consiste en une explication infinie des dires du maître qui détient la vérité, c'est-à-dire que l'enjeu exégétique n'est pas celui du comprendre et de l'exploitation des concepts mais de comprendre le mieux possible le maître lui-même³⁸. Cette critique implique une deuxième remise en cause, celle de la notion de śruti, l'autorité des textes révélés, qui devient applicable de manière séculaire chez Daya Krishna. Sans remettre en question les textes eux-mêmes, sa critique porte sur cette attitude qui consiste à révérer le texte sans le questionner³⁹:

It is thus the *attitude* that creates the *śruti*; once the attitude changes and the so-called *śruti* is regarded as human creation, it no longer carries an aura of infallibility about it. It is seen for what it is, something full of inconsistencies, incoherences, contradictions,

Ibid. Cette attitude résulte d'un contexte historique où l'hétérodoxie était sévèrement condamnée et où cette relation maître-disciple était nécessaire pour ne pas s'exposer à de véritables sanctions, ainsi mentionné par Daya Krishna. Le problème provient plutôt de la persistance de cette relation dans le monde contemporain, ce qui sous-entend également une critique des milieux où cette situation de censure inconsciente et d'orthodoxie perdure. La question de savoir si certains milieux philosophiques y échappent totalement, et à quel point l'hétérodoxie de la pensée est acceptée se pose cependant, et les difficultés concrètes rencontrées par Daya Krishna lors de dialogues engagés entre traditions peuvent en témoigner (cf l'échec du dialogue au Kashmir souligné par Bettina Bäumer, in Mayaram Shail (dir), Philosophy as Samvāda and Svarāj, op. cit., p. 35). La question peut être également posée à propos des inconscients collectifs qui, bien que les sanctions ne soient peut-être plus légales ou possibles, limitent les possibilités du dire. La distinction foucaldienne entre « le vrai » et le « être dans le vrai », être dans une situation où le dire est vrai car il correspond à un système qui le permet, est ici judicieuse, car elle démontre la construction d'un vrai par rapport à un système qui permet son émergence, du fait de son orthodoxie d'un propos conforme à des attentes déterminées par une société particulière. Cf. Foucault Michel, L'ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Paris, Gallimard, 1971, p. 35. Daya Krishna est à ce titre non pas naïf, au sens où il est bien conscient de la complexité des conditions d'émergence de l'hétérodoxie, mais choisit une certaine provocation en refusant de justifier cette attitude et en critiquant ouvertement et frontalement cette relation maître-élève comme encouragement à ses confrères.

L'insistance sur ce point est avec provocation dirigée contre les philosophes indiens contemporains s'engageant dans l'étude des textes classiques avec révérence pour l'autorité du texte sacré. Il n'empêche que Daya Krishna, comme à son habitude, ne limite pas cette attitude à l'Inde: « Yet, the perennial disputes regarding what texts really mean is a reminder that the point [the text as thinking] that we have made, though obvious, is forgotten or ignored most of the time. How much misguided intellectual effort humanity would have been saved if nobody had worried about what the Bible or the Qu'ran or the Vedas really meant. And, as everybody knows, the problem is not confined to the so-called revelatory texts alone or to those misguided ancients who believed in their authority. The so-called moderns are not immune from the disease. The amount of effort that has been wasted on finding what Marx or Freud or Wittgenstein or Hegel really meant is truly astonishing ». Daya Krishna, Contrary Thinking, Selected Essays of Daya Krishna, op. cit., p. 28.

vain claims to truth and can easily been controverted by reference to counterevidence and fallacies inherent in the arguments given in support of it⁴⁰.

Contre un commentaire limitant la compréhension opérant à l'intérieur d'un cadre délimité, comme compréhension d'un objet prédéfini et achevé (les dires du maître, le texte d'autorité), il nous faut un usage des commentaires et des concepts, où la compréhension est une condition pour une exploration du système de pensée. Ce qui diffère entre l'usage et le commentaire (ou le commentaire comme explicitation et le commentaire comme production, usage de concepts) se situe dans leur direction : le commentaire est interne à un système ou à un texte, il entend analyser un texte donné et achevé comme formant un tout. Cela pourrait ne pas signifier en tant que tel une fermeture absolue, la transtextualité faisant partie du commentaire comme système de références externes, comme écho d'autres textes dans le texte présent. Cependant en ce sens les références externes servent aussi à l'explicitation du texte achevé, elles sont assimilées et réintégrées dans le tout limité, ou elles signalent l'influence plus ou moins consciente d'un ensemble de littérature qui apparaît de manière sous-jacente dans la plume de l'auteur, à l'image du palimpseste⁴¹. Au contraire, l'usage pour Daya Krishna implique une extériorité qui consiste en un déplacement des problèmes et concepts décrits vers d'autres contextes : le texte n'est qu'une partie d'un problème infini et c'est le déplacement des questions, une fois confrontées à d'autres textes et d'autres problèmes, qui permet d'expliciter les présuppositions du texte et les problèmes par des perspectives alternatives. Cela est en particulier le cas si l'on utilise d'autres traditions qui ont traité des mêmes problèmes de manières différentes, de problèmes différents qui entraînent de nouvelles possibilités, des langues qui impliquent des relations singulières aux concepts⁴². Il s'agit de déplacer l'intériorité de l'ensemble problématique vers un extérieur qui nécessite une reconfiguration du problème. En ce

⁴⁰ Ibid., p. 221.

⁴¹ Le terme intertextualité indique ici la multiplicité des textes à l'œuvre dans chaque texte. Cette multiplicité est cependant interculturellement limitée puisqu'elle opère dans l'horizon historique et culturel de l'auteur (à moins que celui-ci soit déjà empreint de littératures étrangères, auquel cas l'inter- et la trans-textualité opèrent dans différents horizons).

^{42 «} But, normally between a cognitive culture even different disciplines share a certain way of looking at things or certain ways of asking questions or seeing certain issues as problematic. It is, therefore, only when one undertakes a conceptual journey to another cognitive culture that one really encounters a different world: a world that, because of its different conceptual framework, appears to be no cognitive world at all. (...) In the arts, one has already learnt or is slowly learning the perverse parochialism of such an attitude. In religion, one is groping towards an awareness where one may accept, even provisionally, the meaningfulness of others' religion, at least for them if not for oneself. But, as far as cognitive enterprise is concerned, the very idea that there may be different cognitive traditions seems perverse to most of its practitioners today ». *Ibid.*, p. 35.

sens, il s'agit de d'une confrontation de différents horizons. En effet, si Gadamer nous avait avertis des conséquences d'un horizon historique grâce auquel et par lequel nous pouvons comprendre un texte, ce qui par conséquent prévient des dangers de la comparaison comme mise en parallèle de deux systèmes par un personne comparante définie dans un horizon particulier, Daya Krishna tente au contraire d'exploiter ces difficultés à partir du déroulement même du dialogue, qui laisse apparaître la différence entre les systèmes de pensée, et ainsi la possibilité de nouvelles questions. Dans une lettre, Daya Krishna écrit : « Comparative philosophy should result not just in comparison but in a new way of thinking about the problems from a perspective which is different from the two that have been compared »⁴³.

Cette pratique caractérise l'ensemble de l'œuvre de Daya Krishna et nous ne pouvons retracer ici dans notre approche de la méthode dialogique l'ensemble de ces opérations. Notons tout de même un exemple de possibles applications de ce qui constituerait la comparaison interculturelle dialogique. Dans l'article « Apoha and Samavāya in Kantian Perspective », Daya Krishna étudie le concept bouddhiste apoha (objection, contestation, exclusion), la compréhension d'un objet selon l'ensemble de ce qu'il nie et samavāya, la relation inhérente à un objet entre sa qualité ou son action et sa substance, à partir d'un extrait de l'analytique transcendantale kantienne⁴⁴. apoha se rapproche, de manière inversée, de la qualité infinie (unendlich) pour la logique transcendantale qui affirme quelque chose à partir d'un prédicat négatif⁴⁵; apoha permet au contraire d'induire une négation dans toute affirmation. Kant caractérise les relations de la pensée dans les jugements, où le jugement catégorique se pose comme relation entre deux concepts (prédicat et sujet) qui affirme la relation entre substance et accident, relation nommée inhérente et subsistante. Cette relation se rapproche à son tour de samavāya, la relation entre une qualité et une substance chez le Nyāya. Daya Krishna interroge ainsi, à partir de ce rapprochement, les conséquences du fait de penser apoha et samavāya comme structure du processus de la connaissance et les concepts sub-

⁴³ Lettre non publiée du 24 décembre 2004.

⁴⁴ Daya Krishna se réfère au §9, « de la fonction logique de l'entendement dans les jugements », de la deuxième section du livre I sur l'analytique des concepts. Dans sa traduction française, cf. Kant Emmanuel, *Critique de la Raison Pure*, Paris, Flammarion, 1976, pp. 130–132.

^{45 «} La première, au contraire, considère aussi le jugement quant à sa valeur ou au contenu de cette affirmation logique, qui se fait au moyen d'un prédicat purement négatif et elle cherche ce que cette affirmation fait gagner à l'ensemble de la connaissance. Si je disais de l'âme qu'elle n'est pas mortelle, j'écarterais du moins une erreur par un jugement négatif. Or, en avançant cette proposition, que l'âme n'est pas mortelle -mortelle (nicht-sterblich), j'ai bien réellement affirmé, au point de vue de la forme logique, puisque j'ai placé l'âme dans la catégorie indéterminée des êtres immortels ». Ibid, p. 13.

séquents d'action ou de motion (*karma*) et du particulier et de l'universel dans le schéma kantien. Il ne s'agit ainsi pas dans son article de juxtaposer les ressemblances et les différences selon le contexte de pensée dans lequel elles émergent mais de reproblématiser les concepts dans les deux directions pour déterminer de nouveaux problèmes, i.e. qu'adviendrait-il à la théorie de *l'apoha* par exemple s'il devenait une catégorie nécessaire pour la constitution de la connaissance ? La comparaison correspond bien à une confrontation de concepts et de problématiques qui sont relus de manière à mettre en lumière leurs apports mutuels, leurs problèmes sous-jacents et de nouvelles appréhensions possibles. Il s'agit moins de comparer que de corréler les problématiques et les questions posées.

Conclusion

Cet essai tente de proposer des pistes alternatives aux théories politiques visant à déconstruire le monopole européen et à l'herméneutique gadamérienne de la compréhension, qui, antérieure à l'émergence des questions interculturelles en philosophie, ne peut être un modèle directement et entièrement applicable à la question d'un dialogue interculturel. La mise en relation de Gadamer et de Daya Krishna vise ainsi à faire ressortir les différences entre leur conception d'un dialogue avec un texte, à partir de l'angle d'approche de la question interculturelle, afin de remarquer les conséquences de cette transition dans la pensée philosophique du dialogue. Une première différence sur le rôle de la compréhension apparaît : si l'herméneutique gadamérienne avec un texte s'inspire du dialogue comme processus d'explication et d'entente sur un sujet pour atteindre sa compréhension, le dialogue de Daya Krishna saisit l'opportunité d'une « étrangèreté » et le risque de sa mécompréhension pour confronter des systèmes de pensée et, à partir de leurs différences, pour repenser les présuppositions de chaque tradition. Il s'agit de penser la créativité inhérente à la dissimulation de concepts, qui, sans vouloir nier les difficultés engendrées liées au pouvoir qui en oriente les directions, essaye de retravailler les problématiques précisément « grâce » à ces difficultés prises comme opportunités. Daya Krishna ne se limite donc pas à une critique de la philosophie européenne de l'absence de pensée interculturelle, il ne s'empêche pas d'attaquer les résistances de l'exégèse sanskrite. Il ne se limite pas non plus à une nouvelle thématisation de la philosophie européenne qui pallierait ses manques, mais engage dans le développement même de sa philosophie avec plusieurs traditions. Le problème herméneutique n'est plus celui d'un savoir limité, ni même d'une compréhension limitée par son histoire ou par un horizon politico-culturel: il s'agit d'un conditionnement au dialogue, d'une volonté de participer, d'une attitude dialogique. En ce sens, la problématique interculturelle demande de retravailler l'attitude exégétique vers un usage conceptuel des textes, ce qui implique de considérer le dialogue comme une possibilité de dépasser ensemble, à partir du dialogue lui-même plutôt qu'à partir des limites de chacun de ses participants, les horizons individuels et de faire émerger de nouvelles questions et problématiques. Il y a nécessairement une dimension idéale⁴⁶ dans cette théorie, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne peut être réalisée, comme une exploitation continue d'erreurs à réparer et de limites à transcender, à partir desquels cependant la philosophie comme créativité peut advenir. L'idéal du dialogue est fondé sur une pratique infinie, sans laquelle il ne pourrait avoir du sens. C'est cette position qu'incarne la vie philosophique de Daya Krishna, tout à la fois permettant de théoriser le dialogue philosophique et pourtant rempli de dialogues, comme exemples qui n'ont de sens qu'en tant qu'on explore plus loin les possibilités qu'ils nous lèguent.

Elise Coquereau est doctorante à l'Université de Vienne (Autriche) et l'Université Charles de Prague (République Tchèque). Ses travaux doctoraux portent sur les thématiques méthodiques de philosophie interculturelle en relation avec la philosophie contemporaine indienne.

E-mail: elise.coquereau@hotmail.fr

^{46 «} If Gayatri Chakravorty Spivak agrees with Derrida that "in every possible way translation is impossible but necessary," then for DK [Daya Krishna] it is sanwāda that in every possible way is impossible but necessary. » Raveh Daniel, « Philosophical Miscellanea: Excerpts from an Ongoing Dialogue with Daya Krishna », Philosophy East and West, Vol. 63, No. 4, October 2013, p. 493.

L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN FRANCE ET AUX ÉTATS-UNIS : ANATOMIE COMPARÉE D'UNE RÉCEPTION¹

CLÉMENT RODIER

Abstract

While the Frankfurt School was subject to a reception in the United-States, this philosophical movement did not face the same fate in France. The issue of this article is not to answer, *in fine*, the question « reception or not? » concerning both countries; it is to understand two opposite fates. Such an approach is a way to build a theoretical framework for the concept of « reception », and illustrate it in a comparative study.

Alors qu'aux États-Unis l'École de Francfort a fait l'objet d'une réception, cette mouvance philosophique n'a pas connu la même faveur en France. L'enjeu n'est donc pas ici de répondre, *in fine*, à la question « réception ou non ? » dans chacun de ces deux pays, mais plutôt de comprendre les fortunes diverses de ces deux destinées. Aussi, poser un tel jugement sur l'accueil réservé aux théoriciens critiques nécessite quelques considérations liminaires quant à la réception des idées. D'abord, la réception n'est pas importation. Il ne suffit pas de repérer la présence d'idées dans un paysage intellectuel pour caractériser leur réception. Or, les recherches menées dans ce domaine ont tendance à être de simples chronologies recensant les traces du passage de l'objet étudié. Comme le souligne Miguel Abensour, la réception ne se mesure pas et ne se réduit pas à « l'enregistrement plus ou moins passif des signes positifs ou considérés comme tels »². Les méthodes

Dans cet article nous parlerons indistinctement de « l'École de Francfort » et de la « Théorie critique » pour désigner une même réalité : la mouvance philosophique qui naît autour de Max Horkheimer au début des années trente, et qui prend fin au début des années soixante-dix.

² Abensour Miguel, « Malheureux comme Adorno en France ? », Variations, nº 6, 2005, p. 17.

empiriques doivent illustrer le propos, et non le déterminer. En outre, la réception n'est pas consécration. Nul besoin d'être au cœur du débat intellectuel ou de connaître une notoriété considérable : une œuvre en « marge » peut avoir fait l'objet d'une réception.

Ces mises en garde évoquées, il est alors possible de construire un cadre théorique à même d'appréhender notre concept. En effet, la réception des idées est un processus complexe, séquencé en plusieurs étapes. En premier lieu, la mise en place d'un « dialogue » : cette prémisse nécessaire renvoie à l'introduction d'idées dans un débat intellectuel national. Cette circulation prend forme essentiellement à travers les traductions et les publications. Elles permettent d'établir une première relation entre les idées concernées et le public intellectuel. La seconde étape est celle de l'acquisition d'une légitimité. Ce processus de légitimation a lieu lorsqu'une idée est reconnue digne d'un intérêt et d'une certaine valeur intellectuels. Enfin, la réception est accomplie par l'appropriation. Suivant en cela Hans Robert Jauss, qui assimile l'œuvre à une partition donnant lieu à de nouvelles interprétations en fonction des individus et des époques³, cette dernière étape souligne que la réception est un processus actif : elle est « captation par une conscience agissante »⁴.

Dès lors, de quelle manière ce cadre théorique de la réception des idées permet-il de mettre en lumière les parcours croisés de l'École de Francfort en France et aux États-Unis, et de comprendre leurs destins opposés ?

Le cadre analytique posé et l'enjeu précisé, une telle démarche doit enfin éviter l'écueil de la simplicité : l'idée selon laquelle la diffusion de la Théorie critique aux États-Unis est rendue possible par la présence outre-atlantique de ses fondateurs pendant plusieurs années. En exil dès les années trente, les francfortois y trouvèrent une terre d'asile. Ils purent continuer leur entreprise intellectuelle avec l'aide, notamment, de l'Université de Columbia, jusqu'au début des années cinquante. Toutefois, cet épisode historique est insuffisant pour comprendre la réception américaine de cette mouvance philosophique. Et ce pour deux raisons : d'abord, l'implantation dans un contexte national ne suffit pas à provoquer une réception ; nombreux sont les exemples de « nationaux » dont les écrits ont connu des destinées malheureuses. Mais surtout, dans les premières années de leur exil, les théoriciens critiques ont entretenu des rapports très étroits avec la France, aussi bien sur le plan institutionnel qu'intellectuel. Grâce au directeur du centre de documentation de l'École Normale Supérieure, Célestin Bouglé, les locaux de la rue

³ Jauss Hans Robert, Pour une esthétique de la réception, Paris, Gallimard, 1978.

⁴ Chevrel Yves, « Chapitre II : Réceptions de l'œuvre étrangère », in La littérature comparée, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2008, p. 25.

d'Ulm furent aménagés pour permettre aux théoriciens critiques de poursuivre leurs travaux. La librairie Alcan, à Paris, permit quant à elle de préserver la revue de l'Institut francfortois, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, en œuvrant à sa publication. Pour autant, cette collaboration, qui prit fin au début de la Seconde Guerre mondiale, n'a pas donné lieu à une réception française de l'École de Francfort.

Avant d'envisager le processus de réception de l'École de Francfort en France et aux États-Unis, il convient de se pencher sur la longue absence de cette mouvance philosophique dans ces deux pays.

L'histoire du silence de l'École de Francfort

La vie intellectuelle n'est pas spontanément accueillante, et il est rare que des idées fassent l'objet d'une réception instantanée. Entre la production d'idées et leur importation s'ouvre une période de latence qui peut être plus ou moins longue. Pourtant, les études menées en termes de réception des idées ont tendance à négliger ces « absences ». Le plus souvent, ces épisodes historiques sont à peine évoqués ; ils sont effleurés car jugés sans importance, voire même anecdotiques. Or, il convient, comme le préconise Anne Simonin, d'écrire l'histoire de ces silences. Une telle histoire ne doit pas « se transformer en une dénonciation – 'des gloires usurpées' – ou une réhabilitation – des 'chefs-d'œuvre méconnus' » ; mais doit constituer, plutôt, « l'envers des textes consacrés »⁵. En l'occurrence, la référence aux théoriciens critiques fut insignifiante, voire inexistante, pendant plusieurs dizaines d'années, tant en France qu'aux États-Unis. Dès la naissance de leur projet intellectuel, au début des années trente, jusqu'à la fin des années soixante, leurs travaux ne font l'objet d'aucun véritable écho⁶.

L'une des clefs de compréhension de ce silence réside dans la nature des différents contextes intellectuels nationaux. Leur analyse permet de rendre compte des divers foyers de résistance qui ont empêché la circulation des idées francfortoises. Il s'agit donc, ici, de reconstituer les « horizons d'attente⁷ » français et américain, afin de les mettre en rapport avec les principes de la Théorie critique, pour

⁵ Simonin Anne, « Esquisse d'une histoire de l'échec. L'histoire malheureuse Des réputations littéraires de Paul Stapfer », Mil neuf cent, n°12, 1994, p. 113.

⁶ Même si H. Marcuse publie et enseigne aux États-Unis dès les années cinquante, il faut attendre le milieu des années soixante pour observer les débuts d'une diffusion de ses idées.

Là encore notre analyse s'inscrit dans l'héritage (critique) de Jauss. Même si celui-ci emprunte le concept à Hans-Georg Gadamer, il désigne chez Jauss un système de références (littéraires, intellectuelles) objectivement formulable. Cet horizon est fait d'expériences individuelles irréductibles les unes aux autres, mais aussi de représentations collectives.

y saisir les raisons de son absence. Toutefois, il n'est pas question d'établir, dans une approche durkheimienne, des « variations concomitantes » qui permettraient d'obtenir mécaniquement des rapports de causalité. Une telle approche risque, d'une part, de nous induire en erreur en prétendant expliquer une fois pour toutes les raisons de cette absence et, d'autre part, de tomber dans une conception déterministe de la réception des idées. Or, comme le souligne Yves Chevrel, en cette matière « le hasard peut jouer un rôle aussi important que les intentions »⁸. En revanche, une telle approche est à même de nous fournir des éléments de compréhension sur l'absence de l'École de Francfort dans ces deux pays. En examinant les idiosyncrasies successives des contextes intellectuels français et américain, il nous est possible de reconstituer les principaux obstacles à la diffusion des idées francfortoises.

De nombreuses hypothèses peuvent être avancées pour comprendre la longue ignorance de la Théorie critique outre-atlantique. Néanmoins, un épisode historique permet de mesurer les difficultés qui se sont dressées à la diffusion de telles idées. En l'occurrence, le silence de l'École de Francfort aux États-Unis se comprend, par contraste, à la lumière du succès américain que connaît dès les années trente son principal vis-à-vis intellectuel : le Cercle de Vienne. Ce groupe de penseurs, dont les principaux représentants sont M. Schlick, R. Carnap, O. Neurath ou bien encore H. Hahn, est associé au « positivisme logique ». L'idée principale qu'il défend réside dans l'hostilité à l'égard de toute métaphysique spéculative et dans la volonté d'élaborer un véritable langage scientifique. Contemporain de l'École de Francfort, le Cercle de Vienne va se retrouver au cœur des attaques menées par les théoriciens critiques. Dans ses premiers écrits, Horkheimer oriente sa critique contre le positivisme et l'empirisme, dont le groupe viennois constitue l'aboutissement à ses yeux. Dans « Théorie traditionnelle et théorie critique »9, ou bien dans « La dernière attaque contre la métaphysique »¹⁰, le francfortois fait le procès de cette « secte empiriste » qui participe de l'ordre établi et concourt au maintien de l'injustice générale. Tout comme les théoriciens critiques, les membres du Cercle de Vienne ont dû, face au péril nazi, fuir leur terre natale ; ils se sont alors réfugiés, eux aussi, aux États-Unis. Mais contrairement aux francfortois, la destinée américaine du groupe viennois fut bien plus heureuse. Leurs travaux ont connu un écho important et ont même contribué au développement de la philosophie

⁸ Chevrel Yves, op. cit, p. 31.

⁹ Horkheimer Max, « Théorie traditionnelle et théorie critique » (1937), in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, Les Essais, 1974.

Horkheimer Max, « La dernière attaque contre la métaphysique » (1937), in *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

analytique, devenue hégémonique aux États-Unis à partir des années quarante. Au même titre qu'il existe des « particularités culturelles » propres à chaque pays, il est donc possible d'évoquer la présence et la persistance de « particularités philosophiques » nationales qui conditionnent la circulation internationale des idées. En l'espèce, la fertilité des idées viennoises en terre américaine fut facilitée par ses affinités électives avec le pragmatisme et l'empirisme prédominants dans la pensée anglo-saxonne¹¹. Par contraste, cette même idiosyncrasie du contexte intellectuel américain constituait un obstacle à la diffusion d'une Théorie critique construite en opposition avec l'idéal positiviste.

En France, le principal obstacle à l'importation des idées francfortoises est à rechercher dans le marxisme français d'après-guerre. Ce dernier, pris dans la gangue orthodoxe insufflée par le Parti communiste, constituait un frein à la diffusion du marxisme critique des théoriciens francfortois. Un tel dogmatisme idéologique apparaît en effet incompatible avec les exigences propres à la Théorie critique. D'abord, concernant le rôle et la place du prolétariat : conformément à la doctrine marxiste, la classe ouvrière est la seule puissance émancipatrice. Le prolétariat est à la fois le sujet et l'objet de l'histoire car c'est à lui que revient la mission historique de renverser l'ordre capitaliste par une révolution sociale. Or, les théoriciens critiques, dès les années trente, s'étaient donnés pour objet l'explication de l'intégration de la classe ouvrière au système capitaliste. En outre, la critique du parti politique, menée notamment par Theodor Adorno, était un autre point de clivage avec le communisme français. L'appel adornien pour la résistance au parti allait à l'encontre des orthodoxes pour qui le Parti communiste était le point de référence obligé¹². Enfin, les théoriciens critiques se sont illustrés par leur critique du marxisme soviétique¹³ : loin d'être aveuglés par la lueur allumée à l'Est, les francfortois ont su voir dans le bureaucratisme stalinien, une machine qui écrase l'individu et dévoie le sens originel de la théorie marxiste. Un tel réquisitoire rejaillit, de facto, sur un PCF sous tutelle du Kremlin. Ainsi, l'orthodoxie orchestrée par le Parti, auquel il faut ajouter son pouvoir de « mise au ban » des intellectuels¹⁴, étouffait toute tentative de renouvellement de la théorie marxiste

Hottois Gilbert, « Le néo-positivisme ou positivisme logique », in De la Renaissance à la postmodernité – Une histoire de la philosophie moderne et contemporaine, Bruxelles, De Boeck Université, 2002, p. 309–320.

¹² Abensour Miguel, op. cit.

¹³ Marcuse Herbert, *Le marxisme soviétique : essai d'analyse critique*, Paris, Gallimard, 1963.

L'accueil des réflexions théoriques de Maurice Merleau-Ponty et d'Henri Lefebvre, fait figure d'exemple. Pour le premier, Lefort Claude, La complication – Retour sur le communisme, Fayard, 1999. Pour le second, Caute David, Le communisme et les intellectuels français: 1914–1966, Paris, Gallimard, 1967.

dont les théoriciens critiques représentaient une éminente figure¹⁵. Si bien que, comme le souligne Gérard Raulet, l'École de Francfort s'est heurtée à la résistance du marxisme français : d'une part parce qu'elle révisait le marxisme et, d'autre part, parce qu'elle dérangeait l'agonie du marxisme sur le plan théorique¹⁶.

De ce fait, les études portant sur la réception d'idées dans un champ national ont tendance à se focaliser uniquement sur le contexte de réception ; à se placer du côté du « théâtre des opérations ». Il apparaît, en effet, naturel d'étudier de façon approfondie les « horizons d'attente » du champ de réception afin d'éclairer le processus de circulation des idées. Néanmoins, notre hypothèse est que pour comprendre la réception – et donc le « silence » – d'une œuvre étrangère dans un contexte national, il est nécessaire de prendre aussi en considération le contexte de sa « production ». En l'espèce, l'absence de l'École de Francfort aussi bien en France qu'aux États-Unis s'explique également par la nature transnationale de son contexte de production¹⁷. Plus spécifiquement, l'histoire de la Théorie critique ne peut être appréhendée indépendamment de l'exil que connurent ces philosophes allemands. Deux contextes sont essentiels à la compréhension de l'École de Francfort : d'une part, l'exil aux États-Unis suite à l'arrivée du national-socialisme en Allemagne et, d'autre part, le retour au pays, en République Fédérale Allemande, à la fin de la guerre. Ces deux temps de l'itinéraire des francfortois ont été la source de refoulements successifs du label « Théorie critique » entre les années trente et les années soixante. Durant cette période, les philosophes allemands ont alterné des moments d'implication et de retrait à l'égard de leur projet théorique. Cette prise de distance est essentiellement due à leur statut de déracinés, dans un univers totalement étranger. Une crise d'identité qui se manifeste dans leur ambivalence entre la volonté d'une réflexion théorique de haut niveau et les nécessités liées au contexte. Après avoir voulu maintenir un « splendide isolement » - luimême hostile à toute possibilité d'une réception – les philosophes allemands ont dû, par soucis financiers et par volonté d'intégration, s'adapter aux méthodes de recherches américaines. Ils ont ainsi participé à plusieurs enquêtes empiriques, alors même que le projet d'une Théorie critique s'est constitué en réaction à un tel paradigme. Cette ambivalence des francfortois conduisait mécaniquement au refoulement de leur projet critique. Pour autant, le retour d'Adorno et Horkheimer en Allemagne après 1950 n'entraîna pas le réemploi du terme « Théorie critique »

¹⁵ Anderson Perry, Sur le marxisme occidental, Paris, Maspero, 1977.

Raulet Gérard, « L'appel de l'histoire : la théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français », *Philosophiques*, vol. 9, n°1, 1982, p. 163–174.

Sur ce point, mon raisonnement suit l'excellente présentation de Laurent Jeanpierre, « Invention et réinvention transatlantiques de la "critical theory" », L'Homme, 2008/3, p. 247–270.

par ses fondateurs. Ils occupèrent très vite le statut d'intermédiaires privilégiés entre les États-Unis et l'Allemagne fédérale. À ce titre, ils furent les passeurs des méthodes empiriques dans les sciences sociales allemandes. Les contraintes liées à de telles positions expliquent donc l'éclipse de la « Théorie critique » même plusieurs années après leur retour au pays. Ainsi, dans le contexte de la guerre froide, Max Horkheimer s'est âprement opposé à la republication de ses écrits – et ceux de l'Institut – d'avant-guerre¹⁸.

Outre l'herméticité des contextes intellectuels français et américain, cet usage différencié de l'étiquette « Théorie critique » par ses propres fondateurs, d'abord aux États-Unis puis en Allemagne, explique son silence pendant toutes ces décennies. Inversement, la « réactivation » de ce label, quant à elle, est due à leur perte de monopole relatif sur l'usage qui en est fait¹⁹. Comme nous allons le voir, c'est lors de la montée des mouvements contestataires en Europe et aux États-Unis – qui coïncide avec la fin progressive de la première génération de l'École de Francfort – que la Théorie critique refait son apparition dans le débat intellectuel. C'est en Allemagne, dans le contexte sulfureux de la fin des années soixante, que des éditions « pirates » publient les écrits les plus subversifs des théoriciens critiques. Cette résurrection de la Théorie critique, indépendamment de la volonté des philosophes allemands – voire même à l'encontre de celle-ci – amorce la diffusion progressive et généralisée de l'École de Francfort. Désormais libérée de la tutelle de ses fondateurs, la Théorie critique va poursuivre sa marche en toute autonomie.

Analyse comparée de la réception

Traditionnellement, les études liées à la réception des idées portent sur la *fonction* de celles-ci au sein d'un contexte particulier. Or, il apparaît plus nécessaire d'insister sur le *processus* concret de la réception²⁰. Partant du principe que la réception des idées n'est pas réductible à leur diffusion, nous avons fait le choix d'élaborer un cadre théorique à même d'appréhender la complexité d'un tel processus. Ce dernier est en effet jalonné de plusieurs « étapes », successivement étudiées ici.

Wiggershaus Rolf, L'École de Francfort – histoire, développement, significations, Paris, PUF, Philosophie d'aujourd'hui, 1993.

¹⁹ Jeanpierre Laurent, op. cit.

²⁰ Aebischer Sylvie et Sanseigne Francis, « Les idées à l'état vif : hypothèses pour une micro-sociologie des appropriations d'idées », Grenoble, Congrès AFSP, 2009.

La mise en dialogue

Cette première étape du processus de réception est à mettre en parallèle avec la notion d'importation évoquée en introduction. La mise en dialogue correspond à l'introduction d'idées dans un paysage intellectuel. Cette immixtion prend la forme de traductions et de publications. Ces « opérations sociales » permettent l'instauration d'un premier rapport entre les idées concernées et les intellectuels d'un espace national.

Sur ce point, il est possible d'établir certaines analogies entre les importations française et américaine de la Théorie critique francfortoise. En effet, même si outre-atlantique les philosophes allemands ont eu l'occasion de publier des articles en langue anglaise, leur véritable importation débute dans le contexte mouvementé des années soixante. Étant donné qu'elle risque de mettre en question les traditions théoriques et de bouleverser les hiérarchies établies, l'introduction d'idées dans un paysage intellectuel national coïncide généralement avec une période de crise²¹. En l'occurrence, la mise en dialogue avec les théoriciens critiques a eu lieu dans le contexte de la Nouvelle-gauche aux États-Unis, et lors du mouvement de contestation de la fin des années soixante en France. Plus spécifiquement, ces deux périodes de révolte propulsent sur leur scène intellectuelle respective une seule et même figure : Herbert Marcuse. Aux États-Unis, l'influence du théoricien critique sur le mouvement est permise par les publications de One dimensional Man en 1964 et de son essai Repressive Tolerance publié en 1965. Ce à quoi il faut ajouter l'appui apporté par le francfortois au mouvement étudiant. Ainsi, la consécration marcusienne a constitué la brèche nécessaire à la diffusion de la Théorie critique dans le paysage intellectuel américain. Comme le souligne Thomas Wheatland, le soutien apporté par Marcuse au mouvement étudiant a permis de consolider l'image d'une « connexion » entre l'École de Francfort et la jeunesse révoltée²². Cependant, il convient d'apporter une nuance, et de souligner l'ambivalence du One dimensional philosopher²³ à l'égard de la contestation américaine. Cependant que Marcuse fut élevé par les médias au rang de « gourou » et de « père » de l'émergente New Left, peu de personnes ont, à cette époque, véritablement lu les œuvres du théoricien critique. Malgré tout, la sacralisation de Marcuse et cette image d'une liaison entre l'École de Francfort et la révolte étudiante, ont permis l'importation de la Théorie critique dans le paysage intellectuel américain.

²¹ Pollak Michaël, « La place de Max Weber dans le champ intellectuel français », *Droit et Société*, n°9, 1988, p. 189–201.

²² Wheatland Thomas, *The Frankfurt School in exile*, University of Minnesota Press, 2009.

²³ « One dimensional Philosophers », *Time*, vol. 91, March 22, 1968, p. 38–40.

Ce même phénomène de « mythification » est à l'œuvre en France, dans le contexte de « Mai 68 » et de ses suites immédiates. Même si à cette époque des facteurs idéologiques limitent l'impact du freudo-marxisme marcusien, le mouvement insurrectionnel propulse, dans l'euphorie révolutionnaire, le théoricien critique au rang de mentor du mouvement étudiant. Présenté comme « l'idole des étudiants rebelles »24, ses principales œuvres font l'objet d'un intense travail de traduction et de publication. Cependant, particularité française oblige, cette importation des travaux de Marcuse s'effectue en dehors de toute référence à l'École de Francfort. Les œuvres du théoricien critique sont détachées de l'arrière-plan historique qui les contextualise. Si bien que la mise en dialogue entre les intellectuels français et l'École de Francfort a eu lieu en deux temps²⁵ : il faut attendre le milieu des années soixante-dix pour observer les traductions et publications des principales œuvres des théoriciens critiques. C'est alors Jürgen Habermas qui amène, dans son sillage, le projet d'une Théorie critique; mais c'est aussi lui qui constituera, comme nous le verrons, un frein à une réception de l'École de Francfort en France.

L'acquisition d'une légitimité

Comme nous l'avons évoqué en introduction, le processus de légitimation est à l'œuvre lorsqu'une idée est considérée comme dotée d'une certaine valeur intellectuelle. Cette idée de valeur n'est pas à mettre en parallèle avec celle de vérité : la légitimation est acquise à travers le regard des pairs. Sur ce point, Michèle Lamont a insisté sur l'importance et la nécessité de « l'adaptabilité » d'une œuvre²⁶, c'est-à-dire ses capacités d'ajustement entre son contenu théorique et les exigences du contexte intellectuel et institutionnel concerné. Caractéristique dont ont fait preuve les idées francfortoises en épousant les environnements contestataires de la fin des années soixante. Cependant, même si le phénomène de légitimation de la Théorie critique aux États-Unis et en France a eu lieu sous de communs auspices, il n'a pas abouti aux mêmes conséquences.

Ainsi, outre-atlantique, les idées de l'École de Francfort ont fait l'objet d'un vaste processus de légitimation. Dans le contexte de la *New Left* et de ses suites, les références aux idées francfortoises se multiplient. Dans le sillage crée par la vague de traductions, se déploient toute une série de discussions avec pour objet

²⁴ Mallet Serge, « L'idole des étudiants rebelles », Le Nouvel Observateur, mai 1968.

²⁵ Voir la présentation d'Emmanuel Renault, « Avec et contre la théorie critique au nom de 68 », in Colloque Mai 68 en quarantaine, Lyon, École Normale Supérieure, 2008.

²⁶ Lamont Michèle, « How to become a dominant French philosopher: the case of Jacques Derrida », American journal of sociology, 93, 1987, p. 584–622.

central la « Théorie critique ». De plus, à cette période, les membres de l'École de Francfort commencent à pénétrer le cercle fermé de l'establishment et à obtenir des chaires dans des universités prestigieuses. Suite à l'importation de leurs idées, les théoriciens critiques font l'objet d'un véritable engouement intellectuel. L'un des moments clefs de cette légitimation fut l'ouvrage de Martin Jay²7, fondamental en ce qu'il a permis la création d'une véritable « marque théorique ». Bien qu'il n'ait pas crée le terme d' « École de Francfort », The Dialectical Imagination a donné une cohérence et un tableau d'ensemble à cette mouvance philosophique insaisissable. Certes, les intellectuels américains avaient connaissance de l'Institut for Social Research, mais ils ne disposaient pas d'une vision cohérente de leurs travaux ; ce que Jay leur apporta de manière claire et précise²8. Désormais, le public américain disposait des outils nécessaires pour appréhender la Théorie critique, tant sur le plan des idées que sur celui de ses évolutions historiques. Logiquement, toute une nouvelle génération d'intellectuels commença à publier, traduire, promouvoir et commenter les écrits de la Théorie critique.

En ce qui concerne la France, le processus de légitimation a bien eu lieu : il est possible de recenser nombre d'ouvrages et d'articles dans lesquels les intellectuels français discutent de l'École de Francfort²⁹. Tantôt saluée, tantôt critiquée, la Théorie critique fait l'objet d'un certain engouement intellectuel. C'est aussi à partir du milieu des années soixante-dix que datent les premières présentations d'ensemble de l'École de Francfort. De tels signes suffisent à considérer la reconnaissance d'un intérêt et d'une valeur intellectuels. Néanmoins, cette légitimation a été entravée, et ce pour deux raisons. D'abord, et c'est ici une hypothèse, l'École de Francfort a fait l'objet, en France, d'une « mise sous tutelle ». Plutôt que d'être appréhendée en tant que projet théorique spécifique, cette mouvance philosophique a constitué un prétexte pour réintroduire d'autres penseurs. Ainsi, Jean-Marie Vincent et André Tosel inscrivent leurs présentations de l'École de Francfort sous la tutelle de Marx³⁰. Le premier cherchant dans les apories du projet francfortois à restaurer Marx ; le second trouvant dans ces mêmes apories, les raisons de discréditer l'auteur du *Capital*. D'autres, comme Paul-Laurent Assoun

²⁷ Jay Martin, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950, Toronto, Little, Brown and Company, 1973.

²⁸ Wheatland Thomas, op. cit.

²⁹ Hoehn Gerhard, Raulet Gérard, « L'École de Francfort en France. Bibliographie critique », Esprit, mai 1978, p. 135–147.

³⁰ Vincent Jean-Marie, « La Théorie critique de l'École de Francfort, Paris, Galilée, 1976; Tosel André, « Le métamarxisme de la théorie critique. L'École de Francfort (1955–1958) », in Histoire de la philosophie, Gallimard, vol. 3, 1975.

et Gérard Raulet³¹, ou bien Luc Ferry et Alain Renaut³², ont inscrit la circulation française de la Théorie critique dans le mouvement plus large d'un retour à Kant et Hegel. La seconde raison expliquant l'entrave du processus de légitimation est étroitement liée aux conditions d'importation de la Théorie critique en France. Comme nous l'avons vu, la circulation des idées francfortoises a été possible par l'entremise de Jürgen Habermas. Ce dernier est ainsi apparu, en France, comme étant le principal représentant de l'École de Francfort - contrairement aux États-Unis, où l'immixtion d'Habermas dans le débat intellectuel, au début des années quatre-vingt, a été la cause d'une scission entre pro et anti habermassiens. Naturellement, une telle confusion explique que les intellectuels français n'aient pas été en mesure de distinguer les spécificités de la pensée habermassienne par rapport au projet horkheimerien. Certains allant même jusqu'à caractériser la « réalisation du programme de la Théorie critique chez Habermas »33 , dont il serait le « représentant actuel »34. C'est ce qui explique que, même si les écrits d'Adorno, Horkheimer et Marcuse ont fait l'objet d'un intérêt certain, c'est surtout l'œuvre d'Habermas qui va cristalliser l'attention des intellectuels français. Or, cette réduction de la Théorie critique à l'auteur de Connaissance et intérêt va constituer une véritable entrave dans le processus de légitimation des idées francfortoises. Le philosophe allemand ayant fait l'objet de nombreuses attaques de la part d'intellectuels français, il va être la cause du discrédit porté en France à l'encontre de l'École de Francfort. Les controverses avec, notamment, Jean-François Lyotard et Michel Foucault vont déconsidérer, de facto, la Théorie critique dans le paysage intellectuel français pendant de nombreuses années³⁵.

Le phénomène d'appropriation

La circulation d'idées dans un espace national, ainsi que leur reconnaissance par un public intellectuel ne suffisent pas à caractériser l'existence d'une réception. Celle-ci est avant tout un processus actif déterminé en première instance par les « destinataires ». En ce sens, la réception est appropriation. Cependant, ce phénomène d'assimilation n'est pas autonome : il dépend, dans une large mesure, de l'étendue du processus de légitimation.

Outre-atlantique, le processus de légitimation a permis de donner au public américain les éléments nécessaires pour apprécier la Théorie critique dans

³¹ Assoun Paul-Laurent, Raulet Gérard, Marxisme et théorie critique, Paris, Payot, 1978.

³² Ferry Luc, Renaut Alain, « Présentation », in Horkheimer Max, *Théorie critique*, Paris, Payot, 1978.

³³ Assoun Paul-Laurent, Raulet Gérard, op. cit., p. 149.

³⁴ Ibid., p. 85.

³⁵ Raulet Gérard, op. cit.

ses propres termes. C'est ainsi que l'on observe, dès la fin des années soixante, l'émergence d'appropriations par toute une nouvelle génération d'intellectuels. Parmi eux, un groupe de précurseurs : Telos. Ce cercle d'intellectuels composé pour l'essentiel de militants de la Nouvelle-gauche américaine constitue la principale figure d'appropriation des thèses francfortoises. Comme le soutient Émilie Himeur, Telos est à l'origine d'une Théorie critique proprement américaine : d'abord en « actualisant », mais aussi en « historicisant » les travaux de la première génération de l'École de Francfort³⁶. Dès la fin des années soixante, Telos s'inscrit dans la filiation, critique, de cette mouvance philosophique. Par la suite, au tournant des années quatre-vingt, ce groupe a fait le choix de surmonter les apories de la Théorie critique, sans suivre ni la voie habermassienne, ni la voie post-moderne. Par ailleurs, toute une nouvelle génération d'intellectuels a gravité autour de cette entreprise théorique que représente Telos. Leurs témoignages ont été rassemblé dans un ouvrage intitulé North American Critical theory after postmodernism³⁷. Constitué de longs entretiens, ce livre de Patricia Mooney Nickel offre l'image d'une génération de « théoriciens critiques nord-américains » qui émerge dans les années soixante-dix, quatre-vingt : Ben Agger, Andrew Arato, Robert Antonio, Seyla Benhabib, Graig Calhoun, Nancy Fraser, Douglas Kellner et Timothy Luke. Chacun de ces intellectuels offre une expression contemporaine de la Théorie critique nord-américaine, largement influencée par l'École de Francfort, mais aussi par le post-modernisme. Comme elle le souligne, ces intellectuels ne voyaient pas la Théorie critique comme l'affiliation à une école de pensée ; cette mouvance philosophique représentait avant tout pour eux le modèle d'une critique radicale de la société, en mesure d'être intégrée aux mouvements politiques de l'époque³⁸. Son entretien avec Thimothy Luke est à ce titre éclairant : celui-ci considère son travail comme étant une « forme particulière de Théorie critique, en partie inspirée, et non entièrement guidée, par [ses] propres interprétations de Marx, Adorno, Horkheimer et Marcuse, mais aussi de Barthes, Debord et Baudrillard »39. Cette citation est exemplaire à deux titres : d'une part, elle illustre le phénomène d'appropriation des idées francfortoises par certains intellectuels américains ; et, d'autre part, elle offre l'exemple d'une véritable novation théorique, typiquement

³⁶ Himeur Émilie, Une autre théorie critique : l'histoire intellectuelle de la revue nord-américaine Telos, 1968–2001, Thèse de doctorat en Science politique, sous la direction de Patrick Troude-Chastenet, Université de Bordeaux, 2014.

³⁷ Nickel Patricia Mooney, North American Critical theory after postmodernism – contemporary dialogues, Palgrave MacMillan, 2012.

³⁸ Ibid.

³⁹ Luke Timothy, Screens of power: ideology, domination, and resistance in informational society, University of Illinois Press, 1989, cité par Nickel Patricia Mooney, op. cit.

américaine, celle de l'association entre la Théorie critique et le post-modernisme. La fusion de ces deux traditions intellectuelles n'est d'ailleurs pas un phénomène minoritaire à cette époque : plutôt que de voir dans le tournant post-moderne, les raisons d'une éventuelle rupture avec l'École de Francfort, les intellectuels de ce volume ont appréhendé la *French Theory* en termes de contribution à une Théorie critique.

En France, un tel processus d'appropriation n'est pas observable. Malgré la diffusion des idées francfortoises au milieu des années soixante-dix, aucun intellectuel ou groupe d'intellectuels ne développa une Théorie critique proprement française. Une telle absence est d'autant plus surprenante que la France a connu, à la fin des années soixante, une véritable crise paradigmatique au même titre que les États-Unis. Pour autant, aucune nouvelle génération d'intellectuels ne s'appropria les thèses francfortoises. Ce défaut d'appropriation trouve sa cause dans la non-réalisation du processus de légitimation. Comme nous l'avons évoqué, la légitimation de ces idées a été largement entravée par les critiques françaises adressées à l'encontre de la pensée habermassienne. La confusion autour d'Habermas a enrayé la diffusion de la Théorie critique en France. Cependant, un auteur nous paraît ici intéressant : Michel Foucault. Selon Emmanuel Renault, celui-ci représenterait « l'exemple d'une tendance générale d'appropriation philosophique rendue possible par une politique éditoriale d'intense traduction » ; tout en entretenant un « rapport spécifique à l'École de Francfort »40. Dès 1978, Foucault souligne sa proximité avec cette mouvance philosophique : la concevant comme un projet théorique à part entière, il salue leur questionnement sur l'Aufklärung. Il est à ce titre possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle la réflexion foucaldienne sur l'Aufklärung se développe dans une très grande proximité avec l'École de Francfort⁴¹. Qui plus est, contrairement à l'assimilation, alors répandue, entre Habermas et la Théorie critique, Foucault détache cette mouvance philosophique de la tutelle habermassienne. Dans sa polémique avec le philosophe allemand, il se situerait même du côté de la première Théorie critique. Au regard de ces éléments, il semblerait, a priori, que Foucault nous fournisse l'exemple d'une appropriation française de la Théorie critique. Néanmoins, cette idée nous semble compromise pour deux raisons. D'abord, les références de Foucault à l'École de Francfort vont très vite devenir moins insistantes. Même s'il poursuit sa réflexion sur l'Aufklärung, le philosophe français abandonne, dans ses écrits et conférences, les termes d' « École de Francfort » et de « Théorie critique ». À partir de là, trouver

⁴¹ Pour un approfondissement de cette hypothèse, *Ibid*.

⁴⁰ Renault Emmanuel, « Foucault et l'École de Francfort », in Cusset Yves et Haber Stéphane (dir.), Habermas et Foucault – Parcours croisés, confrontations critiques, Paris, CNRS Éditions, 2006, p. 56.

les signes d'une appropriation foucaldienne des thèses francfortoises nécessite une réflexion sur les « affiliations cachées ». Or, une telle entreprise nous paraît difficile et périlleuse. Mais surtout, les rapports que Michel Foucault entretient avec la Théorie critique tiennent plus de l'ordre de la reconnaissance que de celle de l'appropriation. Comme le dit Henri Leroux : « Foucault et l'École de Francfort se rejoignent »⁴². Plutôt que de s'approprier les thèses francfortoises, les intellectuels français ont donc usé de la Théorie critique à des fins stratégiques⁴³.

Conclusion

Dans son Esthétique de la réception, Hans Robert Jauss mène un combat sur deux fronts. En premier lieu, il s'oppose aux théories de la réception qui font des œuvres présentes dans un paysage intellectuel les simples reflets d'une réalité sociale. Une telle conception dénie aux œuvres une existence autonome, une dynamique propre. Mais aussi, Jauss lutte contre toutes les formes de « substantialisation » qui réduisent les œuvres « en essences prétendument éternelles »⁴⁴. Cette autre vision présuppose qu'elles sont constituées par une substance immuable et qu'elles sont inscrites dans un système clos, coupées de toute réalité. En vertu de ce double refus, Jauss fait valoir que la réception est une appropriation active, qui modifie la valeur et le sens des œuvres ou des idées. Autrement dit, cellesci se concrétisent dans l'interprétation des destinataires. Cependant, comme le rappelle Isabelle Kalinowski, Jauss « n'apporte [aucune] description précise des processus de 'concrétisation' »45. C'est ce que nous avons souhaité apporter ici en élaborant un cadre théorique à même d'appréhender le processus complexe de la réception. En ce sens notre démarche souhaite être, en elle-même, une réception de l'esthétique de la réception jaussienne. La « mise en dialogue », le processus de légitimation et le phénomène d'appropriation sont ainsi trois étapes nécessaires à la caractérisation d'une réception. Aussi, le choix d'une analyse comparée des réceptions française et américaine de l'École de Francfort est ici pertinent. Il permet

⁴² Leroux Henri, « Foucault et l'École de Francfort », in Blanc Alain, Vincent Jean-Marie, La postérité de l'École de Francfort, Paris, Syllepse, 2004, p. 51–67.

⁴³ Cette observation tend à être nuancée depuis quelques années, eu égard à l'intérêt croissant porté à l'École de Francfort et à l'émergence d'une nouvelle génération influencée par la Théorie critique originelle. Pour autant, il est encore trop tôt pour caractériser la présence d'appropriations, et donc l'existence ou non d'une réception.

⁴⁴ Starobinski Jean, « Préface », in Jauss Hans R., op. cit., p. 11.

⁴⁵ Kalinowski Isabelle, « Hans-Robert Jauss et l'esthétique de la réception », in Revue germanique internationale, n°8, 1997, p. 157.

de tisser une sorte de lien dialectique entre un cadre théorique et une illustration : l'itinéraire de l'École de Francfort en France et aux États-Unis mettant en valeur le cadre théorique ; et réciproquement, ce cadre théorique éclairant les trajectoires diverses empruntées par cette mouvance philosophique dans les deux pays. À l'issue de cet exposé, nous sommes ainsi en mesure de comprendre l'existence d'une réception américaine de la Théorie critique, contrairement à ce qui s'est produit en France. À ce titre, la « non-réception » de l'École de Francfort en France peut être mise en parallèle avec les tentatives avortées de révision du marxisme qui se sont développées dans les années cinquante. En l'occurrence, deux exemples nous semblent ici éclairants : *Socialisme ou Barbarie* et *Arguments*. Il ne s'agit pas de se pencher sur les raisons historiques de leur dissolution, mais plutôt de comprendre l'inexistence de prolongements, ou d'appropriations.

Clément Rodier. Titulaire du Master II « Politique comparée : Pensée et Régimes politiques » de l'Université de Bordeaux. Il est actuellement doctorant au Centre Montesquieu de Recherches Politiques de l'Université de Bordeaux. Il prépare une thèse sous la direction du Professeur Patrick Troude-Chastenet intitulée : La réception de l'École de Francfort en France.

E-mail: cgs.rodier@gmail.com

FRANTZ FANON LECTEUR DE KARL MARX : REVOLUTIONÄRE PRAXIS ET SOCIOGENÈSE

LINA ALVAREZ

Abstract

The thought of Karl Marx (1818–1883) is one of the most important influences that we may find in the work of Frantz Fanon (1925–1961). However, the Afro-caribbean psychiatrist does not merely apply the thesis of Marx in a manner that we may qualify as dogmatic. Instead, he gives them a new usage, a usage that is determined by the situation that he is trying to understand and transform, that is, the colonial societies and the processes of decolonization of the second half of the 20th Century. In this paper we will address the relationships between the eleventh these of the *Theses on Feuerbach* (1845) (a work that is explicitly quoted by Fanon in *Peau noire, masques blancs*), and the critic of human sciences elaborated by Fanon. Even if *Fanonian studies* have not ceased to recall the relation between these two authors, they have nonetheless not questioned the connections between the philosophy of *praxis* (that is a *revolutionäre Praxis*) of the German intellectual, and the *sociogenèse* of Fanon. It is therefore by rendering visible this connection that this paper aims to contribute to the discussion on Fanon's Marxism.

1. Introduction

La pensée de Karl Marx (1818–1883) est l'une des plus importantes influences que l'on trouve dans l'œuvre du psychiatre et militant martinico-algérien, Frantz Fanon (1925–1961). Pourtant, Fanon ne se limite pas à appliquer de manière dogmatique les thèses marxistes, il s'attèle plutôt à leur donner un usage adapté à la situation qu'il essaye de comprendre et de transformer, en l'occurrence, les sociétés coloniales et les processus de décolonisation de la deuxième moitié du XXe siècle. Cette manière de procéder l'amène à produire des déplacements très originaux par rapport aux interprétations orthodoxes du marxisme qui ont cours

à son époque¹ et, dès lors, à raviver les écrits de Marx; c'est-à-dire, à leur actualiser afin de les rendre opératoires dans une conjoncture historique concrète. Ainsi, par exemple, il déplace la compréhension des problèmes sociaux à partir de la seule théorie des classes, pour inclure le problème de la racisation et la question sexuelle comme déterminants dans le processus d'aliénation des hommes et des femmes. Il montre également l'importance pour les pays du tiers monde d'inclure, dans le processus révolutionnaire, des groupes traditionnellement exclus des théories marxistes comme la paysannerie et le *lumpenprolétariat*². Finalement, ses analyses du pouvoir colonial lui permettent de mettre en évidence que le domaine de la culture n'est pas le simple reflet de la structure économique, mais au contraire, que la domination des colonisés présuppose une colonisation des savoirs qui sert à produire et à moduler le désir tant des colons que des colonisés.

Dans cet article, nous allons aborder le rapport entre la onzième des *Thèses sur Feuerbach* (1845), citée explicitement par Fanon dans son œuvre *Peau noire, masques blancs*, et la critique des sciences humaines développée par ce même auteur. Cette critique s'adresse aux sciences humaines de la fin du XIXe siècle et du début du XXe, notamment à la psychanalyse de Sigmund Freud et Gustav Jung, à l'ethnopsychiatrie d'Octave Mannoni, aux discours historicistes qui concevaient l'histoire comme un tout homogène, progressif et linéaire ; enfin, elle réfute les théories criminologiques et médicales selon lesquelles il y a chez les Algériens une tendance biologique à la criminalité. L'analyse de la pensée de Fanon nous conduira à mettre en évidence que l'auteur martiniquais ne rejette pas simplement les sciences humaines, mais montre le besoin de transformer leur usage pour faire de celles-ci des outils pour l'émancipation des damnés.

S'il est vrai que les études fanoniennes n'ont cessé de souligner le rapport entre Fanon et Marx, il nous semble cependant que l'on n'a pas rendu explicite le rapport entre la philosophie de la *praxis* (qui est une *revolutionäre Praxis*) de l'Allemand et la *sociogenèse* de Fanon. En établissant le rapport entre ces deux penseurs sur ce point spécifique, cet article cherche à contribuer à la discussion autour du marxisme de Fanon. Pour ce faire, dans la première partie, nous expliciterons la manière dont nous comprenons la onzième thèse de Marx, ce qui exigera sa mise en rapport avec les thèses qui la précèdent. La deuxième partie sera dédiée à la

Celles des vulgarisateurs de la Deuxième Internationale (1899–1914) et de la Troisième Internationale (1919). Bentouhami Hourya, « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », in Actuel Marx. Frantz Fanon, n° 55, 2014, pp. 99–118, 109.

À cet égard voir : Worseley Peter, « Frantz Fanon et le lumpenprolétariat », in Ibid., pp. 73–98 ; Renault Mathieu, Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 151–155.

manière dont Fanon intègre cette thèse à sa propre pensée, notamment en ce qui concerne sa critique des sciences humaines. Finalement, nous esquisserons l'approche que le psychiatre propose pour décoloniser les sciences humaines : la sociogenèse. Avant de commencer, une remarque nous semble pertinente : l'analyse que nous proposons est de l'ordre de l'histoire des idées. Elle vise à rendre explicite l'influence et l'originalité de la pensée de Fanon par rapport aux thèses marxiennes dans un contexte géo-historique concret qui est celui des années cinquante et des territoires en voie de décolonisation. La critique des sciences sociales de Fanon ne s'applique adéquatement qu'aux sciences qui lui sont contemporaines et, par conséquent, elle doit être actualisée à travers une analyse détaillée de nouvelles configurations des savoirs. En effet, depuis les années soixante, les sciences sociales se sont beaucoup réformées ; cependant, il y a toujours des restes de colonialité qui peuvent être examinés par le biais des analyses de Fanon.

2. Marx et le dépassement du théorique

Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx affirme l'importance de la création d'un nouveau matérialisme capable de saisir la réalité, y compris celle de l'être humain, dans son processus dynamique et relationnel. Ainsi, il vise à défaire (i) le dualisme entre savoir et pratique, non seulement présent dans l'idéalisme allemand, mais encore dans le « matérialisme intuitif » de Ludwig Feuerbach, ainsi que (ii) la corrélative primauté que la tradition philosophique avait assignée à l'activité théorique au détriment de l'agir humain. Ce nouveau matérialisme se caractérise, tout d'abord, par le fait de partir des données historiques, du monde pratique constitué par l'ensemble des conditions et des rapports sociaux (qui comprennent aussi les productions intellectuelles), au lieu de partir des présupposés théoriques ou des constructions conceptuelles³. Ensuite, il se caractérise par le fait d'avoir comme but, non pas l'élaboration de théories universelles, mais la transformation de la réalité humaine, à savoir des conditions historiques qui aliènent les humains ; ce qui ne peut être achevé qu'à travers une action dans⁴ le monde qui comprenne

Marx Karl, « Thèses sur Feuerbach » in Macherey Pierre, Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach. Traduction et commentaire, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 81–82 (thèse 3).

⁴ Nous écrivons *dans* et non pas *sur* le monde, car cette dernière préposition peut donner l'idée que l'homme est détaché du monde, qu'il est un être souverain délié des conditions objectives, alors que pour Marx l'homme "n'est pas un empire dans un empire".

les domaines que la tradition philosophique, à tort, n'a cessé de diviser en deux, à savoir celui des conditions objectives et celui du sujet⁵.

En prenant comme cible de sa critique la pensée de Feuerbach⁶, Marx met en évidence que l'aliénation humaine n'a pas lieu exclusivement sur le plan de la conscience ou du domaine représentationnel. Les projections religieuses sont le résultat nécessaire d'une situation historico-matérielle, en elle-même aliénante, qui se joue au niveau des rapports sociaux, de telle sorte qu'il faut viser à intervenir dans cette situation pour la modifier; but qui ne peut être atteint seulement par des moyens théoriques. De plus, il reproche à Feuerbach de n'avoir fait que déplacer le problème de l'aliénation du ciel à la terre, tout en favorisant la naturalisation d'une nouvelle abstraction, celle-ci typique de l'époque moderne et, peut-être, plus aliénante encore, à savoir l'idée de l'être humain comme un individu isolé, capable d'être maître de soi, détaché de toute relation avec la nature et les autres humains, « porteur » de l'essence humaine, « celle-ci [étant] toute entière "logée" (inwohnende) en lui »7. En reprenant le concept hégélien de bürgerliche Gesellschaft (« société civile »), Marx montre comment le matérialisme de Feuerbach fait encore partie d'une société clivée qui se caractérise par le fait d'être régie par l'économie (domaine qui apparaît « comme un monde à part suivant ses propres règles »8) et qui produit des individus qui n'agissent que par des intérêts égoïstes, se croyant complètement indépendants, mais qui, pour la réalisation de leurs désirs, ont en réalité besoin des autres. Ainsi, Feuerbach faisait de la figure du « civil/bourgeois » de Hegel une réalité substantielle et permanente, sans se rendre compte qu'il était le produit d'une société historique concrète9 qui devait justement faire elle-même l'objet d'une critique, c'est-à-dire d'une transformation.

En élaborant sa critique des faux matérialismes, Marx formule aussi sa propre conception anthropologique et épistémologique. En ce qui concerne son anthropologie, à rebours d'une grande partie de la tradition philosophique, il soutient la thèse selon laquelle, l'homme, n'étant « que l'ensemble des rapports sociaux »¹⁰, n'a pas d'essence. L'être humain n'est pas quelque chose déjà là, mais ce qui est toujours en train de se produire dans les rapports que les hommes et les femmes

⁵ Marx K., « Thèses sur Feuerbach » in Macherey P., Marx 1845, op. cit., pp. 81-82 (thèse 3).

⁶ Feuerbach croyait avoir accompli un matérialisme critique en signalant que la religion était une source d'aliénation car Dieu n'avait aucune réalité autre que celle d'être la projection des caractéristiques humaines. Ce faisant, il croyait avoir libéré l'homme qui pourrait désormais se conduire selon sa propre volonté, de manière autonome, sans avoir recours au domaine divin inexistant.

Macherey P., Marx 1845, op. cit., p. 188.

⁸ Ibid., p. 196.

⁹ Ibid., p. 199.

¹⁰ Marx K., « Thèses sur Feuerbach » in Macherey P., Marx 1845, op. cit., pp. 137–138 (thèse 6).

entretiennent les uns avec les autres, dans les conditions particulières dans lesquelles se font ces relations¹¹. Cette conception anthropologique implique, premièrement, que l'individu n'est pas le point de départ des relations, mais leur produit ; deuxièmement, qu'il ne faudrait pas présupposer une totalité déjà établie dont l'homme serait une partie : ni un holisme, ni un individualisme, la conception marxienne de la réalité a été qualifiée de « *transindividuelle* ». Finalement, cette anthropologie implique le caractère toujours changeant de l'humain. Nous verrons qu'elle sera aussi à la base des analyses de Fanon qui a lutté toute sa vie contre les essentialismes.

Par rapport à l'épistémologie, la critique de Feuerbach permet à Marx d'affirmer que « [t]oute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis »12. Aux yeux de Marx, il ne faut pas s'attarder à faire des théories universelles du lien social, mais plutôt se consacrer « à la réalité plurielle et évolutive des rapports sociaux appréhendés dans leur diversité concrète et dans le processus de leur transformation » 13. L'activité théorique ne peut pas s'abstraire du reste des conditions matérielles. Dans la mesure où la vie sociale est construite par les actions des êtres humains, et le travail théorique est l'une de ces activités, alors la théorie est susceptible de modifier les rapports sociaux¹⁴. Il y a ainsi un effacement de la distinction radicale sujet qui connaît-monde connu, avec pour résultat, d'un côté, que le changement de la réalité affecte le sujet qui connaît (car il en fait partie); et de l'autre côté, que les postures épistémologiques du sujet produisent, à leur tour, des modifications dans la réalité. Cet entrecroisement entre anthropologie-épistémologie et ontologie¹⁵ se retrouve également chez Fanon et lui permettra de mettre en évidence le fait que les sciences humaines européennes ont été une source d'aliénation mise au service du projet colonisateur, ainsi que de proposer comme alternative la sociogenèse, une approche théorique qui peut contribuer à la décolonisation des savoirs. Cette position épistémologique nous permet maintenant de mieux comprendre la onzième thèse qui fait référence précisément à cette activité humaine concrète qu'est la philosophie et qui est explicitement reprise par Fanon.

Balibar Etienne, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques » in Balibar Etienne, Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie politique, Paris, PUF, 2011.

¹² Marx K., « Thèses sur Feuerbach » in Macherey P., Marx 1845, op. cit., p. 171.

¹³ Macherey P., Marx 1845, op. cit., p. 174.

¹⁴ *Ibid.*, p. 172.

Nous employons ce terme au sens d'une théorie de la réalité, qui est ici celle d'une réalité toujours dynamique, changeante selon le mouvement immanent historique, et non pas au sens métaphysique qui renvoie l'explication de la réalité à un être extra-mondain comme Dieu.

« Les philosophes ont seulement *interprété* le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de le *transformer* ». Cette thèse a été l'objet de différentes interprétations, parmi lesquelles se trouve celle qui – en s'appuyant sur la formulation donnée par Engels – affirme que Marx promeut un complet détournement de l'activité théorique. Ici, *interprétation* et *transformation* apparaissent comme s'excluant l'une l'autre. Nous nous écartons de cette lecture qui semble mettre de côté les dix premières thèses, ainsi que la démarche de Marx lui-même et, à sa place, nous souscrivons à celle de Pierre Macherey. D'après l'auteur français, la tâche interprétative et la tâche transformatrice-révolutionnaire s'impliquent mutuellement, mais c'est cette dernière qui a la primauté, de telle sorte qu'elle doit diriger la démarche philosophique¹⁶, laquelle, à son tour, devra intégrer d'autres disciplines, comme l'économie.

Cependant, il nous semble que la formulation d'Engels n'est pas complètement biaisée, à condition de voir en elle, non pas un déni de toute activité théorique, mais plutôt une critique de la démarche philosophique qui réduit la connaissance à une activité purement interprétative. Celle-ci suppose, tout d'abord, l'idée selon laquelle il s'agirait simplement de dévoiler le sens préétabli du monde. Cette idée implique, également, que l'acte d'interpréter n'ajoute rien de plus au monde, étant donné que la philosophie ne ferait que « traduire » dans le domaine représentatif ou conceptuel ce qui existe déjà dans la réalité. Ainsi, lorsque la philosophie se réduit à l'interprétation, la réalité et la théorie sont implicitement comprises selon un schéma dualiste. Enfin, la simple interprétation amène à des compréhensions réductionnistes et stabilisantes, voir conservatrices, de la réalité, et donc à de pures abstractions. En effet, elle se donne pour tâche l'élaboration d'une « spéculation à caractère global sur la réalité qui a pour résultat de ramener celle-ci à un principe unique »¹⁷. Cette prétention de globalité finit par trahir la réalité, par la mutiler, puisqu'elle prend une partie pour la totalité et en fait une essence. En ce faisant, la philosophie s'écarte de la réalité car, nous l'avons vu, le caractère intrinsèquement dynamique de la réalité rend impossible toute compréhension totale et fermée d'elle.

En résumé, la onzième thèse de Marx peut être lue comme opposant deux manières distinctes de faire philosophie : l'une qui croit opérer au seul niveau théorique, qui se conçoit à tort comme étant détachée de toute *praxis* et par là s'engage dans une entreprise conservatrice faisant apparaître comme naturel et permanent ce qui n'est que le résultat du processus historique ; et l'autre, celle

¹⁶ Macherey P., Marx 1845, op. cit., p. 220.

¹⁷ Ibid., p. 226.

proclamée par Marx, qui fait place au devenir commun des hommes et des choses « dont rien n'autorise à affirmer qu'il relève d'un principe unique ou d'un corps unifié de principes, ni *a fortiori*, qu'il tend vers une fin »¹⁸.

Marx appelle ainsi à la production d'une philosophie qui s'écarte des dualismes instaurés par la pensée occidentale, sous forme d'objet-sujet ou de théorie-pratique. Aussi, il demande au chercheur de dépasser les démarches strictement philosophiques et d'ancrer la philosophie dans l'histoire. Enfin, cette thèse met en évidence le fait que la posture épistémologique compte toujours, car elle s'insère dans le mouvement historique et fait partie de la vie sociale, ne serait-ce que de manière inconsciente pour la philosophie qui se limite à interpréter. En ce sens, toute philosophie s'avère être manifestation ou effectuation de l'état du monde, ainsi qu'instrument capable de le changer. Nous verrons comment Fanon actualise cette thèse par la manière dont il produit sa propre pensée, pensée qui articule la psychanalyse, l'histoire, l'ethnologie et la littérature comme moyen d'empêcher la fermeture interprétative ; telle sera l'approche sociogénique qu'il propose.

3. Fanon et la distension du marxisme

En faisant les déplacements nécessaires pour le renouveler et l'adapter aux exigences de la réalité de son époque et du projet de transformation sociale, Fanon mène à bon terme le nouveau matérialisme énoncé par Marx. En effet, de manière similaire à Marx, Fanon s'attache à réfléchir sur les discours de son époque, en se concentrant sur les sciences humaines et leur rapport avec des formes de société spécifiques : les sociétés coloniales, post-esclavagistes et en processus de décolonisation. Ce changement de perspective entraîne une transformation nécessaire de la théorie. Et permet à Fanon de dire :

Aux colonies, l'infrastructure économique est également une superstructure. La cause est conséquence. On est riche parce qu'on est blanc, on est blanc parce qu'on est riche. C'est pourquoi les analyses marxistes doivent être légèrement distendues chaque fois qu'on aborde le problème colonial¹⁹.

L'élargissement du marxisme relève donc d'un changement de perspective qui est aussi un *déplacement* et un *décentrement* : Fanon ne parle plus à partir de l'Europe du XIXè siècle de Marx, mais à partir d'une situation géopolitique concrète

¹⁸ Ibid., p. 228.

¹⁹ Fanon Frantz, Les damnés de la terre, Paris, La Découverte, 2002, p. 43.

qui est celle des peuples colonisés. De plus, ce déplacement correspond aux mutations du capitalisme, qui passa de la conception des colonies comme un simple espace d'extraction de matières premières à celle d'un espace ayant « une clientèle qui achète »²⁰; ce changement, à son tour, entraina une transformation de la violence²¹ qui, désormais, n'est pas purement physique, mais surtout symbolique. De cette manière, Fanon donne cours à la motion méthodologique marxienne selon laquelle la théorie doit être ancrée dans les conditions historiques concrètes et suivre le cours d'une réalité changeante, afin de la transformer.

Fanon parvient ainsi à conclure que le problème colonial exige la compréhension du clivage racial car « la lutte de classes en métropole implique précisément la reproduction (primitive) de la guerre de races dans les colonies »22. En effet, le Martiniquais s'aperçoit des limites explicatives de la catégorie de classe du marxisme pour saisir la singularité des formes d'oppression des colonies : ici « ce ne sont ni les usines, ni les propriétés, ni les comptes en banque qui caractérisent d'abord la "classe dirigeante" »23, mais la quantité de mélanine dans la peau, ainsi que le lieu de provenance des individus. De plus, une fois qu'elle est mobilisée dans le contexte colonial, la notion de classe perd sa puissance révolutionnaire, vu que le prolétariat européen à l'époque « témoigne d'une relative indifférence au sort des colonies dont elle tire indirectement bénéfice »²⁴, et se montre souvent raciste. Enfin, pour Fanon, le primat donné au concept de classe par les intellectuels européens s'avère conservateur, car il contribue à rendre invisible la singularité d'autres formes d'exploitation, ainsi que du besoin de construire des stratégies de résistance et d'émancipation différentes à celles adoptées par le prolétariat européen. Même les interprétations humanistes du marxisme, comme celles de Jean-Paul Sartre²⁵ qui cherchent à démonter l'idée d'une essence humaine anhistorique, tombent dans un tel réductionnisme, car en subsumant les luttes coloniales à la lutte de classe, elles continuent à poser comme modèle « un homme très européen dans le centre de l'histoire »²⁶ (le prolétaire), de telle sorte qu'elles laissent entrer par la fenêtre, ce qu'elles avaient chassé par la porte²⁷.

²⁰ *Ibid.*, pp. 64–65; Bentouhami H., « De Gramsci à Fanon », art. cit., pp. 100–101.

²¹ *Ibid.*, p. 102.

²² Renault M., Frantz Fanon, op. cit., p. 166.

²³ Fanon F., Les damnés de la terre, op. cit., p. 43.

²⁴ Cherki Alice, « Préface à l'édition de 2001 » in Fanon Frantz, Les damnés de la terre, op. cit., p. 9.

²⁵ Young Robert J. C., White Mythologies, Writing History and the West, Londres, Routledge, 2004, pp. 9, 160–161.

²⁶ *Ibid.*, p. 10 (nous traduisons).

²⁷ Fanon Frantz, *Peau noire*, masques blancs, Paris, Seuil, 1952, p. 112.

L'élargissement du marxisme conduit ainsi Fanon à dévoiler l'existence et la manière d'opérer des mécanismes de pouvoir qui, jusqu'alors, demeuraient invisibles. Il s'attache ainsi à réfléchir au problème des sciences humaines. En effet, pour que le clivage racial puisse être effectué, pour qu'il puisse être (re)produit et légitimé, le système colonial nécessite des discours doués d'une apparence scientifique, voire rationnelle et objective. Ces discours ne sont pas la simple expression ou le reflet des rapports pathologiques entre hommes (ce qui équivaudrait à les concevoir comme appartenant simplement à la superstructure), mais aussi l'une des causes de l'aliénation : étant en constant relation avec la structure économique, ils la rendent possible, en même temps que le niveau économique détermine l'idéologie. S'il en est ainsi, c'est que les sciences humaines ont été mises au service d'un projet colonial intrinsèquement raciste, de telle sorte qu'elles construisent un type d'homme (en l'occurrence l'homme Blanc, européen) pour l'élever à la catégorie de modèle ou norme d'humanité, tout en l'essentialisant, et en en excluant ceux qui s'écartent de la règle (« l'indigène », le Noir, le sauvage). Cette forme de pouvoir qui se caractérise par l'exercice d'une domination qui ne repose pas exclusivement sur la violence physique, mais qui se sert des mécanismes culturels pour atteindre le consentement des dominés dans leur propre assujettissement configure la « colonialité du pouvoir »²⁸.

Si la colonisation a été possible grâce à la formation et à la propagation des savoirs, la lutte anticoloniale devra donc intégrer parmi ses stratégies la décolonisation des savoirs²⁹; stratégie qui – à l'aune de Marx – ne peut être conduite exclusivement sur le plan théorique. C'est pourquoi Fanon affirme que les sciences humaines et, en général, la démarche intellectuelle sont inutiles, même quand elles pensent s'opposer au projet colonisateur, tant qu'elles ne dépassent pas un niveau purement argumentatif :

Quand un autre s'acharne à me prouver que les Noirs sont aussi intelligents que les Blancs, je dis : l'intelligence non plus n'a jamais sauvé personne, et cela est vrai, car si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie que l'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination³⁰.

C'est à ce moment que Fanon reprend la onzième des *Thèses sur Feuerbach* : « Comment ne pas réentendre alors, dégringolant les marches de l'Histoire, cette voix : Il ne s'agit plus de connaître le monde, mais de le transformer »³¹. Comment

²⁸ Bentouhami H., « De Gramsci à Fanon », art. cit., p. 101.

²⁹ Gordon Lewis, « Décoloniser les savoirs à la suite de Frantz Fanon » in Revue Tumultes, n° 31/2, 2008, pp. 103–123.

³⁰ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 22.

³¹ Ibid., p. 13.

comprendre cette demande ? La compréhension de la sociogenèse peut nous fournir une réponse, mais avant cela, il nous faut expliciter la critique fanonienne des sciences humaines.

L'étude des sciences humaines de la fin du XIXe siècle et de la première moitié du XXe, comme la psychiatrie ou l'anthropologie, ainsi que leur articulation avec d'autres formes de savoirs, comme la criminologie et la médecine, permet à Fanon de saisir le mécanisme par lequel elles opèrent et qui les rend si puissantes au moment d'accomplir leur fonction colonisatrice. Ce mécanisme n'est autre que la naturalisation ou l'essentialisation des rapports historiques entre les hommes. En effet, les sciences humaines ne font que prendre des cas particuliers, pour ensuite en inférer les traits généraux d'une race. Ainsi, elles parviennent à postuler des lois d'apparence universelle (universalité valable seulement à l'intérieur de chaque race, bien entendu) et qui, à leur tour, font apparaître comme naturel le clivage racial à l'intérieur de l'humanité. Par exemple, elles affirment que la structure psychique des peuples indigènes leur demande d'être colonisés, tandis qu'elle pousse l'homme européen à dominer (c'est l'hypothèse formulée par Octave Mannoni)32; ou encore que, pour des raisons biologiques, il y a une tendance à la criminalité chez les « indigènes » (c'est la théorie défendue par l'École d'Alger)³³. Ainsi, Fanon met en évidence que les sciences humaines qui se sont données pour tâche l'étude des situations coloniales, procèdent à partir de l'étude de cas morbides particuliers (cas qui, aux yeux de Fanon, dépendent des contextes historiques concrets et de la « façon toute personnelle dont cet individu réagit à ces influences »34), pour ensuite faire un saut injustifié et arbitraire, à savoir celui de poser la morbidité comme constitutionnelle. En bref, le problème des sciences humaines est leur usage idéologique de la nature³⁵.

L'enjeu est d'ordre politique étant donné que la production des théories fictives sous l'apparence de scientificité a des effets réels très violents : elles construisent des cadres identitaires rigides, marqués par des traits pathologiques qui les surdéterminent et qui apparaissent comme impossibles d'être transformés. Ainsi, les hommes finissent par *croire à*, *habiter* et *sentir selon* ce monde clivé, c'est-à-dire à l'intérioriser. « La honte, la honte et le mépris de moi-même. La nausée »³⁶ dit Fanon à travers un récit qui dévoile son expérience vécue en tant qu'homme de couleur. Ainsi, si Marx met en évidence que le système capitaliste

³² *Ibid.*, chapitre 4, pp. 67-87.

³³ Fanon F., Les damnés de la terre, op. cit., pp. 285-292.

³⁴ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 65.

³⁵ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », *art. cit.*, p. 114 ; Bentouhami H., « De Gramsci à Fanon », *art. cit.*, p. 106.

³⁶ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 121.

introduit un clivage dans la société en faisant croire aux individus à leur toute puissance et au fait qu'ils sont indépendants les uns des autres, Fanon montre que, aux colonies, le clivage est introduit à travers un processus qui consiste à enlever la puissance d'agir des « indigènes » en leur faisant croire qu'ils sont moins qu'hommes, presque bêtes³⁷.

De plus, cette naturalisation du clivage racial qui s'appuie sur le processus légitimateur des sciences humaines finit par se traduire en une division dualiste de l'espace: de la ville qui est scindée en la partie habitée par les colons et celle des bidonvilles des colonisés; des continents (l'Afrique au nord et au sud du Sahara)³⁸; et du monde entier (Premier-Tiers monde)³⁹.

Le premier aspect de la critique des sciences humaines européennes s'adresse au rapport établi de manière arbitraire avec l'ontologie qui – pour employer l'expression de Walter Mignolo - met en évidence le fait que la colonialité épistémique est en rapport avec la colonialité de l'être⁴⁰. Nous voyons dans ce premier aspect les résonances avec les Thèses sur Feuerbach: dans les deux cas il y a une dénonciation de l'usage idéologique des discours rationnels, c'est-à-dire du fait qu'ils sont employés pour donner une apparence rationnelle à un certain type de rapport qui est présenté comme fondé sur la nature des choses. Ce faisant, nos deux auteurs critiquent le fait que les théories qui postulent une essence humaine fixe oublient le caractère historique de l'humanité et contribuent à son aliénation. Cependant, si Marx se focalisait sur les discours philosophiques et économiques de son époque, Fanon élargit l'analyse aux discours dits scientifiques. Ainsi, il dévoile un nouveau mécanisme que le capitalisme fait jouer en sa faveur : la prétendue objectivité basée sur l'évidence empirique (nous y reviendrons). Enfin, en se situant dans le contexte colonial, Fanon parvient à montrer que l'usage idéologique des discours rationnels ne vise pas ici à faire croire aux hommes qu'ils sont des individus autonomes et souverains (le Bürger ou le civil dont parle Hegel et que l'on retrouve chez Feuerbach); au contraire, il vise à faire croire aux colonisés qu'ils sont moins qu'hommes, presque bêtes, qu'ils ont besoin des Blancs pour être dirigés.

La deuxième partie de la critique des sciences humaines aborde le processus d'isolement dans lequel tombent les disciplines lorsqu'elles font de leur point de vue un point de vue total, rejetant ainsi les acquis d'autres sciences qui pourraient les aider à élargir leurs conclusions ou à corriger leurs erreurs. Lewis Gordon,

³⁷ Ibid., pp. 64-65.

³⁸ Fanon F., Les damnés de la terre, p. 156.

³⁹ Ibid, p. 99.

⁴⁰ Mignolo Walter, « Frantz Fanon y la opción decolonial : el concoimiento y lo político » in Fanon F., Piel negra, máscaras blancas, Madrid, Akal, 2009, pp. 309–326, 317.

à la suite de Fanon, qualifie ce processus de « décadence disciplinaire »⁴¹. Fanon s'est aperçu que les sciences humaines posent leur méthode comme la seule valide et leurs thèses comme des vérités absolues, des normes à partir desquelles elles jugent le monde. Par exemple, lorsque la psychanalyse essaie de faire entrer tout ce qu'elle analyse dans la structure Œdipienne, au détriment de l'histoire, des spécificités « culturelles », et des conditions économiques, elle s'expose à cette critique⁴². Fanon donne aussi comme exemple l'ethnologie : lorsqu'elle veut étudier l'Autre, elle ne parvient pas à penser vraiment la différence, mais ne fait que la subsumer sous ce qui lui est familial⁴³. Il s'agit d'une démarche que notre auteur n'hésite pas à qualifier de narcissique et dont l'une des causes est le fait que les sciences humaines traitent leur objet d'étude (l'être humain, la société) comme des êtres physiques, pas dynamiques⁴⁴. En prenant les sciences de la nature pour des modèles, les sciences humaines deviennent réfractaires à changer leur méthode selon les demandes de la réalité, de telle sorte qu'elles finissent par être dominées par leur méthodes⁴⁵ : « nous laissons les méthodes aux botanistes et aux mathématiciens. Il y a un point où les méthodes se résorbent »46 dit Fanon exprimant sa distance par rapport à la manière traditionnelle de procéder dans les sciences humaines. Comme l'explique Gordon, le problème du solipsisme est, dans ce cas, particulièrement délicat car on y étudie les humains. Ainsi, lorsque l'un des individus ne rentre pas dans les schèmes imposés, on assume que le problème se trouve chez celui qui est étudié et non pas dans la théorie. De cette manière, les sciences humaines finissent par construire des « gens-problèmes », ce qui est « utilisé plus tard comme "preuve" de la nature pathologique de ce gens » ⁴⁷. Ainsi, Fanon dit :

Il y a un drame en ce qu'il est convenu d'appeler les sciences de l'homme. Doit-on postuler une réalité humaine type et en décrire les modalités psychiques, ne tenant compte que des imperfections, ou bien ne doit-on pas tenter sans relâche une compréhension concrète et toujours nouvelle de l'homme ? 48 .

⁴¹ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », art. cit., p. 109.

⁴² Fanon F, *Peau noire, masques blancs, op. cit.*, p. 123 : « On oublie trop souvent que la névrose n'est pas constitutive de la réalité humaine. Qu'on le veuille ou non, le complexe d'Œdipe n'est pas près de voir le jour chez les nègres ».

⁴³ Ibid., p. 123.

⁴⁴ Maldonado-Torres Nelson, « Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon » in Fanon F., Piel negra, máscaras blancas, op. cit., pp. 285–308, 301; Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 8.

⁴⁵ Maldonado-Torres, « Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon », art. cit., p. 301.

⁴⁶ Fanon F. Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 9.

⁴⁷ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », art. cit., p. 111.

⁴⁸ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 17.

La troisième partie de la critique adressée aux sciences humaines concerne leur prétention à l'objectivité. Celle-ci consiste en ce qu'elles se conçoivent comme détachées de la *praxis* humaine et de la construction de l'histoire. Elles croient avoir une tâche purement descriptive, et donc objective. De cette manière, elles deviennent extrêmement conservatrices parce qu'elles ne visent pas à montrer la possibilité de modifier l'état des choses. Fanon explicite cette critique dans les termes suivants :

L'analyse du réel est délicate. Un chercheur peut adopter deux attitudes en face de son sujet. Ou bien il se contente de décrire, à la façon des anatomistes qui sont tous étonnés quand, au milieu d'une description du tibia, on leur demande le nombre de dépressions antépéronnières qu'ils possèdent. C'est que dans leur recherche il n'est jamais question d'eux, mais des autres [...]. Ou bien, après avoir décrit le réel, il se propose de le changer ⁴⁹.

Nous voyons, dans ce passage, la manière dont l'auteur martiniquais rejoint Marx en affirmant que la perspective adoptée par le chercheur vis-à-vis son objet a des effets pratiques : si le chercheur conçoit sa tâche comme étant purement descriptive, il aide, volontairement ou non, à perpétuer la situation. Au contraire, si le chercheur est capable de voir que lorsqu'il mène sa recherche ce n'est pas d'un objet extérieur dont il parle mais de lui-même, il pose le premier pas pour transformer la situation qu'il étudie. Une idée anthropologique est présupposée ici : lorsqu'un seul homme est dénigré, déshumanisé, humilié, toute l'humanité est affectée et ceci car, comme le postule Marx, l'humain est l'ensemble des rapports sociaux⁵⁰.

Enfin, Fanon indique les conséquences néfastes de la prétention à l'objectivité, à la scientificité, en rappelant le cas de l'Ecole d'Alger. Se basant sur des formulations qui se faisaient à un niveau « purement descriptif », l'Ecole dirigée par le psychiatre français Antoine Porot a construit une théorie explicative totalisante qui peut être résumée ainsi : l'impulsivité criminelle des arabes est fondée sur la constitution *biologique* de leur cerveau⁵¹. Fanon souligne le rôle idéologique du savoir psychiatrique et son rapport avec le système éducatif : cette théorie a été

⁴⁹ Ibid., pp. 136-137.

⁵⁰ Ibid., p. 71: « Le racisme colonial ne diffère pas des autres racismes. L'antisémitisme me touche en pleine chair [...] on me refuse la possibilité d'être un homme. [...] Chacun de mes actes engage l'homme. »

⁵¹ Fanon F., Les damnés de la terre, op. cit. p. 289.

enseignée durant des années dans la faculté de médecine en Algérie par et pour des Algériens⁵².

Les deuxième et troisième aspects de la critique des sciences humaines nous permettent de rattacher le projet critique de Fanon à celui de Marx. De manière similaire à Marx, l'auteur Martiniquais s'aperçoit du fait que l'éducation peut être prise dans la logique d'assujettissement (thèse No 3 chez Marx) et, en conséquence, qu'elle doit être l'objet d'une critique. Mais la conjoncture historique à laquelle s'attarde Fanon lui permet de mettre en évidence que l'un des mécanismes de l'aliénation en colonie implique l'alliance entre un discours médical comme la psychiatrie et un discours juridique comme la criminologie en faveur, cette foisci, de la racisation de l'indigène. Ainsi, il rend visible une nouvelle forme qui en pathologisant leurs conduites fait en sorte que les rapports entre les hommes se dissolvent. Mécanisme qui sert, à son tour, à dépolitiser toute expression provenant des « damnés de la terre » et à la déshistoriciser en la rattachant au domaine objectif du biologique.

En bref, le premier échec des sciences humaines se trouve dans le fait qu'elles ne procèdent pas à partir du concret, de la réalité donnée, mais à partir de modèles construits abstraitement. Ainsi, elles tendent à exclure ou à pathologiser tout ce qui s'écarte de leur modèle ou de leur idéal d'humanité et finissent par ne considérer ces subjectivités que comme des problèmes. L'enjeu n'est évidemment pas seulement théorique parce qu'une telle manière d'agir produit un étalon à partir duquel les hommes sont mesurés, et leurs places ou fonctions sociales sont assignées. Comment produire alors un changement ? Faudrait-il rejeter les sciences humaines et affirmer plutôt la force de l'irrationnel ?

4. La sociogenèse comme forme de décolonisation des savoirs

De la même manière que, pour Marx, la critique de l'idéalisme et le matérialisme intuitif n'implique pas le rejet de la philosophie, pour Fanon, la critique des sciences humaines ne doit pas s'entendre comme une apologie de l'irrationnel. C'est que celui-ci est le pôle opposé des sciences, et en tant que tel, il ne fait que renforcer l'image raciste du Noir, ou du colonisé, comme étant plus proche, par essence, de la nature. De plus, il s'agit d'une position aussi pathologique que le rationalisme des sciences car il est l'expression d'une conscience narcissique et

⁵² Ibid., p. 287.

mélancolique qui prend pour vrai un passé idéalisé⁵³ (l'idée par exemple d'un folklore proprement noir est fermement rejetée par Fanon). Loin de tout essentialisme, Fanon affirme plutôt le besoin de décoloniser les savoirs et de leur donner un autre usage. En les faisant rentrer dans un rapport différent, les savoirs peuvent servir comme instrument pour libérer les humains, ils peuvent avoir un rôle révolutionnaire. Il s'agit donc de retourner les armes du colonisateur contre lui.

Dans *Peau noire, masques blancs*, Fanon explique qu'il mènera une analyse critique à partir de la psychanalyse en proposant la sociogenèse comme une alternative aux méthodes coloniales qui sont à l'œuvre dans les sciences humaines européennes, notamment dans l'approche phylogénétique, c'est-à-dire l'approche qui se centre sur l'évolution de l'espèce et non de l'individu ; et dans l'ontogénétique, qui se centre sur l'individu. La sociogenèse est l'approche qui intègre l'analyse simultanée de la structure socio-économique et le domaine subjectif car l'une ne cesse de renvoyer à l'autre⁵⁴. Elle est une perspective qui « cherche à élucider la structure sociale à la lumière des élections individuelles, et les élections individuelles à la lumière des options que la structure sociale offre »⁵⁵. Lisons Fanon :

[L]a Société, au contraire des processus bio-chimiques, n'échappe pas à l'influence humaine. L'homme est ce par quoi la société parvient à l'être. [...]

Le Noir doit mener la lutte sur les deux plans : attendu que, historiquement, ils se conditionnent, toute libération unilatérale est imparfaite, et la pire erreur serait de croire en leur dépendance mécanique⁵⁶.

Nous voyons clairement la résonnance avec Marx : la critique de la phylogénèse et de l'ontogénèse s'accorde avec la conception anthropologique postulée par Marx qui rendait inadéquate les explications holistes et individualistes de la réalité humaine. En même temps, la sociogenèse peut être lue comme la traduction au niveau épistémologique de la conception transindividuelle de Marx. Pourtant, l'introduction de la perspective psychiatrique renouvelle radicalement les idées de Marx, rendant possible la compréhension de l'entreprise colonisatrice à partir du domaine micropolitique du désir (avant Gilles Deleuze et Félix Guattari⁵⁷),

⁵³ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., chap. 5, pp. 99–114.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁵ Maldonado-Torres, « Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanon », art. cit., p. 300-301.

⁵⁶ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., pp. 8-9.

⁵⁷ Voir Deleuze Gilles et Guattari Félix, Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Œdipe, Minuit, Paris, 1972; Young Robert J. C., Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race, Londres, Routledge, 1995, pp. 166–174.

domaine qui n'est plus délié de la structure économique. En même temps, Fanon montre le rapport entre ces deux domaines avec celui de la culture.

Ce passage nous permet d'extraire trois caractéristiques de la sociogenèse. Premièrement, c'est une méthode ayant des fins transformatrices, visant à dénaturaliser les rapports de domination, d'où son caractère éminemment critique. En expliquant les raisons pour lesquelles il s'attache à analyser les complexes psycho-existentiels du Blanc et du Noir, Fanon explicite son but révolutionnaire : « en l'analysant, nous visons à sa destruction »58. Bien que l'approche théorique ne soit pas suffisante, elle permet - nous l'avons vu - d'élucider les formes de sujétion dont le système se sert et qui sont rendues invisibles pour ainsi pouvoir tracer une stratégie de résistance. Deuxièmement, elle présuppose la prise de conscience par le chercheur du caractère modifiable de la société et, en conséquence, l'idée que la réalité n'est pas donnée d'emblée mais que l'être humain a une puissance créatrice qui rend possible sa transformation. Concrètement, pour Fanon on trouve l'idée selon laquelle la pensée a comme tâche la construction de nouvelles formes de vie, de telle sorte que Gordon a pu caractériser la sociogenèse comme « constructivisme »59. Finalement, le but de modifier le monde, et donc la recherche ellemême, ne peut jamais être atteint de manière solitaire ou individualiste, ni mené par le chercheur à partir d'une position de « Maitre ». La recherche entraine ainsi un double mouvement : d'un côté, le chercheur doit essayer de comprendre le problème qu'il étudie depuis l'intérieur, et donc abandonner toute prétention d'objectivité qui n'est, par ailleurs, rien d'autre qu'une illusion :

Je crois sincèrement qu'une expérience subjective peut être comprise par autrui [il faut] essaye[r] de ressentir par le dedans le désespoir de l'homme de couleur en face du Blanc. Je me suis attaché dans cette étude à toucher la misère du Noir. Tactilement et affectivement. Je n'ai pas voulu être objectif. D'ailleurs, c'est faux : il ne m'a pas été possible d'être objectif⁶⁰.

Par ceci, Fanon ne veut pas dire que pour comprendre le problème des damnés, on doit effectivement en être un (par exemple pour comprendre le problème noir, on ne doit pas être un homme ou une femme de couleur), mais on doit le

⁵⁸ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 9.

⁵⁹ Gordon L., « Décoloniser les savoirs à la suite de Fanon », *art. cit.*, p. 113.

⁶⁰ Fanon F., Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 69.

devenir. Ceci s'achève au niveau de l'affect⁶¹ et à travers la participation à l'action engagée, par un corps à corps, avec les damnés⁶².

De l'autre côté, l'homme/femme qui est étudié(e) doit participer activement à cette recherche, de telle sorte qu'il (ou elle) ne peut plus être considéré(e) comme un « objet ». Dans cette perspective, le dualisme *sujet qui connaît-objet connu* doit être dissout, puisque ce dualisme est le produit même d'un rapport colonial, ou sa traduction, fût-elle symbolique. L'humain étudié acquiert, pour ainsi dire, le double statut de sujet-objet car il doit mener sa propre libération. : « Notre but [...] c'est *aider* le Noir à *se libérer* de l'arsenal complexuel qui a germé au sens de la situation coloniale »⁶³. C'est dire aussi que la recherche théorique, intellectuelle, ne peut pas être une activité à des fins d'érudition : elle doit poursuivre la libération de l'être humain : « Il importe non pas de les éduquer, mais d'amener le Noir à ne pas être esclave de leur archétypes »⁶⁴. Cela ne peut pas être atteint en traçant la voie à suivre de manière autonome par l'intellectuel, mais seulement en activant leurs consciences :

[S]i je constate dans ses rêves l'expression d'un désir inconscient de changer de couleur, mon but ne sera pas de l'en dissuader en lui conseillant de « garder les distances » ; mon but, au contraire, sera, une fois les mobiles éclairés, de le mettre en mesure de *choisir* l'action (ou la passivité) à l'égard de la véritable source conflictuelle – c'est-à-dire à l'égard des structures sociales ⁶⁵.

Désormais, l'intellectuel n'est plus celui qui fournit les contenus à la « masse révolutionnaire », mais celui qui, se sachant partie des damnés (parce qu'il l'est devenu), est capable de traduire en termes théoriques les mécanismes d'oppression pour réveiller les consciences, ainsi que de donner une systématicité à la richesse révolutionnaire qu'elle entraine. Ainsi, la sociogenèse peut être lue comme un développement de la onzième thèse de *Thèses sur Feuerbach*, car elle articule théorie et action militante. Pourtant, il nous semble que Fanon élimine les restes de dualisme entre théorie et pratique encore présents dans la philosophie pratique de Marx. C'est que Marx continuait à faire de l'intellectuel celui qui donne la force

Nous trouvons une résonance avec le mécanisme de la sympathie chez Gilles Deleuze, qui consiste à la capacité d'être affecté, par des signes qui peuvent être insignifiants pour la plupart des gens, mais qui conduisent l'individu à sortir de sa position de confort pour ressentir avec l'autre, notamment avec les minorités. Ce mécanisme n'a pas lieu, principalement, au niveau de la raison et du jugement, mais du corps. Deleuze Gilles et Parnet Claire, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1996, p. 53.

⁶² Fanon F., Les damnés de la terre, op. cit., p. 221.

⁶³ Fanon F., *Peau noire, masques blancs, op. cit.*, p. 24 (nous soulignons).

⁶⁴ Ibid. p. 27.

⁶⁵ Ibid., p. 81.

théorique à la classe révolutionnaire, tandis que pour Fanon ce sont les masses qui réveillent la conscience aliénée de l'intellectuel, et le travail de ce dernier consiste non pas à imposer des mots d'ordre, mais à traduire les demandes des damnés dans un programme capable de transformer véritablement l'état des choses ; programme qui ne peut venir que de l'intérieur des dominés⁶⁶.

5. En guise de conclusion

Si Fanon a pu peut être considéré comme un « marxiste authentique » (Ferhat Abbas), c'est sans aucun doute grâce à sa capacité de renouveler les catégories marxiennes « face à une réalité capitaliste, sexiste et impérialiste changeante »⁶⁷. En effet, la nouvelle situation qu'il se donne pour tâche d'analyser, celle de sociétés coloniales et post-esclavagistes, lui permet d'élargir la théorie marxiste axée sur la catégorie de classe, pour inclure la race comme un élément qui est, à la fois, produit et producteur d'un système économique aliénant et duquel dépend la richesse des pays industrialisés, à savoir le colonialisme.

Ce déplacement conduit Fanon à montrer le rôle des discours rationaux dans l'assujettissement des damnés. Bien que Marx eût déjà mis en évidence l'importance des discours philosophiques et économiques dans la reproduction du système capitaliste, Fanon dévoile un nouveau mécanisme d'aliénation, à savoir les discours scientifiques qui tirent leur légitimité d'une objectivité supposée et qui se caractérisent par le fait de pathologiser certaines conduites et de les faire passer comme des caractéristiques biologiques propres à une « race ».

Aussi, Marx et Fanon s'accordent dans l'idée que le processus d'aliénation passe par le clivage de la société, par la brisure des rapports entre les hommes. Pourtant, si Marx considère que l'une des principales expressions de cette aliénation est la figure du « civil/bourgeois », individu qui se croit maître de lui et du monde, Fanon montre que dans les colonies le clivage est introduit en enlevant la puissance d'agir aux colonisés, en leur faisant croire à leur infériorité constitutive. Enfin, si Fanon partage l'idée marxienne selon laquelle la théorie a une importance fondamentale dans la construction et la transformation de la réalité sociale, déconstruisant de cette manière le dualisme *sujet qui connaît-objet connu*, Fanon approfondit cette idée en faisant de l'intellectuel celui qui doit rassembler les damnés, faire un corps-à-corps avec eux. De plus, la sociogènèse

⁶⁶ Fanon F., Les damnés de la terre, op. cit., p. 50.

⁶⁷ Andréani Tony, Balibar Etienne, Duménil Gérard et *al.*, « Présentation » *in Actuel Marx. Frantz Fanon*, n° 55, 2014, pp. 7–11, 9.

fanonienne intègre dans l'analyse de la réalité un domaine qui demeurait un point aveugle pour Marx, à savoir celui du désir, domaine qui est rattaché à celui de l'économie et de la culture.

Lina Alvarez a étudié la philosophie à l'Université Javeriana (Colombia). Elle est diplômée du Master Erasmus Mundus Europhilosophie (Université Toulouse Jean Jaurès et Université Catholique de Louvain) en tant que boursière de l'Union Européenne. Actuellement elle est doctorante à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve.

E-mail: linaalvarezv@gmail.com

NÉE DU DÉSASTRE. CRITIQUE DE L'ETHNOPHILOSOPHIE, PENSÉE SOCIALE ET AFRICANITÉ

NORMAN AJARI

Abstract

Debate between cultural fundamentalism of "ethnophilosophers" and its progressive critics has been central to contemporary African philosophy. This text deals with a hidden disagreement among the critical camp. Against Paulin Hountondji's scientism, it takes side for Fabien Eboussi Boulaga's ethical and existential interpretation of African traditions. Rejecting both search for glorious ancestors and limitation of theoretical discourse to epistemology, he pleads for a revalorization of African humanness and elaborates a negativity-grounded ethics that anticipates Nelson Mandela and Desmond Tutu's interpretation of ubuntu.

L'ordre qu'établissent les fantasmes hégémoniques se conquiert chaque fois. Sur quoi ? Sur l'abîme sans nom, où nous engouffre l'expérience négative (celle de l'injustifiable, le mal présupposant celle de l'inéluctable, la mort). Contre cette expérience travaillent les consolations et les consolidations fantasmatiques. [...] La violence intégrative des fantasmes se conquiert sur la violence dissolutive du singulier.

Reiner Schürmann, Des Hégémonies brisées

Dès que l'on passe les frontières de l'Europe, le problème « géophilosophique » se fait plus épineux, car il ne s'agit alors plus seulement d'admettre que l'acte de penser « se fait [...] dans le rapport du territoire et de la terre »¹. C'est le caractère philosophique même de cet acte, c'est-à-dire plus justement sa valeur, qui se trouve mis en question. Et lorsque c'est de philosophie africaine qu'il est question, l'ordinaire suspicion d'illégitimité se redouble d'un doute plus profond, comme

Deleuze Gilles et Guattari Félix, Qu'est-ce que la philosophie ? (1991), Paris, Minuit, 2005, p. 82.

peut l'être une douleur. Ainsi que l'écrivait le camerounais Marcien Towa dans son *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, la question de la philosophie africaine fut très longtemps associée aux enquêtes sur la mentalité prélogique des Nègres². Cet état de fait, contigu au colonialisme européen moderne, a suscité tout au long du second XXe siècle des réponses en forme de projets de recherche désireux d'affirmer une spécificité africaine. Ces ambitions ne furent pas toujours accueillies avec bienveillance. À de tels travaux, l'anthropologue français Jean-Loup Amselle a cherché à répondre par une stratégie de mise en échec systématique des prétentions hyperboliques à l'africanité de certains intellectuels, pour décréter finalement l'impossibilité d'une science sociale ou d'une philosophie authentiquement africaines³.

Une formule comme celle de « philosophie africaine » est ainsi généralement considérée avec méfiance : soit qu'elle puisse avoir partie liée avec un récit raciste, soit qu'on la soupçonne de servir de cheval de Troie à un essentialisme complaisant, elle court le risque de passer pour une idéologie creuse, aux conséquences inavouables. Or l'apparent bon sens, assertant par exemple qu'il n'y a pas plus de raison de parler d'une philosophie africaine que d'une philosophie occidentale, s'enracine dans une négligence philosophique majeure. Car il y a bien une philosophie occidentale. Ou, plus justement, elle a existé comme telle dès lors que l'activité de récapitulation consciente et de réinterprétation, de « digestion » d'une trame historique, de sélection d'événements et d'ouvrages prélevés pour des motifs interprétatifs, a pu constituer la matière première de formes contemporaines de pensée philosophique. Depuis Hegel, puis Heidegger, Derrida ou Schürmann, l'on peut parler de philosophie occidentale - à condition de rappeler qu'une telle philosophie est le produit d'une activité, elle-même philosophique, de construction et d'écriture de sa propre histoire. Il n'y a pas de raison de penser qu'une philosophie africaine ne pourrait pas émerger d'une semblable activité théorique de récapitulation.

Des philosophies de l'histoire comme celles de Hegel ou de Heidegger se sont explicitement déployées en traçant des frontières géographico-raciales, homogènes aux violences sociales mondiales dont leurs auteurs furent contemporains. Le premier le fit en excluant explicitement les africains de sa trame, le second en parquant les Juifs en un ghetto de l'histoire de l'être⁴. Les philosophes africains savaient qu'il

² Towa Marcien, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle (1971), Yaoundé, Éditions CLE, 1981.

³ Amselle Jean-Loup, L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes, Paris, Stock, 2008.

Voir respectivement Mbembe Achille, De La Postcolonie, Paris, Karthala, 2000, pp. 221–222 et Trawny Peter, Heidegger et l'antisémitisme, trad. Julia Christ, Paris, Seuil, 2014. Heidegger, si l'on se fie à la description qu'en offre Trawny, peut très légitimement être vu comme un ethnophilosophe germanique.

leur était interdit de réitérer de tels gestes. C'est pour cette raison que l'affirmation de Giorgio Agamben selon laquelle le besoin, pour se comprendre elle-même, d'un recours à l'archéologie serait une spécificité de l'Europe⁵ est intenable, qui condamne une nouvelle fois les victimes innombrables de l'Occident à errer sans passé ni pensée, prisonnières d'une simiesque immédiateté. Ce que l'on nomme aujourd'hui le Sud global aurait tant à répondre à cette Europe-là, car son récit à lui ne peut s'offrir le luxe d'exclure l'altérité. Elle s'est imposée avec trop de force. Prendre l'Afrique pour point de départ, ce sera donc moins en célébrer la spécificité qu'identifier, voire cartographier, des relations. Le présent écrit ne saurait offrir un regard exhaustif, mais voudra poser quelques bases en vue d'une investigation plus détaillée, dans la perspective d'une théorisation à partir du Sud global.

Les développements qui vont suivre se bornent à examiner certains textes significatifs rédigés en langues européennes au cours du second XXe siècle. C'est en effet dans ce contexte qu'apparaît un questionnement réflexif sur le rapport de l'Afrique et de ses habitants à la philosophie. Ce texte défendra l'idée que ce moment-là est le véritable point de départ de toute « philosophie africaine », y compris des requalifications de discours antiques ou précoloniaux comme philosophiques. On examinera tout d'abord, avec l'œuvre de Paulin Hountondji, une tentative de délégitimation de ce moment problématique et d'exportation d'une définition européenne de la philosophie. Puis, une lecture de Fabien Eboussi Boulaga permettra de pointer les limites de cette approche pour mieux identifier en la philosophie africaine l'opportunité d'une pensée depuis un lieu délaissé par une philosophie occidentale obnubilée par la pureté de ses principes : le lieu du désastre. Mais, enfin, on verra que cette pensée ne va pas sans une méditation de la réparation éthique, de l'ubuntu, qui est également une théorie du social.

Paulin Hountondji et la critique épistémologique de l'ethnophilosophie

Parler de philosophie africaine contemporaine implique nécessairement de parler de ce qui fut, depuis Towa et Hountondji (bien que le ghanéen Kwame Nkrumah soit le réel inventeur du terme), nommé « ethnophilosophie ». « Le livre du père missionnaire belge Placide Tempels publié en 1945 sous le titre *La Philosophie bantoue* est probablement le premier texte dans lequel le terme "philosophie" est appliqué à une réalité africaine. »⁶ Terme employé, revendiqué même,

⁶ Kodjo-Grandvaux Séverine, *Philosophies africaines*, Paris, Présence Africaine, 2013, p. 26.

⁵ Agamben Giorgio, Qu'Est Ce Que Le Commandement?, trad. Joël Gayraud, Paris, Payot, 2013, pp. 8–9.

mais dont l'usage sera contesté. C'est pour qualifier le projet de cet ouvrage, qui vise à dégager une façon d'ontologie spontanée des Africains à partir de leurs proverbes, des structures formelles et des étymologies de leurs langues, que le philosophe béninois Paulin Hountondji recourra au vocable d'ethnophilosophie. Il la définit comme un discours fondé sur l'assomption de trois thèses. Premièrement : il existe une ou un petit nombre de visions du monde largement partagées par les Négro-Africains. Deuxièmement : ces visions du monde peuvent être qualifiées de philosophies. Enfin, troisièmement : ces philosophies méritent aujourd'hui d'être redécouvertes et largement transmises à travers le continent africain7. Si les ambitions explicites de l'ouvrage de Tempels étaient de faciliter la colonisation et l'évangélisation du continent noir, en faisant mieux connaître aux Européens la complexité de la tournure d'esprit des indigènes, et surtout sa compatibilité avec la révélation chrétienne, le projet ethnophilosophique sera repris de façon plus ou moins critique par de nombreux intellectuels Africains. Les plus notables travaux de ce courant sont certainement ceux, croisant fines analyses linguistiques et catégorisations scolastiques, d'un autre homme d'Église : le rwandais Alexis Kagame.

Malgré l'évidente solidarité objective d'un Kagame avec le projet d'évangélisation, reste que le sens de l'entreprise ethnophilosophique se trouve infléchi dès lors qu'il est pris en charge par des Nègres qui, jusque-là, avaient été exclus de la République des Lettres. Le philosophe béninois Stanislas Adotevi souligne ainsi l'influence qu'exerça la pensée de Tempels sur la négritude de Léopold Senghor qui, comme on sait, entendait asseoir l'Africain à la table de l'universelle civilisation8. L'opportunité que de tels penseurs ont saisie en découvrant Tempels c'est, aux yeux de Hountondji, celle de se réhabiliter en tant qu'êtres humains. Mais ils auraient du même coup méconnu le double mouvement impérialiste travaillant le texte du Belge en son fond : d'une part l'exhibition d'un « supplément d'âme » exotique, dont l'Occident technicisé et oublieux de ses racines telluriques gagnerait à s'inspirer. Mais également, d'autre part, une mission civilisatrice visant à imposer par la contrainte les éléments décrétés universels de cette même civilisation occidentale. Pour s'être précipités sur la première dimension de la pensée de Tempels, les intellectuels africains en auraient passé sous silence l'inévitable corollaire colonialiste9.

Hountondji Paulin, « Knowledge as a development issue », in: Wiredu Kwasi (dir.), A Companion to African Philosophy, Malden – Oxford, Blackwell Publishing, 2004, p. 529.

⁸ Adotevi Stanislas, Négritude et Négrologues, Paris, Union Générale d'Éditions, 1972, p. 54.

⁹ Hountondji Paulin, Sur La « Philosophie africaine »: Critique de l'ethnophilosophie (1976), Bamenda, Langaa Research & Publishing, 2013, pp. 31–32.

À considérer ces arguments, il n'est pas étonnant que le débat inaugural de la philosophie africaine contemporaine soit généralement perçu comme opposant deux camps : d'une part les ethnophilosophes, de l'autre leurs critiques. Mais en réalité, plus importants et plus consistants étaient les différends qui opposaient les représentants du prétendu « camp critique » les uns aux autres. Plus qu'un adversaire valable (et ce bien qu'elle connaisse aujourd'hui quelques tentatives de réhabilitation), l'ethnophilosophie s'est présentée comme un prétexte au développement de thèses originales, dessinant les contours d'un espace de production intellectuelle la dépassant largement. Le livre de Hountondji de 1976, *Sur la « Philosophie africaine »*, est sans doute l'œuvre qui, au travers de cette controverse, a acquis la plus grande notoriété. Pourtant, malgré son exceptionnelle érudition, elle n'a pas été la contribution la plus originale, ni la plus robuste.

Dans les années 1970, l'argument majeur (qu'il nuancera par la suite) de Hountondji consiste à récuser ce qu'il nomme « l'unanimisme » de la démarche ethnophilosophique. Cette formule désigne la thèse d'une harmonie et d'un accord intellectuels et culturels fondamentaux dont les langues africaines seraient le réceptacle ; c'est un « mythe qui donne à penser que, dans les sociétés "primitives", c'est-à-dire en fait les sociétés non occidentales, tout le monde est d'accord avec tout le monde »¹⁰. Le postulat unanimiste accrédite donc la thèse, popularisée par la psychiatrie coloniale, de collectivités africaines inaptes à faire émerger en leur sein la moindre individualité¹¹, c'est-à-dire sans inventivité à même de faire bifurquer la vie collective. Hountondji ajoute ironiquement, se référant à des débats opposants les ethnophilosophes entre eux, que malgré le fait qu'ils aient pris les vies philosophiques prétendument organiques de l'Afrique précoloniale pour objet, ils sont visiblement bien incapables de réaliser dans leurs travaux respectifs l'unanimité même qu'ils leur prêtent.

La stratégie du philosophe béninois consiste donc à réinjecter de la conflictualité dans les travaux des ethnophilosophes et dans leurs objets, afin de précipiter l'effondrement du postulat unanimiste. Ce faisant, il prend les ethnophilosophes au piège, en substituant à leur propre vision de leur recherche (à savoir : une restitution des modes de penser de l'Afrique traditionnelle) une vision qu'il estime plus conforme à la réalité : ceux qui se croyaient de simples interprètes sont en vérité des créateurs, des inventeurs de doctrines, qui ont adopté les langues africaines comme matière première. Et c'est pourquoi ils ne peuvent immédiatement se conformer à l'unanimisme paisible dont ils rêvent pourtant. Ils ne peuvent se

¹⁰ Ibid., p. 51.

¹¹ Cf. Carothers J. C., The African Mind in health and disease. A study in ethnopsychiatry, Genève, World Health Organization, 1953.

soustraire aux lois de l'histoire de la philosophie. Aux yeux de Hountondji, toute doctrine philosophique progresse à la fois en mettant entre parenthèses ce qui la précède, et en se situant par rapport à cet héritage (ainsi la critique kantienne, qui se veut à la fois rupture radicale avec le *Kampfplatz* de l'histoire de la métaphysique, mais ne peut que se situer dans des coordonnées tracées par Wolff, Hume, Rousseau). Cette histoire est succession de ruptures radicales, conscientes de ce avec quoi elles rompent¹².

S'il fracture ainsi la concorde fantasmée du discours ethnophilosophique, il le fait au profit de l'éristique civilisée qu'exige une quête de vérité, modelée à l'imitation d'une certaine idéalisation de la recherche scientifique, héritée de l'épistémologie historique française (Bachelard, Canguilhem, le jeune Althusser), avec laquelle il fit ses classes à l'École Normale Supérieure de Paris et à la Sorbonne. Hountondji maintient une césure entre la philosophie et ses conditions pratiques, c'est-à-dire son contexte. Selon lui, l'histoire de la pensée s'insère dans l'histoire générale de la société au sens marxien, mais y demeure régie par son ordre propre et ses lois particulières. Elle se tiendrait en millet gnoséologique au milieu de l'empire des rapports de classe. Cette description révèle bientôt le parti pris normatif qui la fonde et la destine : « la seule perspective féconde qui s'offre aujourd'hui à notre philosophie est de se lier étroitement au devenir de la science, en s'intégrant à l'immense mouvement d'appropriation du savoir qui se développe actuellement sur le continent, dans le domaine des sciences » 13.

Le niveau de généralité auquel se situe cette proposition du penseur béninois ne lui permet pas de considérer l'histoire africaine dans sa singularité, et donc le rôle particulier de la philosophie dès lors que cette histoire la requiert, et qu'elle en naît. L'idée selon laquelle la philosophie devrait être un simple compagnon de route de la science est contredite par l'objet même de *Sur La « Philosophie africaine »*, qui entendait répondre aux tentatives les plus hasardeuses de revalorisations de la condition historique des Nègres. Hountondji est libre de supposer, il aurait Platon avec lui, que la philosophie procède de la contemplation des vérités éternelles de la science. Mais c'est là oublier et réduire à rien ce qui, au sud de la Méditerranée, provoqua le questionnement philosophique lui-même : une inquiétude vitale quant à la dignité d'êtres humains des Nègres. En Afrique, une définition de la philosophie ainsi centrée sur la science ne peut servir que de moyen d'échapper à la réflexivité, c'est-à-dire à l'acte même de *se* penser. Comme le rappelle Towa, c'est le fait que la philosophie fut comprise comme un attribut

¹² Hountondji Paulin, Sur La « Philosophie africaine », op. cit., pp. 96-97.

¹³ Ibid., p. 120.

d'une humanité authentique qui donna leur coup d'envoi aux discours ethnophilosophiques. Les travaux sur la philosophie bantoue visaient à prouver l'humanité africaine¹⁴, et c'est l'injonction à faire ses preuves à laquelle ils eurent à répondre, bien plus que les philosophèmes eux-mêmes, qui forme le nœud de la problématique fondatrice de la philosophie africaine.

Il n'est pas d'Africain, ni de Nègre de la diaspora, qui ne soit descendant de colonisé ou d'esclave transbordé. Voilà une « question de l'être » qui donne à penser ; elle n'est pas sous condition des sciences. On ne peut critiquer l'ethnophilosophie de manière conséquente, guère plus que ses itérations contemporaines telles que l'afrocentrisme, en se contentant de dénoncer l'ambition, thérapeutique plutôt que cognitive, de ces textes¹⁵. Cela implique au contraire de faire de la nécessité vécue et réfléchie d'une thérapie l'objet même de l'investigation. Une telle recherche est mue par l'ambition de soigner la blessure de la déshumanisation africaine ailleurs que dans l'hébétude consolante d'une fantaisie archaïsante, et sans lui opposer les abstractions de la science qui détournent l'attention de la question première, à laquelle une réponse doit bien être apportée. Hountondji n'a pas voulu répondre à cette question, dont est née l'ethnophilosophie africaine : celle des conséquences épistémiques et existentielles d'une violence raciste débridée. Il a changé les termes, et a proposé ce qui l'intéressait, lui, à savoir une thèse relativement consensuelle sur l'origine et la fonction de la philosophie européenne, arbitrairement étendue au continent africain. Et cela au mépris de ce qu'il a lui-même fait le choix de qualifier de « philosophies », à savoir : les ethnophilosophies aussi bien que leurs critiques. Or leur plus petit commun dénominateur consiste en ce qu'elles n'ont pu ignorer la « récusation originaire de l'humain dans l'Africain »16 qui fut le fait des colonialismes modernes.

Étrangement, Hountondji finit donc par rejoindre le « puissant rapport de fascination mimétique avec la pensée occidentale »¹⁷ caractéristique, selon Anthony Mangeon, de l'œuvre de Kagame. Animé des meilleures intentions et armé d'un argumentaire solide, le philosophe béninois finit pourtant par étouffer l'historicité africaine sous une problématisation directement dérivée d'une certaine épistémo-

¹⁴ Towa Marcien, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, op. cit., pp. 25–26.

¹⁵ Cf. Walker Clarence E., L'Impossible retour. À propos de l'afrocentrisme, trad. Roger Meunier, Paris, Karthala, 2004. Malgré des critiques par ailleurs fort convaincantes, l'absence d'empathie et de compréhension des sources politico-existentielles du projet afrocentriste (qui n'est au fond qu'une variation nord-américaine, plus nourrie des travaux de Cheikh Anta Diop que d'enquêtes de terrain, de ce que fut l'ethnophilosophie en Afrique sub-saharienne) condamne Clarence Walker à une opposition frontale, incapable de dépasser et de relever ce qu'elle combat.

¹⁶ Mbembe Achille, De La Postcolonie, op. cit., p. XI.

¹⁷ Mangeon Anthony, La Pensée noire et l'Occident, Paris, Sulliver, 2010, p. 103.

logie européenne, qui semble surgie de nulle part et arbitrairement calquée. Ce geste se trouve renforcé par une volonté de séparer la philosophie des questions sociales : « Nous affirmons [...] l'autonomie du politique comme niveau de discours et nous croyons inutile de le fonder sur une autre instance discursive »¹⁸. Sous prétexte d'indépendance du politique, c'est l'isolement de la philosophie du reste du monde social que consacre le purisme de Hountondji, qui réfute (probablement à juste titre) l'idée d'une fondation métaphysique du politique, mais sans jamais considérer la possibilité inverse. À savoir : un fondement originairement politique de l'entreprise philosophique africaine.

Répondre au problème que la philosophie africaine contemporaine a effectivement posé implique à la fois de s'émanciper du mirage positiviste européen et d'affronter la question du désastre, c'est-à-dire de la déshumanisation coloniale. C'est pourquoi, comme le souligne le philosophe jamaïcain Lewis R. Gordon, les Africains dont l'humanité fut si longtemps niée comprirent l'anthropologie philosophique comme la philosophie première¹⁹. On peut ajouter que cette conception doit se lire comme redoublée de celle d'une politique comme philosophie première, l'accompagnant comme son ombre, vouée à rectifier la situation.

Fabien Eboussi Boulaga ou la critique de la critique

Kwame Anthony Appiah soulignait que la résolution des problèmes de l'Afrique exige une compréhension du monde culturel dans lequel vivent ses habitants. Et d'ajouter que la faiblesse de l'ethnophilosophie avait été de ne pas parvenir à dépasser cette étape de la sympathie culturelle, qui ne pouvait être qu'un moment préliminaire²⁰. Il faut préciser qu'à leur corps défendant, le motif le plus décisif pour l'élaboration des ethnophilosophies n'a pas été le passé traditionnel qu'ils reproduisent, mais le désastre du moment colonial, puisque son souvenir motiva ce retour aux sources lui-même. Le philosophe camerounais Fabien Ebous-

Hountondji Paulin, *Sur La « Philosophie africaine », op. cit.*, p. 192. Il évoque bien, un peu plus loin, l'idée althussérienne d'une « lutte des classes dans la théorie ». Mais c'est pour mieux l'évacuer d'un revers de main, en moquant les suivistes qui emboîteraient le pas à l'autocritique que s'imposera le philosophe marxiste, l'amenant à faire le procès de son « théoricisme » des années 1960 au profit de cette nouvelle conception. Mais la possibilité de suivre ou non le tournant althussérien n'est pas ce qui importe ici. Ce qu'il faut suivre, ce sont les exigences de la situation africaine, qui impliquent un véritable « retour aux choses mêmes ».

Gordon Lewis, Disciplinary decadence. Living thought in trying times, Boulder, Paradigm, 2006, p. 69.
 Appiah Kwame Anthony, In My Father's House. Africa in the philosophy of culture, Oxford – New York, Oxford University Press, 1992, p. 106.

si Boulaga a bien saisi l'impossibilité d'enjamber les mésaventures africaines et le passé du continent pour imposer à la philosophie une destination essentiellement contemplative et tournée vers la science. Le titre et le sous-titre, en forme de chiasme, de l'ouvrage où il aborde cette question renseignent déjà sur son projet : *La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*. Les « attributs » de la pensée européenne (la crise, ou *Krisis*, et la philosophie) et ceux de la pensée africaine (le Muntu, l'humain relationnel des langues bantoues, et l'authenticité) s'y télescopent, défaisant le clivage binaire de l'ethnophilosophie et de la pensée colonialiste.

Ce télescopage n'implique donc aucune déférence à l'égard de l'ethnophilosophie. Au contraire, Eboussi Boulaga lui adresse ses propres critiques. Selon lui, la constante confusion entre coutumes, ou cultures, et théorie dont elle ne parvient pas à sortir la condamne à isoler la pensée de tout projet plus général de Bildung, de formation de soi individuelle et collective. En effet, l'action et l'acteur sont alors réduits à rien et ne peuvent faire l'objet d'aucun retour sur eux-mêmes, d'aucune réflexivité. Si cette critique rejoint, sur certains points, celles de Towa ou de Hountondji, Eboussi Boulaga les redouble en y adjoignant une analyse de la position rhétorique des discours ethnophilosophiques. Ils s'apparentent, à ses yeux, à des argumentaires visant à convaincre le public lettré européen de la qualité des productions culturelles africaines et, par voie de conséquence, élever leurs auteurs au rang d'interlocuteurs valables. La quête de reconnaissance qui anime ces travaux est vouée à se trouver déçue, faute de prendre en compte l'inégalité des interlocuteurs. Car il n'est pas possible de mettre fin à une situation structurellement inégale en se reposant sur la munificence de ses principaux bénéficiaires : les permissions qu'ils émettent participent des attributs de leur pouvoir et de leur domination. Cette aporie ne doit pas, pour Eboussi Boulaga, conduire à l'abandon de l'ambition d'une pensée en contexte : elle signale au contraire un retour du refoulé. « Le refoulé, c'est le "non-philosophique", la situation concrète qui est le moteur du désir de philosophie, qui travaille celle-ci, quelle qu'elle soit, qui déplace imperceptiblement ses perspectives et fait jouer ses "concepts". »21

Le diagnostic d'une hétéronomie qui travaille la pensée philosophique contrecarre une autre proposition normative de Paulin Hountondji: son plaidoyer pluraliste. Ce terme sous-entend deux choses. D'une part, que les peuples nègres n'ont pas attendu l'irruption de l'Europe pour connaître en leur sein la multiplicité des opinions et des expressions culturelles, et de l'autre que c'est cette multiplicité qui

²¹ Eboussi Boulaga Fabien, La Crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie, Paris, Présence Africaine, 1977, p. 41.

doit être aujourd'hui réaffirmée. En somme, en prenant le contrepied de l'unanimisme qu'il avait décrié, et dont il déplore de discrètes reviviscences dans les œuvres de Nkrumah et Towa, il invite l'Afrique à devenir un « système ouvert de choix multiples »²². Plutôt que de se donner une image idéale empreinte d'unanimisme, c'est le projet pluraliste qui devrait prévaloir. L'opposition terme à terme à laquelle on finit par aboutir à tout l'air d'une antinomie. Elle est vouée à demeurer indécidable tant qu'on n'a pas souligné l'importance de l'histoire, comme l'a fait Eboussi Boulaga :

À celui qui vit la destruction de son « monde » du fait de la violence d'autres mondes, qui voit les cultures se hiérarchiser selon le critère de la force, il est permis, pour dire le moins, de ne pas se satisfaire du relativisme qui goûte également au plaisir que procurent toutes les formations culturelles, ni du pluralisme qui invite chacun à cultiver la belle forme de sa culture originelle, comme si de rien n'était.²³

En somme, unanimisme, relativisme et pluralisme sont des propositions également insignifiantes dès lors que la pensée est tenue de prendre en compte le relativisme morbide imposé par la domination coloniale. À cette aune, une position comme celle de Hountondji peut être accusée de complicité objective avec l'ordre dominant : « Le pluralisme est l'idéologie, conservatrice, de ceux qui sont en position de force, d'avance. Il fige le rapport de forces à son avantage. »²⁴ Le pluralisme n'est pas l'adversaire de l'unanimisme ; il est comme la somme des unanimités locales, abritées par le pouvoir qui les administre. Ce dernier se réserve ainsi, comme les autres cultures au milieu desquelles il trône, le droit de demeurer ce qu'il est. À savoir : ce qui trône.

Si la conception de la philosophie de Hountondji participe de la tradition de l'épistémologie historique française, la conception que s'en fait Eboussi Boulaga s'apparente plutôt aux positions d'un Antonio Gramsci. Pour le théoricien italien, loin de désigner un système cohérent, la cristallisation éminente du savoir d'une époque, le terme de philosophie désigne l'ensemble de valeurs et de conceptions qui font la représentation du monde d'un groupe ou d'un individu. La spécificité de l'apport de l'intellectuel ou du philosophe professionnel ne tient donc pas à une différence de nature. Du fait du temps que sa profession d'intellectuel lui permet de consacrer à l'étude de telles visions du monde, il est à même d'en restituer la profondeur historique, d'en éprouver la consistance, mais aussi d'en proposer de

²² Hountondji Paulin, Sur La « Philosophie africaine », op. cit., p. 211.

²³ Eboussi Boulaga Fabien, La Crise du Muntu, op. cit., p. 78.

²⁴ *Ibid.*, p. 34.

nouvelles, de participer à un effort de réorientation²⁵. Au même titre que Gramsci, Eboussi Boulaga conçoit la philosophie comme liée, fut-ce pour y faciliter les tournants et les troubles, à la production intellectuelle d'une communauté.

Sur ce point, c'est donc plutôt de son compatriote Marcien Towa qu'il se rapproche. Ce dernier défend une conception ouvertement « révolutionnaire » de la philosophie africaine et dénonce la propension des ethnophilosophes à tenter de sauver ou de ressusciter des idéologies traditionnelles qui ont participé à la défaite de l'Afrique face aux colonisateurs européens. Pour changer la condition africaine présente, il en appelle à une révolution de soi, à se délivrer de toute nostalgie d'une faiblesse. « L'histoire de notre pensée ne doit pas se proposer l'exhumation d'une philosophie qui nous dispenserait de philosopher, mais avant tout la détermination de ce qui en nous est à subvertir pour que soit possible la subversion du monde et de notre présente condition dans le monde. »²⁶

S'il ne s'oppose pas à l'orientation progressiste de Towa, Eboussi Boulaga ne consent pas au volontarisme qu'il promeut en invitant les Africains à imiter le colonisateur là où il fut le plus fort. Eboussi Boulaga est conscient que c'est l'expérience partagée de la violence coloniale qui fait tout d'abord apparaître l'idée d'une tradition commune au continent africain, qui est tout d'abord synonyme de « colonisabilité »²⁷. Mais, soutient-il, on peut faire quelque chose de l'être-encommun né d'une telle fondation négative, qui s'entrelace avec des modes de vie plus anciens. Il n'admet pas l'idée que la restauration du potentiel d'inventivité culturelle, scientifique, politique des africains doive passer par le sacrifice de l'idée même d'une tradition africaine, voire par une imitation servile de l'Europe. En cela, les positions d'Eboussi Boulaga rappellent certaines pages de Frantz Fanon. Dans L'An V de la révolution algérienne, le penseur martiniquais décrivait la façon nouvelle dont, en contexte révolutionnaire, les jeunes gens accédaient à l'âge adulte, tout à la fois en se libérant de l'autorité traditionnelle des parents et en participant à la lutte d'indépendance. Par cet exemple extrême, il montrait que la responsabilité ne saurait s'acquérir par le fantasme adolescent de la rupture radicale, libération du passé qui se paie de l'illusion de faire comme s'il n'avait jamais existé²⁸. Il est plus difficile de laisser vivre en soi la tradition tout en lui faisant perdre son pouvoir légitimant que de s'amputer d'une part de soi même. Il est plus difficile d'acquérir la certitude que l'on n'a plus à obéir sans discussion aux règles anciennes, mais qu'on est au contraire en droit de les enfreindre ou de

²⁵ Cf. Gramsci Antonio, « L'anti-Croce (cahier 10) », Textes, Paris, Éditions Sociales, 1983.

²⁶ Towa Marcien, Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle, op. cit., p. 75.

²⁷ Eboussi Boulaga Fabien, La Crise du Muntu, op. cit., p. 145.

²⁸ Fanon Frantz, L'An V de la révolution algérienne (1959), Paris, La Découverte, 2009, pp. 95–96.

les transformer pour le mieux, que de se précipiter vers un monde où ces règles-là n'ont pas cours, dans les bras de nouveaux maîtres.

Plutôt que d'abandonner purement et simplement toute référence à la tradition africaine, en la remplaçant par des idéalisations de référents hégémoniques tels la science ou l'Europe, Eboussi Boulaga affirme les droits d'une conception révolutionnaire et raisonnable de la tradition. La compréhension qu'en a eu l'ethnophilosophie, qui la vit comme harmonie et comme pure positivité, a interdit de la penser existentiellement, comme pro-jet : « la tradition telle qu'elle doit fonctionner implique un impératif de réalisation dans l'avenir sous forme de communauté de destin, de destinée. Le passé n'est que dans un rapport avec une activité et un projet. »²⁹ Il isole trois versants existentiels, ou trois ek-stases temporelles, de cette reconfiguration du concept de tradition, tournés respectivement vers le passé, le présent et l'avenir.

Il y a, premièrement, ce qu'il nomme la « mémoire vigilante », par laquelle la tradition doit prendre en compte les expériences-limites de la colonisation et de l'esclavage qui révélèrent sa vulnérabilité et sa finitude comme parties prenantes de son historicité et de sa conscience d'elle-même. Le geste négatif de la vigilance doit s'accompagner de celui d'une « identification », c'est-à-dire d'une production de la communauté, de l'être-ensemble par une affirmation de soi non abstraite, mais passant par la création religieuse, culturelle, savante, d'un monde de la vie africain. Enfin, la tradition doit se faire « utopie », proposer des contre modèles afin de contester les normes présentes, tout en respectant les réalités locales : « La tradition est la relation éthique avec ceux du passé comme l'espérance est la relation éthique avec ceux de l'avenir, ceux pour qui mes actes se présenteront comme un destin à transformer, une destinée sensée, qui reconnaîtront en nous leur propre anticipation. »³⁰ Eboussi Boulaga propose donc une conception existentielle de la tradition : elle ne doit pas être vue comme imposant un unanimisme, ni aucune norme du même genre, mais comme le simple fait d'hériter, d'avoir un passé, et d'être libre de le répéter ou le trahir, à la mesure de ce que commande une éthique.

La pensée du désastre et l'esprit d'ubuntu

Ce que Paulin Hountondji a entraperçu, mais face à quoi il a trop vite détourné les yeux, préférant les poser sur la science, c'est l'idée que Fabien Eboussi Boulaga a osé affronter : que la philosophie africaine, c'est-à-dire son besoin, naît du dé-

²⁹ Eboussi Boulaga Fabien, La Crise du Muntu, op. cit., p. 151.

³⁰ Ibid., p. 171.

sastre, de l'extrême violence, du mal. « Ce qui est premier, pour le Muntu, n'est ni étonnement ni émerveillement, mais seulement stupeur causée par une défaite totale. »³¹ Comme l'a montré Reiner Schürmann dans sa monumentale archéologie de la philosophie occidentale, *Des Hégémonies brisées*, ce qui la caractérisa fut d'avoir voulu asseoir la pensée sur de pures positivités – l'Un, la Nature, la Conscience. Succession des « fonctionnaires de l'humanité »³². Or, comme Adorno et Horkheimer avant lui, Schürmann n'hésite pas à souligner les conséquences désastreuses qu'a pu avoir cette pensée « affirmativiste », si peu soucieuse de la part de négativité, c'est-à-dire des destructions violentes qui ne manquent jamais d'accompagner l'obnubilation trompeuse par la mission du Bien, avec sa tendance à faire passer exploités, cadavres et mutilés par pertes et profits.

À cet égard, la philosophie africaine enracinée dans le négatif que pense Eboussi Boulaga met sur la voie de ce que pourrait être une pensée depuis le Sud global. Elle prendrait pour point de départ les conséquences du désastre et les conditions de l'interruption de son incessante répétition, plutôt que la réalisation du Bien. Il n'est pas étonnant qu'une telle pensée semble rencontrer des thèses de penseurs Juifs (l'École de Francfort, Levinas) ou marqués profondément par la mémoire des crimes nazis (Schürmann). Ce sera donc en acceptant de rejeter l'idéal de pure affirmation qui si longtemps guida l'Europe que la philosophie africaine assurera sa singularité, non comme un particularisme culturel, mais comme la juste compréhension des ressorts de sa propre genèse, qui lie le continent noir au monde entier.

À cet égard, il peut être de quelque prix de souligner que le mot bantou « Muntu », dont Eboussi Boulaga propose une interprétation herméneutique et existentielle non moins que relationnelle, est la racine d'un terme qui acquerra une importance politique considérable dans l'Afrique du Sud des années 1990, avec Desmond Tutu, Nelson Mandela et leurs efforts en faveur d'une sortie pacifique du régime de l'apartheid : « ubuntu ». La philosophe du droit étatsunienne Drucilla Cornell définit ce concept comme « une éthique militante de la vertu, selon laquelle ce qu'être humain veut dire est éthiquement performé, quotidiennement et en contexte, et selon laquelle la vie commune est constamment évoquée et remise en question »³³. Les anthropologues Jean et John Comaroff ont montré qu'il existait une continuité entre cette théorie et la manière dont les Tswanas, un peuple bantou d'Afrique du Sud, concevaient l'identité personnelle durant la période co-

³¹ Ibid., pp. 15-16.

³² Schürmann Reiner, Des Hégémonies brisées, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.

³³ Cornell Drucilla, Law and Revolution in South Africa. Ubuntu, dignity and the struggle for constitutional transformation, New York, Fordham University Press, 2014, p. 40.

loniale. Selon les Tswanas, le soi ne réside pas seulement dans le corps, mais dans la somme de toutes les relations et de tous les efforts : il n'est possible d'exister qu'en relation avec une large série d'autres, et l'identité qui en découle est indéfiniment en construction à travers une activité et des pratiques³⁴. Eboussi Boulaga va dans le même sens : « L'individu que je suis est un segment empirique du monde, une forme momentanée de relations, un nœud provisoire d'attributs et de rôles dans un contexte déterminé, un lieu. »³⁵ Cornell semble confirmer cette parenté en soulignant que selon l'ubuntu, il n'est possible de se tenir dans un devenir humain sans le soutien constant des autres et sans accepter, envers ce monde humain, une certaine responsabilité³⁶.

Les notions de Muntu et d'ubuntu offrent des exemples de recours aux traditions africaines à la fois dégrisés de l'ivresse unanimiste et débarrassés d'un jugement européocentriste de surplomb. Il y a un lien entre le relationnisme qu'elles supposent et le désastre ; Desmond Tutu lui-même, pensant sa théologie de l'ubuntu, en était conscient. L'être en relation permet une définition éthique de l'individu, quand bien même il surgirait d'un passé douloureux, violent, marqué par la déshumanisation. La « tradition » ne vaut que dès lors qu'elle permet de penser une relation éthique pour vivre le présent, non une vassalité à l'égard de sa propre mémoire. En cela, les termes empruntés aux lexiques bantous ne doivent pas d'abord s'apprécier comme tissant quelque lien avec un passé précolonial idéalisé, puisque l'accès à celui-ci a en partie été brisé par la violence, mais comme revisités par l'effort d'une réinvention philosophique, éthique et politique, à l'intérieur de cultures vivantes et créolisées, en vue de penser le commun par-delà la catastrophe.

Conclusion

Le rejet des méthodes de l'ethnophilosophie, de son idéal et de ses valeurs fondamentales peut se faire sans qu'il faille pour autant nier la nécessité du problème dont elle est née. Quoi qu'on puisse en penser, il participe très largement de la naissance de la philosophie africaine. Mais il faut souligner que c'est à l'intérieur même d'une pensée critique, distincte de l'ethnophilosophie et attentive aux conséquences de la domination coloniale et néocoloniale européenne, que finirent

³⁴ Comaroff Jean, Comaroff John, Theory from the South. Or, how Euro-America is evolving toward Africa, Boulder – Londres, Paradigm, 2012, pp. 60–61.

³⁵ Eboussi Boulaga Fabien, La Crise du Muntu, op. cit., p. 232.

³⁶ Cornell Drucilla, Law and Revolution in South Africa, op. cit., pp. 69–70.

par revivre les traditions africaines, aussi bien intellectuellement que pratiquement. L'approche critique rappelle ainsi qu'« avoir » une culture, le prouver ou le clamer, n'est nullement une fin en soi. Ce qui importe, ce sont les besoins, les intérêts sociaux, qui la traversent. Ils peuvent se traduire théoriquement et gagneraient à l'être. Beaucoup refusent de l'entendre, qui se rêvent des ancêtres millénaires et glorieux. Mais plutôt que de l'ivresse des conquêtes qui, pour un mot, défont les mondes, la philosophie africaine est née du désastre ; c'est là sa première vertu.

Norman Ajari est docteur en philosophie, attaché temporaire d'enseignement et de recherche à l'université Toulouse Jean Jaurès et chercheur associé à l'Institute for Social and Cultural Research de la Ilia State University (Tbilissi, Géorgie).

E-mail: norman.ajari@gmail.com

ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE

Interpretationes

STUDIA PHILOSOPHICA EUROPEANEA VOL. V / NO. 1 / 2015

Obálka a grafická úprava – Layout and cover design: Kateřina Řezáčová Vydala Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1
Published by Charles University in Prague
Karolinum Press, Ovocný trh 3–5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2016
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
Typeset by Karolinum Press
Vytiskla tiskárna Nakladatelství Karolinum
Printed by Karolinum Press
MK ČR E 19831
ISSN 1804-624X (Print)
ISSN 2464-6504 (Online)