

**La République et
l'impensé de la
« race »**

Achille Mbembé

La République et l'impensé de la « race »

ACHILLE MBEMBE

Pourquoi, en ce siècle dit de l'unification du monde sous l'emprise de la globalisation des marchés financiers, des flux culturels et du brassage des populations, la France s'obstine-t-elle à ne pas penser de manière critique la postcolonie, c'est-à-dire, en dernière analyse, l'histoire de *sa* présence au monde et l'histoire de *la* présence du monde en son sein aussi bien avant, pendant, qu'après l'Empire colonial ? Quelles sont les conditions intellectuelles qui pourraient faire en sorte que le vieil universalisme à la française fasse place à une véritable démocratie cosmopolite capable de poser en des termes inédits, et pour le compte du monde dans son ensemble, la question de la politique de l'avenir ou, pour le dire autrement, de la « démocratie à venir »¹ ?

Dans ce texte, nous partons de ces interrogations et de l'idée selon laquelle la politique de l'avenir est profondément liée à la triple question de savoir « qui est mon prochain », comment traiter *l'ennemi* et que faire de *l'étranger*. La difficulté que nous éprouvons à « répondre de » ces trois figures a, pour l'essentiel, partie liée avec ce que les démocraties existantes ont fait du problème de la *race*. Pour ce qui nous concerne, à force de tenir pendant si longtemps le « modèle républicain » pour le véhicule achevé de l'inclusion et de l'émergence à l'individualité, l'on a fini par faire de la République une institution imaginaire et à en sous-estimer les capacités originaires de brutalité, de discrimination et d'exclusion.

1 Marie-Louise MALLET (dir.), *La Démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, Paris, 2004.

La scène primordiale de cette brutalité et de cette discrimination a été la plantation sous l'esclavage, puis la colonie à partir du XIX^e siècle. De manière tout à fait directe, le problème que posent le régime de la plantation et le régime colonial est celui de la *race*, et donc du *dissemblable*, de ce avec quoi l'on ne partage rien — ou très peu —, de ceux qui, tout en étant avec nous, à côté de nous ou parmi nous, ne sont, en dernière analyse, pas des nôtres.

Décoloniser sans s'autodécoloniser

Sous l'Empire, la colonie était un « ailleurs ». Elle participait du « lointain » et de l'étrangeté — d'un au-delà des mers. Aujourd'hui, la colonie s'est déplacée et a planté sa tente ici même, dans les murs de la cité. Le prochain et le lointain, du coup, s'enchevêtrent. Le paradoxe de cette présence est qu'elle reste largement invisible au moment même de l'étroite imbrication de l'ailleurs et de l'ici, où cette présence de l'ici est dans l'ailleurs, dans cette généralisation de l'étrange — tout cela a pour conséquence l'aggravation de la tension fondatrice du modèle républicain français. Il s'agit non point de l'opposition entre universalisme et communautarisme (comme tend généralement à le penser l'orthodoxie), mais entre universalisme et cosmopolitisme (l'idée d'un *monde commun*, d'une *commune humanité*, d'une histoire et d'un avenir que l'on peut s'offrir en partage). Et c'est le refus du passage au cosmopolitisme — infirmité fondée sur une excision de sa propre histoire — qui explique l'impuissance de la France à penser la postcolonie et à proposer au monde une politique de l'humain conforme à la promesse inscrite dans sa propre devise².

Nous souhaitons mettre en exergue le problème de ceux qui, tout en étant avec *nous*, parmi *nous* ou à côté de *nous*, ne sont finalement pas des *nôtres* — ce problème n'a été résolu ni par l'abolition de l'esclavage, ni par la décolonisation. L'extension de la citoyenneté aux descendants d'esclaves n'a pas entraîné une transformation profonde de la manière dont nous procédons à la figuration politique de la démocratie. Elle n'a pas non plus conduit à un renouvellement des modalités d'institution imaginaire de la nation. Telle est, au demeurant, l'aporie au cœur de la logique de l'intégration et de l'assimilation qui gouverne bien des débats passés et actuels. La forme d'universalisme qui sous-tend l'idée républicaine semble ne pouvoir penser l'autre (l'ex-esclave, l'ex-colonisé) « qu'en termes de duplication, de

2 Voir sur ce point les développements qui ont inspiré cette contribution : Achille MBEMBE, *De la postcolonie*, Karthala, Paris, 2005 (seconde édition).

dédoublement jusqu'à l'infini d'une image narcissique » à laquelle est assujéti celui ou celle qui en est la proie³. À l'examiner de près, il est donc possible d'affirmer que le principe qui préside à l'idée nationale française n'a pas été totalement épuré de tout soupçon ethnique et, par la force des choses, racialisant. Au fond, plus on invoque rituellement les « valeurs de la République » et de l'universalisme pour les opposer à ce que l'on appelle le « communautarisme », plus on met à nu — malgré soi sans doute — cette réalité.

La décolonisation n'a pas mis un point final à la question de savoir que faire des histoires partagées une fois que celles-ci ont été plus ou moins désavouées. Le premier exemple concerne les relations que nous avons tissées avec les « ex-colonies d'Afrique ». Le second exemple, plus symbolique, a trait à cette communauté imaginaire que nous appelons la « francophonie ».

Nous convoquons l'Afrique ici — plutôt que la question classique de l'immigration —, parce qu'elle est l'expression la plus dramatique du dilemme de la *race* et de la *colonie*, dilemme dont nous avons dit que la non-résolution dans le cadre de la République contredit les prétentions universalistes de notre modèle démocratique. Faut-il, à ce sujet, rappeler que dans la rhétorique de la République française, le continent africain a toujours servi de figure non pas de la liberté, de l'égalité et de la fraternité, mais de l'altérité radicale ? En effet, c'est la présence historique des gens d'origine africaine en France ou dans les territoires qu'elle contrôlait qui, pour la première fois, pose à la conscience française la lancinante question de la race et oblige la puissance publique à légiférer la différence et la ségrégation. C'est ce qu'atteste, par exemple, la juridicisation des rapports maître-esclave par le biais du Code noir ou encore l'ensemble des mesures prises dans le cadre de la « police de l'esclave » sous l'Ancien Régime, voire la mise en place, à l'époque coloniale, du Code de l'indigénat.

Des études récentes montrent clairement que cette politique de la différence absolue et la logique de la ségrégation qui en est le corollaire ont reposé, du début jusqu'à la fin, sur des dispositifs d'animalisation et de bestialisation de l'autre. Poussée jusqu'à ses conséquences ultimes, cette logique a toujours fini par déboucher sur la guerre. De fait, que celles-ci prennent la forme de la conquête, de la « pacification » ou de l'occupation, les guerres coloniales ont toujours été, quelque part, des *guerres de race*. Car dans leur essence, il s'est agi chaque fois de guerres menées non contre

3 Jacques HASSOUN, *L'Obscur Objet de la haine*, Aubier, Paris, 1997, p. 14.

d'autres personnes humaines, mais contre des « déchets humains, des rebuts »⁴.

En convoquant donc l'Afrique, le but est de savoir ce qui reste des histoires partagées une fois les liens formels de sujétion juridiquement répudiés. Les nouvelles relations forgées au sortir de la décolonisation sont-elles porteuses de quelque figure que ce soit de l'universel susceptible de promouvoir une politique de l'avenir ? La meilleure réponse à cette question est, sans nul doute, la politique française de la langue française — langue devenue un patrimoine commun aux ex-colonisateurs et aux ex-colonisés depuis les décolonisations.

Au-delà de la fin de la tutelle

Pourtant, nombreux sont ceux qui se demandent si, avec la fin des tutelles formelles, tout est vraiment remis en jeu, tout est suspendu, tout recommence vraiment, au point où l'on peut dire des ex-colonies qu'elles rouvrent leur existence et se placent à distance de leur état antérieur. Pour certains, la réponse à cette question est purement négative. Colonie ou postcolonie : il s'agit du même théâtre, des mêmes jeux mimétiques, avec des acteurs et des spectateurs différents certes, mais avec les mêmes convulsions et la même injure. C'est, à titre d'exemple, le point de vue des militants anti-impérialistes aux yeux desquels la colonisation française en Afrique n'a jamais vraiment pris fin. Elle aurait simplement changé de visage, revêtant désormais mille autres masques. Selon ce point de vue, les sociétés francophones constitueraient des exemples achevés de l'aliénation culturelle et un parfait paradigme du néocolonialisme et de la servitude volontaire. Cette rhétorique prétend qu'au moment de la décolonisation l'ancienne puissance coloniale aurait tout fait pour empêcher l'émergence en Afrique d'un sujet véritablement libre et autonome⁵.

4 Olivier LE COUR GRANDMAISON, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, op. cit.

5 Voir notamment : AGIR ICI et SURVIE, *L'Afrique à Biarritz. Mise en examen de la politique française*, Karthala, Paris, 1995 ; François-Xavier VERSCHAVE, *La Françafrique. Le plus long scandale de la République*, op. cit. ; John CHIPMAN, *French Power in Africa*, Blackwell, Oxford, 1989. À l'appui de cette thèse, l'on cite, pêle-mêle, la présence de bases militaires françaises, la tradition d'interventions directes dans les affaires de ces États, l'émasculature de leur souveraineté monétaire à travers des mécanismes tels que la zone franc, l'aide à la coopération, le maillage et la clientélisation de leurs élites à travers une panoplie d'institutions culturelles et politiques, l'activisme des services secrets et divers réseaux occultes, la participation directe à des politiques de la violence, voire à des dynamiques de nature génocidaire...

Malgré le caractère parfois polémique de ces affirmations, il serait naïf de prétendre qu'elles sont toutes infondées. La France, comme toute autre puissance dans le monde, est soucieuse de ses intérêts idéologiques, stratégiques, commerciaux et économiques. Le primat de ses intérêts tant publics que privés commande, en très grande partie, sa politique extérieure. Historiquement, elle a su exploiter l'avantage que lui conférait sa position d'ancienne puissance impériale pour cimenter, avec les élites africaines francophones, des rapports inégaux marqués tantôt du sceau de la brutalité, tantôt de celui de la vénalité. Ces rapports ont revêtu des formes diverses. Dans la plupart des cas, ils s'inscrivaient dans une logique de corruption mutuelle. Du côté africain, le moteur de la vénalité et de la brutalité se trouvait alors être la conjonction de deux sortes de pulsions culturelles qui précèdent historiquement le moment colonial : d'une part, le désir illimité — et à la limite pervers — d'acquisition et de destruction des biens et des richesses (chrématistique) ; et, de l'autre, la reproduction sur le temps long de formes excessives de jouissance (*pleonexia*)⁶. En maintes autres circonstances cependant, la relation prenait purement et simplement la forme d'une panoplie d'attitudes racistes à peine cachées sous le manteau d'un paternalisme de bon aloi⁷. Puis, lorsqu'il le fallait, la France n'hésitait pas à recourir à la force tout court, voire à l'assassinat.

Cela dit, il serait erroné de réduire l'analyse des dynamiques politiques et culturelles des sociétés francophones d'Afrique aux seuls rapports — souvent délirants — que leurs élites entretiennent avec la France⁸. En fait, ces rapports eux-mêmes, ainsi que leur structure, n'ont cessé de se transformer. Cette lente transformation a pris un cours erratique à la faveur de la faillite financière de nombre d'États, puis de la généralisation des guerres de rapine dans l'ensemble du continent au cours du dernier quart du xx^e siècle notamment. Comme nous l'avons montré dans d'autres études, deux des principales conséquences de ces processus sont la dispersion du pouvoir d'État et la diffraction de la société⁹.

Un certain nombre d'inflexions sont donc en cours. Aussi bien les dispositifs et modes d'intervention de la France en Afrique que les acteurs

6 Joe MILLER, *Way of Death*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

7 François CONSTANTIN, « La privatisation de la politique étrangère à partir de la scène africaine », *Pouvoirs*, n° 88, 1999 ; Jean-François MÉDARD, « La patrimonialisation des relations franco-africaines : échanges politiques, économiques et sociaux », *ECPR Joint Sessions*, CEAN, Leyden-Bordeaux, 1993.

8 Jacqueline DAMON et John IGUÉ (dir.), *L'Afrique de l'Ouest dans la compétition mondiale. Quels atouts possibles ?*, Karthala, Paris, 2003.

9 Achille MBEMBE, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines*, tome XLIV, n° 1-2, 2004.

sociaux et politiques chargés de la mise en œuvre de ces stratégies sont en train de changer. Si les réseaux affairistes traditionnels n'ont pas encore totalement perdu du terrain, ils ne peuvent cependant plus agir comme si l'Afrique était une « chasse gardée » de la France. Au nom du maintien des grands équilibres macro-économiques (discipline fiscale, maîtrise de l'endettement public et de l'inflation), de la libéralisation des échanges, voire de la lutte contre la pauvreté, le poids des fonctionnaires internationaux s'est accru — même si, dans les faits, les réformes devant conduire à plus de compétitivité s'enlisent.

Les besoins de rééchelonnement de la dette, les processus d'ajustement structurel et les privatisations ont rendu inévitable une gestion multilatérale de la crise africaine et des guerres et catastrophes humanitaires qui en sont sinon la cause, du moins le corollaire. Il en a résulté un accroissement de l'influence des institutions internationales (qu'elles soient financières, à l'instar de la Banque mondiale et du FMI, ou qu'elles se spécialisent dans l'action dite humanitaire) et l'émergence d'une forme de gouvernamentalité que nous avons décrite comme le « gouvernement privé indirect ¹⁰ ». Du coup, l'Afrique francophone ne constitue plus le « domaine réservé » de la France. Même des organismes tels que l'Agence française de développement — autrefois l'un des outils privilégiés de la présence économique de ce pays en Afrique — sont désormais obligés de naviguer dans le sillage des institutions multilatérales de financement ¹¹. Face aux contraintes qu'entraîne le choix d'appartenance à l'Europe, la France est désormais obligée d'alléger l'encombrant et dispendieux arsenal qui, longtemps, fit d'elle une « puissance africaine » à part entière. Les dividendes qu'elle tirait de ce mode de domination apparaissent aujourd'hui tout à fait accessoires ¹².

Plus fondamentalement, la France est en train de perdre — ou, dans certains cas, a déjà perdu, de manière sans doute irrévocable — une très grande partie de l'influence culturelle qu'elle exerçait autrefois sur les élites africaines. Cette perte s'explique en partie par son incapacité à soutenir les mouvements de démocratisation et par sa politique d'immigration. Il n'y a plus, aujourd'hui, un seul grand intellectuel africain disposé à célébrer, sans

10 Achille MBEMBE, « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, n° 73, 1999. Voir aussi : Béatrice HIBOU (dir.), *La Privatisation des États*, Karthala, Paris, 2000.

11 Voir le dossier « Power list : les vrais patrons de l'Afrique », *Ecofinance*, n° 45, juillet 2004.

12 Daniela KROSLAK, « France's policy towards Africa. Continuity or change ? », in Ian TAYLOR et Paul WILLIAMS (dir.), *Africa in International Politics. External Involvement in the Continent*, Routledge, New York, 2004.

façons, les noces de la « négritude » et de la « francité », comme n'hésitait pas à le faire Sédar Senghor¹³. Chez la plupart d'entre eux, prévaut une attitude blasée. Les États-Unis sont manifestement les principaux bénéficiaires de cette défection.

Ils offrent, à cet égard, plusieurs atouts dont la France ne dispose guère. Notamment, cette capacité presque illimitée de capter et de recycler les élites mondiales, y compris francophones. Au cours du dernier quart du xx^e siècle, leurs universités sont parvenues à attirer presque tous les meilleurs intellectuels africains formés en France, voire des citoyens français d'origine africaine auxquels les portes des institutions françaises sont restées fermées¹⁴. Un autre atout est d'ordre « racial ». C'est l'immense réserve symbolique qu'est la présence aux États-Unis d'une communauté noire dont les classes moyenne et bourgeoise sont relativement bien intégrées dans les structures politiques nationales et fort visibles sur la scène culturelle, même s'il est vrai par ailleurs que ladite communauté continue de souffrir de diverses formes de discrimination. Contrairement à la France, l'impératif d'égalité requis pour faire de chacun un sujet de droit et un citoyen à part entière n'a pas nécessairement conduit, aux États-Unis, à cette forme d'abstraction que représente le *sacre juridique* de l'individu — l'une des pierres d'angle de la fiction républicaine¹⁵. Les politiques de discrimination positive (*affirmative action*) font certes l'objet de contestations. Mais elles permettent de garantir une certaine présence des minorités raciales et des femmes dans différentes sphères de la vie publique. Enfin, derniers atouts, les puissantes institutions philanthropiques (fondations, Églises et autres) dont certaines disposent de sièges sur le continent même¹⁶. À travers les subventions qu'elles distribuent, les programmes qu'elles soutiennent et l'ethos qu'elles promeuvent, ces institutions auxquelles s'ajoutent de nombreuses Églises conservatrices jouent un rôle considérable dans la socialisation globale et l'« acculturation à l'américaine » des militants, activistes et élites africaines en général.

13 Léopold Sédar SENGHOR, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Seuil, Paris, 1993.

14 Didier GONDOLA, « La crise de la formation en histoire africaine en France vue par les étudiants africains », art. cit. ; et les réponses de Jean-Pierre CHRÉTIEN, « Une crise de l'histoire de l'Afrique en langue française ? », et de Michel CAHEN, « Africains et africanistes. À propos de l'article de Didier Gondola », art. cit.

15 Voir Pierre ROSANVALLON, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris, 1998.

16 À l'exemple de la Ford Foundation (qui dispose de sièges régionaux à Lagos, Nairobi et Johannesburg), de la Rockefeller Foundation (siège à Nairobi), de la Mellon Foundation (siège à Johannesburg) et de la McArthur Foundation (siège au Nigéria).

Pendant ce temps, dans la lumpen-société composée pour l'essentiel des ruraux et des déclassés sociaux urbains des années de crise — mais dont la plupart sont instruits —, le sentiment antifrançais n'a jamais été aussi aigu. Nombreux sont, parmi cette masse, ceux pour qui la brutalité et la violence muette de la mort sont devenues un style de vie, tandis que le fusil représente le seul espoir d'accès aux ressources¹⁷. Parfois enrôlés dans des gangs et des milices urbaines, ils rêvent de la « deuxième indépendance », lorsque viendra le temps de liquider, au besoin par la force et une fois pour toutes, les vestiges de la présence coloniale française chez eux¹⁸. La France en tant que symbole signifiant majeur dans l'imaginaire de l'Afrique contemporaine est donc menacée de désuétude par de telles situations. Une période de désaffiliation culturelle est désormais ouverte. Les causes ayant conduit à la dissipation, puis à l'écroulement de son aura en Afrique sont trop nombreuses pour être toutes examinées ici¹⁹. Qu'il suffise de se pencher sur la question de la langue telle qu'elle se donne à voir à travers le miroir de la « francophonie ».

Le miroir de la « francophonie »

L'histoire des rapports entre la République et la langue française offre des similarités avec les nationalismes panafricains. Ici, la langue a toujours été pensée en relation à une sorte de géographie imaginaire qui faisait de notre pays le « centre du monde ». Au cœur de cette géographie mythique, la langue française était supposée véhiculer, par nature et par essence, des valeurs universelles (les Lumières, la raison et les droits de l'homme, une certaine sensibilité esthétique). Telle était sa tâche, mais aussi son pouvoir : celui de représenter la pensée qui, se mettant à distance d'elle-même, se réfléchit et se pense elle-même. Dans cet éclat lumineux, devait se manifester une certaine démarche de l'esprit lui-même — celle qui, dans un mouvement ininterrompu, devait conduire à l'apparition de l'« homme » et au triomphe de la *ratio* européenne et universelle²⁰. Cette mission et les valeurs qui la sous-tendaient, la République devait en constituer l'éclatante

17 Éliane DE LA TOUR, « Les ghettomen. Les gangs de rue à Abidjan et San Pedro », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 129, 1999.

18 « Côte-d'Ivoire en guerre : dynamiques du dedans et du dehors », numéro spécial, *Politique africaine*, n° 89, 2003.

19 Lire, par exemple, « La "grandeur" de la France à l'aune d'un consulat : témoignage », et « La France et les migrants africains », *Politique africaine*, n° 67, 1997.

20 Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

manifestation. Les noces de la République et de la langue sont telles que l'on pourrait dire : la langue n'a pas seulement créé la République (l'État), la langue s'est elle-même créée au travers de la République. Dans un acte de transsubstantiation, la République s'est déléguée elle-même dans un substitut, la langue française, qui la représente et la prolonge. Du coup, parler ou écrire le français dans sa pureté, ce n'est pas seulement dire sa nationalité. C'est pratiquer, *de facto*, une langue universelle. C'est percer l'énigme du monde, discourir sur le *genre humain* tout court.

Pendant longtemps, cette langue a été l'enveloppe de cette idéologie dont elle a, à la fois, manifesté et masqué les aspects les plus chauvinistes. Le triomphe de l'anglais comme langue dominante du monde contemporain a dépouillé l'idéologie de son enveloppe et a conduit à l'idée que la langue française, en fin de compte, pourrait n'être qu'un idiome national parmi plusieurs autres. La France n'étant plus guère le « centre imaginaire du monde », sa langue ne serait porteuse que de valeurs locales²¹. Une autre conséquence de cette posture est le scepticisme — aussi bien dans le monde postcolonial qu'en Occident —, sinon le doute radical, à l'égard de tout idéal universaliste abstrait. Les luttes anticoloniales ont radicalisé ce soupçon sur le plan pratique. Sur le plan théorique, la critique postcoloniale et la critique de la race (deux phénomènes intellectuels que l'on continue de confondre à tort avec le tiers-mondisme) ont, bien plus que le marxisme, accentué le défaut de crédibilité de cette idéologie. Or, la réflexion française fonctionne comme si la critique postcoloniale de l'universalisme (pour ne parler que d'elle) n'avait jamais eu lieu²². Elle continue de se déployer dans l'ignorance quasi complète de ce que la critique de la race a pu apporter aux débats sur la relation entre l'ordre de la différence et l'ordre démocratique en général²³. La France semble prisonnière d'un dilemme dont elle a du mal à sortir.

En poussant parfois jusqu'à la caricature les normes d'un universalisme souvent abstrait, nous avons oublié de nous interroger sur cette contradiction que signifie, d'un point de vue philosophique, un universalisme porté par une culture et une langue particulières. La critique postcoloniale et celle de la race auraient pourtant été, sur ce plan, d'un utile recours. Se pourrait-il que, dans son abstraction, une telle posture universaliste ne représente, après tout, qu'une illusion ? Quels ont pu être, historiquement, les

21 Jean-Luc GIRIBONE, « Les Français face au français », *Esprit*, n° 262, mars-avril 2000, p. 246-250.

22 Voir la timide tentative d'Olivier MONGIN, « Création et culture à l'âge postcolonial », *Esprit*, n° 316-332, mars-avril 2002.

23 Paul GILROY, *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, New York, 2004.

effets de cette illusion sur ceux qui l'ont subie ? En quoi une reconnaissance de tous les « lieux de mémoire » de la nation — y compris en ses marges et en ses friches, les lieux coloniaux d'hier et ceux de l'immigration d'aujourd'hui — représente-t-elle la condition *sine qua non* de sortie du provincialisme, notamment à l'âge de la globalisation ?

Il est significatif à cet égard que, traitant d'exemples contemporains, le philosophe Vincent Descombes parle de l'opposition entre républicanisme et différentialisme comme de l'une de ces dichotomies dangereuses « qui nous rendent la vie impossible ²⁴ ». En réalité, il existe de ce point de vue une nette continuité entre la tradition coloniale et la politique contemporaine, ainsi que l'atteste par exemple la question de l'immigration et de l'insertion des immigrés dans la société ²⁵. Comme à l'époque coloniale, le modèle de l'intégration dans la République est celui de l'assimilation, c'est-à-dire, entre autres, l'adhésion de tous à une règle d'indifférenciation qui entraîne le refus d'octroyer un « statut spécial » à des groupes sur la seule base de leur appartenance à des communautés distinctes.

L'idée, ici, est que la revendication d'un droit à la différence — différence dont nous venons de préciser qu'elle est précisément facilitée par la globalisation en cours et, devons-nous ajouter, qu'elle s'accommode fort bien du cosmopolitisme — contredit le principe républicain d'égalité universelle, et donc la définition même du citoyen. Or, au nom de la « diversité culturelle », la France n'hésite pas à recourir à la thématique de la « différence » dans le but de sauvegarder ce qu'elle appelle l'« exception culturelle » — dont l'un des piliers est la langue française. Dans le contexte de la globalisation, ce paradoxe entre « universalisme » et « exception » tend à grossir les aspects les plus gaullois de la culture française et finit par lui octroyer, aux yeux du reste du monde, les traits d'une culture somme toute provinciale.

Le difficile passage au cosmopolitisme

La discussion que nous venons de mener conduit logiquement à une première conclusion : à bien des égards, l'histoire de la France et de son Empire reste à écrire. C'est en partie parce qu'elle a été mal écrite que nous éprouvons tant de peine à déchiffrer la « nouvelle société française » au sein de laquelle nous vivons, et la puissante demande d'identité qui la travaille.

24 « Vers une anthropologie comparative des démocraties modernes. Entretien avec Vincent Descombes (II) », *Esprit*, n° 263, mai 2000.

25 Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD et Françoise VERGÈS, *La République coloniale*, op. cit.

C'est aussi en raison de cette ablation de l'histoire que la France étale, aujourd'hui, son incapacité à embrasser le monde. C'est ce défaut d'histoire qui explique qu'elle éprouve tant de peine à donner chair à son modèle civique républicain et à son modèle quasi censitaire de représentation démocratique. C'est, enfin, ce défaut d'histoire qui rend si difficile le processus de figuration politique d'une société en vérité éclatée en une multitude de voix de plus en plus séparées par la nouvelle question sociale : la question raciale.

Cette excision de l'histoire de notre présence au monde et de la présence du monde en notre sein fait croire, à plus d'un, que la tâche de production et d'institution de la nation française, loin d'être une expérimentation continue, s'est achevée depuis longtemps déjà, et qu'il n'est plus que du devoir des nouveaux arrivants de s'intégrer à quelque chose qui existe déjà, et qui leur est offert à la manière d'un don qui exige, en retour, un certain devoir de reconnaissance. Du coup, plus ils couvrent d'un voile opaque ce dont ils sont porteurs, mieux ils seront admis chez nous. C'est le même déni qui fait penser que le modèle civique républicain aurait, depuis longtemps, trouvé ses formes canoniques. Et tout ce qui remet en question ses fondements ethniques et racialisants relèverait purement et simplement du projet tant honni d'une « démocratie des communautés et des minorités ».

Une telle conclusion ne peut paraître curieuse que si l'on fait l'impasse sur la prodigieuse clôture intellectuelle dont la France a fait l'expérience au cours du dernier quart du *xx*^e siècle. Ce reflux nationaliste de la pensée a profondément affaibli nos capacités à penser le monde et à contribuer de façon décisive aux débats sur la « démocratie à venir ». Les raisons de cette myopie étant trop bien connues, point n'est besoin de les ressasser ici, juste de les esquisser.

D'une part — et à quelques exceptions près —, nous n'avons pas su mesurer à sa juste valeur la signification profonde des tournants survenus dans les sciences humaines en général et dans la critique politique et culturelle en particulier. Il s'agit du virage qu'a été l'irruption, dans différents champs du savoir, de la philosophie, des arts et de la littérature, des trois ou quatre courants intellectuels qui ont plus que d'autres infléchi, ailleurs dans le monde, la manière de penser le social, le politique, le monde et la culture au cours du dernier quart du *xx*^e siècle²⁶. Partout ailleurs où les

26 Voir notamment : Edward W. SAÏD, *Culture et Impérialisme*, *op. cit.* ; Arjun APPADURAI, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2001 ; Paul GILROY, *L'Atlantique noir*, Kargo, Paris, 2003 ; Judith BUTLER, *La Vie psychique du pouvoir. Théories de l'assujettissement*, Léo Scheer, Paris, 2002 ; Mamadou DIOUF, *Histoire*

problématiques portées par ces courants ont été prises au sérieux dans le débat intellectuel et dans les procédures de la vie publique, le résultat en a été, sinon un renouvellement, du moins un approfondissement de la réflexion sur la nature de l'ordre démocratique (la politique des citoyens), les conditions éthiques du vivre ensemble (les politiques de la reconnaissance et de l'inclusion) et les manières de relation à autrui et au monde (cosmopolitique)²⁷.

Rappelons-nous que, dans un premier temps, la tâche que s'était assignée le courant postcolonial était de déconstruire les savoirs impériaux qui ont rendu possible la domination des sociétés non européennes. Cette tâche est allée de pair avec la critique de toutes les formes d'universalisme qui, hostiles à la différence et, par extension, à la figure d'Autrui, prétendaient faire de l'Occident le monopole de la vérité et de l'humain. En opérant une critique radicale de la pensée totalisante, ce courant a permis de poser les fondements d'une réflexion sur la différence et l'altérité, voire la singularité plurielle — cette « multiplicité dispersante » à laquelle se réfère sans cesse le poète Édouard Glissant²⁸. On peut également présumer que, contrairement aux *critical race studies*, ce courant n'a guère su penser la question de l'abjection et de l'impossibilité à signifier.

Il se trouve cependant, d'autre part, qu'en France même ce courant est venu se heurter contre le mur d'un narcissisme politique, culturel et intellectuel dont on pourrait dire que l'impensé procède d'une forme d'« ethno-nationalisme racialisant ». À première vue, cet ethno-nationalisme racialisant est d'autant plus surprenant qu'il fleurit à l'ombre de l'une des traditions de la pensée politique qui, dans l'histoire de la modernité, ont fait montre d'une sollicitude radicale sinon pour l'« humain » en général, du moins pour l'« homme » et pour la « raison » comme figures par excellence

indienne en débat. *Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, Karthala, Paris, 1999. Lire également le numéro spécial « Intellectuels en diaspora et théories nomades », *Revue française d'anthropologie*, n° 156, 2000.

27 Voir notamment : Paul GILROY, *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Harvard University Press, Cambridge, 2000 ; Iris YOUNG, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, et *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000 ; Seyla BENHABIB (dir.), *Democracy and Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1996, et *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002 ; Nancy FRASER, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the « Postsocialist » Condition*, Routledge, New York, 1997 ; Charles TAYLOR, *Multiculturalism*, Princeton University Press, Princeton, 1994 ; Axel HONNETH, *The Struggle for Recognition. The Moral Grammar of Social Conflicts*, MIT Press, Cambridge, 1996.

28 Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation*, Gallimard, Paris, 1990, et *Tout-Monde*, Gallimard, Paris, 1994 ; voir aussi : Dipesh CHAKRABARTY, *Habitations of Modernity. Essays in the Wake of Subaltern Studies*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

de la souveraineté du sujet, comme instances fondatrices du savoir et de l'agir — et, finalement, comme expériences originaires à partir desquelles se lisent aussi bien le monde que la vérité du politique, de l'éthique et de la culture. C'est cette sollicitude radicale pour l'homme et pour la raison qu'est supposé incarner le concept de « République », dont la signification ultime s'exprime à travers le langage de la liberté, de l'égalité et de la fraternité.

Or, historiquement, cette sollicitude pour le sort réservé à l'homme et à la raison a vite montré ses limites chaque fois qu'il a fallu reconnaître la figure de l'homme dans le visage d'Autrui défiguré par la violence de la *race*. Dans l'histoire de la République, la mise en forme institutionnelle de la visée destructrice dont la race est porteuse, ce furent l'esclavage et le fait colonial. De fait, en quoi consistent la race et le racisme — et inversement en quoi consistent la mise en esclavage et l'assujettissement colonial —, sinon en le pouvoir de se représenter autrui comme « déchet » et en la capacité de l'assigner à cet état de déchet « de son vivant même ²⁹ » ? Le versant nocturne de la République, l'épaisseur inerte où vient s'engluier sa radicalité, c'est donc bel et bien la *race*. Car la race est cette page obscure où, placé par la force du regard de l'autre, l'« homme » se retrouve dans l'impossibilité de savoir en quoi consistent l'essence du travail et ses lois.

De fait, au nom du principe d'égalité, la tradition française d'universalisme abstrait affirme qu'en son essence le projet de la modernité consiste à « désubstantialiser le social pour le ramener à une pure quotité : celle des conditions d'équivalence et de commensurabilité entre des individus indépendants », compte non tenu de leur appartenance à des communautés culturelles ou religieuses distinctes ³⁰. Ainsi s'explique la dérision qui accueille, dans la plupart des milieux bien pensants, toute référence aux politiques dites de « discrimination positive ». À cette cécité, s'ajoute sinon le refus, du moins la difficulté d'imaginer l'histoire et la mémoire comme histoire et mémoire de la responsabilité. Ce refus de responsabilité — qui est en même temps un refus de l'aveu et une volonté active d'oubli — se donne notamment à voir lorsqu'il s'agit d'interroger sérieusement le passé colonial ³¹. Préoccupée de dénoncer l'« esprit du Goulag », l'intelligentsia en est venue à refouler cette face nocturne — constitutive de la République — que

29 Jacques HASSOUN, *L'Obscur Objet de la haine*, op. cit.

30 Pierre ROSANVALLON, *Le Peuple introuvable*, op. cit., p. 13.

31 Françoise VERGÈS, *Abolir l'esclavage : une utopie coloniale*, Albin Michel, Paris, 2001 ; Nicolas BANCEL, Pascal BLANCHARD et Françoise VERGÈS, *La République coloniale*, op. cit. ; et Olivier MONGIN, « Création et culture à l'âge postcolonial », op. cit.

fut le colonialisme³². Dans les rares cas où un réexamen de cette période a été officiellement esquissé, la colonisation a été réduite à la manifestation d'une blessure de type purement narcissique³³. Il s'est rarement agi d'intégrer dans la « bibliothèque nationale » les savoirs produits par les peuples anciennement colonisés ou par leurs descendants devenus, par la force des choses, des citoyens venus « d'Outre-Mer » dont le « droit de cité » dans les sphères publiques de la nation demeure à tout le moins précaire, comme le précise Étienne Balibar.

Comme l'affirmait déjà Fernand Braudel, l'identité de la France se nourrit historiquement de son extravagante diversité³⁴. Mais cette dernière a toujours été le cauchemar des administrations. L'existence de cette tension et le poids de cette « double conscience » expliquent, plus que toute autre chose, l'échec en France du postcolonialisme ou de la critique de la « race ». C'est elle également qui fait que, loin d'être l'équivalent pur et simple du cosmopolitisme, la phraséologie française de l'universalisme, dans son abstraction militante, sert avant tout de paravent à un nationalisme ethno-racial qui refuse de décliner son véritable nom. Il s'agit d'une forme d'universalisme qui, comme nous l'indiquons, « ne peut penser l'autre qu'en termes de duplication, de dédoublement jusqu'à l'infini d'une image narcissique³⁵ ».

À l'âge de la globalisation, c'est cette incapacité à passer au cosmopolitisme qui nourrit l'impasse théorique à laquelle la pensée française semble être désormais confrontée, y compris lorsqu'il s'agit d'imaginer un modèle de « gouvernement du monde » différent de l'unilatéralisme en vogue³⁶. Si, de fait, la vie de la démocratie participe d'une opération — sans cesse à reprendre — de figuration du social, alors on peut affirmer que « se faire entendre », « se connaître soi-même », « se faire connaître », « parler de soi » constituent des aspects centraux de toute pratique démocratique. Entreprise d'expression, capacité de se donner une voix et un visage, la démocratie est, fondamentalement, une pratique de la représentation — une forme de prise de distance par rapport à autrui aux fins d'imagination de soi,

32 Nicolas BANCEL et Pascal BLANCHARD, « L'héritage colonial : un trou de mémoire », *Hommes & Migrations*, n° 1228, 2000.

33 Nicolas BANCEL et Pascal BLANCHARD, « Les pièges de la mémoire coloniale », *Cahiers français*, n° 303, 2003.

34 Fernand BRAUDEL, *L'Identité de la France*, Arthaud-Flammarion, Paris, 1986. Pour une critique, voir : Jean BAUBÉROT, « Une société multiculturelle : jusqu'où ? », *Cahiers français*, n° 316, 2003.

35 Jacques HASSOUN, *L'Obscur Objet de la haine*, op. cit.

36 « Vers une anthropologie comparative des démocraties modernes. Entretien avec Vincent Descombes (II) », *Esprit*, n° 263, 2000.

d'expression de soi et de partage, dans l'espace public, de cette imagination et des formes que prend cette expression.

Dans les conditions de cet irréversible éclatement, l'on ne peut plus assumer que le problème de la mal-représentation sera réglé par notre capacité d'agir et de parler pour le compte d'autrui. Ce qu'il faut dissiper, c'est l'opacité qui entoure la présence, dans ce pays, de citoyens rendus invisibles du fait de la couleur de leur peau. Ce qu'il faut récuser, ce sont les dispositifs et discours qui, tout en produisant quotidiennement des formes d'exclusion que rien d'autre ne justifie sinon la « race », s'abritent derrière le masque d'un universalisme purement a-historique pour mieux prétendre avoir dépassé la « race ». Comblé le déficit de figuration, ou encore briser le socle moniste de la culture politique hexagonale, n'est pas la même chose que revendiquer une forme de représentation politique pour certains groupes ou certaines minorités. Après tout, le refus de valider la biologisation du social, son ethnicisation ou sa racialisation, est légitime.

Mais cela n'est possible que si l'on s'attaque à la question de la mal-représentation. Et il n'y a que le passage au cosmopolitisme pour faire échec à la fois à une démocratie des communautés et des minorités et à son double masqué : une démocratie racialisante, mais qui, imbue de ses propres préjugés et illusions, refuse d'avouer son nom et de reconnaître, ce faisant, ses propres limites. Aujourd'hui, il ne s'agit plus tant de produire des « individus » que de faire place aux « singularités ». Quant à la force de notre modèle d'universalisme, elle proviendra de notre capacité de comprendre que le lien avec ceux qui ne sont pas des nôtres consiste, en très grande partie, en l'expérimentation d'histoires communes, notamment lorsque celles-ci ont fait l'objet de désaveu.

Décolonise ta pensée !

Le **C.R.E.D** - Collectif Racisé·e Et Décolonial milite à Rennes depuis 2017 contre le racisme, dans une perspective décoloniale. Il cherche à promouvoir un antiracisme politique par le biais d'actions, événements et par la diffusion de supports de réflexion, comme cette brochure.

Toute reproduction et diffusion non commerciale sont vigoureusement recommandée.

Fichiers sources | <http://revers.vindictte.com/brochures/>
Autres ressources :
<http://lmsi.net>
<http://www.etatdexception.net/>
<http://indigenes-republique.fr>

Contact | cred@riseup.net
Diffusion | Rennes / Octobre 2017