



Thinking Africa

NOTE DE LECTURE

CE QUI FAIT LA « RACE NÈGRE ».

Note de lecture de *Critique de la raison nègre*
d'Achille Mbembe

.....

par Delphine Abadie

Delphine Abadie est doctorante au département de philosophie de l'Université de Montréal. Son projet de thèse interroge la place accordée aux philosophies africaines et aux problématiques qu'elles privilégient au sein des débats contemporains sur le cosmopolitisme et la justice globale. Auparavant, ses recherches ont porté sur les enjeux du développement en Afrique relativement aux orientations des institutions financières internationales.

Cette note de lecture se donne pour objectif d'établir un précis des thèses centrales de *Critique de la raison nègre* d'Achille Mbembe. L'héritage de Michel Foucault sur la pensée de Mbembe sera d'abord mis en lumière. Une critique générale de l'utilisation, chez Mbembe, de la notion de «race» sera aussi rapidement formulée. Après un survol historique de la fixation du principe de race, les deux versants du concept de «raison nègre» seront exposés dans le détail. Mbembe montre ensuite que les penseurs de l'identité noire se montrent le plus souvent engoncés dans la hantise d'habiter le double (l'un des profils de la raison nègre) hérité du travail du pouvoir raciste. Celui-ci s'appuie sur un complexe de domination psychique qui sera aussi explicité. Une proposition normative, complémentaire, viendra enfin s'arrimer à ces interprétations avant de conclure sur la dimension prescriptive de l'analyse critique mené dans cet essai.

Achille Mbembe reprend, dans *Critique de la raison nègre*, l'intuition de fond de son ouvrage *De la postcolonie*, à savoir que l'Occident moderne s'est défini constitué en opposition à ce qu'il a lui-même désigné comme l'Autre absolu : le Noir. «La critique de la modernité demeurera inachevée tant que nous n'aurons pas compris que son avènement coïncide avec l'apparition du *principe de race* et la lente transformation de ce principe en matrice privilégiée des techniques de domination, hier comme aujourd'hui» (88) 1.

Éclairer cette affirmation susceptible de troubler la quiétude de l'histoire de la pensée occidentale, tel est le pari insensé (mais réussi) que s'est proposé de remplir l'auteur de cet essai.

Pour lui, en effet, la naissance du discours de l'Occident sur le Nègre, la race, l'Afrique, etc. est gémellaire de celui sur les droits de l'homme, l'humanisme, les Lumières : l'Autre absolu, le Nègre, est le pur négatif de l'homme blanc, du Même. Dans ces sous-bassements inconscients de l'imaginaire moderne se trouverait et s'expliquerait la place à part que continue d'occuper le Noir dans les différentes formes de discours sur la marche de l'humanité (philosophique, humanitaire, politique, économique, juridique,...).

Le XXI^e siècle marque le début de ce que l'auteur considère comme le troisième moment constitutif de la «raison nègre». Tandis qu'on assiste au déclin de

1. Mbembe, Achille (2013), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 257pp. Toutes les citations sont issues de cet ouvrage. La page est indiquée, à même le texte, entre parenthèses.

l'hégémonie occidentale, le principe de race ressurgit des tréfonds honteux de l'inconscient moderne et expose toutes les humanités subalternes à l'injonction de se plier aux logiques impériales et esclavagistes autrefois réservées aux seuls Nègres.

Outre cette période récente, on peut identifier deux moments fondateurs à la construction progressive d'une *épistémè* de la raison nègre. Le premier moment à l'édification de ce paradigme coïncide avec la fabrication du sujet de race et commence avec la traite atlantique (XV^e s.), pour se poursuivre jusqu'à l'abolition de l'esclavage (XIX^e s.). La deuxième époque recoupe celle de l'introduction de l'écriture chez les peuples d'ascendance africaine (XVIII^e-XX^e s.), celle-ci ayant permis de formuler et de transmettre sur plusieurs générations leurs revendications d'une pleine appartenance à l'humanité.

S'appuyant sur ces lignes de démarcation historique, notre recension abordera les idées forces du travail de Mbembe sans nécessairement suivre la division qu'il a privilégié dans son essai. Nous avons d'abord souhaité ajouter une section liminaire à la restitution de la substance de *Critique de la raison nègre*. Ainsi, plutôt que de nous consacrer à quelques faits biographiques comme il est de coutume de le faire pour une recension, nous avons préféré mettre en lumière l'héritage de Michel Foucault sur la démarche intellectuelle de Mbembe. Ce legs surgira alors dans toute sa clarté à la lecture de cette note. Aussi, nous y exposerons notre première critique – la plus fondamentale – sur l'emploi du terme de «race» par l'auteur. Cette critique épistémologique visera avant tout à faire jaillir certaines interrogations, laissées en suspens, par une définition trop restrictive de la race (la race comme *race nègre*).

Nous nous attarderons ensuite à restituer une ligne du temps soucieuse des rapports de force, de la constitution du sujet de race à travers, d'abord, le texte occidental sur le Nègre (travail législatif, science raciale, littérature coloniale, etc.), puis ensuite, par la lunette de la «conscience nègre du Nègre», une archive de la pensée sur l'identité noire écrite par des Noirs. Une section sera réservée au concept de «raison nègre», avant de plonger dans l'analyse de la trace laissée sur le Noir par le travail de pouvoir raciste. Enfin, une dernière section traitera de la dimension psychique de la domination de race.

Enfin, nous terminerons notre note par une dernière critique méthodologique, ou plus précisément, par un

complément normatif à la constitution du principe de race. Cet ajout permettra, nous l'espérons, d'ajouter un argument en faveur de la thèse de la pérennité du principe et partant, de la raison nègre.

L'argumentation de *Critique de la raison nègre* résumée dans cette recension ne reproduit pas fidèlement la forme du raisonnement annoncée dans l'introduction de l'essai de Mbembe. Ce choix de notre part reflète notre appréciation de la structure argumentative privilégiée par l'auteur (ou par son éditeur). Il nous a semblé en effet que trop souvent, les idées générales se recoupaient d'un chapitre à l'autre ; on pouvait difficilement reprendre les arguments distinctement ; avec pour conséquence, une relative désarticulation, du moins, une désystématisation du propos. Cette « faiblesse » formelle ne doit pas faire ombre à la cohésion diffuse, parfois impressionniste, d'un propos fort, érudit, original et d'une plume poétique. La pensée, autant que le style de Mbembe, est éclectique. Il nous semble cependant que, légèrement retravaillé dans sa forme, l'ouvrage aurait été rendu plus accessible.

I. ACHILLE MBEMBE ET FOUCAULT

La richesse de l'oeuvre de Mbembe est attribuable, à la fois, à son travail analytique sur la question de la race, de l'Afrique, du temps postcolonial, etc., mais aussi, à son érudition philosophique. En particulier, on peut déceler dans son oeuvre une influence déterminante de Michel Foucault².

On peut relever au moins deux thèmes centraux à son programme intellectuel, dont on retrouve aussi un très grand souci chez Mbembe. Il s'agit de la critique de la Modernité et des savoirs qu'elle a légués et, incidemment, de la relation étroite qu'entretiennent le savoir et le pouvoir. L'importance accordée au pouvoir est la clé de voûte de l'oeuvre du philosophe français. Mbembe reprend à son compte au moins trois des aspects qui le caractérisent.

Premièrement, pour Foucault, le pouvoir est *productif*, performatif, il crée des exclus autant que des systèmes de connaissances sur eux. Il n'est pas seulement une pure force négative imprimant sa contrainte. Il engendre, il donne vie, il donne corps, il invente. Pour Mbembe, le Commandement est parvenu à inventer le Nègre de manière si convaincante que même lui,

2. Dans la rédaction de cette synthèse de la pensée de Foucault, nous ont été particulièrement utiles les articles de l'encyclopédie de philosophie de Stanford relatifs au philosophe, à sa méthode et aux concepts typiquement foucauldien.

une fois libérée de son emprise physique et politique, continue de se penser selon les poncifs de l'infériorité ou de l'essentialisme racial.

Ensuite, le pouvoir est *diffus*, rhizomatique. Il agit de manière différente dans des espaces de pouvoir variés, lesquels interagissent entre eux de manière à lui donner son apparente unité. Atlantique, Europe, Amériques, Caraïbes, cales de négriers, plantations, colonies, droit, sciences, arts, philosophie, discours, non-dits, préjugés, savoirs, etc. sont autant de micro-pratiques qui déterminent les contours de *l'épistémè* qui a fait et continue de faire du Blanc occidental la référence en matière d'humanité.

Enfin, le pouvoir agit sur les *corps*, les marque de son empreinte. Même s'il s'appuie sur des systèmes de savoirs, il n'est pas réductible à la violence des mots. Il est un biopouvoir qui agit sur le corps, sur la psyché de celui qui y est soumis. La domination raciale a laissé, chez Mbembe, les traces des chaînes, des fouets, des jupettes en peau de banane, des anneaux dans le nez, des déguisements de la marine française, mais aussi chez Fanon – dont la pensée a exercé une forte influence sur les travaux de Mbembe –, une blessure psychique, un écart, la haine névrotique de soi, un « éréthisme affectif »...

De Foucault, Mbembe emprunte aussi une méthode d'enquête historique appliquée à des enjeux philosophiques (une archéologie) dans le but d'ébranler les prétentions à la neutralité (et partant, à l'universalité) de la norme, en révélant ses origines historiques. Mbembe montre, ainsi, que non seulement le Nègre a-t-il été créé de toute part par la pensée occidentale pour lui servir d'Autre absolu, de repoussoir, d'anti-thèse de sa civilisation ; il a en plus, une fois saturé par son contenu purement fantasmagorique, servi de justification matricielle à toutes les formes de domination raciale.

De cette section, d'un point de vue pratique, il convient de retenir que la domination n'est pas *que* circonstancielle, mais plutôt, qu'elle participe d'un ensemble complexe de dynamiques, d'entrelacements, d'intrications de jeux et de matrice de pouvoir, conscient ou non, historique et occulte. Dans la perspective d'une recherche de solution durable à la paix transversale, il convient de garder en mémoire la densité de ce tissu complexe lorsque vient le moment de proposer des solutions pragmatiques à la résolution de conflits. Que ces dimensions soient multiples ne doit servir, ni de prétexte à l'immobilisme, ni de justifi-

cations à la paresse des solutions préconfigurées qui n’embrasseraient que la surface du problème.

II. CE QUI FAIT LA « RACE »

Par cette approche foucauldienne de l’analyse des dispositifs de pouvoir, l’objet de *Critique de la raison nègre* est donc d’élucider ce qui a fait, dans l’histoire, la race. Par «race», l’auteur désigne non point un ensemble d’êtres humains réunis par la communauté de certains de leurs traits phénotypiques (couleur, cheveux, nez, etc.) ou génotypiques, mais une fiction collective, une construction utile dont la malléabilité continue de demeurer ouverte aux exigences idéologiques du moment.

Il convient ici d’émettre notre première réserve épistémologique quant à l’usage que fait l’auteur du concept de «race». Mbembe tend à employer indifféremment «race» et «race nègre», même s’il définit la race comme une construction, une fiction mobile et malléable sans contenu anthropologique. Comme l’indique sans équivoque son titre, son ouvrage ne s’intéresse qu’aux Noirs. Dans la taxonomie raciale qui apparaît à la fin du XVIII^e siècle et qui se généralise (ou se décline) par la suite, les Nègres ne sont qu’une des races parmi les quatre ou cinq en moyenne. En ce sens, *Critique de la raison nègre* ne s’intéresse pas à ce qui fait la race à proprement parler, mais à ce qui fait la race nègre.

Une fois formulée cette précision, il semble important de remarquer que dans la classification raciale tout juste évoquée, les Nègres ne figurent pas toujours tout au bas de l’échelle de l’humanité : ils sont délogés le plus souvent par les peuples autochtones du Nouveau-Monde³. Ce sont pourtant les Nègres qui furent l’objet principal de la traite, que l’on chosifia à outrance, dont on fit en priorité le commerce.

Dans cette mesure, il nous semble que des éléments de clarification épistémologique auraient eu avantage à être considérés dès le départ, afin de spécifier, voire d’étendre, la portée de la réflexion. Que ceux-ci ne soient pas explicitement formulés n’enlèvent rien, pour autant, à la pertinence intellectuelle de la démarche dont on comprend aisément l’importance. Mais, au-delà de l’intérêt politique ou de recherche personnel, pourquoi avoir choisi les Noirs comme objet d’illustration de la construction du sujet de race ? Doit-on parler d’une

3. Voir notamment, Hudson, Nicholas (aut. 1995), “From “Nation” to “Race” : The Origin of Racial Classification in Eighteenth-Century Thought”, *Eighteenth Century Studies*, vol. 29, 247-264.

structure nègre du monde ? ou d’une structure raciale ? raciste ? racialiste ?⁴ Pourquoi qualifier notre époque de devenir-nègre du monde ? Etc.

Ceci étant, cela n’empêche pas que le travail programmatique de Mbembe soit puissant. Celui-ci s’appuie sur au moins quatre piliers argumentatifs. D’abord, il s’agira d’établir une archéologie des pratiques et des savoirs ayant menés à la fixation du principe de race (III). Ce travail d’histoire permettra de comprendre, ensuite, la manière dont Mbembe définit le concept siamois de «raison nègre» (IV). Celle-ci nous apprend que le principe de race a légué à la pensée noire une ambivalence schizophrène : celle, pour le Noir, d’habiter un double (V). Enfin, l’omniprésence de ce fantôme du pouvoir raciste s’explique en partie par la dimension psychique du commandement. Elle fera l’objet de la section VI.

III. UNE ARCHÉOLOGIE DU SUJET DE RACE

Le chapitre 1 de *Critique de la raison nègre* se propose de faire remonter à la surface de la conscience philosophique les dispositifs discursifs souterrains qui, au fil de l’histoire, ont fini par accoucher d’un contenu essentialisé à propos du sujet de race.

L’auteur distingue trois moments-clés dans la généalogie de l’institution de la «structure nègre du monde». Pour lui, le moment inaugural de la constitution du sujet de race recoupe celui des balbutiements du capitalisme. En 1492 commence en effet l’épopée du commerce triangulaire et de la traite atlantique qui ne prendront fin qu’avec l’abolition de l’esclavage en Europe, dans la première moitié du XIX^e s. Se fournissant et distribuant entre l’Europe, les Amériques et l’Afrique des biens de toutes sortes, les navires affectés à ce commerce transportent aussi dans leurs cales une autre forme toute particulière de marchandises : des esclaves ravis à leurs terres par millions. «La transnationalisation de la condition nègre est donc un moment constitutif de la modernité et l’Atlantique, son lieu d’incubation» (31).

On assiste en France à une codification des rapports avec ses esclaves dès le XVI^e siècle, mais c’est aux États-Unis que le travail législatif de fabrication du sujet de race est le plus proactif. En 1619, les premiers esclaves noirs foulent le sol américain. Jusqu’en 1640, les formes de servitude demeurent floues et ne sont

4. Pour la différenciation de ces notions, voir Appiah, Anthony (1992), *In my Father’s House. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford, Oxford University Press, 13-14.

pas exclusives aux Noirs : travail libre, travail d'engagement et esclavage coexistent. Très vite, cependant, la racialisation de la servitude permet aux «petits Blancs», prestataires de toute sorte de services, de s'élever au-dessus des Africains.

Le travail de codification législative et d'invention du sujet de race s'opère tout au long du XVII^e siècle, avec la plantation comme dispositif disciplinaire. Elle aboutit, en 1661, à un système explicitement racial (la structure nègre du monde) marquée par la destitution civique des Nègres, l'exclusion des droits et privilèges garantis aux autres citoyens, l'incapacité juridique, l'asservissement systématique de leur descendance, la condition de *kinlessness* («sans parent»), l'assignation à la catégorie juridique du bien meuble, la multiplication des codes noirs, etc. Pourtant, dès 1630, les Noirs sont plus nombreux dans les possessions atlantiques de la Grande-Bretagne que les descendants d'Européens.

Dès le XVIII^e siècle, cependant, les mouvements d'émancipation des Noirs commencent à faire gronder la paisible vérité de ce système racialisé : Dans un sursaut inédit de fierté, les révoltes des esclaves, les luttes

nationalistes pour les Indépendances africaines, pour les droits civiques, pour l'abolition de l'apartheid, etc. constituent autant de marques visibles du deuxième point fort dans la constitution du sujet de race.

Déjà, à l'occasion de la guerre d'Indépendance américaine, près de 10 000 esclaves proclament leur libération et plus de la moitié se range du côté des patriotes. À l'issue de la guerre, la déconvenue est immense alors que le système esclavagiste est conforté. Moins de vingt ans plus tard, en 1804, la première république noire, Haïti, déclare son Indépendance avec pour acte fondateur une constitution des plus progressistes : abolition de la nobilité, liberté de culte, attaque en règles contre les concepts de propriété et d'esclavage, autorisation d'expropriation des Blancs, abolition de la distinction entre naissance légitime et illégitime, etc. En 1807, la Grande-Bretagne abolit la traite ; en 1833, l'esclavage. Tandis que les autres puissances emboîtent le pas (la France en 1848 ; les États-Unis en 1865), on assiste simultanément à l'effervescence de la poussée coloniale.

En somme, l'auteur montre que, de bout en bout, l'histoire du capital et de l'impérialisme s'est appuyée sur l'exploitation brutale de la force de travail des

esclaves d'ascendance africaine, puis sur le prétexte de leur libération pour justifier la mission civilisatrice de la puissance coloniale. Le XIX^e siècle est, à ce titre, traversé par une double impulsion. D'une part, la question de l'hétérogénéité et du métissage est mise de l'avant par des mouvements politiques pour disqualifier la question raciale. D'autre part, l'impérialisme colonial, la pensée darwiniste et l'obsession de la dégénérescence caractéristique de la fin du siècle signent la biologisation croissante et décisive de la race.

Tandis que la deuxième moitié du XX^e siècle semblait promettre des lendemains qui chantent (Indépendances africaines, abolition de l'apartheid, etc.), le XXI^e siècle signe, pour Mbembe, le «devenir-nègre du monde». Il serait en effet erroné de penser que nous serions sortis de cette ère, d'abord fondée sur l'économie négrière, puis sur la colonie de plantation et aujourd'hui, sur l'extraction du travail des «humanités subalternes».

Les procédures de différenciation, de classification, de hiérarchisation aux fins d'exclusion, d'expulsion, voire d'éradication, sont partout relancées. Des nouvelles voix s'élèvent pour proclamer que l'universel humain soit n'existe pas, soit se limite à ce qui est commun non à tous les hommes, mais seulement à certains d'entre eux (45).

IV. LA « RAISON NÈGRE »

Ainsi se serait constitué le principe de race. L'auteur dit de la race qu'elle partage avec la névrose phobique un ensemble de représentations douloureuses (un «complexe primal») : l'effroi de l'Autre perçu comme objet menaçant, pour le raciste ; le désir de vengeance né du ressentiment, pour le colonisé (Fanon). Cette déclinaison du principe de race, c'est-à-dire, d'une part, la violence de l'arme dirigée contre celui qu'on assigne à la race et, d'autre part, l'affirmation émancipatrice de son retournement par le racisé, c'est ce que l'auteur appelle «la raison nègre» : un complexe psychique ayant pour arrière-plan la race et qui s'appuie sur des figures de savoir, des modèles d'exploitation, de déprédation, d'assujettissement *en même temps que* sur son dépassement.

Mbembe expose toute l'ambiguïté de cette raison nègre dans la deuxième moitié du chapitre 1 où il distingue deux versants au texte de la raison nègre. Celle-ci désigne à la fois ce qui relève de la conscience occidentale du Nègre *et* de l'auto-compréhension du Noir de son identité, par l'entremise des seuls outils

rendus disponibles par le paradigme raciste occidental. Par «raison nègre», il faut entendre un *différend* entre les deux groupes de discours sur le Noir.

Il y a d'abord la *conscience occidentale du Nègre* constituée de récits de voyageurs, d'explorateurs, de soldats, d'aventuriers, de marchands, de missionnaires, de colons, d'ethnographes, etc. qui, ensemble, forment le corpus de la «science coloniale». Complémentée par un dispositif d'expositions universelles, de musées, de zoos humains, de récits publiés dans la presse populaire, de collections d'art primitif, etc., la science coloniale se publicise, se codifie et peu à peu, par pédagogie de l'accoutumance, transforme un ensemble de préjugés fantasques en sens commun agissant comme réservoir à justifications.

Dans ce contexte, la *raison nègre* désigne aussi bien un ensemble de discours que de pratiques – le travail de tous les jours qui consista à inventer, à raconter, à répéter et à faire varier des formules, des textes, des rituels dont le but était de faire advenir le Nègre en tant que sujet de race et sauvage extériorité passible, à ce titre, de disqualification morale et d'instrumentalisation (51).

Il y a ensuite chaque geste d'autodétermination, d'affirmation identitaire du Noir refusant de se voir enfermé dans la vacuité de son assignation. Il s'agit de la conscience nègre du Nègre qui s'efforce de fonder une archive, de restituer l'histoire des Noirs, même si cette histoire est celle «d'un peuple en pointillé» dont «les taches de sang sont visibles sur toute la surface de la modernité» (52). Citant Alain Locke, William E. B. Dubois, Paul Gilroy, Cheikh Anta Diop et surtout James Baldwin et John Crummel, l'auteur montre combien est profonde l'ambiguïté léguée par cette fracture sur la condition nègre. Marquée par un souci mutuel permanent de co-identification, la rencontre entre Nègres de continents différents n'en demeure pas moins une rencontre avec un Autre. La conscience nègre du Nègre est travaillée de l'intérieur par cette hantise persistante d'être devenu étranger à soi-même. Le texte nègre est enjoint sans relâche à la tâche sisyphéenne de se donner sa propre vérité, ses propres fondements.

Pour Mbembe, donc, c'est de la dialectique entre texte raciste et texte nègre que se nourrit le concept de «raison nègre». D'un côté, on retrouve un dispositif constitué des discours et des pratiques non-discursives des Modernes. Celui-ci institue un régime de pouvoir raciste, une structure nègre du monde. De l'autre côté, on aperçoit la dignité de la pensée nègre en lutte pour

s'extraire de cet entrelacs performatif de savoir et de pouvoir racistes. Le concept de «raison nègre» est le fruit de cette étrange synthèse des contraires.

V. LE NÈGRE ET SON DOUBLE

Investissant Fanon à son compte, Mbembe analyse ensuite la manière dont s'incarne cette ambivalence dans la conscience nègre du Nègre. Être nègre, c'est être traversé par son double, par le pouvoir du faux. C'est aussi en arriver à habiter cette césure. Mbembe élucide cette tragédie à travers l'évocation de la figure du *revenant*, de la *loque humaine* dans l'oeuvre de Sony Labou Tansi et Amos Tutuola au chapitre 5. Nous n'y reviendrons pas dans le détail. Dans le chapitre 2, il montre comment les connaissances portant sur le Nègre, véhiculées par le sens commun, sont soutenues par un ensemble de dispositifs historiques ayant accouché d'une texture, une épaisseur, un contenu au Nègre.

Le travail d'accoutumance fut tel que la fiction qui en a résulté est devenue sa substance propre. D'homme-animal-objet d'épouvante qu'il était, le Nègre en vient progressivement à être dépeint par la science coloniale comme un enfant et plus précisément, un enfant niais dont la bêtise serait congénitale à la race noire. La colonisation est alors présentée comme une entreprise noble et désintéressée pour l'assister, l'éduquer moralement, soigner son idiotie. Au centre de cette chimère narcissique, le colon se représente comme guide, protecteur et sauveur, jamais comme maître arrogant dont le commandement est cruel, violent, arbitraire. C'est ce Nègre-là qui, en France, quelques siècles plus tôt, était toléré à la Cour et dans les salons. «Pour le raciste, voir un Nègre, c'est ne pas voir qu'il n'est pas là; qu'il n'existe pas; qu'il n'est que le point de fixation pathologique d'une absence de relation» (58).

Au début du XX^e siècle, les surréalistes réhabilitent le Nègre comme une figure de vitalité sauvage en réponse à la décadence de la civilisation occidentale. Ce renversement n'est pas sans équivoque puisque les idées véhiculées par ces mouvements d'avant-garde correspondent mots pour mots aux préjugés de la littérature ethnographique et coloniale : le Nègre s'y réduit à une somme d'instincts non domestiqués, une sensualité brute et primaire; son environnement est peuplé de formes, de rythmes, de couleurs pures.

«Nègre» est une catégorie assignée aux gens d'origine africaine, après chosification, leur désignant une place au sein d'une humanité à part, au croisement de

l'inertie de la chose, de la férocité de l'animal et de l'apparence humaine. Mais «Nègre» est aussi le chant de liberté, d'honneur, de grandeur de celui qui retourne contre ses inventeurs le patronyme honni... Les auteurs de la négritude, par exemple, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, René Depestre, etc. reprendront à leur compte le sobriquet maudit pour mieux le conjurer.

Entre cette affirmation d'identité et la cicatrice laissée par tous ces siècles d'avilissement, il y a un écart psychique étourdissant. Comme nous le montrons dans la section suivante, pour Mbembe, le Nègre en est venu à habiter l'écartèlement entre ce que l'on a dit et fait de lui et ce qu'il dit, pense, intuitionne de lui-même. C'est en ce sens qu'on peut dire avec l'auteur qu'il en vient à habiter le masque qui a été posé sur lui, à se vivre à travers les catégories qu'on a plaqué sur sa personne : il en vient à devenir non plus ce qu'il est vraiment, mais son double, une pâle copie de lui-même à travers le regard de l'autre.

VI. LA DOMINATION PSYCHIQUE

Dans les chapitres 3, 4 et 6, Mbembe clôt sa réflexion en explorant la trace psychique du qualificatif «nègre» laissée sur celui qui a intériorisé ce masque comme son être vrai. Sous les apparences rationnelles du potentat blanc, il y a des soubassements d'ordre névrotique qui le font s'obstiner à voir la bête, l'invisibilité, l'infériorité dans l'Autre.

Paradoxalement, l'émergence des idées libérales, de liberté et d'égalité révolutionnaires s'est fort bien accommodée des pratiques d'esclavages. Terrifié à l'idée de ressembler à son Nègre, de glisser avec lui vers sa part de dés-humanité, le maître place son captif sous le signe de la différence irréductible. L'expérience d'un universalisme fondé sur l'appartenance à une commune l'humanité ne lui est reconnu que *si et seulement si* il bénéficie du secours du maître : il faut t'assimiler, t'éduquer, te convertir, évoluer. En ce qui a trait au Nègre, jamais le raciste ne se sent-il secoué par un appel à plus de rigueur, rien ne saurait l'empêcher de projeter dans ses aspérités le débordement de ses craintes les plus viscérales, ses fantasmes les plus honteux, la vacuité de ses appréhensions, toute l'étendue de son inculture...

Inversement, si le Commandement colonial a pu perdurer malgré que les maîtres fussent moins nombreux que les sujets, c'est qu'il a été, en même temps qu'une entreprise militaire, commerciale et politique, une immense machine de production du désir. La

culture pré-coloniale du fétichisme aidant, les biens matériels et les ressources symboliques mis en circulation par le colon ont été perçus comme les véhicules de causalité de sa toute-puissance. Tissus, pagnes, rhum, fusils, quincaillerie, mais aussi routes, monuments, chemins de fer, ponts, hôpitaux, etc. ont permis au colon d'assujettir l'indigène par la promesse de l'assouvissement infini de son désir. Tandis que le colon exhibe ses possessions, la richesse, les propriétés qui font l'envie de l'indigène, celui-ci renonce peu à peu aux choses, idées et projets dont il cultive habituellement la quête, pour leur substituer de nouvelles idoles, des marchandises, des valeurs, des ordres de vérité. Gangréné par le titillement permanent de son désir, l'indigène finit par céder au caprice d'une babiole en l'échange, tragique, de la vie d'un parent. Cette économie psychique du désir aux conséquences funestes, Membe l'appelle le «petit secret».

Les ramifications du travail de sape psychologique ont donc été très profondes. Pour cette raison, les réponses proposées par les premiers penseurs noirs à la question de l'identité sont enchevêtrées dans un tissu complexe de rejet, de dépendance au paradigme raciste en même temps que de hantise de s'y voir à jamais écroués. Ainsi, Achille Mbembe montre que le «projet africain de rédemption» et le retour au continent préconisés par Marcus Garvey reconduisent l'assignation raciste des sujets au principe de race (chacune étant destinée à rester pure) et la race, à un territoire défini, celui d'une Afrique mythique, peuplée de formes, de rythmes et de couleurs qui fonderait sa puissance virile. Pour Fanon ou Césaire, au contraire, c'est pour mieux s'affranchir de l'idôlatrye de la race qu'ils recourent à son principe. Mbembe consacre aussi, dans le chapitre 6, un passage bouleversant à Nelson Mandela «nègre d'os et de chair» qui «aura pénétré dans la nuit de la vie, au plus près des ténèbres, en quête d'une idée somme toute simple, à savoir comment vivre libre de la race et de la domination du même nom» (248).

VII. RÉVOLUTION NORMATIVE DANS LE PARADIGME DE LA RACE

L'analyse herméneutique entreprise dans *Critique de la raison nègre* emprunte grandement à la démarche d'Edward Saïd – et plus généralement, à celle propre aux études postcoloniales. Saïd⁵ soutient qu'une analyse marxiste de l'impérialisme (au centre de laquelle

5. En particulier, dans son ouvrage-phare, *Orientalism*, mais aussi dans *The World, the Text, The Critic* et *Culture and Imperialism*.

le complexe militaro-économique colonial occuperait tout l'espace de la domination) ne suffit pas à expliquer la pérennité de ce vaste projet de conquête et de partage du monde. Pour qu'il perdure sous différentes formes pendant plusieurs siècles, il fallait qu'il repose avant tout sur une infrastructure symbolique constituée d'un ensemble de préjugés d'abord objectifiés en pseudo-science, puis disséminées par l'imagination coloniale. Cette infrastructure discursive servait à la fois de principe de justification et de vecteur, en lui-même, de violence épistémique⁶.

L'exercice de démonstration de cette prémisse est important. S'il s'agit, dans un effort propre aux études postcoloniales, d'éclairer la modernité selon un angle alternatif, le résultat est convainquant. Il nous a semblé cependant qu'à vouloir trop embrasser (la période étudiée est trop longue (XV^e au XXI^e siècle); le traitement différencié des Noirs recoupe des espaces géographiques (Nouveau-Monde, France) trop distincts; les lieux évoqués de cette économie symbolique (Cour, milieux littéraires, soutes de négriers, etc.) semblent trop hétérogènes), certaines interprétations finissent par manquer de contextualisation historique, au prix d'y sacrifier quelques nuances importantes.

Les pratiques et les idées relatives au principe de race ont sans doute tracé leur route main dans la main. Dans cette restitution de la fabrication du Nègre puis de son intériorisation, ce sont surtout les *pratiques* (juridiques, disciplinaires, psychiques) qui ont retenues l'attention de l'auteur – dans une démarche toute foucauldienne. Il nous a paru toutefois qu'une mutation importante opérée à la fin du XVIII^e siècle au niveau des conceptions *normatives* de la race – même si elles semblent avoir été en retard sur les usages – est demeurée inaperçue dans ce survol généalogique. Cette mutation a eu l'effet d'une petite bombe en ce qui a trait à l'*essentialisation progressive et définitive* de l'infériorité raciale.

Jusqu'alors, en effet, la race avait surtout servi de critère de démarcation entre nous et les autres⁷. Complétée par des intuitions racistes rattachées à des attributs *externes* tels que la couleur de la peau, les traits caractéristiques du visage, la stature, la texture capillaire, etc. attribués au climat, les conceptions de la plupart des naturalistes pouvaient admettre une

amélioration de la «qualité» de la race par le biais du métissage – à la manière des animaux. C'est le cas de Buffon, par exemple, à qui l'on doit la systématisation du concept de race et la naissance des théories racialistes, pour qui les croisements sont souhaitables dans la mesure où ils permettent de maintenir et d'améliorer la qualité de la race tout en éliminant leurs possibles défauts⁸.

C'est sans doute à Kant, peut-être à Hume et à Rousseau, que l'on doit le passage entre la première et la seconde idée de race. On leur doit en tout cas la promotion du préjugé d'infériorité raciale au statut de vérité normative. Cette deuxième idée de la race repose sur la *correspondance* entre les traits externes du corps (la couleur, en particulier) et les facultés morales (internes). Elles en sont, littéralement, le reflet. Non seulement les autres races seraient-elles le fruit d'une dégénérescence de la souche première de l'humanité, blanche évidemment (le Noir ne naît-il pas blanc avant de foncir ?); mais, outre cette présomée évidence, la preuve de la supériorité morale du Blanc se trouverait dans le raffinement de ses productions culturelles, artistiques, scientifiques (bref : la civilisation). Le Noir, pendant ce lumineux temps européen, continue de vivre au sein d'une horde de sauvages, sans véritable langue que des gestes et des grognements, sans écriture, sans culture⁹.

On passe donc d'une conception de la race où chacune fait partie du tout de l'espèce humaine (même si les races sont aussi, dans ce système, hiérarchisées) à une conception où seul le Blanc européen a, ontologiquement, les *facultés morales* qui font de lui un être capable de s'élever en humanité. Les autres races peuvent au mieux l'imiter, l'admirer, tendre vers son élévation morale, malgré que peine soit perdue d'avance tant fait défaut leur talent, leur disposition naturelle à se perfectionner. C'est la possession de ses facultés morales qui fait que l'on appartient ou non à l'humanité.

C'est donc bien avant la fin du XIX^e siècle que le décor de la pensée évolutionniste et l'obsession de

6. «Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? Entretien avec Achille Mbembe» (Déc. 2006), *Esprit*, 330, 117-133.

7. Voir, par exemple, la «préhistoire» de la race chez Taguieff, Pierre-André (1987), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Découverte.

8. Buffon, Georges Louis Leclerc, Comte de (1749), *Histoire Naturelle, générale et particulière*, vol.3.

9. Pour la restitution de cette interprétation, voir en particulier Bessone, Magali (2013), *Sans distinction de race? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques*, Paris, Vrin (Philosophie Concrète). Voir aussi, Eze, Emmanuel Chukwudi (1997), «The Color of Reason»: The Idea of «Race» in Kant's Anthropology», in E.C. Eze, *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Lewisburg, Blackwell Publishers, 103-40.

la dégénérescence est planté. Cette conception de la race permet d'expliquer la pérennité du dispositif de la pensée négrière et coloniale (caractère permanent de la race, hantise du métissage, déni d'humanité, mission civilisatrice, captation du travail et de toutes les productions du Nègre, infantilisation, éducation de sa présumée idiotie congénitale, etc.), mais aussi l'intériorisation, par les Noirs, de ce dispositif.

En effet, il n'est possible de se penser qu'à partir des catégories en vigueur. Or, ces développements sont longtemps demeurés les seuls candidats à la connaissance scientifique, donc objective. Ceci a été vrai jusqu'à ce que la découverte, puis les progrès de la génétique – comme l'évoque d'ailleurs Mbembe – déplacent dans l'infiniment petit la recherche de l'essence de la différence.

* * *

Critique de la raison nègre fait la démonstration de plusieurs thèses simultanément, thèses dont le potentiel respectif est considérable. Cette note de lecture aura tenté d'en fournir un précis, reprenant l'essentiel de ses idées tout en les inscrivant dans une démarche critique, mais constructive – du moins, nous l'espérons. Notre travail a consisté d'abord à situer l'arrière-plan intellectuel foucauldien de Mbembe (I), avant de mettre en question son usage du concept de «race» (II). Nous nous sommes ensuite employée à restituer l'archéologie du principe de race (III), puis à clarifier la notion de «raison nègre» (IV). Le pouvoir du «double» (V) et ses origines psychiques (VI) ont ensuite été étudiés. La dernière section (VII), enfin, a été consacrée à une proposition issue d'un «différend» méthodologique.

Une lecture superficielle du concept de la raison nègre pourrait nous pousser à reprocher à Mbembe de donner un fondement à sa pensée qui soit lui-même contaminé par cette blessure psychique dont il appelle à se libérer pour sortir du cercle sans fin de la victimisation. Il n'est pas évident, en effet, que ce concept (à la fois dispositif raciste et dispositif de revendication identitaire) échappe au potentiel névrotique du «double». C'est oublier que pour Mbembe, faisant un clin d'oeil aux *Critiques* de Kant, il est temps d'en faire la *critique*, c'est-à-dire de la dépouiller, de *toute part*, de son surplus d'essentialisme. Tirillée, d'un côté, par le nativisme, l'authenticité négro-africaine, la célébration de la race et de l'autre par la glorification nostalgique des idéaux libéraux des Lumières, la pensée se voit trop souvent contrainte de «choisir son camp» quant à ces objets. C'est à partir du double

effort critique (de la Modernité et de la pensée nègre émancipée des complexes de l'immédiate indépendance/ mouvement des droits civiques) qu'il faut pouvoir fonder une réflexion sur l'Afrique et les Noirs. La raison nègre présente, nous croyons, cette vocation inégalée...

Il n'est pas inutile d'insister sur le fait que, pour Achille Mbembe, le principe de race traverse de toute part l'histoire de l'Occident et des idéaux qui caractérisent la modernité. Il n'y a raison que par rapport à son double, le Nègre. En regard de l'Afrique, des Noirs ou de la race, *Critique de la raison nègre* n'est pas seulement un travail sur le passé. Au contraire, il s'agit d'un diagnostic critique pavant la voie à des propositions pratiques pour l'avenir.

D'abord, trop de signes nous rappellent l'actualité brûlante de la raison nègre : il est loin d'être certain que le «Nègre», que l'on a chosifié pendant tant de siècles ait retrouvé la plénitude des autres membres de l'humanité. Et ce faisant, que l'avenir des Noirs, écroués dans leur double, ne restent pas engoncés dans le dilemme de l'émulation «civilisatrice» ou de la victimisation raciale permanent. Des concepts comme «développement», «indice de «développement humain» ou «aide au développement», en regard de l'Afrique, ne sont-ils pas surchargés d'un passif historique loin de rendre justice aux acteurs à l'oeuvre sur le continent? Le Noir n'est-il pas toujours aussi bon danseur et musicien, force et virilité sauvages, partie d'une humanité à part qu'il faut craindre, discipliner, domestiquer? Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à se pencher sérieusement sur les recours discursifs et l'esthétique mobilisés pour évoquer l'épidémie d'Ebola : ceux-ci reproduisent plan par plan, les pires clichés de la science raciale et coloniale 10.

10. Les Noirs sont présentés comme ontologiquement porteurs de la maladie (même si le foyer aurait pu naître n'importe où). Le virus aurait été passé du singe à l'homme (ce qui n'est pas avéré) comme pour rappeler continuellement la frontière floue entre l'animalité et l'humanité caractéristique des peuples à qui l'on attribue les foyers d'infection. Ceux-ci sont, à la manière des bêtes d'abattoirs ou d'esclaves de plantation, confinés à un territoire décrété comme le leur en droit. On les montre agonisants, privés de dignité, dans leurs vomissures et leur sang, vaporisés de désinfectant comme des plantes, tandis qu'on évite de montrer les Blancs emportés par le même fléau. Décédés (deux?) ou atteints du virus (deux?), ces courageux Occidentaux, missionnaires, infirmières ou humanitaires, ont droit à l'entièreté du temps d'antenne médiatique, au détriment de plus de 4 500 victimes en Afrique de l'ouest, parmi lesquels on retrouve bien entendu *aussi* d'héroïques médecins, et surtout, des milliers d'hommes et femmes, proches

Surtout, pour restituer fidèlement la portée de l'essai de Mbembe, il faut rappeler que le constat de départ de son essai est celui du *déclassement historique de l'Europe*. À mesure que les pays émergent montent en puissance, on assiste à une provincialisation de sa conception – de bout en bout intriquée à celle du principe de race - de l'homme, de l'humanisme, des droits humains, etc. On doit s'attendre à ce que cette provincialisation, signe la mort du racisme tel qu'on le connaît en lui donnant, tout au moins, de nouveaux contours. De l'époque actuelle, en effet, Mbembe dit qu'elle est traversée par un «racisme sans races» dans lequel la classe, la culture et la religion (en particulier, musulmane) ont remplacé le fondement biologique de la domination raciale.

Ce passé mortifère et ces perspectives plutôt sombres sur du présent sont, pour Mbembe, une invitation à «relancer le travail de l'imagination»¹¹ pour

de malades, dont l'exceptionnelle disposition morale à la compassion n'a été nulle part célébrée....

11. Entretien avec Achille Mbembe autour de *Critique de la raison nègre*, Thinking Africa, <<http://www.thinkingafrica.org/V2/portfolio/critique-de-la-raison-negre-achille-mbembe/>>, consulté le 30-10-2014.

se penser, mais surtout agir, comme partie d'un monde commun. Dans un autre ouvrage, *Sortir de la grande nuit*, Mbembe, développe le concept d'«afropolitisme» (en référence au cosmopolitisme) pour penser une forme d'identité africaine, fermement arrimée à la certitude d'être un individu «comme un autre», qui ne soit donc pas réductible à la couleur peau. Il propose par exemple - en s'attaquant au principe de l'intangibilité des frontières héritées de la colonisation, mais aussi aux politiques en vigueur dans l'Europe-forteresse - la refondation institutionnelle du continent comme vaste espace de *circulation*, se référant à des pratiques déjà en vigueur dans les différentes sociétés africaines.

Enfin, dans son épilogue, Mbembe ébauche les fondements d'une théorie de la justice fondée sur le triptyque reconnaissance, réparation, restitution. Il faudra, certes, *reconnaître* le principe de race afin de permettre la sortie du paradigme de l'écart, de l'affirmation identitaire de la différence radicale. Il faudra ensuite *réparer* les liens qui ont été rompus et soigner les cicatrices encore vives. Il faudra enfin *restituer* l'humanité à tous ceux-là à qui on l'a niée. Une proposition en trois volets qui, nous l'espérons, fera l'objet d'un volet complet, pragmatique, du travail programmatique à venir de l'auteur...