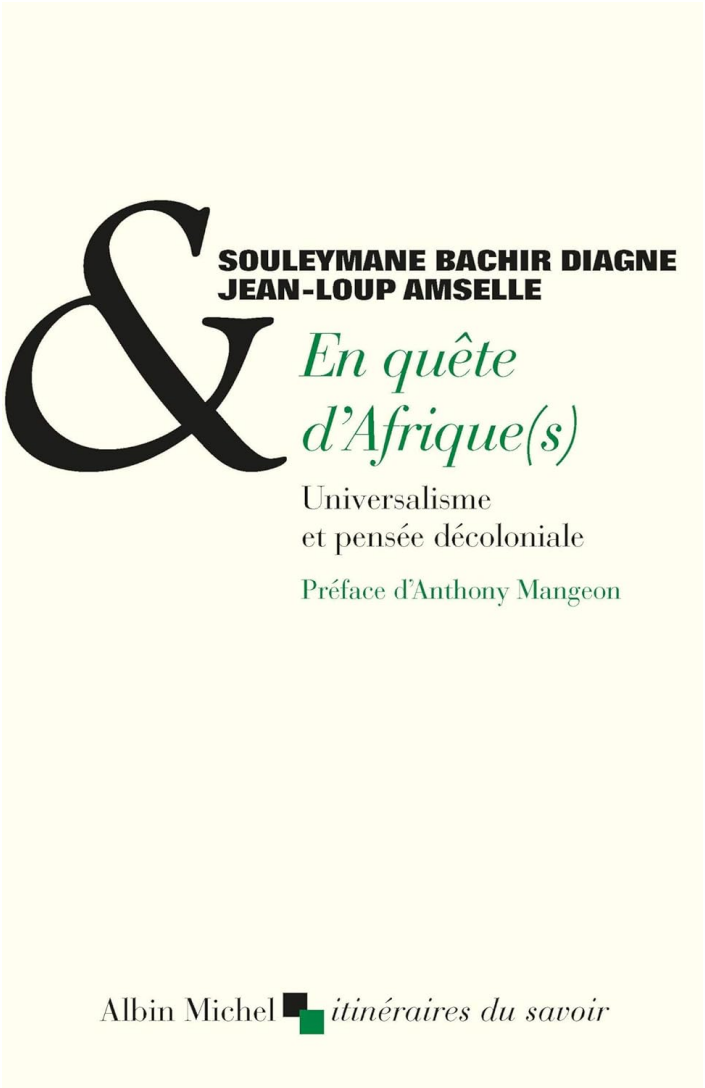
# Gigantomachie autour de l’universel.

La pensée occidentale à l’épreuve de la critique décoloniale.

Par François Warin




*« Nichts in der Welt insulieret »*[1]

Lessing

*« Notre monde vient d’un rencontrer un autre »*

Montaigne

*« Le contre-torpilleur est bel et bien un torpilleur »*

Henry de Montherlant

Sous ce titre nous voudrions rendre compte de l'échange ou du dialogue, par mails interposés, qui a eu lieu entre SBD (Souleymane Bachir Diagne) et JLA (Jean-Loup Amselle) et qui a donné naissance à ce livre, écrit à deux mains, intitulé *En quête d'Afrique(s)*. Comme l'explicite plus clairement le sous-titre ( *Universalisme et pensée décoloniale*), cet ouvrage nous semble aborder avec une argumentation minutieuse, une grande clarté, beaucoup de justesse et de véhémence, la question centrale de la demande de désoccidentalisation du monde, qui est au carrefour de tous les problèmes cruciaux que pose la rencontre des cultures et qui est à l'origine des conflits internes, particulièrement explosifs, que nous connaissons dans nos sociétés et qui ne peuvent laisser personne indifférent. C'est bien d'abord de la pensée décoloniale, qui met en question l'universalisme occidental, que ne cessent de débattre les auteurs (p. 163) dans ce livre, qui aborde par ailleurs bien des thèmes différents.

Alors que le postcolonialisme met en avant le rôle de la traite esclavagiste et de la colonisation dans l'histoire de l'Occident, la pensée décoloniale peut être présentée comme une version radicalisée du postcolonialisme. Elle fait en effet d'abord remonter l'histoire de « la malédiction capitaliste » (p. 99) à la « date charnière » de 1492, c'est-à-dire à la découverte ou plutôt à l'*invasion* de l'Amérique – et l'on sait que cette date est aussi celle de la *Reconquista*, qui a vidé la péninsule ibérique et des musulmans et des juifs. Elle substitue ensuite à la lutte des classes la lutte des races et elle s'arc-boute enfin sur la défense inconditionnelle du droit des minorités, victimes d'un impérialisme qui les a étranglées.

## Gigantomachie.

On pourra sans doute contester la pertinence du réemploi que nous nous autorisons dans ce titre : celui d'un terme (gigantomachie) venu du fond des âges, qui a déjà tenu en haleine Platon et Aristote et que l'on trouve nommément dans le *Sophiste* de Platon[2]. Si nous utilisons ce mot particulièrement *chargé*

pour qualifier un problème très actuel, c'est principalement pour trois raisons.

Les rapports qu'entretiennent l'Occident et l'Afrique (et plus généralement les rapports de l'Occident avec les pays du Sud) se sont particulièrement tendus après la conférence de Bandung (1955) lors de laquelle a émergé le paradigme postcolonial (p. 71), et c'est bien à un combat – et à un combat de géants qui a une portée globale, une ampleur planétaire, des enjeux mondiaux et particulièrement brûlants – que nous sommes confrontés. Rappelons que la domination occidentale a culminé avec l'*apartheid*, qui n'a été aboli qu'en 1994.

C'est ensuite à une gigantomachie autour de l'universel que nous assistons, car une sorte de *rivalité mimétique* s'est mise en place entre des pays décolonisés et l'Occident pour savoir qui aurait eu le privilège de penser le premier l'Universel. Cette primauté, l'Occident se la serait indûment attribuée, c'est lui qui aurait formulé pour la première fois les droits de l'homme comme si, à l'évidence, il avait été depuis toujours le centre de l'histoire universelle. Cette préséance lui donnerait le droit de continuer d'imposer au reste du monde ses propres valeurs.

Cette rivalité idéologique a des effets très concrets : économiques, sociaux, politiques dans la vie quotidienne de nos sociétés et certains aimeraient bien faire payer (en tous les sens du terme) leurs déboires à tous les héritiers du système colonial. Nous savons aussi combien, *en effet*, les questions du racisme, de l'excision, du voile, des mariages arrangés, de l'homophobie, de la non-mixité, du communautarisme (p. 41)… ne cessent de venir se poser et combien le problème des migrations africaines, de « la ruée vers l'Europe »[3] continue d'alimenter les fantasmes, de susciter la peur, de provoquer les replis identitaires, de diviser violemment une Europe au bord de l'explosion, d'empoisonner l'opinion publique, de contaminer la gauche elle-même[4].

Il est clair que sur ces questions comme sur celle qui les commande, celle de l'eurocentrisme ou de l'afrocentrisme, les deux chercheurs, le philosophe sénégalais et l'anthropologue français qui débattent dans ce livre, sont à peu près d'accord : ils analysent avec rigueur et circonspection les attendus des différentes positions sur l'ethnicité, les notions de culture et d'identité, les spécificités linguistiques et culturelles africaines, le rôle des langues dans la

pratique philosophique… Les raisons du multiculturalisme, du *pluriversalisme décolonial* en guerre contre *l'universalisme de surplomb* ou contre *l'exceptionnalisme* de la culture occidentale sont analysées de façon bienveillante et pacifiée, mais les deux auteurs refusent de « jeter le bébé universaliste avec l'eau du bain » (p. 90) et condamnent sans réserve les excès du relativisme culturel et les outrances de certaines thèses décoloniales. Parler du *racisme d'État* de la République (p. 296), par exemple, n'a aucun sens, et la nouvelle hygiène raciale qui consiste à se replier sur soi, à se regrouper entre Noirs, entre Juifs, entre Arabes, entre gays, entre femmes, entre femmes noires (p. 293) est à la fois un désaveu de la raison et un déni d'humanité.

Mais il reste que toutes ces questions sont examinées à partir de leur itinéraire respectif, ce qui les conduit souvent à s'affronter à « fleuret moucheté » mais « sans concession » (p. 32), de sorte qu'on se trouve de nouveau en présence d'une joute, d'une agonistique ou d'un combat autour de l'universel, qui vient s'ajouter à ceux que nous venons de pointer et de dénombrer.

## De l'un et du multiple.

Si, pour y voir peut-être un peu plus clair, l'on veut bien se souvenir que l'universel c'est ce qui est tourné (*versus*) vers l'un et si l'on veut bien prendre en compte ce qui constitue la matrice logique de toute la métaphysique en tant qu'elle organise les rapports de l'un et de l'être, on pourrait alors schématiser les perspectives opposées des deux chercheurs en reprenant, en les simplifiant, les deux premières hypothèses du Parménide de Platon, dont nous déduirons, ensuite, tous les effets qui peuvent en résulter.

Première hypothèse : l'un est *un*, *ei hén estin*, proposition dans laquelle c'est l'un qui est accentué. Pour JLA, l'un (l'universel) est supérieur à toutes distinctions, il est, é*pékeina tès ousias*[5], au-delà de l'*ousia*, *a parte ante*, du côté du principe plus qu'*a parte post*, du côté des conséquences – ou, plus exactement, l'un est déjà inclus dans le multiple, dans la *communalité* des ressemblances à partir de quoi on a pu isoler, construire, constituer la multiplicité, la diversité des identités culturelles.

Deuxième hypothèse : l'un s'il *est*, *hén ei estin*, proposition dans laquelle c'est le verbe être qui est accentué. L'un, alors, c'est l'être et il est pure multiplicité, l'unité ne pouvant advenir qu'*a parte post*, qu'à partir d'un pluriel originaire et substantiel (p. 214). L'ontologie ou l'*ousiologie* vitaliste de SBD (qui serait opposée à l'*hénologie* de JLA) est inspirée de Muhammad Iqbal (1877-1938), le Bergson de l'islam (p. 164), et elle entend préserver d'abord la multiplicité et la singularité des cultures menacées par l'uniformisation, par la marchandisation d'un monde où tout finit par se ressembler, elle part de l'être (de l'*ousia*, de ce qui fait la valeur et la richesse de chaque chose) pour viser l'universel. Mais cet universalisme ne peut être qu'un universalisme de la traduction, traduction qui permet de passer d'une langue à l'autre, de voir ainsi, pour chacun, au-delà de sa propre tribu, tout en conservant le pluriel innombrable des langues qui se parlent de par le monde.

Dans le titre du livre, la différence inscrite dans la graphie du mot *Afrique(s)*, mot que l'on peut donc entendre au singulier ou au pluriel, nous semble exprimer le fond du différend qui sépare les deux chercheurs et ce différend porte bien sur la question de l'*ousia*. *Ousia* est le participe présent du verbe être *einai*, qui connote l'idée d'avoir, de richesse accumulée (on est ce que l'on a), de domaine, de domination, de toutes les valeurs du « propre » – propriété, *appropriation*, concept central dans ce livre sur l'interculturalité et l'hybridation (p. 288) –, et à chaque fois, au cours des 18 chapitres dans lesquels est discutée justement la signification et le bien-fondé de *l'appropriation culturelle*, la question sans cesse posée est bien celle-ci : l'Afrique, l'ethnie, le soufisme… cela existe-t-il ou cela n'existe-t-il pas ? Car enfin, la question est bien là et, comme le disait Paul Claudel avec sa tranquille assurance[6], « les choses qui existent sont importantes » et ce qui existe, avait proclamé Parménide avant que ne soit perpétré le parricide[7], ne peut ni sortir du néant ni y retourner.

L'Afrique, par exemple, est-ce que cela existe, est-ce une « entité » circonscrite, une réalité substantielle (et l'on traduit généralement *ousia* par substance ou essence), ou n'a-t-elle que la réalité d'un signe, d'une convention linguistique, d'un *signifiant flottant* (p. 217) dont le sens dépend de la conjoncture historique et des projections performatives des acteurs qui la nomment et se l'approprient ?

Le soufisme (dont se réclame le philosophe sénégalais, soufisme qui inviterait au pacifisme) est soumis à la même interrogation et, pour JLA, il n'existe pas en soi, il peut être aussi bien tolérant que violent ou terroriste, comme le fut celui de El Hadj Omar en son temps (1797-1864). Il n'y a donc pas de spécificité de l'islam africain (l'*Islam noir* était déjà une création coloniale, un produit du savoir/pouvoir colonial) et l'auteur, fin connaisseur du Mali, en donne de multiples exemples et en fait la généalogie : de l'*âme noire* de l'administrateur Delafosse à la *négritude* de Senghor ou de Césaire ou à la *paideuma* de Frobénius, on retrouve le même combat, le même postulat, la même projection, la même invention venus de l'extérieur du continent (souvent des Caraïbes), la même crédulité, la même poursuite de notions à forte connotation racialiste, comme celles d'ethnie ou de diaspora (p. 221), venues, elles, en droite ligne de Vacher de Lapouge. Le soufisme lui aussi est un *produit* culturel fabriqué, qui peut même être réinterprété à la mode *new age*, un produit vendu sur le marché international et approprié de façons multiples dans les cadres politiques les plus divers. C'est seulement à l'intérieur de ces cadres qu'il peut trouver un sens. C'est ainsi qu'instrumentalisé, il peut faire pièce, aujourd'hui, par exemple, à cet autre *produit*, forgé de toute pièce, qu'est « l'islam radical » (p. 198). La destruction des mausolées et des manuscrits de Tombouctou a été montée en épingle et habilement exploitée par les Maliens aussi bien que par les organisations internationales – avec un certain *pathos*, écrit JLA, jugement qui fera sans doute frémir et bondir bien des lecteurs au moment où l'on découvre l'étendue des charniers laissés de par le monde par les islamistes.

Le philosophe sénégalais soutient au contraire que le soufisme *existe* dans les textes (p. 200), dans des écrits qui, avant d'être instrumentalisés par le pouvoir colonial, s'adressent d'abord au musulman, et il stigmatise ce qu'il appelle « la furie de la déconstruction » (p. 207) de son interlocuteur qui détruit, exténue jusqu'à la racine tout ancrage dans l'être ou dans la nature, qui tourne en dérision toute invocation d'une origine, toute référence à des universaux culturels et qui « juxtapose jusqu'à l'absurde des singularités », s'interdit « tout énoncé qui ne soit pas au singulier » pour éviter à tout prix l'essentialisation, la réification, l'immobilisation et la segmentation subséquente auxquelles s'est effectivement livrée l'administration coloniale. Tout ce qui est africain finirait ainsi par être considéré comme une création coloniale.

SBD réplique en rappelant la parole d'Aristote, « il n'y a de science que du général », et tout se passe comme si, dans cette querelle des universaux *rediviva,* son interlocuteur avait pris le parti du nominalisme[8], doctrine qui considère tout concept comme un simple nom, une convention de langage, un instrument, un artefact inventé et construit, ajouterait JLA, au profit des intérêts d'un groupe ou d'une classe dans le champ des forces en lutte qui est implacablement celui de la réalité sociale. Mais cette position, selon SBD, est celle d'un *demi-habile* – c'est le mot de Pascal – qui, sous prétexte que l'Afrique, par exemple, n'est pas un pays, préfère plutôt parler d'Afriques au pluriel et même, poussant jusqu'au bout cette posture déconstructionniste hypercritique, est conduit à affirmer sans sourciller : l'Afrique n'existe pas, mais il en va de même de l'Europe, fut-elle « provincialisée » (p. 217). Le chapitre justement intitulé *De l'inexistence de l'Afrique* déconstruit ainsi doctement, avec une impeccable rigueur, le processus colonial de constitution des entités fictives, des ethnies, par exemple, déconstruction que les postcoloniaux n'ont fait que reprendre à leur compte et que reconduire en en inversant les signes et en les racialisant[9]. Conjuguer l'Afrique au singulier, défendre l'idée d'une singularité africaine, comme le fait SBD, ce serait, pour JLA, nécessairement tomber dans le piège de l'essentialisme, constituer l'Afrique comme un bloc monolithique, reprendre eu quelque sorte le flambeau d'un panafricanisme éculé.

## L'universel inclusif et la construction des identités.

On trouve dans ce livre un condensé particulièrement ramassé et percutant des thèses que l'anthropologue africaniste JLA développe depuis une vingtaine d'années et dont nous avons plusieurs fois rendu compte, dans cette revue (Warin 2009) (Warin 2012a) (Warin 2012b). L'axiomatique universaliste réaffirmée – « j'ai toujours pensé qu'il y avait plus de ressemblances que de différences entre les hommes » (p. 280)[10] – s'accompagne d'une ontologie continuiste (il n'y a pas d'entités isolées mais seulement des « chaînes de sociétés ») qu'accompagne un corollaire méthodologique : l'anthropologie doit partir des ressemblances, de ces « chaînes de sociétés » (p. 56), elle doit rechercher le commun, les *commonalities*, au lieu de commencer par

l'affirmation des différences – deux façons de faire de l'anthropologie (p. 59). Il y a en effet des valeurs communes aux différentes cultures, pour autant qu'on cesse de les considérer comme des insularités, des blocs identitaires, des monades closes et fermées sur elles-mêmes (p. 55). Ces isolats enchantés, qui ont fait les délices et ont alimenté les nostalgies du primitivisme, ne sont que de purs fantasmes pour qui prend en compte et connaît l'histoire des échanges permanents qui traversent de part en part toutes les sociétés et qui, n'en déplaise à la croyance imaginaire en une *authenticité* ou *pureté* primitive et sans mélange, sont les conditions de leur production et la raison de leur métissage (p. 53). L'exemple canonique de *commonalities* souvent repris par JLA est celui de la guerre des deux races, celle des Gaulois et des Francs, parfaitement analogue à celle que l'on trouve en Afrique entre les autochtones, maîtres de la terre et du rituel, et les envahisseurs, détenteurs d'un pouvoir plus politique, venus de l'extérieur (p. 58). Mais il en va de même du « fétichisme », concept marxien valable aussi bien pour les sociétés précapitalistes que pour les sociétés développées (p. 59).

*Au commencement*, si l'on ose s'exprimer ainsi, il n'y a donc qu'un syncrétisme originaire, qu'un tissu ou un réseau continu de cultures et de sociétés, à partir duquel s'est construit, par un processus de purification ethnique, des procès et des pôles d'identifications. Ainsi, au Rwanda, les Hutus et les Tutsis ne sont pas des ethnies immémoriales, elles sont le produit de l'imposition par le colonisateur belge de catégories dûment appropriées de la part de l'ensemble des acteurs [11] et de cartes d'identités ethniques inspirées des historiens de la guerre des deux races. Le nettoyage ethnique, le génocide de 1994, n'aurait donc été que l'effet à retardement de ce savoir colonial (p. 57).

## L'universalité latérale contre le pluriversalisme décolonial : la traduction comme « langue des langues ».

*Au commencement* il n'y aurait, au contraire pour SBD, que le pluriel, que les « universaux culturels » et leurs inventivités (p. 109) (p. 119), que Babel et les langues brouillées et dispersées sur toute la surface de la terre[12]. Telle est la

conviction profonde de SBD, qui répond à son partenaire en prenant des exemples dans l'histoire de l'art – et l'art dit-il, commentant Senghor, *pense*, présente une certaine approche du réel au même titre que la philosophie[13] – et l'*art nègre*, pour nous aussi, répond éminemment à notre *quête d'Afrique*, comble pleinement notre *désir d'Afrique*[14]. Comment contester par exemple, continue SBD, que la *musique noire* (p. 225) (p. 237), que *l'art nègre* en général, existent ? Comme nous avons pu pendant longtemps, personnellement, l'expérimenter[15], quels que soient les échanges permanents entre les peuples et les processus d'appropriation créative dont ils sont les acteurs, l'on peut distinguer au premier coup d'œil le (ou les) style(s) lobi du style dogon ou bambara, par exemple, et la « réduction eïdétique » à laquelle on peut procéder ainsi n'implique nullement une essentialisation culturelle (p. 208).

Mais c'est la question des langues qui, pour SBD, est au centre des rapports entre les particuliers et l'universel (p. 120). C'est à partir des langues qu'il faut, par la traduction, qui est la *langue des langues*, selon l'expression du kenyan Ng?g? Wa Thiong'o, viser un universel *a parte post*, un universel qui n'est pas donné mais à construire, qui est un projet, un

chantier, un chemin dans un processus de libération et d'émancipation qui restera toujours un horizon – celui de la *parousia* ? (p. 127). « Chaque langue, si petite soit-elle, porte la mémoire du monde » écrit magnifiquement Ngugi[16].

Cette position de principe est inspirée de Merleau-Ponty (p. 47), auquel il emprunte la distinction de l'universalisme de surplomb et de l'universalisme latéral. L'universalisme de surplomb, que l'hégéliano-marxisme (p. 301) n'a fait que prolonger, comme l'avait bien vu Aimé Césaire dans sa lettre à Maurice Thorez, n'est qu'un exceptionnalisme, et celui de la civilisation occidentale devrait être le seul ennemi, la vraie cible du postcolonialisme. Cet exceptionnalisme – que l'on retrouve chez Levinas, pour lequel « hors de la Bible et des Grecs il n'y a que de la danse » (p. 73) – fait en effet injure à l'universel, qui doit être énoncé à partir du pluriel, à partir de la multiplicité des cultures, des mœurs et des langues. L'exceptionnalisme est ce qui a permis à Jules Ferry de justifier la colonisation (p. 43) et, ajouterons-nous, à Bush d'imposer la démocratie et les droits de l'homme au reste du monde, entraînant

la cascade de catastrophes meurtrières que l'on sait.

La possibilité d'une traduction des langues les unes dans les autres est par contre la meilleure expression d'un universalisme véritable, qu'on peut appeler latéral. Toutefois, quoiqu'en dise SBD, l'universalisme de la traduction n'efface ni le problème des langues dominantes et des langues dominées, des langues englobantes et des langues englobées, ni celui de l'opacité résiduelle entre les langues. L'intraductibilité des langues, l'incommunicabilité des *expériences*, qui ont été particulièrement soulignées par Hannah Arendt (p. 108) (p. 109), François Jullien[17], Barbara Cassin ou Édouard Glissant (p. 53) contrastent avec l'optimisme de SBD.

De façon très argumentée et novatrice, JLA défend au contraire le « postulat de l'inexistence principielle des langues » (p. 121). N'existent en effet que des chaînes langagières, des réseaux linguistiques enchevêtrés, fluides, continus qui soutiennent une circulation incessante d'*items*, de permanentes transformations, d'hybridations, d'appropriations et non, comme le voudrait un vieux romantisme, des langues autochtones et pures au savoir endogène, des identités natives aux contours rigides. Ce n'est pas parce qu'il y a des langues que l'on parle, c'est parce que l'on les parle qu'elles existent, résume d'un seul souffle JLA (p. 120). De toutes façons, la traductibilité infinie de toutes les cultures les unes dans les autres ne semble guère propre à fournir une issue concrète à la lutte légitime des anciens peuples colonisés contre les anciennes puissances coloniales. La progression accélérée du modèle islamo-wolof au Sénégal rend pourtant possible, répond SBD, la production d'une littérature en wolof, et l'investissement des mots des différentes traditions spirituelles permettrait aussi de faire des langues africaines des langues philosophiques[18] : une façon de « décoloniser la philosophie » et de « penser (enfin) de langue à langue » (p. 143).

La pensée de l'universel de la traduction est empruntée également à Leibniz. Cette référence aide SBD à poser le problème d'une langue universelle qui ne serait pas de surplomb. « Je pars de Leibniz », dit le philosophe sénégalais spécialiste de George Boole, celui qui inventa le langage binaire de nos ordinateurs (p. 66). Le modèle d'un langage algébrique totalement transparent fait de signes mathématiques univoques s'oppose en effet à « l'imperfection » de

nos langues naturelles et est aujourd'hui la forme nécessaire que prend la pensée dans le monde de la technique. Permettons-nous pourtant de remarquer que cette langue universelle inventée par Leibniz s'écrit mais ne se parle pas, [19] et de nous demander si elle ne vide pas la parole de son sens proprement humain. En la réduisant à un squelette informatif, à un modèle algorithmique, ne rend-t-elle pas possible une calculabilité qui inaugure le règne du management total et qui assure la *disponibilité*, de tout demandait Heidegger ? La « pensée calculante » n'est peut-être pas le tout de la pensée…

## Avec la fin de l'eurocentrisme comme de l'afrocentrisme, l'universel est à réinventer.

Ce long débat, aux mille détours et rebondissements, ce long débat autour de l'universel rencontre, nous semble-t-il, deux points de fixation majeurs.

Le premier concerne l'afrocentrisme. « Tout est venu à l'Europe et tout en est venu[20] », écrivait Valéry (1957, p. 370), justifiant ainsi historiquement un eurocentrisme critique et tempéré. L'afrocentrisme, dans une réponse en miroir, dans une rivalité mimétique qui l'amène quelques fois à faire *comme* l'Occident [21], comme s'il voulait l'imiter et prendre sa place, fait remonter l'histoire de la civilisation à la Haute-Égypte, qui aurait inventé la science et la philosophie. Ainsi, les anciens Égyptiens noirs de Nubie seraient à la source des civilisations grecques et romaines. L'Afrique contemporaine porterait des traces de cette prestigieuse ascendance (notamment linguistiques), ce qui pourrait soutenir et conforter le panafricanisme. Mais ces revendications sont fantasmatiques et incantatoires, répond JLA (p. 228), elle masque bien mal en effet les clivages internes, les disparités démographiques de l'Afrique et fait oublier la lutte courageuse que mènent certains Africains contre des régimes particulièrement autocratiques et corrompus.

Le second point n'est qu'un corollaire du premier. Il concerne l'origine des droits humains, qui, selon certains chercheurs africains à l'affût d'un modèle politique égalitaire autochtone, seraient nés en Afrique et qui, remontant au 13$^{e}$ siècle, seraient donc antérieurs à notre déclaration des droits de l'homme. JLA, dans le chapitre 16 de ce livre, retrace de façon très critique l'histoire de la promotion et

du montage de cette fameuse *charte du Mandé* – ou *serments des chasseurs* (p. 275) – qui, reconstituée, sans aucune garantie scientifique, à partir de la seule tradition orale, a fini par être gravée dans le marbre, scellée dans le béton et inscrite dans la constitution du Mali (p. 255). Cela ne l'empêche pas de tomber d'accord avec SBD sur le fait que les sociétés africaines ne seraient pas seulement collectivistes ou *holistes* (selon le vocable cher à Louis Dumont[22]), comme on l'a si souvent affirmé, mais reconnaîtraient depuis toujours le droit de l'individu à la différence, et même à la dissidence.

Eurocentrisme *versus* afrocentrisme. La pensée décoloniale se contente de changer de centre, comme Copernic en son temps, substituant l'héliocentrisme au géocentrisme. L'étape suivante consiste dans un monde devenu infini, à conclure qu'il n'y a plus de centre et qu'il ne peut plus y en avoir. *Mutatis mutandis*, c'est ce que dit SBD en mettant en avant le concept de *décentration*, concept-clé qui a pour origine, nous semble-t-il, l'épistémologie génétique de Jean Piaget. L'enfant, rappelait-il, est moins égoïste qu'égocentrique, incapable qu'il est de se mettre à la place de l'autre, si bien que la décentration apparaît non seulement comme la condition fondamentale de la connaissance, mais comme la condition matricielle de l'éthique, du « devenir soi », du passage de l'*ego* enfermé en lui-même à un *soi* capable de se remettre en question.

Comme le montre SBD, la traduction est en ce sens une incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi, qui contraste radicalement avec le « séparatisme » ou la nouvelle hygiène de la non-mixité. Celle-ci n'autorise que « l'intersectionnalité des souffrances victimaires », suivant le sabir ici en vigueur, image en miroir du racisme blanc que critiquent à juste titre nos deux auteurs (p. 281), relatant aussi l'un et l'autre ce que l'on a pu appeler le *despotisme démocratisé* des afro-descendants. Ainsi, depuis le point de basculement que représente, en France, l'exposition-performance de novembre 2014 « Exhibit B » (p. 112), des familles interdisent, censurent des manifestations artistiques, qui dénonçaient pourtant le regard et le racisme blanc, ceux du siècle de l'exhibition de la Venus hottentote et des zoos humains. Il serait en effet interdit à un artiste blanc, lorsqu'il met en scène, même pour les dénoncer, les horreurs coloniales et postcoloniales (le corps noir demeure dans nos sociétés encore *illégitime*, comme le montre aussi l'exposition du *musée*

*d'Orsay* sur le modèle noir), de représenter la souffrance noire ! On ne peut parler de moi sans moi ! Même s'il est antiraciste, un *blanc* est toujours suspect d'être le vecteur d'un *racisme structurel* ou *institutionnel*, ce qui lui interdit de nouer des alliances avec les autres groupes identitaires, groupes qui ont tendance à se multiplier. Les artistes autochtones du Canada (Indiens), ajouterons-nous, ont voulu, de même, intenter un procès d'*appropriation culturelle*[23] au théâtre du soleil d'Ariane Mnouchkine, bien connue pour son engagement et sa générosité, et interdire la représentation de la pièce *Kanata* (le « village », en langue Huron ; la pièce retrace l'histoire du Canada et notamment le sort réservé aux *natives*) sous le prétexte que le *casting* n'incluait aucun acteur autochtone pour incarner les premiers habitants.

On est bien obligé de condamner ici l'intolérance et les délires de la mouvance décoloniale, inspirée de l'*identity politics* américaine et des simplifications historiques auxquelles elle se livre. Elle oppose frontalement le Nord dominant et le Sud dominé et elle fait comme si la colonisation et l'esclavage n'avaient commencé qu'après 1492… Quand par ailleurs on a soi-même, au Nord, participé, avec bien d'autres, au mouvement de décolonisation des pays du Sud, on demeure horrifié par cette nouvelle hygiène de la non-mixité qui oublie les combats menés en commun et qui n'appelle qu'à la discrimination, à la violence et à la haine. Empêcher la représentation des *Suppliantes* d'Eschyle, dans l'amphithéâtre de la Sorbonne, en bloquant les trois entrées de l'Université, comme vient de le faire, le lundi 25 mars, la *Ligue de Défense Noire Africaine,* et appeler au boycott de la représentation, comme l'a fait le *Conseil Représentatif des Associations Noires de France (Cran),* est d'abord un triste signe d'inculture, un contre-sens historique complet[24]. Le recours à la violence, le retour d'une police de la pensée dans un État de droit, rappellent ensuite la méthode des nervis fascisants et discrédite, en les dévoyant radicalement, les combats de la gauche. Comme l'oppression, la victimisation, la discrimination fondent désormais l'identité, la domination que l'on prétend combattre en sort ainsi renforcée et la promesse d'émancipation s'évanouit complètement. Les individus, assignés de toute éternité à résidence identitaire, protégés dans leurs *safe spaces*, leurs espaces réservés, se retrouvent enfermés à jamais dans un intangible destin social[25]. Décidemment, prisonniers d'une tenaille identitaire, des deux côtés de la barrière, aux deux extrêmes de l'échiquier politique, on

peut dire que la *bêtise identitaire* est en passe de devenir la chose du monde la mieux partagée ! Car on ne change pas de système en en inversant les termes et « le contre-torpilleur est bel et bien un torpilleur », comme disait Henry de Montherlant (1959, p. 1197). On conçoit que, dans ces conditions, SBD puisse renvoyer dos à dos racialisme noir et racialisme blanc, en récusant toutes les formes de centrisme[26]. Cela lui permet de conclure sur ce point, en une formule lapidaire : « l'universel de traduction est une machine à décentrement » (p. 279).

## Mille-quatre-cent-quatre-vingt-douze.

1492 : Nous avons vu que la pensée décoloniale a justement fait de cette date capitale le moment d'une bascule de mondes. Pour la première fois tous les navires vont pouvoir faire le tour d'un monde devenu réellement sphère ou globe, tous les peuples de la terre vont entrer dans une histoire devenue, potentiellement, universelle. Mais 1492, coup d'envoi de la première mondialisation, c'est aussi celui de la voracité, de l'avidité sans fin d'un capitalisme alimenté par la traite négrière : ce que va mettre en exergue la pensée décoloniale.

Sur le modèle, justement, de la conférence de Bandung, qui est à l'origine de la revendication postcoloniale, sans vouloir monter en épingle et « dramatiser » (p. 293) l'événement, signalons que s'est ouvert à la Bourse du Travail de Saint-Denis, en mai 2018, en écho au Bandung du Sud, une conférence intitulée « Bandung du Nord », visant à créer une « Internationale décoloniale ».

La façon dont JLA analyse et critique les thèses de cette « Internationale », celle, notamment, du parti des *Indigènes de la République*, nous semble ici particulièrement révélatrice d'une stratégie très mesurée et particulièrement circonspecte.

Dans un premier temps, il souscrit à la thèse soutenue par Houria Bouteldja, cofondatrice et porte-parole des *Indigènes de la République*. Dans son livre *Les Blancs, les Juifs et nous*, paru en 2016, elle procédait à une *déconstruction* de l'échelle chromatique, pigmentaire, phénotypique de la couleur. Comme JLA

s'inscrit lui-même dans la mouvance déconstructioniste qui vise à déniaiser toute croyance naturaliste, il soutient lui aussi que Blancs, Noirs et Juifs ne sont pas des races biologiques, mais des *constructions* socio-historiques (au même titre que le *genre*), de sorte qu'il peut déclarer tout de go « il n'y a pas de couleur de peau en soi » (p. 275). Les Arabes, par exemple, peuvent très bien devenir blancs, de même que les Irlandais étaient hier considérés comme noirs ou que les Juifs, lorsqu'ils étaient victimes de l'antisémitisme, n'étaient pas eux-mêmes « regardés » comme des blancs (p. 276). Les couleurs raciales auraient été inventées, selon la thèse indigéniste, lors de l'expansion coloniale vers les Amériques en 1492.

Mais, dans un deuxième temps, il ne peut que stigmatiser les outrances d'un parti qui retombe dans l'ornière essentialiste, en ethnicisant les débats (p. 100) [27], en multipliant les espaces protégés (les *safe spaces*) ainsi que les ateliers non-mixtes, en ne raisonnant qu'à partir de sa propre identité fantasmée… Faut-il s'étonner si Houria Bouteldja n'a pas hésité à s'identifier à Mohamed Merah, *victime* de l'Occident, en disant sa haine de l'État-nation, de la tolérance, de l'impérialisme gay et même à tomber dans l'abjection en regrettant que « les judéophobes n'aient pas les moyens d'affréter des trains pour Auschwitz »[28]…

Autorisons-nous ici à prendre, par rapport à ces problèmes particulièrement douloureux, un peu de recul historique. *Les blancs débarquent, le canon !*[29] Ce coup de lumière rimbaldien, ce raccourci étonnant dit beaucoup mieux que bien de laborieux discours combien la colonisation nous est devenue insupportable, quand bien même si, avec le canon, les blancs auraient apporté l'école et l'institut Pasteur ! Mais enfin la colonisation n'a pas commencé en1492, elle n'est pas un hapax, elle s'inscrit dans l'histoire millénaire de la constitution des empires… L'impérialisme est non seulement le « stade suprême du capitalisme »[30], comme l'enseignaient à Bamako, au moment où l'URSS envahissait l'Afghanistan, mes collègues soviétiques, mais un phénomène universel… Ne faut-il pas se méfier ici aussi de ce que Marx appelait justement l'*idéologie*, et commencer par reconnaître ce que toute la tradition du réalisme juridique n'a cessé de nous répéter ? Quoi qu'ils disent et quoi qu'ils pensent, les hommes et les États sont gouvernés par l'intérêt ou l'appétit des richesses, la crainte d'être misérables, asservis ou détruits et le goût de la gloire, et « chacun,

par nécessité de nature, étend sa domination à travers tout ce dont il peut se rendre maître »[31]. Cette grande tradition, qu'inaugure ici Thucydide, peut être salutaire et salubre pour bien des idéalistes trop pressés d'en découdre, et elle suffit en tout cas à rendre fragiles et problématiques les demandes de *repentance* et de dédommagement des descendants du système colonial (p. 223).

En revanche, les demandes de restitution d'objets cultuels sont juridiquement parfaitement légitimes et, dans la mesure où ces objets peuvent être préservés de toute privatisation dans des musées africains dignes de ce nom, elles ont été très vigoureusement soutenues à Ouagadougou par le président français. Qui n'a pas en mémoire les scènes de pillage de masques orchestrées par Griaule et rapportées par Michel Leiris dans *L'Afrique fantôme* ? SBD les rappelle dans ce livre (p. 288). Mais, ajouterons-nous, plus que d'une réappropriation, ces objets cultuels devenus « objets d'art », ces objets chargés d'histoire et devenus nomades ne devraient-ils pas désormais continuer à circuler, à être partagés surtout entre des nations qui ont une histoire commune ? C'est aussi ce qu'il faudrait peut-être rappeler aux Italiens de la *Ligue* de Salvini qui, sans aller jusqu'à demander la « restitution » des Léonard, veulent renégocier le prêt au Louvre – « contraire à l'intérêt national » – des œuvres de l'artiste « italien » pour l'exposition marquant les 500 ans de sa mort…

Dans notre Occident souvent honni, Montaigne[32], le sceptique *ondoyant et divers*[33], l'homme innombrable à l'identité *mêlée*, fut le premier à nommer l'événement qui ne provoquait chez ses contemporains qu'un médiocre intérêt : « Notre monde vient d'en rencontrer un autre »***[34]***, écrit-il dans *Les Essais*. Le premier aussi, il dénonça la puissance dévastatrice et les mécaniques victoires de la raison moderne, la conquête des marchés, le goût insatiable du lucre (la « mercadence » et la « traphique »[35]) et, face à la façon indigne dont on parlait des *cannibales*, il proclama, contraste absolu avec l'ethnocentrisme décolonial, « chaque homme porte en lui la forme entière de l'humaine condition »[36]. Cette *humaine condition*, tous la *portent* en effet comme un sceau, comme un poids mais aussi comme une charge, une dignité et une responsabilité, tous aussi la portent dans son intégralité, puisqu'une forme, même si elle s'actualise en de multiples façons, est entière, indivisible, de sorte que l'on est totalement homme

ou qu'on ne l'est pas du tout. On comprend que, élu président de la République, François Mitterrand ait voulu poser pour la postérité la main droite appuyée sur *Les Essais*. Une manière sans doute de montrer que l'Occident, s'il a été et s'il est encore le plus important foyer de domination, a été aussi le foyer par excellence de l'émancipation humaine. S'il a été esclavagiste, comme l'ont été bien des peuples, il faut bien reconnaître aussi que, dans la longue histoire des traites, sa seule et véritable spécificité est d'avoir su enfin se critiquer lui-même et d'avoir été, malgré tout, abolitionniste. L'Occident a donc bien une « double mémoire », comme disait Derrida[37], la lumineuse et la sombre, celle qui lui vient des Lumières et celle de tous les crimes, de toutes les formes d'hégémonie, de toutes les monstruosités totalitaires dont il a été, du nazisme au stalinisme, le terreau fertile. Seul un masochisme moralisateur qui s'alimente à la haine de soi a pu méconnaître cette part de lumière, qui motivait déjà l'insolente fierté que donnait à Périclès la considération de la *politeia* grecque.

Cela ne légitime bien sûr en rien l'*universalisme de surplomb* que, à force de *sunousia*[38] aurait dit Platon, nos deux auteurs, le noir et le blanc, le philosophe et l'anthropologue, l'Africain et le Juif, le croyant et l'incroyant stigmatisent d'un commun accord. Faisant jouer aussi, contre le racisme et l'antisémitisme, une sorte de *solidarité des ébranlés*, comme aurait dit Jan Pato?ka, ils s'accordent (p. 304) symétriquement à rejeter la critique des indigénistes, des tenants du combat identitaire qui s'enferment délibérément dans leur tribu, restent claquemurés dans l'entre-soi, ne connaissent que le ressentiment et la haine. Il y a des universités britanniques où l'on supprime les ouvrages de certains auteurs et où l'on interdit qu'ils soient enseignés (p. 300). Hier aussi les nazis brûlaient les livres, perpétraient des autodafés – mot qui vient de *actus fidei* (acte de foi) et qui rappelle, entre autres barbaries, ce que l'Inquisition réservait aux hérétiques.

Double accord, double combat qui dessinent, comme une ligne de crête, une voie moyenne et qui témoignent, à l'occasion de la critique décoloniale, qu'un certain universel est bien en train de se réinventer et cela éminemment, dans cette façon qu'ont nos deux partenaires de longuement fréquenter ces problèmes, de parler librement « d'égal à égal », de donner contenu et sens à l'utopie de l'universalité des droits. Comme dans le dialogue *aporétique* (sans

solution) du *Parménide*, ils nous tiennent en haleine en tournant sans fin autour de l'énigme et du paradoxe de la condition humaine que Raymond Aron, prenant lui aussi le modèle de la langue, marqueur de la diversité culturelle et condition de l'échange, analysait admirablement ainsi : « La reconnaissance de l'humanité en tout homme a pour conséquence immédiate la reconnaissance de la pluralité humaine. L'homme est l'être qui parle mais il y a des milliers de langues. Quiconque a oublié un des deux termes retombe dans la barbarie »[39]. Le différend qui partage les deux auteurs est ainsi mis en lumière, quoique leurs positions apparaissent, finalement, comme profondément complémentaires.

## Résumé

En quête d'Afrique(s). La différence inscrite dans la graphie du mot Afrique(s), mot que l'on peut donc entendre au singulier ou au pluriel, indique déjà le fond du différend qui sépare nos deux auteurs, le philosophe et l'anthropologue, le Noir et le Blanc, l'Africain et le « Juif », le croyant et l'incroyant… et combien l'universel est à réinventer. En effet, dans une sorte de gigantomachie autour de la question de l'universel, SBD et JLA dialoguent sur des questions cruciales et particulièrement brûlantes (les spécificités culturelles et linguistiques africaines, le multiculturalisme, le soufisme, le panafricanisme), qui engagent à chaque fois les rapports entre l'Afrique et l'Occident et qui mettent en question la domination de cet Occident qui, avec la traite et la colonisation, se crut et se sentit universel. Une telle critique est déjà proprement postcoloniale. La mouvance décoloniale la radicalise, en faisant remonter à la découverte des Amériques, en 1492, la mise en œuvre d'une nouvelle formule de domination sociale et d'exploitation économique, désormais indexée sur la notion de race. D'où le sous-titre de l'ouvrage : pensée décoloniale et universalisme. Dans la critique des outrances de la pensée décoloniale, nos deux auteurs se retrouvent pourtant en cherchant, chacun à sa manière, à nuire à la bêtise identitaire.

## Notes

[1] « Rien dans le monde n'est comme une île ». *No man is an island*, écrivait déjà John Done en 1624 (*Devotion upon Emergent Occasions,* Meditation XVII).

[2] *Gigantomachia peri tes ousias*, gigantomachie autour de l'étantité (Sophiste, 246a). Gigantomachie, combat de géant – et, en grec, combat se dit *polemos*. On pourrait utiliser le mot allemand qui est le plus propre à caractériser l'échange très polémique ici restitué entre JLA et SBD : *Auseinandersetzung* – débat, conflit, confrontation.

[3] Smith, Stephen. 2019. *La ruée vers l'Europe. La jeune Afrique en route vers le Vieux Continent.* Paris : Grasset.

[4] SBD est professeur à l'Université de Colombia où il enseigne, pour contrer l'islam politique, la *falsafa*. Significatif est à cet égard la réponse vive qu'il fait à JLA, qui constatait, dans *L'Occident décroché* (Stock, 2008), que c'était surtout dans les universités américaines que les intellectuels indiens, africains… et tous les zélateurs de la pensée post ou décoloniale procédaient au *décrochage* de l'Occident. L'attirance des Universités américaines est générale et l'idée d'Afrique est née dans la diaspora, lui répond SBD (p. 213).

[5] Comme le Bien chez Platon, dans cette affirmation célèbre concernant le sommet de la métaphysique, (*Re?publique*, VI, 509, b9).

[6] Dans sa pièce *Le Pain dur*.

[7] Dans le *Sophiste* de Platon, qui donne statut au néant afin de pouvoir penser l'erreur (et la prédication multiple et le devenir…), l'Étranger venu d'Élée doit procéder au meurtre du « vénérable et redoutable » Parménide (Théétète, 183e), le père de tous les philosophes, celui qui disait : *l'être est*, *le non-être n'est pas*.

[8] Ou occamisme, du nom de Guillaume d'Ockham (1285-1347), qui s'opposait justement à l'*essentialisme* qui consiste à attribuer une essence idéelle aux objets naturels. En refusant la spéculation métaphysique sur les essences, il insistait au contraire, comme l'empirisme anglais et la philosophie analytique plus tard, sur les faits et les types de raisonnement utilisés dans les discours

rationnels, en « rasant » (*rasoir d'Ockham*) ou en éliminant les hypothèses compliquées et improbables.

[9] Cette façon de *nuire à la bêtise*, comme disait Nietzsche (au § 328 du *Gai Savoir*), et de nuire ici à la bêtise identitaire qui gît au fond de toute théorie culturaliste se rencontre aussi, de façon éminente, dans l'œuvre de Jean-François Bayart. *L'illusion identitaire* (Fayard, 2018), qui culmine dans le livre de Samuel Huntington *Le choc des civilisations,* tient pour acquise la permanence des cultures, comme s'il y avait des identités naturelles et intangibles, elle finit non seulement par évacuer la question sociale et par dépolitiser les débats mais elle donne sa force meurtrière à tous les conflits intercommunautaires de par le monde. Le temps des identités est le temps de la haine, pour reprendre l'expression de Marc Weizmann (*Un temps pour haïr*, Grasset, 2018). La vision *décapante* de Jean-François Bayart (chercheur cité p. 299) nous semble donc très proche du livre dont nous rendons compte. Dans le répertoire d'énoncés polysémiques que constitue le genre discursif du politique, Bayart, le *djihad,* par exemple, est lui aussi un de ces *signifiants flottants* dont parle JLA. Il prend sens en fonction des stratégies identitaires des acteurs qui se l'approprient. Le *djihad* peut être ainsi aussi bien une guerre sainte offensive qu'une guerre sainte défensive encadrée par des oulémas, que le djihad intérieur du croyant, que le djihad de l'interprétation (*ijtihâd*), que le djihad du développement économique prôné par Bourguiba… Et il en va de même du signifiant « laïcité », qui a aussi ses « salafistes » (*Riposte laïque* par exemple – p. 293) qui inventent une Troisième République imaginaire et enchantée, une République de leurs rêves. Réinventer l'universel démocratique pour mieux s'opposer aux tenants du combat identitaire est bien le propos et l'objectif commun de ces deux livres. Le lecteur pourra aussi s'intéresser à la voie moyenne entre républicains et décoloniaux défendue par JLA dans son texte *Échapper au piège identitaire : repenser la « différence culturelle »*, publié chez AOC Média.

[10] On pense à la parole de Paul Valéry (1957, p. 995) : « Les hommes se distinguent par ce qu'ils montrent et se ressemblent par ce qu'ils cachent ». Les différences apparentes cacheraient ainsi une ressemblance profonde.

[11] Sur le processus, souvent massif, d'appropriation du principe de l'État-nation, voir : Bayart, Jean-François, Ibrahima Poudiougou et Giovanni Zanoletti. 2019. *L'État de distorsion en Afrique de l'Ouest. Des empires à la nation.* Paris : Karthala.

[12] YHWH (Yahvé), disent certains rabbins commentant ce passage biblique, a morcelé les langues pour rendre impossible les idéologies violentes. La tour de Babel était construite de briques identiques, symbolisant l'universel monolithique, celui de la tentation totalitaire qui écrase les singularités et efface tout visage. Mais il reste que depuis sa destruction, l'homme est en exil de l'universel et cherche à conjuguer le même avec l'*Autre*, afin d'éviter l'hégémonie impérialiste. N'est-ce pas la problématique même de ce livre : En quête d'Afrique(s) ?

[13] Senghor, Léopold Sédar. 2007. *L'art africain comme philosophie*. Paris : Riveneuve.

[14] « C'est dans les œuvres de l'art que les peuples ont déposé leurs pensées les plus intimes et leurs plus riches intuitions » écrivait Hegel (1835, p. 18). Non seulement l'art n'est pas, comme l'avait bien vu Marx (dans son *Introduction générale à la critique de l'économie politique*), une simple superstructure condamnée à périr avec le développement des forces productives mais il est sans doute l'expression la plus emblématique de « l'esprit d'un peuple ».

[15] Voir : Warin, François. 2010. « Promenades au Louvre » in Galard, Jean (dir.). *Promenades au Louvre en compagnie d'écrivains, d'artistes et de critiques d'art*, p. 1107. Paris : Robert Laffont, coll. « Bouquins » et Warin, François. 2006. *La passion de l'origine. Essai sur la généalogie des arts premiers*. Paris : Ellipses.

[16] Cité dans la préface d'Anthony Mangeon (p. 39).

[17] Voir : Jullien, François. 2008. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et des dialogues entre les cultures*. Paris : Fayard.

[18] Sur la question de la philosophie africaine, permettons-nous de remarquer qu'en arabe comme en toutes les langues du monde, la philosophie, mode de pensée propre à l'Occident, se nomme *philosophie*, mot d'origine grecque que Paulin Hountondji avait judicieusement distinguée de l'ethnophilosophie, essai de reconstruction d'une hypothétique « philosophie » africaine collective avec laquelle bien des auteurs la confondent. Les analyses minutieuses de SBD sur la pratique du philosopher dans des langues non-européennes ouvrent au débat sur la philosophie africaine une perspective nouvelle.

[19] Comme le remarquait Rousseau dans son *Essai sur l'origine des langues* (1781, p. 26) : « Il serait aisé de faire avec les seules consonnes une langue fort claire par écrit mais qu'on ne saurait parler. L'algèbre a quelque chose de cette langue-là ». Grâce à cette « caractéristique universelle », selon Leibniz (dans son texte *De arte characteristica ad perficiendas scientias ratione nitentes*), « il ne sera plus besoin entre deux philosophes de discussions plus longues qu'entre deux mathématiciens, puisqu'il suffira qu'ils saisissent leur plume, qu'ils s'asseyent à leur table de calcul (…) qu'ils se disent l'un à l'autre : « Calculons ! » ». « On pourrait dire que la langue a pour limite, la musique d'un côté, l'algèbre de l'autre » écrit de son côté Valéry (1957, p. 1370), en un écho à ce même *Essai sur l'origine des langues* dans lequel Rousseau opposait à la chaleur des langues naturelles, moyen d'expression des passions individuelles, un système rigoureusement conventionnel et totalement impersonnel de signes univoques, de signes qui ne se disent pas mais qui s'écrivent. Si « tout langage commence par être une musique et finit par être une algèbre » – comme le disait aussi Ampère dans son *Examen critique de la formation de la langue française* –, alors la révolution informatique et le triomphe des langages mécanographiques accomplissent en effet pleinement cette dernière possibilité.

[20] « Dans l'ordre de la puissance et dans l'ordre de la connaissance précise, l'Europe pèse encore beaucoup plus que le reste du monde. Je me trompe ce n'est pas l'Europe qui l'emporte, c'est l'esprit européen dont l'Amérique est une création formidable » (Valéry 1957, p. 1014).

[21] Voir notre ancien article, « La haine de l'Occident », que le lecteur peut consulter ici.

[22] Voir : Dumont, Louis. 2008. *Homo æqualis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».

[23] Une culture dominante n'aurait pas le droit d'utiliser sans permission des éléments d'une autre culture. JLA en prenant l'exemple du va-et-vient incessant, entre l'Europe et l'Afrique, des *wax* hollandais (tissus « africains ») constamment réappropriés et *resémantisés*, réduit jusqu'à l'absurde cet interdit (p. 289).

[24] Le maquillage en noir du visage des comédiens n'a strictement rien à voir avec la pratique du *blackface* raciste dans les music-halls américains, puisqu'il s'agissait au contraire pour le metteur en scène de souligner tout ce que la culture grecque, avec ses Danaïdes aux « tendres joues brûlées par le soleil du Nil » (*Les Suppliantes*, 68), doit à l'Afrique !

[25] Voir : Dubreuil, Laurent. 2019. *La dictature des identités*. Paris : Gallimard, coll. « Le Débat ».

[26] Dans *Décentrer l'Occident* (La Découverte, 2018), Thomas Brisson montre que le « déplacement » des intellectuels postcoloniaux (arabes, indiens…) par rapport à leur monde d'origine, que leur *Unheimlichkeit* (inquiétante étrangeté) au cœur de l'Occident, leur ont permis d'affuter leur critique. Ils ont ainsi pu proposer un universalisme alternatif, qui évitait le modèle occidental, grevé par trop d'individualisme et d'inégalités et par ailleurs responsable de la dévastation de l'environnement. Notre concept d'universel – Marx l'avait déjà souligné dans sa critique des droits de l'homme – n'est donc peut-être pas universel et demande à être conjugué avec les patrimoines hérités, les identités singulières et les cultures nationales de tous les états signataires de la Déclaration Universelle des droits de l'homme.

[27] Ce qui était jusqu'ici, avant que la gauche ne s'y mette, l'apanage de l'extrême droite suprématiste, celle qui triomphe aujourd'hui avec Donald Trump. Voir : Lilla, Mark. 2018. La gauche identitaire. L'Amérique en miettes. Traduit de l'anglais par Emmanuelle Aronson et Philippe Aronson. Paris : Stock,coll. « Essais et Documents » et *La dictature des identités*, de Laurent Dubreuil, précédemment cité.

[28] Cette phrase a été prononcée à l'occasion d'un débat entre Houria Bouteldja et Gilles Clavreul, ancien délégué interministériel français à la lutte contre le racisme et l'antisémitisme. Le lecteur peut retrouver ce débat ici.

[29] Dans son poème en prose « Mauvais sang », que l'on peut lire dans *Une saison en enfer.*

[30] Titre du livre de Lénine écrit à Zurich en 1916.

[31] Thucydide a énoncé ce postulat, fondement du réalisme juridique, dans le célèbre discours tenu par les Athéniens aux habitants de Mélos, le dit « dialogue mélien » de *La Guerre du Péloponnèse*.

[32] Voir : Montaigne, Michel de. 2001. *Du repentir. Lecture de François Warin*. Arles : Actes Sud, coll. « Les philosophiques ».

[33] L'expression apparaît au premier chapitre du premier livre : « Par divers moyens l'on arrive à pareille fin ».

[34] Au chapitre 6 du troisième livre : « Des coches ».

[35] L'expression apparaît, de même, au chapitre 6 du troisième livre : « Des coches ».

[36] Cette phrase célèbre apparaît au chapitre 2 du troisième livre : « Du repentir ».

[37] Titre d'une courte lettre que Derrida a lu en juillet 2004, à l'occasion d'un débat sur l'Europe pendant le festival d'Avignon.

[38] Dans la *Lettre VII*, Platon écrit ce passage magnifique (341d), comme une invitation aux deux auteurs non pas à clore, mais à relancer le débat : « Il n'y a pas moyen, en effet, de mettre (ces problèmes) en formules, comme on le fait pour les autres sciences, mais c'est quand on a longtemps fréquenté ces problèmes, quand on a vécu avec eux (*sunousia – sun : avec ; ousia : être*) que la vérité jaillit soudain dans l'âme, comme la lumière jaillit de l'étincelle, et ensuite croît d'elle-même ».

[39] Phrase déjà citée dans un précédent article, que le lecteur peut consulter ici.

# Bibliographie

Hegel, Georg. 1835. *Esthétique. Tome Premier*. Saguenay : Les Classiques des sciences sociales.

Rousseau, Jean-Jacques. 1781. *Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la Mélodie, et de l'Imitation musicale*. Saguenay : Les Classiques des sciences sociales.

Montherlant, Henry De. 1959. *Romans et œuvres de fiction non théâtrales*. Paris : Gallimard.

Valéry, Paul. 1957. *Œuvres. Tome 1*. Paris : Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade ».

Warin, François. 2009. « La haine de l'Occident » *EspacesTemps.net*, Travaux.

—. 2012a. « Dérives primitivistes et crispations identitaires » *EspacesTemps.net*, Livres.

—. 2012b. « L'anthropologie, derechef » *EspacesTemps.net*, Livres.

DOI : 10.26151/espacestemps.net-b86n-6b19