CONFLICTUALITÉS ET POLITIQUE COMME OUBLI DU CITOYEN (HAITI)

Adler Camilus

▶ **To cite this version:**

Adler Camilus. CONFLICTUALITÉS ET POLITIQUE COMME OUBLI DU CITOYEN (HAITI). Philosophie. Université Paris 8, 2015. Français. NNT : . tel-01711213

HAL Id: tel-01711213
https://hal.science/tel-01711213

Submitted on 16 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS8

ÉCOLE DOCTORALE PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS (ED 31)/ (LLCP, EA 4008)

THÈSE DE DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ PARIS8

DISCIPLINE PHILOSOPHIE

Thèse présentée et soutenue publiquement pour l'obtention du grade de Docteur en philosophie

par

CAMILUS Adler

Titre : CONFLICTUALITÉS ET POLITIQUE COMME OUBLI DU CITOYEN (HAITI)

Sous la direction du professeur NAVET Georges

29 septembre 2015

Les membres du Jury :

NAVET Georges, Professeur de Philosophie, Paris8, directeur de thèse
TASSIN Étienne, professeur de Philosophie politique, Paris7, pré-rapporteur
HURBON Laënnec, Sociologue, directeur de recherche au CNRS, pré-rapporteur
BOULBINA LUSTE Seloua, HDR/Paris7, directrice de programme au Collège international de Philosophie

RÉSUMÉ

Notre thèse part de l'intelligibilité habituelle de la société haïtienne pensée dans un rapport de *déterminité* avec la colonie.

Le sujet postcolonial est un sujet auto-enchaîné, autodestructeur et non émancipé par le fait que sa subjectivité serait produite par la colonialité. Par-delà ce schéma, nous émettons l'hypothèse que la Révolution haïtienne de 1804 peut être pensée comme une scène décoloniale dont la répétition peut être vérifiée dans l'Histoire et la radicalité susceptible de fonder une citoyenneté émancipatrice. Sa vérité se déploie dans une rencontre polémique avec la modernité. Elle devient le site d'un contre-imaginaire qui produit le détachement de l'imaginaire de la domination et une expérience de fondation et de commencement qui doit être étudiée en lien avec les conflictualités.

L'oubli du citoyen vient de l'impossible croisement de la *stásis* et du *dêmos* contre l'ordre social de domination pour rendre *effectifs* de nouveaux droits face aux potentats au nom de l'égalité et de l'émancipation.

La thèse est divisée en trois parties et neuf chapitres. La première partie traite du procès d'altérisation du sujet colonial en lien avec la subjectivité occidentale, les formes ambivalentes de ses revendications et de son auto-institution sans pouvoir s'auto-abolir. La deuxième aborde la question de l'interprétation de la Révolution et les formes de domination post-coloniale. La dernière partie retrouve la mémoire d'une exigence de fondation et de commencement au regard de l'idée de scène décoloniale porteuse d'une brèche-anarchique. Elle appréhende ensuite les rapports entre violence, pouvoir et conflictualités au regard d'une reconfiguration décoloniale du monde.

Mots-clés : Conflits sociaux, Haïti—1791-1804 (Révolution), émancipation, domination, représentations sociales, Haïti.

ABTRACT

Our doctoral thesis is a critical reading of the traditional intelligibility of the Haitian society which includes it in the relationship where its being is determined by the slave colony.
The postcolonial subject is a self-chained subject, self-destructive and not emancipated one, because his subjectivity is produced by the coloniality. Beyond this interpretation, we hypothesize that the Haitian Revolution can be interpreted as a decolonial scene whose repetition can be verified in History and whose radicality can be found in an exigency of emancipating citizenship. Its truth manifests itself in the polemical encounter with the colonial modernity. It becomes the *site* of an against-imaginary which would bring the detachment of the imaginary of domination and a difficult experience of foundation/beginning which must be analyzed by taking into account the conflictualities. The forgetting of the citizen results of the impossible cross-road between *stásis* and *dêmos* against the social order of domination to make actual new rights in the name of equality and emancipation.
The doctoral thesis is divided into three parts and nine chapters. The first part studies the othering process of the colonial subject in connection with Western subjectivity, the ambivalent forms of its claims and its self-institution not being able to self-abolition. The second part analyzes the interpretation of the Revolution and the post-colonial forms of domination. The last part finds the memory of a demand of foundation and beginning. It apprehends the relationships between violence, power and conflictualities with the aim of reconfiguration of the post colonial-world.

Keywords: social conflicts, Haiti — 1791-1804 (Revolution), emancipation, domination, social reprentations, Haiti

Pour les effacés du monde dont les cris et les voix endeuillés hantent à jamais le monde,
Pour mon père, ma mère…
Pour toi mon cher Stephen, pour que tu ne sois pas contemporain de ce monde qui vient !
Pour Edithe…

Le corps de Dessalines était encore chaud quand les soldats le dépouillèrent de ses beaux habits couverts de galons, ne laissant que sa chemise et son caleçon. Ils lui coupent les doigts afin de s'emparer de ses bagues ornées de pierres précieuses…, ses armes, pistolets, sabre, poignard dévinrent la proie des pillards. Enfin sur l'ordre de Yayou, ils jettent le cadavre sur un brancard fait de fusils et ils le transportent en ville sur la place que nous nommons aujourd'hui Place Pétion mais qui, alors, s'appelait Place du Gouvernement. On le laisse tomber plusieurs fois pendant le trajet, chaque fois on le lapide, on le hache de coups de sabre, lui brisant le crâne, les pieds et les mains. Des commerçants américains qui habitaient Port-au-Prince achetèrent au poids de l'or plusieurs des doigts coupés et les gardèrent comme des reliques. Ce cadavre incessamment jeté comme une pâture à la foule qui accourait de tous côtés, ce corps inanimé dit Ardouin, mutilé, percé de tant de coups à la tête surtout, était à peine reconnaissable, il resta exposé sur cette Place d'Armes jusque dans l'après-midi, où une femme noire, nommée Défilée, qui était folle depuis longtemps, rendue à un moment lucide, ou plutôt par un sentiment de compassion, gémissait seule au près des restes du Fondateur de l'Indépendance. Tandis que par les rues pleines de monde, on chantait que la canaille s'enivrait, dansaient la coudiaille et que les triomphateurs délibéraient… Défilée vint à passer…
''Qui dirait que ce misérable, il n'y a qu'un quart d'heure, faisait trembler tout Haïti'', s'écrie Yayou. Ceci, c'est le comble de la névrose populaire. Le 17 Octobre 1806, cependant que son cadavre gisait presque nu sur la place du Gouvernement, de nombreux enfants vinrent autour de lui, poussant mille cris de joie et le criblant de coups de pierres. *Sic transit gloria mundi*. Depuis huit heures et demie du matin, en ce Vendredi 17 Octobre, l'heure à laquelle, eut lieu ce drame sanglant au Pont-Rouge, le corps resta exposé sur cette place d'armes jusque dans l'après-midi. Firmin prétend que ce corps resta exposé deux jours à l'intempérie de l'air, dans la grande route.[1]

Traîné par les pieds à travers le salon, puis sur le parcours de la longue allée par où sont venus les assaillants, Vilbrun Guillaume [Sam] cherche à s'accrocher, au passage, à une des roues d'une voiture, arrêtée là, mais un coup de bâton sur

[1] Octave Petit, « Défilée-la-Folle» *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de Géographie*, Vol 3, N° 8, 1932, p 1-22, pp.17-18.

le bras lui fait lâcher prise et la marche furieuse continue jusqu'à la grille du jardin, pardessus laquelle le corps est lancé, retombant lourdement dans la rue. Un coup de revolver, et il n'y a plus qu'un cadavre, dont un forcené, en trois coups de machette, sépare la tête du tronc. Et alors, c'est la ruée d'une horde en délire, où chacun semble vouloir sa part dans la mutilation de la victime et qui fera pendant une partie de la journée cortège à ses restes lamentables traînés à la corde à travers les rues de la ville, tandis que la tête, plantée sur une pique, sera promenée sur un autre parcours. La nuit approche. On vient me dire qu'un homme me demande à la grille sur le seuil de laquelle exécution a eu lieu. J'y vais et mon regard est frappé aussitôt par une traînée de cendre qui s'allonge à quelques pas de la porte: c'est l'endroit qui a été inondé du sang du Président décapité. Mais mon homme est là, me présentant un paquet enveloppé dans un morceau de toile à sac: ‘’C'est la tête du Président’’ me dit-il. Et comme je repousse avec indignation cette offre macabre : ‘’C'est pour Madame Vilbrun Guillaume reprend-t-il, je crois qu'elle lui fera plaisir ...Je suis un pauvre homme ... ‘’ On m'a dit plus tard que le lugubre paquet avait été jeté dans la ‘’ravine’’, fossé profond qui, à quelques pas de là, coule les eaux tumultueuses aux heures de pluies orageuses.[2]

Cette Europe qui jamais ne cessa de parler de l'homme, jamais de proclamer qu'elle n'était inquiète que de l'homme, nous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité à payer chacune des victoires de son esprit. Allons, camarades, le jeu européen est définitivement terminé, il faut trouver autre chose. Nous pouvons tout faire aujourd'hui à condition de ne pas singer l'Europe, à condition de ne pas être obsédés par le désir de rattraper l'Europe. […] Pour l'Europe, pour nous-mêmes et pour l'humanité, camarades, il faut faire peau neuve, développer une pensée neuve, mettre sur pied un homme neuf [3].

[2] Pierre Girard (Ministre plénipotentiaire de France), Supplément illustré de la *Revue Hebdomadaire*, nouvelle série (21e année No. 30, 25 Juillet 1925) cité par Jean Price-Mars, *Vilbrun Guillaum Sam, ce méconnu*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1961, pp.163-164.

[3] Frantz Fanon, *Les Damnées de la terre* (1961), Paris, La Découverte & Syros, 2002, pp. 302, 305.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS **8**

INTRODUCTION GÉNÉRALE..... **8**

LES LIEUX DE LA THÈSE **11**

LES NŒUDS DE LA THÈSE **19**

ORIENTATION THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE **26**

PREMIÈRE PARTIE.- LA COLONIALITE : UN SCHÈME DISCURSIF-NORMATIF ET IMAGINAIRE..... **32**

CHAPITRE I-. ANTHROPOLOGIE ONTOLOGIQUE **33**

I.-L'esclavage moderne et la subjectivité européenne/occidentale *33*

1.- Colonialité et *anthropogomène* 33

2.- Colonialité et sa face cachée : l'Autre comme toujours le même 39

3.-L'Autre comme toujours Identique à lui-même 45

II.-La controverse de la Valladolid au-delà de la controverse *57*

1.-De quoi la controverse est-elle le nom ? 57

2.-L'économie de la violence de la conquête 63

3.-La violence coloniale dévoilée : « l'existence d'un peuple qui n'est plus » 68

III.-La colonie esclavagiste et la subjectivité européenne/occidentale *72*

1.-Le détour par l'Oriental 72

2.-L'Oriental par-delà l'Orient ? 75

3.-La Révolution haïtienne comme récit performatif contre la subjectivité occidentale-européenne 79

CHAPITRE II : DE LA DISSENSION COLONIALE : LA COLONIE ESCLAVAGISTE COMME PROBLÈME POUR LA PHILOSOPHIE **86**

I.-La colonie comme détour épistémique : la philosophie face à l'histoire des sociétés post esclavagistes *86*

1.- Le colonisé face à l'anthropologie ontologique 86

2.-Problème d'historicité des sociétés post-esclavagistes 93

3.-La colonie comme mise à l'épreuve du *logos* 98

II.-Du corps ontologisé *101*

1.-Le corps en situation coloniale 101

2.- *Du corps qui n'est pas le mien* 106

3.-Le corps ontologisé au regard de la philosophie 110

III.-La colonie esclavagiste et l'habiter-colonial: la colonie comme « nomos de la modernité » *117*

1.-Ce que peut vouloir dire l'habiter-colonial 117

2.- L'expérience du vide comme perte radicale-radicalisée du monde 125

3.-L'expérience de la traversée comme perte..... 131

CHAPITRE III-. DÉSIR DE LIBERTÉ ET L'IMAGINAIRE COLONIAL **135**

I.-La liberté à l'aune de la colonialité *135*

1.-L'exigence de liberté à l'épreuve de la colonialité 135

2.-La part maudite de soi comme dette infinie 142

3.-La part maudite de soi comme dette autopoïétique 148

II.-L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de « l'écriture de l'histoire» en Haïti *153*

1.-L'écriture coloniale de soi 153

2.-Haïti comme scène de l'égalité des intelligences entre les races 159

3.- L'écriture de soi autocentrée : le geste d'une fondation manquée 164

III.-L'imaginaire colonial comme obstruction du devenir- imaginaire *170*

1.- L'imaginaire colonial comme production d'une scène répétitive 170

2.-Le devenir-imaginaire contre toute « anthropologisation de *l'être haïtien* » 176

3.-La « question de couleur » comme norme sociale de pouvoir 180

DEUXIÈME PARTIE.-L'EXPERIENCE HAÏTIENNEE: POUVOIR ET HEROÏSATION **188**

CHAPITRE IV.- LA QUESTION DE L'INTERPRÉTATION DE LA RÉVOLUTION HAÏTIENNE 189
I.-Arendt face à l'expérience haïtienne 189
1.-La colonie esclavagiste moderne et son petit secret 189
2.-Comment lire Arendt depuis la colonie esclavagiste de Saint-Domingue ? 193
3.-Arendt et la Révolution haïtienne : les raisons d'un oubli et d'un silence 198
II.-Le sujet révolutionnaire introuvable de la Révolution haïtienne? 203
1.-Les enjeux de l'interprétation de 1804 203
2.-Et la question de l'auto-émancipation ? 207
3.-*Ce qui vient après la dialectique…* 211
III.-Post-colonial studies et la Révolution haïtienne 217
1.-L'oubli des *topoï* et la canonisation textuelle à l'ère postcoloniale 217
2.-Une expérience de décentrement décolonial du monde 223
3.-Haïti comme promesse philosophique caribéenne 231
CHAPITRE V-. LA SCÈNE DU POUVOIR ET HÉROÏSATION 236
I.-Le « Nègre marron » et la temporalité esclavagiste : Les lieux d'une rupture à l'épreuve de la philosophie 236
1.-La figure du «Nègre marron » à l'épreuve 236
2.- « Nègre marron », de quel lieu parles-tu ? 240
3.-Le « Nègre marron » au regard de la scène d'interpellation 244
II.-Héroïsation révolutionnaire comme problème philosophique 251
1.-La singularité du socle de l'héroïsation 251
2.-Le sens de la dynamique de l'héroïsation 255
3.-L'héroïsation révolutionnaire comme substitut d'un instituant anthropologico-politique du pouvoir ? 261
III.-Pouvoir et imaginaire colonial 265
1.-Pouvoir et colonialité et Pouvoir de la colonialité 265
2.-L'héroïsé et ses doubles 270
3.-La révolution de 1843 : une parenthèse libérale ou «un phare lumineux au milieu de la tempête» ? 275
CHAPITRE VI. POUVOIR ET VIE : DYNAMIQUE DE LA DOMINATION 282
I.-Biopolitique-de-l'indifférence 282
1.-Biopolitique-de-l'indifférence : Faire vivre *En* laissant mourir 282
2.-L'indifférence à la vie comme prise en charge de la vie 288
3.-Les lieux du pouvoir et Pouvoir de la dislocation des corps 293
II.-Le sujet de l'indifférence : Indifférence et individualisme comme riposte sociale 299
1.-De l'indifférence comme modalité d'être avec les autres 299
2.-De l'indifférence à l'acosmicité-subjective 304
3.-Le sujet de l'ébranlement 309
III.-Imaginaire de la domination 315
1.-Dualité imaginaire et division originaire ou l'impossible sortie hors de soi 315
2.-Le *travail* comme fabrication-consolidation de l'altérité vagabonde 321
3.-Procès de production et fabrication du corps-vagabond. 325
TROISIÈME PARTIE.- CITOYENNETÉ : DYNAMIQUE CONFLICTUELLE 331
CHAPITRE VII.- LA VIOLENCE COMME RAPPORT AUX AUTRES 332
I. Scènes décoloniales 332
1. Ce peut vouloir dire l'idée de scène décoloniale au regard de l'intelligibilité de l'Histoire 332
2. Ce qu'implique l'idée de répétition de la vérité de la Révolution au regard de l'intelligibilité de l'Histoire 336
3. La répétition de la scène décoloniale dans l'Histoire 340
II.-Conflit et Violence : Violence et pouvoir 355
1.-Économie politique de la violence ou obstruction de la *stásis* : Pouvoir de la violence et la violence du pouvoir 355
2.-Les lieux de la violence et la violence de l'*oikos* 368
3.-La violence du Père : symbolisation et l'impossible constitution de/du Soi ? 377
III.- Conflit civil et imaginaire colonial 390
1.- L'effet machiavélien du conflit ou le paradoxe de la division originaire 390

2.-De l'imaginaire colonial : autodestruction et auto-enchaînement 399
3.- Imaginaire colonial comme répétition sans différence 405
CHAPITRE VIII.- SUBJECTIVATION ET MÉSENTENTE. LA MÉSENTENTE : PLÈBE OU PEUPLE ? 414
I.-Le sujet de la mésentente 414
1.-La mésentente plébéienne 415
2.-Plèbe contre peuple ou peuple contre plèbe ? 420
3.- « Il y a de la plèbe » ou l'impossible sujet ? 425
II.- Peuple au-delà du peuple 429
1.-L'impossible pluralisation du peuple 429
2.-Peuple : sujet de division divisé 434
3.- *Dêmos* et *Stásis* 439
III.- Conflit de paradigme : Pour une nouvelle intelligibilité de la transgression 445
1.-La sociogenèse de la faille structurante : le post-colonial comme réification du colonial ? 445
2.- Reconfiguration du social : l'effectivité de la brèche-anarchique 452
3.- Historicité-anthropologique et imaginaire social du pouvoir haïtien 456
CHAPITRE IX.- CITOYENNETÉ, COLONIALITÉ ET IMAGINAIRE EN RÉBELLION 463
I.-La citoyenneté, dans quel État/état ? 464
1.-Proposition pour une *subjectivation-asubjective* 464
2.-La citoyenneté par de-là les « droits de l'homme et du citoyen » 473
3.-L'impossible quête du sujet : agir au nom de sa classe et non au nom de sa couleur 480
II.- Impensable citoyenneté et l'impensable Révolution 488
1.-La Révolution haïtienne comme fondement d'une citoyenneté émancipatrice 488
2.- L'enclos colonial du droit 497
3.-Les ombres lumineuses de la philosophie et la Révolution haïtienne 505
III.-Décolonialité et reconfiguration du monde 511
1.-Le tremblement de terre, le feu : Dessalines ou le paradoxe de la puissance d'agir révolutionnaire 511
2.-De la décolonialité à l'*acolonialité* 516
3.-Pour une contemporanéité entre décolonialité et *acolonialité* 522
CONCLUSION GÉNÉRALE 531
HAITI OU LE POINT LE PLUS CRITIQUE HEIDEGGÉRIEN ?.. 517
BIBLIOGRAPHIE 537

REMERCIEMENTS

L'écriture d'une thèse est toujours une expérience d'écriture à plusieurs. En ce sens, elle est habitée par une pluralité vocale-conflictuelle. Il y a des voix qui nous réveillent la nuit, celles qui nous paralysent ou nous stimulent avant le lever de soleil du matin pour ouvrir des pistes ou en obstruer d'autres qui paraissent intenables à un moment donné. Mais il y en a aussi d'autres qui agissent à la manière du démon socratique. Il revient alors au chercheur d'assumer en son nom propre de façon polémique et en toute hospitalité cette pluralité vocale-conflictuelle tout en la transformant en site de rencontre prometteuse pour sa propre *aventure*. Chacun pourra identifier en tant que lecteur la trace et la présence des voix qui *peuplent* et structurent une thèse. Il est par conséquent possible de ne pas accueillir certaines voix sans être pour autant capable de les oblitérer. Ce sont celles qui peuvent revenir et agir comme des fantômes parce qu'elles possèdent une puissance volcanique de reconfiguration et de division. Elles produisent une onde de choc contre les tentatives d'oblitération. Celle de Dessalines en est une, dont le rejet fait souvent défaut dans les études des sociétés post-coloniales.

Mais pour un jeune chercheur, l'aboutissement d'une thèse en tant que telle est aussi une affaire de présence, d'accueil et d'hospitalité que nous offrent les autres au près desquels nous séjournons par la pensée qui posséde une force *liante*. Elle s'achève dans son inachèvement et sa promesse de redéploiement grâce à ces présences parfois silencieuses et in-visibles. Il y parvient également grâce à celles et ceux qui ont su faire de l'activité de *penser à plusieurs* la manifestation de leur hospitalité en nous lisant et en nous aidant à retrouver notre propre voix/voie.

Je remercie particulièrement sur ce point mon directeur de thèse, le professeur Georges Navet d'avoir accepté de diriger ce travail, pour ses lectures attentives et ses remarques infiniment indispensables. Son hospitalité m'a été très bénéfique dès mon mémoire de master (sur l'oubli du citoyen chez Hobbes) en passant par mon projet de thèse jusqu'à la réalisation de ces recherches doctorales. Je suis reconnaissant envers le professeur Stéphane Douailler pour avoir lu avec attention ce projet et partagé avec moi ses travaux en cours sur Haïti et le professeur Patrick Vauday, ancien directeur du Laboratoire de Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP), pour le financement de mes participations à des colloques internationaux. Dans cette même perspective, je dois témoigner ma reconnaissance envers

l'École doctorale Pratiques et Théories du Sens pour y avoir contribué. Le fait d'avoir bénéficié de l'exonération des frais de scolarité à deux reprises accordée par l'Université Paris8 a rendu les conditions matérielles de l'écriture de la thèse moins pénibles. Cela m'a permis d'amortir le « choc » provoqué par le fait de s'engager dans une telle aventure de recherche sans aucun financement en terre étrangère pendant ces quatre ans.

Ce travail soumis désormais à la critique porte la trace de certaines présences amicales. Je pense à Loudmie Gué qui l'a lu dans sa quasi-totalité, à Pauline Vermeren pour son invitation à deux reprises à parler du corps en situation coloniale à Paris7 et à la Fondation Maison des Sciences de l'Homme. Les remarques et questions soulevées par mes exposés m'ont permis de clarifier mes réflexions. Je pense également à Edelyn Dorismond et à Jerry Michel avec qui j'ai exploré *parfois* certains concepts développés dans cette enquête philosophique au sein du Club de Réflexions des Universitaires Haïtiens de Paris (CRUHP) dans l'écriture des argumentaires de deux universités d'été en Haïti (2013, 2014), un colloque international en hommage à Michel-Rolph Trouillot (2014) et plusieurs conférences sur Haïti (2014, 2015[4]) à Paris 8. Ce Club a été pour moi le lieu polémique de genèse et d'expérimention de ma prétention à vouloir/pouvoir dire autrement le nom d'Haïti selon les exigences d'une intelligibilité critique et transgressive de l'Histoire ouvrant la possibilité de l'émancipation. Il m'aura été sans doute plus difficile d'aboutir à ce résultat sans la prise en compte des conseils et remarques lors de la présentation de mes travaux dans le séminaire doctoral organisé par le LLCP, dans des colloques internationaux (particulièrement à Toronto, à Port-au-Prince, à l'Université Paris X, à l'Université Paris 8) et au CRUHP. Je veux remercier de façon anonyme toutes celles et ceux qui ont accepté de les discuter. J'adresse aussi mes remerciements à Jean-Waddimir Gustinvil, et à Herby Glaude pour son amitié encourageante.

Je veux saluer à présent d'une manière très spéciale la mémoire de mon feu père Stephen qui s'est sacrifié littéralement pour que je ne sois pas une présence effacée du monde

[4] *« Pouvoir et État en Haïti : Les discours des Sciences sociales et Humaines à l'épreuve en Haïti* » (Université d'été, juillet 2013, Haïti), « *État et colonialité. Mémoire et fondation anthropologico-politique du pouvoir dans les sociétés postcoloniales caraïbéenne* » (Université d'été, juillet 2014 Haïti), « *Mémoire, Histoire et Pouvoir en terres postcoloniales. L'expérience haïtienne. Un hommage à Michel-Rolph Trouillot »* (colloque international, 24-25 avril 2014, Université Paris8), « *Dessalines par-delà lui-même : Haïti ou le séisme contre la modernité* » (Un après-midi de 17 octobre pour Jean-Jacques Dessalines/ Conférence-débat, 17 octobre 2014, Université Paris8). « *Haïti, entre impérialismes et mondialisation : les luttes pour une nouvelle reconfiguration du monde »* (conférence spéciale sur Haïti, 01 avril 2015, Université Paris8). La résonnance de l'écriture des argumentaires de ces différences activités dans la thèse vient du fait que je les aie souvent moi-même écrits avant d'être augmentés.

et jetée parmi les morts-vivants. Pourvu qu'il en soit ainsi pour nous collectivement ! À ma mère Félicia, je veux dire toute ma fièrté et mes reconnaissances pour son courage et son amour. Ce cheminement prometteur, du moins j'espère, est le fruit de la croix portée par mes parents pour un nouveau lever de soleil. Il est aussi celui de la confiance et de l'encouragement de mes sœurs et frères. Enfin à Edithe, plus qu'une compagne et une amie, mais aussi et surtout une source d'où jaillit la vie (y compris celle des concepts) par le biais d'un *entre-deux*, une co-présence phénoménale dont Stephen aura été l'incarnation. Elle saura se retrouver dans la thèse qui vient.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Les lieux de la thèse[5]

Affirmer que la société haïtienne (non sans y être attentif) par son éternel présent est fille de la colonie de Saint-Domingue par l'inscription de son présent et de sa présence au monde dans une *déterminité* où l'histoire devient répétition sans différence et le postcolonial la réification du colonial[6], est un un lieu commun. Cette idée exhibant *l'impossible symbolisation*[7] (le présent comme nom secret du passé et de son dévoilement spéculaire) circule dans tous les réseaux et régimes de discours. Elle est le point de jonction entre les travaux attentifs à la Révolution de 1804 et ceux qui se contentent de mettre en exergue

[5] La recherche entreprise ici exige des détours entrelacés pour être comprise. Entre son intitulé et son écriture, entre ses hypothèses et ce qu'elle révèle comme problème pour la philosophie, il n'y a pas d'évidence possible en tant qu'elle n'est pas engagée sur les voies attendues ni portées par les voix espérées, celles que nous retrouvons habituellement dans les travaux sur la société qui nous intéresse.

[6] La répétition, nous la voyons à l'œuvre dans *La Gazette de Saint-Domingue*, la chronique coloniale. Elle raconte pour nous le déploiement de la violence coloniale comme fabrication de la vie morte (et sa résonnance avec la vie métropolitaine) prise dans le cercle de la marchandisation du corps de la bête humaine. Elle montre la dislocation, la destruction de celle-ci (la bête humaine) y compris, de façon voilée, les lignes de « fuites forgées » (les récits du marronnage) par le corps du captif contre l'ordre colonial. Mise en exergue de l'accumulation du capital négrier fondée sur l'imaginaire colonial de la race inventant 126 espèces de Nègre issues du croisement biologique de celui-ci avec un « Blanc » ou non (avec chaque fois le pourcentage ou le dosage du sang déterminé selon une modalité de calcul qui n'est autre qu'un condensé de fantasmagories hallucinatoires, *cf.* Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue*..., tome I, 2e éd, Paris, Théodore Morgand, 1875, p. 83 sq). La lecture de la *Gazette* révèle véritablement l'écriture de la singularité de la violence coloniale dans sa prise sur le corps. D'années en années, elle semble nous décrire les mêmes lieux, les mêmes situations et les mêmes personnages avec un rythme accéléré selon les circonstances. Mais le *temps de la gazette* (le propre de l'impossible rencontre de l'Europe/Occident avec son dehors imaginaire) comme temps mort de la mort de l'Autre s'arrête par une puissance d'agir non prévue (22-23 août 1791 est l'exemple emblématique). Elle raconte la vie des morts insignifiants comme morts incomptés de février 1764 (premier numéro, sur l'histoire de la *Gazette*, voir le tome II de l'ouvrage de Saint-Méry, p. 164 *sq*) à la fin de la colonie. La vie morte doit rendre possible la vie lumineuse en Europe. Nous comprenons bien pourquoi, le mot d'ordre d'août de 1791 (liberté ou la mort) porté jusqu'au bout dans une Révolution radicale ne puisse pas coïncider avec ce temps de la gazette. Celui-ci aurait dû suivre son cours silencieux grâce aux luttes menées par ceux que le discours colonial nomma les libres de couleur. C'est ce que prouve leur adresse envoyée à l'Assemblée nationale dénonçant la violence coloniale niant leur égalité avec « l'homme blanc ». Ils demandèrent comme « de bons citoyens » leur « part dans une révolution opérée par l'inspiration de la nature même » (p.4). Mais c'est une part qui doit être refusée aux captifs. (*cf Adresse à l'Assemblée nationale par les hommes de couleur libres de Saint-Domingue*, 1791.) C'est donc aussi ce temps comme *temps de l'imaginaire de l'Empire* que l'armée française composée de ses meilleurs combattants (*cf.* Beaubrun Ardouin, *Études sur l'Histoire d'Haïti*, Paris, tome V, Paris, Dezobry et Madeleine, 1854, chap. I) voulut rétablir dans sa continuité répétitive. Alors, ce temps n'est-il pas constitutif de la modernité dans l'objectivation de son dehors (l'envers de l'émancipation qu'elle promet) ? *La Gazette de Saint-Domingue*. *Politique, civile, économique, littérature et affiches américaines*. Port-au-Prince, Chez Mozard, imprimeur du Roi et du Conseil supérieur. 1791; *La Gazette de Saint-Domingue*, Cap, Imprimerie royale, 1764.

[7] La question de la symbolisation sera abordée dans la 2e section du 7e chapitre.

l'image d'une société agonisante et désolante : l'ontologie du malheur. Celle-ci révèle les « maux qui scandent la vie des êtres de chair » dans la création d'un « infra-monde » peuplés de « rejetés », de « bannis » et de « parias » pour faire d'*Haïti un pays hanté*[8] pris dans l'étau des catastrophes et de la «malédiction de la vie »[9] où la liberté devient négativité de la vie (« liberté ou la mort») pour l'esclave se suicidant et la femme provoquant délibérément la mort de son enfant. Elle associe le nom d'Haïti à « la permanence du malheur »[10]. Haïti serait la *cité du malheur* où le « mal politique » (lieu de structuration et de formatage « des comportements ») produit la « déshumanisation », la « banalité du mal » et la « désolation ». Les formulations sont parfois radicales face à un mal qui serait tout aussi radical : Haïti donne « l'image » des « quasi-camps de concentration de la misère [qui] éclate sous la forme de la barbarie ». Telle est la tonalité critique de l'inauguration de *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique*[11] d'André Corten. La confusion entre religieux et politique serait le foyer de la diabolisation et rendrait impossible tout discours politique autonome sur le mal où la misère est évaluée à l'aune de la désolation. « Ce qui caractérise Haïti, c'est le marasme, l'atrophie, l'accablement. C'est de cette atrophie que découle la misère de catégories situées par ailleurs diversement dans les rapports économiques ».[12] Jared Diamond n'a-t-il pas écrit qu'« au regard de Saint-Domingue, [elle] a un avenir sans horizon »[13]?

Alors, chacun comprendra qu'il n'est pas facile de voyager à contre-courant aux bords de ces discours. Mais ce qu'il n'est plus possible de penser *véritablement* ou ce qu'il est aisé d'oublier, c'est l'idée que cette même société porterait une expérience décoloniale. Conformément aux exigences qui seront les nôtres, nous considérons ces travaux comme les *écritures symptomatiques* et *fantomatiques* par le fait qu'ils prétendent faire surgir d'une matrice fondatrice les symptômes et fantômes qui enchaînent la mémoire du peuple, de la nation et de l'État en Haïti ainsi que de toute (inter)subjectivité. Le lieu secret de l'impossible citoyenneté, de l'impossible État de droit (État moderne) et le socle de manifestation de la violence asservissante. Lieu donc de la maladie du sujet et de ses mésaventures à cause de ses

[8] Elvire Maurouard, *Haïti le pays hanté*, Guyane, Ibis Rouge éditions, 2006, p.110.
[9] *Ibid*., p.17.
[10] Jean-Michel Caroit, «Analyse : Haïti ou la permanence du malheur », *Le monde*, 26 décembre 2003.
[11] André Corten, *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique,* Paris, Karthala «Hommes et Sociétés », 2001, p.13.
[12] *Ibid.,* p.39.
[13] Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (2005), trad. de l'anglais (USA), Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard «Folio essais», 2006, p.559.

« satrapes héréditaires » et de son « infirmité native »[14]. La colonie engendre alors *« Le maléfice de la vie à plusieurs »*[15] — disons qu'elle en est le nom de *manière singulière*— en phagocytant l'effectivité de toute vie sociale conformément à l'agir révolutionnaire propre à l'expérience haïtienne. Dans ce cas, la *société* est vouée à l'échec car elle est imprégnée par la colonie qui devient la salle affaire des ex-colonisés (selon cette logique). Mais nous considérons qu'un « pays colonisateur n'est pas moins imprégné par la colonie, quoique d'une autre manière, qu'un pays colonisé. »[16]

Les écritures symptomatiques et fantomatiques mettraient en évidence les pathologies coloniales dans une société dite postcoloniale. Genèse et foyer d'engendrement des *Causes de nos malheurs*[17] *et de l'origine du drame haïtien*[18]. Que ces pathologies soient pensées sous le nom de conflit entre les Créoles et les Bossales dans une société structurée selon une « passion égalitaire »[19] singulière contre un certain *désir d'Occident* par la production des contre-valeurs ou l'impossible rencontre entre la nation et l'État[20] donnant lieu à une « dualité structurelle », une « culture opprimée »[21] et une trahison de la Révolution, ou comme matrice

[14] Placide David, *L'héritage colonial en Haïti* (1959), Port-au-Prince, Fardin « Bicentenaire Haïti 1804-2004 ».

[15] Étienne Tassin, *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?*, Paris, Bayard, 2012. Faut-il préciser ici que ce maléfice de la vie à plusieurs n'est pas propre à toute communauté politique et ne met pas par conséquent en évidence « les apories de l'action politique qui sont au cœur d'une vie sociale collective livrée au défaut de bonne solution » ? *Ibid*., p.18 Il est le nom d'une expérience de domination (esclavage) douée d'une puissance d'affection qui aurait déterminé le devenir du dominé, toujours pris dans l'oscillation entre l'exigence d'égalité (le moment de l'insurrection ou de la révolution) face au maître et le désir de servitude (le devenir maître du post-colonisé, l'autodestruction et l'auto-enchaînement).

[16] Seloua Luste Boulbina, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, Lyon, Sens Public, 2008, p. 13.

[17] Edmond Paul, *Les causes de nos malheurs. Appel au peuple*, Port-au-Prince, [1882], Éditions Fardin, « Bicentenaire, Haïti 1804-2004 », 2012.

[18] Vertus Saint-Louis, *Aux origines du drame d'Haïti. Droit et commerce maritime (1794-1806),* Port-au-Prince, Imprimeur II (?), 2004 (?)

[19] Gérard Barthelemy, *Le pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien*, Port-au-Prince/ Montréal Henri Deschamps/ CIDHICA, 1989 ; *Créoles -Bossales. Conflit en Haïti,* Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge, 2000: *Dans la splendeur d'un après-midi d'Histoire*, Port-au-Prince, Éditions. Henri Deschamps, 1996.

[20] Laënnec Hurbon, *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*, Port-au-Prince/Paris, Henri Deschamps/ Karthala, 1987 ; *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle,* Paris, L'Harmattan, 1979 ; Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1986,

[21] Jean Casimir, *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue de sourds,* Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009 ; *La culture opprimée* [1981], Port-au-Prince, Imprimerie, Média-texte, 2006.

d'une « économie politique de la corruption »[22] ou encore de l'impossibilité de fonder l'État selon les normes de la modernité[23], il y a un lieu commun faisant effet de socle matriciel.

Par-delà les titres de certains travaux très parlants en ce sens, la colonie de Saint-Domingue apparaît comme une scène inaugurale répétitive enveloppant par sa tonalité tout geste de sortie de ce *topos* et toute exigence d'une nouvelle *praxis*[24] sociale. La mémoire de l'expérience esclavagiste est celle qui nous enchaînerait dans une pulsion pathologique de répétition et porterait en elle un désir secret du maître/meurtre. La conséquence est intenable : impossibilité de fonder et de commencer, impossibilité de penser l'émancipation. Or, c'est le problème central de cette thèse en faisant en notre propre nom le détour par la Révolution qui sera pour nous le lieu d'une nouvelle intelligibilité de la société haitienne pour penser les conditions de possibilité d'être-au-monde par-delà l'imaginaire colonial. Cela nous permettra de trouver la matrice de la scène décoloniale dont la manifestation est d'une extrême rarté dans l'Histoire, cependant dont la trace est le signe d'un autre horizon.

Dès que nous nous sommes donné la peine de penser la singularité de la colonie esclavagiste moderne à partir de Saint-Domingue, nous nous sommes rendu compte *in fine* — si nous ne voulons pas répéter les interprétations mille fois exhibées — que nous sommes en face d'un paradoxe. Elle serait un *désert-sans-oasis*, un désert sans possibilité d'oasis dans lequel pourtant les corps résistent parce que « nul ne sait ce que peut un corps » comme nous le savons depuis l'*Ethique* de Spinoza. Si la métaphore du désert a un sens, il faudra montrer que le désert ne « menace pas la vie en nous dans sa racine »[25] , comme chez le philosophe japonais Watsuji Tetsurô (1889-1960), mais l'absorbe radicalement dans ses racines et dans ses potentialités. De la même manière, nous ne pourrons pas dire que « ce qui est *désert*, c'est la relation unitaire de l'homme et du monde [et non plus « simplement la nature extérieure »]. C'est un mode d'être de ''l'humanité'' (ce qui n'est pas simplement de *l'homme*, mais de l'être humain dans son double caractère individuel et social), non pas ''la nature'' dans sa

[22] Leslie Péan, Haïti *: Économie politique de la corruption. De Saint-Domingue à Hait, 1791-1870*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003 ; *Haïti : Économie politique de la corruption. Tome II, L'Etat marron (1870-1915),* Paris, Maisonneuve & Larose, 2005 ; *Haïti : Économie politique de la corruption, Tome III. Le Saccage (1915-1956),* Paris, Maisonneuve & Larose, 2006 ; *Aux origines de l'État marron en Haïti (1804-1860),* Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009.

[23] Sauveur Pierre Étienne, *L'énigme haïtienne. Échec de l'État moderne en Haïti*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2007 ; *Haïti, la République Dominicaine et Cuba*. *État, économie et société (1492-2009)* Paris, L'Harmattan, 2011.

[24] Nous reviendrons sur le concept de *praxis* au neuvième chapitre pour proposer la notion de *praxis* décoloniale.

[25] Watsuji Testurô, *Fûdo. Le milieu humain*, commentaire et trad. du japonais par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditons « Réseau Asie », 2011, p.91. Cet ouvrage a été parfois reçu comme une mise à l'épreuve d'*Être et Temps* d'Heidegger par son déploiement sur l'espace. Sur cette question, voir la préface d'Augustin Berque, p. 11*sq*.

qualité d'indépendance à l'égard de l'homme »[26] , mais plutôt que le *désert-sans-oasis* est un mode d'être de la non-humanité des Autres, un mode d'être qui nécessite la mort de ceux-ci comme condition de possibilé de la rentabilité exponentielle de l'entreprise esclavagiste. Aucune colonie n'a mieux mis en œuvre et fait déployer ce paradoxe que celle de Saint-Domingue par la Révolution de 1804. Parler de désert-sans-oasis, revient à pointer du doigt la singularité paradoxale qu'il faudra saisir, mais nous tenterons de substituer le vide en lien avec l'océan au désert afin de mieux saisir la relation entre la colonie et celui-là.

Les analyses qui se veulent les plus attentives à « l'importance de la Révolution haïtienne »[27] semblent en faire la réalisation concrète de l'idéal de la modernité incarné par la Révolution française. Haïti serait alors la fille légitime ou rebelle de cette modernité (parce qu'elle en incarne une autre) ou le lieu où elle devient effective par l'exigence de liberté, d'égalité et de fraternité qu'elle pose. Dans les plantations de Saint-Domingue, les spéculations lumineuses des Lumières auraient rendu possible la réalisation d'une expérience concrète d'émancipation par des corps vus jusqu'ici comme des corps muets soumis à l'*hybris* (démesure) de la dislocation de l'espace plantationnaire.

Si 1804 n'est pas fille[28]de 1789 ni « un sous produit de la Révolution française [29]» contrairement à ce que pense Moses Finley après avoir constaté la brièveté et l'échec absolu (à l'exception « d'un petit nombre d'esclave qui réussissent à se soustraire en permanence à la servitude ») de nombreuses « explosions de révoltes serviles »[30], où faut-il l'enraciner ? En ce sens, la Révolution haïtienne serait-elle le « décentrement » (« decentering ») de la modernité parce qu'elle ferait *déplier* ce que celle-ci posait comme problème au-delà du territoire métropolitain ? L'historien Vertus Saint-Louis dans une thèse qui se propose d'étudier le conflit existant depuis toujours entre la liberté comme « concept philosophico-politique et la liberté comme privilège »[31], tout en refusant l'inscription de la Révolution dans la filiation

[26] *Ibid*., p.86.

[27] Valerie Kaussen*, Migrant Revolutions. Haitian Literature, Globalization, and U.S Imperialism*, Lixington Books, 2008, p.5. Notre traduction. Ce sera le cas pour les travaux cités dans une langue autre que le français, sauf mention contraire.

[28] Comme on nous l'avait enseigné lors des dissertations historiques répétitives au Lycée en Haïti (sous la forme d'une interrogation non-assumée), le Révolution haïtienne pourrait au moins pour certains réaliser son rêve : liberté, égalité tout en y ajoutant la fraternité.

[29] « Dans tout le cours de l'Histoire, quatre révoltes d'esclaves seulement ont atteint les dimensions d'une véritable guerre, avec plusieurs milliers de soldats en arme des deux côtés , avec des bataillons en rase campagne, de sièges et des occupations de villes : trois en Sicile et en Italie, pendant la période de 140-70 avant-J.-C., et la grande révolte d'Haïti qui coïncida avec la Révolution française et qu'on doit considérer comme son sous-produit ». Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne* [1979], trad. de l'anglais (USA) par Denise Fourgous, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun » 1981, p.154.
Ibid., p.135.

[31] Vertus Saint-Louis, *Mer et liberté. Haïti (1492-1794*), Port-au-Prince, 2008 (?), Imprimeur II (?), p.8.

(fille), parle de préférence de rattachement[32]. Dans ce cas « se rattacher à » signifie-t-il être en relation avec et/ou dépendre de (dictionnaire Le Petit Robert) ? Est-il possible de dire aussi que 1789 se rattache à 1791/1804 dans une certaine mesure ?

Eduardo Grüner dans une interprétation surprenante de l'article 14 de la Constitution haïtienne de 1805 (« toute acceptation de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille, dont le chef de l'État est le père, devra nécessairement cesser. Les Haïtiens ne seront désormais connus que sous le nom générique de noirs ») au point d'en faire le socle révélateur d'un conflit radical/insoluble au cœur de la modernité disait que (en ouvrant une autre voie pour un croisement entre les Révolutions haïtienne et française)

> propongamos pues una sucinta fórmula paradójica : *la Revolución haitiana es más ''francesca'' que la francesca*. Pero, ''al mismo tiempo'', sólo lo puede ser *porque es haitiana*. Sólo desde esa ''periferia excluida del Universal se podía enunciar lo que le faltaba al ''centro" para ser en *serio* ''universal''[33].

En associant « Lumières nègres [noires ?] et Révolution constitutionnelle haïtienne (« Las luces *negras* : la ''revolución constitucional'' haitiana ») »[34], le titre de l'ouvrage devient plus explicite et plus interpellateur.

Nous soulignerons la différence qu'il y aurait entre le fait de parler de l'obscurité *des* Lumières et de l'obscurité *et* les Lumières. Les prépositions « de, et » ne portent pas uniquement une charge sémantique, mais aussi un décentrement qui doit déconstruire le dualisme centre/périphérie. Dans tous les cas, le rapport entre les deux Révolutions se dessine de manière conflictuelle et le regard sur la modernité change depuis Haïti. C'est la raison pour laquelle selon E. Grüner « the Haitian revolution does not recuse the French revolution's modernity, but it brands it *insufficient*), it *revolutions the* (French) *revolution* »[35]. Révolutionner la Révolution française, revient à faire émerger le conflit insoluble entre un centre qui s'objective comme tel et les périphéries qui le dynamitent. Conflit insoluble entre

---

[32] Contre une bonne partie de l'historiographie haïtienne, il affirme que « la révolution de la liberté à Saint-Domingue ne procède pas du marronnage, qu'elle n'est pas l'ouvrage de marrons même si certains d'entre eux y ont participé. Elle ne saurait être expliquée par le vaudou même si l'on tenait la cérémonie du Bois-Caïman pour un événement historique confirmé. La révolution de Saint-Domingue tout en gardant ses particularités, se rattache à celle de 1789 en France.» *Ibid*., p.13.

[33] Eduardo Grüner, *La Oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos aires, Edhasa, 2010, pp.389-390.

[34] *Ibid*., p.388.

Cette idée à été développée d'abord dans, « Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution », *Sociedad* (Buenos Aires) vol.4no.se Buenos Aires, 2008, traduit par Agostina Marchi *Sociedad* (Buenos Aires) , Buenos Aires, n.28, 2009. (http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0327-77122008000100004&script=sci_arttext)

[35] Eduardo Grüner, « Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution », art. *art. op.cit.*

centre (prétendant porter un Universel non universalisable) et périphérie faisant de toute rencontre avec la modernité une rencontre polémique.

Certains pourraient penser que l'expérience postrévolutionnaire haïtienne tout au long du XIX[e] siècle témoigne de l'enfermement ou de la neutralisation de la vérité de la Révolution face au pouvoir. Pourtant, Valerie Kaussen (en s'appuyant sur les analyses de Trouillot interprétant l'État haïtien contre la nation) a su montrer qu'à travers des luttes paysannes contre l'impérialisme américain ainsi contre le projet de l'État haïtien, lequel se manifeste au travers des Codes ruraux, la continuation de la Révolution. Elle précise que « the peasantry's resistance to plantation production and labor coercion manifest the ethos of the Haitian Revolution, an alternative modernity in which the politics of anti-slavery persist[36] » tout en insistant sur la place d'Haïti dans le monde moderne. Cette modernité alternative serait conforme à l'exigence de cette Révolution, car elle serait la manifestation de sa vérité. Contre ceux pour qui la Révolution de Saint-Domingue ne vaut pas la peine d'être étudiée, nous voyons l'importance des travaux de recherches qui l'inscrivent dans l'horizon d'une critique de la modernité et en même temps dans son sillage. Saint-Domingue par son expérience révolutionnaire met les Lumières à l'épreuve : « the Haitian Revolulion was the ultimate test to the universalist pretensions of both the French and American revolutions. And they both failed»[37] selon l'auteur de *Silencing the past*. Cet échec est celui de la modernité à s'assumer et à assumer, à exorciser sa *part d'ombre et sa part démoniaque* : l'espace colonial et le dehors imaginaire de l'Occident.

Sybille Fischer dans un ouvrage au titre évocateur, *Modernity disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of Revolution*, dans son effort pour comprendre le silence occidental autour de la Révolution haïtienne affirme dès sa préface la nécessité d'un examen critique de beaucoup de concepts de la modernité politique et d'une interrogation sur ce qui signifie être moderne à l'âge des Révolutions. Haïti devient le lieu où la modernité est désavouée.[38] Critiquant l'incapacité d'H. Arendt[39] à lire la Révolution haïtienne la conduit à

[36] Valerie Kaussen*, Migrant Revolutions, op.cit,* p.10.
[37] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past*. *Power and the production of History*, Beacon Press, Boston, 1995, p.88.
[38] « After all, it is in the Age of the Revolution that many of the political concepts of the Western modernity took shape or were submitted to new scrutiny. And it is not the case that the events in Haiti were strictly speaking unknown. It might turn out that is not enough to simply insist that Haiti be included in our accounts of the Age of Revolution and that the gaps in the historical and cultural records be filled. What would be needed is revision of the concept of modernity itself so that past struggles over what it means to be modern, who claim it, and on what grounds can became visible again » .Sybille Fischer, *Modernity disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Duke University Press Durham & London, 2004, p. XI.

saisir celle-ci sous l'angle « anti-esclavagiste ». Ce qui l'amène à en faire une contradiction « impensable »[40] contre la modernité à la suite de M.-R. Trouillot. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'elle tente de rendre intelligible cette contradiction, il devient nécessaire de tordre le coup/cours de (à) la modernité comme s'il s'agissait de la faire avouer ce qu'elle ne peut que nier sans être déconstruite, elle parle de « disavowed modernity » pour signaler « the conflictive and discontinuous nature of modernity in the Age of Revolution »[41]. Si cette contradiction devient problématique, c'est moins parce que Haïti a réalisé l'impensable, mais probablement et fondamentalement ou avant tout parce qu'elle pourrait être porteuse d'une expérience d'auto-émancipation qui dépasse et réalise le caractère tant célébré d'anti-esclavagiste, d'anticolonialiste, d'antiraciste de cette Révolution. Une expérience dont la trace et la tonalité peuvent être retrouvées dans une compréhension par le bas.

Dans notre compréhension de l'expérience haïtienne en tant qu'elle ne cherche pas à exhiber les figures indigènes tutélaires comme figures à exposer dans un musée où la conscience de soi peut retrouver le sol de son enracinement, il n'y a pas une égalité raciale à prouver, mais plutôt une *brèche-anarchique* porteuse d'un nouvel imaginaire à penser comme imaginaire-décolonial de l'être-ensemble au-delà de tout dualisme (Soi/Autre) et de la race. Cette brèche-anarchique[42]peut être le moment où la Révolution déborde ses propres frontières pour n'être pas enfermée dans le désir du chef révolutionnaire dont la mémoire aurait besoin

---

[39] Son expérience vécue et la tonalité de sa pensée auraient dû la rendre attentive aux colonies esclavagistes modernes et à Haïti (ne serait-ce que conformément à son *amor mundi*). Nous tenterons de montrer la difficulté de sa pensée à saisir l'esclavage moderne et 1804.

[40] « Revolutionary antislavery is a contradiction in terms. Haiti comes unthinkable ». *Ibid.,* p. 9.

[41] *Ibid*., p. 37.

[42] La brèche-anarchique est ce qui surgit dans l'histoire contre toute forme de domination (basée sur la race, le genre, la compétence, la richesse ou le capital) grâce à l'action et au courage des hommes et des femmes pour penser leur être-au-monde conflictuel au-delà de la race ainsi qu'au-delà de l'imaginaire colonial. En ce sens, elle doit se déployer contre le capitalisme et l'impérialisme. Qu'elle soit fracturée contre cet imaginaire colonial, qu'elle n'arrive pas à cartographier autrement et véritablement l'espace où les hommes et les femmes se parlent et se rencontrent contre l'agonie coloniale de notre présent ainsi que contre notre présence au monde, nous dirons qu'elle peut être pensée comme *accoucheuse d'histoire*. Elle peut être la sage-femme non stérile de l'histoire sans qu'il y ait un moment historique où elle doit cesser de se manifester comme telle. Non stérile car elle engendre ce qui ne peut être paradoxalement institué véritablement dans le social ou dans les institutions. Ce qu'elle engendre, ce sont entre autres, les conditions de possibilités d'une *praxis* sociale rendant et livrant la parole et l'action politique à n'importe qui au nom de l'égalité. Elle est ce qui rassemble et permet en même temps aux divisions traversant le corps social de devenir l'objet d'une scène de parole commune portée par n'importe qui. Ce que nous disons là risque d'être perçu comme une théosophie ou une téléologie. Pourtant, il n'en est rien. La brèche-anarchique n'est pas un principe extérieur à l'histoire. Elle n'est pas l'expression d'une puissance ou d'une loi gouvernant le monde et les sociétés humaines, mais le lieu ou le foyer d'inventivité, de la créativité et de l'action. Elle est ce qui fait que l'humanité (en tant qu'elle est menacée par les catastrophes) des êtres parlants n'est jamais acquise une fois pour toute et qu'elle exige la rencontre des êtres parlants avec d'autres parlants afin de reconfigurer constamment le monde-commun qui nous est propre. Elle est ce qui fait que l'égalité est toujours porteuse d'une dynamique conflictuelle et qu'elle n'est jamais donnée d'avance alors même qu'elle séjourne dans les textes. Il faut ajouter alors qu'elle n'est pas l'expression propre d'un certain sujet historique déjà formaté et structuré. Nous reviendrons sur certaines notions contenues dans cette note.

pour façonner l'identité. C'est le moment où le chef s'étonne devant la Révolution comme s'il ne pouvait plus se retrouver dans cette histoire qu'il veut s'approprier en tant que résultat propre de son héroïsme.

L'ouvrage de Carolyn Fick intitulé *The making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from below*[43] est une exception parlante contre la tendance historiographique courante à rabattre la Révolution dans l'exhibition des leaders ayant combattu victorieusement le système colonial-esclavagiste. Elle déplace le projecteur de telle sorte que la question du leadership devienne un problème dont le traitement change la teneur de l'interprétation de cette Révolution. Entre les leaders-fondateurs et les masses ou les mouvements populaires, il existe une frontière, un hiatus à interroger. Dans sa revue de littérature[44] où très souvent c'est dans une biographie ou à travers la mise en exergue d'un chef dominant que la scène révolutionnaire est saisie, elle tente de donner aux « mouvements populaires durant la Révolution » leur lettre de noblesse. Comprendre la Révolution par le bas ne consiste pas à faire émerger des héros anonymes contre la figure des pères fondateurs célébrés par la mémoire ou l'historiographie. L'intérêt ne se joue pas dans une opposition entre deux héroïsmes possibles. Il s'agit de faire migrer la vérité révolutionnaire contre le *topos* de toute (auto)héroïsation afin de retrouver sa vérité : égalité et auto-émancipation. Nous retrouvons ainsi les nœuds de la thèse.

Les nœuds de la thèse

Certains pensent que la vérité de la Révolution haïtienne est une effectivité concrète de la modernité, une « avancée postcoloniale »[45] , mais et si « la postcolonialité [était] la face cachée de la postmodernité (tout comme la colonialité est celle de la modernité) » [46] ?

[43] Carolyn E. Fick, *The making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from below*, The University of Tennessee Press Knoxville, 1990. Cet ouvrage vient d'être heureusement traduit en français. cf. *Haïti , naissance d'une nation : la Révolution de Saint Domingue vue d'en bas,* trad. de l'anglais (USA) par Frantz Voltaire, préface de Marcel Dorigny, Les Perséides, 2014. Nous citons ici l'édition anglaise.

[44] *Ibid*., p.5 (Pour cette revue de littérature, voir son introduction, p.2-12)

[45] Laënnec Hurbon, « La révolution haïtienne: une avancée postcoloniale ». *Rue Descartes,* vol. 4, no 58, 2007, pp. 56-66, repris dans Michel Hector et Laënnec Hurbon (dir), *Genèse de l'État haïtien (1804-1859)*, Port-au-Prince, Éditions Presses Nationales d'Haïti, « Mémoire vivante », 2009, p.65-77.

[46] Santiago Castro-Gomez, « Le chapitre manquant d'*Empire.* La réorganisation post moderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste.», *Multitudes*, 2006, n° 26, p 27- 49, p.34. Cet article est une lecture critique de *L'Empire* de Negri et de M. Hardt.

Nous sommes les incomptés et les innommables de la modernité vue depuis un certain lieu. Pourtant elle continue de façonner notre présence au monde au risque de nous envelopper dans son voile pervers et

Elle serait l'énigme irrésolue de l'histoire et ne correspondrait à aucun schéma de pensée, aucune philosophie ne pouvait la penser au XVIII[e] siècle. Elle fait même éclater les contradictions qui obscurcissaient l'éclat lumineux des Lumières. Sa résonnance géopolitique était néfaste pour l'ordre colonial-mondial. C'est la raison pour laquelle ce sera en vain qu'on cherchera à la comprendre ou à retrouver sa trace en lisant les Jules Michelet, les Jean-Jaurès[47]. Lorsqu'elle n'est pas niée et occultée, elle est réduite à être l'objet de quelques lignes mettant en évidence la subjectivité occidentale et le regard que l'Europe/l'Occident jette sur son dehors imaginaire. 1804 est en fait le grand impensé de l'imaginaire occidental en tant qu'objet d'un silence. Alors le silence devient oubli par son enracinement dans l'inconscient occidental. « Le mécanisme de l'oubli entra aussitôt en œuvre et fit très rapidement sortir la naissance d'Haïti de l'histoire coloniale française »[48] et de l'histoire tout simplement. Haïti devient une île perdue dans le bassin de la Caraïbe dont l'histoire fait implicitement l'objet d'une écriture consistant à nier la vérité radicale qu'elle pose. Ce silence de l'historiographie occidentale a été déjà problématisé par Michel-Rolph Trouillot[49].

Nous voulons soumettre à la critique une nouvelle intelligibilité de la société haïtienne autour de la question de la conflictualité politique en passant par la Révolution. Cette intelligibilité que nous appellerons une intelligibilité de la transgression, celle qui doit laisser déployer l'imaginaire colonial (sur tous les fronts possibles) exhibé comme lieu de genèse, de fondation manquée, de l'enchaînement et de la répétition pathologique, nous pensons pouvoir la fonder dans une autre lecture de 1804 et de la société haïtienne afin de saisir les conditions

---

pernicieux. Elle l'a même formatée dans une certaine mesure. D'où vient ce corps qui nous a été attribué en tant que corps dans lequel nous nous ne retrouvons pas parce que nous ne pouvons pas habiter ce corps de la même manière qu'il ne peut pas nous habiter si ce n'est que comme de simples-choses-là pourvues d'un corps malade ? Ce corps *spectralisé* et fantomatique, il est dans une certaine mesure le produit d'une certaine modernité. On prétend qu'il parle à notre place puisqu'il dit la vérité de notre être. Il répond quand nous sommes interpellés. Que dit-il ? Il dit, prétend-on, que ce corps noir exprime un être noir animé par une âme tout aussi noire. Alors, la logique du pouvoir colonial ne fait que prendre acte de ce qu'il lui révèle en entérinant notre (prétendue) servilité objectivée. Cela dit, il n'est pas question de chercher à entrer dans une postmodernité qui aurait la précieuse vertu de nous guérir et de nous faire entrer dans l'histoire. En réalité, nous sommes les fantômes de la modernité. Comment introduire une césure radicale entre ce que nous ne pouvons ni incarner ni représenter, ce que nous ne pouvons pas être sans prétendre retrouver une identité première et ce que nous ne devrions pas être : des êtres fixés dans l'être à cause de notre effort à nous reconfigurer autrement après la tempête ? La modernité n'est-elle pas contemporaine de la fondation de colonie et de la colonialité qui constitue son expression ?

[47] Léon-François Hoffmann, « Prolégomènes à l'étude de la représentation de la révolution haïtienne en Occident », revue *Anales del Caribe*. Centro de Estudios del Caribe, no 19-20, 2002, p. 355-365. Cet article saisit la représentation de la révolution à travers des œuvres de fiction. Mais nous ne savons pas pourquoi l'auteur voit dans le suicide d'Henri Christophe la réunification territoriale et la fin de la révolution.

[48] Marcel Dorigny, « 2. Aux origines : l'indépendance d'Haïti et son occultation », *in* Nicolas Bancel *et al.*, La *fracture coloniale*, Paris, La Découverte « Cahiers Libres », 2005 p. 45-55. p.47.

[49] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past*, *op.cit.,* p. 97.

de possibilités d'une expérience décoloniale où le devenir-décolonial du monde s'engage selon les exigences d'une émancipation conformément à une nouvelle *praxis sociale*.

La thèse doit constamment faire dialoguer les écritures symptomatiques et fantomatiques dans la mesure où elles permettent de comprendre quelques-unes des faces possibles d'Haïti pour pouvoir mieux les transcender et les dynamiter. Trois hypothèses constituent donc la charpente de notre enquête.

1°) La Révolution est une scène[50] décoloniale[51] où se reconfigure la sortie de l'imaginaire colonial, entendue comme la rencontre polémique entre l'universalisme de la modernité coloniale et l'exigence d'une reconfiguration radicale du monde contre l'ordre colonial-esclavagiste du monde moderne laissant déployer la décolonialité afin de fonder une citoyenneté émancipatrice contre toute forme de domination. Ce qui n'empêche pas de voir du même coup à quel point la *politique* dans ses rapports avec les conflictualités est oublieuse du citoyen en Haïti.

2°) Elle porte un contre-imaginaire que nous appellerons imaginaire-décolonial (condition du devenir-décolonial) comme socle de l'émancipation entendue comme sortie ou détachement de l'imaginaire colonial[52], de l'imaginaire social du pouvoir et l'affirmation polémique de

[50] Nous précisions que la scène s'inscrit dans son lieu d'énonciation et le déborde à la fois pour se reconfigurer elle-même contre l'Empire et l'imaginaire colonial qui peuple et hante l'universel de la modernité. Cette précision compte beaucoup pour nous (même si elle risque de se perdre, pour des lecteurs peu attentifs, dans une note de bas de page) en tant qu'elle permet de saisir le local non fermé sur lui-même (la colonie comme lieu extériorisé face à l'espace métropolitain) qui vient dynamiter l'Empire. La scène décoloniale ne porte pas la « tentation du non-lieu », des lieux non-situés (Dipesch Chakrabarty, *Provicialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, préface à l'édition de 2007, p.27) ni une singularité close et saturée qui se contente de se présenter dans son autodétermination polémique ou dans sa pureté identitaire ou imaginaire. Mais elle tente de saisir, par la philosophie, le lieu de la singularité d'une *différence historique et d'une différence coloniale*. Ce qui sera développé et proposé par l'idée de scène décoloniale est l'exigence d'une double abolition (celle de l'autre et celle de soi) où se jouent les rapports de servitude et de maîtrise, de domination et d'exploitation coloniales et postcoloniales pour ouvrir et dégager le site d'une nouvelle reconfiguration radicale du monde. L'enjeu est la question de l'effectivité de l'émancipation (ici et maintenant) dans une nouvelle *praxis* sociale. La scène ne sera pas analysée en elle-même et pour elle-même. Pour usage de la notion de scène et de ses enjeux à la croisée de plusieurs disciplines, voir Esa Kirkkopelto, *Le théâtre de l'expérience. Contributions à la théorie de la scène*, Paris, Presse de l'Université Paris-Sorbonne, 2008 ; Michel Deguy et *alii*, *Philosophie de la scène*, Paris, Les solitaires intempestifs « Expériences philosophiques », 2010.

[51] La rencontre est polémique en tant qu'elle ne peut être possible sans saper les présupposés qui ont fondé la colonie esclavagiste moderne et l'imaginaire moderne de la race. Il est évident pour nous ici que les hiérarchies coloniales ont été déconstruites et disjointes ainsi que la race. La présence des corps dans des espaces n'est plus soumise à la race comme critère de légitimation. Toute scène porte toujours une re-configuration. Dans *La méthode de l'égalité*, Rancière précise que « la scène est fondamentalement antihiérarchique » et qu'elle « est la rencontre directe du plus particulier et de l'universel ». Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité.* Entretien avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Paris, Fayard, 2012, pp.119-120. L'universel ici peut avoir pour nom l'égalité (Rancière).

[52] Il est évident ici que l'émancipation n'est pas le résultat de l'acte législatif qui déclare la liberté de l'esclave en redéfinissant la relation maître-esclave par sa continuité (« le document qui accordait la liberté établissait la continuité de la relation maître-esclave : il présentait l'émancipation comme une récompense accordée par le

l'égalité (de soi/par soi) comme « co-partageant d'un monde commun »[53] et co-présence dans le monde.

3°) La Révolution haïtienne n'est pas fille de la modernité et ne doit pas être pensée dans un régime de filiation, mais comme une difficile expérience de fondation et de commencement prise dans une dynamique conflictuelle singulière. Ce qui est contraire aux écritures symptomatiques et fantomatiques de la société haïtienne.

L'expérience haïtienne a si radicalisé l'exigence d'égalité « comme égalité de n'importe qui avec n'importe qui », elle l'a si travaillée comme étant le « seul universel politique »[54] (socle de re-configuration du social) qu'il est possible de l'analyser comme une révolution auto-émancipatrice. Nous risquons de tomber dans les filets de notre propre interprétation qui semblerait radicaliser une révolution déjà radicale en voulant en faire une « révolution révolutionnaire ». Jusqu'où nous est-il permis de creuser une telle voie sans ignorer les voix dont la résonnance consume la vérité révolutionnaire ?

Elle serait une révolution auto-émancipatrice qui n'émanciperait *pas d'emblée* celles et ceux qui la font. Elle est auto-émancipatrice dans ce qu'elle pose comme exigence irréductible et dans son déploiement en faisant surgir une scène décoloniale qui doit être sans cesse reconfigurée. Mais elle n'émanciperait personne *hic* et *nunc* au sens où l'imaginaire colonial[55]

---

maître pour le prix des bons services de l'esclave ». Laurent Dubois, *Les esclaves de la République. L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, trad. de l'anglais par Jean-François Chaix, Paris, Calman-Lévy, 1998, p. 60) ni *tout à fait* celle que le captif arrache suite à une lutte armée contre (et au nom de) l'universalité des droits de l'homme et du citoyen dont la résonnance ne devrait pas traverser les frontières franco-centrées de l'Empire. Cette émancipation a été théorisée dans l'historiographie (et oubliée dans la mémoire républicaine) en tant qu'elle donnerait accès à la citoyenneté républicaine par l'intégration des anciens esclaves dans la civilité républicaine. Qu'elle ait été oubliée ou gommée par la République pour devenir le lieu d'une polémique dans la configuration des valeurs républicaines dont le foyer n'est plus circonscrit à l'intérieur de l'espace métropolitain, mais si « des alliances entre les esclaves insurgés et les représentants de la République *émergera un ordre colonial* dans lequel la même Constitution était appliquée en métropole et aux colonies, et les mêmes droits garantis à tous les citoyens au sein de l'empire français ». (*Ibid*., p.8. Nous soulignons), alors en quel sens faut-il parler d'émancipation véritablement ?

[53] « S'émanciper, ce n'est pas faire sécession, c'est s'affirmer comme co-partageant d'un monde commun, présupposer, même si les apparences sont contraires, que l'on peut jouer le même jeu que l'adversaire.» Jacques Rancière, *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, « Folio essai », 2007, p.91. Reste à vérifier cette présupposition et reconfigurer le monde en vertu de ses exigeances.

[54] Jacques Rancière, « Politique, identification et subjectivation » *in Aux bords du politique, op.cit*., p.116.

[55] Pour préciser notre position, l'imaginaire colonial n'est pas l'héritage enraciné dans l'histoire laissé au colonisé par la logique coloniale inventée par le colonisateur/colonialiste/le maître. Autrement dit, il n'est pas l'héritage-spectral qui empêche le (post)colonisé de faire-monde *pendan*t que les anciennes métropoles sont perçues comme étant elles-mêmes imperméables à sa tonalité. Il n'est pas une affaire des post-colonisés. Il n'est donc pas le propre des sociétés post-coloniales et post-esclavagistes comme si les anciennes puissances esclavagistes, colonisatrices et colonialistes étaient immunisées pendant que les structures du monde colonial continuent à peupler le monde du post-colonisé. L'imaginaire colonial est ce qui est commun entre l'espace colonial et l'espace métropolitain, ce qui les fonde selon une logique conquérante et destructrice. C'est ce qui les relie et les fabrique, ce qui les structure dans la violence et dans la destruction. Pour nous, le (post)colonisé serait aussi pris dans les rets de l'imaginaire colonial au même titre que l'ex-colonisateur/colonialiste sans nier pour

et la logique du pouvoir colonial resteraient et demeureraient le lieu d'où parlent ceux qui veulent commander et gouverner et ceux qui ne veulent pas être commandés. Tel serait le paradoxe scandaleux de 1804, qui est elle-même, osons le dire, un scandale pour l'histoire douée d'une puissance performative.[56]

Comprendre une telle Révolution singulière ne consiste pas à exhiber un face à face épique entre Soi et l'Autre, entre le maître et la figure de l'esclave. Il est possible de saisir les expériences endogènes de configurations sociales contre lesquelles de nouvelles scènes révolutionnaires doivent être pensées. Ce qui signifie nullement être inattentif aux rencontres constamment tragiques et agonisantes entre Haïti et les impérialismes. Ce pays est en fait toujours pris dans les griffes de l'impérialisme et du capitalisme. N'est-ce pas l'empire espagnol qui, par sa violence, y laisse l'ombre « d'un peuple qui n'est plus » ? Si cela exige la capacité de penser à partir de la « différence coloniale », nous ne nous préoccupons pas à retrouver un trésor cosmogonique perdu qui aurait façonné subjectivité précoloniale ou pré-esclavagiste. Penser à partir de la différence coloniale, c'est avant tout se dé-faire d'un certain imaginaire d'être-au-monde en construisant un contre-imaginaire mettant à l'épreuve celui qui fit son entrée dans l'histoire au XV^{e} siècle. Mais c'est aussi penser les nouvelles modalités de faire monde contre toute histoire locale habitée par la hantise vorace à devenir dessein global. Nous pouvons dire que la différence coloniale « est l'espace où la colonialité du pouvoir a été mise en œuvre », le lieu où les histoires locales deviennent des desseins globaux[57]. Sa

---

autant les singularités. L'espace métropolitain devient alors un espace colonial tout aussi structuré par la temporalité coloniale. Il est un espace spéculaire vivant au rythme de la plantation et de la colonie. Cet aspect important échappe souvent à ceux qui ont fait d'Haïti une société d'exception plongée dans la boue épaisse du colonial.

[56] La Révolution haïtienne est une puissance performative (par le fait même qu'elle disjoint et déstructure l'espace colonial sans laisser indemne l'espace métropolitain à partir de sa propre configuration) dans laquelle il n'est pas nécessaire que le spectateur consente à acter ce qui se joue désormais contre l'ordre colonial pour être effectif. Il n'y a pas ici la révélation d'un *qui* aux yeux du spectateur qui serait posé de l'autre côté de la scène. Si révélation, il y a, elle est avant aux yeux du sujet des-identifié et dés-assigné par le fait même qu'il défait lui-même les nœuds de l'ontologie fondant l'esclavage moderne et la colonie. Nous ne tenterons pas de saisir 1804 afin de retrouver son sens radical et rendre possible une autre intelligibilité de la société à partir de la phénoménologisation de la politique. Pas de puissance révélatrice impliquant la reconnaissance de ce qui se déploie par un spectateur. Celui qui agit ici se trouve dans une solitude par le fait même de la singularité de son action. La révélation serait toujours et avant tout la révélation aux yeux des autres lui conférant du sens par son effectivité. Celle-ci pourrions-nous dire est liée à ces autres qui ne s'y attendaient pas à voir la scène de la visibilité des corps qui se reconfigurent par un effet de déconstruction *hic* et *nunc*. Cela dit, nous comprendrons que « le caractère politique de l'action publique signifie qu'avec l'action le partage acteurs/spectateurs est troué : la scène d'action embrasse les spectateurs, les fait acteur à leur tour, le jugement qu'on attend d'eux devant lui-même être pensé comme une dimension de l'action concertée, selon le point de vue de la *vita activa* ». Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Éditions du Seuil, « La couleur des idées », 2003, pp. 139-140.

[57] Walter D. Mignolo, « The colonial difference is the space where coloniality of power is enacted. It is also the space where the restitution of sulbalterne knowledge is taking place and where border thinking is emerging. [Elle] is the space where local histories inventing and implementing global designs meet local histories, the

compréhension radicale peut révéler aussi le site de l'enracinement de la scène décoloniale, pourvu qu'il nous soit possible de ré-inventer notre natalité sans sombrer dans l'illusion de pouvoir retrouver un âge perdu, une cosmogonie perdue qui aurait pour vertu de nous reconfigurer autrement dans le monde.

« La pensée frontalière » peut contribuer à penser les conditions de possibilité de ce contre-imaginaire, mais à condition qu'elle soit capable de se confronter à l'expérience haïtienne et de la saisir dans sa radicalité. Il nous faut un imaginaire de l'émancipation où les enjeux politiques, éthiques, épistémiques, économiques ne peuvent pas être coupés de la nécessité de re-penser notre monde défiguré et façonné par les catastrophes de notre temps. S'il faut trouver une « option décoloniale », l'attention à 1804 doit être élevée à la dimension épistémique. Or jusqu'à preuve du contraire, la pensée décoloniale latino-américaine serait incapable de retrouver véritablement[58] cette dimension épistémique. Haïti ne fait-elle pas partie de ces espaces et n'a-t-elle rendu possible une expérience de commencement et de fondation ? Alors elle devient un problème.

Il serait plus facile de dire que la « différence radicale » entre la théorie post-coloniale et la post-colonialité en général, d'une part, et d'autre part le projet de-colonial, se trouve dans la généalogie de la pensée et l'expérience des chercheurs et intellectuels engagés dans chacun de ces projets où nous voyons des énergies et des visions du monde distinctes en citant les noms de Foucault, Derrida, Lacan, Gramsci, (et le travail d'Edward Saïd, la situation post-coloniale de l'Inde en tant qu'ancienne colonie de l'empire britannique) comme genèse théorique de la pensée postcoloniale. Il est facile d'opposer cette généalogie à une expérience de pensée latino-américaine déjà enracinée découlant des débats intellectuels (José Carlos Mariátégui au Pérou depuis 1920, Théorie de la dépendance et la philosophie de la libération dans les années 70) d'où émergera le projet théorique de Modernité/Colonialité porté par la

---

space in which global designs have to be adapted, adopted, rejected, integrated, or ignored. The colonial difference is, finally, the physical as well as imaginary location where the coloniality of power is at a work in the confrontation of two kinds of local histories displayed in different spaces and time cross to the planet ». *Local Histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge, and border thinking*, Princeton, Princeton University Presse, 2000, p.IX.

[58] « The de-colonial option opens up as de-linking and negativity from the perspective of the spaces that have been silenced, repressed, demonized, devaluated by the triumphant chant of self promoting modern epistemology, politics and econmy and its internal dissenssions (honess liberals, theologians of liberation, post moderns and post-structuralists, marxists of different brands ». Walter D. Mignolo « Introduction: coloniality of power and de-colonial thinking » in Walter D. Mignolo et Arthuro Escobar (dir), *Globalization and the decolonial option*, New York, Routlegde, 2010, p.2.

pensée décoloniale.[59] La généalogie de la pensée postcoloniale retrouve aussi la Caraïbe dans certaines de ses voix (Césaire, Fanon) à côté de celles venues d'ailleurs. Où se situe Haïti ?

Contre certaines impasses dans lesquelles seraient enfermées « les sciences sociales haïtiennes » ayant saisi Haïti à travers l'État et la nation enracinés dans un dualisme prenant sa source dans l'expérience coloniale, un dualisme qui ne peut que répéter la logique coloniale au bout du compte, nous devons saisir les possibilités de l'imaginaire décolonial. En tout cas, saisir une « scène inaugurale » (Rancière) qui fasse éclater les alternatives ou bien l'État ou bien la nation. Au-delà de ce dualisme, au-delà de toute quête illusoire de pouvoir réconcilier la nation avec l'État (en réconciliant la société avec elle-même comme si c'était là les conditions pour rendre possible une autre configuration du social, offrir à la société une autre présence dans le monde et sortir enfin de l'imaginaire colonial) nous nous efforcerons d'interpeller l'histoire autrement. Cette histoire même qui paraît saturée parce qu'elle ne serait qu'au fond la répétition d'un mal endémique, génétique et la manifestation d'une agonie constitutive de notre manière d'habiter le monde, elle peut nous parler autrement. Par une attention aux divisions du social, aux dynamiques conflictuelles, la philosophie peut nous aider à ouvrir des parenthèses fermées et faire sauter certaines impasses en saisissant les scènes révolutionnaires porteuses d'une contre-alternative mettant à l'œuvre la puissance de reconfiguration des scènes de parole où les corps se rencontrent.

Trois questions cardinales guideront la recherche entreprise en lien avec nos hypothèses citées au début et en faisant à chaque fois le détour vers la colonie de Saint-Domingue comme lieu de genèse. Cela permet de mieux penser l'émancipation comme sortie ou détachement avant tout de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social du pouvoir dans lequel s'enracine le procès de domination.

1) De quoi la colonie esclavagiste moderne est-elle le nom au cœur de la modernité ?

2) Jusqu'où l'expérience haïtienne en tant qu'expérience de fondation et de commencement singulière dans l'histoire serait-elle travaillée par le désir du maître/meurtre mis en évidence par les luttes de pouvoir instituant des formes perverses de la banalisation de la vie et par les dynamiques conflictuelles ?

[59] Dans sa généalogie, il y a « two pilliars : individuals thinkers and activist like Waman Puma de Ayala in colonial Peru, Ottabah Cuagona, in British Caribbean and then in London, in the eighteen century; Mahatma Ghandi in nineteen-twentieight century India; Amilcar Cabral in the Portuguese colonies of Africa; Aimé Césaire and Fanon in the French Caribbean; W.E.B Dubois and Gloria Azaldúa [1942-2004] in the US. On the other hand, countless uprising and social movements that, today, have in the Zapatistas and the indigenous movements in Ecuador, Bolivia as well as Indigenous activist in New Zealand, Australia, Canada and the US continuous source of inspiration ». *Ibid*., p.16.

3) Comment penser la Révolution haïtienne comme auto-émancipatrice tout en étant attentif aux dynamiques conflictuelles mettant en exergue une configuration des rapports de pouvoir où la figure du citoyen sort minée par la violence qui serait enracinée dans l'imaginaire colonial ? Afin de faire voir les enjeux de ces questions, nous réservons une grande place à la violence. Qu'est-ce que cela implique lorsque celle-ci devient rapport aux autres et lorsqu'elle prend les traits de la *stásis* ensevelie par une configuration du *pólemos* ?

Orientation théorique et méthodologique

Pour pouvoir mieux révéler les insuffisances des interprétations ci-dessus mentionnées tout en discutant les écritures symptomatiques et fantomatiques de la société haïtienne, la thèse fera de la Révolution un *problème aporétique* pour la modernité. Elle tiendra compte en ce sens des analyses du fait (post)colonial quoi qu'elles ne rendent pas ou pas de façon satisfaisante compte de l'expérience haïtienne. Elle doit sortir des lieux faisant d'Haïti la copie conforme de la colonie, succombée à la présence maléfique du maître rongeant toute contre-alternative. Elle analysera l'espace colonial-esclavagiste (en l'enracinant dans un procès d'altérisation fondant la subjectivité occidentale/européenne et objectivant l'Autre comme la bête humaine) comme espace de dislocation et destruction sans reste du corps de l'Autre. Par sa dynamique, il détruit littéralement les corps, d'où « l'Indien » qui n'est plus en Haïti. La traite négrière devient le geste sacrificiel à reproduire fondé sur une violence tout aussi sacrificielle comme mécanisme productif. Nous proposerons le néologisme *anthropogomène* comme matrice secrète et lointaine d'un procès d'objectivation de l'Autre qui sera déployé dans la colonialité par-delà tout anachronisme pour mieux saisir archéologiquement la colonie (esclavagiste) par-delà le « langage colonial »[60]habituel. La colonie dans ses fondements et sa genèse, fabrique la part maudite de soi du sujet colonial

[60] Analysant la volonté étatique d'enseigner (manifestée par le vote d'une loi) « le rôle positif de la présence française outre-mer », Seloua Luste Boulbina écrit : « le langage de la France contemporaine [par sa manière de parler de la colonie] est un langage colonial, qui a sa *syntaxe* (l'élision du sujet- colonisé- est systématique), et son *lexique* : la *présence* et le *territoire* en sont les maîtres-mots. Dans ce langage, la *colonie* n'existe pas. […] La colonie, c'est un mot *absent*, une réalité *fantôme*. » Seloua Luste Boulbina, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie, op.cit.*, pp.90-91. Par-delà la manifestation de cette volonté qui est un révélateur du souci d'effacer la colonie comme problème, nous y voyons le site d'une présence polémique qui vient toujours hanter la civilité républicaine et re-mettre à l'épreuve l'universalité des droits de l'homme et du citoyen.

comme lieu de ce qui serait *à la fois* dette et culpabilité (*Schuld* en allemand) rongeant toute exigence émancipatrice. Ce contre quoi, une nouvelle *écriture de l'histoire* sera engagée en Haïti sans pouvoir se défaire du colonial.

Par les détours exigés par le titre de l'enquête, les hypothèses et les questions qui l'orientent, nous ne pouvons pas circonscrire un tel travail dans des tranches chronologiques rigides sans avoir pour autant la prétention de saisir totalement une réalité aussi complexe, hétérogène et polymorphe engendrée par des siècles d'histoire entremêlés contre laquelle tant d'autres ont buté avant nous. Nous chercherons l'enracinement et illustration de notre analyse théorique à travers des périodes historiques diverses et lointaines. Nous pensons que ce choix nous donnera la possibilité de saisir archéologiquement l'expérience esclavagiste moderne, de ne pas faire d'Haïti la figure victimaire d'un être maléfique vorace sans gommer les formes de prédation internationale dans lesquelles elle a été enfermée dès le lendemain de sa Révolution. Nous pouvons ainsi appréhender les formes d'autodestruction et d'auto-enchaînement ; ce qui est éventuellement le prix à payer.

La logique du pouvoir colonial inventée par la modernité (incarnée par la figure du maître/colon et réitérée dans de nouvelles formes de prédation et de dislocation) fait de la race sa pierre angulaire. Celle qui a été mise en œuvre par le sujet postcolonial après l'indépendance célébrée renvoie à une modalité de mise à mort et de banalisation de la vie qu'il ne faut pas certes confondre avec la première, mais qu'il faut saisir comme problème en en faisant une question philosophique. Elle assombrirait le chant de l'indépendance et la tonalité de la Révolution. Les formes de domination post-coloniale, la hantise à ne pas libérer les conditions d'un minimum vital nécessaire permettant aux corps de se régénérer dans la dignité, la facilité avec laquelle la dynamique conflictuelle prend les formes d'une guerre jusqu'à l'épuisement au degré zéro de l'ennemi, engouffrent toute exigence de citoyenneté. L'oubli du citoyen viendrait de l'impossibilité à ce que la figure du citoyen émerge face à la logique du pouvoir sans prendre l'habit du guerrier. Jusqu'ici personne à notre connaissance ne s'est donné la peine de penser la citoyenneté en lien avec la Révolution en Haïti *par un tel détour,* alors que les travaux sur l'État sont nombreux. Dans ce contexte, la citoyenneté serait un impensé impensable.

Comment faire déployer les conditions de possibilité d'une intelligibilité de la transgression au-delà de tout dualisme simpliste et simplificateur conduisant à des formes d'essentialisation (Soi/Autre, Bourreau/Victime) ? Si nous reprenons parfois ces figures dichotomiques en les conceptualisant, c'est pour pouvoir mieux les déconstruire par

décentrement tout en montrant leur logique, leur genèse lointaine ainsi que leurs effets de masque. Nous ne pourrons plus tout expliquer par une extériorisation de nos malheurs répétitifs renvoyés au spectre de l'esclavage comme expérience de « séjour au près des morts » et aux agressions impérialistes à répétition. Où est cet Autre maléfique qui aurait juré de faire sombrer à jamais le pays dans l'agonie, la banalisation de la vie jusqu'à défigurer les corps en les déchiquetant, les dépeçant comme s'il était question d'entériner leur condamnation sans appel afin de provoquer leur errance *post mortem* ?

Pourtant, par un travail de l'imaginaire, les Haïtiens croient bien à la vie des morts, à leur passage vers l'au-delà imaginaire. Nous pensons, entre autres, aux corps de Jean-Jacques Dessalines en 1806, de Vilbrun Guillaume Sam (président) en 1915 transformé en prétexte justifiant l'occupation de l'empire états-unien de 1915-1934 longtemps programmé, du journaliste Brignol Lindor, le 03 décembre 2001 à Petit-Goâve, etc.). Où est cet Autre face auquel nous ne pouvons que déclarer notre impuissance en implorant nos dieux libérateurs et vengeurs ?

Nous retrouvons une singulière manière de tuer qui défierait toute intelligence humaine, une facilité à broyer la vie comme si nous étions pris dans les tenailles d'une guerre contre des fantômes. La dévalorisation de la différence entre mourir et mourir, entre vivre et vivre touche tous les excès imaginables comme si c'était là un mépris absolu de la vie, une haine totémique. Il y aurait une facilité déconcertante à déployer des scènes de mort comme une éclipse de malheur s'abattant sur une terre déjà en désertification constante. Alors la tentation à tout rabattre sur l'héritage colonial est grande et irrésistible. Comment saisir l'histoire lorsqu'elle a été déjà endeuillée par les cris des fantômes, lorsque l'*à-venir* est semble-t-il déjà enveloppé dans les nasses du passé originaire où le monde des vivants se présente sous couvert de celui des morts? Par conséquent, même l'à-venir semble être pétrifié parce qu'il est consumé par les structures génératrices

Pourtant, Haïti coloniale, il n'en serait plus; Haïti sombrée dans l'agonie coloniale est celle qui nous serait contemporaine, nous envelopperait dans ses voiles sombres et épais en consumant notre être-au-monde. Elle est celle qui vient de loin, à la croisée de trois continents dont la rencontre engendre les catastrophes les plus singulières dans l'histoire. Elle aurait été engendrée par les structures coloniales du pouvoir enracinées dans l'imaginaire de l'État et du peuple, sans cesse réitérées au risque d'une pétrification répétitive par les structures endogènes du pouvoir haïtien. Haïti décoloniale, est-elle à venir comme celle de la promesse émancipatrice au-delà des illusions prometteuses du capitalisme et du libéralisme ? Celle qui

serait porteuse d'une scène décoloniale, nous pouvons la saisir par son expérience de décolonialité. Elle est celle de l'auto-émancipation. Par un tel croisement entrelacé, nous tenterons de produire une nouvelle intelligibilité (critique du colonial et du postcolonial) d'une telle société. La promesse ne peut être que celle de la décolonialité contre le temps exhibé comme un croisement du passé, du présent et du futur renvoyant toujours à ce qui aurait déjà eu lieu, c'est-à-dire à la *mêmeté fantomatique et spéculaire/spectaculaire*. Elle ne peut être qu'enracinée dans un nouvel imaginaire. Procéder ainsi, c'est refuser de nous laisser emporter par ce monde ainsi conçu, tel qu'il est et tel qu'il vient. C'est aussi vouloir le dynamiter grâce à notre puissance d'imaginer qu'il faut libérer des chaînes de la mort. Néanmoins, nous comprenons bien que l'orientation de la thèse doit éviter quelques écueils[61].

[61] Nous devons à présent assumer ce qui pourrait être perçu comme une difficulté dans la compréhension de cette thèse par les questions qu'elle soulève, les impasses qu'elle tente d'éviter et les « brèches » qu'elle « saisit ». On peut se demander pourquoi certains thèmes se répètent si souvent tout au long de son écriture. En ce sens, on peut se référer avec raison à l'imaginaire colonial. Nous dirons sans détour que ce qui s'apparente à la répétition est en réalité le mouvement global et interne de notre démarche, disons de ce qu'elle pose comme problème et comme question radicale. Au fur et à mesure qu'il se déploie et s'éclaircit, tout se passe comme si l'imaginaire colonial devient de plus en plus obscur, opaque et envahissant à la fois. Il faut accepter d'être tremblé pour pouvoir comprendre son entrée dans l'histoire et penser du même coup sa déconstruction et son dépassement. C'est le mouvement répétitif de l'imaginaire colonial qui doit être visible ici. C'est plus qu'un style d'écriture — même s'il faut préciser au passage que certains concepts ont été travaillés en marchant ou parfois en étant dans les transports comme s'ils portaient les traces du mouvement des trains nocturnes et ceux d'avant le lever de soleil (le travail conceptuel porte les traces existentielles de son élaboration) — qu'un effort pour ne pas céder au piège de la singularité d'une société marquée de façon singulière par une expérience tout aussi singulière dans l'histoire.

C'est plutôt le mouvement des corps caribéens ensevelis par les Espagnols, ceux des africains jetés sous les calles des Négriers par les puissances esclavagistes, celui du « Nègre marron » dévalant les pentes montagneuses contre l'aboiement des chiens dans la colonie esclavagiste, celui dans une certaine mesure, du *clandestin* qui tente de traverser les frontières d'un monde engloutissant et non le rythme du réseau de transport parisien qui affecte notre écriture. Tant de mouvements entrecroisés ! Notre écriture est sensible aux cris du monde, à leur genèse, leur logique fondatrice tout en étant attentive aux scènes de parole que portent ces cris, ceux-là mêmes qu'une certaine rationalité s'interdit de saisir parce qu'elle associe tout cri au bruit animalier, à l'absence de parole. Le cri est ce qui surgit devant une logique qu'aucune rationalité cohérente ne pourra porter sans être contaminée. Il n'est pas celui de la déraison, mais d'un celui corps et d'un être que la raison ne peut appréhender sans affronter un séisme. C'est donc le cri de la catastrophe !

L'écriture discontinue et à rebours de la thèse semble parfois épouser le rythme du sujet dont la présence dans le monde se joue sous le monde de la fabrication des mondes fantomatiques comme étant seul lieu où doit être enfermé celui qui est altérisé comme étant la figure de la bête humaine. Elle suit celui auquel elle donne une nouvelle présence portant l'exigence radicale d'une nouvelle configuration mondaine. Elle est ici contemporaine de l'expérience existentielle-somatique de la venue concrète de ce singulier sujet au monde, partagée entre ce qui étaient là avant nous et nous, entre ce dont la voix inaudible et parlante résonne ici sous la figure de n'importe qui. Il y aurait là une logique globale avec laquelle il faut tenter d'en finir par le long travail sur soi enraciné dans de nouvelles conditions matérielles d'existences des êtres fragiles que nous sommes. C'est aussi la raison pour laquelle cette écriture est forcément le lieu d'une résonnance où surgissent les effets spéculaires de la voix des corps désarticulés et endeuillées.

La question de la répétition de l'imaginaire colonial ne témoigne pas d'un éventuel défaut ou d'un manquement de la recherche à assumer ce qu'elle pose comme exigence. Ce qu'elle met en œuvre est l'impossibilité à unifier, ordonner, soumettre, bref la difficulté à subsumer le déplement de la trame de l'imaginaire colonial comme si le concept était pris dans un cercle vertigineux et dépouillé de ses vertus unificatrices et ordonnatrices. Refusant de réserver un chapitre ou une partie spécifique (comme si la question

Tout notre effort consistera à laisser déployer l'imaginaire colonial dans sa radicalité, à être attentif à sa moindre présence pour pouvoir faire jouer contre sa tonalité le devenir-décolonial et les scènes décoloniales. L'expérience haïtienne porte cette ambivalence.

Afin de mieux aborder et faire déployer les questions et les hypothèses de l'enquête qui ont été élaborées sans aucun souci polémique, mais qui se révèleraient au bout du compte très polémiques en tant qu'elles rencontrent de manière critique toute une modalité épistémique et théorique de dire le nom secret et fantomatique d'Haïti, nous avons recherché dans des documents de l'époque (les archives parlementaires de l'Assemblée nationale, la Gazette de Saint-Domingue, les Adresses rédigées par les propriétaires esclavagistes, les correspondances, les actes législatifs, les journaux, les chansons et les ouvrages contemporains des événements sans négliger les analyses contemporaines) les lieux d'enracinement et de fondation philosophique de la thèse défendue pour qu'elle n'ait pas pour assise de simples syllogismes. Aussi dans cette même perspective, nous avions diversifié nos sources.

La thèse est divisée en trois parties et neuf chapitres entrelacés par la trame de la colonialité et de l'imaginaire colonial comme lieu de répétition, d'auto-enchaînement-autodestruction et par l'expérience haïtienne porteuse de la décolonialité. Chaque chapitre contient trois sections elles-mêmes subdivisées chacune en trois sous-sections. La première partie traite du procès d'objectivation et d'altérisation du sujet colonial assigné au devenir-esclave en lien avec la subjectivité européenne/occidentale, puis saisit la singularité de la violence dont il fait l'objet, les formes ambivalentes de ses revendications et de son auto-institution sans pouvoir s'auto-abolir tout en faisant de la colonie le lieu d'une mise à l'épreuve conceptuelle. La deuxième aborde la question de l'interprétation de la Révolution haïtienne dans sa singularité radicale problématique y compris contre son héroïsation épique comme tentative de légitimation de l'appropriation du commun par les héroïsés, ensuite celle du pouvoir et les formes de domination auxquelles celui-ci donne lieu après l'indépendance. Enfin, la dernière partie tente de retrouver la mémoire d'une exigence de fondation et de commencement au regard de l'idée de scène décoloniale comme site du devenir-décolonial

---

pouvait être posée une fois pour toute) à l'imaginaire colonial dans l'économie générale de la thèse n'est pas un choix arbitraire. Nous voulons par-là même suivre son propre mouvement pour pouvoir prétendre s'y échapper.

Par ailleurs, quant au fait que certaines sections sont plus volumineuses que d'autres, on constatera qu'il y a un équilibre entre les trois parties. De façon plus profonde, cette différence que chacun peut constater à une très grande échelle dans *La Critique de la Raison dialectique* de Sartre, nous espérons qu'elle ne constitue pas un point négatif à relever dans la thèse.

inscrit dans une brèche-anarchique. Elle appréhende ensuite les rapports entre violence, pouvoir et conflictualités structurés par le travail de l'entrecroisement entre l'imaginaire colonial et l'imaginaire social du pouvoir pour mieux sortir du maelström de celui-ci et de son autopoïèse au regard d'une exigence de citoyenneté émancipatrice par-delà le cadre théorique habituel et d'une reconfiguration décoloniale du monde.

PREMIÈRE PARTIE.- LA COLONIALITE : UN SCHÈME DISCURSIF-NORMATIF ET IMAGINAIRE

La première partie de la thèse s'ouvrira sur des détours inattendus. Même si ces détours proposés risquent de dérouter le lectorat, il nous semble nécessaire de ne pas retrouver d'emblée le nom d'Haïti afin de mieux re-définir notre territoire épistémique et théorico-conceptuel. La déroute éventuelle du lectorat serait peut-être le prix d'une nouvelle intelligibilité partagée, si toutefois il parvient à saisir l'articulation interne de l'*enquête* ainsi que sa structuration. Mais l'attendu ici est l'effet d'une habitude de lecture et de compréhension des questions que nous prendrons en charge dans laquelle nous ne pouvons pas nous inscrire. Dans cette perspective, nous ne satisferons pas l'attente d'un-e lecteur-trice qui refuse les exigences d'une re-conversion du regard.

Si le *voyage* crée et révèle toujours de l'inattendu, la lecture proposée pourra être interprétée comme un nouveau voyage et un voyage d'un genre nouveau qui ne définit pas au prime abord son itinéraire, mais rend possible en même temps les conditions de possibilité de rencontrer autrement des noms, des lieux et des temporalités entrecroisés déjouant toute logique dualiste. C'est la raison pour laquelle nous commençons par un effort intelligible consistant à retrouver la matrice de la colonialité sans être anachronique et par **1492**. La violence coloniale qui fabrique les corps en situation coloniale ne peut pas être comprise sans la subjectivité européenne dont elle est la face sombre (chapitre I). La colonie qui sera un problème philosophique est le nom du déploiement de celle-ci. Sa compréhension requiert une nouvelle approche du corps (chapitre II). Si la colonialité contre lequel le discours post-colonial haïtien ne parvient se fonder dans la vérité de 1804 n'absorbe pas le désir de liberté du post-colonisé, il semble que sa vitalité le rend non effectif. La question de l'imaginaire colonial devient alors celle de l'auto-institution d'un sujet qui peine à se libérer de l'emprise de la part maudite de soi construite par l'imaginaire de la race (chapitre III).

CHAPITRE I-. Anthropologie ontologique

I.-L'esclavage moderne et la subjectivité européenne/occidentale

1.- Colonialité et *anthropogomène*

Comment penser l'esclavage sans essentialiser l'Europe esclavagiste (et celui qui y habite) ainsi que son dehors imaginaire (y compris celui qui y est objectivé comme étant un habitant de ce dehors) ? Le risque est tentant de saisir cette Europe comme si elle était toujours semblable dans ses prétentions et dans sa manière de poser en face d'elle un sujet altérisé comme sujet dominé et assujetti. Nous voilà *éventuellement* pris dans ce piège, nous qui tentons de déconstruire des essentialisations qui font de nous des sujets amputés et « surdéterminés » sans pouvoir éviter d'essentialiser l'Europe elle-même. Comment éviter de sombrer dans les nasses de ce piège ? Nous devons soupçonner tout geste de pensée monolithique qui prétend saisir l'expérience qui commence en 1492 comme étant formée d'un seul bloc jusque dans ses déploiements multiples du XX^{e} siècle. Pourtant, il est évident qu'entre 1492 et les années où la colonisation succède à l'abolition de l'esclavage, il y a un continuum fondant l'esclavage moderne ainsi que la colonisation. En effet, ce continuum objective la figure de l'esclave ainsi que celle du colonisé. Cela signifie aussi qu'entre ces deux figures, il y a une subjectivé commune qui leur est attribuée, une part d'humanité qui leur est niée.

Toute « réification du rapport colonisateur-colonisé, aggravée par l'accent placé sur des modèles abstraits du rapport pouvoir-savoir, qui fait par ricochet de l'Europe une entité à la fois homogène et creuse » et « traitant en somme de la colonialité comme d'une configuration de pouvoir uniforme, invariante et continue[62]» peut devenir facilement la cible de certaines critiques comme c'est le cas des études postcoloniales.

[62]Jacques Pouchepadass, « Le projet critique des postcolonial studies entre hier et demain », *in* Marie-Claude Smouts (dir), *La situation postcoloniale,* Paris, Presses de Sciences Po «Références», 2007 p. 173-218, p.191. Dans cet article, Pourchepadas dresse ce qu'on pourrait appeler une topographie critique des *postcolonial studies*. Cette citation vient des lectures critiques qu'elles ont suscitées.

L'esclavage moderne est une institution d'État qui ne peut pas être interprété uniquement selon une vision économiciste. Cependant, il nécessite la transformation du Nègre en marchandise. Le « devenir-nègre de l'Africain » est le devenir-marchandise de la bête humaine que devient l'Autre selon l'imaginaire colonial. « C'est pourquoi l'on peut dire que le développement historique du capitalisme a impliqué un mouvement irrésistible de transformation de toute chose en marchandise, une véritable ''marchandisation du monde''[63]» y compris le Nègre. L'esclavage qui n'est pas un phénomène nouveau devient, avec la modernité, « par excellence une institution essentiellement capitaliste étroitement associée aux stades préindustriels de l'économie-monde capitaliste »[64]. Il devient, avec ce que représente le travail servile, le poumon de celui-ci et sources de conflits guerriers entre les centres discutant l'hégémonie de « l'économie-monde » qui « est, et ne peut pas être autre chose que capitaliste »[65] . S'il n'y a pas de causalité économique entre économie-monde et domination esclavagiste, les anciennes puissances esclavagistes ont été de façon fluctuante les puissances hégémoniques dans la mise en place et le triomphe de la nouvelle division du travail. L'espace colonial devient un grand marché où est jetée la bête humaine comme marchandise, où sont déversés les produits européens et fabriqué le trésor colonial selon un procès de production. La maîtrise du mercantilisme devient l'outil par excellence dans la conquête et la conservation de nouveaux territoires et l'aune de la réussite des empires/États à s'enrichir tout en ouvrant de nouveaux marchés à leur bourgeoisie. « Au XVII^{e} siècle, le siècle du mercantilisme, l'Espagne et le Portugal ne réussirent pas à être mercantilistes et furent de ce fait transformés en États semi-périphériques, qui servaient de courroies de transmission aux intérêts des puissances du centre dans les régions de la périphérie ». Les conflits autour de la colonisation et de l'esclavage, c'est-à-dire la capacité à s'étendre au-delà de ses frontières sa puissance d'asservissement et d'acquisition du trésor colonial et « à empêcher leurs rivaux d'en faire autant », rend possible le façonnement « du marché mondial »[66].

L'esclavage, dans sa phase moderne, est entrelacé dans un ensemble de relations de domination aux enjeux épistémiques et ontologiques marquant l'émergence d'une

[63] Immanuel Wallerstein, *Le capitalisme historique*, trad. de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La Découverte « Repères » 1990, p.16.
[64] Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome I. Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique», 1980, p.85.
[65] *Ibid*., p.316.
[66] Immanuel Wallerstein, *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome II. Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750 (1980),* trad. de l'anglais par Claude Markovits, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique», 1984, p.208.

bipolarisation du monde entre l'Occident et son dehors. Ces relations ne sont pas réductibles à l'économie, mais portent la mémoire de la genèse du « système-monde capitaliste ». En ce sens, « ce qui a débarqué aux Amériques, c'était un paquet emmêlé et multiple de relations de pouvoir, beaucoup plus dense que ce qu'en retient une perspective économique réductionniste et eurocentrée ».[67] Toutefois, la rentabilité économique de l'esclavage est supportée par l'*anthropologie* qui devient la cheville ouvrière de la construction d'une conscience impériale marquant la frontière ontologique entre l'Occidental et les autres.

Il existe une rhétorique fondamentalement inscrite dans la manière de s'objectiver pour mieux objectiver l'autre à dominer. Dans cette perspective, nous ne devrions privilégier aucun aspect de ce procès de construction de soi. Il serait même illusoire de penser qu'il est uniquement saisissable au travers d'une dynamique culturelle/politique qui viendrait renforcer/nourrir les rapports de dominations et d'exploitations entre le centre et ses périphéries. L'analyse de l'esclavage moderne et les sociétés héritant des structures esclavagistes et coloniales est complexe parce qu'elle requiert la prise en compte de l'enchevêtrement d'un ensemble de relations qui font la vitalité pérenne de ces structures.

Pour mieux comprendre ce procès de construction de soi et ses soubassements, sa matrice focale et ses déploiements dans l'institution des espaces mortifères, nous l'appellerons de notre vœu *anthropogomène* entendu comme la mesure de l'être de l'Autre perçu comme la bête humaine et la destruction des formes de subjectivités autres portées par des sujets à enfermer dans des rapports de domination et d'assujettissement. Cela nous permettrait de rendre explicite son déploiement politique, économique, culturel, éthique et épistémologique sur le terrain ontologique. Par là, il ne s'agit pas de penser uniquement les rapports subjectifs en niant le formatage des conditions matérielles d'existence. Les formes de destruction et de dislocation mettant face à face les post-colonisés ne doivent pas être gommées. L'*anthropogomène* ne décrit pas uniquement une subjectivité impériale nourrie foncièrement du désir de domination pour voiler les mécanismes d'autodestruction à l'œuvre dans les sociétés qui nous concernent. Le devenir-maître du post-colonisé ne doit pas être oblitéré.

En fait, avant le « *cogito ergo sum*» cartésien, il y avait, « j'existe, je conquiers » (E. Dussel). La conquête se nourrit de la pulsion de la mort de l'autre parce que la violence qui la nourrit ne peut que provoquer la destruction et la dislocation de ce/celui qui est à conquérir.

[67] Ramón Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global » Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale, *Multitudes*, 2006/3 N° 26, p. 51-74, p. 55-56.

La conquête ne déplace pas le centre du monde qui est toujours l'Europe (imaginé comme tel), mais le noyau de ce centre. Les guerres impérialistes/impériales entre les puissances esclavagistes ont pour but en dernier ressort la maîtrise des possibilités à conserver sa puissance d'habiter le centre du monde tout en dégageant la violence que cela requiert. Elles doivent aussi accélérer la maîtrise de la puissance à provoquer la mort de l'autre, non pas à coup de bombes atomiques, mais dans l'épuisement servile et colonial dans la plantation. Enrique Dussel peut écrire dans *1492, occultation de l'autre* que « l'égo moderne est apparu dans sa confrontation avec le ''non ego'' ; les habitants des terres découvertes n'apparaissent pas comme Autres, mais comme le Même, qui doit être conquis, colonisé, modernisé et civilisé, comme une ''matière'' de l'ego moderne »[68], cependant pour nous, la prétendue civilisation et la modernisation de ce qui est objectivé comme habitant de l'autre monde ne produisent pas uniquement l'occultation « immédiatement en tant qu'Autre », mais l'ontologise également.

L'idée de race qui devient une « une catégorie mentale de la modernité »[69] exprimant les rapports de domination et d'exploitation par l'intermédiaire d'un procès de production/destruction des corps, pousse manifestement la logique *anthropogoménale* dans sa démesure capitalistique. En ce sens, l'idée de race et de division du travail sont liées[70] dans l'émergence de la modernité. La découverte du Nouveau Monde, appellation eurocentrique, est en fait le lieu de l'expérimentation ultime de cette logique. Pour « illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé une sorte de quintessence du mal » et « l'indigène est [du même coup] déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation de valeurs »[71]. Dans cette perspective, il est compréhensible que le colonisé comme le post-colonisé soit entêté à démontrer au colonisateur qu'il peut rendre effective ses propres valeurs lorsqu'il ne met pas uniquement en exergue les siennes qui seraient antérieures à la colonisation et à l'esclavage. Dans les deux cas, il veut faire à tout prix une démonstration dont les règles lui échappent.

---

[68] Enrique Dussel, *1492, Occultation de l'autre,* trad. de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, Éditions Ouvrières, 1998, p. 36.

[69] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina » *in* Elgardo Lander (dir), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000, p.201-245, p. 202. Repris dans Aníbal Quijano, *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder,* Buenos Aires, CLACSO, 2014, pp. 777-832.

[70] *Ibid.,* p. 204.

[71] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte & Syros, 2002, p.44.

Le regard occidental (colonial avec la modernité) dont la genèse peut être recherchée dans les racines grecques de l'Europe occidentale, est encore le regard du monde à partir duquel les autres sont vus et perçus comme autres. Mais comment ces derniers se donnent-ils à voir au monde ? Jusqu'où se sont-ils émancipés des pièges de ce regard ? Au XVII^{e} siècle, l'*anthropogomène* atteint sa maturité avec le Code noir où il devient radicalement le lieu d'une justification d'une entreprise d'État et fait coïncider production du capital et destruction/dislocation massive des corps. Nous pouvions déjà le retrouver dans les questions que pose 1492 aux théoriciens espagnols et la Controverse de Valladolid. Il fournit aux esclavagistes tout un arsenal discursif dont ils ont besoin pour nourrir leur conscience impériale. L'esclavage moderne synthétise et radicalise les matériaux déjà laissés dans la tradition occidentale dans son rapport avec son dehors. Il doit se déployer sur le plan ontologique en *ontologisant* des lieux, des espaces et surtout des corps qui doivent être soumis à un procès de destruction. L'autre habitant ce dehors était dans l'imaginaire occidental un simple objet tombé et perdu dans la nature comme simple chose-là. Il est toujours le même, semblable à lui-même. S'il fallait dominer la nature pour laisser place à l'expansion du désir humain en transformant cette nature en objet manipulable soumis à l'*ego* de l'homme-raison, le corps qu'invente l'anthropogomène en tant que pur corps, ne pouvait être alors qu'un simple objet. « Des autres cultures, des autres mondes, des autres personnes, l'Europe a fait des objets : ce qui est ''jeté '' devant ses yeux »[72]. Ces objets doivent être soumis à un rythme destructeur.

L'*anthropogomène* institue alors la frontière entre le monde où évoluent des hommes et celui où les autres sont enfermés dans leur altérité radicale et figée. Comprendre ses mécanismes, ses ressorts épistémiques et ontologiques pour pouvoir le déconstruire dans ses mailles les plus funestes et ses racines les plus lointaines, implique la nécessité de pouvoir se situer dans une « déprise décoloniale »[73]d'avec soi contre le dualisme Soi/Autre, ce Soi même qui a été produit par la colonialité. Walter Mignolo précise que l'

> on se déprend une fois qu'on a réalisé que son infériorité n'est autre qu'une fiction créée pour dominer, et qu'on ne désire ni s'assimiler ni accepter avec résignation la malchance d'être né égal à tous les êtres humains mais d'avoir rapidement perdu cette égalité du fait de son lieu de naissance. Si se déprendre, signifie refuser les options disponibles[74],

[72] Enrique Dussel, *1492, Occultation de l'autre, op.cit.,* p.36.
[73] Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1 n° 73, p. 181-190, p. 183.
[74] *Ibid*., p. 184.

alors la « déprise décoloniale » dont il parle doit être aussi une déconstruction de la colonialité pour frayer les voies du devenir-décolonial du monde. Mais, la déconstruction ici ne peut pas se faire uniquement au niveau des discours. Elle doit pouvoir tenir compte de l'imbrication et de l'implication des rapports économiques autour desquels se tissent les formes d'exploitation et de domination qui contribuent à entériner et pérenniser l'essentialisation des corps objectivés et ontologisés.

En réalité, « parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple colonisé à se poser constamment la question : ''Qui suis-je en réalité ?''» [75], alors la déprise décoloniale doit pouvoir nous permettre de ne pas y reprendre comme notre éternelle démonstration à faire sans cesse tout en sortant de la colonialité. Mais nous devons admettre que le seul fait de se poser une telle question prouve déjà l'impact du pouvoir colonial sur le cerveau du colonisé. De la même manière que l'anthropogomène fabrique le corps de l'autre comme un autre corps, il lui assimile aussi un imaginaire qui ne peut porter aucune histoire et re-positionne désormais cet autre « dans le nouveau temps historique constitué avec l'Amérique […] ».[76] Cet « *el nuevo tiempo histórico constituido con América* » est le produit typique de la « colonialité du pouvoir ».

L'autre[77]ne porte dorénavant aucune histoire véritable parce qu'il est un corps sombré dans la temporalité répétitive de la mêmeté où le temps ne peut produire que le même et l'identique. Ce dont il est dépourvu selon le pouvoir colonial ne peut être autre chose que l'attribution ontologique d'une subjectivité proprement occidentale[78].

Fanon pouvait écrire de façon originale et prometteuse à la fin de *Peau noire, masques blancs* : « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge[79]!», mais son corps qui

[75] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre, op.cit*, p.240.

[76] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina » art. *op.cit*, p. 221.

[77] Dans le cas où le pouvoir colonial reconnaît la valeur du passé de l'autre lointain à coloniser, son âge d'or enfin éteint, cette reconnaissance devient une volonté d'arrêter sa déchéance et de rendre enfin possible son entrée dans l'humanité civilisée. Tel fut entre autres, l'artifice développé par l'Anglais Arthur James Balfour devant le Parlement britannique lors de l'occupation de l'Egypte. Mais cet autre dont l'âge d'or fut éteint, c'est l'Oriental connu de l'Angleterre. Voir Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, [1978], trad. de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005. Voir essentiellement sur ce point le 1er chapitre : « Connaître l'Oriental », p.45*sq.*

[78] Santiago Castro-Gómez, « La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se encuentraban emplazadas en una misma matriz genética ». Voir Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (dir), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, *Instituto Pensar*, 2007*,* p.145-161*,* p. 154.

[79]Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs, in Œuvres complètes*, Paris, La Découverte « Cahiers libres », 2011, p. 251/ *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952, p.188.

doit faire de lui un homme qui doit toujours interroger, n'est pas paradoxalement le sien. Donc, il est celui que l'*anthropogomène* invente et présente au monde. Cette phrase que l'auteur présente comme étant son « ultime prière » avant d'ajouter la dernière touche à l'ouvrage, exprime la tonalité du regard qu'il jette sur son corps. Désormais le rapport avec celui-ci ne peut pas être dissocié de son lieu de parole parce que justement le corps est inscrit dans des lieux et des représentations qui l'enferment et l'enveloppent, consumant ainsi la « dimension ouverte de toute conscience »[80]. À partir de là, nous comprenons mieux que l'anthropogomène ne peut pas être pensé sans son articulation avec la colonialité dont elle deviendrait en fait la manifestation la plus articulée et la plus structurée.

2.- Colonialité et sa face cachée : l'Autre comme toujours le même

La colonialité « entendue comme un phénomène historique »[81] hétérogène/multiple est pensée comme étant « un de los elementos constituvos y especificos del patrón mundial de poder capitalista »[82]. C'est un concept fondamental dans la pensée décoloniale[83]qui tente entre autres, de dépasser les limites et contradictions des théories postcoloniales y compris la théorie de la dépendance[84]latino-américaine ainsi que notre compréhension du monde moderne/colonial. En ce sens, la pensée décoloniale se nourrit fondamentalement d'une polémique avec toute lecture eurocentrée de l'esclavage et de la modernité. Elle est le lieu où l'histoire occidentale et l'articulation de l'esclavage moderne entre la modernité deviennent encore plus visibles dans leurs effets, leurs impacts sur les subjectivités et sur les sociétés occidentales et non-occidentales.

[80] Ibid., p. 251. Pour toute autre référence à cet ouvrage, nous citerons l'édition de 1952.
[81]Arturo Escobar et Eduardo Restrepo, « Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 62 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013. URL : http://cal.revues.org/1550 p.86.
[82]Aníbal Quijano « Colonialidad del poder y classficación social » in Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (dir), *El giro decolonial op.cit,*, p.93-125, p.93
[83] Pour une compréhension de la trajectoire des penseurs promouvant une approche décoloniale autour du groupe Modernité/Colonialité, voir Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (dir), *El giro decolonial, op.cit*
[84] Pour une compréhension des conséquences épistémologiques et théoriques de la notion de colonialité du pouvoir, voir Ramón Grosfoguel « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales :transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global » *Tareas* , 2007/125, CELA/ CLASCO, p 53-74,p 58-59

Mais, à partir du concept de « colonialité du pouvoir » élaboré par Aníbal Quijano (repris par quasiment tous les penseurs du groupe *modernidad/colonialidad)* ces effets et ces implications sont véritablement visibles sans pour autant privilégier la culture contre l'économie ou l'inverse dans la mesure où ce qui doit être désormais saisi, c'est la structure hétérogène et complexe de cette articulation entre esclavage moderne et modernité, entre monde moderne/monde colonial dans la configuration et la structuration de la colonialité du pouvoir.

> La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón del poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea la *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad especifica, el eurocentrismo[85].

La race devient un principe épistémique organisateur du champ des savoirs eurocentrés et de la division du travail. L'imaginaire du monde moderne et l'imaginaire de la race se rencontrent et sont contemporains dans l'objectivation et la fabrication de la figure de l'Autre. Cette rencontre qui devient un instrument de domination, donne lieu à des formes de prédation et de dislocation inédites.[86]

Nous comprenons bien qu'il s'agit là pour Quijano de la matrice de la colonialité et de son déploiement dans la nouvelle structure que requiert la colonialité du pouvoir. En ce sens, il est compréhensible de parler de colonialité du savoir, colonialité de l'être afin de mieux saisir l'entrelacement de la colonialité et se déprendre du même coup de ses enjeux éthiques, ontologiques et épistémiques.

L'Amérique est le lieu d'un procès qui devient compréhensible comme tel par l'intermédiaire d'un changement de lieu d'énonciation et de parole. Si cette compréhension n'est pas possible sans une « désobéissance épistémologique », c'est parce que notre compréhension de « l'imaginaire du monde moderne » change lorsque nous en faisons un problème depuis le dehors de l'Europe/Occident, lieu de « las historias forjadas por la colonialidad del poder »[87] (Amériques, Afrique, Asie). La colonie est le lieu où la « différence coloniale » fait voir sa face cachée et son côté sombre qui doivent modifier nos

[85] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », art., *op.cit*, p.201. Voir aussi Aníbal Quijano, «"Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 n° 51, p. 111-118.
[86] *Ibid*., p.238.
[87] Walter Mignolo, « La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad » *in* Elgardo Lander (dir), *La Colonialidad del saber, op.cit*., p 55-85, p. 61.

élaborations théoriques. Parler à partir de la différence coloniale est si importante qu'il « *modifica presupuestos importantes en nuestros paradigmas* »[88] dans la compréhension du monde moderne/colonial. L'acte de parole change dans son contenu articulé et sa teneur épistémologique une fois qu'il est situé à partir de la différence coloniale. Mais ce qui se joue ici ne concerne pas uniquement une relation de domination et d'exploitation bipolaire entre l'Europe occidentale et l'Amérique dans la mesure où « la ''colonialité du pouvoir'' apparaît comme un système tissé de formes multiples et hétérogènes de hiérarchies/dispositifs sexuels, politiques, épistémiques, économiques spirituels, linguistiques et raciaux de domination et d'exploitation à l'échelle mondiale »[89].

Mais à cause de la présentation de la colonialité comme étant totalement historicisante depuis le début de la colonisation européenne en 1492, les auteurs sembleraient rater quelques nœuds de sa généalogie profonde et souterraine et son lien avec ce que nous avons appelé *anthropogomène* dont les racines vont au-delà de 1492. Parce que la genèse de la colonialité remonte à l'expérience esclavagiste moderne en tant que produit de l'esclavage et du colonialisme, l'idée de pouvoir trouver l'antipode de la colonialité du pouvoir apparaît comme une alternative et une option décoloniale articulée autour d'« el giro espitémico decolonial»[90]. Il ne s'agit pas de nier le rôle de l'esclavage et du racisme ici ni de contester la possibilité, et même l'urgence de penser les options décoloniales ou encore moins « el giro decolonial [como] la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras) »[91], mais de traquer de manière encore plus profonde et radicale les racines lointaines et sous-jacentes de la colonialité portées par la subjectivité européenne/occidentale sans être anachronique ni présenter l'Occident sous un jour unifié et simplificateur. À bien voir, la colonialité n'est pas un simple reste colonial qui perdure et survit après l'esclavage/ le colonialisme au travers de la colonialité du pouvoir.

Pour nous, elle n'est pas uniquement un pur phénomène de la modernité dans *ses racines*, mais s'est déployée systématiquement de manière entrelacée avec celle-ci (la modernité) et de façon plus visible en tant qu'elle a été instituée au travers d'une entreprise d'État (l'esclavage moderne) au point qu'elle devient constitutive de cette modernité.

[88] Ramón Grosfoguel « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales » art. *op.cit*, p. 53
[89] Ramón Grosfoguel, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global », art. *op.cit*, p.57
[90] Walter Mignolo, « El pensamiento decolonial : despredimiento y apertura. Un manifestó » *in* Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (dir), *El giro decolonial, op.cit,* p25-46*,* p.28.
[91] *Ibid.,* p.29.

Autrement dit, et ce pour éviter toute confusion gratuite, la colonialité ne sort pas ex nihilo. Elle a pris sa forme avec l'idée de race (son fondement et sa matrice) et la division du travail formatée par celle-ci. Pour être plus précis, elle est contemporaine de la modernité, mais sa genèse profonde et silencieuse se nourrirait d'un socle qui n'est pas moderne en tant qu'elle n'est pas sans écho à des modalités d'objectivation et d'altérisation de l'autre déjà expérimentées. En disant cela, nous voyons la différence qui se pointe à l'horizon. En reprenant le concept de colonialité du pouvoir, Mignolo précise que

> my understanding of coloniality of power presupposes the colonial difference as ist condition of possibility and as legitimacy for the subalternization of knowledges and the subjugation of people. Coloniality of power is a story that does not begin in Greece ; or, if you wish, has two beginnings, one in Greece and the other in the less known memories of million people in the Caribean and the Atlantic coast, and better-known memories (although not as well known as the Greek legacies) in the Andes and in Mesoamerica[92].

Nous voyons bien l'oscillation de Mignolo ou l'enracinement hétérogène du concept. Alors, nous devrions nous demander si la genèse de la matrice focale de la colonialité exprimée au travers de l'anthropogomène ne devrait pas être recherchée dans l'histoire non linéaire et non-interne de l'Europe (c'est-à-dire avec son dehors) depuis l'antiquité gréco-romaine. Autrement dit, ce qui a eu lieu en Amérique a ses racines dans une certaine construction d'une subjectivité européenne-occidentale à dimension éthique, épistémique, ontologique et économique les unes entrelacées avec les autres. Cela ne revient pas à nier que sa première manifestation commence comme événement véritablement avec/en 1492 et qu'elle s'est déployée avec l'esclavage, le colonialisme et le capitalisme.

Comment déconstruire la colonialité tout en sortant du même coup de la temporalité coloniale ? Cette thèse tente d'explorer quelques voies possible en passant par l'esclavage à Saint-Domingue et la Révolution haïtienne de 1804 afin de penser le devenir-décolonial de cette société au regard de la philosophie dans sa confrontation avec les interprétations des sciences sociales disponibles. Il aura fallu inventer le Nègre comme quintessence d'une altérité fantomatique réduite à sa pure corporéité où la couleur de la peau exprime celle de l'âme et du sperme. Hérodote ne disait-il pas dans son *Histoire* (livre III) que le sperme des Éthiopiens était de la même couleur que leur peau ? Une fois que le Nègre devient l'incarnation de l'esclave par nature d'Aristote et la preuve théologique de la malédiction biblique de Cham, la race devient la pierre angulaire de la logique *anthrogoménale* comme création des « mondes fantomatiques » pour les Autres.

[92] Walter D. Mignolo, *Local histories/Global designs*, *op.cit,* pp. 16-17.

Il faudrait peut-être le dire sous une autre forme : il semblerait que le Nègre, figure synthétique et paradigmatique de toutes les fantasmagories de l'imaginaire dans l'histoire, incarnation de toutes les horreurs nocturnes, bête humaine, corps sans âme, vide éthique absolu, soit l'inconscient inavoué et inavouable de l'Occident (même si sa fabrication moderne remonte au XVI^{e} siècle) dans la mesure où il aura suffi de le fabriquer comme on fabrique des silhouettes et des masques carnavalesques pour précipiter l'humanité dans une pente où toute distinction entre la vie et la mort devient poreuse[93]. Il est le point de cristallisation des horreurs et des terreurs engendrées par la race. Entre le Nègre et la race, il existe désormais une marche macabre vers les sépultures de l'humanité. « En tant qu'esclave, le Nègre représente donc l'une des figures troublantes [peut-être même la figure troublante] » de notre modernité, dont il constitue au demeurant la part d'ombre, la part de mystère et la part de scandale »[94]. En buvant le poison jusqu'à la lie, par la fabrication du Nègre et de la race, la modernité et les sociétés hantées par le fantôme nègre, ce zombi errant et grimaçant aux temps des Lumières, se seraient contaminées sans pouvoir inventer nul antidote.

Par ce détour, nous aimerions montrer que la matrice focale de la colonialité n'est pas moderne. Elle est au contraire logée dans une construction lente (de façon discontinue et non-linéaire) d'une subjectivité européenne/occidentale qui prend sa source dans la représentation d'Athènes d'elle-même en passant par l'impérialisme romain et la religion chrétienne (devenue socle imaginaire fondant les conquêtes) jusqu'à sa phase ultime avec la domination européenne en Amérique. La célébration de la modernité comme phénomène intra-européen par la mise en scène de la volonté des Lumières à sortir l'humanité des ténèbres et arracher l'individu à sa condition d'être mineur, est la phase ultime de cette construction. Nous ne recherchons pas ici une linéarité comme si la colonialité se présente toujours sous une forme identique. Elle a une histoire discontinue.

La lecture de *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique* de Nicole Loraux fait voir la dynamique propre qui nous permettrait de saisir quelques boucles et nœuds de cette matrice focale face à l'autre. L'oraison funèbre qui est analysée dans cet ouvrage n'est pas uniquement une représentation d'Athènes d'elle-même qui se met au centre du monde, mais aussi s'inscrit dans une dynamique d'altérisation de l'Autre. L'oraison funèbre en tant que « l'une des singularités par lesquelles Athènes se

[93] Achille Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.
[94] *Ibid*., p.63.

distingue des autres cités »[95] est aussi une opération consistant à marquer sa différence de supériorité afin de fonder sa prétention hégémonique. Loraux affirme que « dès l'origine un *épitaphios* s'apparente à un discours de justifications des droits athéniens à l'hégémonie […] Eloge des morts prononcés à Athènes, comment le discours pourrait-il s'adresser aux autres cités grecques ? »[96] La célébration de la différence singulière d'Athènes ne s'adresse pas uniquement à ceux qui y vivent, mais à tous ceux qu'Athènes, en tant que centre d'un monde livré à l'exaltation de soi et la magnificence de son *ego,* ne laisse pas indifférents. L'écho de ce discours traverse les frontières[97] et sombre dans l'éternité glorieuse ainsi que la puissance athénienne qui honore ses soldats morts pour la gloire éternelle. Analysant le discours des historiens, Loraux décèle l'hégémonie qui s'y cache. En ce sens, le discours s'adresse à un « sujet » double et doublement différent pour mieux réserver à Athènes la place qu'elle exige de droit et de mérite. Célébration accomplie de l' « *arétè* » athénienne.

Une scène rapportée par Hérodote[98] témoigne avec force et conviction de cette exaltation de soi comme procès de l'altérisation. Elle provient d'une « violente altercation » entre « Tégéates et Athéniens » (tous deux unis contre le « Barbare » qu'il faut combattre conjointement) lors de la bataille de Platées pour une question de « distribution de place » à « chaque nation ». Chaque camp exhibe ses gloires militaires pour justifier sa prétention à occuper la place qui lui convient. Après le rappel glorieux des Tégéates, les « Athéniens répondirent (….) nous sommes obligés de vous exposer d'où notre peuple, toujours valeureux, tient son *droit héréditaire d'être* à la première place de préférence aux Archadiens ». Si ce discours montre la prétention à l'hégémonie à l'intérieur de l'espace grec, il fait voir aussi l' « athénocentrisme »[99]. Ce « droit héréditaire d'être à la première place » que réclame Athènes, nous voyons bien qu'il est constitutif de son identité homogénéisante qu'elle se fait d'elle-même. La première place n'est pas réclamée uniquement sur le champ de bataille et géopolitique, mais aussi sur le plan anthropologique et de l'être.

Les Chrétiens européens réclameront plus tard pour eux-mêmes ce même droit contre les autres en 1492. Mais nous savons la forme prise par cette réclamation assignant l'Autre à la

[95]Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »,* Paris, EHSS, 1981, p.16.
[96] *Ibid.,* p.79
[97] Mais « la situation est [bien] différente nous dit Loraux au IV[e] siècle : après l'échec de 404, Athènes a bel et bien perdu l'hégémonie et les auteurs cherchent surtout à se faire entendre de leurs concitoyens : aussi, tout en gardant la forme et les thèmes que lui avaient donnés son ancienne destination, l'oraison funèbre s'adresse-t-elle aux Athéniens ». *Ibid*,, p. 91
[98] Hérodote, *Enquête*, IX, 26-27 *in* Hérodote/ Thucydide, *Œuvres complètes*, édition réalisée par Andrée Barquet, *et a*l, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléade », 1971, pp. 614-615. C'est nous qui soulignons.
[99] Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, *op.cit.,* p.140.

mort. Nous voyons ce droit en quelque sorte dans la définition de la figure de l'autre comme barbare et du rapport de la démocratie athénienne avec l'esclavage.

> Le barbare, c'est-à-dire l'autre, inassimilable, est une denrée mise en circulation : saisie, vendue, achetée, au regard des potentialités à l'avantage des classes et des ordres dominants. De telles conceptions assurent, et pour des siècles, le destin [forgé par l'Occident] de ceux qui ne relèvent pas de la filiation occidentale[100].

La matrice focale de la colonialité qui allait se déployer en 1492 avec « l'idée de race et de la division du travail », était déjà là dans l'histoire de la filiation.

Nous pouvons nous étonner que la race soit une catégorie moderne, compte tenu de la genèse et de la dynamique de la construction de la subjectivité occidentale/européenne. L'esclavage moderne exige la construction d'un Autre radical toujours identique à lui-même. Il ne faut pas nous étonner si Hegel donne une consistance peut-être inégalée à cet Autre. Il avait déjà les matières imaginaires pour y parvenir.

3.-L'Autre comme toujours Identique à lui-même

Où se situe l'Afrique dans la géographie hégélienne et où habite l'Africain selon la distinction Orient/Occident ? Sa philosophie de l'histoire est animée et structurée par cette distinction. Comment inscrire l'espace appelé le Nouveau Monde dans cette philosophie de l'Histoire indépendamment de la place qu'occupent les États-Unis d'Amérique ?

Nous devons signaler tout d'abord le véritable problème que va rencontrer tout travail sur la lecture et l'interprétation de Hegel de l'Afrique[101]. Il s'agit du statut du texte (un ouvrage posthume résultant de ses cours oraux) dans lequel il en parle véritablement. L'authenticité d'un texte attribué à un auteur n'est pas un léger problème. Il serait alors facile de confondre « les *Conceptions hégéliennes de l'Afrique* et la Conception de l'Afrique de Hegel »[102] comme si toute interprétation de la lecture de Hegel de l'Afrique ne peut pas isoler un

[100] Pierre Bouvier, *Aimé Césaire, Fanon, Portraits des décolonisés*, *op.cit*, p. 20.
[101] Amady Aly Dieng, *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?,* CODESRIA, 2006. Sur le rapport entre les philosophes africains et Hegel, on lira le chapitre II de cet ouvrage, p.40, *sq*.
[102] Pierre Franklin Tavarès, « La Conception de l'Afrique de Hegel comme critique », *Chemins critiques, Revue haïtiano-caraibéenne,* vol 2, N° 2, Septembre 1991, p. 153-161, p.154.

morceau choisi de la totalité de son œuvre. Cependant, nous n'allons pas le reprendre pour nous ici. Car il dépasse notre travail même s'il peut affecter notre parole[103].

La question de savoir si Hegel était raciste fait débat dans les milieux de ceux qui cherchent à comprendre le rapport entre le philosophe et son « Afrique proprement dite ». Les philosophes dont les propos justifient l'esclavage ou l'infériorité des Africains sont nombreux, alors le procès contre Hegel aurait-il pour source le fait qu'il ait profondément blessé l'orgueil des penseurs africains incapables de regarder l'Afrique de l'intérieur, c'est-à-dire sans vouloir rechercher la cause de *tous* ses maux dans son rapport avec l'Europe esclavagiste et impérialiste ? Amady Aly Dieng refuse de considérer Hegel comme un raciste. « Ce qu'on ne pardonne pas à Hegel, c'est qu'il a parlé en détail de l'esclavage en Afrique »[104]écriti-il. Le problème avec Hegel, pour certains, c'est d'avoir révélé les plaies précoloniales de l'Afrique. Avant l'esclavage, l'Afrique se rongerait elle-même par ses pratiques institutionnelles millénaires. Alors quel regard peut-elle jeter sur une pratique qu'elle mettrait elle-même en valeur et banaliserait en même temps ? Rendons-nous compte qu'un tel discours risque d'instituer un cercle vicieux pour quelqu'un qui parle de l'Afrique hors du schème occidental.

Nous choisissons Hegel comme séquence philosophique pour penser le procès de l'altérisation par lequel l'autre est objectivé comme étant identique à lui-même sans vouloir prétendre venger une Afrique qui serait blessée dans son orgueil et sa dignité raciale ou humaine. Notre position ne serait pas facilement défendable en suivant le racisme comme axe de lecture de la philosophie de l'histoire hégélienne (car le racisme moderne est une question ontologique). Pourtant, nous reconnaissons bien que certains propos du philosophe peuvent être difficilement arrachés du contexte raciste dans lequel se baigne Hegel durant son époque et coupés de leur résonance raciste. Le Nègre hégélien est une fabrication de la race en réalité. Il parle de l'Afrique et de l'homme africain au superlatif négatif absolu, et c'est là le problème

[103] Signalons toutefois qu'en suivant les signes typographiques (fournis par l'éditeur dans la traduction française de Kostas Papaionnou) permettant de distinguer ce qui relève de Hegel et ce qui provient des notes prises par ses étudiants, nous nous rendons compte que tout le quatrième chapitre où il est question de l'Afrique (ainsi que du Nouveau monde, de l'Ancien Monde, de l'Asie etc.…) telle qu'elle est saisie par le philosophe ne proviendrait pas *directement* de sa plume. Véritable problème aux enjeux interprétatifs importants. Celles et ceux qui traitent Hegel de raciste devraient, pour résoudre un tel problème d'authenticité du texte, faire coïncider l'ensemble de la *Raison dans l'Histoire* à l'ensemble du système hégélien aux fins de voir les contradictions éventuelles qui découleraient du statut de l'esprit africain et de l'homme africain dans son œuvre. Une telle tâche ne nous ne revient pas ici. Mais nous retiendrons que lors qu'un ouvrage fait le bonheur glorieux d'un auteur, l'on ne le met pas en cause sous prétexte qu'il est issu d'un discours rapporté ou des notes prises par ses étudiants.

[104] Amady Aly Dieng, *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?, op.cit.,* p.21.

qui ne peut pas être récusé. La géographie ne peut pas confiner aucun peuple dans ce rapport qu'entretient l'Afrique avec la nature ainsi qu'avec elle-même ou avec la vie.

Le discours hégélien semble pouvoir nous permettre de fonder notre argumentaire selon lequel la subjectivité occidentale se définit par contraste et qu'une certaine bipolarisation du monde fait de l'autre un habitant éternel du dehors de l'Europe. Dans ce cas, c'est l'homme africain qui devient la figure archétypale de cet autre-là. Nous sommes conscients que ce détour par Hegel mérite une attention plus approfondie à l'ensemble de son œuvre tant les enjeux théoriques, voire identitaires sont difficilement négligeables.

Cette figure archétypale qu'incarne l'homme africain comme toujours identique à lui-même, il semble que nous devrions la repenser selon le regard que jette Hegel sur Haïti où il voit la rupture « de la longue chaîne de la servitude de l'esprit » et la fondation d'un « État selon des principes chrétiens »[105] ; ce qui est à ses yeux une justification du droit de l'accès des « Nègres » à la culture. Nous avons ici la preuve que le regard hégélien sur l'Afrique ne serait pas raciste/racialiste. La déduction est trompeuse et simplificatrice face au problème posé. Le mouvement de l'Esprit dans l'histoire ne serait pas déterminé par la catégorie de race. Le niveau de culture et de civilisation d'un peuple expliquerait son rapport à des buts universels poursuivis par lesquels il est possible de mesurer la profondeur avec laquelle l'Esprit séjourne chez lui (le pénètre et le transforme en peuple qui doit faire l'histoire universelle), dans ses mœurs, dans ses institutions, en somme dans son état concret.

Si l'islam est le seul moyen d'accès à la culture pour les Africains en « Afrique proprement dite », le christianisme participe à la rupture de la servitude de l'esprit. Ce lever de soleil qui éclaire la conscience de l'homme noir prend sa source dans le christianisme. Entre l'Afrique et Haïti, le mouvement dialectique de l'esprit a déjà éclairé les ténèbres historiques. L'Africain ne peut sortir de sa barbarie que de l'extérieur avant d'intérioriser les principes émancipateurs. En rompant cette « longue chaîne de la servitude l'esprit » à Saint-Domingue, le mouvement par lequel l'Esprit s'accomplit dans le monde dans le changement et le rajeunissement de lui-même en se consumant lui-même, une tonalité foncièrement contradictoire apparaît avec une lecture rapide du texte de Hegel : Le captif assigné au

[105] G.W.F Hegel, *Encyclopédie… III, in Philosophie de l'esprit*, cité par Tavarès Pierre-Franklin, « Hegel et l'abbé Grégoire : question noire et révolution française» *Annales historiques de la Révolution française*. N°293-294, 1993. *Révolutions aux colonies.* pp. 491-509. p.494- 495.
Dans sa critique contre le refus de reconnaître le pouvoir de la Raison à connaître Dieu qui s'est révélé à l'homme dans la religion chrétienne, Hegel affirme que « Les chrétiens sont initiés aux mystères de Dieu ; c'est pourquoi la clé de l'histoire universelle nous a été donnée.» G.W.F Hegel, *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire,* trad. de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Éditions.10/18 « Bibliothèque 10/18», [nouv. tirage 2000, sans date d'édition], p. 65.

devenir-esclave qui s'est libéré en terre esclavagiste et l'Africain englué dans l'Afrique semblable à elle-même.

Demandons-nous s'il y a un esprit oriental, un caractère oriental, un corps oriental propre à l'Orient chez Hegel. Le caractère des Orientaux possède ses caractéristiques. Celles-ci font que l'Oriental est un être fermé dans ses spécificités rigides[106]. En vertu de ses traits, il est saisi par contraste avec une autre subjectivité auto-fondée dans le mouvement interne à elle-même. « *Le contraste entre jour et nuit*, ou, pour parler géographiquement, entre plaine fluviale et ceinture montagneuse, donne le ton à l'histoire asiatique ».[107] Par contraste et de façon radicale, l'Asie est objectivée dans la Philosophie de l'Histoire hégélienne. L'opposition entre la nuit et le jour est ce qui est de plus absolu pour signifier ce qui serait l'Identité subjective de cette terre. Quoique l'Asie soit pour Hegel « le moment par excellence du commencement », comme si c'était posé là la genèse de quelque chose qui doit être déployé constamment en Occident, elle est rabattue par lui de l'autre côté de la rive où l'histoire ne se passe pas. L'Asie n'est pas donc l'Afrique éternelle. « C'est là qu'est apparue la lumière de l'esprit, la conscience d'un élément universel, et, par là même, l'histoire du monde ».[108] Mais ce moment de commencement est succédé par celui d'une chute. Rien que pour avoir été la genèse du commencement, l'Asie mérite d'être reconnue. Elle « nous présente la genèse de tous les principes religieux et politiques, mais ce n'est qu'en Europe[109] qu'ils se développent »[110]écrit Hegel. S'intéresser à l'Orient, revient à tenir compte de ce qu'il fit surgir dans l'histoire comme « première figure de l'Esprit »[111] et l'enfermer dans sa « rechute » afin que l'Occident s'élève dans sa lumière spéculaire et spectaculaire. En ce sens la vie spirituelle et politique orientale prépare le mouvement radical de l'Esprit en Occident. Au lever de soleil naturel fait place un véritable lever de soleil spirituel et politique tourné vers l'Universel.

Chez Hegel, l'esprit oriental ne constitue pas un tout compact homogène. Il est stratifié par des étapes successives expliquant le mouvement de l'Esprit auquel « l'Afrique

[106] Michel Hulin, *Hegel et l'orient, Paris,* Librairie philosophique, J. Vrin, 1979, p. 21. Cet ouvrage a le mérite d'avoir montré le cheminement travaillé et réflexif de l'Orient élevé à la dimension catégorielle chez Hegel.
[107] G.W.F Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op.cit.,* p.274. C'est nous qui soulignons.
[108] Ibid., p.270. « N'oublions donc jamais que l'Orient est notre berceau cosmogonique et intellectuel » écrit plus tard Pierre-Simon Ballanche même s'il le qualifiera (p.365-366) après de « civilisation fixe et immobile » (dans La *Palingénésie sociale* (précisément dans les Prolégomènes pour la Ville des Expiations) ». Pierre-Simon Ballanche, *Œuvres complètes*, Slatkine Reprints, Genève, 1967, p.364.
[109] « L'histoire universelle va de l'Est à l'Ouest, car l'Europe est véritablement le terme et l'Asie, le commencement.» G.W.F Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op.cit.,* p.280.
[110] *Ibid.,*p.275.
[111] *Ibid.,*p.281.

proprement dite » n'a apporté aucune pierre de fondation. De la Chine à l'Inde en passant par les Perses réalisant le travail de purification, l'itinéraire de l'Esprit est tracé dialectiquement jusqu'à ce qu'il fasse corps avec la subjectivité occidentale. Ce « sont les Perses qui constituent la transition de l'Orient à l'Occident. La transition interne vers la liberté de la vie grecque est constituée par l'*Egypte* de même que la Perse figure la transition externe. En Egypte apparaît la contradiction des principes dont la solution sera la tâche de l'Occident ».[112] Le monde oriental renvoie à l'enfance, le monde grec « comparée à l'adolescence » unifie de manière fragile et inquiétante les contradictions laissées par l'enfance de l'esprit oriental

La dichotomie entre Ancien Monde et Nouveau Monde est liée à la distinction entre l'Universel et le Singulier. Elle trouve son principe explicateur dans ce que nous pourrions appeler une géographie coloniale par laquelle Hegel saisit le mouvement de l'Esprit dans l'Histoire et la construction des « grands États antiques » du « monde de la Méditerranée » en tant que « cœur du vieux monde »[113]. Cette dichotomie participe au mouvement qui consiste à tracer les frontières de l'être comme frontière du monde. Elle fonde même la Philosophie de l'Histoire dans sa version hégélienne et dans toute version centrée sur et autour de l'Europe dans son déploiement absolu et dans son achèvement. Seul l'Ancien monde est porteur de l'Universel : ici se joue l'histoire proprement dite.

Quand « l'Orient reste enfoncé dans son unité compacte et n'entre pas dans le mouvement de l'histoire [,] C'est à l'autre extrême, en Occident, que l'histoire a lieu »[114]. Quand le mouvement de l'Esprit balaie les ténèbres de la nuit noire dans le vieux monde, ses éclats lumineux ne réveillent pas encore la conscience tranquille de l'Orient s'éternisant dans son éternité obscure. Alors, l'Orient sombre dans l'*orientalité* de son être. De l'Orient à l'Occident, l'Histoire ne porte plus la même vérité. La configuration de l'histoire universelle change de tonalité. Elle est donc tournée vers la réalisation de l'Universel.

Que fait l'Afrique pendant tout ce mouvement de l'Esprit dans l'histoire ? Tout se passe comme si celui-ci était soumis dans son intérieur même à une ontologie bipolaire selon laquelle il poursuit sa marche. En d'autres termes, l'esprit ne séjourne pas en « Afrique proprement dite où l'homme reste arrêté au stade de la conscience sensible d'où son *incapacité absolue d'évoluer »*[115]. Qu'est-ce qui explique cette incapacité absolue ? Comment

[112] *Ibid.,* p.285.
[113] *Ibid.,* p.243.
[114] *Ibid.,* p. 244.
[115] *Ibid.,* p. 245. C'est nous qui soulignons.

justifier que la *« condition [*des nègres*] n'est susceptible d'aucun développement, d'aucune éducation* [sans reprendre les fantasmagories inventées par le savoir colonial ?] *Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont été* »[116] et tels ils seront à jamais aux yeux de ceux qui parlent le même langage que Hegel. Faut-il dire que c'est une incapacité congénitale qui expliquerait que l'Afrique sombre dans la nuit de l'enfance éternelle et dans l'éternité de son être ? Cette question mérite une réponse en interrogeant l'Afrique de notre temps.

Le présent de l'Afrique est-il aussi le même que son passé ? En quoi il y aurait-il une incapacité d'évoluer chez l'homme africain sachant que Hegel donne lui-même des exemples d'Africain qui sont parvenus à un niveau du développement de l'intelligence si nous restons dans son schéma (l'exemple du médecin qui aurait développé la quinine) ? Que dit l'Afrique de son présent et de sa présence dans le monde ? Qu'est-ce qui guide le monde africain ?

> Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire qui a guidé et continue de guider les événements du monde. Apprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous nous proposons ici après avoir présenté les différentes manières de faire l'histoire[117] .

Mais cet Esprit pourquoi ne guide-t-il pas l'Afrique ?

Chez Montesquieu le problème semblerait être plus facile à expliquer à première vue. Disons qu'il ne se pose même pas parce que le travail de l'imaginaire colonial ontologise le corps noir d'emblée. Et son œuvre est habitée par les fantômes du nègre lorsqu'il traite la question de l'esclavage dans *De l'Esprit des lois* de 1748 (au 5e chapitre du Livre XV : « comment les lois de l'esclavage civil ont du rapport avec la nature du climat »). Montesquieu affirme qu'« On ne peut se mettre dans l'esprit que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout une âme bonne, dans un corps tout noir ». Si l'être noir a une âme, celle-ci est toute aussi noire. Cette chose-là (chose non pas dans le sens heideggérien de « Qu'es-ce qu'une chose ») qu'il n'est pas facile de nommer (en tant qu'elle n'est ni tout à fait humaine ni tout à fait bestiale ou entant qu'elle est plus animale qu'humaine), « il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens »[118]. Nous voyons bien si le Nègre est et existe en tant qu'être, l'Européen n'est/n'existe pas (ou n'est plus) dans la mesure où l'être ne peut pas être présent chez celui-ci et chez celui-là en même temps. Au bout du compte si *De l'Esprit des lois* révèle l'Esprit des lois définissant

[116] *Ibid.,,* p.269.Souligné par nous.
[117] *Ibid*., p. 39. (Introduction de son cours du 31/10 1822 et répété le 30/10 1828).
[118] Montesquieu, *L'Esprit des lois*, tome I, édition de Robert Dérathé, Paris, Classique Garnier, 2011, p.265.

l'objectivation du dehors imaginaire de l'Europe, il révèle aussi bien l'esprit des Lumières. Il est vrai — il est important de le mentionner— que Montesquieu commence ce chapitre en disant « si j'avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves » pour mieux se débarquer de l'énoncé qui vient après, lequel ne serait rien d'autre que la traduction des justifications esclavagistes de son temps. S'agit-il d'une simple question de style et de dérision ? Alors comment faut-il lire en même temps les chapitres XVII (« Règlements à faire entre le maître et les esclaves » dans lequel il est question de soumettre au droit la violence de celui-là) et XVIII (« Des affranchissements » posant les conditions de possibilité d'un affranchissement graduel) du même livre ?

> Dans le principe colonial de rationalité, *l'indigène est donc cette chose qui est, mais qui n'est qu'en tant qu'il n'est rien*. Et c'est au point de rencontre entre la choséité et sa néantisation que réside son identité. Le travail du colon consistera donc, désormais, à se représenter cette choséité et ce rien, ce qu'ils sont et comment ils sont[119]

pour pouvoir mieux se présenter lui-même dans son humanité accomplie.

Les Africains (absolument) et les Orientaux (à un certain niveau, après le moment oriental dans l'Histoire) seraient donc sourds au tremblement que l'Esprit introduit dans l'Histoire. Si « l'Europe est le pays de l'unité spirituelle, du passage de [la] liberté sans mesure à la réalisation particulière, à la maîtrise acquise sur la démesure, à l'évaluation du particulier à l'universel, et la rentrée de l'esprit en soi »[120], alors la dislocation du monde qu'elle provoque par son histoire même particulièrement depuis 1492 et les problèmes de la construction de sa subjectivité qu'elle prétend être unifiée et homogène doivent être gommés d'un trait comme le fait Hegel. L'Afrique est le nom de quelque chose, d'un lieu et d'une scène renvoyant à l'humanité une image monstrueuse de son enfance barbare, inhumaine. Ce qui n'est que la conséquence de l'absence du mouvement de l'Esprit par lequel l'histoire universelle se met en marche.

En somme, « ce que nous comprenons sous le nom de l'Afrique, c'est un monde anhistorique, non développé entièrement prisonnier de l'esprit naturel et dont la place se trouve encore au seuil de l'histoire universelle »[121]. L'Afrique symbolise la présence de quelque chose dans le monde, ce contre quoi le mouvement dialectique de l'Esprit fait son entrée triomphale dans le monde historique pour l'arracher à lui-même afin de devenir monde entièrement rationnel gouverné par l'Esprit. Le monde africain est un monde pétrifié et atrophié dans son être.

---

[119] Achille Mbembe*, De la postcolonie op.cit*, p 238. Souligné dans le texte.
[120] G.W.F Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op.cit.,* p. 245.
[121] *Ibid.,* p.269.

Pourtant à la manière du Phénix qui se consume pour mieux se donner une vie nouvelle (d'où l'idée orientale selon laquelle « de la mort renaît une vie nouvelle ») Hegel soumet l'histoire à son propre principe de rationalité interne expliquant les événements historiques selon un but suprême : l'Universel.

Du changement comme « catégorie de la conscience historique » surgit quelque chose de nouveau par lequel l'Esprit ou la Raison pénètre le monde de manière plus profonde. Mais cette idée orientale (de la mort renaît une vie nouvelle) concerne la « vie du corps » et non « celle de l'esprit ». L'esprit saisit le monde par ce même mouvement où il laisse sa « forme antérieure ». Il renaît aussi « des cendres de la forme antérieure »[122] dans un mouvement interne de « rajeunissement ». Cela est une idée occidentale. Le changement et le rajeunissement n'ont produit aucune transformation dans le monde africain parce qu'il est toujours identique à lui-même. Autrement dit, « l'Afrique proprement dite » phagocyterait la dialectique dans son mouvement.

Pourquoi le mouvement de l'Esprit dans l'histoire visant la réalisation de l'Universel n'arrache pas l'esprit africain de ses ténèbres millénaires ? Faut-il dire que le moment africain n'est pas encore arrivé à son époque en pensant au dernier paragraphe de l'Orphée noir de Sartre : « […] à chaque époque les circonstances de l'histoire élisent une nation, une race, une classe pour reprendre le flambeau en créant des situations qui ne peuvent s'exprimer ou se dépasser que par la Poésie »[123] ou que « le temps de l'Afrique viendra »[124]? L'Afrique n'est-elle pas encore sortie de la grande nuit[125] dans laquelle elle est plongée ? Il serait possible de penser que lieu que l'Afrique habite est la caverne platonicienne sans toutefois aucun rayon lumineux du soleil. Elle sombrerait au fond de cette caverne et refuserait de s'ouvrir à la lumière de l'être. Elle est pongée dans la nuit coloniale « car, il est difficile de nier qu'au regard de la scène générale de notre monde, l'Afrique est encore au sommeil. Tout ou presque, y est encore à faire naître, soit à refaire »[126]. Mbembe hérite l'image de la nuit de Frantz Fanon, laquelle a été déjà mobilisée dans *La Raison dans l'Histoire* de Hegel pour signifier la différence de l'Asie d'avec l'Occident.

En attendant, ne devrions-nous pas faire surgir la scène qui fait éclater cette vision de l'histoire ? Si chaque époque de l'histoire élit un peuple, une nation ou une race, la

[122] *Ibid*., p.55
[123] Léopold Sédar Senghor, *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Préface de Jean-Paul Sartre, PUF, 1948, p. XLIV.
[124] Achille Mbembe, «Le temps de l'Afrique viendra», *Le Débat*, 2011/1 n° 163, p. 146-152.
[125] Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
[126] Achille Mbembe, *De la postcolonie, op.cit*, p. XXXI

domination que ce peuple, cette nation ou cette race va exercer sur le reste du monde trouve sa justification dans une vision téléologique de l'histoire. Cela n'est pas sans conséquence théorique et conceptuelle, politique et éthique pour notre compréhension du monde. L'anhistoricité de l' « Afrique proprement dite » ne date pas toutefois de Hegel. Ce discours sur le dehors de l'Europe est l'héritage que l'Europe occidentale, transparente à elle-même, avait légué à des auteurs comme lui. Cet héritage est parvenu jusqu'aux successeurs du XXI[e] siècle dans un discours présidentiel[127]. En ce sens, nous ne pouvons pas dire comme Achille Mbembe, indépendamment de la pertinence de sa critique, que *La Raison dans l'Histoire* « est, en effet, l'archétype de ce qui deviendra, plus tard, le langage colonial »[128]. En fait, ce que fait Hegel, c'est d'élever à une dimension encore plus substantiellement poussée ce qui marquait déjà la frontière entre l'Europe et son dehors. Par le langage colonial, il énonce cette dichotomie.

Il nous est plus facile maintenant de comprendre à partir de quelle posture l'histoire de l'Afrique et celle de l'Europe, est une confrontation entre le jour et la nuit, entre la barbarie et la civilisation lumineuse. Antithèse parfaite de ce qu'a rendu possible le mouvement de l'être en Europe. Car toujours identique et semblable à elle-même pour avoir été figée depuis toujours dans son être répétitif et pétrifié,

> l'Afrique, aussi loin que remonte l'histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c'est le pays de l'or, replié sur lui-même, le pays de l'enfance qui, au-delà du jour de l'histoire consciente, est enveloppée dans la couleur noire de la nuit. S'il en est ainsi fermé, cela tient non seulement à sa nature tropicale, mais essentiellement à sa constitution géographique. [Nature tropicale et constitution géographique renvoient-elle au racisme ?][129]

La noirceur de la nuit enveloppe et consume l'Afrique depuis toujours. Jamais elle n'a tremblé devant la manifestation et le mouvement de l'esprit dans l'histoire. Mais comment l'Afrique de Hegel peut-elle rester si enclose dans son unité ontologique pétrifiée, jamais déployée et n'appelant à aucune synthèse dialectique qu'elle finit par mettre à mal le mouvement dialectique de l'esprit dans l'Histoire ? Elle ne peut pas être saisie dialectiquement, car toujours identique à elle-même.

L'Afrique sombrée dans son être au repos éternel *serait* donc l'impensé paradoxal de la dialectique. L'

> *aurore d'une belle époque* où l'esprit jusqu'ici entrainé au-dehors pourra rentrer en soi, revenir à lui-même et acquérir de l'espace et du terrain pour son règne particulier, où les âmes s'élèveront

[127] Achille Mbembe, «L'Afrique de Nicolas Sarkozy », *Mouvements*, 2007/4 n° 52, p. 65-73.
[128] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *op.cit.,* p.221.
[129] G.W.F Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op.cit.,* p.247.

> au-dessus des intérêts du jour, sensibles au vrai, à l'éternel et au divin, capables de considérer et d'appréhender la chose suprême[130] ;

cette aurore que Hegel salue « en commun » dans l'introduction du cours de Heidelberg, le sol de l'Afrique ne la connaîtra jamais à cause de son africanité consommée et achevée depuis toujours. La conscience de l'homme africain n'arrive pas à sortir de son enclos pour objectiver « Dieu comme Esprit, c'est-à-dire comme quelque chose qui est en soi et pour soi supérieure à la nature »[131]. Le « Vrai », le « Beau » et l'éternel lui sont impossibles à penser. Son rapport à la nature montre l'état misérable de sa conscience et la pauvreté de son intériorité.

Le nègre hégélien n'est pas un être humain comme les autres en tant qu'il n'est pas encore parvenu à l'état de l'être conscient. Il n'est pas parvenu à promouvoir la dignité d'être homme. C'est un être réduit à sa peau de chagrin et qui fait voir ce que l'homme a de plus malsain et méprisable en lui. La prétention chez l'homme africain à vouloir dominer la nature par la « force de l'imagination » comme « domination imaginaire » débouche sur l'impossibilité de penser Dieu et véritablement « l'immortalité de l'âme ». Cette impossibilité provoque chez lui « un mépris total pour l'homme »[132]et par conséquent « une telle dévalorisation de l'homme explique que l'esclavage soit, en Afrique, le rapport de base du droit »[133] L'esclavage existe naturellement en Afrique comme « institution indigène » banalisée en tant que produit du rapport de l'Africain à lui-même ainsi qu'à la nature. Dans ce rapport de soi à soi, il n'y a pas de possibilité de fonder une éthique universelle qui arracherait la conscience à l'exigüité de l'être fermé sur lui-même. Il y aurait chez l'Africain un profond mépris pour la vie *via* lequel il banalise la mort. « Les sentiments éthiques » disparaissent devant ce mépris pour la vie manifesté par la facilité avec laquelle l'Africain vend ses fils et ses parents comme esclaves. Quoique pour Hegel « l'esclavage [soit] une injustice en soi et pour soi, parce que l'essence de l'homme est la liberté», paradoxalement selon lui il « est en lui-même un moment du progrès par rapport à la pure existence isolée et sensible, un moment d'éducation, une sorte de participation à une vie éthique supérieure » si toutefois « il prend place à l'intérieur de l'État [sachant qu'il est inexistant ''dans les États rationnels]'' »[134]. Or cet État est tout simplement une impossibilité pour l'esprit africain tel qu'il est présenté par

[130] G.W.F Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de l'allemand, Paris, Gallimard, «Folio/ Essais», 1954, p.17.
[131] G.W.F Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op.cit.,* p.258.
[132] *Ibid.,* p.258.
[133] *Ibid.,* p.258.
[134] *Ibid.,* p.260.

Hegel en tant qu'il est fondé « sur l'universalité rationnelle qui est une loi de la liberté »[135]. L'esclavage qui fonctionne à l'intérieur de l'économie familiale africaine comme une banalité est une dégradation de la condition humaine quand l'esclavage étatique (européen) l'élève.

Hegel pousse sa saisie de l'être africain si loin qu'il finit par demander à ses lecteurs européens d'oublier les catégories fondatrices de la vie spirituelle européenne afin de pénétrer dans le monde africain. Quand la différence devient une catégorie ontologique, on peut se demander si l'Autre saisi dans un mouvement d'altérisation ne devient pas la marque d'un refoulement de la conscience objectivante. Autrement dit, quand l'Europe parle de l'Afrique sans pouvoir lui parler autrement qu'elle le fait depuis toujours, il semble que nous pouvons voir l'effet spéculaire de l'angoisse de la conscience européenne. L'Afrique lui parle par contraste et hante ses rêves de grandeur et d'impérialisme. Il faut qu'il y ait un être africain pour qu'elle puisse manifester sa puissance et sa grandeur.

> L'homme en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut. Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et son absence de discipline.[136]

L'homme africain (la formule est un oxymore en vérité selon sa démarche) de Hegel est un archétype de ce que l'homme n'est pas dans son devenir-homme. Il est aussi ce contre quoi le devenir humain de l'homme doit être pensé dialectiquement. Laisser derrière soi les critères de reconnaissance de l'homme pour pénétrer dans l'univers opaque, clos et éternel de l'Afrique serait la condition de possibilité de comprendre le monde africain.

L'esclavagiste n'a-t-il pas dit que l'esclavage moderne humanise l'Africain de la même manière que la colonisation fait entrer l'indigène dans la civilisation en l'arrachant à la sauvagerie et à la barbarie ? Alors le devenir-humain de l'homme africain peut-il exiger aussi la destruction de cette matière brute, de cet homme à l'état brut objectivé ? En ce sens, l'esclavage moderne peut représenter une « vie éthique supérieure » contrairement à l'esclavage comme institution indigène en Afrique. Par une telle expérience, aussi fantasmagorique que cela puisse paraître, l'Africain découvre un monde nouveau tout en se découvrant dans un nouveau monde structuré autour d'une autre temporalité. Là, il peut se laisser pénétrer par la lumière chrétienne dans une certaine mesure.

---

[135] *Ibid.,* p.263.
[136] *Ibid.,* p.251

L'être africain ou l'Esprit africain est éternellement imperméable à la voix de l'Esprit dans le monde si l'Africain ne sort pas hors de l'enclave africaine.

Nous le voyons bien, le mouvement de l'esprit dans le monde est muet pour l'être africain. Il existe une philosophie de l'histoire dont la critique la plus radicale se trouverait dans l'expérience haïtienne par sa Révolution. Nous devons nous efforcer de nous mettre à l'épreuve face à celle-ci tout en ayant à l'esprit le discours philosophique hégélien. En réalité, nous le considérons comme le discours de l'Europe, par l'intermédiaire de certaines de ses voix, sur son dehors. Il s'agit d'un discours de synthèse qui ne laisse pas redéployer la dialectique. Le moment clos où celle-ci s'enferme sur elle-même parce qu'elle se confronte à un être pétrifié ne donnant lieu à aucun devenir possible. Probablement personne n'a mieux exprimé après Hegel la subjectivité européenne qui est au cœur de sa philosophie de l'histoire. On pourrait dire que l'Europe/Occident est la terre où le soleil de l'histoire sombre dans l'éternité, là où la Raison et l'Histoire se rencontrent et se fusionnent véritablement en tant que celle-là est la réalisation ou l'incarnation de celle-ci dans le monde.

Notre attention à Hegel n'était pas un acte gratuit. Il ne s'agissait pas de décorer notre thèse avec son aura philosophique. Nous n'avons pas proposé à la critique un morceau détaché de la thèse. Au contraire, c'est en cela même que nous pouvons être plus sensible à ce qui en jeu à Saint-Domingue et dans la Révolution haïtienne. Donc, à partir de là, le rapport entre ce qui a été dit et ce qui suit devient plus évident et plus cohérent. Le Nègre hégélien, la Controverse de Valladolid nous donnent les ingrédients nécessaires pour penser l'anthropogomène et la singularité de la colonie esclavagiste.

II.-La controverse de la Valladolid au-delà de la controverse

1.-De quoi la controverse est-elle le nom ?

La conquête fait-elle voir l'expression d'une expérience où chaque sujet se trouve dépouillé d'un schème imaginaire approprié qui lui soit propre et lui permettant de regarder l'autre posé en face de lui comme une figure de l'humanité commune de l'être humain[137] ? Aucune théorie philosophique ni juridique ne pouvait réellement déterminer le socle du rapport engendré par/en1492 ni fonder un tel rapport complexe, singulier et paradoxal. La conquête révèle un vide philosophique et théorique qui doit être comblé avant tout par les fantasmagories de l'imaginaire. Entre le *repartimient*o et l'*encomienda* rendant possible l'*hybris* de la destruction et de la dislocation, nous voyons la singularité d'une expérience singulière. En ce sens, toutes les explications de la guerre juste contre l'ennemi et contre les infidèles sont devenues plus obsolètes. L'expérience de 1492 met le conquérant face à la figure de la différence lointaine qu'il découvre pour la première et qu'il doit objectiver comme telle. Celle-ci doit être soit totalement niée en tant que cette négation fonde une assimilation à soi pour fonder l'infériorité de l'être à conquérir. La religion chrétienne est le lieu par excellence de cette assimilation en tant que cette dernière doit rendre possible la destruction de la subjectivité non-européenne « découverte » ainsi que l'imaginaire qui serait propre à l'être objectivé par les conquérants.

Le moment où le *requerimiento* (œuvre du juriste Palacios Rubios écrite en 1513) prétend justifier le pouvoir papal sur l'univers entier et fonde la domination sur le modèle vassalique faisant des Indiens des sujets vassaux du Roi, révèle la singularité de l'expérience de la découverte. L'intégration des « Indiens » dans le corps mystique du Christ requiert une obéissance et une reconnaissance de la souveraineté de l'Eglise et celle du roi catholique. Cette domination passe avant tout par l'appropriation du corps de l'autre ainsi que de son espace-habiter. Ce texte doit leur être lu dans une langue qu'ils ignorent. La démarche requiert la communication comme cadre de légitimité préparatoire là où justement aucune communication n'est possible entre le conquérant et son Autre. L'idée que les Indiens peuvent comprendre la nature de la volonté impériale espagnole fondée sur le règne ecclésiastique est

[137] Sur le regard de Colon sur les Indiens et sur la question de la communication, voir Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p.48 *sq.*

bel et bien manifeste. Pourtant, les *conquistadores* n'ont aucune volonté de la vérifier. Puisque les « Indiens » n'ont pas à comprendre, mais à accepter leur situation de fait. Qu'ils acceptent ou refusent, la conséquence risque d'être la même compte tenu du rythme avec lequel les Espagnoles veulent dépouiller l'espace, les corps et les soumettre à une machine destructrice. Ce texte reproduit par Las Casas précise qu'en cas de refus ou de désobéissance « nous vous ferons autant de tort et de mal que nous pourrons »[138]. La guerre systématique et l'esclavage en deviennent la conséquence. La démesure devient effet d'un droit qui n'arrive pas à se fonder sans engendrer la mort.

Le requerimiento fonde et légitime un pouvoir, disons une domination qui remet en cause le cadre juridico-politique habituel et dont la manifestation ou le déploiement rend possible la mort de son objet. Cet Autre qui doit être asservi ou constitué comme sujet dépossédé, comme sujet constitué par et dans la dépossession ne peut l'être que par sa destruction et sa dislocation. Il semble que le paradoxe de la « découverte » ne découle pas du fait qu'elle requière comme « prise de possession [qui] constitue un acte paradoxal, car il s'agit à la fois d'un acte de force et d'un acte juridique »[139], mais parce que la conquête suppose la destruction de celui/l'espace découvert contre lequel elle doit se déplorer pour être rentable. La conquête n'est possible qu'en tant qu'elle rend possible l'ombre de celui qui doit être conquis par l'asservissement. Le paradoxe ne se joue pas dans le conflit entre le droit et la force comme si la force ne pouvait pas fonder le droit. Il se joue dans l'expression d'un droit dont l'exercice doit détruire son objet.

De quoi la controverse de Valladolid (1550-1551) est-elle le nom ? Il se peut que sa vérité se trouve au-delà de ce qu'elle donne à voir. Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés Sepúlveda s'inscrivent tous les deux dans l'imaginaire impérial et occidentalo- chrétien. La position de l'avocat des Indiens fait malgré tout du christianisme l'aune universelle de toute norme subjective et sociale. Il est vrai qu'il refuse de voir la manifestation de la barbarie dans le sacrifice humain en l'honneur des divinités indiennes comme le fait son contradicteur. Il y voit même l'expression d'un sentiment de religiosité intense par lequel ce qui est le plus cher est offert aux dieux. Cela signifie que pour les Indiens, leur dieu est le Dieu et que c'est par obligation d'obéissance qu'ils lui offrent la vie humaine.

[138] Bartolomé de Las Casas, *Histoire des Indes*, trois tomes, trad. de l'espagnol par Clément Jean-Pierre, Saint-Lu Jean-Marie, Paris, Éditions du Seuil, 2002, III, chapitre 27, p.286.
[139] Luis Mora-Rodriguez, *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraineté*, Paris, PUF, « Fondements de la politique », 2012, p.66.

Mais l'Autre n'est reconnu dans sa différence qu'en tant que celle-ci fait de lui l'autre figure de soi-même pour que sa différence ne l'expulse pas hors du corps mystique chrétien. Son appartenance à ce corps fait de lui la figure du prochain. Car le prochain est avant tout celui qui est susceptible de succomber à l'éclat lumineux de la voix du Christ, chemin de la vérité et la vie. Pourtant, Las Casas en fait une religion colonialiste qui doit humaniser la colonisation espagnole comme entreprise civilisationnelle et la justifier afin de la rendre plus rentable économiquement. L'injustice commise par les *conquistadores*, c'est d'avoir trahi la parole du Christ en rendant la présence espagnole injuste. Elle trouble la conscience indienne face à la vérité de cette relation. Ils n'ont pas su prouver que la religion chrétienne est la « seule [qui] épure et nettoie toute la lie et la barbarie des nations incultes »[140].

Dans les quatre catégories de barbares qu'il définit dans l'*Apologia*, il y a à chaque fois une cause qui détermine la barbarie. En fait, la barbarie n'est pas une déficience ontologique. Les causes de détermination de la barbarie sont connues : a) lorsqu'on fait tort à l'humanité par la violence ou le crime, b) absence d'une langue savante, c) le fait de vivre dans l'anomie et à l'état de nature, d) l'ignorance du christianisme[141]. Las Casas n'arrive pas à sortir malgré tout du dualisme civilisé/barbare quoiqu'il soit capable de traiter en même temps certains espagnols de barbares à cause du tort qu'ils ont fait à l'humanité à la suite de la conquête. Mais si « la défense du barbare devient alors la défense des droits de l'homme »[142], l'objectivation même du barbare ne trahit-elle pas les droits de l'homme ?

Il n'est pas important de dire que Las Casas a gagné suite à la décision finale de la controverse où le statut de l'être humain est conféré à l'Indien fabriqué par les Espagnols. Il n'est pas question non plus de faire de lui le double de Sepúlveda comme s'ils défendaient tous les deux au fond la même thèse. À la « question comment ils sont ? » Las Casas veut faire voir avant tout *comment* (de quelle manière, avec quelle brutalité et avec quel rythme) ils sont massacrés et livrés à la mort sans se demander véritablement qui ils sont ? Qui est ce *qui* qui apparaît sur la scène de la mort sur laquelle il est contraint de jouer ? Il est tour à tour bon sauvage, doux et craintif d'un côté, méchant paresseux et voleur, de l'autre pour Colon. L'Indien ne peut pas advenir à l'être que comme un être vu dans l'image de soi et réduit à son reflet. Le paradis terrestre découvert au début pouvait être aussi l'espace infernal que l'Europe doit arracher dans les griffes du règne du diable. Cela traduit l'ambigüité du « je » découvrant

[140] Bartolomé de Las Casas, *Histoire des Indes*, tome I, *op.cit*., p. 81.
[141] Henry Mechoulan, «À propos de la notion de barbare chez Las Casas » in *Las Casas et la politique des droits de l'Homme*, Aix-en-Provence, 1974, p.176-182, p178.
[142] *Ibid.,* p.179.

face à l'autre habitant l'espace découvert. Pour expliquer cela, Todorov affirme que « Colon a découvert l'Amérique mais non les Américains. Toute l'histoire de la découverte de l'Amérique, premier épisode de la conquête, est frappée de cette ambigüité : l'altérité humaine est à la fois révélée et refusée »[143]. Les Espagnols ne demandent pas au corps exposé dans la salle de la controverse aux yeux de tous qui es-tu corps étrange, qu'as-tu à nous livrer et à nous dire à propos de toi, mais pourquoi es-tu si différent de nous autres corps européens inscrits dans la lignée du corps mystique chrétien ? Livre-nous ton petit secret ! Ainsi de la différence physique qui s'estompe et s'évanouit ne risque-t-on pas de passer à la différence éventuelle de l'âme qui habite les deux corps ? Le corps de l'Indien est-il habité par une âme humaine comme le corps européen, une âme qui fonde son humanité ? D'où vient l'idée que la controverse avait pour objet l'âme de l'Indien puisque pour Luis Moria-Rogriguez « il ne s'agit pas, malgré de nombreuses références, d'un débat sur l'âme des Indiens ou sur leur appartenance à l'espèce humaine, mais plutôt d'une discussion sur la justice des conquêtes espagnoles »[144]. La controverse pouvait-elle éviter véritablement ces questions ?

Sepúlveda refuse de concéder la capacité à ce corps et à cet être qu'il convoque de pouvoir se révéler et se manifester dans la parole et dans la raison universelle. Sa prétention est de révéler la nature de l'être indien afin de fonder ontologiquement à travers un argumentaire en quatre points (ainsi que les objections contre Las Casas) le droit du conquérant chrétien à dominer sa « nature barbare ». La loi naturelle doit pouvoir justifier la conquête. La violence systématique trouve alors son fondement dans la vengeance divine contre les pêcheurs. Mais le pêché de l'Indien, n'est pas celui de la nature humaine, celui qu'Adam et Êve laisseraient en héritage aux mortels selon la Bible. Son péché est sa nature même. Autrement dit, son crime est sa nature. En ce sens, la violence que Sepúlveda justifie est la manifestation du traitement que le conquérant doit administrer au corps malade dont la nature est contaminée par les « beaucoup de vices barbares »[145]. Le prix à payer de la civilisation. L'Indien est la négativité de la création divine. Ainsi, personne ne pourra dire en sa faveur que Dieu l'a crée à sa ressemblance et à son image. *Il est le point mort de l'histoire*. La conquête aura pour vertu d'éviter la « mort indigne » des innocents aux Indes lors des sacrifices humains. La loi naturelle la justifie encore une fois. Mieux vaut une domination chrétienne qu'une domination païenne barbare. Nous sommes déjà en face du « manichéisme

[143] Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, op.cit.,* p.67.
[144] Luis Mora-Rodriguez, *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraineté*, *op.cit,*. p.45.
[145]*Apologia de Juan Ginés Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés Sepulveda*, trad. en espagnol, Madrid, Editora nacional, 1975, p.61.

colonial » où le bien s'oppose au mal en tant que le mal est visible et manifeste sur le visage du corps à conquérir et à détruire. Le seul remède contre le danger absolu que représentent les Indiens est de les « soumettre tous à l'empire des hommes bons »[146] écrit Sepúlveda.

Il a le droit impérial de son côté et toute une tradition de pensée dans laquelle il peut faire apparaître l'image de celui que le conquérant nomme Indien. Il ne peut voir « chez les Indiens que des vestiges d'humanité. Il les considérait au mieux comme des êtres non parvenus à leur plein développement, inachevés en quelque sorte, ou des *homunculus,* des avortons »[147]. Alors l'image sera absolument fidèle à ce qu'elle reflète et confortera la thèse de l'inhumanité de l'Autre. L'imaginaire de la conscience européenne ne découvre pas l'autre pour la première. Il l'avait déjà fabriqué depuis le moment grec de l'histoire. Il objective maintenant un Autre susceptible d'être un Autre radical. L'enjeu de la controverse se joue entres autres ici. Si malgré tout l'humanité de l'Indien est reconnue (ce qui doit renforcer en retour les modalités de la conversion par tous les moyens, car tous les hommes doivent entendre la parole chrétienne) à la suite de la controverse, elle sera refusée à l'Africain qui deviendra le véritable sujet altérisé de la modernité. Las Casas refuse de considérer l'Indien comme étant l'Autre radical. Si le Nouveau Monde n'est pas peuplée de cette figure, il va la chercher dans l'Afrique toujours identique à elle-même et la terre arable, terre païenne et des infidèles. Sa référence constante à l'égalité chrétienne devient manifeste devant l'innocence naturelle qu'il projette sur l'Indien alors qu'il n'hésite pas à dénoncer à la fin du chapitre 27 du deuxième tome de son *Histoire des Indes (*après avoir exposé les massacres et les violences commises) l' « étonnante cécité, assurément,[...] qui obscurcit à l'époque les esprits,» cette cécité même qui fait que les Espagnols traitent les Indiens « comme s'ils s'agissait de nations africaines »[148]. La cécité enlève aux bourreaux la capacité à lire l'humanité de l'être Indien. La comparaison (*comme*) est étonnante et révélatrice. Elle exprimerait aussi la contamination de la parole lascasienne ainsi que sa conception de l'égalitarisme. Alors l'Africain[149] n'est-il pas le prochain ? Il n'est pas une figure de l'égale humanité de n'importe avec n'importe qui par-delà toute différence ?

---

[146] *Ibid.,* p.65.

[147]Thomas Gomez « Conquête, violence et droit dans le monde hispanique aux XV[e] et XVI[e] siècles », *Littératures classiques*, 2010/3 N°73, p. 17-38. p.32

[148] Bartolomé de Las Casas, *Historie des Indes*, *Tome II, op.cit*., p.146.

[149] Pour une discussion de la question de la position de Las Casas à propos de l'esclavage des Noirs, voir, Nestor Capdevila, « Les Casas et les Noirs : quels problèmes ? » *in* Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins (dir) *Déraison, esclavage et droit. Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage,* Paris, Editions UNESCO « Mémoire des peuples», 2002, pp 41-58.

La subjectivité européenne ne peut pas se fonder sans convoquer l'ombre de l'Autre. Sepúlveda voit dans le corps indien le bras armé de l'économie impériale. Son regard est articulé autour du « superprofit » qui résultera de la validité de sa position. Las Casas a raison de lui dire : « Dieu, c'est mon intérêt ! C'est ce qui justifie mes crimes »[150]. Contre la brutalité conquérante, « Entre l'ethnocentrisme et le relativisme, [il] défend une sorte d'évolutionnisme avant la lettre qui fait de l'Autre une étape de notre histoire, un monument de notre passé. Les Indiens sont un peuple enfant, ils sont notre enfance[151]». Le bon sauvage nous renvoie à nous-mêmes, à notre perte définitive (état d'innocence). L'enfance est l'état d'immaturité contre lequel l'adulte doit s'émanciper. Faire de l'Autre l'enfance de soi-même est une manière aussi de le rejeter loin de soi et hors de soi. Cela le rend présent comme une ombre rappelant une enfance perdue même si celle-ci peut être assimilée à un trésor naturel. « Le souci d'avoir » ferait des conquérants des démons égarés face à des brebis égarés qui n'ont pas encore compris la tonalité de la parole chrétienne[152] ; ce qui met en œuvre l'économie de la violence de la conquête.

---

[150] Fabre Michel, «La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 2006/1 n° 29, p. 7-16, p.14.

[151] *Ibid.,* p.12.

[152] La controverse est le laboratoire où le corps de l'Autre est pesé, exposé et désarticulé afin de fonder la subjectivité européenne dans le droit colonial imposé par la force des armes. Il est manifestement le premier laboratoire des temps modernes où le corps de l'autre est exposé face au déploiement de cette subjectivité qui cherche à se fonder dans l'Absolu. Le téléfilm de Jean-Claude Carrière (*controverse de Valladolid*) nous permet de voir la nouveauté de ce laboratoire et son mécanisme de fonctionnement. Le geste d'arracher l'enfant indien afin de vérifier la capacité de la mère à souffrir d'une injustice subie est très parlant. Il n'y a pas là une joute oratoire où Las Casas cherche à faire triompher les maximes chrétiennes contre la logique aristotélicienne que Sepúlveda mobilise à chaque instant avec quasiment la même autorité que les passages bibliques qui lui sont favorables. Le dominicain peut dire Adieu à Aristote qui ne pouvait connaître « la vérité et la charité chrétiennes » sombrées dans l'éternité, il peut lui opposer ce principe chrétien comme vérité éternelle : « Amarás a tu prójimo como a ti mismo » (*Apologia, op.cit.,*p.132-133 *[capitulo 3]*). Mais comment faire accepter et comprendre au conquérant que celui qu'il nomme Indien est son prochain qu'il doit aimer comme lui-même ? La conquête ainsi que la colonisation ne sont elles pas en elles-mêmes la destruction de ce principe ?
Serait-il illusoire de voir la trace de cette controverse dans les joutes entre parlementaires animant l'Assemblée Nationale après la Révolution française face à la question coloniale-esclavagiste (et traite négrière) non résolue par 1789 ? Si les parlementaires savaient déjà comment étaient les Africains, s'ils n'avaient pas besoins de se demander comment ils sont, ils devraient répondre si les Africains étaient dignes d'être libres ou non et montrer si une république qui déclare liberté et égalité devant la loi (sans fraternité) pouvait voir dans le visage de l'autre sa propre image. Que l'Assemblée ait entériné la décision des commissaires (abolition de l'esclavage), nous savons que cette décision traduisait l'impossibilité à sauver le trésor colonial pour la France et que cette abolition n'était pas un présent républicain, mais le nouveau droit conquis par les captifs.

Face à la différence, la controverse trouve son champ de déploiement logique de telle sorte que la conquête ne nous montre pas uniquement le procès d'une altérisation qui sera soldé par le « génocide » et la dislocation d'une subjectivité non-européenne. Elle nous montre aussi la vitalité de l'imaginaire latent construit durant une longue histoire, un imaginaire construit dans une prétention à l'hégémonie universelle. Chaque nouvel espace conquis, chaque nouveau corps troué rapproche la vérité divine, sa parole lue par les théologiens, les rois et les papes de la vérité de la conquête : dislocation et destruction. Chaque nouveau corps disloqué, l'imaginaire chrétien qui doit justifier la conquête et ses conséquences devient plus enveloppant. Son ombre doit pouvoir envelopper tout ce que le conquérant croise sur sa route au point de devenir le lieu de justification de la violence de la conquête.

2.-L'économie de la violence de la conquête

Il n'a jamais été dit véritablement qu'il y aurait une part d'inexplicable dans la violence de la conquête. Nous pouvons bien chercher une logique qui puisse expliquer cette violence, peine perdue ! Du moins nous ne pouvons y parvenir qu'après de véritables conversions du regard. Cette part nous échappe comme si nous avions perdu plusieurs maillons dans la chaîne explicative. Nous comprenons pourquoi les Espagnols dirent eux-mêmes que les Indiens tombèrent sous le coup de la volonté/nécessité divine. Ils se sentirent incapables d'assumer l'ampleur de leurs massacres. Alors, « l'image biblique des dix plaies, événements surnaturels, envoyés par Dieu pour punir l'Egypte »[153] retenue par Motolinia (« membre du premier groupe de franciscain qui débarque au Mexique en 1523 ») ne consisterait pas uniquement à déresponsabiliser les Espagnols, mais à signifier que seul Dieu puisse permettre de telles scènes de mort. La gravité de celles-ci est absolument énorme pour la conscience humaine. La main qui éventre les corps afin de vérifier si l'épée est bien aiguisée doit être animée par un *deus ex machina* vengeur.

Si nous croisons *Le système colonial dévoilé* de De Vastey et Las Casas grâce à la compilation répétitive des scènes qu'ils exhibent, il en ressort qu'il ne suffit pas d'associer le corps de l'autre à celui de l'animal pour expliquer de telles violences. Las Casas voyait lui-même dans les Espagnols l'incarnation d'un esprit démoniaque. Une telle violence systématique ne pouvait pas être exécutée par des chrétiens ni « par des hommes, mais par des démons incarnés »[154]. Si la violence coloniale de la conquête (de la colonie esclavagiste/de la traite négrière) doit être nommée, nous n'y parvenons pas facilement. Aucune justification économique ne peut expliquer complètement la démesure de la conquête. On avait retenu la soif de l'or comme cause explicative, mais les Espagnols ne peuvent pas s'enrichir effectivement si les Indiens sont assassinés et massacrés en masse. La haine est impuissante à saisir tous les paramètres de cette violence exterminatrice. « Tout se passe comme si les Espagnols trouvaient un plaisir intrinsèque dans la cruauté [spectaculaire et spéculaire], dans le fait d'exercer leur pouvoir sur autrui, dans leur capacité de la démonstration de donner la mort »[155]. Mais jusqu'où peut s'arrêter la jouissance de ce plaisir qui consomme littéralement

[153] Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, op.cit.,* p.170.
[154] Bartolomé de Las Casas, *Histoire des Indes*, *Tome II, op.cit.,* p.19.
[155] Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, op.cit.,* p.183.

son objet ? Il est vrai que ce plaisir peut devenir plus intense à mesure que le spectacle de la mort devient plus phénoménal, cependant nous avons du mal à concevoir la manifestation d'un plaisir de jouir de la mort de l'autre qui risque de s'annuler tout en étant autopoïétique.

Peut-être notre idée d'humanité ou d'être humain par rapport à la place que se donne l'homme dans la nature ne deviendra plus une évidence ou qu'elle deviendra plus discutable, moins rassurante et plus vacillante une fois que nous arrivons à comprendre la déraison coloniale et sa folie meurtrière. Nous risquons de nous enfermer dans les pièges du langage en parlant de déraison coloniale et de folie meurtrière comme si le conquérant/ l'esclavagiste/colonisateur par son action mettait en évidence la perte d'une raison rectrice chez l'être humain. Nous parlons de déraison coloniale comme si l'esclavage et la colonisation marquaient l'échec de la raison à gouverner les rapports humains. Peut-être, nous avons tort d'utiliser un tel langage qui risque de marquer notre foi aveugle et naïve dans l'idée d'être humain auquel la philosophie a attribué l'empire de l'*autos-nomos*. Quand la raison européenne est confrontée au monde fantôme de l'autre, nous savons de quoi elle est capable. Quand elle objective « le monde fantôme du continent noir »[156], son bilan nous fait trembler. Avant de massacrer systématiquement le colonisé, le colonisateur doit le cataloguer, le fixer une fois pour toute comme s'il voulait signer son verdict avant même d'agir. Entre son action destructrice et l'objet détruit ou la chose ou encore le corps annihilé, il doit y avoir pour lui une causalité sans laquelle il endosse lui-même la figure de l'inhumanité absolue. La violence qui se manifeste ici ne peut être que la conséquence de cette causalité. Au bout du compte, l'Européen n'y est pour rien si cette chose-là n'est pas encore un produit de l'histoire civilisée.

Pour exprimer cela autrement, nous pouvons nous à référer à Arendt dans *L'impérialisme* qui aurait dû commencer sa réflexion sur la race en réalité par ce qui s'est déployé avec 1492. Ce qui l'aurait permise de voir ailleurs la découverte de la race et non en Afrique du Sud[157]. Sinon, la généalogie de la pensée de la race ou de la race comme catégorie

[156] Hannah Arendt, *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme,* trad. de l'anglais (USA) Paris, Arthème Fayard, « Essais », 1982, p.121.

[157] « Des deux principaux moyens politiques de domination impérialistes, la race fut découverte en Afrique du Sud et la bureaucratie en Algérie, en Egypte et en Inde ; la première représentait à l'origine une réaction semi-consciente face à des peuples dont l'humanité faisait honte et peur à l'homme européen, tandis la seconde fut la séquelle de cette administration à laquelle les Européens avaient essayé de gouverner des peuples étrangers en qui ils ne pouvaient voir décidément que des peuples inférieurs ayant grand besoin de leur protection. La race, autrement dit, était le moyen d'échapper à une irresponsabilité où rien d'humain ne pouvait plus subsister, et la bureaucratie la conséquence d'une responsabilité qu'aucun homme, qu'aucun peuple ne sauraient endosser ni envers son semblable ni envers quelque autre peuple ». *Ibid*., pp.155-156. Les grandes catastrophes des temps

politique manque ses premiers chaînons et le lieu de sa fondation que nous retrouvons déjà dans l'invention ainsi que dans la destruction du Nouveau Monde et la traite esclavagiste.
Dans le chapitre III intitulé « Race et bureaucratie », elle affirme que

> ce qui les [''les tribus préhistoriques'', les races indigènes] rendait différentes des autres êtres humains ne tenait pas du tout à la couleur de leur peau, mais au fait qu'elles se comportaient comme partie intégrante de la nature, qu'elles traitèrent la nature comme leur maître incontesté, qu'elles n'avaient pas créé un monde humain, une réalité humaine, et que la nature, pour elles, était par conséquent demeurée, dans toute sa majesté, la seule et toute- puissante, en comparaison, elles-mêmes faisaient figure de fantômes irréels, d'ombres spectrales. Elles étaient, si l'on peut dire, des être ''naturels'' à qui manquait le caractère spécifiquement humain, la réalité spécifiquement humaine, à tel point que, lorsque les Européens les massacraient, ils n'avaient pas, au fond, conscience de commettre un meurtre.[158]

Tel est le monde peuplé de fantômes contre lesquels l'Européen part en guerre pendant des siècles sachant que cette guerre devrait rendre possible l'accumulation illimitée du capital. Cette guerre est singulière en tant qu'elle est celle déclarée contre un fantôme auquel aucune trace d'humanité ne peut être concédée si ce n'est qu'une humanité rabougrie et atrophiée.

Demandons- nous s'il ne serait pas plus intéressant de lire Arendt avec soupçon. Le soupçon ici n'est pas une accusation qui doit être prouvée et vérifiée. Il peut être entendu comme quête de ce qui serait l'inconscient dans le texte, de ce que le texte ne dit pas et dirait en même temps. Il faudrait creuser pour tenter de retrouver éventuellement ce qui serait le refrain hégélien selon lequel « le monde fantôme du continent noir est exposé ». Il s'agit ici de Hegel paradoxal et contesté de *La Raison dans l'Histoire*. Peut-être, certains diront qu'Arendt ne fait que laisser se déployer la logique de la déraison coloniale. Pourtant, il semblerait que sa manière de présenter les discours sur les tribus indigènes, ces « tribus noires [qui] végétèrent depuis des millénaires » pourrait être le sol d'un problème et d'un étonnement. Ces tribus meneraient une vie végétative qui n'est pas propre à l'homme, une vie qui est la conséquence d'une incapacité à développer un certain rapport à la nature où la question de l'humanité de l'être humain prend son sens. La vie végétative est la condition de l'absence de vie proprement dite. Aussi ces tribus ne fabriquent-t-elles pas un monde spécifiquement humain. N'est-ce pas aussi la raison pour laquelle nous apprendrons avec effroi que « qui plus est, le massacre insensé des tribus indigènes dans le continent noir restait tout à fait dans la tradition de ces tribus » ? Elle ajoute immédiatement qu'« exterminer les

---

modernes trouvaient là dans l'expérience colonial-esclavagiste leurs ressorts et leur logique de destruction massive.

[158] *Ibid.,* p.131.

tribus hostiles avait toujours été la règle dans les guerres entre indigènes de l'Afrique »[159]. Par conséquent, la violence coloniale malgré sa puissance de dislocation et de destruction ne dépassait pas la logique ou la tonalité indigène de l'Afrique, celle qui serait constitutive des liens tribaux. Autrement dit, la démesure coloniale ne dépasse pas celle qui est à l'œuvre dans les scènes de destruction et de la mort d'avant l'arrivée des Européens. Entre l'Afrique proprement dite toujours semblable à elle-même (Hegel) et la vie végétative depuis des millénaires des tribus noires, il y aurait probablement un rapport, une étrange tonalité commune.

L'étonnement devient, devant l'idée de l'Afrique, un scandale lorsqu'il est question d'expliquer la vie propre des Boers d'Afrique du Sud à côté des Indigènes. Leur rapport à la nature et au travail leur enlève tout trait distinctif ainsi que l'héritage avantageux de leur origine néerlandaise. Car ils réduisent leur humanité à sa peau de chagrin en adoptant une vie végétative tout en faisant de l'indigène une matière brute à exploiter de façon tout aussi brute et sauvage. L'indigène serait alors la mesure de ce qu'est négativement devenu ceux qui ont précédé les Anglais en Afrique du Sud. Par leur désir vif à s'enfermer dans leur désert en fuyant toute rencontre, par autarcie et incapacité à fertiliser le sol nourricier et ainsi qu'à rendre possible le mouvement du capital si cher à ceux qui laissent leur patrie pour ramasser les métaux précieux comme étant aussi des hommes superflus doté d'un capital tout aussi superflus (terminologie arendtienne), les Boers sont

> paresseux et improductifs, ils se contentaient de végéter, exactement comme les tribus noires végétaient depuis des millénaires. L'immense horreur qui avait saisi les Européens lorsqu'ils s'étaient retrouvés pour la première fois face à la vie indigène était précisément due à cette note d'inhumanité chez des êtres humains qui semblaient appartenir à la nature au même titre que des animaux sauvages.[160]

Ils ne produisent pas véritablement, mais consomment jusqu'à l'épuisement du sol ainsi que du corps de l'indigène. Ces paroles sont-elle d'Arendt ou sommes-nous uniquement face à une description froide et neutre de la réaction européenne ?

Revenons à l'expérience du Nouveau Monde. Pour que le plaisir puisse être satisfait, il faut que le corps à abattre soit présent dans le regard du conquérant, il doit pouvoir l'envelopper en le réduisant comme un simple objet tombé dans la nature, un simple objet livré à la violence de n'importe qui partageant l'imaginaire chrétien. Il ne pourra pas être fixé facilement dans le champ des animaux sauvages. Face à ces derniers, l'homme n'a jamais été

[159] *Ibid.,* p.131.
[160] *Ibid.,* p.134.

aussi destructeur et aussi violent. Dire que le conquérant considère l'Indien comme une bête sauvage n'est pas une explication suffisante. Il doit pouvoir aussi s'approprier son corps en lui enlevant la capacité de souffrir. Le corps qu'il a devant lui n'est plus un corps souffrant humainement en tant que la souffrance n'est pas proprement humaine. Alors, il doit augmenter à chaque instant son rythme de violence pour vérifier l'incapacité de de l'Indien à souffrir. Il met en scène la violence et en fait un spectacle effrayant devant lequel il doit jubiler. Sa jubilation est sa jouissance. Il jouit de sa jubilation et sa jubilation est jouissive à mesure qu'il détruit, disloque et affecte les corps.

Nous aurons beau essayer de mettre en concept cette jouissance et cette jubilation, nous ne pouvons que constater que nos concepts tremblent et que nous efforts conceptuels sont susceptibles d'être en quelque sorte vains. Car nous risquons de gommer le nœud de notre objet. Nous aurons beau essayer d'en faire l'archéologie dans l'histoire pour pouvoir mieux comprendre ce qui pourrait avec clarté expliquer sa généalogie et comprendre par quelle modalité la violence devient systématique et banale à la fois. Notre seule certitude, c'est que «''la barbarie'' des Espagnols n'a rien d'atavique, ou d'animal ; elle est bien humaine et annonce l'avènement des Temps modernes ».[161]. Dévoiler une telle violence exige de travailler une langue appropriée, une langue qui puisse matérialiser les maux infinis dans les mots.

[161]Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, op.cit.,* p.185.
Comment pourrait-on parler d'atavisme si nous sommes en face d'une expérience nouvelle qui n'a pas de trace antérieure dans les annales historiques ? Les traces de sacrifices dans les sociétés amérindiennes et ainsi que celle des massacres dans les sociétés européennes ne diminuent pas la nouveauté d'une telle expérience. Son ampleur, sa tonalité ainsi que la démesure qui est sa loi fondamentale ne nous facilitent pas la tâche de compréhension et d'explication. Aucun démon ne tient lieu d'atavisme pour contaminer l'inconscient espagnol en faisant de cette violence la loi déterminant sa réaction face à celui dont la mort spectaculaire doit signifier entres autres accumulation de l'or et manifestation de son *ego* absolu. Aussi incompréhensible ou étonnant que cela puisse paraître, il s'agit là d'un moment de fondation de la violence contemporaine des temps modernes parce qu'elle s'enracine dans la race.

Pourtant, le conquérant ne peut pas continuer à massacrer à l'infini sous peine de détruire totalement l'objet de sa satisfaction perverse. En ce sens, par son côté autopoïétique, la jouissance devant la dislocation du corps indien se reproduit sans cesse et s'enclenche dans de nouvelles scène de massacres. Le conquérant est celui qui est pris dans le vertige de cette spirale de violence et de massacre de masse où la boucle ne pourra jamais être bouclée parce qu'elle doit constamment tourner pour devenir à chaque fois plus englobant. Alors, une telle violence peut être dévoilée plus facilement.

3.-La violence coloniale dévoilée : « l'existence d'un peuple qui n'est plus »

Il faudrait avant tout tenter de dévoiler, sans pouvoir jamais y parvenir complètement, la violence coloniale sans endosser le postulat de l'évolutionnisme anthropologique comme le fait De Vastey dans *Le Système colonial dévoilé*. Si nous suivons bien ce théoricien du royaume du roi Henri Christophe, nous nous rendons compte que la barbarie entendue comme le contraire de la civilisation est l'enfance partagée de l'humanité et que chaque peuple, chaque race fait toujours un pas de plus vers la civilisation. Celle-ci devient la promesse de l'humanité faite à elle-même dans la prise en charge et la réalisation de son destin. Sauf, quand il s'agit de l'Autre, la promesse n'est plus l'acte d'un sujet auto-énonciateur. Elle est devenue celle que l'Occident fait au reste du monde quitte à qu'elle soit passée par la mort, la dislocation et la prédation. La raison conquérante ou la rationalité moderne se met au service de la réalisation de cette promesse. L'anthropologie prend en charge la description du corps découvert, la religion judéo-chrétienne fournit l'imaginaire qui doit conforter la description qui est déjà une assignation à la mort. Pour nous, elle est en réalité la promesse de la mort de l'Autre. Dans l'histoire de l'humanité, Haïti serait le seul espace littéralement dépeuplé. Telle est la preuve de la réalisation de la promesse de la civilisation. Par la suite, l'Afrique devient le réservoir des corps à sacrifier selon les rites et le rythme d'une violence jusque là jamais mobilisée dans l'Histoire.

Le dévoilement de De Vastey passe avant tout par le renvoi de chaque peuple européen à son origine ancestrale[162] : sa barbarie originaire. Chaque acte de vertu et d'hospitalité réalisé par un Africain vient renforcer le caractère polémique de l'ouvrage comme s'il voulait contraindre l'Europe savante-esclavagiste à répondre de sa prétention à « matérialiser l'homme noir »[163]. Si barbare il y a, le véritable barbare est le maître. Il en est l'incarnation conceptuelle et la matérialisation pure. Le dévoilement qu'il fait de la violence coloniale, du génocide[164]colonial (?) par l'exhibition de « l'existence d'un peuple qui n'est plus »[165] en mettant en scène de façon macabre les corps, parvient à inscrire cette violence

[162] Baron De Vastey, *Le système colonial dévoilé,* Cap, Roux, Imprimeur du Roi, 1814, p. 20.
[163] *Ibid.,* p. 31.
[164] « Si le mot génocide n'est jamais appliqué avec précision à un cas, c'est bien à celui-ci [celui perpétré par les Espagnols]. C'est un record, me semble-t-il, non seulement en termes relatifs (une destruction de l'ordre de 90% et plus), mais aussi absolus, puisqu'on parle d'une diminution de la population estimée à 70 millions d'êtres humains. Aucun des grands massacres du vingtième siècle ne peut être comparé à cette hécatombe ». Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique, op.cit.*, p.170.
[165] Baron De Vastey, *Le système colonial dévoilé, op.cit.,* p.3.

dans le présent des temps modernes comme œuvre propre de la modernité. Ce qui provoque à chaque son étonnement devant l'existence de la traite esclavagiste et de ses défenseurs au temps des Lumières[166]. Face à ce qui n'est plus, il lui reste des traces : des os sur la montagne, du sang sur les roches. Que faire devant l'existence d'un peuple qui n'est plus ? En Haïti, De Vastey est l'un des rares, à notre connaissance, à avoir pris en charge conceptuellement cette existence qui n'est plus parce que l'historiographie haïtienne fait le récit de l'indépendance nationale et de l'épopée des héros. Pourtant la reprise du nom d'Haïti par Dessalines s'inscrit dans cette mémoire oblitérée par cette historiographie. Au même moment nous répétons le Serment des ancêtres, nous gommons aussi leur voix endeuillées.

Le dévoilement du système colonial expose un musé où les corps exposés comme des corps parlants sont contemporains du visiteur contraint de les interroger et s'interroger lui-même. Nous pouvons voir les ossements des corps disloqués, « des squelettes encore tout entier, des ossements humains épars et blanchis par le temps »[167] et l'odeur du sang frais sur les cadavres sans se poser des questions. Telle est la trace de l'esclavage laissée dans les « montagnes » et les « cavernes ». Le temps qui passe n'abolit pas ce dévoilement. Dévoiler le système colonial, consiste à révéler la nature de la violence particulière qui est sa loi et la mort systématique qui est sa tonalité instantanée comme si sa vérité était opaque. La mettre à l'ordre du jour, revient à en faire une présence contemporaine du lecteur. Il semblerait que De Vastey, par son insistance en invitant le lecteur européen à retenir ses « larmes » avant d'avoir écouté « le récit du régime colonial »[168], voulait troubler la mémoire des esclavagistes (« et le colon farouche frémira, tremblera, en voyant ses forfaits mis au grand jour »[169]) ainsi que celle des Haïtiens[170]. En ce sens, l'ouvrage aurait un but pédagogique avec une intension psychanalytique.

Que signifie faire trembler le colon ? Cela signifie exhumer sous ses yeux les cadavres défigurés et morcelés pour retrouver sa signature et révéler la part d'ombre de l'universel. Nous sommes invités à pénétrer dans un univers lugubre et abjecte où le visiteur finit par se perdre au rythme du cri des voix endeuillées. Néanmoins devant de tels « forfaits », comme Las Casas avant lui, la logique De Vastey semble impuissante : « tourmentés par la soif intarissable de richesses, suscités par un esprit de malédiction, que d'absurdités, de mensonges, de divagations, de calomnies et d'assertions mensongères, ces apôtres de Satan

[166] *Ibid*., p. 13.
[167] *Ibid*., p.3.
[168] *Ibid*., p. 35.
[169] *Ibid*., p.39.
[170] *Ibid.,* p.91.

n'ont pas inventés pour légitimer la traite et les horreurs de l'esclavage »[171]. Chez le théoricien de la défense[172]et de l'illustration de la Révolution, dévoiler la violence du système colonial produit nécessairement une mise en récit du royaume.

Ramener le colon vers la sépulture béante de ses victimes tout en démontrant que la victime n'est pas paradoxalement tout à fait vaincue. Haïti symbolise à la fois cette victime dont la sépulture doit rappeler à l'humanité ce qu'elle ne peut/doit pas oublier ni nier (« l'existence d'un peuple qui n'est plus »). Elle symbolise en même temps celle qui est debout par effraction dans les marges d'un monde colonial dont la Citadelle serait l'emblème. La reprise du nom d'Haïti et le refus de sauvegarder Saint-Domingue participent de cette tonalité de tenir ensemble cette double logique de reconfiguration de soi. Tout se passe comme si la volonté du théoricien était de révéler à chaque fois une nouvelle facette de cette violence par son attention au vécu matériel généré par la condition servile afin de démontrer jusqu'où le sang du captif faisait fortifier la production coloniale, cette production même qui implique le sacrifice de la bête.

Le paradoxe de la violence coloniale est la destruction littérale de son objet. Il serait facile de croire que le colon devrait prendre soin du corps de la « bête » pour pouvoir accroître son capital-négrier, que celui-ci génère des « supers-profits » que si le corps est l'objet d'une certaine prise en charge qui rend possible l'énergie minimale nécessaire pour pouvoir revenir dans les champs le lendemain (ce qui est en réalité exigé par le Code noir). Nous le voyons livrer « aux supplices les mères »[173] ayant perdu leurs enfants comme s'il était attaché à cette vie qui vient et qui va s'éteindre immédiatement dans l'instantanéité même de sa présence au monde. Mais en réalité la production augmente si et seulement si le colon augmente constamment le rythme de la violence coloniale qui détruit la vie dans l'œuf. Ce n'est pas la vie qu'il chérit, c'est la mort prochaine du nouveau-né qu'il prépare. Cette mort était sa gloire et celle de l'Europe esclavagiste. Quelle est cette forme de domination qui doit détruire et disloquer son objet ? Comment la penser en évitant d'être habité par sa tonalité ?

Dans le *Discours sur le colonialisme*, Aimé Césaire affirme avec une force de conviction que

> la colonisation, je le répète, déshumanise l'homme le plus civilisé ; que l'action coloniale, l'entreprise coloniale, la conquête coloniale, fondées sur le mépris de l'homme indigène et

[171] Baron De Vastey, *Réflexions sur les Noirs et les Blancs. Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-Colon français*, Imprimeur, Roux, Cap-Henri, 1816, p.2

[172] Baron De Vastey, *Réflexions politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Hayti*, Sans-Souci, Imprimerie royale, 1817.

[173] Baron De Vastey, *Le système colonial dévoilé, op.cit.,* p.70.

> justifiées par ce mépris, tendent inévitablement à modifier celui qui les entreprend ; que le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue à voir dans l'autre la *bête*, s'entraîner à le traiter en bête, tend objectivement à se transformer lui-même en *bête* [174].

Mais la bête ne peut devenir chair en s'incarnant dans le corps noir et en contaminant le « corps blanc » sans une perverse violence. La bête pour se nourrir a besoin d'un imaginaire bestial qui la configure sous une forme humaine. Le colonisé et le colonisateur sont marqués par la puissance de dislocation et de destruction de la violence coloniale et l'imaginaire dont celle-ci se nourrit. Faut-il penser que le devenir-bête du colonisé et du colonisateur est ce qui vient toujours hanter la modernité ? Il n'est pas possible de voir dans l'autre la bête, de s'entêter à le transformer en bête sans devenir soi-même son double. Comment alors arracher le colonisé de cet enfermement bestial qui le contraindrait à donner corps à la bête de la modernité ? L'identité bestiale est celle que l'esclavage et la colonisation ont laissée en héritage au colonisé ainsi qu'au colonisateur. Celui-ci croyait être, en étant du côté de la modernité, imperméable à cette identité ravageuse, il la découvre dans les cauchemars du nazisme au cœur de l'Europe savante. Alors l'Europe redevient monologue.

Cette bête qu'incarne le Nègre, celle dont il serait l'incarnation ontologique, elle met en exergue la construction de la subjectivité occidentale/européenne qui se déploie dans l'esclavage moderne et la colonisation. La colonie moderne, serait ce lieu de sa mise en œuvre.

[174] Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme* in *Œuvres complètes, tome III*, Paris, Désormeaux, 1976, p. 367.

III.-La colonie esclavagiste et la subjectivité européenne/occidentale

1.-Le détour par l'Oriental

La constitution de la subjectivité européenne-occidentale laisse voir que la rhétorique de l'esclavage moderne n'est pas due à la « rencontre » faite au hasard entre l'Europe et son dehors éternel, ici le « Nouveau Monde ». On nous a appris que Colomb débarqua dans cet espace croyant arriver en Inde. Cette rencontre imprévue ne crée pas pourtant un vide face à l'espace « découvert ». Nous avons vu à quel point il y a déjà un imaginaire qui permet d'objectiver celui-ci, de le saisir comme espace-vide et rempli à la fois par des corps insignifiants. Cette impossible rencontre révèle au contraire ce qui était déjà là pour laisser déployer le rapport à l'autre qui doit être altérisé radicalement. Il est vrai que le barbare pouvait être circonscrit à l'intérieur des frontières de l'Europe en tant qu'il est posé en face d'un citoyen athénien. Il est défini de telle sorte que sa différence ne puisse pas être facilement ontologisée véritablement. Mais le barbare découvert, devient ultime barbare comme barbare accompli dans son être propre barbare. Il n'est pas celui du syllogisme sépulvédien dont l'aristotélisme lui fournit le cadre. Même la figure de l'Oriental n'en pouvait pas être un archétype accompli. Car l'Orient est l'espace du commencement, la genèse d'une lumière dont l'éclat reconfigure l'humanité parce qu'il a été déployé jusqu'au bout grâce à la puissance de la rationalité occidentale. Il garde la mémoire et permet à l'Occident d'achever l'Histoire. Aujourd'hui, s'il est l'espace de la nuit où règne une éclipse solaire, un esprit hégélien peut demander facilement à l'humanité un instant de silence en mémoire de l'Orient. L'année 1492 marque donc la naissance du barbare accomplie. L'Indien, plus tard véritablement le Nègre jeté dans les plantations, est la figure complète, accomplie, c'est-à-dire sans reste, du barbare au point qu'il n'est pas perçu comme une créature divine.

Certains pourraient penser que ces lignes qui suivent devraient être dissoutes dans ce qui a été dit sur Hegel et l'Afrique. Le détour par l'*Orientalisme*[175]de Saïd conforte l'idée selon laquelle l'Occident se définit par un contraste singulier (tendant vers l'annihilation des

[175] On pourrait compléter la lecture de l'*Orientalisme* par le chapitre XIX intitulé « Retour sur l'orientalisme» de ses *Réflexions sur l'exil et autres essais,* trad. de l'américain par Charlotte Woillez, Paris, Actes Sud, 2008, p.271-292.

autres) pour nous permettre de faire remonter la matrice focale de la colonialité avant 1492. Soyons clairs : ce qui apparaît en 1492 n'est pas une création discursive *ex nihilo* avons-nous déjà dit. Nous voulons retrouver sa genèse, son foyer d'engendrement sans faire de l'Occident/Europe une entité discursive morte enroulée dans une continuité historique. Nous disons tout simplement que nous ne pouvons pas comprendre l'esclavage moderne fondé sur l'imaginaire de la race sans saisir la subjectivité européenne/ occidentale (sans sortir de la modernité pour retrouver sa mémoire) comme mise en récit de soi nécessitant l'objectivation de l'Autre.

L'Europe s'est toujours re/présentée et a toujours représenté les autres en construisant son dehors imaginaire. Parce que la représentation de soi a besoin d'une scène, « l'Orient est la scène sur laquelle tout l'Est est confiné ; sur cette scène vont se montrer des figures dont le rôle est de représenter le tout plus vaste dont [elles] émanent »[176]. Il s'agit donc aussi de la scène sur laquelle l'Occident se met en scène. Elle est celle qui est créée par l'orientalisme durant ses différentes phases et sa constante tentation à enfermer et à réduire l'Orient en l'orientalisant à la dimension de ce que veut voir et savoir l'Occident. « L'orientalisme supposait un Orient immuable, absolument différent de l'Occident (les raisons pour cela changent d'époque en époque) »[177]. Le double contrastant de l'Occidental est intégré dans un univers de discours qui le représente et le présente, qui l'investit et qui tente de le transformer en sujet de domination à « annihiler, ou du moins subjuguer et réduire son étrangeté »[178]. Telle serait la preuve « que l'orientalisme a accompli sa propre métamorphose de discours savant en institution impériale »[179] définissant et orientant l'imaginaire occidental.

Cela montre à quel point l'*Orientalisme* applique l'analyse du rapport entre savoir et pouvoir développée par Michel Foucault. En ce sens, il n'est pas aberrant de dire que l'Orient est une création discursive de l'Occident (comme le montre le sous-titre de l'édition française), une création qui doit être en retour dominée, assujettie et maîtrisée en tant que telle. L'Occident n'a pas crée l'Orient pour que celui-ci soit plus puissant et plus transparent à lui-même ou pour qu'il soit livré à lui-même. L'Orient en tant qu'œuvre littérale de l'Occident est celle que celui-ci doit paradoxalement rendre vivante par absorption tout en réaffirmant constamment sa différence ontologique. Car « l'orientalité essentielle de

[176] Edward W. Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident* [*Orientalism*, 1978], trad. de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, [1980], 2005, p.80.
[177] *Ibid.,* p.115.
[178] *Ibid*., p.106.
[179] *Ibid.,* p.114.

l'Orient »[180]reste et demeure dans son être propre. En tant qu'institution impériale nourrie d'une conscience impériale, les orientalistes ont crée un esprit oriental, un corps oriental sculpté autrement, toujours par contraste. « C'est ainsi que le comparatisme, dans l'étude de l'Orient et de l'Oriental, est devenu synonyme de l'inégalité ontologique apparente entre l'Occident et l'Orient »[181].Cette inégalité ontologique apparente implique que « l'orientalisme, qui est le système de la science européenne ou occidentale sur l'Orient, devient ainsi synonyme de domination européenne sur l'Orient »[182].

Cette inégalité, nous l'avons déjà retrouvée au cœur de la logique coloniale moderne. Ses racines ne sont pas modernes. Si elle était une évidence apodictique pour la modernité, sa déconstruction est enjeu dans la Révolution haïtienne de 1804 par sa radicalité. Ici, la notion de déconstruction n'exprime pas un processus interne à l'Europe ni une production textuelle piégeant des canons philosophiques existants, mais une *praxis*. Nous devrions nous demander si l'*orientalisme* n'a pas un caractère global (en tant que produit d'une logique globale de pouvoir) qui échapperait à Saïd. Le discours orientaliste qu'il analyse semble être réduit dans son approche à une dichotomie entre deux entités géographiques liées par une dynamique géopolitique de domination.

La dichotomie entre Occident/Orient ne permet pas de penser véritablement ni l'Afrique ni le « Nouveau Monde ». D'ailleurs, cette notion ne traduit-elle pas le fait que cette vieille bipolarité catégorielle soit devenue obsolète ? Le Nouveau Monde n'a pas d'histoire en tant que son histoire commence pour l'Européen en 1492.

Ce que nous voyons à l'œuvre dans *L'Orientalisme*, c'est la dynamique de créativité discursive qui orientalise l'Orient et fabrique l'Oriental à la manière d'un forgeron qui travaille son métal pour le rendre malléable à la dimension des fantasmes qui sont au cœur de la subjectivité occidentale. Cette dynamique permet d'objectiver le dehors de l'Occident. Mais avec l'esclavage moderne et l'arrivée des Européens sur une terre qui leur était jusque-là inconnue, elle s'est radicalisée. Dans cette perspective, comment serait-il possible de n'être pas un Oriental pour soi-même, c'est-à-dire ne pas se présenter au monde comme porteur d'une histoire dont la tonalité ne peut que rendre possible notre assujettissement et notre enfermement ? Cesser d'être un Oriental pour soi-même, c'est être capable de se défaire de la logique qui fabrique son identité pour soi et son être pour soi par contraste avec une conscience occidentale-européenne d'être au monde sans être pris dans l'ivresse d'un désir

[180] *Ibid*., p.286.
[181] *Ibid.,* p.175
[182] *Ibid*.„ p.226

d'Occident. Cesser d'être un Oriental pour soi-même, c'est pouvoir déconstruire la logique profonde de l'orientalisation de l'autre (débordant le cadre géographique de l'orientalisme) tout en refusant à rechercher une identité pour soi (une espèce de pureté originaire d'avant le déluge qui a tout balayé) qui ferait enfin de nous des êtres capables de combler le fossé imaginaire crée par l'histoire de l'esclavage, de la colonisation et de l'impérialisme moderne.

2.-L'Oriental par-delà l'Orient ?

En fait, il n'est pas illusoire de se demander si l'Oriental n'est pas tout simplement celui qui n'est que l'opposé de l'Occidental, habitant du dehors imaginaire de l'Occident. Si une telle affirmation posée hypothétiquement risque de sombrer dans un dualisme ontologique, il faut rappeler que c'est ce dualisme qui a configuré notre monde. Cette affirmation enlèverait la dimension géographique à l'Orient afin de mieux saisir le dualisme qui nourrit la scène de la représentation de Soi et de l'Autre. Arracher l'Oriental à l'Orient géographique, revient à l'ouvrir au-delà de l'espace oriental pour retrouver la logique coloniale de construction et de re-configuration de l'Oriental en dehors de l'Orient géographique. Mais ce qui est reconnu et concédé à l'Orient (genèse du commencement selon Hegel) ne peut pas être reconnu à l'Afrique ou au Nouveau Monde. Donc, l'Indien ou l'Africain ne peut pas être un Oriental.

Dans la confrontation Occident/Orient, nous voyons une configuration géopolitique du monde. L'Orient est tout simplement dans cette confrontation, ce qui occupe le dehors de l'Occident, comme dehors où l'histoire s'arrête dès son commencement en laissant place à la barbarie et l'irrationalité pour pouvoir se déployer ailleurs dans sa luminosité. L'idée de l'Oriental par-delà de l'Orient consiste à dire, hypothétiquement, que l'espace occupé par l'Orient n'est pas uniquement son espace propre, mais celui qu'occupe tout sujet du dehors selon le procès de l'altérisation et de l'objectivation de l'Autre.

Face à cette dichotomie, il n'y a plus de place pour une troisième catégorie en tant qu'elle se lit ainsi Occident/Son dehors. Où se situent alors les millions de gens appelés, selon la logique coloniale, « Indiens », exterminés en Amérique ? Sont-ce des Occidentaux ou des Orientaux ? Ils occupent tout simplement l'espace d'un dehors où l'histoire n'a *jamais* eu lieu. D'ailleurs la vulgate selon laquelle Colomb croyait arriver en Inde n'est pas innocente ici. Ce

qui doit être découvert, c'est l'autre terre, le dehors de l'Europe qui n'est pas encore objet de savoir, de maîtrise et de technique. Donc ce qui n'est pas encore civilisée. On devrait nous dire par conséquent si la logique coloniale mettait face à face deux blocs occidentaux en 1492 quand nous savons qu'elle est exterminatrice. De la même manière lorsqu'il a été question d'arracher les Africains pour les jeter dans l'espace colonial, étaient-ils considérés comme des Occidentaux ou des Orientaux? Ils étaient considérés comme des sujets habitants du dehors, des sujets si singuliers, naviguant entre la frontière homme/animale : sujets mi bête, mi homme.

Nous voyons bien que le discours orientaliste, s'il crée l'Oriental par une altérisation déborde nécessairement le cadre géographique. Edward Saïd n'a-t-il pas affirmé que « pour des impérialistes comme Balfour, ou pour des anti-impérialistes comme J.A. Hobson, l'Oriental, comme l'Africain, est un membre d'une race sujette, il n'est pas exclusivement l'habitant d'une certaine zone géographique »[183] ? Par conséquent, ils sont confinés tous deux hors de la frontière métaphysique tracée par l'Occident. Celle-ci distingue les Grecs et les autres, marque désormais la différence entre les Occidentaux et les autres. Mais il oublie d'ajouter que pour un Occident, un Africain n'est pas un Oriental (même si la colonisation n'en tient pas compte.)

En effet, ce que nous voyons au travers du livre de Saïd, c'est bien une rhétorique propre de la construction d'une subjectivité européenne/occidentale par contraste avec une création de l'Orient et de l'Oriental. L'image de l'Orient produit un effet de miroir dans lequel apparaît la conscience de soi occidentale ontologiquement opposée à celle de l'Orient. La confrontation entre l'Occident et son double constant produit l'homme oriental dont le crime est d'être un Oriental. « L'Oriental est coupable. Son crime : l'Oriental est un Oriental »[184]. Nous pourrions dire que l'Autre radical est coupable d'être un Autre. Son crime est d'être un autre, une figure archétypale permettant de se définir soi-même. L'orientalisme crée par contraste une façon d'habiter le monde essentiellement orientale faisant de l'Oriental l'Autre à conquérir et à dominer, voire à exterminer. Pourtant, l'Orient est ce sans quoi, en tant que son dehors, l'Occident perd son être propre qu'il met en scène. Sans l'Orient, l'Occident n'est plus une image spéculaire dans laquelle se réfléchit sa conscience de soi appauvrie. Alors l'orientalisme n'exhibe pas uniquement la différence ontologique entre deux parties du monde en tant que discours de l'Occident sur l'Orient. Mais il est aussi et surtout, tenant compte de

[183] *Ibid*., p.111
[184] *Ibid*., p.54

son décentrement grâce à l'expérience esclavagiste moderne, la construction d'une subjectivité occidentale par laquelle l'Europe doit pouvoir manifester sa puissance de domination sur son dehors, sur le reste du monde.

L'Orient n'est rien d'autre qu'un certain mode de peuplement du dehors de l'Occident. L'Afrique ou le Nouveau-Monde en est un autre qui doit garder sa singularité propre.

Dans un ouvrage au titre très parlant et évocateur sur Hérodote : *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, François Hartog affirme avec justesse : « la question de l'altérité pose celle de la frontière : où fait-on passer la césure entre le même et l'autre ? »[185] Une telle question est aussi valable pour saisir la manière selon laquelle l'Occident représente l'Autre et inversement. L'altérisation n'est pas irréversible. Autrement dit, il nous est quasiment impossible de penser que l'altérisation de l'autre est uniquement le résultat et la manifestation de la construction/constitution d'une subjectivité occidentale auto-fondée et autocentrée. Cette réversibilité de l'altérisation, nous devons l'expliquer sous peine de nous faire passer en victime éternelle de l'humanité. Néanmoins, l'altérisation qui est au cœur de l'esclavage moderne, celle qui est fondée sur la hiérarchie raciale et la fabrication de la bête incarnée par l'Autre, est singulière. L'Oriental orientalisé n'a-t-il pas lui-même altérisé l'Occidental dans une certaine mesure au point d'être devenu captif du fantôme de l'autre ? Cette question vaut pour le sujet (post) colonial. N'est-il pas lui-même prisonnier de ce dualisme Occident/Orient ? Si dans la postface (1994) de *L'Orientalisme*, Saïd devenant une nouvelle fois lecteur de son livre affirme que « chaque époque et chaque société recréent ses ''autres'' »[186], nous ne devons pas nier les spécificités et les problèmes que pose le procès de cette *re-création imaginaire de l'autre imaginaire*.

L'ethnocentrisme semble être un trait commun à toutes les cultures ou sociétés. Si Lévi-Strauss disait dans *Race et Histoire* que « le barbare, c'est d'abord l'homme qui croit à la barbarie », il rappelait aussi quelques lignes avant qu'au moment où les

> Espagnols envoyaient des commissions d'enquête pour rechercher si les indigènes possédaient ou non une âme, ces derniers s'employaient à immerger des Blancs prisonniers afin de vérifier par une surveillance prolongée si leur cadavre était, ou non, sujet à la putréfaction[187].

La quête d'une pureté subjective précoloniale est sans doute l'exemple le plus manifeste de cette altérisation. Elle a connu sa phase la plus illusoire et lumineuse avec une

[185]François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre,* Paris, Gallimard, «Bibliothèque des Histoires», 1980, p.82.
[186] Edward W. Saïd, *L'Orientalisme, op.cit.,* p. 358.
[187]Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire, Race et culture*, Paris, Albin Michel. Éditions de l'UNESCO, 2001, p.46.

certaine négritude qui est en quelque sorte une volonté de se repositionner pour un (post)colonisé face à un colonisateur. La négritude est le fantasme de la ré-affirmation d'un Soi authentique contre le déni du colonisateur. Que certains y verraient un « essentialisme stratégique » comme phase transitoire permettant à un groupe de s'affirmer dans son identité singulièrement niée, le problème demeure. Cela dit, il ne nous revient pas par là de nous enfermer dans la lecture lapidaire (« au ton frauduleux [188]») des études postcoloniales faite par Amselle. Il condamne l'« essentialisme stratégique [qui] est devenu une notion problématique dans la mesure où l'affirmation d'une altérité radicale peut être vue comme le ferment de tous les fondamentalismes »[189], afin de récuser en bloc les potentialités théoriques de ces études.

La négritude prétend enlever les couches coloniales qui ont enseveli ce Soi dans sa pureté et son authenticité tout en le délivrant de la perversion coloniale. (Nous vérifierons ultérieurement cela chez Jean-Price Mars.) Toutes les recherches qui ont l'ambition de retrouver un sol constitutif-originaire de la conscience de soi précoloniale où le post-colonisé peut enfin se présenter en toute authenticité face au monde colonial, ne peuvent que sombrer dans le procès de l'altérisation et ses dérives sans pouvoir interroger l'expérience postcoloniale du sujet.

Le tournant culturaliste des *Sulbaterns studies* serait une illustration de cette quête pour certains. Ce que prouverait le passage du dualisme élites/subalterne à la dichotomie « modernité occidentale/ culture indigène » afin « de réhabiliter en bloc le précolonial au nom de la critique du colonial »[190]. Mais toute critique de la modernité serait-elle vouée à être le foyer d'un fondamentalisme ? Toute déconstruction du sujet colonial impliquerait-elle le retour à un âge précolonial ? L'alternative entre celui-ci ou la modernité comme horizon est une fausse alternative. En réalité l'hybridité qui est devenue le lieu de manifestation de la culture postcoloniale rend en quelque sorte compte et malgré tout de ce procès. Si « la culture post-coloniale ne peut être qu'un phénomène hybride impliquant un rapport dialectique entre la ''greffe'' des systèmes culturels européens et une *réalité ontologique indigène* qui incite à

[188] Selon Achille Mbembe, « dans la plupart des cas » il «''fabrique'' [dans *L'Occident décroché*] littéralement des énoncés apodictiques. Il les impute ensuite à des auteurs qu'il qualifie d'autorité ''postcolonialistes'', alors que non seulement ces derniers ne se revendique guère de ce courant de pensée, mais encore n'ont jamais énoncé dans la réalité les arguments qui leur sont prêtés et auxquels s'attaque notre croisée. Critiquant un argumentaire qu'il a monté de toutes pièces selon des modalités qui ne sont à aucun moment expliquées, il peut alors construire un front de lutte en apparence homogène, mais en vérité imaginaire, y incluant, pour les besoins de la polémique, des textes et auteurs qui n'y ont pas leur place. » Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit, op.cit*.p.134.

[189] Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquêtes sur les postcolonialismes*(2008), Paris, A. Fayard «Pluriel», 2011, p.146.

[190] Jacques Pouchepadass, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *in L'HOMME* 156 / 2000, pp. 161- 186, p. 175.

créer et à recréer une identité locale indépendante »[191], nous voyons bien les problèmes que peut poser cette ontologisation de la culture précoloniale. Mais demandons-nous quand même si cette « réalité ontologique indigène » est précoloniale ou post-coloniale ?

Toutefois, nous ne devons pas confondre les deux faces de ce procès d'altérisation de l'autre. Car avec l'esclavage et la colonisation, il exprime dans sa première face la volonté impérialiste/impériale de domination et d'exploitation. Lorsque la constitution de la subjectivité européenne altérise l'autre depuis la Grèce, cela est en lien avec sa volonté de suprématie et d'*impérialisme* de fonder sa domination du monde. Cette suprématie nourrie et enrichie par la référence au christianisme est revendiquée par l'Europe lorsqu'elle se donne pour mission de civiliser le reste du monde. Nous la retrouvons dans la justification du racisme colonial. L'autre face du procès de l'altérisation est liée à un désir de reconnaissance de la part du post-colonisé. Ce désir de reconnaissance l'étouffe parce qu'il exprimerait le souci de combler le vide crée par la colonisation et l'esclavage, lequel l'installerait selon la logique coloniale dans un rapport de domination fatale se reproduisant lui-même.
Il faudrait alors se demander dans quelle mesure la Révolution haïtienne peut être une critique radicale de la subjectivité européenne-occidentale.

3.-La Révolution haïtienne comme récit performatif contre la subjectivité occidentale-européenne

Avant de poursuivre, il faut réaffirmer quelques précisions à propose de l'idée de subjectivité européenne, ce que nous aurions dû faire déjà afin de limiter les risques de confusion et de mésinterprétation. Il s'agit de la *grammaire d'un imaginaire* qui définit les modalités de rencontres et d'objectivations de l'Autre. Lorsque nous parlons de subjectivité européenne/occidentale, nous n'avons pas pour souci d'exhiber une figure close, homogène, chosifiée, toujours semblable à elle-même depuis l'antiquité gréco-romaine en passant par la religion judéo-chrétienne qui aurait pour nom Europe. Ce à quoi nous sommes attentifs, ce sont des passerelles, des lignes brisées, des failles qui sont à chaque fois reconstituées dont

[191] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *L'Empire vous répond*, trad. de l'anglais par Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux «Sémaphores», 2012, p.257. C'est nous qui soulignons.

nous pouvons vérifier la labilité lorsqu'il est question d'objectivation des corps et des dehors imaginaires, de marquer des frontières de l'être et du non-être, de l'histoire et de la non-histoire, etc. L'esclavage moderne et la colonisation constituent le site emblématique à partir duquel l'Europe comme *figure de l'imaginaire*[192] (mais traduite dans des expériences vécues et dans la fabrication des formes de vie morte) s'est déployée autour de la race et où elle peut donc être tremblée et dynamitée.

L'ère imposante du postcolonial est aussi le moment où le fait colonial révèle autrement le visage lointain et enfoui de l'Empire ou de la « République coloniale » dans la race. La vulgate médiatique parle de retour du racisme en oubliant que race et mémoire nationale/mémoire républicaine sont liées et que celle-là s'est nourrie de celle-ci. Elle fait comme si la race n'était pas le réservoir de sang qui nourrit le corps républicain. Nous serions à bien voir à l'ère des post : postcolonial, postnational marquant le triomphe de la « globalisation » — effritement et désagrégement de l'État-nation — ou « fin de l'ère de l'État-nation[193] » comme l'annonce d'un nouvel âge : « nous vivons dans un monde rhizomatique »[194]. Il s'agit aussi de l'âge où la mémoire de la colonie ré-investit l'espace métropolitain et fait pivoter la République au rythme des cris des morts face auxquels la raison perd ses moyens. Le préfixe post est-il ce qui annonce une nouvelle configuration du monde lorsqu'il signifie la fin des grands récits et le règne des micro-récits ?

Il serait facile de prétendre fondre la société haïtienne dans l'idée de société antillaise entendue comme société sans récit fondateur. Cette démarche est une aventure périlleuse pour instituer un objet de pensée comme objet singulier, susceptible de mettre à l'épreuve la tradition conceptuelle philosophique, tout en étant insensible au fait que ce qu'on nomme société créole ne peut être en aucun cas un lieu de dissolution de la singularité de l'expérience singulière haïtienne. Nous comprenons bien que le métissage soit dans l'ère du temps, mais la philosophie de la créolisation ne peut pas être oublieuse.

Si Edelyn Dorismond se demande « comment Glissant en est-il venu à occulter la question de l'histoire »[195], ne faut-il pas que nous nous demandions à notre tour comment l'attention à

[192] L'expression est de Chakrabarty dans son effort de clarification de ce qu'il entend par Europe et faire à travers l'idée de provincialiser l'Europe. Il précise que «l'Inde et l'Europe » sont des « figures de l'imaginaire ». Voir Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, op.cit., p.68.

[193] Arjun Appadurai, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation,* [1996] trad. de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Préface de Marc Abélès, Paris, Payot, 2001, p. 50

[194] *Ibid*., p.63.

[195] Edelyn Dorismond, *L'ère du métissage. Variations sur la créolisation. Politique, éthique et philosophie de la diversité*, Paris, Anibwe, 2013, p.173. Dans la référence à Glissant, nous tenons compte uniquement de l'interprétation de l'auteur.

l'histoire qui est au cœur de son approche de la créolisation faite contre (et avec) Glissant ne l'a-t-il pas empêché de gommer l'histoire de la société haïtienne ? Jusqu'où peut-il accueillir celle-ci dans son effort de penser les sociétés antillaises francophones comme sociétés créoles sans faire éclater l'unité conceptuelle de sa démarche ?

Il a déployé tout son arsenal critique contre l'oubli de l'histoire chez Glissant, cette absence d'histoire qui caractériserait les « peuples antillais », absence qui devient l'impossibilité de mobiliser un sol fondateur où toute conscience pourrait puiser ses énergies indomptables toujours mises en réserve. Ce sol qui pourrait nourrir la résistance comme attention à se constituer aux antipodes de la discursivité coloniale afin de rendre possible le devenir-décolonial de son être au monde ainsi que la manière d'habiter le monde, de faire monde, il ferait défaut au « peuple antillais ». La vérité, c'est qu'il ne peut pas faire apparaître un oubli sans jeter dans l'oubli ou le ratage un autre sol qui mettrait à mal de façon encore plus radicale le discours antillais et l'arrière fond de la créolisation.

L'auteur de *L'ère du métissage* affirme que la caractéristique propre des « sociétés diverselles », est « l'absence de récit fondateur »[196] en s'appuyant sur Christine Chivallon qui lit la mémoire de « l'univers antillais » au prisme de l' « *absence d'un méta-discours* (métarécit) *communautaire »*[197]. Si nous n'affirmons pas ici l'existence d'un Grand Récit Antillais ou Caribéen, il semble toutefois que la créolisation est oublieuse. Cette fois, elle oublie ce qui est déjà oublié et jette dans l'oubli ce qui résiste contre les ratages. Si 1804 n'est pas un récit auto-fondateur, c'est qu'aucune société ne peut se réclamer d'un récit fondateur, et ce avant même la vague *créolisante* qui semblerait caractériser notre temps. L'idée de société créole à micro-récit contradictoire ne peut pas être un creuset dans lequel Haïti doit être dissoute. Cette idée doit affronter ce que lieu avait posé comme exigence radicalement singulière porteuse d'une singularité mettant à l'épreuve tout geste de ratage. Se donnant la peine de reconnaître et d'expliciter de façon articulée et structurée la radicalité d'un tel événement, ne revient pas à s'enfermer dans l'origine.

Il est possible de se référer à l'histoire mouvementée et troublante, agitée et conflictuelle d'Haïti pour récuser l'idée de récit fondateur. Mais si et seulement si on oublie que le socle fondateur n'évite pas le désir d'appropriation et les procès de mise à l'écart ou de

[196] *Ibid.,* p.43.

[197]Christine Chivallon, « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française* 2002/2, Tome XXXVII, p. 601-612.p, 602. Toutefois pour elle « Si le métarécit n'est pas identifiable, ce n'est pas en raison d'une incapacité à le produire, mais parce que le corps social ne lui accorde pas la possibilité de s'ériger en autorité normative. Le lien social s'accommode d'une pluralité d'instances qui laisse les marges d'une liberté que la communauté unitaire n'est peut être pas en mesure de dispenser ». *Ibid*., p. 610

rejet dans l'obscurité par les prédateurs. Qui peut penser que cette idée évite la division et produit nécessairement l'harmonie entre les différentes classes ou catégories sociales qui s'y réfèrent ? Qui peut affirmer qu'il rend impossible les procès d'invisibilisation et de mépris abject ? Qui peut soutenir que conflictualités et récit fondateur ne font pas bon ménage ? L'existence d'un récit fondateur met-elle fin à la « division entre peuple et grands » ou doit-t-elle rendre possible un régime de partage qui évacue le tort ou le « mécompte fondateur »[198] ? Nous soulignerons au passage qu'il ne faut pas confondre l'inexistence d'un récit fondateur et la quête conflictuelle de son sens et de la radicalité de ce qu'il pose comme socle fondateur. Le récit fondateur ne se donne pas lui-même dans sa mise en sens. Il est en ce sens un commun diviseur engendrant les divisions du social.

Par souci de concession, il serait facile de dire, faute de mieux, que la société haïtienne constituerait une exception qui vient confirmer la règle qui définit les sociétés antillaises. On a toujours certes dit que l'exception confirme la règle en faisant comme si elle ne pouvait pas mettre aussi à mal la règle comme désir de rabattre par unification une réalité rebelle aux exigences de la pensée. Il y a des exceptions qui font éclater l'unité conceptuelle de toute règle, il est des exceptions qui contournent et déstructurent les limites conceptuelles nécessaires à tout effort de définition. Haïti peut être bien la rebelle têtue qui ne se laisse pas dissoudre dans l'idée de société antillaise à micro-récit contradictoire.

Si 1804 est un acte performatif auto-fondateur, elle peut constituer une expérience qui mettrait à mal l'idée de philosophie de l'Histoire par laquelle la subjectivité européenne se définit. Nous l'avons déjà vue dans la présence de l'Afrique et de l'Orient dans la philosophie de Hegel ainsi que dans l'*Orientalisme* de Saïd.

La philosophie de l'Histoire, étrange notion forgée par Voltaire dans son ouvrage de 1775 portant le même titre qui allait marquer l'articulation de la philosophie dans son souci d'expliquer l'humanité, est prise dans une vision téléologique de l'histoire du progrès de l'esprit humain. Avec « l'idéalisme allemand », elle devient « la réalisation progressive de la raison »[199]. Elle est d'abord et avant tout dans sa phase ultime une histoire de la subjectivité occidentale. Elle retrace le combat de l'homme contre ses propres démons intérieurs. Ce n'est pas un hasard si le XVIII^{e} siècle se définit comme la sortie de l'homme des ténèbres pour accéder enfin à la majorité. Ce n'est pas pour rien non plus que la philosophie de l'Histoire est

[198] Nous reviendrons dans la 3^{e} partie sur ces notions qui renvoient respectivement à Machiavel et à Rancière.
[199] Christophe Bouton, « L'analytique de l'histoire. L'apport de Hegel dans la constitution du concept moderne de Geschichte », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15 | 2001 mis en ligne le 22 septembre 2011, consulté le 10 octobre 2012. URL : http://rgi.revues.org/825, p .45.

intrinsèquement liée à la notion de progrès retraçant elle-même le combat de l'Occident contre la nature dont il cherche à s'émanciper et qu'il cherche à dominer en même temps. Autrement dit, l'humanité de l'homme se construit dans l'itinéraire forgé par l'homme afin de réaliser son être. L'homme doit se réaliser dans un combat et dans une lutte contre lui-même comme s'il s'agissait de réalisait son destin en s'émancipant de ses propres démons. Il s'agit de découvrir et de forger à chaque fois la loi ou le principe ultime qui lui permettrait de se réconcilier avec lui-même en découvrant la plénitude de son être comme étant sa propre œuvre. L'homme est un *self made man.* Que ce soit la loi de production mettant fin au règne du capital rendait ainsi possible l'émancipation humaine, que ce soit le principe explicatif permettant de comprendre le passage de l'esprit subjectif à l'esprit objectif et de celui-ci à l'esprit absolu, la philosophie de l'Histoire se déroule dans une temporalité faite de bond en avant et de fuite prometteuse.

Or ce qui advient dans le Nouveau Monde est l'expérience d'une *atemporalité*. Le nouveau n'est pas ici le produit du temps ou manifestation du progrès de l'esprit humain en tant que signe de progrès, mais la manifestation d'un temps toujours identique à lui-même en tant que cycle répétitif et pétrifié. Les peuples colonisés sont des peuples sans histoires ou dotés d'une histoire pétrifiée. Le temps du Nouveau Monde ne se déploie pas en tant qu'il est dépouillé du souffle vital par lequel l'esprit produit le mouvement dans le temps et dans le monde. L'idée d'Amérique requiert la fabrication d'un nouveau temps qui lui est constitutif. Ce nouveau temps est le produit de la « colonialité du pouvoir » marquant ainsi la destruction de toute subjectivité non-occidentale. La temporalité propre au Nouveau monde émergée avec la modernité était celle d'un passé qui se donne comme tel dans son éternel présent sans devenir possible. On prétend découvrir les fustiges de l'humanité sous le signe du Nouveau. L'être même de ceux qui y habitent se disait au passé, mais un passé décrivant la temporalité du présent. Ils étaient eux-mêmes désormais le passé. Le nouveau de l'histoire est le temps du passé révolu comme effet d'un sujet énonciateur (« en adelante eran *el passado*[200] »). C'est un passé qui ne laisse pas déployer le progrès et le développement de l'esprit et de la conscience humaine. L'idée que les peuples non-européens ne peuvent être développés que par une intervention occidentale depuis l'extérieur vient de là. Si celui qu'on nommera l'Indien est incapable d'inscrire son être dans l'histoire et dans le temps, c'est que son passé, son présent et son avenir renvoient déjà ce qu'il est dans son être même.

[200] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », art. *op.cit*, p. 221.

Au « superbe lever de soleil » qu'est la Révolution française pour Hegel, la Révolution haïtienne fait voir les apories générées par les rapports de domination et d'exploitation fondés sur la race qu'elle n'arrive pas à penser en tant qu'il ne réalise pas l'Universel. Aux ténèbres de l'histoire qu'elle balaie, la nuit coloniale assombrit la lumière qu'elle prétend dégager. Comment un tel lever de soleil peut-il être conforme avec les exigences de l'Universel lorsque nous le regardons depuis la colonie, depuis l'Afrique et depuis l'Amérique de 1492 ? Le mouvement dialectique par lequel Hegel prétend que l'Esprit passe d'un Esprit subjectif à l'Esprit objectif et de l'Esprit objectif à l'Esprit absolu dans un mouvement de l'orient à l'Occident, laisse toujours derrière lui et dans ses marges des singularités et des zones sombres/d'ombres qui ne sont pas absorbées. Ce sont des singularités têtues et disjonctives. La plantation ou la colonie rend possible les conditions matérielles de la République qui prétend réaliser l'Universel, 1804 disjoint la logique selon laquelle l'histoire universelle se déploie de l'Est à l'Ouest.

Le rêve de l'humanité que l'Occident prétend devoir désormais réaliser conformément à la philosophie de l'Histoire en tant que détenteur de la « clé de l'histoire universelle » (Hegel), est celui de l'auto-émancipation. L'Universel que l'Esprit absolu rend concret dans le monde et réalise dans l'histoire, pourquoi laisse-t-il des singularités « hors champs » ? Il est vrai que l'Esprit ne se donne pas comme tel dans le monde. Car celui-ci lui est encore opaque jusqu'à ce qu'il fasse corps avec histoire comme esprit absolu. Pour vaincre cette opacité en balayant les ténèbres de l'histoire, pour s'incarner dans le monde, l'héritage reçu par le « labeur des toutes les générations antérieures du genre humain » doit être consumé et redéployé dans une forme ascendante. Même si Hegel s'exprime ainsi dans l'introduction du cours de Berlin sur l'histoire de la philosophie à propos du « trésor suprême de *la connaissance rationnelle*» rendue possible par le travail « des nobles esprits, la galerie des héros de la raison pensante »[201], cela peut être dit aussi à propos de la marche de l'Esprit dans l'histoire. Mais cette version ne s'inscrit-elle pas une bipolarité du monde partant de l'Est à l'Ouest ? Où se situe le Nouveau Monde assigné à l'esclavage ? La marche de l'esprit dans le monde et dans l'histoire est une marche fulgurante-ascendante. Dans cette ascendance, l'esprit se consume et se consume encore pour se réveiller dans la jeunesse de l'aurore.

Nous devrions nous demander si la Révolution haïtienne ne rend pas possible les lieux pour une critique radicale de la philosophie de l'Histoire telle qu'elle a été façonnée. En tant que récit de l'auto-émancipation, elle ne pourra pas être articulée avec une quelconque mission

[201] G.W.F Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, op.cit.*p.35.

historique qu'un peuple ou une race incarne à un moment dans l'Histoire. L'égalité qui est sa vérité est « le seul universel » à poser dans son irréductibilité émancipatrice. Pas de synthèse dialectique possible où l'histoire s'arrête. Parce que la scène qu'elle fait surgir et reconfigure est une scène décoloniale porteuse du devenir-décolonial du monde, la parole qui l'anime est celle de n'importe qui comme parole qui n'a pas à être portée par des héros et des États aux destins exceptionnellement singuliers. L'esprit ne se consume pas pour pouvoir renaître dans sa jeunesse.

Il est alors évident que la vérité d'une telle révolution ne peut pas être saisie sans comprendre ce qui est enjeu dans la colonie par sa structuration et sa dynamique. Si celle-ci engage l'historicité et le devenir des sociétés post-coloniales comme le montrent les sciences sociales ; si elle affecte constitution du savoir et la configuration du sujet, la question de l'auto-émancipation doit être re-pensée.

Pour pouvoir mieux comprendre la singularité de la colonie esclavagiste moderne, il faut en faire un *problème* pour la philosophie. Cela nous permettra de saisir l'expérience haïtienne et ce qui émerge avec la modernité dans le dehors imaginaire de l'Occident/Europe comme site d'émergence et de fabrication d'un certain corps issu de l'imaginaire colonial.

Chapitre II : De la dissension coloniale : la colonie esclavagiste comme problème pour la philosophie

I.-La colonie comme détour épistémique : la philosophie face à l'histoire des sociétés post esclavagistes

1.- Le colonisé face à l'anthropologie ontologique

Si l'

> anthropologie est toujours un projet de connaissance ou de reconnaissance de soi de l'humanité, ou d'identification de l'humain dans l'homme, elle cherche à répondre à la question de l'identité et des différences au sein du ''monde humain'' comme monde historique, géographique, culturel. *Qui sommes-nous et où sommes-nous les uns par rapport aux autres ?* À cette question, du XVIII[e] siècle au milieu du XX[e] siècle, dans un monde dominé par une philosophie de l'histoire eurocentrique, c'est l'histoire naturelle, la biologie et la psychologie des races qui ont prétendu apporter une réponse[202].

Une fois cela dit, nous pouvons ajouter aussi qu'elle nie forcément l'humanité des ses/ces autres (ou qu'elle leur confère une humanité excrémentielle) qu'elle saisit par le biais de la race. En cela, elle élabore les pratiques discursives coloniales pour renforcer le pouvoir de dislocation et de destruction du pouvoir de l'État moderne. Le couple mythique et emblématique sauvage-civilisé devient le nœud de l'impossible rencontre du sujet dit connaissant qu'est l'Européen entre l'objet qui doit être connu-maîtrisé qu'est l'Autre. « Aujourd'hui, quand il est question du monde sauvage, nous savons qui parle : l'ethnologie et l'anthropologie sont les sciences dont l'objet spécifique est l'études des sociétés dites sauvages, c'est-à-dire des sociétés sans histoire et sans écriture » Même si « au XVIII[e] siècle » les discours véhiculés et construits par ces sciences « n'existaient qu'à l'intérieur du discours philosophique »[203], le problème demeure. C'est la raison pour laquelle l'

> eurocentrisme, lié au procès de colonisation et à une idéologie de la civilisation [déterminant la configuration du monde], commande tout discours anthropologique, partie intégrante du discours

[202] Étienne Balibar, « La construction du racisme », *Actuel Marx*, 2005/2 n° 38, p. 11-28, pp.21-22.
[203] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire aux siècles des Lumières* (1971), Paris, Albin Michel « Bibliothèque de l'évolution de l'humanité », 1995, p.12.

sur l'histoire. Il ordonne la diversité des races et des peuples, et leur assigne un rang [ontologique], c'est-à-dire un rôle dans l'histoire humaine[204].

L'anthropologie fut la science coloniale des Autres ayant pour objet le dehors imaginaire de l'Europe/Occident. Elle énonce l'essence du sujet pour ce dehors selon la catégorie de la différence qui devient elle-même le sol de la configuration du monde de l'autre. L'idée d'anthropologie ontologique ne renvoie pas à une rencontre entre anthropologie et ontologie pour refonder ou réorienter celle-là sur de nouvelles garanties afin d'éviter sa dilution. Elle ne s'inscrit pas dans une situation où l'ontologie peut devenir « une ontologie réaliste des êtres humains et non-humains observés en situation directe et en temps réel », une « science empirique et théorique », en somme une « anthropologie ontologique »[205]. Mais elle est une *pratique-discursive* (de domination) qui tente de révéler la singularité exhibée par le procès d'objectivation et d'altérisation de certains Autres. Celui-ci passe par un procès d'ontologisation puisant ses ressources imaginaires dans ce qui est présenté comme l'itinéraire continu de la civilisation dite occidentale (l'hellénisme, la Rome, la religion judéo-chrétienne jusqu'à la modernité). Elle s'appuie sur « le développement massif de la traite et de l'esclavage qui, adjoint à l'état de ''Noir'' a construit la définition moderne de l'esclave »[206]. Celle-ci est véhiculée alors par « les représentations des Africains et des esclaves données à lire au public européen, comme la vérité ontologique de l'altérité [supposée] noire »[207].

L'anthropologie ontologique donne la mesure de l'être de l'Autre et dit le non-être de ce dernier, l'épaisseur de son intelligence, détermine son devenir et trace sa non-histoire. Elle nous dit que le Nègre a été ainsi depuis toujours. Elle peuple implicitement (dans une de ces configurations discursives) *La Raison dans l'Histoire* de Hegel. Elle fait de la race son obsession, du corps-nègre sa pièce d'exhibition pour défendre l'inégalité raciale et faire de la différence perçue sur le visage de l'Autre son argument d'autorité comme lieu de manifestation d'une ontologie. A ce titre, elle fut contestée particulièrement dans *De l'égalité des races humaines* de Joseph Anténor Firmin en 1885[208].

---

[204] *Ibid.,* p.479.
[205] Albert Piette, *De l'ontologie en anthropologie*, Paris, Berq international, « Dissonances » 2012, pp.10-11.
[206] Myriam Cottias, *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007, p.51.
[207] *Ibid*., p.31.
[208] Anténor Firmin, *De l'egalité des races humaines*. *Anthropologie positive* (1885), édition présentée par Jean Métellus, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005. Nous reviendrons sur cet ouvrage en abordant la question de l'égalité des intelligences entre les races dont Haïti serait le lieu de la démonstration et de la vérification selon auteur. *Cf* ci-dessous, 2e section du chapitre III.

L'esclavage moderne devient un problème ontologique une fois que la modernité invente et fabrique la race comme une évidence apodictique[209] et comme critère d'une domination sans précédent dans l'Histoire. Le Nègre n'est plus un esclave parmi les autres.
L'anthropologie ontologique institue le racisme[210]dans les champs du savoir comme affaire d'État. Alors, que faire aujourd'hui de la race et comment la prendre en charge ? Il n'est pas vain de rappeler l'actualité silencieuse de l'article 14 de la Constitution haïtienne de 1805[211] instituant les membres d'une communauté sous le nom générique de Noir (Noir ici ne témoigne pas de la vitalité de la race) alors que les Polonais de l'armée expéditionnaire commandée par Leclerc rejoignant le camp révolutionnaire de l'armée indigène en font partie.

Si la philosophie occidentale n'a jamais vraiment pensé la colonie esclavagiste (si ce n'est que lorsqu'elle la justifie ou comme métaphore), celle-ci a été souvent pour elle le lieu de résonnance lorsqu'elle prend la politique comme objet. Toute la théorie du contrat social aurait pu avoir en arrière fond la colonie et l'esclavage (qu'il soit antique ou moderne) comme référent (espace de non-liberté). L'homme libre est avant tout pensé par opposition à l'esclave de la même manière que le citoyen est l'exact opposé de la figure de l'esclave (qui n'est pas sujet) dont l'humanité est appauvrie par l'expérience de son être hors du monde coupé toute communauté humaine. Il est possible de penser que cette image vient de l'Antiquité, mais la colonie moderne était une expérience concrète. Assigner un corps à la condition servile, c'est l'arracher aux formes de présence et de manifestation du procès de l'édification des mondes. Disons que cet arrachement nie sa contribution dans le déploiement même de la vie humaine au-delà du *bios*.
Son corps *est* sombré dans l'obscurité la plus ténébreuse en tant que corps jeté dans le système de choses manipulables par l'homme libre. Cet emploi verbal (est sombré) est un

[209] Le danger de cette affaire, c'est que cette évidence (l'idée de l'existence des races) reste pour un sujet racialisé même s'il la conteste comme justification de la domination et de hiérarchisation. Les enquêtes peuvent mesurer la persistance d'une telle évidence dans une société marquée par l'imaginaire des races, mais elles ne peuvent pas nous dire si nous nous en émancipons. L'insistance d'un imaginaire ne se mesure pas à l'aide des courbes statistiques. Sur l'évolution décroissante par exemple de cette croyance aux États-Unis, voir Pierre Centlivre « Race, Racisme et Anthropologie», In *Etudes et Sources*, Volume 29, p.13-42, p. 15. Article digitalisé par les Archives Fédérales Suisses. http://www.amtsdruckschriften.bar.admin.ch/viewOrigDoc.do?ID=80000319
[210]« Tout racisme réel est étroitement lié, non seulement à des pulsions agressives et à des représentations identitaires, mais au rapport historique entre les individus qui portent ces pulsions, les groupes qui élaborent ces représentations, et Etat, donc les institutions. […] le racisme est un rapport de violence ouverte ou latente à l'autre médié par l'Etat, ou réciproquement un rapport à l'Etat (et à la violence de l'Etat) projeté sur l'autre, ou sur celui qui peut être défini comme tel. C'est ce qui rend la question des termes de la loi particulièrement importante ». Étienne Balibar, « Le mot race n'est pas « de trop » dans la Constitution française ». *in Mots*, décembre 1992, N°33. « Sans distinction de .. race ». pp. 241-256. p.243.
[211] Nous avons déjà donné le contenu de cet article dans l'introduction et rappelé son importance chez Eduardo Grüner par exemple.

écart à la langue française académique. Mais il s'agit d'un passif ici comme effet d'une certaine volonté de marquer le forçage qu'exerce un agent sur ce qu'il pose devant son regard comme objet brut sur lequel il veut agir par une volonté de dislocation et de destruction. Seul un corps porteur de lumière en tant que corps plein d'éclat de l'être et doué d'une corporéité lumineuse (pensé comme tel) peut prétendre jeter un corps altérisé dans l'obscurité.

La figure de l'esclave donne donc de l'épaisseur et de la teneur aux concepts de la philosophie politique (un Rousseau faisant éclater la contradiction entre droit et esclav age dans le *Contrat social* sans aucune allusion à la réalité de la traite esclavagiste, un Montesquieu traduisant les opinions esclavagistes de son temps par l'idée que le corps noir ne peut être pourvu d'une âme ou d'une âme bonne, un Locke investisseur esclavagiste, etc.) dans ses luttes contre le pouvoir absolu et dans sa tentation à fonder le pouvoir autrement[212]. Pourtant, ce qui était une métaphore stimulant le déploiement de la pensée était bel et bien une réalité. Les philosophes se nourrissent des denrées produites par la colonie considérée comme métaphore d'un lieu signifiant absence de vie humaine. Quoique cela puisse être difficile à accepter par une certaine philosophie attribuant à l'Europe/Occident la mission de réaliser le destin du monde, les corps philosophant dans les métropoles se nourrissent de la destruction du corps dont la servilité serait l'identité propre. Chaque concept qu'il forge, c'est comme un os de ce corps qu'il broie de par la distance même qui sépare le monde pensant les modalités d'accumulation du capital et celui confronté à une domination sans précédent dans l'histoire. Les corps disloqués par le biais du procès de production du capital donnent de la consistance aux corps cloîtrés dans l'horizon de l'Europe esclavagiste se donnant la mission de penser l'Universel. Le siècle le plus parlant en ce sens, est sans conteste le siècle des Lumières. Qu'il s'agisse des Lumières modérées ou radicales telles qu'elles ont été pensées par Jonathan Isarael[213], le problème demeure pour nous.

Notre travail est dans une certaine mesure une manière de saisir par la philosophie ce que l'histoire donne à voir et oblitère en faisant jouer les scènes de l'histoire (coloniale/esclavagiste) contre la philosophie[214]. Mais cette dernière ne vient pas en tant que

[212] Nous reviendrons sur cette question dans le rapport de l'esclave et les Lumières au 9e chapitre.
[213] Nous reviendrons sur cet aspect en analysant les travaux de Jonathan Israel à la fin de la thèse.
[214] Lorsque le philosophe investit le sol de l'histoire, il se pourrait qu'il soit dépaysé. Il créerait une attente, une périlleuse nécessité de se justifier comme philosophe à l'égard de ses institutions académiques et une méfiance à l'égard de ceux qui transforment le savoir historique en argument d'autorité historiographique avec qui il va nécessairement entrer en contradiction. Son discours porterait avec lui une certaine étrangeté conceptuelle. Il serait donc contraint de se justifier au risque qu'une certaine philosophie, une certaine manière de philosopher, le rejette hors de toute philosophie possible. Tel est éventuellement le risque qui pèserait sur nous de part même notre attention à l'histoire de Saint-Domingue/Haïti. Si l'*histoire* sera investiguée et diagnostiquée, c'est parce

corps de savoirs constitué avec son cortège pour mettre l'histoire à l'épreuve comme s'il s'agissait de la déloger de son orbitre. Car elle sera aussi mise à rude épreuve. Dans ce double mouvement de mise à l'épreuve, dans ce double mouvement de saisie, un autre lieu de parole doit être émergé où adviendrait le devenir-décolonial.

Le dispositif colonial, comme dispositif de pouvoir destructeur en tant que socle sur lequel repose la domination colonial-esclavagiste, institue un mécanisme de destruction et de dislocation de l'autre dont le corps *objectivé comme* corps ontologiquement malade[215] devient objet de partage. Le partage ne trouve pas sa logique première dans le fait de soumettre au partage l'espace-temps dans lequel la vie se déploie et se met en mouvement en terre coloniale. Il renvoie moins à celui de l'espace productif attirant le conquérant-esclavagiste pour devenir fondamentalement et avant toute chose, partage de la frontière de l'être où l'identité servile devient l'être propre de l'autre. L'expérience coloniale-esclavagiste devient plus complexe. Elle trace la ligne de démarcation de la frontière de l'être où l'idée même de frontière prend la forme d'un abîme séparant le semblable du dissemblable selon une dimension ontologique. Le déploiement de cette idée prolonge au-delà de l'espace maritime l'espace à conquérir en tant que celui-ci est peuplé de l'autre : dehors imaginaire de l'Europe.

---

qu'elle porte pour nous une temporalité politique. En tant que lieu où se logent certaines mémoires politiques comme mémoires conflictuelles, elle n'est pas le territoire propre de l'historien ni celui de l'historiographe. À certains découpages historiographiques, il est possible de faire jouer des pratiques vivantes, des pratiques sur lesquelles les individus construisent leur monde et leur système de référence.

L'*histoire* n'est pas ici l'affaire des historiens, mais surtout le lieu de parole de construction de soi afin de prendre la revanche sur le temps catastrophique comme temporalité de tentative de destruction de soi. La saisir, c'est penser du même coup les ambivalences des modalités d'une construction de soi incapable de sortir des étaux dans lesquels l'expérience esclavagiste l'enferme. Les études qui ne font que réaffirmer sans cesse à quel point la temporalité des l'esclavage endigue et consume le présent des sociétés post-esclavagis font de l'histoire le lieu de la « répétition de la répétition » du temps catastrophique. Ce qui nous intéresse à proprement parler, ce sont des « scènes de l'histoire». Nous voulons comprendre jusqu'où celles-ci peuvent contourner les scènes coloniales. Nous dirons que là où histoire est répétition de la répétition, il ne peut pas y avoir d'histoire ni d'historien. À l'histoire qui officialise la mémoire sélective en faisant le tri entre ce qui est digne d'être mémorisé ou non, par la pratique d'une bifurcation qui reflète la division de l'ordre social et celle de la scène de parole, on objectera en faveur du « monument » comme « ce qui garde la mémoire par son être même, ce qui parle directement, par le fait que cela n'était pas destiné à parler […].» Il est ici « ce qui parle sans mots, ce qui nous instruit sans l'intention de nous instruire, ce qui porte mémoire que par le fait même de n'être soucié que de son présent.» Jacques Rancière, *Figures de l'Histoire*, Paris, PUF, «Travaux pratiques », 2012, p. 26.

Pour nous, une philosophie qui tente de penser les sociétés post-esclavagistes est donc sommée de se confronter aux discours historiographiques et des Sciences Sociales pour voir ce qu'ils gomment afin de mieux les déplacer et les décentrer éventuellement. Elle doit donc pouvoir saisir la tonalité que portent les scènes de l'histoire. En revanche, une telle philosophie doit pouvoir se mettre elle-même à l'épreuve.

Il est nécessaire qu'elle sonde le sol où se déploie cette histoire en tant qu'elle donnerait le spectacle du même où la mêmeté porte toujours vraisemblablement la trace de la matrice originaire : la scène originaire de l'expérience esclavagiste. Et une fois déplacés et décentrés, ces discours peuvent devenir des problèmes pour le philosophe. Haïti serait-elle prise dans un cycle/cercle répétitif du même ?

[215] Cette idée sera conceptualisée et précisée ci-dessous lors de notre analyse de la question du corps.

Mais à la différence de tout autre dispositif classique, le dispositif normatif portant la colonialité radicalise cette différence au point de l'*ontologiser.* L'*ontologisation* qui postule un abîme entre l'être et le non-être, entre l'Europe et son dehors s'exprime au travers d'une *anthropologie* qui *s'ontologise* elle-même pour devenir anthropologie ontologique entendue comme pratique discursive et modalité d'agir consistant à fabriquer l'être propre de l'autre dans la violence. Elle prend pour objet cet autre corps de cet autre qui n'est pas tout à fait humain ni tout à fait bestial. Ainsi, l'anthropologie ontologique devient-elle un mécanisme et un dispositif dense pour pérenniser les conditions matérielles d'existence objectives et subjectives de cet autre-là qu'elle fabrique de toute pièce. Ce qu'elle fait concrètement, son mécanisme propre, c'est l'ontologisation de la différence afin de fonder la violence esclavagiste et coloniale par le biais de la race. Aussi laisse-t-elle de façon si violente ses marques aussi bien sur le corps fabriqué portant la signature du colon/maître que dans l'imaginaire de l'ex-colonisateur et de l'ex-colonisé. Autrement dit, l'anthropologie ontologique est le discours sur l'être de l'autre en tant qu'il est du côté du non-être. La question de l'esclavage moderne se joue donc sur le terrain aride et stérile de l'ontologie.

Dés-ontologiser cette ontologisation qui détruit toute possibilité de faire émerger une intersubjectivité débarrassée de l'idée de race, faire éclater ses réseaux diffus portés par la colonialité est la condition première de la possibilité de l'exigence égalitaire. Pas d'émancipation véritable au cœur de l'anthropologie ontologique. Car aucune « pulsion égalitaire » ne sera possible si l'être parlant est enfermé dans ses niches. Le Soi que celui-ci revendiquera fièrement pour lui-même est déjà marqué et enveloppé dans ses rets. Penser une telle possibilité revient avant tout à comprendre le lieu où se situe le geste révolutionnaire pour voir ce qu'il laisserait advenir en tant que ce qui advient porte la trace et le contour du devenir-décolonial possible.

Nous pourrions trouver probablement chez Aimé Césaire la première formulation de cette ontologisation par laquelle chaque catégorie sociale massifiée devient une catégorie juridique objectivée ontologiquement. Une ontologisation que Césaire exprime ainsi :

> mieux qu'une hiérarchie, une ontologie: en haut, le blanc—l'*être* au sens plein du terme—, en bas, le nègre, sans personnalité juridique [sans personnalité tout simplement], un meuble ; la chose, autant dire le *rien* ; mais entre ce tout et le rien, un redoutable entre-deux : le mulâtre, l'homme de couleur libre[216].

[216] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, op.cit.,* p. 41.

Ce mécanisme devient la seule justification de la traite esclavagiste dans laquelle s'enferme le capitaliste-négrier. Ce manichéisme colonial, dont les faces cachées seront analysées par Frantz Fanon, est déjà le lieu de représentation de soi du colonisé. Il est le fondement de l'esclavage moderne. Conformément à ce manichéisme colonial nous verrons le député Barnave affirmer en 1791 qu'il n'y a pas de colonie esclavagiste possible si la couleur de l'homme noir n'est pas perçue par lui-même comme la preuve de son infériorité. Alors il conseille à ses collègues de ne pas y toucher. L'ontologie vient ajouter un socle ici à ce que l'*anthropologie* exhibe comme figure de la différence privée de l'être et fonde ce que l'anthropologie prétend découvrir. Une figure de la différence qui ne peut être qu'*ontologisée* pour qu'elle soit possible de l'enfermer dans cette différence comme sujet de la domination coloniale-esclavagiste. Il s'agit d'une dynamique de construction de soi comme mise en scène de soi en tant que celle-ci doit provoquer la destruction de l'autre comme absence de toute singularité propre afin de mieux subir la métamorphose par laquelle il deviendra : Indien, Nègre et Indigène. Autrement dit, un autre radicalement autre où toute altérité *différentialisée* justifie son asservissement. En conséquence, il ne peut exister que les Européens et les autres en tant que ceux-ci renvoient à une masse difforme et muette.

Derrière cette difformité se cache une monstruosité qui doit être investiguée et diagnostiquée pour libérer l'autre de son existence ténébreuse. N'est-ce pas la raison pour laquelle les colons n'arrivent pas à comprendre la « cécité » des abolitionnistes qui parlent en faveur d'une amélioration et d'une abolition graduelle au nom d'une humanité commune, susceptible de devenir une ? Ils étaient des « Indiens », ensuite des « Nègres » livrés à eux-mêmes et vivaient dans des contrées sauvages. Aux paresseux qu'ils étaient, aux cannibales qu'ils sont par nature (perçus comme tels), les Négriers et les colons prétendaient en avoir fait des chrétiens potentiels et des travailleurs. À la sauvagerie et la barbarité qu'ils incarnaient, ils avaient substitué le chemin de la lumière chrétienne. Pourquoi devraient-ils renoncer à leur « Nègre » avec qui ils s'entendent malgré tout ? Un renoncement qui prendrait l'allure d'une marche vers l'être en tant que moment par lequel le non-être de l'autre entre dans l'humanité de l'être sous le regard bienveillant du maître?

Comment donc le colonisé se positionne-t-il face à cette anthropologie ontologique qui pétrifie son être ? Jusqu'où affecte-t-elle l'historicité des sociétés marquées par la domination colonial-esclavagiste ?

2.-Problème d'historicité des sociétés post-esclavagistes[217]

Les sociétés esclavagistes modernes par leur historicité et leur singularité sembleraient miner toute expérience post-esclavagiste de fondation de la liberté. Le (post)colonisé est celui qui revivrait sans cesses la violence esclavagiste. Il a conquis certes sa liberté en dansant sur le cadavre du maître, mais celui-ci finit par s'en moquer une fois qu'il se rend compte que la colonie a été définitivement éclatée. Car il n'a cessé d'affirmer qu'il n'y a pas d'autonomie possible pour le Nègre (toujours identique à lui-même par-delà le temps). Or il n'y a pas de société possible sans l'autonomie du sujet comme capacité de se prendre soi-même en charge dans l'histoire, comme sujet de l'histoire. L'ex-colonisateur sourit quand il est appelé pour gérer et définir l'orientation de la *vie sociale post-coloniale* ou lorsqu'il arrive à s'y introduire. Le problème d'historicité des sociétés post-esclavagistes et post-coloniales telle qu'il a été pensé met en œuvre l'idée de répétition comme impossibilité de l'histoire. Le Nègre est un sujet toujours pris dans le « cercle du même » selon le maître et la subjectivité européenne/occidentale. La répétition pétrifie son être. En somme, il vacille sans cesse entre colonialité et la postcolonialité sans pouvoir commencer ni fonder dans la décolonialité.

Saisir la manière par laquelle l'anthropologie ontologique travaille et enferme dans un déploiement imaginaire toute exigence de revendication émancipatrice et toute pratique subversive, telle est ce que ce nous devrons penser. Nous verrons comment elle éclipse les formes de revendications tournant autour d'une limite à ne pas franchir, une limite fixée ontologiquement (dans la colonie). Faire éclater les dissensions coloniales permet de prendre/d'augmenter sa part dans le corps du captif et d'augmenter en même temps sa puissance d'enfermement sur celui-ci. Cette limite est travaillée par la colonialité dont la manifestation peut être saisie par un double mouvement de manière provisoire.

Nous retrouverons ici les modes d'agir du colonisé par ce qui pourrait ressembler à un rapport de complicité dans laquelle il est lui-même enfermé. Ce que nous penserons sous le nom de dissension coloniale dont la colonialité est la mesure permettra de voir la genèse de ces modes d'agir colonial. L'expérience post-coloniale de fondation et de commencement serait prise dans la répétition de la mémoire du maître, la violence fondatrice de l'entreprise coloniale ou

[217] Cette idée traverse toute la thèse comme lieu commun de l'intelligibilité de l'historicité haïtienne à déconstruire lentement. Nous nous permettrons de la traiter sous divers angles et de fournir à chaque fois les auteurs qui la mettent en évidence. Nous la retrouverons sous le nom de la répétition

l'imaginaire colonial de la race. Le positionnement du colonisé face à l'anthropologie ontologique ne lui permettrait pas de sortir de la nuit coloniale.

Les dissensions coloniales sont les modes du déploiement subjectif par lequel la colonie accueille certaines formes de revendications sans déborder le dispositif normatif qui fonde l'esclavage et la colonisation pour ne pas, entre autres, faire sauter les formes de vie qu'elle fabrique. Ce qu'on appelle les « mouvements des planteurs Blancs » et les « mouvements des Affranchis » sont conformes aux limites fixées par la colonialité. Les luttes des colons contre la métropole avec son pacte de l'Exclusif interdisant tout rapport commercial avec tout autre pays et celles des Affranchis pour l'égalité entre les propriétaires esclavagistes constituent le premier mouvement des dissensions coloniales. Concrètement, les dissensions coloniales renvoient au mode de traitement colonial des conflits entre les propriétaires, entre maîtres et captifs.

Le second mouvement, sans nier tous les mouvements des captifs antérieurs à 1791, commence avec l'ascension des chefs nés en 1791 qui deviennent au final les garants de l'ordre colonial en vue de concilier libération conquise et production coloniale et en même le signe d'une promesse d'émancipation ambigüe. Au milieu de la tension que porte la relation entre la fin de l'esclavage et la production coloniale, le travail en tant que vertu s'institue dans l'entendement de Toussaint Louverture comme le seul moyen de prouver à la métropole que le nouvel ordre qu'ont fait surgi 1791 et la fin de l'esclavage n'était pas une menace pour l'empire colonial. Si les captifs voulaient la « liberté », ils doivent savoir qu'elle n'était pas contradictoire avec l'existence des champs de canne. Ces champs même qu'ils avaient transformés en champ de fumé, ils doivent maintenant les faire renaître[218]. Et par la renaissance de ces champs, à cette colonie qu'ils doivent donner une nouvelle naissance, coïncidait par voie de conséquence, une autre manière de détruire le corps[219].

[218] Par le double mouvement à partir duquel se manifeste la colonialité, nous toucherons ce que nous appelons la dissension coloniale. Celle-ci ne rend rien d'autre possible que la vérification de la flexibilité du dispositif colonial à rendre le mécanisme d'extraction de richesse plus avantageuse au profit de la « catégorie sociale/juridique » qui porte la dissension une fois qu'elle est devenue non maîtrisable selon les mêmes modalités de partage. La colonie peut accueillir le décret du 4 avril consacrant l'égalité entre les propriétaires indépendamment de leur couleur pour endiguer le spectre d'une révolution qui mettra fin à l'esclavage. Elle peut même aller jusqu'à inventer un nouveau corps saisi désormais sous l'appellation d'agriculteur portionnaire. De concessions en concessions, la « bourgeoisie coloniale » peut accueillir ses revendications. Mais ce sont tout de même des concessions qui laissent présager éventuellement une promesse structurée autour d'une autre temporalité : celle qui doit advenir comme temporalité disjonctive.

[219] À ce qui apparaîtrait comme un changement profond (égalité des propriétaires, l'abolition de l'esclavage proclamée), le colonial continue de piéger la conscience pour continuer par des voies détournées le mécanisme de la dislocation. Double mouvement circulaire où se côtoient colonie et métropole, travailleur colonial assoiffé de libération/liberté et propriétaire colonial dans une même société coloniale. Comment concilier l'exigence de liberté ou la mort et production coloniale ?

Qu'il nous suffise de citer deux exemples, parmi tant d'autres, relatifs àl'expression de la dissension coloniale. Le premier concerne ce qu'on appelle dans l'historiographie les « Suisses » (une bande d'esclaves marrons). Afin de faire respecter l'égalité entre les propriétaires, les mulâtres s'engagèrent dans une lutte victorieuse contre les blancs royalistes à la suite de laquelle un accord fut conclu en leur faveur. Les Suisses qui s'engagèrent dans cette lutte entre les propriétaires suite à une promesse de la liberté offerte par les mulâtres devinrent un problème. Que faire d'eux ? « Les blancs estimaient qu'il serait d'un exemple déplorable de les renvoyer dans les plantations. Pinchinat [leader mulâtre] refusa d'entendre leurs protestations et l'on décida de les déporter sur la côte déserte du Mexique »[220]. Au cours du voyage qui devait les exiler, le capitaine tenta en vain de les vendre. Jetés sur les rives de la Jamaïque, déportés par les Britanniques à Saint-Domingue. « Là, bouclés à fond de cale sur un navire isolé qui se trouvait sur la garde de militaires français, soixante d'entre eux furent exécutés, et le reste mourut de faim et de maladie et de famine »[221]. Le deuxième exemple aussi illustratif de notre interprétation est aussi connu.

Le Nord n'était pas l'unique lieu où la conscience révolutionnaire était en marche. Dans le Sud, les mêmes révoltes autour des mêmes revendications. Les

> esclaves s'étaient révoltés à la fois contre les mulâtres et les blancs, et remportaient des grands succès. [une fois que les mulâtres chassent les royalistes dans l'Ouest, ils établissent leur domination]. Mais lorsque la lutte fut terminée, ils offraient la liberté à quelques-uns des plus courageux esclaves s'ils ramenaient les autres à l'esclavage et les faisaient tenir tranquilles. L'offre fut acceptée et 100 000 esclaves retournèrent aux plantations – destin inévitable de toute classe qui se met à la remorque d'une autre classe.[222]

Trouver le juste milieu pour aiguiser son regard porté de loin sur la colonie tout en tentant de faire advenir un nouvel espace du *dire*, du *faire* qui lui est conforme, tel est ce à quoi devrait se conformer toute conscience. Et c'est à cette exigence que se conforme l'exotisme européen du siècle des Lumières lorsqu'il découvre les horribles conditions de l'esclavage ou lorsqu'elles sont devenues trop visibles. De cet esclavage même qui était jusque là perçu comme métaphore pour penser la société civile et la société politique dans les théories de la souveraineté, certains peuvent demander une amélioration graduelle jusqu'à une fin souhaitée suivant un calendrier de 70 ans (Condorcet, nous y reviendrons). On peut demander amélioration du sort des individus soumis à la loi de la marchandisation, adoucir les conditions dans lesquelles ils travaillent et respecter certains principes reconnus par le Code noir. On peut exiger qu'ils soient accompagnés de façon plus humaine à la découverte de la foi chrétienne et faciliter *in fine* leur marche vers la civilisation sous le regard bienveillant d'un tuteur, c'est là est un des exemples parmi tant d'autres illustrant ce mode du déploiement de la colonialité définissant son propre espace d'accueil où les revendications qu'elle n'arrive plus à gommer et neutraliser pourraient être exprimées sans faire éclater le cœur de la société coloniale. Que fait un captif demandant au maître de lui accorder trois jours consacrés à son être ?

[220] Cyrille L. Robert James, *Les Jacobins Noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue,* [1938] trad. de l'anglais par Pierre Naville, Paris, Éditions. Caribéennes, 1983*,* p. 87, Laurent Dubois, *Les Vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne* [2004], trad.de l'anglais (USA) par Thomas Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, « Le monde atlantique » 2005, p.168 *sq*.

[221] Laurent Dubois, *Les Vengeurs du Nouveau Monde, op.cit.,* p.170.

[222] Cyrille L. Robert James, *Les Jacobins Noirs, op.cit*., p.112.

Mais le mode propre le plus pernicieux de la colonialité s'effectuant sous de multiples visages, est celui qui déterminera le dispositif fondant le rapport entre l'État et la communauté, entre le sujet et le souverain. Nous la retrouverons plus tard dans l'expérience haïtienne de fondation et de commencement.

Les différentes figures de la dissension coloniale ne font rien d'autre que de se jeter dans une course déséquilibrée où le corps du captif devient la proie. Chacun de son côté demande à la métropole de lui céder une plus grande part dans ce que la colonie produit, c'est-à-dire accaparer une plus grande part de ce corps qui produit et qui subit en désobéissant. Ce corps, fabriqué de toute pièce par l'anthropologie ontologique pour être mieux disloqué, devient un objet de partage, donc de dissension. Mais entre qui et qui ? Fondamentalement, ce sera une dissension entre les propriétaires esclavagistes indépendamment de leur couleur. En tant qu'ils sont sur la scène coloniale, ils demanderont à être pris en compte autrement dans le partage du corps du captif qui divise et unit les colons et les « libres de couleur ». Contre l'ascension vers l'espace de partage, les chefs de ces nouveaux candidats rejetteront les corps-captifs dans les plantations pour reproduire ce qu'ils avaient tenté de détruire : les champs de destruction de soi. Dans ces nouvelles demandes de partage, il y aurait une contradiction que les lectures qui héroïsent 1804 ne peuvent pas ignorer.

Si le référent colonial-esclavagiste est une récurrence dans ce qui serait les sciences sociales en Haïti et celles ayant pour objet la société haïtienne, tout se passe comme si Saint-Domingue portait en lui-même les germes du devenir de ce pays. Le pari méthodologique consisterait ici avant tout à comprendre la société esclavagiste pour mieux voir ce qui est à l'œuvre en Haïti en tant que ce qui y est à l'œuvre ne peut être qu'une conséquence de la vie coloniale. Pourtant à notre retour nous serons amenés à affronter ce référent, l'investir et l'investiguer comme s'il était question d'une sorte de socle/sol constitutif- originaire. Mais pourquoi s'y référer à nouveau ? Y aurait-il là une contrainte méthodologique propre à l'objet d'étude, un entrelacement de la temporalité du présent dans les filets d'un passé portant la trace d'une temporalité mémorielle où la philosophie pourrait à son tour trouver de la consistance pour pouvoir mieux donner vie aux concepts mobilisés ?

À la manière de Jacky Dahomay, nous dirons « parce que, en philosophe, nous ne cessons de méditer la fondation anthropologico-politique de nos sociétés caribéennes, nos réflexions nous ramènent sans cesse vers cette période de l'histoire comme si c'était joué là quelque chose de

profondément originaire »[223]. Nous faisons nôtre la pertinence d'une telle remarque, à condition toutefois que ce « comme si » ne devienne pas une sorte d'entrave ou une vertigineuse piège qui rendrait prisonnière notre conscience de soi critique et nous empêcher du même coup, à force de s'y référer, de comprendre le déploiement propre de la temporalité du présent et les sillons du devenir-décolonial de ces sociétés.

La colonialité rebondit sans cesse de part en part pour marquer les rapports aussi intimes, familiaux que publics. De la même manière que le lien unissant un père à ses enfants en découlent directement selon cette posture méthodologique, la relation entre la société et l'État ne serait qu'une matérialisation parfaite et déconcertante de l'imaginaire colonial. De haut en bas et de bas en haut, la société serait prisonnière d'un passé qui devient un poids surplombant posé sur la conscience. Combien de fois les spécialistes ou les gens anonymes, n'ont pas été amenés à expliquer un problème de la vie quotidienne, un fait divers, une mère qui frappe son enfant[224] comme une conséquence de ces siècles passés[225]courbés sous le joug d'une domination et d'une surexploitation sans précédent. Cette insistance de l'imaginaire colonial, cette présence de la colonialité qui est présentée comme s'il s'agissait d'une loi du social de nos sociétés constitue l'inquiétude de notre thèse.

Poser ces questions, c'est donc faire de la colonie un problème pour le *logo*s philosophique.

[223] Jacky Dahomay, « L'esclavage et le droit : Les légitimations d'une insurrection » in Marcel Dorigny (dir) *Les abolitions de l'esclavage. De L.F. Sonthonax à V. Schœlcher*, Saint-Denis, PUV/Éditions UNESCO, [1995] 1998, pp 33-47, p. 33.

[224] Le travail d'Edelyn Dorismond est une tentative philosophique à partir de la phénoménologie où la question «''comment'' expliquer cette ''in-sistance'' du colonial dans les pratiques post coloniales des sociétés antillaises francophones », permettrait d'ouvrir certaines voix de sortie. Mais au moment même où il pose cette question, nous pouvons nous demander si celle-ci ne disparaît pas. Edelyn Dorismond, *Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi)*, Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris8, 2010, p.23.

[225] Nous n'avons pas pour ambition de nier les effets de la colonisation et de l'esclavage sur ce qui serait la formation sociale des sociétés dites postcoloniales et sur la formation de la conscience de soi, mais de faire émerger à la surface, les effets de ce prisme méthodologique qui risque de ne pas pouvoir comprendre les dynamiques endogènes, les conflictualités à visée émancipatrice qui y seraient à l'œuvre, pour faire advenir le devenir-décolonial de ces sociétés. Il se peut que ce qui apparaisse comme l'expression tenace de la trace de la colonialité et de l'imaginaire colonial, soit également en réalité une difficilement expression de la dynamique conflictuelle à partir de laquelle les rapports conflictuels entre individu/communauté, État/société et la question de l'intersubjectivité décoloniale doivent être pensés. Cette question reviendra sans cesse dans cette enquête.

3.-La colonie comme mise à l'épreuve du *logos*

Les chercheurs[226]parlent systématiquement d'insurrection (*insurectio*) pour qualifier ce qui s'est donné à voir en août 1791 à Saint-Domingue. Il serait intéressant de voir ce que cela engage le fait de qualifier le *lever de soleil* que constituerait 1791 contre la nuit coloniale comme une insurrection servile. Si une notion, un mot ou un concept est à la fois mobilisé par les colons esclavagistes, les abolitionnistes ainsi que par ceux qui ont chanté le passé révolutionnaire haïtien, c'est qu'il y aurait là un sérieux problème conceptuel.

La notion d'insurrection a été mise à la mode par la Révolution française de 1789 avant d'être jetée dans les dispositifs juridiques tracés par la déclaration de 1789, loin derrière des droits renvoyant davantage à la tranquillité de l'ordre établi. De la déclaration de 1789 (17 articles) à celle de 1793 (35 articles), un pas a été franchi dans la place qu'il faut accorder à l'insurrection qui devient un droit naturel contre l'oppression et la tyrannie. Là où l'on pouvait lire dans la déclaration de 1789 (placée comme préambule de la Constitution française du 3 septembre 1791) en son article 2 que : « le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression», celle de 1793 en son article 35 nous dit: « *quand* le *gouvernement viole* le droits du peuple, l'*insurrection* est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré droits et le plus indispensable des devoirs »[227]. La résistance insurrectionnelle trouve ici son expression légale en tant qu'elle devient une catégorie juridique. C'est aussi là le danger[228] d'enfermer une catégorie potentiellement subversive dans un texte juridique qui, par définition, renvoie à un conservatisme où l'ordre établi doit être protégé contre toute forme de subversité portée par les luttes et le divisions qui traversent la société.

---

[226] Laënnec Hurbon (dir) *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Paris, Karthala, 2000, est illustratif de cette rhétorique interprétative de par même le titre et par divers articles renvoyant à cette appellation, qui est pour nous une conceptualisation problématique. Dans cette même perspective, « Les insurgés de 1791, leurs dirigeants et l'idée d'indépendance », *in* Yves Benot, *Les Lumières, l'esclavage, la Colonisation* La Découverte «TAP/HIST Contemporaine », 2005 p. 230-240, « La chaîne des insurrections d'esclaves dans les Caraïbes de 1789 à 1791», *in* Yves Benot, *Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, La Découverte «TAP/HIST Contemporaine», 2005 p. 221-229. L'utilisation des notions de révolte et d'insurrection est si récurrente dans tant d'ouvrages que mentionner toutes les références n'a plus vraiment d'importance.

[227] Charles Debbasch et Jean-Marie Pontier, *Les Constitutions de la France*, Paris, Dalloz, 1989. Souligné par nous.

[228] Ce qui a été bien vu par Yves Benot, voir « À propos du droit à l'insurrection », *in* Laënnec Hurbon, *L'insurrection, op. cit*. pp.41-54, p.42.

D'un droit à l'insurrection consacré par sa reconnaissance juridique et la légitimité des revendications adressées à l'ordre établi, il est facile de vider la notion d'insurrection de ce qui serait sa substance.

Le problème avec le mode insurrectionnel, tel qu'il a été du moins jusqu'ici pensé, c'est qu'il renvoie à une relation entre gouvernants et gouvernés selon le modèle du pacte ou du contrat social à la mode au siècle des Lumières. Le droit à l'insurrection serait ici un *reste non transféré, ni transférable* du droit naturel moderne, un reste susceptible d'être actualisé pour éviter que le corps social sombre dans l'arbitraire des gouvernants. Cela expliquerait le fait qu'il soit au final le déploiement même de ce droit en tant que socle normatif fondateur de toute relation légitime entre représentants et représentés. À défaut du respect de ce socle normatif fondateur, l'insurrection devient alors un moyen pour restituer au corps social ce que l'exercice arbitraire du pouvoir lui a enlevé. Au nom de ce droit l'Abbé Raynal aurait prédit l'arrivé d'un chef pour arracher les « peuples antillais » sous le joug de l'esclavage. Un chef qui aurait la mission de rétablir l'humanité bafouée, de venger les offenses faites à cette humanité niée, laquelle mission serait en dernière instance confiée par la nature même. Un chef dont Toussait Louverture dans sa fulgurante ascension, simple individu surnommé « fatras bâton », englué dans les fatras de Saint-Domingue en devenant le premier « homme de l'Archipel des Antilles», serait l'incarnation même.

Mais si nous sommes vraiment attentifs, nous verrons qu'il s'agit là en réalité d'une notion ou d'une catégorie qui ne peut pas être toujours mobilisée comme mode interprétatif des mouvements tumultueux de Saint-Domingue. Car l'insurrection renvoie au soulèvement contre un pouvoir ou une autorité établie et reconnue (?), ne serait-ce que pendant un certain temps. S'il y avait bel et bien un pouvoir colonial détruisant le corps du captif, l'insurrection apparaîtrait comme l'expression de ce reste du droit naturel contre toute violation du socle normatif fondateur de la société. Elle serait une manifestation de l'humanité de celui qui n'est pas reconnu comme personne à part entière dans sa relation à ce pouvoir établi et comme sujet de droit. Or la question que le mouvement disjonctif de 1791 tenterait de résoudre ou poserait une fois *radicalisé* ne concernait pas un pouvoir devenu illégitime et arbitraire à partir d'un instant *t* qu'on pourrait appeler instant insurrectionnel. Il était le refus du pouvoir colonial dans sa singularité et sa substance et non d'un pouvoir qui avait débordé ses limites convenues. Nous ne sommes pas en présence d'un pouvoir devenu illégitime aux yeux des gouvernés et que ces derniers chercheraient à rétablir dans sa forme originaire, c'est-à-dire dans sa légitimité institutionnelle ou dans la légalité constitutionnelle par la désobéissance et

l'insurrection conformément aux aspirations bafouées des gouvernés. Ce n'était pas non plus une relation éclatée entre gouvernant et gouvernés.

Le modèle contractualiste ou du pacte social dans lequel l'insurrection se logerait et puiserait ses armes ne peut en aucune manière être appliquée en terre coloniale. Ce refus du pouvoir colonial possèderait sa propre autonomie interprétative et deviendrait la conséquence de la synthétisation d'une *praxis* à venir qui était longtemps à l'œuvre dans les gestes et pratiques de celles et ceux qui avaient été jetés dans l'espace colonial.

Cette *praxis* ne doit pas être coupée de son lien direct et logique avec toutes les formes de résistance qui ont marqué la vie du captif. Son premier lieu d'émergence était bel et bien le bateau négrier. Les corps qui y étaient jetés en tant que corps fabriqués, n'étaient pas des corps dociles ni dressés. C'étaient des corps enchaînés et enfermés. Nous prenons la chaîne ici à la fois comme métaphore et comme ce qui institue la symbolique coloniale. Curieusement, la chaîne était le seul moyen qui lie le corps à lui-même et aux autres corps « massifiés ». Le seul lieu de rencontre (qui n'en était pas une) de soi avec soi par l'intermédiaire de cette présence jetée à côté de soi (les côtés corps enchainés formant une communauté de la souffrance), était paradoxalement cette chaîne qui accélère la destruction de soi. Ce lieu porte en lui-même la destruction de soi, il était la manifestation même de cette destruction. Tel fut le sens de la chaîne pour le négrier et le colon. Nous devons tourner nos regards critiques vers ce site où la subjectivation, la reconquête de soi sont à l'œuvre, si nous voulons comprendre réellement le lieu où se situe l'effort déployé par le captif pour échapper à l'espace de partage colonial. Briser la chaîne revient à détruire le corps fabriqué et métamorphosé pour se reconstruire comme corps libéré et émancipé dans un mouvement d'auto-abolition et d'auto-reconfiguration.

Il faut donc nommer et penser autrement cette *praxis* à venir si nous voulons la comprendre réellement. Si nous voulons saisir son sens en faisant l'archéologie de ce que porterait ce geste dans son expression la plus radicale : vivre libre ou mourir, pour autant que le « vivre libre » ne renvoie pas uniquement à la libération (fin de l'esclavage), mais bien à la liberté et à la constitution d'une communauté travaillée par l'idée d'égalité, il faut tout d'abord éviter toute sémantique coloniale. Nous entendons par sémantique coloniale toute rhétorique discursive qui gomme la singularité de la réalité coloniale et le sens de subjectivation singulière qui tenterait de l'éclater. Elle est le mode discursif qui tente de saisir cette réalité tout en se laissant prendre dans les rets de la colonialité, en ayant le regard tourné vers un ailleurs habité par le colon lui-même, un ailleurs qui serait porteur de la seule Norme

possible. La sémantique coloniale constituerait un obstacle insurmontable à tout geste conceptuel qui tente de saisir le corps en situation coloniale comme objet à partager en tant que ce partage est déjà en lui-même, conformément à la démesure coloniale, un mécanisme de dislocation et de destruction. Ce corps doit être pensé selon un procès d'ontologisation. Par celui-ci, le maître fabrique un *corps abjectal* comme corps propre de l'Autre.

II.-Du corps ontologisé

1.-Le corps en situation coloniale

Aborder le corps dans une thèse qui prétend saisir l'expérience esclavagiste et la Révolution haïtienne n'a rien d'original, même si cela n'a pas toujours retenu l'attention des chercheurs. Qui ne sait pas qu'une certaine re-présentation du corps de l'autre est en jeu ici ? Précisons d'emblée qu'il n'est pas question de saisir ce qu'est le corps[229] et encore moins de dire « ce que peut le Corps »[230], comme s'il s'agissait de combler le vide laissé par la philosophie rappelé par Spinoza dans la deuxième partie de l'*Ethique*. Il est question de penser le corps du captif objectivé *comme* corps ontologiquement malade par le geste colonial. Le corps qui nous intéresse n'est pas un corps comme les autres et n'est pas non plus soluble dans une approche générale du corps. Il est le lieu où vient se greffer avant tout la colonialité. Sa singularité doit analysée au regard du déploiement de la violence esclavagiste dans sa démesure. Par cette violence, le colon-esclavagiste tente en vain de faire coïncider[231]

[229] Question à laquelle aucune réponse satisfaisante n'a été apportée. Spinoza n'avait-il pas avoué dans l'*Ethique* que nous n'avons de notre corps qu'une « connaissance tout à fait confuse » *Ethique* 2e partie, Scolie de la proposition XIII, p.145.

[230] Spinoza, *Ethique*, trad. fr. Charles Appuhn, t. 1, Paris, Garnier Frères, 1954 3e partie, Scolie de la proposition 2, p. 254.

[231] Le corps fabriqué par la démesure coloniale dans la quête toujours plus poussée d'un super profit est ce qu'on peut appeler le « corps esclave ». Toute la violence coloniale consistera donc à faire coïncider le corps du captif et ce corps esclave en tant que la construction de la figure de l'esclave est le cycle achevé sans achèvement possible de la manifestation de cette violence. Faire porter au captif un corps qu'il ne peut pas habiter, tel est le souci ultime du colon. En ce sens, il faudrait nuancer l'affirmation de Le Breton selon laquelle « le corps est une construction symbolique, non une réalité en soi ». (David le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, « Sociologie d'aujourd'hui », 1990, p, 12.) Elle doit être nuancée puisqu'on n'oublie pas que la fabrication du corps de celui qui va devenir le « Nègre » ou l'« Indien », se déploie sur terrain de l'être manifesté par l'anthropologie ontologique. Évidemment, on pourra toujours dire avec raison que cela renvoie à l'économie

le corps arraché de l'Afrique comme corps difforme et monstrueux et le *corps-esclave* qu'il fabrique de toute pièce par la construction de la figure de l'esclave. Cette coïncidence tend vers l'impossible devenir-esclave du captif. Il convient d'analyser ses différences formes de résistance ainsi que la Révolution haïtienne.

Le corps-esclave ne doit pas être confondu avec le « corps de l'esclave » diagnostiqué par Jean-Claude Charles comme « corps massifié »[232]. Il n'est pas non plus « le corps de l'esclave » « qui fait[selon une première acceptation] l'unité parmi les esclaves au-delà de leur hétérogénéité, qui donne à la société esclavagiste sa totalité esclavagiste, sa structure servile, [avant d'être entendu] dans le sens du corps esclave, du corps de l'individu réduit en servitude »[233]pour finalement être pensé comme « corps fatigué »[234] par le biais de la phénoménologie. Si nous restons à ce niveau-là, nous risquons de rater et de gommer la singularité de l'espace colonial comme dehors imaginaire. D'ailleurs à bien voir, le corps fatigué peut être bien aussi celui de l'ouvrier englué dans le procès de production capitaliste. Sauf que le corps fatigué saisi par le capitalisme a assez de réserve, il est nourri pour en avoir assez afin justement de n'être rien d'autre qu'une force que la nécessité contraint à vendre le lendemain. Et de façon encore plus profonde, il n'est pas pris dans un procès d'ontologisation.

Tout se passe alors comme si entre le corps du captif et celui de l'ouvrier, il n'y a qu'une question de degré. Or tel est justement le risque de gommer la singularité de l'expérience esclavagiste. Le corps ontologisé est celui que le geste colonial objective comme un corps saisi dans son être propre comme corps malade ontologiquement[235]. L'esclavagiste situe son geste sur le plan de l'être. Point de différence pour lui entre un dehors et un dedans du corps ontologisé en tant que justement il lui apparaît tel qu'il est dans son regard. Alors le corps dit noir qui se découvre dans sa noirceur s'étonne et s'indigne en même temps. Toute se passe comme s'il s'agissait pour lui de se débarrasser définitivement d'un marquage

---

esclavagiste. Mais lorsque sur le corps de l'autre objectivé ontologiquement vient se greffer sur toute une modalité discursive comme technique de destruction et de dislocation, alors la construction symbolique se donne à voir comme la manifestation d'une réalité en soi qui ne peut apparaître nullement ailleurs qu'au travers des lunettes coloniales dans l'institution même du geste colonial. La rectification ici, n'est pas un démenti, elle sert à rappeler uniquement une autre expérience laissée dans les marges lorsqu'elle n'est pas tout simplement oubliée ou gommée.

[232]Jean-Claude Charles, « Le corps de l'esclave », *Les Temps modernes*, n° 383, Paris, Juin 1978, pp. 1983-2020.

[233] Edelyn Dorismond, *Haïti et les Antilles françaises*, Thèse de doctorat, *op.cit.,* p, 124. Pour lui « Le corps de l'esclave est le corps esclave, le corps réduit, qui devient un palimpseste hanté par l'institution esclavagiste.» p.124

[234] *Ibid.,* p.131.

[235]Il n'est pas un corps comme les autres et n'est pas non plus «un certain corps affecté de beaucoup de manières » comme disait Spinoza dans l'*Ethique* dans la 2e partie, Axiome IV, p. 119, mais d'une manière spécifiquement singulière à condition que nous modifions le sens de la notion d'affection.

indélébile que nous avons du mal à nommer au point que cela ne renverrait pas uniquement à une dualité antinomique de peau noire/masques blancs[236]. Il devient corps amputé de sa substance corporelle. C'est le propre de la signature du maître par laquelle le corps est vu dans l'espace (post)colonial métropolitain.

Le système de l'exclusif qui définit les modes d'extraction et de partage du corps, constitue un sujet qui menace constamment la colonie. L'autonomie réclamée par les colons, n'est qu'une nouvelle forme d'extraction. Contre le « superprofit colonial »[237] réalisé par le négocient, la lutte des colons planteurs devient l'expression d'une autre forme de partage colonial. Si leur mouvement de révolte a été toujours analysé au regard du système de l'Exclusif[238]selon lequel la colonie ne devrait commercer qu'avec la métropole française, derrière le rapport vertical institué par le pacte colonial, se cache l'institution du corps objectivé ontologiquement comme corps disloqué dans un espace de partage qu'est l'espace colonial[239]. Il s'agit ici du corps qui ne peut être transformé en « superprofit colonial » que par sa dislocation et sa destruction. Et c'est ce qu'il faut prendre en compte.

Comment expliquer le fait que la colonie ne peut exister que par la destruction et la dislocation de ce qui la fonde comme colonie esclavagiste, c'est-à-dire le corps du captif ?

---

[236] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit*. Fanon pouvait se donner certes pour « but d'aider le Noir à se libérer de l'arsenal complexuel qui a germé au sein de la situation coloniale » (p. 26), mais on se demandera toujours si une fois qu'on s'enferme dans un ce cercle vertigineux, jusqu'où serait-il possible de s'en libérer. En commentant Fanon, Homi Bhabha peut écrire avec raison que « Les yeux de l'homme blanc démembrent le corps de l'homme noir et, par cet acte de violence épistémique, son propre cadre de référence se trouve transgressé, son champ de vision transgressé », mais pour nous l'analyse du corps comme corps ontologiquement malade pourrait nous montrer que « l'homme noir » renforce la perturbation par le fait même de sombrer dans l'illusion de pouvoir guérir son corps.
Homi Bhabha, *Les Lieux de la culture*. *Une théorie postcoloniale*, [1994] trad. de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Paris, Payot &Rivages, 2007, p. 88.

[237]Aimé Césaire, *Toussaint Louverture*, *op.cit* p. 39. Le négociant est le véritable personnage en qui se concentre toute la fureur de la cupidité de la bourgeoisie maritime et mercantile.

[238] Contre les effets commerciaux provoqués par le système prohibitif, « les planteurs se disent à tort ou à raison les esclaves du commerce » (*Gabriel Debien, Les Colons de Saint-Domingue et la Révolution. Essai sur le Club Massiac, (Août 1789-Août 1792*) Paris, Amand Colin, 1953, p.52. La tension que provoque la relation colon-métropole pousse le mécanisme de destruction du corps fabriqué encore plus loin qui doit devenir corps disloqué.

[239] Nous entendons par l'espace de partage colonial, l'espace institué de telle sorte qu'il soit larvé de toute conflictualité radicale pour que le corps du captif tel qu'il apparaît dans le regard du colon et du Négrier, soit un pur objet susceptible d'être retravaillé en tant que corps fabriqué pour être sacrifié dans le travail et dans la violence. La possibilité de cet espace doit être comprise en tant qu'il intègre en son sein et neutralise en même temps les revendications des différentes couches sociales (sauf celles des captifs une fois radicalisées) hétérogènes privilégiées sans déborder les limites propres à sa pérennisation. Lorsque ces revendications ne peuvent pas être absorbées par la violence esclavagiste, elles augmentent manifestement la part qui doit être attribuée conformément à la dissension coloniale. Les propriétaires coloniaux cherchent à chaque fois à se repositionner dans cet espace pour mieux augmenter l'extraction du surplus rendu possible par le système de l'exclusif et le mécanisme institué par le Code noir. Ce qui doit être extrait ici, n'est rien d'autre que le corps *via* le travail que celui-ci doit fournir conformément à la violence dont il fait l'objet. En tant qu'il fait l'objet d'un partage colonial, il ne peut être que par sa dislocation même.

Tous les mouvements qualifiés de révolte par les historiens expriment la volonté de se réapproprier ce corps en tant que cette ré-appropriation est déjà en elle-même l'expression d'un mécanisme de destruction. Cette dislocation s'est manifestée par le *partage agonistique*.

L'*agônistikos* renvoie certes au conflit et à la lutte, mais l'idée de partage agonistique dans un espace colonial où il est question du corps fabriqué en tant que corps ontologiquement malade, nécessite une certaine dose de neutralisation du conflit pour que le cadre du partage ne soit pas éclaté. Autrement dit, il faut que le conflit ne soit pas exacerbé ou encore il faut qu'il ne fasse pas éclater les structures du geste colonial pour que ce partage soit possible. Le corps ontologisé ne peut en réalité subir dans une certaine mesure les lois de ce mécanisme qu'en tant qu'il est déjà pris dans les niches du dispositif colonial. L'extraction du surplus comme manifestation de dislocation est la vitalité propre de la colonie. Cette vitalité destructrice avait rendu possible le moment de super profit auquel renvoie l'image de la perle des Antilles à laquelle se réfèrent les Haïtiens nostalgiques face à la souffrance de notre présent. Le partage agonistique[240] devient alors celui qui ne peut se réaliser que par la lutte entre métropole et colon planteur, entre celui-ci et créancier, lutte entre propriétaires esclavagistes, etc. Il se nourrit de la lutte pour être effectif tout en neutralisant sa manifestation radicale pour être pérennisé. Par conséquent, il n'y a pas de véritable révolution

[240] Si toute société est traversée par une dynamique conflictuelle, il faut être attentif à sa manifestation, sa genèse et ceux qui la font surgir dans l'espace marqué par l'exploitation et la domination. En terre coloniale, il se trouve que les tensions à partir desquelles nous pouvons lire et saisir cette dynamique ne peuvent pas être portées par ceux qui instituent le mécanisme phagocytant toute dynamique consistant à faire éclater le cœur polémique du dispositif fondant la loi de distribution de places ontologiques et le mécanisme de destruction du corps. En ce sens, les révoltes des planteurs (ni celles des affranchis) ne révèlent pas la dynamique conflictuelle qui serait propre à la colonie saint-dominguoise. Néanmoins, ce à partir de quoi s'est structuré ce mouvement, c'est une dynamique dissensuelle ou une dissensualité coloniale. À ce titre, nous devons distinguer une dynamique dissensuelle (dissension coloniale) propre à la colonialité d'une dynamique conflictuelle engageant la sortie de celle-ci.

La conflictualité et la dissension coloniale (à ne pas confondre avec *le dissensus*) s'inscrivent dans deux régimes du visible radicalement différents. Elles sont pour cette raison traversées par deux mécanismes différents d'institution d'une scène de parole. La dissension coloniale fonde toutes les revendications consistant à demander un meilleur partage du corps du captif sans oublier le partage de la terre. Ce corps qui porte toutes les stigmates de l'esclavagisme en tant que réservoir de souffrances coloniales et socle où vient se greffer toute la violence coloniale, peut révéler le fil rouge à partir duquel nous pouvons comprendre les mouvements des revendications. Il est certes pris dans les niches d'une logique morbide où l'épuisement total devient l'étape finale au point que le captif lui-même se jette dans cette course effrénée. C'est ainsi que certains vont exiger trois jours de travail pour eux-mêmes avant de retourner dans les champs comme s'il s'agissait de trouver un juste milieu. Que signifie exiger une part plus grande de son corps si ce dernier fait l'objet d'un mécanisme de destruction ? Y aurait-il une zone commune de partage entre les colons et l'individu jeté dans l'espace colonial, une tragique zone commune qui justifierait le fait que l'esclavage peut continuer à frayer son chemin dans son corps en tant que corps troué pourvu qu'une part lui soit attribuée? Ce serait donc là une contradiction paradoxale ! Mais en réalité, ce sera un juste milieu qui ne pourra pas être advenu, faute d'une scène consensuelle. Pas de demie mesure, pas de scène de parole commune-consensuelle entre un maître et un captif.

sans l'éclatement de cet espace ou sans la mise hors jeu de ce partage. Pas de révolution possible sans l'expression d'un geste radical où surgit la dynamique conflictuelle exacerbée.

Interprétant « l'image de la mort » dans la colonie dans un article intitulé « L'esclave et le droit: Les légitimations d'une insurrection », Jacky Dahomay affirme que

> l'esclave abandonnera son corps au maître jusqu'à en mourir s'il le faut. Il n'a pas le choix. Puisque la mort est toujours pour lui l'insensée en tant que pour lui le sublime est difficilement traversable, vaut mieux lui donner sens par elle-même. La mort donne sens à la mort. ''Vive la mort!'' criaient les Noirs de Guadeloupe [...][241]

en s'avançant contre les canons de Richepanse. Premièrement, derrière ce cri de « vive la mort ! » qui est proche d'un cri du désespoir, résonne l'écho de « liberté ou la mort! » comme cela était en vogue à Saint-Domingue. Ce qui enlèverait la part du désespoir à ce cri, c'est qu'il tend vers une promesse. Ensuite, il est difficilement justifiable de dire que le captif « abandonne son corps au maître », puisque toute sa lutte consiste à réduire, jusqu'à faire sauter la distance établie par la traite esclavagiste entre son corps et lui-même en refusant d'en avoir un qui n'est pas le sien. Cette distance qui prendrait l'allure d'une perte de tout rapport intime à soi au risque de devenir perte de soi, le combat du captif dans son refus même de l'esclavage par des gestes de création des scènes de libération, donne sens à un geste radical de reconquête de soi quitte à tutoyer la mort. Il n'y a donc pas lieu ici de parler d'abandon.

À défaut de se réapproprier son corps, à défaut de briser la distance que l'esclavage établit entre le captif et lui-même dans la manifestation d'une violence jamais mobilisée auparavant dans l'histoire, la mort peut devenir la conséquence de la conséquence même de la traite esclavagiste. Cette conséquence se manifeste par le suicide et le refus de toucher le sol colonial, au point que le capitaine du négrier « le Jean-Baptiste » peut dire avec « découragement » que : «''Les noirs -race impossible-préfèrent la mort à l'esclavage'' »[242], rapporte Jean Mettas dans son *Répertoire des expéditions négrières au XVIII^e siècle.*

Il est étonnant de voir le traitement dont fait l'objet le corps-esclave lorsqu'il n'est pas du tout abordé. Même l'ouvrage *Corps saccagés. Une histoire des violences corporelles du siècle des Lumières à nos jours*[243], ne nous permet pas de saisir la singularité du corps-

[241]Jacky Dahomay, « L'esclavage et le droit..» in Marcel Dorigny (dir), *Les abolitions de l'esclavage, op.cit*, p. 39. Si nous revenons sur cet aspect, c'est pour mieux insister sur la genèse de la puissance sismique d'une autre parole à venir, celle où la rencontre entre le maître et le captif est tout simplement impossible.

[242] Jean Mettas, *Répertoire des expéditions négrières au XVIIIe siècle,* cité par Jean Fouchard*, Les Marrons de la liberté,* Port-au-Prince, Deschamps, 1988,p, 345.

[243] Frédéric Chauvaud (dir), *Corps saccagés. Une histoire des violences corporelles du siècle des Lumières à nos jours,* Presses Universitaires Rennes, Rennes, 2009, p.313.

esclave. « Que le corps sud-africain au temps de l'apartheid »[244]fasse resurgir la mise en spectacle du corps objectivé ou qu'un article ait pour titre : « Le *gore* colonial. Aspects du corps supplicié dans la littérature d'aventures africaines à la fin du XIX[e] siècle »[245] en faisant ressortir les fantaisies des écrivains attribuant le gore à la barbarie sauvage de celui que la civilisation doit arracher aux ténèbres, en réalité les contradictions de ce siècle peuvent apparaître lorsque nous le lisons à la lumière de la réalité esclavagiste et de la nuit coloniale à Saint-Domingue. Car, en terre esclavagiste la question du rapport de l'Occident avec le corps et avec un certain corps vu d'une certaine manière peut être problématisé autrement.
Comment reconfigurer son corps s'il est celui de l'autre ?

2.- *Du corps qui n'est pas le mien*

Par une relecture de la « conscience malheureuse » et de « l'auto-servitude chez Hegel », Judith Butler dans *La Vie psychique du pouvoir,* au moment où elle interprète la « Maîtrise et la servitude » par la relation au travail, institue un rapport d'échange entre le maître et le valet, « un marché ou un accord » dit-elle. Ce rapport s'exprime de la manière suivante : « en réalité écrit-elle, l'impératif auquel est soumis le valet consiste en la formulation suivante : sois mon corps à ma place, mais ne me dis pas que ce corps que tu es est mon corps »[246]. Il est vrai que regardant la question du côté de celui qui travaille jusqu'à prendre conscience du rapport aux objets produits, conscience obstruée par la présence du maître qui ne travaille pas tout en s'appropriant les produits, entre le corps qui travaille et celui qui ne travaille pas, il y a déjà une distance ontologisée que le travail désavoue. Mais il est possible d'entendre l'énoncé de manière à ce que la violence esclavagiste y paraisse dans sa démesure.

Le corps substitué par celui du maître dans la souffrance que provoque le travail est une machine à produire. En tant que tel, il peut produire sans pouvoir faire reconnaître sa signature sur les objets produits. Le corps producteur et productif n'est pas le corps

[244] Benoît Dupin, « Des cadavres dans le placard de la nation arc-en-ciel : quatre figures sacrificiels aux corps meurtris de l'Afrique du Sud post apartheid » in Frédéric Chauvaud (dir), *Corps saccagés, op.cit,* p.227-290.
[245]Jean-Marie Seillan, « Le *gore* colonial. Aspects du corps supplicié dans la littérature d'aventures africaines à la fin du XIX[e] siècle» in Frédéric Chauvaud (dir), *Corps saccagés, op.cit*, p263-275.
[246] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), trad.de l'américain par Brice Mathieussent, Paris, Léon Scheer « Non & Non», 2002, p.69.

consommateur. Dans cette perspective, le corps ontologisé est pour le maître une machine à pièces détachables, soumise à sa volonté consommatrice et destructrice. En ce sens, la phrase « sois mon corps à ma place, mais ne me dis pas que ce corps que tu es mon corps », peut être lue dans le sens de travailler pour mon corps, mais ne me dis pas que tu es mon corps parce que l'identité de ton corps est sa servilité comme corps à produire et à détruire dans l'acte même de produire pour ma consommation. Alors, il n'y a plus de contrat, ni d'échange, mais la violence qui ne peut rendre possible la production livrée à la consommation du maître-consommateur sans tenter de disloquer et de détruire cette machine à produire. Ce corps par lequel on me jette comme un rebus humain dans le monde n'est pas le mien. Il est celui d'un être pour le colon/esclavagiste comme être fantomatique. L'ontologisation du corps du sujet altérisé expulse ce dernier hors de l'humanité en en faisant une figure de la bête et le rien, car étant du côté du non-être. Elle lui confère une humanité d'exception. La bête fabriquée par la modernité est la figure archétypale du non-être. Toute la violence coloniale qui fit son entrée dans l'histoire en 1492 ou avec le début de la traite esclavagiste pratiquée par le Portugal aura pour objet ce corps monstrueux qui ne renvoie ni tout à fait à l'humanité ni tout à fait à l'animalité. Le corps ainsi altérisé ici est une espèce de corps intermédiaire entre l'être et le non-être faisant l'objet d'une controverse à Valladolid où Las Casas et Sepúlveda[247] s'affrontent tout en étant tous deux à l'intérieur de l'imaginaire chrétien.

Comment se désapproprier de *son* corps qui n'est pas le sien lorsqu'il a été le siège de l'imaginaire colonial portant la signature perverse de celui-ci? Quelles sont les conditions de possibilités de l'émancipation ? Comment éviter les formes d'auto-asservissement en se libérant de ce qui aura été construit pendant des siècles de violence et de prédation comme la part maudite de soi depuis l'histoire biblique imaginaire exhibant la malédiction paternelle de génération en génération de celui qui deviendra l'Africain. Dans ces conditions, il ne s'agit pas uniquement de faire éclater le mécanisme de la production, mais de pouvoir interroger autrement ce corps afin de pouvoir s'en émanciper en s'en défaisant. Alors comment s'émanciper de ce corps une fois qu'il a été une prison pour soi-même, son être et pour son propre corps? S'émanciper de son corps signifie avant tout se dé-saisir de sa représentation sur la scène coloniale et se libérer de la violence dont il a été l'objet en pansant/pensant ses plaies encore ouvertes et saignantes. Il ne faut pas oublier que le captif arraché de l'Afrique se découvre comme un autre radicalement autre, un autre dans lequel il ne peut pas se

[247] *Apologia de Juan Ginés Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés Sepulveda*, *op.cit.,* Voir la Controverse de la Valladolid dans le premier chapitre de cette thèse.

reconnaître. Entre lui-même et cet autre-là étrange et étranger, il n'y a pas de lien possible. Le corps que l'on lui attribue n'est pas le sien. Son corps ne peut pas être celui du maître-consommateur ni celui du captif. Le tragique de l'expérience esclavagiste est l'annulation éventuelle de la distance entre le corps arraché de l'Afrique et celui auquel le devenir-esclave est assigné comme conséquence de son être objectivé. Mais cette annulation est impossible en tant qu'elle a été annihilée (*annihilare,* réduire à rien) dans la Révolution. Ce qui reste évidemment à prouver ultérieurement.

La violence esclavagiste dans sa forme hautement spectaculaire se fait par une mise en scène du pouvoir du colon sur le corps. On nous a souvent dit que la violence légale se manifeste de façon anonyme, par l'État au travers de ses représentants. Sa légalité devient expression de la volonté étatique dans sa prise en charge de la société. En ce sens, le corps du condamné ou du supplicié, par la souffrance qu'il subit et endure, doit restituer ce qui a été déplacé par son acte illicite, de telle sorte qu'après le châtiment ou la condamnation, la société conserve intact les valeurs qu'elle se donne comme cadre dans lequel doit se déployer toute vie. Mais le colon qui exigea à un captif de creuser[248] un trou pour y être jeté de façon à ce que, enduit de sucre bouillant, il fût dévoré par des fourmis et les insectes rapaces, n'est-il pas dans un rapport privé avec ce corps ? Il s'agissait d'un rapport privé certes, un rapport privé qui n'en est pas un, mais fondé par l'État colonial. Mort lente par excellence et sépulture sans pierre tombale où la mort n'est qu'une destruction par excellence du corps. Tout se passe comme si le supplicié devrait être témoin de quelque chose qui n'est pas paradoxalement adressé à lui-même, mais à la communauté des corps meurtris, mutilés et désarticulés. Le colon n'est pas avant tout un représentant de l'État colonial, il exerce un droit privé sur le corps dont l'*impérialisme* lui fournit le cadre d'exercice. Quoique le Code noir condamne certaines atrocités commises par les propriétaires, elles ne sont pas en réalité contraires à son esprit. À partir de quel droit pouvait-il condamner ces atrocités sans révéler ses propres contradictions que le colon va exploiter systématiquement[249]?

Ce corps est pour le colon une matière brute et sauvage qui peut prendre la forme voulue. La violence coloniale devient le seul mode de fabrication du corps et du sujet susceptible de rendre la production de richesse comme mode de destruction. Sa manifestation que nous avons du mal à saisir avec des concepts inappropriés nécessite une mise en scène. Elle n'est pas le sacrifice d'un être pour mieux s'assurer de son obéissance ou de sa

[248] Voir Pierre De Vaissière, *La société (1629-1789) et la vie créole sous l'Ancien régime*, Paris, 1909, p. 193 et Cyrille .L. R. James, *Les Jacobins Noirs*, *op.cit*., p.11.
[249] Cette question sera traitée dans le dernier chapitre de la 3e partie (sous-section, l'enclos colonial du droit).

soumission. Elle est curieusement la vérification du droit d'un propriétaire sur ce qu'il veut à tout prix transformer en propriété, un droit qui passe par le sacrifice de son objet. Tout se passe comme si ce droit ne pouvait s'exercer que par la destruction de son objet. Le déploiement de cette violence pourrait prendre la forme d'une haine exacerbée. Une haine qui envelopperait à la fois l'humanité du colonisé ainsi que le colon ou l'esclavagiste. L'enjeu de l'esclavage moderne est la banalisation mot d'humanité.

Les âmes trop sensibles pourraient avoir du mal à comprendre ce qui s'apparaîtrait parfois à la gratuité déconcertante de cette violence. Qu'un « capitaine négrier » tue un captif lors de la déportation, cela est facilement « compréhensible ». Mais lorsque le cœur de l'un est partagé en « 300 morceaux »[250] (suite à un « soupçon d'une révolte » en 1724 sur le bateau en contraignant chacun des autres captifs « à en manger un » sous peine de se faire décapiter avec cette même violence) et suspendre, fouetter le corps d'une femme jusqu'au sang, la décapiter en une centaine de morceaux de telle sorte que son squelette apparaisse dans sa nudité de corps littéralement détruit, voilà le mode expressif de la violence coloniale sur le corps. Le déploiement du geste colonial sur le corps qu'il objective comme corps ontologiquement malade est aussi celui qui doit être disloqué et détruit dans un cycle de production.

À Saint-Domingue, le temps passe vite et même trop vite. La temporalité coloniale est celle de la destruction et de l'acquisition du capital-négrier. Elle est la course vers la démesure comme course démesurée. En analysant l'esclavage, nous devons faire une expérience nouvelle de pensée face au réel colonial coriace. Et si nous ne voulons pas être indifférents à cette nouveauté singulière, si nous voulons saisir sa logique interne en tenant compte du vécu du captif, c'est-à-dire si nous ne voulons pas nous mettre du lieu où parle le colon, alors nous devons inventer des outils conceptuels nouveaux. Car l'univers dans lequel le corps est jeté et enfermé est celui qui ne se laisse pas appréhender selon les modes de destruction traditionnelle du corps. Le colon ne détruit pas uniquement le corps de celui qui subit instantanément la violence de sa loi et qui tente malgré tout de s'en libérer. Il y laisse sa trace, une marque morbide jusqu'à ontologiser non seulement ce corps, mais aussi fatalement cette marque.

Le tragique colonial est le fait qu'aucun propriétaire n'ait la possibilité d'extraire un maximum de surplus du corps que dans la mesure où il lui est possible de pousser le mécanisme de la destruction et de la dislocation à son paroxysme. Le corps ne peut produire

[250] Pierre De Vaissière, *La société (1629-1789) et la vie créole sous l'Ancien régime op.cit*, p. 162.

du capital que par le fait même qu'il est soumis à un régime de destruction. De la même manière que la canne à sucre doit être broyée pour être rentable, le corps qui la produit doit subir la même opération. Son rendement se trouve dans ce régime. Nous devons comprendre ce régime, moins comme l'effet de la méchanceté du colon, mais comme le déploiement de l'entreprise coloniale esclavagiste. Nous ne pouvons pas analyser l'esclavage et la traite, donc la colonie, comme si nous étions devant un réel ordinaire. Le vécu subjectif du captif, ses conditions matérielles d'existence, le régime qui fabrique son corps et qui le soumet à un rythme effréné de destruction, s'inscrivent dans une économie globale de domination sans précédent dans l'histoire.

Nous sommes en présence d'une manifestation qui doit nous convaincre de son caractère *indicibl*e. L'indicible ici est ce qui ne peut pas se dire en faisant comme si le réel colonial n'avait pas mis à l'épreuve le langage qui l'objective. Cette mise à l'épreuve du langage apparaît lorsqu'on tente de comprendre la colonie comme si elle était une société comme les autres, une société qui ne met pas à rude épreuve nos propres catégories conceptuelles. L'expérience de l'esclavage moderne porte une exceptionnelle singularité qui ne peut pas être gommée. Tout geste théorico-conceptuel qui ne tente pas de restituer cette singularité est déjà lui-même contaminé et entravé. Alors que peut en dire la philosophie ?

3.-Le corps ontologisé au regard de la philosophie

Évidemment, il est facile de toujours dire qu'il existait l'Inquisition en Europe. Il est possible de citer le cas du supplice de Damien[251]. Les formes de procès pour extraire l'aveu pourraient prouver historiquement que ce mode opératoire de la violence sur le corps fait partie d'une mentalité ou l'expression d'un dispositif qui institue le corps comme cible où se manifeste la théâtralité du pouvoir. Dans cette même perspective, il est possible de se référer à ce que Karl Marx nomme la « législation sanguinaire contre le vagabondage » aux XV^{e}–XVI^{e} siècles grâce à laquelle « le roi Henri VIII fit pendre 72 000 »[252] vagabonds. Cette législation

[251]À propos du Supplice de Damien, mise en scène par excellence du corps supplicié, voir Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard « Tel », 1975. Nous reviendrons sur cet ouvrage.

[252] Karl Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Jean Baudrillard et *al.,* Paris, Les Éditions Sociales «Les essentiels », 2012, p.54. L'expression législation sanguinaire contre le vagabondage a été utilisée dans le livre I du *Capital*. Si le vagabond peut devenir un captif, il y avait une étape intermédiaire qui est son statut de

exhibe le corps du vagabond en tant que force de travail et les individus expropriés jetés dans les griffes de la violence de la loi favorisant l'acquisition vertigineuse du capital. Mais le condamné-supplicié était en quelque sorte « sujet d'un droit ». Il était jugé en vertu d'un droit, un droit sur le corps comme cible où se déploie la pénalité spectaculaire. Le corps du supplicié tombe dans ce droit au moment même où il est saisi par la justice royale qui le met en spectacle[253].

Ce droit sacralise le corps princier comme celui qui donne de la consistance au corps social. Le corps-vagabond était la cible d'un dispositif et non la proie avant qu'il soit devenu corps supplicié ou avant qu'il soit devenu corps-vagabond. Il ne se donnait pas à voir comme corps *ontologisé.* Il s'agissait d'un corps saisi comme un corps déviant, rebelle, paresseux, donc coupable et sur lequel il fallait (selon cette logique) inscrire de façon radicalement visible les règles appropriées à son état et à sa valeur.

En Europe ou dans les métropoles esclavagistes, il existait effectivement « le corps supplicié, dépecé, amputé, symboliquement marqué au visage ou à l'épaule, exposé vif ou mort, donné en spectacle »[254]. Par la production du capital au travers des « souffrances imposées aux corps », ces derniers sont « rongés par l'usure, mutilés ou blessés, toujours réduits à l'état de production »[255] écrira certes avec raison Antonio Negri à propos du concept

---

vagabond, conséquence de son refus de travailler. À Saint-Domingue, les corps qui sont arrachés du sol africain étaient des corps captifs (proie et non cible) dans leur objectivation même. Ainsi, nous ne devons pas gommer la différence qui marquerait la particularité de la violence propre à la traite et à l'esclavage. Le corps-captif fabriqué et disloqué, n'est pas en réalité le même que celui du vagabond.

[253] Pour affermir notre argumentaire, nous dirons aussi que le corps-vagabond pris dans la violence est parfois celui qui participe à la célébration du pouvoir qui investit son corps. Ce pouvoir même qui met son corps à rude épreuve mortelle, il le vénère dans des spectacles publics, dans des jours de festivités populaires et parfois il ira même jusqu'affronter la mort dans des moments de guerres capricieuse. Dans l'espace colonial en tant qu'espace non pas uniquement qui met à l'épreuve de destruction et de dislocation le corps objectivé, mais en tant qu'espace qui ne peut exister que par la dislocation même du corps dont il se nourrit, ce temps-là, cet espace de l'interstice dirions-nous, ne peut pas exister en réalité comme tel. Par conséquent, entre le corps du captif objectivé comme corps difforme, monstrueux et le pouvoir colonial, cet espace de l'interstice où le pouvoir devient objet de joie festive, un pouvoir institué par une relation d'obéissance (au profit du corps social) fondée par la politique moderne sous le nom de contractualisme ou théorie du pacte social, est tout simplement une absurdité dans les termes.

[254] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op.cit*, p, 14. Une fois que l'art de juger tombe dans un autre paradigme pénal où le corps n'est plus la cible de la mise en spectacle en tant que corps-souffrant, corps-coupable qui doit être dépecé, l'ouvrage de Michel Foucault ne nous sera plus d'un grand secours. La naissance de la prison avec tout le cortège de spécialistes renvoyant le spectacle dans un espace désormais fermé au regard contemplateur du spectateur, inscrit ce passage dans une nouvelle approche du corps. Nous avons vu que même l'exemple du supplice de Damien en tant qu'illustration parfaite de cet art de destruction du corps n'enlève rien à la spécificité selon laquelle nous tentons de penser le corps-captif qui n'est pas un corps-vagabond. Du corps comme cible de la manifestation du pouvoir de punir, la prise en charge de l'âme du condamné était le signe d'un autre rapport au corps qui doit être dressé, assujetti et non détruit, un rapport qui montre « la manière dont le corps est investit par les rapports de pouvoir » (Michel Foucault, *Surveiller op.cit,.*p, 28). Cette mise au point était nécessaire pour marquer encore une fois une différence qui ne doit pas être négligée.

[255]Antonio Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, 2002/2 n° 9, p. 36-48, p.49.

de capital. Mais quand il s'agit du corps *ontologisé*, quand il est question de saisir le geste colonial qui objective ces corps en leur attribuant une identité servile comme absence même de toute identité propre, l'opération théorique doit être plus radicale. En ce sens, le corps ontologisé préfigure et dépasse en même temps la violence qui saisit le corps-vagabond et le corps de l'ouvrier dans les sociétés capitalistes[256].

La réalité, plus le corps du captif travaille et produit, plus il est disloqué et plus il subit les effets dévastateurs de son ontologisation permettant à l'Europe de régner dans sa gloire lumineuse. Nous pouvons toujours dire avec Foucault que « les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate » en tant que force de production, mais dans la colonie la production est substantiellement liée à la destruction. Le corps qui doit produire est celui qui doit être détruit et disloqué. La violence coloniale ne détruit pas à petit feu, elle provoque par sa démesure une dislocation démesurée. Il n'existait pas dans la colonie séparément le corps et le condamné de telle sorte qu'il est trompeur de parler du corps du condamné. Il existait le corps-condamné dans son objectivation comme corps ontologiquement difforme et monstrueux.

Il est vrai que la visibilité du corps comme corps apte à être jeté dans un régime discursif où son agir propre devient un enjeu de production, n'était pas spécifiquement réservée à l'économie de l'esclavage. Il est vrai aussi que le Négrier qui débarque sur les côtes africaines avait des critères pour apprécier le corps de telle sorte que celui-ci soit visible dans son objectivation. Une objectivation qui le définit comme corps captif sur lequel les signes de la violence coloniale doivent être visibles. Il partage cette visibilité avec le corps-soldat visible dans son mouvement silencieux et son agencement comme signe de promesse de rentabilité. Mais l'objectivation ne permet pas uniquement de découvrir le corps qui sera jeté dans l'espace de partage comme corps à produire des denrées coloniales qui deviendront au fil des siècles le lit de richesse où dorment les puissances coloniales. Elle fabrique et invente des

[256] Penser le corps comme cible où viennent se loger les rapports de pouvoir n'a rien d'étonnant. Le rapport entre corps et politique n'est nullement nouveau. Que peut-on dire de l'« investissement politique » du corps dont parle Foucault à notre tour en ce qui concerne le corps du captif ? Le corps écrit Michel Foucault est « directement plongé dans un champ politique; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes.[…]; c'est pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi dans des rapports de pouvoir et de domination; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement [...]; le corps ne devient force utile que s'il est à la fois corps productif et corps assujetti ». (*Surveiller et punir, op.cit*, pp. 31-31) Jusqu'à un certain point, cela peut s'appliquer au corps du captif en terre coloniale, mais uniquement jusqu'à un certain degré disons-nous. La grande différence, c'est que le corps du captif ne peut être investi par le régime d'extraction du capital en l'enfermant comme force de travail que par sa destruction et sa dislocation. Nous n'avons pas le croisement entre la ritualisation et assujettissement pour produire des corps productifs et dociles, mais un mécanisme de domination fatale qui doit détruire littéralement sa proie

corps à détruire de telle sorte que le pouvoir colonial s'approprie certes les corps qu'il fabrique, mais surtout se les approprie en tant que cette appropriation est déjà en elle-même et dans son déploiement fatidique une destruction et une dislocation. Parce ce que les corps sont appréciés en vertu de leur robustesse, robustesse en vertu de laquelle ils feront l'objet d'un agencement colonial, nous ne devons pas gommer leur singularité pour autant. Le corps visible dans sa robustesse et dans sa corpulence physique est en réalité celui qui doit être détruit et disloqué par l'effet mortifère de l'agencement colonial. Il suscite la cupidité structurelle propre à la temporalité coloniale qui est à la fois celle de l'accumulation et de la destruction.

Si le geste colonial par la violence tente de fabriquer (fabrication ne renvoie pas au dressage) un corps muet (et non docile), il tente de paralyser ce corps qu'il investit dans ses parties les plus intimes (qui n'existent pas en réalité dans ce régime de destruction). Le rapport entre le colon esclavagiste et ce qu'il objective comme étant sa propriété est avant tout un rapport sans médiation. L'investigation touche le corps dans ce qu'il est de plus invisible. Elle lui enlève toute son intimité en tant qu'il devient un corps public soumis à l'expression cupide de soi et à un spectacle public vertigineux. La mutilation doit provoquer la paralysie du corps jusqu'à produire sa difformité *post mortem*.

En fait, l'économie globale de l'esclavage moderne ne peut fonctionner que si le colon est prêt justement à détruire littéralement ce corps qu'il chérit tant en tant que machine de production et sans lequel l'esclavage disparaîtra. Il ira même jusqu'à rendre difforme le cadavre du suicidé afin de dissuader celui qui se suicide comme geste ultime pour retrouver l'Afrique ancestrale perdue.

Le colon qui, en faisant état de sa détermination à refuser tout affranchissement, déclarait : « Je les [« vils esclaves »] suivrai avec sang-froid jusque dans la tombe, et je vous jure que vous verrez mon sang couler jusqu'à la dernière goutte avant que je consente à reconnaître votre liberté, parce que votre *asservissement, ma fortune et mon bonheur sont inséparables* »[257], avait vu juste. Ce corps qui est son bonheur et sa fortune ne peut l'être en fait que par sa destruction. Il ne s'agit pas uniquement du bonheur et de la fortune du colon, mais c'était le bonheur de toute l'Europe esclavagiste qui était en jeu, cette Europe-là même qui chantait le chant des Lumières. C'était sa fortune, l'assise de sa gloire que 1791 était en train de disloquer. Ce que ce colon dit au final à ces individus pour qui le feu dans les champs de cannes symbolisait un lever de soleil qu'aucune éclipse solaire ne pourrait plus obscurcir,

[257] Cité par Léon Dubois, *Les Vengeurs du Nouveau Monde*, *op.cit*., p, 198.

c'est que votre destruction est l'augmentation de mon capital et mon capital ne peut augmenter que par votre destruction. Nous comprenons bien pourquoi une telle violence n'implique pas l'opposition classique âme/corps.

Le dualisme entre l'âme et le corps s'évacue en terre coloniale. Contrairement au « corps physique objectif » comme objet d'observation objective de la science dont parle Marc Richir dans *Le Corps. Essai sur l'infériorité*[258], où la différence entre un dedans et un dehors est posée par sa disparition même dans la manière d'« étaler le corps à son dehors »[259], toute la question du dedans/dehors disparaît dans le corps ontologisé.

Il faut rappeler que le captif arraché de l'Afrique se découvre comme un autre radicalement autre, un autre dans lequel il ne peut pas se reconnaître. Entre lui-même et cet autre-là étrange et étranger, il n'y a pas de lien possible. Le corps qui lui est attribué n'est pas le sien. Et il n'est pas ce corps, non pas au sens où Chantal Jacquet écrira dans *Le corps* que « mon corps, au sens fort, n'est pas mien, il n'est pas de moi, il est plutôt nôtre, ce corps collectif et collection

[258] Marc Richir, dans son essai *Le Corps. Essai sur l'infériorité,* Paris, Hatier*,* « Optique » Série, Philosophie, 1993, a pour objectif est de montrer par la phénoménologie comment le corps a été pensé en saisissant son statut dans la philosophie (dualisme âme/corps). Il met en exergue les modalités selon lesquelles le corps physique en tant que « corps physique objectif » devient objet d'observation objective de la science au XVII[e] siècle. Le corps est pour ainsi dire « étalé à son dehors » (*Ibid*., p.25) afin d'être saisi dans ses régularités observables. Une telle manière de procéder renvoie à penser le corps précise-t-il comme une « ''totalité'' *sans dedans* – ou sans ''dedans'' autre que le dedans d'un sac que l'on peut ouvrir chirurgicalement pour intervenir ou observer, donc un dedans qui peut toujours lui-même être converti en dehors, à savoir un faux dedans, un dedans seulement empirique que rien, sinon la limite factuelle de la peau, des muscles et des os ne tient en son dedans ». (*Ibid.,* p.28) On peut se demander si cette manière ne traduit pas parfaitement les modalités d'objectivation du corps monstrueux, ne serait-ce que pour une autre raison. Tout d'abord, il faut rappeler que le dualisme par lequel le corps a été pensé dans la philosophie ne peut pas être en réalité opérationnel quand il est question de comprendre ce corps qui est jeté dans l'espace colonial. Les conquérants débarquant dans cet espace vide par son peuplement même qui sera le Nouveau Monde se seraient demandé si celui qu'ils nomment « Indien» avait une âme. Preuve évidente que le dualisme s'évacue. Si l'autre est objectivé au travers d'une différence ontologique qui lui est attribuée afin qu'il soit devenu un autre monstrueux et difforme n'a pas une âme, c'est qu'il n'y a plus de place pour le dualisme.

On peut déplacer la remarque de telle sorte que la différence entre un dehors et dedans disparaisse totalement. La réalité, c'est que le corps objectivé comme corps malade se donne à voir dans le regard de l'esclavagiste comme un corps sans dedans ni dehors en tant que justement le dedans se matérialise déjà dans le dehors même. Autrement dit, le corps qui apparaît tel qu'il est fabriqué selon le geste colonial est un corps qui apparaît dans son être propre. Il est son être même en tant que celui-ci n'est pas traversé par la tension du dualisme âme/corps. En conséquence, de la même manière que la science prétend objectiver, étaler le corps par son dehors, le dispositif colonial fabrique un corps toujours identique à lui-même. Penser donc phénoménologiquement le "corps *du dedans*" contre un dehors ou faux dedans exhibé par la biologie, ne nous permet pas de comprendre le processus d'objectivation du corps du captif dans les sociétés esclavagistes.

Paradoxalement, par ailleurs, s'il faut tenir compte du dualisme qui a fabriqué la vieille conception du corps, il faut dire que c'est dans le corps du captif que ses conséquences les plus pernicieuses deviennent plus visibles. La radicalité de la domination de la partie non pensante de l'individu sur la partie *pensante* provoque la disparition paradoxale du dualisme pour que l'individu arraché du dehors de l'Europe devienne tout simplement cette enveloppe corruptible qu'on identifiera comme étant le corps de l'autre en tant que corps et l'être de l'autre sont une seule et même réalité exprimée ontologiquement dans sa monstruosité.

[259] *Ibid*., p.25.

de morceaux socialement choisis »[260], mais au sens où entre lui-même et ce corps au travers duquel il est perçu ontologiquement conformément au geste colonial, il ne peut y avoir que la violence comme signe de rapprochement lointain.

Il ne s'agit pas à bien voir d'une « reproduction perpétuelle de la vie mourante », mais d'une destruction perpétuelle, singulière de la vie morte. Mais parce que le corps possède toujours une part énergique inépuisable, parce qu'il ressurgit là l'on imaginait qu'il était déjà un corps cadavérique, alors il peut bondir dans un sursaut totalement imprévisible pour se rompre avec lui-même tout en faisant éclater la structure de la destruction.

Refusant d'être des corps pétrifiés[261]tout en étant pris dans les mailles morbides de l'esclavagisme, ils sont devenus des corps dansants[262]et chantants comme si le chant et la dance pouvaient être une puissance de régénération du corps, d'où le rôle du marronnage. Mais qui oserait affirmer que le corps est aujourd'hui, cinq siècles après, un corps libéré du spectre de la race et de la pulsion de mort par lesquelles se manifeste la tonalité de cette expérience ? Qui oserait penser qu'il est un corps *décolonialisé* refusant tout eurocentrisme à la fois éthique, épistémologique, politique et culturel sans sombrer dans la hantise à être l'éternelle figure de la victime, la question mérite d'être posée !

Le geste conceptuel par lequel nous tentons de penser le corps-esclave comme produit d'un procès où il devient corps pourvu d'un être propre, radicalise la question du racisme. Le (post)colonisé qui croit être pourvu d'un corps malade ontologiquement « est l'homme à abattre ».[263]

Il ne suffit pas d'une révolution pour libérer son corps et le dé*colonialiser*. Notre regard sur les sociétés dites post-coloniales de par les rapports qui s'y développent avec le corps (que ce soit celui vu dans sa blancheur ou dans sa noirceur comme si blancheur et noirceur pouvaient dire l'être de l'être humain), nous a permis de voir à quel point la perversion coloniale habite et enferme la conscience d'être au monde du post-colonisé. Car il est toujours avec son corps dans une « activité uniquement négatrice » en produisant le négatif de la négativité de son corps. Paradoxalement, le corps nié dans sa corporéité est réaffirmé et assumé (le moment de la négritude) et double la négation par la dépigmentation et toute

[260] Chantal Jacquet, *Le corps*, Paris, PUF, « Philosopher », Paris, 2001, p 193.
[261] « Le colonisé est pris dans les mailles serrés du colonialisme. Mais nous vu avons qu'à l'intérieur le colon n'obtient qu'une speudo-pétrification. » Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op.cit*, p.55.
[262] Gabriel Entiope, *Nègres, Danse et résistance, La Caraïbes du XVII e au XIX e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1996.
[263] De la même manière que Jean Vaneuse, le personnage principal du roman de René Meran, *Un homme pareil aux autres*, était «l'homme à convaincre » et « l'homme à abattre » pour Fanon, Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.,* p.53.

rhétorique esthétique consistant à faire apparaître autrement son corps. Autrement dit, au corps qu'on disait malade ontologiquement, il veut faire voir un corps débarrassé de sa noirceur dans une ré-élaboration de « son schéma corporel » qui passe par l'acquisition d'une *blanchitude* déguisée comme si ce schéma signifiait du même coup un nouveau cadre de référence ontologique dans lequel pourra se re-déployer le mouvement de son être. « Dans le monde blanc, l'homme de couleur rencontre des difficultés dans l'élaboration de son schémas corporel. La connaissance du corps est une activité uniquement négatrice »[264] écrit Fanon dans *Peau noire, masques blancs*. Nous dirions que la connaissance qu'il a de son corps est essentiellement négatrice. La nature du regard jeté sur son corps n'est pas une question banale. Elle a des conséquences éthiques et politiques dans l'édification des mondes communs possibles et dans les scènes de subjectivations émancipatrices. Par un détour vers le corps, nous pouvons comprendre le drame postcolonial du post-colonisé. En somme, dans une compréhension du corps se joue la question de l'auto-émancipation.

Notre insistance sur les questions que le corps en situation coloniale révèle n'est pas étrangère à notre souci de comprendre la problématique de la liberté entravée dans la colonialité et l'imaginaire colonial. Par sa singularité, la colonie pourrait être le *nomos* de la modernité. Il convient à présent de saisir la colonie au regard de celle-ci dont elle est le dehors structurant et structural. Cela permettrait d'être mieux attentif aux enjeux de l'esclavage moderne et de l'invention de l'imaginaire colonial de la race.

[264] *Ibid.,* p.89.

III.-La colonie esclavagiste et l'habiter-colonial: la colonie comme « *nomos* de la modernité » [265]

1.-Ce que peut vouloir dire l'habiter-colonial[266]

[265] En intitulant ce point précis de la thèse « La colonie esclavagiste comme habiter-colonial: la colonie comme *nomos* de la modernité », nous nous mettons à quelque sorte à rude épreuve ainsi que la philosophie pour pouvoir mieux rendre intelligible ce que nous voulons instituer en objet de pensée. Notre approche ici ne sera ni phénoménologique ni ontologique. Le détour par Heidegger ne doit pas être vu comme le souci de lui donner un supplément de fondement. Ce qui nous guidera par contre, c'est bel et bien le souci-d'humanité où s'enracinerait véritablement celle de l'habiter. Car à bien voir, ce qui est privé du sens et volé en éclats en terre coloniale, c'est bien l'humanité des hommes et des femmes assignés au devenir-esclave, cette humanité serait dissoute par/dans la construction de la figure du maître et celle de l'esclave moderne.

Martin Heidegger après avoir épuré les sens possibles auxquels renvoie l'étymologie de phénomène, de logos en grec et la notion d'ap-paraître en allemand dans *Être et Temps*, dit : « phénoménologie dit alors : ce qui se montre, tel qu'il se montre de par lui-même, le faire voir à partir de lui-même ». Elle permet d'aller « droit aux choses ! ». Aller droit aux choses ! devient plus explicite pour nous lorsqu'il précise que « la phénoménologie est la manière d'accéder et de déterminer légitimement ce que l'ontologie a pour thème. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie ». (Martin Heidegger, *Être et Temps*, [1976], trad.de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Philosophie», 1986 pp. 61-63. Si pour Maurice Corvez se référant à *Être et Temps*, « la phénoménologie permet à une chose de se faire voir, d'apparaître par soi même, de se montrer telle qu'elle est. L'ontologie n'est possible que comme phénoménologie, et la phénoménologie est ontologie», la précision ci-dessus est fondamentale pour la compréhension de notre lieu de parole. Maurice Corvez, «L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger » in *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 63, N°78, 1965. pp. 257-279, p. 260.)

S'il se pourrait que nous perdions le sens de l'humanité depuis l'expérience de l'esclavage moderne, alors, il faudrait se demander dans quelle mesure la phénoménologie qui est en réalité une ontologie pourrait saisir cette perte pour qu'elle ne renvoie pas à un cycle susceptible d'être réenclenché.

[266] Avant tout chose, nous devons signaler quelques écueils liés au vocabulaire conceptuel qui sera mobilisé ici, non pas pour mieux exprimer une pensée qui nous est propre ou que nous partageons en tant qu'elle a des défenseurs connus et potentiels, mais pour tenter de comprendre ce que les corps arrachés découvrent et affrontent à la fois. Ces écueils sont liés à la question du déracinement et de l'enracinement. L'idée de perte de sol ne doit pas être perçue comme une promotion des discours renvoyant à la défense d'un soi communautaire dont les individus seraient dépouillés à la suite de l'esclavage comme déracinement brutal les laissant ainsi sans repères. Nous ne rechercherons pas non plus à penser une identité que la traversée viendrait troubler dans son repos éternel et infecter dans sa pureté originaire. Toutefois, malgré cette contamination potentielle de ce vocabulaire conceptuel, il s'agit en réalité d'un essai de penser autrement une expérience. En réalité ce qui est affirmé a un caractère provisoire parce qu'il doit être récusé dans le mouvement même de la pensée qui ne peut pas nier la singularité de l'expérience esclavagiste à laquelle la pensée est confrontée pour pouvoir mieux la saisir et faire surgir la *décolonialié*. Si cette précision est insuffisante face au risque qui nous guette éventuellement, elle exprime au moins notre position de lecteur critique de notre propre pensée.

La référence au désert comme métaphore de perte du monde qui est au cœur du totalitarisme consiste aussi à mieux nous situer par rapport à d'autres alternatives. C'est pourquoi elle sera substituée par l'image de l'océan (et son lien avec le vide) qui n'est pas une simple métaphore en tant qu'elle traduit la rencontre réellement concrète des corps avec une réalité. Il semble que l'océan soit plus propre à penser le caractère tragique et destructeur de ce qui se joue dans l'esclavage moderne. Quand nous parlons de perte, nous ne déplorons pas un trésor à jamais perdu, un trésor propre à une mère originaire en tant que le lieu par excellence de la réalisation de soi. Certains peuvent toujours gémir de la perte d'un propre communautaire qu'ils fabriquent comme leur caverne et leur tombeau. Ils peuvent faire comme si la traite négrière nous avait mis devant la nécessité de retrouver à tout prix notre Ailleurs perdu sans lequel notre conscience d'être au monde ainsi que notre conscience de soi ne peuvent que se fourvoyer dans le fantasme de l'autre.

La question qui nous guidera ici est à la fois simple et complexe : comment faudrait-il penser la colonie esclavagiste pour qu'elle ne perde pas sa singularité et pour qu'elle soit dans sa radicalité le « *nomos* de la modernité » (statut qu'Agamben attribue au camp dans sa la lecture de la biopolitique)? Il se pourrait qu'il nous soit possible de comprendre autrement la question : « qu'est-ce qu'un camp ? » si nous nous demandons qu'est-ce qu'une colonie esclavagiste moderne. Si pour Agamben, « le camp n'est que le lieu où s'est réalisée la *conditio inhumana* la plus absolue qui ait jamais existé sur terre », alors que laisse entre-voir la colonie esclavagiste, de quoi est-elle le nom ? Considérons la colonie dans sa singularité, dites-nous de quoi elle est le nom ? Comment s'incruste-t-elle dans nos catégories si le camp est « considér[é] non comme le fait historique et non comme une anomalie appartenant au passé (même si éventuellement toujours vérifiable), mais en quelque sorte, comme la matrice secrète, le *nomos* de l'espace politique dans lequel nous vivons encore »[267] ? L'idée de penser la colonie comme *nomos* de la modernité ne signifie pas uniquement qu'elle garde toujours son actualité (métamorphosée) tout en étant déjà abolie dans son principe. Il s'agit de préférence de la considérer comme le lieu de l'écriture à l'envers de la modernité, là où celle-ci révèle ses secrets sombres. La modernité est contemporaine d'une (tentative d') abolition absolue de l'humanité des Autres et d'un procès de production des corps qu'elle ne parvient pas à penser. Mais l'actualité de la colonie comme fait du passé se manifeste par le principe fondateur du pouvoir colonial, c'est-à-dire la race qui vient toujours ré-affecter les corps racialisés et hanter la configuration du monde. Nous pouvons vérifier cette actualité en considérant les signes de la présence de l'imaginaire colonial dans la manière d'interpeller les autres, de les accueillir et de les enfermer comme s'ils étaient toujours menacés d'être renvoyés vers le dehors de l'espace de la civilité républicaine fondé, dit-on ou en principe, sur les droits de l'homme et du citoyen.

La violence colonial-esclavagiste façonne-t-elle l'idée d'état d'exception ? Elle est y liée et la déborde en même temps. Par rapport à la norme interne impériale, elle est une expression singulière du pouvoir souverain et à la fois une banalité quotidienne au-delà des mers. « La condition de l'esclave résulte bien d'une triple perte : perte d'un ''foyer'', perte des droits sur son corps, et perte de son statut politique. Cette triple perte équivaut à une domination absolue, une aliénation de naissance et une mort sociale (qui est une expulsion

[267] Giorgio Agamben, *Moyens sans fins. Notes sur la politique,* Paris, Payot & Rivages « Rivages poche/petite bibliothèque », 2002, p.47.

hors de l'humanité) »[268]. Mais elle est aussi potentiellement perte de son être. Nous risquons de ne pas pouvoir saisir véritablement la radicalité de ce qui se joue dans l'espace esclavagiste moderne comme forme de domination fatale. Quoique l'on dise, il se peut qu'il y ait toujours un reste qui fuit et contourne nos schémas conceptuels. Si « la vie de l'esclave est, à maints égards, une forme de mort-dans-la-vie »[269], comment penser une telle forme de vie dont la mort fait la gloire de l'Europe et qu'elle doit pourtant faire durer dans un procès de destruction des corps/de production du capital ? La colonie abolit l'opposition entre vie et mort et fait de la vie une manifestation de la mort.

Venons-en à l'habiter-colonial.

Nous entendons par habiter-colonial, l'espace dans lequel aucune vie humaine ne peut se déployer en tant qu'il est déjà le lieu de l'étouffement du souffle vital et de la destruction/dislocation de la vie dans ses manifestations les plus primaires. Il rend possible un mécanisme de production/destruction et fabrique la vie qui est lui propre tout en engendrant, par sa vitalité, la destruction perpétuelle de la vie morte. La vie qu'il accueille et détruit, celle qu'il fabrique en toute pièce en réalité, est déjà une vie morte dans sa manifestation. Il tend ainsi vers sa pérennité destructrice. Il ne s'agit pas uniquement de l'impossibilité de réalisation de soi. Ce qui anime le cœur de cet espace n'est pas réductible au mépris et à la méconnaissance tuant le désir d'être soi-même en transformant les corps en une machine à produire. Nous devons faire l'hypothèse que cette réalité est beaucoup plus complexe, sous peine de rater sa singularité.

L'habiter-colonial semble être une forme d'habitabilité qui n'en est pas une, puisqu'une entreprise de déportation et de destruction massive multiséculaire, devrait produire l'habitabilité qui lui serait spécifique, celle qui fait perdurer sa vitalité. Sinon comment pourrait-elle durer ? À partir de là, la question devient plus complexe et plus redoutable.

Nous éviterons de confondre « in-habitabilité » et habiter-colonial en tant que celui-ci n'est pas le propre d'un espace inhabitable dans lequel nous tentons de sauvegarder toutefois notre être tout en étant coupés des autres, mais la manifestation ou l'expression de la *privation* de toute habitabilité possible. La compréhension de l'habiter-colonial permet de faire résonner la tonalité de l'espace colonial dans sa tonalité destructrice pour qu'advienne devant nous sa singularité. Cette dernière annonce déjà ce que le monde des hommes peut fabriquer comme perte radicale du monde humain avant même ce que le totalitarisme sera aux

[268] Achille Mbembe, « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006/1 no 21, p. 29-60. p.36.
[269] *Ibid.,* p.37.

yeux d'Arendt, c'est-à-dire « tempête de sable »[270] (« le totalitarisme qui est une sorte de tempête de sable généralisée et permanente, n'admet pas l'existence des oasis[271] ») menaçant et envahissant constamment nos oasis par la production d'« une vie désertique »[272] .

Nous parlons de vide et non de désert. Du moins nous devons considérer le désert sans possibilité d'oasis pour mieux penser la singularité de l'espace esclavagiste moderne. La tonalité du vide résonne par la privation de toute forme d'habiter, non pas simplement comme espace non habitable, mais comme lieu de mise à nue de toute vie en tant qu'objet d'un procès de destruction qui se manifeste par un procès de production du capital. En ce sens, l'espace auquel nous nous intéressons et contre lequel nous risquons de nous fracturer, cet espace même sur lequel nous buterons probablement, est peut-être bien le lieu où la modernité pourrait être lue d'une autre manière et d'une manière autre en tant que modernité qui porte et annonce déjà en elle-même les plus funestes catastrophes de notre temps une fois qu'elle est migrée dans le dehors de l'Europe, d'où son « côté sombre » et macabre. L'expérience de l'esclavage moderne qui se déploie dans le dehors de l'Europe comme dehors ontologisé par la déficience d'être qui lui est attribuée, était déjà grosse du devenir catastrophique du monde. Faire advenir la singularité destructrice d'un tel espace, c'est vouloir prétendre cartographier ses nœuds rigides et fluides afin de mieux cerner sa tonalité démesurément destructrice. Cartographier ici, consiste à tenter de saisir les éventuelles ouvertures possibles et les fissures que le vide n'arrive pas à ramener vers son centre de gravité par sa puissance d'annihilation en les colmatant par absorption. Cartographier le vide, c'est aussi prendre la tonalité de sa démesure comme vide qui ne peut que provoquer la destruction et la dislocation.

Au moment où Martin Heidegger présente la nouveauté originale de l'exigence radicale d'*Être et Temps*, il affirme que « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli »[273]. S'il veut enlever l'oubli sur le sol où se manifeste l'être, c'est en termes nouveaux qu'il pose ses interrogations phénoménologiques. Si quelques contraintes conceptuelles nous obligent à nous référer à lui, ce n'est nullement pour nous inscrire dans la tradition philosophique prenant en charge les apories que soulèvent la question de l'être et de l'étant. Dans une expérience de domination esclavagiste, l'être-là jeté dans le monde n'y est pas si ce n'est que comme l'être voué à la mort répétitive qui ne laisse pas déployer la vie. Le là dont l'Être a besoin pour se déployer et pour être en se projetant dans le monde, ce là qui lui est

[270] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. fr, Paris, Seuil, 1995, p. 188.
[271] Goetz Benoît et Younès Chris, « 2 : Hannah Arendt : Monde-Désert Oasis », in Thierry Paquot et Chris Younès, *Le Territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, « Recherches», 2009, p 29-46, p.31
[272] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op.cit.,* p.187
[273]Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op.cit*., p.25.

toujours contemporain, il ne peut pas le trouver de la même manière que le rapport entre l'Être et les étants : le monde, les hommes, devient plus paradoxal. Nous précisons ici que la mort renvoie à l'expression d'un procès de production et non pas au déploiement phénoménal de ce qui serait interne à l'être. En ce sens, elle est toujours contemporaine de l'être et que celui-ci ne se réalise pas parce qu'il est déjà enfermé dans la mort qui risque de l'envelopper aussi bien dans l'espace plantationnaire que dans sa fuite vers son être arraché et apprivoisé.

Le Nègre est le sujet-pour-la-mort non pas au sens de l'être-pour-la-mort. Il n'exprime en rien ici une phénoménologie ou une ontologie à la manière de l'être-pour-la-mort/ l'être vers la mort dans la philosophie par lequel se déploie le *Dasein* dans le *temps*. Son entrée dans l'Histoire est la mort. Celle-ci n'est pas sa *fin* comme c'est le cas avec le Dasein. *« C'est la raison pour laquelle avoir été colonisé, c'est avoir, quelque part, séjourné auprès de la mort »*[274]. La fracture de l'être et du monde se consomme et se réalise dans le processus d'objectivation du monde comme monde séparé radicalement du sujet objectivant.

« La mort est une possibilité d'être que le Dasein a, chaque fois, à assumer lui-même. Avec la mort, le Dasein a rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre »*[275]. Par la mort, il cesse d'être ce qu'il est dans le monde, il est aussi par là ce qu'il est dans son irréductibilité propre. C'est ainsi qu'il se révèle sous le mode de l'authenticité comme être-jeté dans le monde. La mort l'appelle et le rappelle nommément à sa condition. C'est donc le temps de ma propre mort et de mon propre trépas[276]. Cependant, « le finir auquel on pense dans le cas de la mort ne signifie pas pour le Dasein être-à-la-fin, mais au contraire *être vers la fin* de cet étant. La mort est une manière d'être que le Dasein assume sitôt qu'il est. '' Sitôt qu'un homme vient à la vie, il est toute suite assez vieux pour mourir [*Le laboureur de Bohême*]'' »[277]. C'est ce que nous ne dirons pas en associant esclavage moderne et mort. Car celle-ci est l'œuvre d'un procès de production singulier.

La colonie par son objectivation est l'expérience d'une domination absolue (dans son fondement) et paradigmatique (dans son effectivité). Une telle objectivation tente de rendre possible une véritable métamorphose à la suite de laquelle le monde objectivé deviendrait un pur objet susceptible d'être manipulé et peuplé de simples choses-là dont le

[274] Achille Mbembe, *De la postcolonie, op.cit,* p.240. Nous soulignons.
[275] Martin Heidegger, *Être et Temps*, *op.cit*., p.305.
[276] « *Nul ne peut décharger l'autre de son trépas*. Quelqu'un peut bien ''aller à la mort pour un autre''. Toutefois cela revient toujours à dire : se sacrifier pour l'autre ''dans un cas déterminé''. Mais mourir ainsi pour... ne peut jamais entraîner que l'autre serait de la moindre façon déchargé de sa mort. Le trépas, c'est à chaque Dasein de le prendre chaque lui-même sur soi ». *Ibid*., p.293.
[277] *Ibid.* p.299.

sujet doit défaire les corps. Ce monde est désormais brutalement soumis au calcul de la comptabilité mercantiliste en puissant les ressources déjà mobilisées par les impérialismes qui y avaient laissé leur signature, leur recette et leur stigmate. Si le phénomène n'est pas totalement nouveau, c'est son déploiement radicalement poussé par l'intermédiaire d'autres modalités qui fait sa singularité manifeste. Ce monde serait donc, dirions-nous, comme une page vide susceptible d'être réduite aux fantasmes cupides animant les conquêtes et les mécanismes de production. Sur une telle page, il est question dorénavant de laisser sa marque et sa trace tout en en accaparant une part maximale : l'invention de la race et des corps altérisés qui l'incarnent.

Augustin Berque écrit, dans *Être humains sur la terre. Principes d'éthique de l'écoumène,* qu'« en établissant une dualité entre lui-même et les choses, en effet, le sujet moderne s'est retiré du monde ambiant, pour considérer celui-ci avec recul, comme un objet décisivement distinct de lui-même » tout en ajoutant que « cette objectivation du monde a fondé ontologiquement la modernité »[278]. En réalité, c'est dans l'expérience esclavagiste qu'il y a lieu de parler véritablement d'objectivation radicale à condition d'être attentif à la spécificité singulière d'une telle objectivation. Le *cogito* cartésien n'est en réalité qu'une modalité d'objectivation où la relation au monde est coupée de la conscience du sujet. Nous nous ne soucions pas de comprendre le déséquilibre introduit par l'ontologie dualiste de la modernité séparant le sujet du monde, ni de rectifier le rapport entre les hommes et le monde en développant une « éthique de l'écoumène »[279]qui fondera une autre manière d'habiter la Terre. Notre véritable préoccupation est ailleurs. Nous donnons pour tâche de comprendre de préférence le rapport entre le sujet et le monde ici, ou disons mieux la difficulté à saisir ce rapport au regard de certaines démarches conceptuelles.

Le monde bâti n'est pas le séjour du captif et encore moins son habiter. C'est la raison pour laquelle, face à la privation, la fuite hors du monde est l'acte par lequel celui-ci apparaît à ses yeux comme un éternel tombeau qui ne peut qu'engloutir et consumer son être. Comment fuir si la fuite nous ramène sans cesse vers le centre de gravité du monde comme celui qui ne peut pas nous n'accueillir ? Ainsi, il est incompréhensible ici (ce qui est

[278]Augustin Berque, *Être humains sur la terre*. *Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard «Le Débat », 1996, p.22.

[279] Pour Berque, donnant une autre vie conceptuelle à une notion qu'on croyait déjà vieillie, « l'écoumène, c'est à la fois la Terre et l'humanité ; mais ce n'est pas la Terre *plus* l'humanité, ni l'inverse ; c'est la Terre *en tant qu*'elle est habitée par l'humanité et c'est aussi l'humanité en tant qu'elle habite la Terre. L'écoumène est donc une réalité relative, ou, plus exactement dit, relationnelle; d'où la définition : *l'écoumène, c'est la relation de l'humanité à l'étendue terrestre* ». *Ibid*., p.78.

compréhensible en dehors du monde qui nous préoccupe) de dire comme André-Frédéric Hoyaux que « comprendre l'habiter de l'être-là, c'est bien comprendre l'être par le là qu'il habite, au sens où ce là exprime les relations qu'il entretient avec le monde, son mode mondanisé, territorialisé, et non au sens d'un rapport avec une situation donnée qui préexistait par le bâti »[280]. L'horizon dans lequel se déploie son être au monde est celui qui ne peut que le diffracter, le démembrer et l'engloutir. Il revient à dire que son être ne peut pas s'y déployer. Le monde ici n'est pas l'horizon de mon penser ni de mon être. Le mouvement de l'existence ne peut se re-déployer que par-delà du monde dans un affrontement sanglant qui doit, au bout du compte, m'abolir ainsi que l'Autre.

L'auteur de *Soi-même comme un Autre* (après s'être demandé si « l'agir n'occupe pas, dans toute [son] entreprise, une place comparable à celle assignée à la *Sorge* [Souci] dans *Être et Temps* : dans la mesure où, pour Heidegger aussi, aucune détermination ni linguistique, ni praxique, ni narrative, ni éthico-morale de l'action, n'épuise le sens de l'agir ») peut affirmer que « seul un étant qui est un soi est dans le monde ; corrélativement, le monde dans lequel il est n'est pas la somme des étants qui composent l'univers des choses subsistantes ou à portée de main. L'être de soi suppose la totalité d'un monde qui est l'horizon de son penser, de son faire, de son sentir bref, de son *souci »*[281]précise-t-il. Mais le faire des captifs sans sociologiser, ni historiciser la pensée herméneutique qui s'enracine dans l'être ici, pouvait-il se dissocier de leur penser et de leur sentir ?

Heidegger, n'a-t-il pas montré dans *Essais et conférences* qu'être au monde, c'est habiter en déduisant l'habiter de l'être et l'être de l'habiter ? Le rapport lexical (découlant d'une généalogie lexicale à partir du vieux-haut-allemand) entre habiter[282]et bâtir se dédouble de/vers celui entre être et habiter. Si être et habiter se rejoignent et sont inséparables, alors nous n'avons pas encore pris la démesure de l'expérience esclavagiste moderne qui pourrait rendre visible la face cachée du *Dasein* renvoyant l'être du côté de « l'être–jeté-pour-la-mort », où l'existence se dissout dans la mort et s'arrête avec elle. En réalité, la mort n'est pas le point mort de l'existence, mais ce par quoi le monde esclavagiste advient et se perpétue

[280]André-Frédéric Hoyaux, « Entre construction territoriale et constitution ontologique de l'habitant : Introduction épistémologique aux apports de la phénoménologie au concept d'habiter », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Epistémologie, Histoire de la Géographie, Didactique, document 216, mis en ligne le 29 mai 2002, consulté le 30 mai 2013. URL : http://cybergeo.revues.org/1824 ; DOI : 10.4000/ cybergeo.1824, § 31.

[281] Paul Ricœur, *Soi même comme un Autre*, Paris, Seuil, « L'Ordre philosophique », 1990, pp 359-360.

[282] La question de l'habiter est une question abordée par diverses disciplines. Vouloir comprendre ce que signifie habiter et comment habiter ?, n'est pas notre préoccupation première ici. Pour une lecture diverse de l'Habiter, voir Thierry Paquot (dir), *Habiter, le propre de l'humain*, Paris, La Découverte «Armillaire », 2007.

comme manifestation d'un procès contre la vie où l'accumulation du capital-négrier édifiant le monde se joue. Le *Dasein* est clos sur lui-même dans son individualité, se déploie dans une temporalité[283] au détriment de toute spatialité et fait de l'homme celui qui accepte la mort.

L'habiter ne renvoie pas uniquement à l'idée de l'être de l'Homme, mais à l'être-humain dans le monde et dans un milieu où son être doit être façonné. Il faudrait donc décentrer le *Dasein* de lui-même et de sa temporalité pour le faire pivoter au rythme de l'expérience esclavagiste. L'essence de l'être est d'habiter, puisqu' « être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire : habiter »[284]poursuit Heidegger. Ainsi, à vouloir forcer le trait, nous pourrions dire, non pas je pense, donc je suis à la manière de Descartes, mais je suis, donc j'habite en tant qu'être et habiter ne font qu'un dans la mesure où *Sein ist bauen*.

À partir de là, le philosophe peut déduire que « Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester en enclos (*eingefriedet*) dans ce qui nous est parent (*in das Frye),* c'est-à-dire dans ce qui est libre (*in das Freie)* et qui ménage toute chose dans son être »[285]. Pourquoi l'être ne peut habiter qu'en tant qu'il est resté en enclos, comme si habiter nous renvoie toujours en dernière instance à nous-mêmes, aux choses et non fondamentalement et radicalement aux autres ?

Si « habiter est *le trait fondamental de l'être* (*Sein*) en conformité duquel les mortels sont »[286], conformément à une telle explicitation, comment penser l'habiter-colonial sachant qu'il ne sera pas possible de dire que l'existence se consume dans la mort ? La même déduction opérée par Heidegger dans « Bâtir Penser Habiter » entre habiter et l'être où se lit une relation intrinsèquement interne, est-elle tenable en terre coloniale[287] ?

---

[283] Heidegger disait que « être, en tant qu'avancée- de- l'être, est déterminé par le temps [« être et temps se déterminent réciproquement », p.196], tout en précisant quelques lignes plus haut que « nous nommons le temps quand nous disons : chaque chose a son temps. Cela veut dire : tout ce qui est en son temps, chaque étant, vient et va au bon moment, et demeure un certain temps, pendant le temps qui lui est accordé. Chaque chose a son temps propre ». « Temps et Être » [1969] in *Questions III et IV,* trad. de l'allemand par Jean Beaufort, et *ali*, Paris, Gallimard «Tel », 1990, pp.194-195. À la question de savoir s'il faut dire si l'être *est*, le philosophe peut affirmer de préférence qu' «Il y a de l'être» (comprendre ce que peut bien signifier ce Il y a qui « s'atteste comme *Ereignis,* au sens de ce qui se passe, de ce qui arrive, l'*événement* » est un autre problème) de la même manière, au lieu de dire le temps est, il dit qu' « Il y a le temps » en précisant que « le temps n'est pas, Il y a le temps» (pp.197- 220) afin de mieux arracher le temps au temporel ainsi que l'être à l'étant comme s'il voulait clarifier sa propre pensée. Mais ces précisions conceptuelles ne modifient pas le sens de notre détour par Heidegger pour mieux asseoir notre approche de la colonie comme privation du sens de l'habiter conceptualisé sous le nom d'habiter-colonial. La question de l'habiter nous intéresse avant tout chez lui.

[284] Martin Heidegger, *Essais et conférences*, trad.de l'allemand. André Préau, [1954] Paris, Gallimard «Tel », 1958, p. 173.

[285] *Ibid*., p.176.

[286] *Ibid*., p 192.

[287] Ceci dit, la question de l'habiter-colonial n'explicite rien en elle-même pour nous jusqu'ici. Nous pourrions dire de préférence par commodité conceptuelle qu'il est un étant particulier privé de l'être où la rupture entre être et étant serait curieusement possible comme si celui-ci pouvait être distingué de celui-là. L'ontique piègerait

2.- L'expérience du vide comme perte radicale-radicalisée du monde

Nous avons affirmé dès l'introduction que la colonie est un désert-sans-oasis. Ce qui signifierait qu'elle n'est pas un désert ou pas tout à fait. Ce dernier renvoie à la perte de l'espace d'apparition comme « disparition de l'entre-deux »[288] en tant qu'il nous prive de ce qui est constitutif aux hommes : la pluralité par laquelle le « Monde » apparaît comme « ouverture d'un espace où les hommes peuvent s'entr'apparaître dans leur pluralité et se parler »[289]. Le désert est l'étouffement, l'endiguement et l'annihilation de cette ouverture en tant qu'il est ce en quoi aucune apparition n'est *stricto sensu* possible. Mais jusqu'où ? Et comment serait-il possible de neutraliser les effets d'une vie désertique ? Ces questions ainsi posées semblent suggérer qu'il y aurait une forme d'échappatoire au désert. Cela pourrait tout

---

l'ontologie conformément à une telle logique. L'habitabilité nous met en relation, crée l'ouverture, se nourrit d'égalité et nous contraint à sortir de nos horizons pour laisser advenir la rencontre dans son imprévisibilité. Habiter n'est pas une affaire individuelle ou le propre du soi communautaire puisqu'il doit être traversé et structuré par le rythme d'une multiplicité infiniment ouverte. Si « habiter est une exigence de liberté, un devoir d'humanité, un combat incessant avec la barbarie ordinaire », comme le pense Paquot Thierry (Paquot Thierry, « Introduction. « Habitat », « habitation », « habiter », précisions sur trois termes parents », *in* Thierry Paquot (dir), *Habiter, le propre de l'humain*, *op.cit.,* p. 7-16, p.16), si les hommes et les femmes ne peuvent habiter que parmi les hommes et au milieu d'autres hommes et d'autres femmes, c'est qu'il est impossible dans l'espace esclavagiste. Mais cela n'a rien de particulier puisque la privation de la liberté n'est pas le propre du fait d'être assigné au devenir-esclave. C'est de préférence à la singularité de ce que fait voir l'esclavage moderne qu'il faut être attentif. Ce sont quelques nœuds d'une telle singularité que nous pensons pouvoir expliciter par le vide structuré par l'habiter-colonial sachant que le vide est lié au prime abord pour le corps objectivé dans sa noirceur comme signe de sa servilité à l'océan qu'il doit avant tout affronter.

Le vide est un concept paradoxal qui ne peut pas être traité sans systématicité au risque de faire éclater le socle d'une pensée. Les problèmes interprétatifs qu'il pose se trouvent inscrire dans la genèse (et dans le développement présocratique) et dans le déploiement même de la philosophie. Il peut être la frontière entre l'être et le non-être, frontière dans laquelle se déploie la métaphysique. Des fonctions « (non) ontologiques » lui ont été attribuées (Chang-Yol Yang, Les problèmes du vide chez les Abdéritains, Mémoire de maîtrise de Philosophie, Université Paris8, 2004, pp. 8-56). Pour nous, le vide doit être un concept-image à la vertu *oxymorique* échappant aux expériences et expérimentations de la science. En tant que tel, il est le lieu d'un détour par lequel ce qui nous fait signe peut devenir objet d'une philosophie qui affronte et assume l'impensé qu'elle porte une fois confrontée à l'expérience esclavagiste. Cette expérience qui nous habite et nous enferme malgré tout/nous et dont nous portons la trace, ne se laisse pas priver de sa singularité singulière. Pour nous, le vide n'est cause de rien et n'est non plus composant d'aucune chose ici (le lecteur averti de l'orientation de notre démarche, ne nous lira pas au regard du fait que « dans le système atomiste, même si les atomes et le vide sont les composants de toutes les choses, c'est-à-dire que toutes les choses sont composées des atomes et du vide, les atomes sont être et corps, tandis que le vide est, à son tour, non- être et non-corps ». *Ibid*., p.15). Comment parler de quelque chose dont la nature même semble avoir horreur (« le véritable vide ne peut exister réellement ». Marc Lachièze-Rey, *Les avatars du vide*, Paris, Le Pommier, 2005, p. 7) ? Pour que notre approche soit compréhensible, il ne faut pas la lire au regard des paradoxes ou contradictions que le vide une fois devenu objet de réflexion philosophique laisse en héritage à la philosophie et à la physique. De la même manière que le vide dont il s'agit et tel qu'il sera traité ne nous ramènera nullement soit à perpétrer les parricides atomiste et platonicien contre Parménide (l'impossibilité de penser le non-être) ou rétablir la mémoire de l'antique père en reconnaissant avec André Laks dans *Le vide et la haine* que « le non-être a été introduit sous la forme physique du vide » par Leucippe. Alors l'on s'étonne de ce rapport entre vide et non-être !

[288] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ? op.cit*, p. 186

[289] Goetz Benoît et Younès Chris, « 2 : Hannah Arendt : Monde-Désert Oasis », art. *op.cit*, 2009, p 29-46, p.32

à fait être un leurre, une sorte d'illusion fabriquée par la solitude de la pensée réfugiée dans sa solitude et dans son éventuel combat contre l'intensification du désert.

Nous pouvons déceler deux dangers du désert où ses enjeux apparaissent dans leur visibilité macabre et abjecte. Pour Arendt

> le danger consiste en ce que nous devenions de véritables habitants du désert et que nous nous sentions bien chez lui. L'autre danger du désert consiste en ce qu'il recèle la possibilité de tempêtes de sable, c'est-à-dire n'est pas toujours une paix de cimetière, là où enfin de compte tout est encore possible, mais qu'un mouvement autonome se déclenche. Voilà en quoi consistent les mouvements totalitaires : leur danger tient précisément en ce qu'ils s'adaptent dans une très grande mesure aux conditions de vie en vigueur dans le désert. Ils ne comptent sur rien d'autre et c'est pourquoi ils semblent être les formes politiques les plus adaptées à la vie dans le désert[290].

Face à cette dangerosité doublement articulée du désert, comment les humains peuvent-ils résister ? Autrement dit, comment vivre dans le désert sans être un habitant du désert qui se réconcilie avec lui ?

Face aux « tempêtes de sable », les oasis[291]peuvent-elles nous procurer ce dont nous sommes privés par l'accroissement ou « l'extension du désert »[292] ?

En réalité, les oasis apparaissent comme des échappatoires vacillantes, toujours menacées par les tempêtes de sable en tant qu'elles ne nous mettent pas à l'abri. Nous ne pouvons pas nous y réfugier définitivement. Si elles nous permettent de résister à la vie désertique, elles ne nous restituent pas ce que l'existence désertique rend impossible. Elles n'ont pas pour vertu de nous accommoder au désert. Il ne faut pas les « confondre avec la « détente » ; [qui, selon Arendt] sont des fontaines qui dispensent la vie, qui nous permettent de vivre dans le désert[293]sans nous réconcilier avec lui »[294]. À défaut de rendre impossible l'extension du désert, nous devrions cependant préserver les oasis afin d'éviter la désolation en les démultipliant. Est-ce pour autant dire qu'à mesure que les oasis se démultiplient, l'intensification du désert diminue ? Ce serait une grande et grave illusion de penser que nous pouvons empêcher ou arrêter la désertification de notre monde à mesure que nous rendons possible la prolifération des oasis. Car ces dernières ne sont pas des antidotes.

---

[290] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?, op.cit*.pp, 187-188

[291]« L'oasis est l'espace privé où il est possible de se réfugier lorsqu'on traverse un trop long désert. L'oasis est un espace apolitique, mais il n'est pas forcément antipolitique ». Goetz Benoît et Younès Chris, « 2 : Hannah Arendt : Monde-Désert Oasis », art.*op.cit*, p. 30

[292] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ? op.cit*, p. 187

[293] C'est donc dire à quel point aux yeux d'Arendt, le tire partiel de cet article pose problèmes : Seddik Farida, «10. Habiter le désert, naissance du monothéisme selon le philosophe japonais Watsuji Tetsurô », *in* Thierry Paquot, Habiter, le propre de l'humain, *op.cit,* p. 193-205. Ici, il apparaît que monde n'est pas un concept. Comment serait-il possible d'habiter le désert selon Arendt ?

[294] H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ? op.cit*, p.189.

Heidegger, dans *Qu'appelle-t-on penser ?,* se réfère à ce qu'on peut appeler une injonction nietzschéenne : « le désert croit… Malheur à celui qui protège le désert !» afin de donner une résonnance, écrit-il, « au concert des voix qui estiment que l'Europe d'aujourd'hui est malade, et que l'époque actuelle est en train de descendre la pente »[295]. Pour le penseur, cet accroissement du désert est proportionnel à l'intensification de la désolation qu'il ne faut pas confondre avec la destruction. « Désolation est plus sinistre qu'anéantissement. La destruction abolit seulement ce qui a crû et qui a été édifié jusqu'ici. Mais la désolation barre l'avenir à la croissance et empêche toute édification » précise-t-il. Pas d'édification possible avec la désolation, mais comment éviter que le monde sombre dans la désolation, si certaines pensées participent à l'édification d'un monde désolé comme monde produit par une certaine pensée par le biais d'un certain rapport à la pensée comme pensée à laquelle le philosophe qui constate la maladie de l'Europe donnerait une certaine résonnance? Si « le Sahara en Afrique n'est qu'une forme de désert »[296] pour lui, nous comprendrons mieux que la désolation dont il s'agit ici produit des effets spécifiques dont il ne faut pas minimiser les enjeux.

Par ce détour, il nous est maintenant plus facile de situer le concept de vide par rapport au désert et de montrer en quoi il permettrait de mieux saisir ce que celui-ci rendrait incompréhensible du fait même de la radicalité des problèmes que pose l'esclavage moderne. Cela nous permettra d'être mieux attentifs à la singularité de la colonie esclavagiste par la question de l'habiter-colonial. En réalité, le vide comme non-enracinement, privation de tout enracinement, rend possible un détour pour mieux cerner ce que cette forme de privation du monde qu'est l'*habiter-colonial* porte en elle-même. Nous le redisons, si la colonie était un désert, ce serait un désert-sans-oasis et sans possibilité de la « détente ». Nous pensons que le concept de vide une fois devenu un concept-image, permettrait de mieux saisir le mécanisme de la traite esclavagiste.

« Par la capture et la traite, le captif est engagé dans un processus d'extranéité qui le prépare à son état d'étranger absolu »[297] écrit Claude Meillassoux dans son *Anthropologie de l'esclavage.* Nous pouvons comprendre provisoirement cet état d'étranger absolu comme l'expérience du vide, c'est-à-dire comme la perte de tout socle constitutif de son être au monde (perte de soi par soi au sens où l'esclave est aussi un étranger absolu dans son propre regard) et de son être dans le monde avec les autres. Le vide n'est pas le contraire de ce qui est rempli et plein. Il ne renvoie pas à une absence de plénitude ni au néant. Pour le captif qui

[295] Martin Heidegger, *Qu'appelle-ton penser ?,* trad.de l'allemand, 3e éd., Paris, PUF «Quadrige», 2007, p.36.
[296] *Ibid*., p36.
[297] Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF « Quadrige », Paris, 1986, p. 68.

y est jeté avec cette violence, il n'y a aucun repère, ni oasis, du moins pas encore. Le sol colonial, n'étant pas un sol constitutif de sa conscience, le monde esclavagiste auquel il est confronté et qui risque de l'engloutir, est un monde sans repère dont la démesure renvoie à l'image d'un océan très agité peuplé de monstres marins toujours affamés. En tant que cette expérience est singulièrement déstabilisatrice et destructrice, elle ne lui permet pas de s'enraciner, si ce n'est que par une longue lutte sur la durée afin de faire surgir et de construire des repères imaginaires et symboliques.

L'esclavage moderne pour le captif « commence » par la découverte du vide dans lequel le « corps noir » est jeté. Tout effort d'enracinement est déjà l'expression du mécanisme du déracinement et d'une confrontation frontale avec les effets de celui-ci. Par cette lutte, le captif parvient à fabriquer des espaces et configurer des scènes échappant potentiellement à la violence coloniale, des scènes susceptibles d'accueillir son être intime qui devient objet du mécanisme de destruction. À défaut de les faire surgir au cœur de l'espace colonial, il y parviendra à se positionner dans ses marges de plus en plus réduites comme s'il tentait malgré tout de retracer les frontières de la carte coloniale dans un geste de « déterritorialisation » et de « reterritorialisation » symbolique sans cesse recommencé. Du haut des montagnes, il observe et fustige le mouvement brutal et démesuré, silencieux et agité de la destruction de celles et ceux que le colon veut transformer en une machine à produire. Son éternelle fuite vers les sommets, comme s'il tentait de rattraper son être séparé/coupé de lui-même, ressemble à un frontal combat contre soi-même. En terre esclavagiste, et ce plus que partout ailleurs, l'être n'est nullement appelé à retrouver son là dans le monde et n'a pas non plus à être son là[298].

Toutefois, il faut se demander si son être intime n'est pas déjà altéré, affecté et infecté insidieusement par une telle expérience. Comment y échapper sans être devenu un étranger étrange à soi-même ? Comment faire éclater le cœur de l'espace esclavagiste sans être habité par sa résonnance et sa tonalité portées par une voix qui lui rappelle toujours et malgré tout la vérité de son être fabriquée par l'esclavagisme : être né pour être asservi ?

L'individu qui est jeté dans l'espace colonial n'est plus celui que l'esclavagiste y avait jeté. Entre celui-ci et celui-là, il y a potentiellement un abîme produisant au fur et à mesure l'étrangeté de soi à soi. Le captif est avant tout un étranger absolu à lui-même puisqu'il ne

[298] Sinon, comment faudrait-il interpréter le fait qu'il « il y a une sorte d'obligation de notre être à être là où il se projette sur le monde ; ce que Heidegger [dans *Être et Temps]* résume en définissant le Dasein par la formule suivante : « il est de telle sorte qu'il a à être son là (*es ist in der weise, sein Da zu sein* ». Augustin Berque, *Être humains sur la terre*, op.cit, p.110. Comment l'être peut être son là *ici* ?

peut pas se reconnaître dans la mise en scène qui le présente et le représente. Celui qui est représenté sur le « marché d'esclaves » comme corps à vendre et à apprivoiser, corps voué à la destruction et à la dislocation, n'est en rien lui-même à ses propres yeux. Tragique expérience où il devient contemporain de sa propre métamorphose dont l'issue *serait* sa mort ou celle du maître. L'enveloppe dans laquelle le conquérant esclavagiste veut l'enfermer comme son identité propre en tant que manifestation de son être propre, habitant éternel de l'autre monde, ce monde anhistorique, toujours identique à lui-même depuis la nuit des temps, rend visible cette étrangeté de soi à soi. Mais parce qu'il ne peut pas se reconnaître dans cet être métamorphosé, il doit pouvoir constamment se reconfigurer lui-même autrement à lui-même. Telle est la longue lutte à laquelle il est contraint. Avouons aussi que cette dernière à un côté pervers en tant qu'elle doit être sans cesse réenclenchée et l'enferme par conséquent dans une éternelle justification de soi qui se fait trop souvent dans la normativité instituant l'urgence de se justifier sous peine de sombrer dans le déni de soi et la contemplation du mépris de soi par l'autre.

Substituer au vide ce que l'imaginaire arrive à produire au fil de l'expérience, tel est lieu où toute la distance abyssale de soi à soi instituée par l'esclavage devrait être pensée. Le captif assigné au devenir-esclave est un sujet toujours en *transe* (et en fuite) en tant que la transe est la voie/voix de médiation et de métamorphose de soi par laquelle il tente d'arracher son être de l'espace plantationnaire. La transe doit être entendue comme le geste du surgissement (entravé) de son soi au monde aux antipodes de la colonialité. Elle est l'écho d'une subjectivité déjà abîmée mais aussi la promesse ambivalente de celle à venir, le moment de libération d'une énergie potentiellement indomptable. Parviendrait-il à reconfigurer et à déconstruire cet espace dans lequel il est enfermé ?

Il est courant de penser le vide comme manque, absence, voire comme « néant »[299], éventuellement de façon arbitraire. Tout se passe comme s'il renverrait à ce qui doit/peut être comblé, ce qui est à pourvoir. En ce sens, il est matérialisé par l'absence ou la présence du rien. Une telle conception du vide ne sert pas d'emblée grand-chose ici en tant qu'elle n'accueille pas l'intuition qui anime notre réflexion au travers de ces lignes discontinues. Pour nous qui tentons de comprendre la singularité de l'expérience esclavagiste, le vide renvoie paradoxalement à autre chose. *Le vide est ce qui se manifeste dans sa plénitude comme ce qui est déjà saturé et plein par le fait même qu'il n'y a rien*. Il est ce qui est déjà rempli par le fait

[299]Pour Blaise Pascal, « il y a autant de différences entre le néant et l'espace vide que de l'espace vide au corps matériel ; et qu'ainsi l'espace vide tient le milieu entre la matière et le néant ». Cité par Marc Lachièze-Rey, *Les avatars du vide*, *op.cit*, p. 10

même qu'il y a rien de signifiant, si ce n'est que des corps insignifiants voués à une destruction à la fois lente, brutale et démesurée. Il est rempli par le fait même qu'il est vide et n'est pas un espace soumis à l'expérimentation de la science. Cela revient à dire aussi que ce qui remplit le vide, le remplit par le fait qu'il ne soit pas. Et c'est justement la raison pour laquelle celui qui doit le remplir est celui qui n'est rien : le corps-nègre, jeté dans le non-être.
Comment le rien peut-il remplir et occuper un lieu, comment remplir un espace avec ce qui n'est pas compté comme étant digne d'être compté? Celui qui compte, ne peut compter que ce qui compte à ses yeux, ce qui est comptable. Le fait de compter, de tenir compte de ce qui est ou de ce qui apparaît dans la sphère mercantiliste de la comptabilité, c'est attribuer des qualités, de l'être à ce qui est compté en vertu de son caractère comptable. Or le problème est que celui qui compte ici, compte par le refus même d'attribuer de l'être à ce qui est compté comme être incomptable : la bête humaine transformée en marchadise. Dans le geste de compter, il ne peut que réduire et amoindrir l'être de ce qui est à compter jusqu'à ce qu'il le transforme en non-être à ses yeux comme s'il avait la puissance d'annihiler l'être. Compter ici, c'est tenir compte de ce qui n'est pas digne d'être compté autrement que comme incomptable par excellence. Si compter, c'est faire apparaître ce qui est comptable, ce qui vaut la peine d'être compté, entre celui qui compte et celui qui est compté, il y a déjà une différence manifestée par le vide. La singularité de la domination esclavagiste *ontologise* cette différence.

Il y a dans la colonie des corps susceptibles d'être râpés par la normativité et les pratiques coloniales comme corps qui doivent être jetés dans le vide. Il y a l'espace où l'être se manifeste dans sa plénitude lumineuse et celui où le non-être fabriqué à la dimension des vues esclavagistes pour justifier l'entreprise qui doit pourvoir le marché mondial. C'est l'espace où il n'y a rien, si ce n'est des corps que l'esclavagiste tente de transformer en une machine parlante à pièces détachables. Mais la colonie esclavagiste brouille cette distinction en tant qu'elle ronge à la fois l'humanité du colon et celle du colonisé.
Occuper le vide, ce qui ne signifie pas pour autant l'habiter, c'est le fait de n'ê*tr*e pas. Sur le visage d'un esclave, le colon ne voit sa propre image. L'expérience servile engendre l'impossibilité de se voir soi-même dans l'autre assigné à la bête et au rien.
Il ne s'agit pas uniquement d'un mécanisme d'appauvrissement de l'être. L'opération coloniale, par laquelle celui qui remplit le vide doit être compté comme être incomptable, doit avant tout faire apparaître celui-ci comme étant ce qui ne peut pas être (en tant qu'il est privé

de l'être). Elle renvoie constamment à sa propre mise en œuvre et à son point zéro. Il ne peut être autre qu'un corps à produire, objet d'un procès de destruction.

Le Négrier est celui qui est traversé par l'ivresse de cette opération de remplissage renvoyant sans cesse à son point de départ parce qu'il ne peut jamais arriver à remplir l'espace colonial du fait de sa démesure démesurée même. Le compte renvoie toujours à zéro pour qu'il soit susceptible de se réenclencher dans sa vitalité destructrice. Le vide se nourrit de la perte qui doit l'alimenter. Le Négrier est pris dans l'ivresse d'une économie sacrificielle de la dépense sans reste. La colonie n'est jamais saturée même si le nombre de captif devient de plus en plus imposant. L'expérience de la production de la canne à sucre est celle qui pousse une telle opération dans ses retranchements parce qu'elle consume davantage de corps qui doivent être jetés dans le vide.

L'expérience de l'esclavage moderne affecte les corps qu'elle produit et les assigne à l'impossibilité d'être soi et de devenir soi-même par-delà toute hantise de l'autre et toute hétéronomie. Si les corps dont nous parlons ici font dans l'expérience de la traversée l'épreuve d'une *perte,* de quoi celle-ci est-elle le nom ?

3.-L'expérience de la traversée comme perte…

Dès la traversée de l'océan, confronté à l'expérience de la déportation qui est aussi une épreuve de déracinement, le regard du captif est jeté sur une étendue vide avant d'être enfermé dans le vide qui l'attend après avoir été enchaîné dans les cales du négrier. Par cette vaste étendue uniforme et multiple, homogène et hétérogène dans son mouvement silencieux et tumultueux qu'est l'océan, il découvre l'espace colonial. L'expérience de la déportation est celle de la découverte de ce vide. Ici la découverte est avant tout celle de sa démesure constitutive que son être intime doit affronter comme être jeté dans le vide et comme corps que le vide doit détruire et engloutir. La perte n'est pas à proprement parler celle du sol comme lieu privilégié de son être intime ou perte d'un héritage ancestral. L'esclavagiste veut enlever au Nègre qu'il fabrique toute possibilité pour un sujet de se regarder dans le miroir existentiel fièrement en le rendant coupable et endetté à la fois. Ce qui est en jeu dans la perte, c'est le fait qu'elle tende à substituer à celui qu'on aura été (une égale figure de l'humanité)

celui qu'on deviendra aux yeux de l'esclavagiste et du colon, une ombre errante qui viendra hanter la modernité. Cette ombre errante est celle que le colon vient peser sur le marché.

Nous pouvons comprendre autrement cette expérience si nous prenons l'océan comme métaphore symbolique. Au moment où les captifs sont contraints à danser et à chanter sur les bateaux négriers pour ne pas mourir durant la déportation (en faisant ainsi de l'expérience du déracinement et de la destruction un morbide spectacle habité par la mort prochaine), l'océan pourrait donner une idée de l'ampleur des conséquences de cet arrachement comme perte de tout rapport à soi. Cet arrachement est l'expérience de la perte de la possibilité d'être au monde et la contamination de la possibilité de retrouver l'autre. Ici, l'image de l'océan ne renvoie pas uniquement à l'idée de déracinement comme absence de socle, elle signifierait aussi l'idée de perte radicale. Perte de repère et de tout socle nécessaire à la construction de soi et du rapport de soi à soi comme premier mouvement de tout rapport non surplombant de soi vers l'Autre. Le captif qui se jette en mer au moment de toucher le sol colonial ne traduit pas fondamentalement un geste du désespoir. Il signifie certes, le refus de s'enraciner dans un tel espace où le corps fait l'expérience de sa propre destruction, mais nous pourrions y voir aussi le geste de radicalisation de l'idée de perte de repère comme perte de soi. Comment expliquer l'expérience de se découvrir fatalement comme objet d'une domination aussi radicale qu'est l'esclavage moderne ?

Il est sensé de penser paradoxalement que c'est dans et par l'idée de perte que la perte peut être neutralisée, pour autant qu'elle se soit radicalisée dans sa radicalité même où elle devient perte définitive. Se jeter en mer, en tant que la mer traduit le déploiement d'un espace aussi enfermant qu'engloutissant, renverrait au désir de radicaliser sa propre perte qui devient déficitaire aux yeux du Négrier. Ce dernier est celui qui subit les effets premiers de cette perte. Se jeter en mer, se suicider revient à ronger son capital. Cela constitue le paradoxe de la perte. Elle amoindrit le capital-négrier et diminue le superprofit.

Entre l'ici et l'ailleurs, la traversée devient l'abîme qui provoque une séparation brutale de soi d'avec soi se manifestant par une profonde déchirure de son être intime comme blessure à jamais (?) ouverte. Alors comment se réconcilier avec soi-même après la traversée qui hante désormais nos rêves et nos instants d'intimité afin de résister à toute hantise à devenir « esclave de l'esclavage » ? Ces instants d'intimité par lesquels nous revivons l'expérience (dans le regard de l'autre) dont le reste nous est *collé à la peau objectivée*, peuvent constituer aussi des formes d'autopunition ou d'auto-flagellation nous contraignant à nous enfermer intérieurement sur nous-mêmes tout en étant au milieu des autres. Ils peuvent

aussi devenir pour nous le foyer pervers d'un mépris de soi contaminant toute intransigeance égalitaire. Les actes de suicide répétés pour tenter de retrouver une Afrique natale expriment les problèmes générés par cette expérience pour les captifs. Mais la hantise de l'esclavagiste à rendre un tel retour imaginaire impossible en tranchant la tête du suicidé montre jusqu'où la violence coloniale peut être *post mortem.* Ce qu'on appelle désormais le Nouveau Monde est la manifestation la plus radicale de la perte radicalisée.

L'épreuve de la perte et l'expérience de la traversée affectent nécessairement le captif. L'étranger absolu que décrit Meillassoux renverrait à ce qu'on avait appelé les Bossales dans la colonie (ceux qui n'y sont pas nés), par opposition aux Créoles, dans la mesure où les premiers ne sont « *étrangers absolus* [que] dans la société d'accueil esclavagiste »[300]. Mais le croisement entre la « la désocialisation », la « dépersonnalisation », la « décivilisation » et la « désexualisation » pour faire du captif en terre coloniale un étranger absolu mérite d'être mis à l'épreuve avant d'être appliqué à la colonie de Saint-Domingue. Dans la mesure où le captif arrive à rendre possible malgré tout un nouveau regard sur lui-même, un regard qui ne s'enferme pas dans le geste colonial, les catégories mobilisées ici par Meillassoux, prises à la lettre, ne permettent pas d'expliquer les formes de créativité imaginaire et encore moins la Révolution de 1804. Il est vrai qu'il reconnaît que « Si la désocialisation prive l'individu des rapports sociaux qui en font une personne, elle ne le prive pas nécessairement des *capacités* à renouer ces liens ». Mais cela ne l'empêche pas d'affirmer que « par la *dépersonnalisation*, qui opère au sein de la société esclavagiste, l'individu perd cette faculté »[301]. Par conséquent, ce que le dispositif colonial n'arrive pas à étouffer par la désocialisation, la colonie esclavagiste le consume par la dépersonnalisation. Par la resocialisation que va subir l'individu soumis à l'économie de production esclavagiste, nous pourrions dire que les nouveaux liens qui seront institués doivent être conformes au dispositif juridique et institutionnel que requière le bon fonctionnement du système. Or c'est justement ce qui ne nous permet pas de comprendre les scènes de subversions configurées par les captifs.

La subversion a été toujours à l'œuvre dans le rapport entre les captifs à l'espace colonial. Son déploiement au travers des actes de résistance invisible, silencieuse et toutes les pratiques dont l'histoire retient encore la trace[302], prouvent que les modalités de dépersonnalisation et de destruction de soi qui devraient pérenniser l'entreprise coloniale n'avaient pas abouti à tous les résultats escomptés. Il y aurait semble-t-il un reste que la vie colonial-esclavagiste n'arrive

[300] Claude Meillassoux, *L'Anthropologie de l'esclavage, op.cit*, p.99.
[301] *Ibid*., p.108.
[302] Allusion faite particulièrement au marronnage qui sera abordé ci-dessus, chapitre V.

pas à étouffer et à broyer comme elle broie les corps. Autrement dit, la radicalité de la perte laisse malgré tout derrière elle quelque chose comme un *reste* qui devient un foyer régénérateur de la conscience de soi et du socle constitutif de son être au monde. De nouvelles possibilités pour un nouvel amour de la vie dans un nouvel espace autrement reconfiguré par-delà la race.

La question est savoir dans quelle mesure ce *reste* qui nourrit les scènes de libération de soi et de reconfiguration de soi produit des effets non neutralisés par l'expérience servile. De manière cohérente, ces questions ne peuvent pas être posées en ignorant le travail de l'imaginaire colonial qui est au cœur de la question de l'émancipation. Il semblerait que la dialectique entre désir de liberté et celui-là ne rend pas celle-ci effective dans l'expérience post-coloniale de fondation et de commencement. Le monde qui vient après la colonie n'est pas fondé selon les promesses de la Révolution.

CHAPITRE III-. Désir de liberté et l'imaginaire colonial

I.-La liberté à l'aune de la colonialité

1.-L'exigence de liberté à l'épreuve de la colonialité

Nous devons partir du fond commun des écritures symptomatiques et fantomatiques de la société haïtienne selon lesquelles la colonie détermine (de Saint-Domingue à Haïti il y aurait une continuité secrète et visible cachée sous le masque de la rupture) son devenir pour mieux voir dans quelle mesure elle aurait été engluée dans la colonialité. Ce, afin de mieux s'en sortir. Nous devons faire *comme si* le discours des écritures symptomatiques et fantomatiques était le seul site possible de mise en récit du social haïtien et de son intelligibilité. Cette mise en récit *se présente* sous la forme d'une description interprétative ou d'une interprétation descriptive (une archéologie du drame haïtien) qui s'impose par son évidence historique. Cependant, il n'est pas question pour nous de les rejeter, mais plutôt de les considérer comme symptômes exprimant des pathologies de la vie haitienne. Nous devons préciser que nous ferons parfois le jeu de ces discours en adoptant leur langage car ils nous permettent de frayer une autre voie interprétative, celle qui nous sera propre.

En réfléchissant sur les conditions de possibilité du devenir-décolonial de la société haïtienne, nous pouvons nous rendre compte jusqu'à quel point elle serait enfermée dans la colonialité. Celle-ci la travaillerait, la structurerait et enfermerait toute subjectivé dans un enclos. Elle se manifesterait dans le rapport à soi y compris dans toute altérité et toute intersubjectivité. Ce qui permet de parler d'une subjectivité post-coloniale prisonnière des structures coloniales. Qu'est-ce qu'une subjectivité prisonnière des structures coloniales ? Comment se positionner face à celui qui se met en scène comme l'héritier du maître si notre conscience est tissée et enveloppée par le voile colonial ou si notre rêve est de prouver que nous sommes enfin des civilisés?

Une subjectivité post-coloniale prisonnière des structures coloniales est une subjectivité qui ne serait pas porteuse d'une subjectivation émancipatrice en tant qu'elle serait toujours prise

dans le désir du maître et hantée par le spectre de l'imaginaire colonial. D'un côté, elle exige un certain rapport à la liberté non travaillé par l'égalité, et de l'autre, elle se nourrit de la mémoire du maître. Cette subjectivité *serait* à l'œuvre dans la société haïtienne sans qu'il soit vraiment tenable de parler de « servitude volontaire ». Elle serait enfermée dans un procès d'assujettissement qui reproduirait la violence coloniale comme violence fondatrice incapable de fonder de nouveaux droits par-delà l'imaginaire colonial. La figure du prochain disparaît dans les rapports de pouvoir face à sa tonalité. La subjectivité post-coloniale serait à l'œuvre dans les Codes ruraux rappelant la violence du Code noir ainsi que dans l'objectivation du paysan (sans terre) exclu du commun. L'obsession pour les Codes ruraux[303] dans ses différentes versions retrouve la mémoire de la violence du Code noir et le désir du maître chez le post-colonisé qui se manifeste particulière dans la volonté d'enfermer le paysan altérisé comme sujet pris dans la violence du droit.

Au moment de conclure *Les Damnés de la terre*, Fanon incite le Tiers-monde « à faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf »[304] comme si l'esclavage et la colonisation avaient disloqué et contaminé les hommes et les femmes qui étaient enfermés dans leurs griffes pendant des siècles. Mais, cela n'est possible selon lui qu'« à condition de ne pas singer l'Europe, à condition de ne pas être obsédés par le désir de rattraper l'Europe »[305]. Entreprise colossale qui doit être portée par une exigence tout aussi colossale, celui de « modifier fondamentalement l'être »[306]. Cela a un nom pour les sociétés marquées par la colonisation et l'esclavage : auto-émancipation, c'est-à-dire sortir par soi-même de l'imaginaire colonial de la race et de ses foyers régénérateurs afin de fonder et de commencer. Modifier fondamentalement l'être revient aussi à se réinscrire dans l'histoire, devenir sujet d'une histoire qui commence et d'un nouveau commencement de l'histoire. Mettre sur pied un sujet neuf, c'est devenir fabriquant, édificateur, bâtisseur et fondateur ; être un *sujet qui vient* dans le geste de fonder et de commencer. Mais comment y parvenir après

[303] Cette obsession traverse le XIX[e] siècle haïtien jusqu'à Duvalier.
J. Saint-Armand, *Le Code rural d'Haïti*,[celui de 1865 publié par Fabre Geffrard,] *publié avec commentaires et formulaire, notes et annexes,* 3e édition, Port-au-Prince, Ed. A.Guyot, 1881. Le Code rural publié par Jean-Pierre Boyer, successeur d'Alexandre Pétion, date de 1826. Le dernier remonte à François Duvalier. C'est une modification de celui de 1864. *Code rural*, 1964.
[304] *Op.cit.,* p.305.
[305] *Ibid*., p.302.
[306] *Ibid*., p.40. Si pour Fanon, « la décolonisation ne passe jamais inaperçue car elle porte sur l'être, elle modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'insensibilités en acteurs privilégiés, saisis de façon quasi grandiose par le faisceau de l'Histoire » (*Ibid.*), nous pensons pour notre part qu'il nous revient de penser aujourd'hui la *décolonialisation* et la décolonialité afin de rendre possible les conditions de possibilités de cette modification de l'être. C'est donc aussi en ce sens que l'esclavage moderne pose une question ontologique dans l'altérisation de l'autre qu'il fabrique sous les traits de la bête.

avoir été enchaîné dans la nuit coloniale, après avoir été altérisé comme esclave et colonisé, c'est-à-dire comme autre pourvu d'une identité servile fondée sur la race ?

La colonialité est le poison qui infecterait le devenir des sociétés post esclavagistes et post coloniales en tant qu'elle le mine et le consume. En finir avec la colonialité, c'est penser du même coup les lieux d'une mise à l'épreuve de ses effets pervers et de sa déconstruction. Le paradoxe haïtien, c'est qu'Haïti pourrait être à la fois le lieu de cette mise à l'épreuve et celui où la colonialité se déploie, se *dé-plie et se re-plie* sans cesse dans son élasticité démesurée et dans son extensivité complexe au point de broyer et d'étouffer la vie. Elle pénètrerait ainsi les rapports intimes et familiaux jusque dans les sphères du pouvoir, endiguant ainsi l'horizon de toute conscience. Comment alors faire déplier 1804 — dont on s'est demandé où est-elle sans pouvoir la voir, c'est-à-dire sans pouvoir vérifier son effectivité concrète, car étant prise dans une dualité donnant lieu à un *interminable dialogue de sourds*[307] —, contre le présent de notre être au monde ? Comment 1804 peut-elle porter d'autres modalités d'habiter le monde si elle est déjà entravée dans les mailles funestes de la colonialité ?

Notre souci n'est pas de simplifier la société pour qu'elle soit plus lisible par la philosophie, mais de la complexifier radicalement, c'est-à-dire en faire un problème, à la dimension radicale de notre tentative d'interprétation de la Révolution. Ce qui nous permettra de mieux faire trembler tout un ensemble de pratiques discursives qui circulent comme des lieux communs et des évidences apodictiques. Parce que ces pratiques discursives sont déjà elles-mêmes entravées dans le filet du passé esclavagiste vu comme structure de genèse structurée par la colonialité, le présent n'apparaît alors que comme la manifestation de ce passé et de sa répétition. Que signifie être au monde si le présent ne peut être que la manifestation des structures profondes du passé esclavagiste et si celles-ci obscurcissent déjà l'horizon du devenir ? Néanmoins, si le devenir-décolonial ne peut pas être pensé en dehors de l'épreuve de la colonialité, nous devons nous réinscrire autrement face à ce passé perçu comme lieu d'origine et de genèse. Dans cette perspective, nous avons besoin d'une scène décoloniale configurée par 1804 quitte à la faire déployer contre les voix qui se l'approprient. Tenter de penser les problèmes que pose l'exigence de liberté lorsqu'elle est située dans l'aune de la colonialité, c'est une autre manière d'interpréter et de comprendre certains lieux de parole sur la Révolution haïtienne. Il se pourrait qu'une certaine forme de mise en récit de celle-ci qui doit être chantée pour que notre amour de la liberté soit plus visible dans son éclat

[307] Jean Casimir, « Où est la Révolution haïtienne ? », in *Haïti et ses élites, op.cit.*, p.185 *sq.*

lumineux comme démonstration égalitaire et de l'égale dignité de n'importe qui avec n'importe, soit un lieu de parole à investiguer et à creuser. Si « Haïti est la mère de la liberté » comme on le chante chez nous, il faut interroger la discursivité que porte cette maternité de la liberté.

La question de la liberté porterait en elle-même la mémoire d'une dette qui condamnerait le (post)colonisé à donner sans cesse la preuve de son droit à la liberté pour avoir été expulsé de tout espace dans lequel l'humanité de l'humain se déploie. Selon discours colonial, les individus arrachés de l'Afrique ne pouvaient vivre que sous une autorité « blanche », Toussaint Louverture était certes le fils d'un ancien prince africain, dit-on, du simple « fatras bâton », il était devenu le premier « citoyen-représentant » d'une république coloniale. Sa dette envers celle-ci serait par conséquent colossale quoiqu'il soit conscient que la liberté n'était nullement un présent offert par une métropole suite à son réveil humaniste. La dette serait en réalité celle de toute une « race » objectivée habitant une terre infectée par des siècles d'une exceptionnelle histoire que la raison conquérante européenne avait inventée et exhibée. L'individu ainsi pris dans les filets d'une identité que l'Européen esclavagiste lui colle à la peau en tant qu'identité fabriquée tombe dans une mise en scène de soi. Mais la scène de cette dernière, dans son émergence même, dans sa constitution, arbitrée et annihilée par l'autre.

La liberté est évaluée à l'aune de la colonialité. La substitution du *travail servile* par le travail colonial ou l'esclave par le *travailleur colonial* dénommé cultivateur après 1791 en est l'illustration. Il est vrai que la race ne détermine plus la division du travail, mais pour les captifs libérés, la canne ou la plantation porte une mémoire asservissante. Désormais, le nouveau visage de cette colonialité apparaît dans les nouvelles relations de travail. Si le travail sera pour Toussaint Louverture une vertu consolidatrice de la liberté, il mine et enferme celle-ci dans la plantation en réalité. Les lois définies contre le vagabondage[308]et l'oisiveté ne sont rien d'autre qu'une « assignation des places » conforme au républicanisme colonial. Et en tant que telles, elles ne peuvent donner nullement satisfaction à la radicalité de « vivre libre ou mourir » de 1791 qui l'avait porté à la hiérarchie coloniale. Si une telle exigence s'inscrit dans le choix du développement économique introduit par la traite et l'esclavage, elle n'est pas toutefois sans lien avec le souci de prouver à la métropole comme mère patrie que ses fils peuvent vivre selon les mêmes lois que les Européens.

[308] Cette question sera abordée autrement dans la 3e section (imaginaire de la domination) du chapitre VI de la 2e partie.

Les reproches adressés par Toussaint Louverture à des travailleurs revendicatifs sont inscrits dans cette logique où la métropole deviendrait une normativité référentielle. Que « dirait la mère patrie », lorsqu'elle apprendra que ses enfants auxquels elle avait octroyé la liberté refusent de travailler conformément au rythme imposé? Le général leur avait interdit « de blasphémer contre la République française »[309].Trajectoire d'une quête de reconnaissance qui traversera la société haïtienne dès le lendemain de 1804 en faisant de l'Européen/l'Occidental l'interlocuteur intime/ultime et privilégié. Pourtant, ce fantasme de l'autre où émerge l'altérité entravée dans l'imaginaire colonial neutralise toute intersubjectivité parce qu'il se nourrit de la colonialité.

On pourrait dire que la déclaration « égalitaire » (l'égalité devant la loi signée par 1789 ou la reconnaissance de l'abolition de l'esclavage) matérialisée par un mécanisme inégalitaire (le régime plantationnaire dans lequel est rejeté le *travailleur colonial*), était l'occasion unique pour favoriser l'entrée dans l'humanité civilisée des anciens captifs.

Du point de vue républicain, la République avait offert à ses Autres une opportunité sans précédent d'entrer au concert des « citoyens », pourquoi le chef républicain devrait-il laisser passer une telle occasion ? On a toujours dit qu'ils étaient oisifs, l'oisiveté était devenue un délit, on a toujours affirmé qu'ils n'aimaient que chanter, ils devaient travailler comme le veut la république coloniale. La définition de la liberté se trouve d'emblée circonscrite dans l'exigence de travailler conformément à un républicanisme qui trahit sa propre promesse d'égalité et de liberté. En se proposant de défendre conformément à la colonialité la liberté conquise qui, contradictoirement, allait fonder les relations de travail, en cherchant à prouver la dignité du droit d'accès des anciens captifs à la liberté, Louverture deviendrait le défenseur du républicanisme colonial français au moment où il apparaît aussi comme son fossoyeur. En ce sens Napoléon Bonaparte ne se serait pas trompé dans sa lettre du 4 mars 1801(n°5440) adressée au « préfet colonial » (dans le but de neutraliser Toussaint Louverture) : « par le système adopté par le Gouvernement, Toussaint [après l'avoir breveté de capitaine général de la colonie dans une autre lettre datant du même jour] devient le premier agent de la République à Saint-Domingue »[310], tout en préparant ainsi l'issue fatale.

Mais ce que Bonaparte oublia, et c'est là son aveuglement, est le fait que le système colonial avait été déjà fissuré et disjoint par l'action des captifs, les stratégies militaires et géopolitiques de Louverture. Telle serait la genèse de la Constitution de 1801, qui selon

[309] Cité par Léon Dubois, *Les vengeurs du nouveau monde, op.cit,* p. 261.
[310] *Correspondance de Napoléon 1er, Tome VII*, Paris, Henri Plon, 1861, N° 5440.

Bonaparte, « contient [beaucoup de choses] qui sont contraires [mais aussi de bonnes choses] à la dignité et la souveraineté du peuple français, dont Saint-Domingue ne forme qu'une portion »[311] dans une lettre pleine de menace. La réponse de Louverture pleine de grandeur, rappelant le fond de son discours préliminaire à la Constitution de 1801, ne peut que blesser sévèrement l'aigle en plein vol. Cette Constitution qu'il envoya à Bonaparte pour être approuvée fit déjà de Saint-Domingue un cas singulier dans l'empire français fissurant de plus en plus le voile impérial. Alors qu'il l'envoya en France pour être sanctionnée, elle pouvait être publiée conformément à son article 77.

Elle annonce dans l'esprit louverturien un temps nouveau après que « l'ancien édifice [ait été] balayé de ses ruines ». L'opportunité historique ou « l'instant propice » pour « poser » les « fondements » d'un ordre nouveau pour une nouvelle reconfiguration du social, car « il est des circonstances qui se présentent qu'une seule fois pendant une longue série de siècles pour fixer les destinées des peuples, si on les laisse échapper, elles ne se retrouvent plus »[312].

Le peuple de Saint-Domingue existe désormais face au *peuple français* et devient une instance de légitimation l'autorisant à déclarer à Bonaparte que le « pouvoir » qu'il tient a été acquis aussi légitimement que le sien. Alors, quelle place pouvait-il y avoir pour la funeste notion de colonie ? Sa promesse d'émancipation ne peut être certes qu'ambigüe en voulant concilier colonialité et liberté. Le sujet révolutionnaire disparaît peu à peu dans la solitude en rompant avec les masses. Il « craignait maintenant le contact entre l'armée révolutionnaire et le peuple, signe infaillible de sa dégénérescence révolutionnaire. Tout en brisant ainsi le moral des masses noires, il s'évertuait à rassurer les blancs »[313] écrit James.

Par ailleurs, ce fut peut-être par son républicanisme qu'il crut que le général Leclerc ne pouvait que violer la volonté de son beau frère (Bonaparte) en menant une guerre farouche contre son armée. Il pensait pouvoir l'arrêter et l'envoyer en France y compris son état-major comme il dit dans ses *Mémoires*[314] publiés par Saint-Remy. Croyant être un citoyen et sujet de droit au temps de l'universalité des droits, il en appela à la bonté et la justice républicaine du « Premier consul » (est-ce par ironie ou par conviction ? Peu importe !) pour être jugé conformément aux lois. L'apologie de Toussaint est la démonstration d'un sujet déchiré,

[311] *Ibid*., Lettre du 18 novembre 1801, N°5867.
[312] Discours préliminaire précédant la Constitution de 1801, reproduit par Louis Joseph Janvier, *Les Constitutions d'Haïti, (1801-1885)* , Paris, Ed. C. Marpon & E.Flammarion , 1885, p.5
[313] C.L.R. James, *Les Jacobins Noirs, op.cit.,* p. 247.
[314] Toussaint Louverture, *Mémoires du général Toussaint-Louverture, écrits par lui-même, pouvant servir à l'histoire de sa vie, précédés d'une étude historique et critique... avec un appendice contenant les opinions de l'empereur Napoléon Ier sur les événements de Saint-Domingue*, par Saint-Remy (des Cayes, Haïti), Pagnerre, Paris, 1853, p.57 .

brisé, solitaire et désolé à la fois qui se demanda s'il avait été traité ainsi à cause de sa couleur et si sa couleur nuit à son courage et son honneur, mettant en cause à chaque fois le général Leclerc et non le gouvernement français.

Fanon, dans *Les Damnées de la terre*, parle de la nécessité pour le tiers-monde de « réinterroger le sol, le sous-sol, les rivières et pourquoi pas le soleil »[315] afin de sortir des « circuits » du régime colonial. 1791 est en ce sens, une forte ré-interrogation du soleil. Mais sa flamme porte aussi tant de contradictions internes à elle-même au point qu'elle semble se consumer dans une certaine mesure dans son devenir infidèle au cri paradoxal de « liberté ou la mort !». La flamme trahit sa genèse. Celles et ceux qui l'ont allumée et ont propagé ses éclats lumineux dans un horizon lointain faisant trembler l'Europe esclavagiste des Lumières, n'ont pas su/pu la tenir dans sa vérité radicale : vivre libre ou mourir pour autant que le verbe libre dans sa résonance ne renvoie pas uniquement à la libération, mais à la liberté dont l'égalité est le fondement. Nous comprenons bien que la lumière qui balaie le sol esclavagiste de Saint-Domingue ne pouvait qu'entrer en contradiction avec le sol européen nourri par l'esclavage et éclairé par les Lumières. Dans cette perspective, les formes de travail, sa politique de production tournée vers l'exportation expérimentées par Toussaint Louverture après son ascension dans l'espace colonial, constitueraient une éclipse solaire. Cette éclipse solaire obscurcit l'horizon des revendications des captifs. Pour ne pas faire ici le procès de Louverture, il faut préciser aussi que les captifs en demandant plus de jours consacrés à leur propre travail tout en continuant à travailler pour le maître, sapent la radicalité de leurs revendications. Le retour à l'espace de la plantation après 1791, est en réalité le moment où le voile colonial assombrit la flamme et l'éclipse[316]. Nous pouvons parler de drame d'une subjectivité post-coloniale prisonnière ou non émancipée des structures coloniales.

L'expérience de la subjectivité post-coloniale n'est pas sans lien avec l'*institution* d'une part maudite de soi qui, dans sa manifestation, devient une dette-culpabilité infinie. Cette part maudite de soi se nourrit du fantasme de l'autre et empêche l'émergence d'une intersubjectivité décoloniale contre la vitalité de l'imaginaire colonial.

[315] Frantz Fanon, *Les Damnées de la terre, op.cit.,*p 97.

[316] La question d'éclat lumineux n'est pas une question banale dans la mesure où il n'y a pas de corps parlants sans éclat. La parole exige une reconfiguration par laquelle le corps parlant se re/présente autrement et se projette dans une luminosité qui rend visible les matrices cachées des rapports de domination.

2.-La part maudite de soi comme dette infinie

Nous pensons la liberté à l'aune de la colonialité parce qu'elle se déploie au cœur de celle-ci. Elle ne s'institue pas dans ses marges ou en son cœur afin de l'éclater, mais avec elle en portant ses traces et sa tonalité au point d'être broyée par elle. En ce sens, elle devient une difficile relation de soi à soi devant une instance instituante et régulatrice incarnée par la figure de l'autre, lui-même incapable de sortir de la colonialité. Le fantasme de cette instance instituante et régulatrice devient pour nous une dette, voire une dette infinie. Mais comment se manifeste en réalité cette dette ? Ici, elle ne renvoie pas à une relation d'échange ou contractuelle ni ne met pas face à face un contractant-contracté, débiteur-créditeur. Elle serait plutôt l'expression d'une *part maudite de soi*[317] et met par là même en jeu la question de la reconnaissance de soi comme possibilité de s'ouvrir sur le monde dans l'égale dignité de n'importe qui avec n'importe qui. Nous pouvons faire la généalogie de cette dette qui prend la forme d'une dette infinie, « toujours déjà-là » pour mieux enfermer le sujet concerné dans un enclos. Le mot allemand (*Schuld*[318]) exprimant à la fois « dette et culpabilité » pourrait montrer ce qui en jeu dans la dette comme part maudite de soi. Il convient de lier à chaque fois dette et culpabilité comme ce qui affecte les corps, les individus et empêche le devenir en entravant dans le filet de l'imaginaire colonial toute *praxis*. La part maudite de soi est le nom d'un (auto) enchaînement spectral.

Dans cette perspective, il faut interpréter l'affirmation d'Hilliard d'Auberteuil : « *l'intérêt et la sûreté de la colonie veulent que nous accablions la race noire d'un si grand mépris que quiconque en descend jusqu'à la sixième génération soit couvert d'une tâche ineffable* »[319].

---

[317] Malgré cette ressemblance sémantique, Bataille (Georges Bataille, *La part maudite. Essai d'économie générale*, *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1976) n'est pas notre référent conceptuel ici. Qu'il soit bien clair, ce n'est pas dans le schéma interprétatif qu'il forge et trace que nous situons ce que nous appelons de notre vœu part maudite de soi. Entre la part maudite et la part maudite de soi, nous ne voyons jusqu'ici aucun rapport conceptuel. N'ayant aucun rapport manifeste avec la dépense ou l'économie générale, mais renvoyant au bout du compte pour nous à l'identité servile fabriquée par la traite et le mécanisme d'ontologisation des corps, elle est liée de préférence à l'étau subjectif dans lequel serait enfermée la conscience de soi du (post) colonisé tant qu'il est dans l'enclos de l'imaginaire colonial. Nous pourrions dire en passant que s'il y a un rapport entre la part maudite de soi et la part maudite de Bataille, c'est en termes de dépense, mais à condition d'être attentif au sens même des mots. Car il se pourrait que la dépense comme dépense sacrificielle soit une caractéristique sous-jacente et profonde de l'économie de l'esclavage. La pulsion de mort (de l'autre) qui oriente la destruction et la dislocation des corps pourrait avoir un rapport avec la dépense. Mais nous ne comptons pas creuser cet aspect.

[318] « La dette jusqu'où ? » http://www.contretemps.eu/interventions/dette-jusquo%C3%B9-0

[319] Cité par Dantès Bellegarde, *Haïti et ses problèmes*, Montréal, Éditions Valiquette, [1941 ?] L'auteur ne cite pas la référence de l'affirmation d'Auberteuil. Nous soulignons.

Dans cette même logique s'inscrit celle de Moreau de Saint-Méry : « nous ne pouvons empêcher que la couleur des affranchis ne *rappelle* leur *origine* et ne *réveille toujours* dans ceux avec lesquels cette origine est commune, l'idée de *servitude* »[320]. La dette est le rappel d'un signe porté par soi qui vient toujours dévoiler l'identité secrète de son être fabriquée par l'Autre. La part maudite de soi se déployant sous la forme d'une dette qui est à a fois culpabilité n'est pas une simple création conceptuelle de notre part.

La figure mythique de Cham condenserait cet aspect dans la mesure où la parole du père exprime une condamnation fondée sur la culpabilité du fils et une dette qui devient héritage sans que l'héritier ait la possibilité de s'en défaire selon l'imaginaire biblique. La dette se présence sous le trait d'une culpabilité originaire, la culpabilité se présente sous la forme d'une dette infinie comme lieu de configuration du sujet coupable et endetté. La malédiction mythique de Cham devient l'énonciation de cette double figure. Sortie du terrain théologique, elle vient offrir une substance ontologique à la race comme lieu de justification de la traite esclavagiste. L'anathème de Cham définit la couleur de la peau de ses descendants pour certains. La culpabilité se transmet ainsi que la dette. Ainsi, elles sont devenues lieu d'une filiation maudite. Le Noir serait désormais voué à être éternellement enchaîné jusqu'en enfers puisque sa couleur symbolise le règne du diable. Âme maudite, corps tout aussi maudit ! L'imaginaire biblique a été été transformé comme la première source de la fabrication du Nègre. Être né pour l'esclavage et « être né dans l'esclavage » sont et une seule même question, rapport de causalité théologique.[321]

---

[320] Souligné par nous. Nous citons complètement Moreau de Saint-Méry pour que la tonalité de son affirmation soit bien restituée : « allons même jusqu'à abandonner les conditions de l'affranchissement, & demandons à ceux qui argument de la liberté des gens de couleur, pourquoi en France où la constitution a pour base la liberté & l'égalité, tous les individus ne sont pas citoyens actifs, électeurs, éligibles. Je sens qu'on me dira qu'ils peuvent le devenir. Sans doute ils en ont la possibilité morale, cependant se dissimule-t-on que jamais ils n'y parviendront tous. Mais les juifs pourquoi éprouvent-ils, dans quelques lieux, une résistance presqu'invincible pour obtenir la jouissance de ce qui leur est accordé ? Cependant rien d'extérieur ne s'oppose à ce que des juifs soient mêlés & confondus avec les autres citoyens, tandis que nous ne pouvons empêcher que la couleur des affranchis ne rappelle leur origine, & ne réveille toujours dans ceux avec lesquels cette origine est commune, l'idée de servitude. » Archives Nationales, AD XVIIIc 120, Moreau de Saint-Méry, Considérations présentées aux vrais amis du repos et du bonheur de la France, 1791, p. 37, cité par Florence Gauthier, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1780/1791,* Paris, CNRS éditions « Histoires pour aujourd'hui», 2007, p. 268.

[321] « Noé ayant donné sa malédiction à Cham & à Chanaan, l'effet de cette malédiction fut que non seulement leur postérité fut asservie à ses frères, & née pour ainsi dire dans l'esclavage, mais aussi que tout à coup la couleur de leur chair devint noire ; car ils tiennent que tous les noirs viennent de Cham et Chanaan. Noé voyant ce changement si prompt, en fut attendri & et pria Dieu qu'il lui plût d'inspirer aux Maîtres de Chanaan un amour de tendresse & de compassion pour lui : & cette prière de Noé dans la servitude des descendants de Cham, nous y remarquons aussi l'effet de sa prière, en ce que cette sorte d'esclaves noirs est chérie et recherchée en tous lieux ». Dome Calmet, *Supplément au Dictionnaire historique et critique*, *chronologique, géographique et littéral de la Bible*, Paris, 1728, vol. 3, pp. 138-139, cité par Benjamin Braude, « Cham et Noé » Race,

Le livre de Genèse (Genèse 9) bénit Noé et ses fils (Sem, Cham et Japhet) et ouvre un nouveau champ des possibles pour l'humanité après le déluge. Jusqu'ici, l'homme a été fait à l'image de Dieu et à sa ressemblance. Celle-ci continue après le nouveau commencement de l'humanité. Pour n'avoir pas caché la nudité de son père et pour avoir observé celui-ci dans un tel état contrairement aux deux autres, Cham et ses descendants (Canaan) ont été maudits de génération en génération et expulsés de l'humanité : « maudit soit Canaan ! Qu'il soit pour ses frères l'esclave des esclaves ! Bénit soit Yahvé, le Dieu de Sem, et que Canaan soit son esclave ! Que Dieu mette Japhet au large, qu'il habite dans les tentes de Sem et que Canaan soit son esclave !» Il restera alors aux exégètes bibliques et esclavagistes d'inscrire la descendance de Cham en Afrique. Il n'y a plus de ressemblance ! La terre de Canaan devient une terre prise dans la *Schuld* (dette et culpabilité) pour l'esclavagiste. Remarquons le ton répétitif de la malédiction et l'absence de Cham. Parce qu'elle engage le devenir de toute communauté de sang issue de ce dernier, il est condamné sans être nommé. La cérémonie du Bois Caïman du 22 août 1791 à Saint-Domingue défait le récit de la Genèse et son imaginaire en instituant un conflit entre deux ordres divins à travers les paroles attribuées à Boukman[322]. Elle fait de la parole de Dieu appropriée par le colon/blanc le lieu d'un conflit portant une nouvelle éthique du monde. En cela, elle ouvre la possibilité symbolique de ne pas s'enfermer dans la dynamique de la dette-culpabilité.

---

esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1 57e année, p. 93-125. p.96.

[322] La cérémonie du Bois Caïman du 22 août 1791, par l'imaginaire qu'elle porte, pourrait faire éclater une nouvelle scène. Mais à condition qu'elle allume un flambeau qui déborde les limites imaginaires jusque-là fixées par l'anthropologie ontologique.

Dès la prière attribuée aux participants, le travail de reconstitution d'un espace symbolique et imaginaire libère le site pour une autre rencontre intersubjective. La prière est en ce sens une ouverture. On se souvient du premier geste de Colomb dès son débarquement sur la terre caribéenne. Sa croix fut manifestement le signe que quelque chose de nouveau était enclenché en raturant ce qui fut. Désormais, le combat entre les dieux pouvait commencer. La cérémonie réactualise ce combat sans cesse menée durant les rites, les danses et chants ayant ponctué le quotidien des captifs. Tous ces repères sur lesquels un nouvel imaginaire pouvait se greffer deviennent des repères symboliques. Prendre conscience de la possibilité de pouvoir redessiner son territoire autrement et son espace à la dimension de sa teneur et de sa densité jusqu'à faire apparaître un *espace dissensuel* où sont convoqué d'autres dieux, tel est ce qui y est à l'œuvre. Au « dieu des blancs » convoqué à chaque fois que le prêtre esclavagiste voulait réactiver la normativité discursive esclavagiste par la menace de la damnation éternelle est substituée par une autre figure, inscrite dans un autre lieu portant une autre mémoire. Mais au « conflit » littéralement divin, devait se substituer une dynamique conflictuelle aux antipodes de la colonialité. Ce que le déroulement des événements ultérieurs va prouver. Si la prière se fait au nom d'une opposition entre deux ordres divins où s'opposent deux éthiques du monde, elle tente avant tout de faire résonner l'écho de la liberté. Au dieu esclavagiste s'oppose donc un dieu vengeur d'une cause au nom de tous. « Le dieu des blancs leur inspire des crimes, mais le nôtre ne nous pousse qu'aux bonnes actions. Notre Dieu bon pour nous, nous ordonne de nous venger des offenses reçues. Il dirigera nos armes et nous aidera. Chassez le symbole des blancs qui nous a fait tant gémir, et écouter la voix de la liberté, qui parle dans notre cœur à tous ». Cité par C.L.R. James, *Les Jacobins Noirs, op.cit.*, p.77.

Le devenir des sociétés qui ont subi l'esclavage et la colonisation est en jeu dans le déploiement funeste de la part maudite de soi. Celle-ci ne doit pas être interprétée uniquement conformément à sa logique propre comme un supplément ajouté du dehors à soi par l'ordre colonial pour entraver tout processus de libération et toute quête de liberté. Pour l'esclavagiste, la part maudite de soi est constitutive de l'identité de soi du Nègre. En cela, il situe la justification de l'esclavage sur le terrain de l'ontologie en voulant faire de l'Autre un être né pour la servitude. La servilité du corps que le discours colonial fabrique comme manifestation phénoménale de son être au monde devient le lieu d'une représentation de soi par l'autre intériorisée par soi dans une certaine mesure.

Nous savons que « c'est le colon qui a *fait* et *continue à faire* le colonisé »[323]. Jean Casimir peut écrire avec raison que « le planteur avait une esclave, ma grand-mère était une captive »[324] pour mieux signifier la différence entre captif et esclave et situer le lieu d'où parle sa grand-mère comme captive, mais comment le colonisé fabriqué par le colon peut-il sortir du mécanisme qui l'a fabriqué comme colonisé ? Et si le captif était devenu esclave des structures qui ont façonné et construit l'identité qui lui a été attribuée ?

La part maudite de soi n'est pas une part de soi maudite. Elle n'est pas non plus ce qui reste après l'esclavage et la colonisation dont le colonisé ou le post-colonisé n'arrive pas à se débarrasser. Si nous voulons défaire et déconstruire l'étau dans lequel la représentation de cette part maudite de soi enferme la conscience et l'imaginaire, nous devons avant tout la saisir à la fois du point de vue du colon ainsi que celui du colonisé/captif afin de rendre possible la *décolonialisation* où se joue le devenir-décolonial. Cela nous donnera la possibilité d'avoir un double regard articulé sur les problèmes complexes que pose le présent des sociétés post-esclavagistes et postcoloniales. Nous devons saisir du côté de l'esclavagiste et du colonisateur la genèse et le déploiement systématique de la part maudite de soi. Mais c'est en tenant compte des formes de libération et des pratiques subversives/disjonctives (que le système n'arrive pas à neutraliser) constamment mises en œuvre par le colonisé et le captif qu'il faudrait toutefois penser les conditions de possibilité d'en sortir. Le problème réside dans notre incapacité à pouvoir en sortir réellement en pensant le post-colonisé. Car le colonisé aussi bien que post-colonisé sont entravés dans l'enfermement et le fantasme de l'autre que génère la part maudite de soi. Ils sont pris dans le discours réifiant du geste colonial. Tout rapport à soi et toute intersubjectivité sont donc marqués du seau de la part

[323] Frantz Fanon, *Les Damnées de la terre, op.cit.,* p. 40.

[324] Jean Casimir, « Le planteur avait une esclave, ma grand était une captive » : Peuplement et latinité en Haïti *in Haïti et ses élites, op.cit.,*, p. 17.

maudite de soi, du mécanisme dont elle se nourrit et de la logique qui la pérennise. Se sentir coupable et endetté face à face à l'autre en détournant son regard de son corps tout en remémorant son histoire, équivaut à donner une effectivité à la part maudite de soi lentement fabriquée et toujours rappelée. Ce qui signifie aussi donner raison à Moreau de Saint-Rémy et vérifier la prophétie d'Hilliard d'Auberteuil énonçant le devenir colonial du sujet colonial.

Dans la constitution même de la chair de l'être de l'autre, l'esclavagiste prétend situer la genèse de la part maudite de soi comme le développement intime même de son être. « L'imaginaire chrétien contenait déjà l'image du Noir comme être humain inférieur et descendant de Canaan mais la traite atlantique et l'assimilation entre esclaves et Africains le resémantisa au XVI^{e} siècle »[325]. Autrement dit, la part maudite de soi n'est rien d'autre que le déploiement de la sentence du père condamnant les descendants de son fils. La sentence paternelle situe le devenir comme devenir déjà obscurci et saturé en l'enfermant dans la répétition de la répétition du même: l'esclavage générationnel laissant place à la *Schuld*. Devant la radicalité de la sentence paternelle, il n'y pas de place pour le devenir en tant que justement tout devenir possible ne peut être que le processus de la répétition du même. Aussi institue-t-elle la généalogie dont la loi du déploiement extensif serait la répétition dans une histoire servile où le maître ne peut être en aucune manière coupable. Entre l'Afrique et l'Europe, la sentence paternelle signe déjà le verdict de façon anticipée. Par conséquent, il ne peut donc avoir ni victime ni bourreaux car l'histoire n'est rien d'autre que l'expression de la colère rageuse d'un père contre les descendants de son fils. L'Afrique qui condamne après coup son asservissement oublierait qu'elle était déjà esclavagiste envers elle-même et que son asservissement est la conséquence de la *Schuld* pour le défenseur de l'esclavage. Impossibilité donc du jugement[326] !

[325] Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir » art. *op.cit*, p. 186.

[326] Nous le voyons bien, ce rapport imaginaire entre un père et ses progénitures marque la temporalité de l'esclavage en tant qu'il est devenu le lieu d'une impossible justification. En ce sens, l'histoire n'est rien d'autre qu'un champ ouvert où vient se greffer une logique morbide de destruction répétitive. Elle est entravée dans la répétition. Le problème, c'est que le mécanisme de l'oubli et du pardon serait non-opératoire devant la vitalité de l'histoire à nous rattraper comme s'il s'agissait de nous réveiller d'une nuit cauchemardesque-fatale. En réalité, l'esclavage moderne est un *tort intemporel* comme tort qui ne s'efface pas avec le temps et nécessite toujours une prise en charge. Le temps qui passe ne panse pas la blessure béante du passé. L'intemporalité ne renvoie pas à une atemporalité ou une éternité. Parce qu'il s'est déployé dans sa systématicité démesurée jusqu'à tenter de réduire le sens de l'humanité des autres comme une peau de chagrin, l'esclavage moderne devient tort irréparable auquel aucun tribunal ne pourra jamais donner le verdict définitif. Il n'est pas soluble dans les considérants et les attendus que. L'histoire ne pourra pas absorber ce qui *est* jeté dans cette *intemporalité*. Mais comment alors habiter notre présent s'il est déjà tissé et structuré par ce tort ? C'est une question déroutante.

Dire que l'esclavage est un tort intemporel, cela ne veut pas dire que les pratiques esclavagistes sont propres à toutes sociétés humaines et que nous ne pourrons jamais arriver à nous en libérer. L'intemporalité doit être entendue ici comme le surgissement d'un écart insoluble de l'expérience esclavagiste marquant toute altérité et tout rapport de soi à l'autre. Il se redéployerait constamment dans le présent qui est le nôtre comme présent

Lorsque la part maudite de soi prend l'allure d'une dette, elle se manifesterait sous la forme d'un défi à relever comme s'il était question d'une rançon à payer pour enfin une fois pour toute démontrer l'indémontrable : l'égalité. Le rapport à soi serait un spectacle de mise en scène de soi, non pas devant soi-même, mais devant l'autre prenant parfois la forme d'une figure lointaine comme le double de soi, incarné toutefois dans la différence niée et affirmée. La dette mine la conscience comme conscience de la dette prise dans l'obligation de mettre fin à son déploiement. Elle est apparue ici sous la forme d'une dette manifestée par l'effort de restituer à soi ce qui a été détruit par la violence coloniale. Dans cette perspective, elle est l'expression d'une perte et d'une dette à la fois. Cette dernière se manifeste comme dette infinie au fur et à mesure que l'ancien captif se laisse emporter par l'ivresse de restituer à lui-même ce dont il serait dépouillé. Il a conscience que quelque chose lui a été volé par la manifestation de la violence coloniale. Toute négation de celle-ci devient négation de son être au monde et de ce que à quoi l'histoire fait écho. Sa tonalité devient celle d'un appel à se laisser habiter par l'histoire elle-même déjà prise dans un procès de négation. Le post-colonisé ou l'ancien captif est désormais un sujet amputé en tant que cette amputation prend la forme d'un vide substantiel à remplir par une opération qui *s'annihile* à chaque fois. Il est donc interpellé à régler ce mécompte mémoriel qui aurait pris la forme d'un traumatisme incurable[327].

---

déjà entravé dans les rets du passé. Il tisserait et retisserait nos liens et détermine l'expérience du regard. C'est ce tissage qu'il faut alors déconstruire.

[327] L'appel ici se présente sous la forme d'une interpellation consistant à donner constamment la justification de son droit à être là à côté des autres qui sont altérisés dans leur différence ontologisée. De la même manière que tout non-Européen doit prouver à chaque instant son droit de circuler dans des lieux qui lui sont interdits par la logique coloniale et son refus d'être assigné au devenir-esclave, l'écho de l'interpellation reste coincée dans la conscience du post-colonisé pris dans le déni vivace de son corps et de sa présence au monde. Parce que la colonie institue le déni de son corps à être là autrement que comme corps à disloquer, comme corps à démembrer en tant qu'expression d'un procès de production qui n'est rien d'autre qu'un procès de destruction du corps, le captif ne peut en réalité être dans son être sans être dans la subversion et dans la disjonction. Négocier sa capacité à circuler est le premier droit qu'il doit pouvoir justifier.

La part maudite de soi serait la justification et la manifestation de la destruction de soi. Elle s'est déployée selon la forme par laquelle cette destruction s'est manifestée dans l'histoire entre l'Occident et son dehors. C'est *via* le mécanisme de cette destruction que l'identité servile du captif a été fabriquée et inventée par opposition à ce qui serait une subjectivité européenne/occidentale (ce qui est une illusion) puisant ses racines dans la tradition gréco-romaine et judéo-chrétienne. Restituer la dette, c'est restituer la part détruite à soi se déployant sous la forme d'une part maudite de soi. Tout se passe comme s'il était question d'un vide provoqué avec une violence si intense que celle-ci crée une dislocation de soi. Celui qui sort de l'expérience esclavagiste apparaît alors à lui-même comme un être manqué et privé de quelque chose essentiel. Le regard qu'il jette sur lui-même le laisse alors dans une insatisfaction constante enveloppant son être au monde. La logique de destruction et de dislocation qui nourrit l'ordre colonial ne le laisse pas indemne en réalité. Les sujets qui ont vécu les souffrances esclavagistes et qui ont affronté le déni d'humanité et de soi afin de se reconfigurer autrement à eux-mêmes, sont marqués profondément par la temporalité et la tonalité de l'esclavagiste.

Le manque devient amputation et transfiguration dont la trace se lit sur le corps et dans ses schèmes représentationnelles. Ce serait alors un vide exigeant soit une opération de substitution ou une transformation radicale.

De la même manière que l'imaginaire paie les fardeaux de la part maudite de soi, le corps est lui-même enfermé dans les lignes et les sphères où apparaissent de façon plus radicale ses effets. Comment sortir alors de l'enfermement dans cette part maudite de soi ? Comment du même coup reconstituer et reconstruire le corps troué dans l'intimité de son être pour qu'il devienne un corps libéré du passé esclavagiste ? Substituer la tonalité de la vie à l'obscurité dans la quelle l'esclavage jette les corps, c'est pouvoir retrouver l'éclat lumineux par lequel le corps devient un corps parlant qui se reconfigure autrement à lui-même. Sinon, la part maudite de soi prendra toujours la forme d'une dette autopoïétique.

3.-La part maudite de soi comme dette autopoïétique

Parce que la part maudite de soi se manifeste comme une dette infinie, nous devons expliquer son mécanisme comme dette qui ne s'épuise pas. Elle appelle au contraire constamment une nouvelle opération de restitution à soi, une nouvelle démonstration. Si l'autopoïèse (« du grec auto, soi-même, et poiesis, production, création ») en tant que « la propriété d'un système de se produire lui-même, en permanence et en interaction avec son environnement, et ainsi de maintenir sa structure malgré le changement de composants »[328] renvoie à un effort de définir l'être vivant, l'idée de dette autopoïétique permet de saisir le mécanisme du renouvellement de la dette et de son engendrement. Son déploiement ressemble à une opération de division sans reste négligeable en tant que le reste même par son importance et sa valeur appelle à continuer sans cesse l'opération.

La part maudite de soi comme destruction de soi et fabrication de soi par l'autre ne pouvait se manifester que dans/par la violence coloniale. Elle en est l'expression dans sa radicalité démesurée. Par la dette, celui qui a été l'objet de cette dynamique de destruction et de fabrication, cherchera alors à prouver qu'il est *malgré* tout (c'est-à-dire, malgré l'expérience esclavagiste et la contamination du regard qui en résulte) une figure propre de l'humanité commune. La conscience de soi est entravée dans l'économie de la dette qu'elle n'arrive pas vraisemblablement à déconstruire.

[328] Angèle Kremer-Marietti, «Réflexions sur l'autopoièse » in *Revue Dogma, Revue philosophique et des Sciences humaines*, Otobre 2012, www.dogma.lu, p 1-6, p.1.

Lorsque Jean-Jacques Dessalines dit « j'ai vengé l'Amérique » pour matérialiser le sens de la victoire finale contre l'expédition de l'armée française, cela renvoie pour nous à une tentative de restitution de ce qui a été détruit durant tous ces siècles d'esclavage. La traite négrière était en elle-même, dans sa définition même, l'expression/attribution de la part maudite de soi où est née l'identité servile. Dans la présence de « l'existence d'un peuple qui n'est plus » résultant de cette expérience historique unique, résonne le sens de « j'ai vengé l'Amérique ». Désormais, ce qui s'est manifesté sous l'identité servile comme expression de la part maudite de soi peut être rejeté loin derrière soi pour qu'advienne une conscience de soi libérée de la part maudite de soi. Donc par cette restitution à soi, Saint-Domingue peut redevenir Haïti. Par ce retour à ce lieu de mémoire gommé par l'histoire coloniale et disloqué par la violence coloniale, l'existence de ce pays deviendrait une preuve irréfutable de l'émergence d'une conscience de soi comme manifestation de l'humanité pleine et entière, socle de toute exigence égalitaire.

Pourtant, il nous semble que dès que la dette est instituée comme celle de toute une communauté, voire celle de toute une « race », elle devient une dette infinie de telle sorte que la *part maudite de soi* ne pourrait jamais être dynamitée véritablement. Nous serions alors pris dans l'impossibilité de s'en défaire. Quoi que l'on fasse, il y aurait toujours nécessairement un *reste* par lequel elle pourra se redéployer pour consumer notre être au monde. Un reste qui nous rappelle à chaque instant une opération jamais terminée comme si elle recommençait implicitement sans cesse pour nous ramener vers une scène qu'on pensait avoir été déjà jouée et disjointe : le fait d'être Nègre. Cette scène nous renverrait une image défigurée de soi qui trouverait honteusement son ombre dans une temporalité du présent. Ici la dette nous rappelle que nous sommes contemporains d'un passé lointain. Un rappel qui résonne si fort au risque de hanter la conscience de soi qui est y attentive.

La dette en tant que dette infinie peut par là même se redéployer sans cesse et autrement sous des formes multiples. En ce sens, *J'ai vengé la race*[329] de Maurice Sixto est la

[329] Il faudrait un jour faire un travail très élaboré sur ce texte de Sixto à la lumière de *Peau noire, masques blancs* de Fanon autour de la question du comportement sexuel de « l'homme noir » face à la femme « blanche ». Dans cette perspective, il serait possible de faire un parallèle entre Sixto dans « J'ai vengé la race » et le roman de René Maran (1887-1960) primé par le Goncourt *Un homme pareil aux autres* (1947). Ce que nous suggérons tout simplement est de saisir la tonalité de la vengeance de la race manifestée dans l'acte sexuel. On trouve une des expressions possibles de vengeance dans la bouche de Jean Vaneuse, personnage du roman, lorsqu'il déclare que «[…], je m'efforce obscurément de me venger sur une Européenne de tout ce que ses ancêtres ont fait subir aux miens au long des siècles». cité par Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p.56. Il est vrai que chez Sixto, le problème de l'infériorité ressentie devant la « femme blanche » ne se manifeste pas ou ne se manifesterait pas de la même manière que chez ce personnage. Mais la comparaison pourrait être lumineuse si elle est conduite avec lucidité. Nous avons dit le comportement sexuel de « l'homme noir » dans la mesure où

preuve de sa manifestation en tant qu'elle devient une tentative d'ajouter toujours *un plus*, *un plus* jamais suffisant comme s'il s'agissait de remplir les tonneaux des Danaïdes. Mais un ajout tout de même nécessaire à l'éternelle justification de soi comme figure égalitaire. Justification dans laquelle s'enferme la conscience de soi[330].

Natif de la ville des Gonaïves (Haïti), Maurice Alfredo Sixto est un diseur, conteur et humoriste haïtien (avec une longue carrière internationale en tant que professeur) qui ne faisait pas rire les gens ou les foules, mais interpelle et aiguillonne les consciences dans l'exhibition visible ou masquée des plaies sociales. Il racontait ses pièces et interprétait tous ses personnages sous la dénomination générique de « choses et gens entendus ». Cette précision est importante pour l'interprétation de ses œuvres. Il peut être considéré comme un œil radiographique et chirurgical posé sur une société malade. Il porte un regard non entravé dans les configurations de classes faisant ressortir les contradictions sociales, les injustices et les rapports de domination et d'exploitation issus de celle-ci. Maurice Sixto aurait dû être notre prière du matin dans une certaine mesure.

Dans « J'ai vengé la race », il met en évidence un regard ancré dans la conscience du post-colonisé ou celui d'un sujet qui tente de restituer à lui-même ce dont il aurait été dépouillé. Nous pensons que la scène sexuelle est une impossible restitution toujours inaccomplie à soi en tant qu'elle appelle sans cesse un nouvel déclenchement.

Le sentiment de satisfaction animant le personnage principal (l'ambassadeur d'Haïti à Paris) après avoir eu une relation sexuelle avec une belle française est si intense que la poéticité par laquelle le conteur met en scène ce que nous essayons de penser par la dette se déploie sous la forme d'un cours d'histoire révolutionnaire et de la traite. L'histoire se redéploie autrement

---

nous ne voyons pas comment une femme « noire » peut devenir un sujet vengeur dans un acte sexuel face à un homme « blanc». Car dans la construction du sujet, c'est l'homme qui prétend dominer et prendre en charge l'accomplissement du *rituel*. Ce qui serait plus aisé de saisir dans ce cas de figure, c'est davantage la question de la dette que celle de la vengeance. Il semble que la lecture virulente — contestée, qualifiée de lapidaire par Myriam Cottias et Madeleine Dobie, *Relire Mayotte Capécia. Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955),* Paris, Armand Colin « Recherches » 2012 (publié avec les deux romans de Capécia) —, faite par Fanon (dans le 2e chapitre de *Peau noire, masques blancs*) de l'œuvre de Mayotte Capécia pourrait illustrer la question de la dette et de la culpabilité (*Schuld*). Mais nous avons choisi délibérément de ne pas aborder la question sous cet angle.

[330] Ce que nous essayons d'articuler ici pourrait être déployé autrement pour intégrer les sociétés qui ont connu l'esclavage. Mais la singularité de l'expérience haïtienne, c'est-à-dire le fait que la naissance d'Haïti serait en elle-même le sens d'une vengeance, il est plus difficile d'étendre notre argumentaire aux sociétés postcoloniales et post-esclavagistes. Ces dernières n'ont point cet ancrage historique exalté par les Haïtiens tout au moins pendant le XIXe siècle. Toutefois, nous pouvons nous demander si la dette, par son lien avec le racisme qui deviendrait aussi bien pour l'Européen que le non-Européen une norme sociale de partage, ne devient pas cette fois un poids posé sur la conscience de celui dont l'histoire renvoie au passé colonial et esclavagiste. C'est un point sur lequel nous devons nous taire car il risque de nous ramener sur un terrain davantage glissant et piégé en faisant éclater l'unité de notre travail.

dans son propre déploiement historique jamais accompli comme œuvre du sujet conscient de son agir. Un redéploiement désormais qui se fait sur le sol national (l'ambassade d'Haïti à Paris) *via* la fiction du droit international. Il est vrai que la scène décrite tente de rappeler la mémoire de la l'action génocidaire des Espagnols, mais ce rappel exalte la Révolution qui devient « la dernière page de l'épopée la plus fulgurante de tous les temps »[331] afin de mieux instituer le sens de la vengeance qui devient celle de la race. Donc à la dimension du tort vengé, la vengeance doit être radicale pour restituer et combler le vide et la perte. Mais elle semble être prise dans une dette autopoïétique.

Le post-colonisé non décolonialisé qui débarque dans les anciennes métropoles ou croise « une femme blanche » a sous la conscience une mission à remplir, celle de venger sa race. L'acte sexuel peut-il réparer les torts produits par l'esclavage et la colonisation pendant des siècles ? En lisant *Peau noire, masques blancs* et en écoutant « J'ai vengé la race » de Maurice Sixto, il est facile de découvrir une tonalité commune mettant en évidence la difficulté du sujet à s'émanciper. Cette tonalité commune frappe et capte l'attention pour celui ou celle qui veut comprendre. Tout se passe comme s'il était possible de venger la « race » par une simple rencontre sexuelle. En réalité, il s'agit d'un croisement entre une Afrique lointaine et la figure antique gauloise. Combat ancestral in-accompli ! Par le sens d'une telle rencontre où la figure de l'homme incarne l'Afrique, la jouissance est appropriée pour soi, pour l'homme (Afrique) qui mène désormais la dance. Inversion totale du combat ! Quoique la manifestation du plaisir sexuel de la française soit longuement mentionnée et exhibée, cette mention a pour finalité de rendre la vengeance encore plus explicite. La conscience de soi qui s'enracine dans une telle histoire devient une conscience qui se met encore une fois en scène où l'enjeu ultime devient une victoire finale. Ce n'est pas par un hasard si la scène devient « la cérémonie du Bois Caïman ou la cérémonie du Bois d'Ebène »[332] et si elle passe à l'ambassade renvoyant à l'extension territoriale. Elle devient une victoire triomphale de l' « esclave rendant au colon la monnaie de sa pièce ».

Le sexe remplace le fouet dans une jouissance sexuelle pour rétablir l'égalité dans son affirmation positive. Chaque mouvement déhanché de la française, chaque cri de grâce, son exaltation devant la puissance de la magie de l'homme témoignent d'un désir secret de libération chez le post-colonisé. Le corps de la femme suscite un désir d'appropriation de l'autre et de réappropriation de soi chez le post-colonisé. Il devient le site d'une nouvelle

[331]Maurice Sixto, «Jai vengé la race», in *Choses et Gens entendus*, Vol. II, Rotel Records 2010. Consultable sur youtube https://www.youtube.com/watch?v=iETOZbHhVv8
[332] *Ibid*.,

présence au monde pour l'homme dompteur et le celui de l'écriture de la signature d'une reconquête éventuelle. Ces mouvements sembleraient rappeler le mouvement de la vague emportant les corps négrifiés lors de la traversée. L'Européenne découvre l'Afrique sous un nouveau jour, une Afrique puissante, dompteuse et indomtable. Celle qui lui avait été interdite par l'Européen pendant l'esclavage et la colonisation, elle se laisse transporter par son flux énergétique. Nous sommes en présence d'une rencontre où la scène sexuelle devient une rencontre entre deux corps positivés pris dans la mémoire de la violence coloniale. Le sens métaphorique très parlant de Maurice Sixto lui permet de dire au moment où la jouissance touche à soin culminant que « toute l'Afrique, tout le continent noir *arrosa* l'Europe »[333], comme s'il s'agissait d'une conscience désormais debout en face de l'autre pour reconquérir son humanité. Arroser l'Europe, est-ce néanmoins une façon de fertiliser le sol pour une nouvelle intersubjectivité ?

L'expression même de «j'ai vengé la race » doit être prise au sérieux. Elle renvoie parfaitement à l'économie globale de l'œuvre et la place respective des différents personnages dans l'histoire qui est encore une fois mise en scène. La vengeance renvoie à un tort ancestral mettant face à face deux « races » (incarnées dans la relation du bourreau/victime) différentes sans être pour autant véritablement une vengeance raciste, mais au moins n'est-elle pas raciale ? Nous pensons au contraire qu'elle ouvre le site pour une abolition de la race et une nouvelle configuration du monde lorsqu'elle s'associe à l'idée de l'Amérique. Elle semble inverser le schéma de la conquête lointaine de telle sorte la figure du conquis soit debout et prouve quelque chose d'inattendu (l'événement de 1804) à celle du conquérant.

Entre le « j'ai vengé le Nouveau Monde ou l'Amérique » magnifié par Dessalines et le « j'ai vengé la race » de Maurice Sixto, existe-t-il un socle commun, un site mettant en évidence l'effort consistant à se défaire de la part maudite de soi ? La conscience qui serait à l'œuvre (dans le premier cas) est moins une conscience vengeresse qu'un effort de reconfiguration de soi et du monde comme figure égalitaire sous la forme d'une mise en scène pour sortir enfin du cercle de la dette-culpabilité. Dans le second cas, elle mettrait en œuvre les pathologies post-coloniales du sujet face à l'autre au sens où il ne parvient pas à le rencontrer par-delà l'expérience de la domination colonial-esclavagiste. Ce serait la preuve sans doute irréfutable montrant à quel point la conscience est travaillée par la présence d'une altérité lointaine.

Le sujet de Maurice Sixto rate pour ainsi dire la scène de la « saine rencontre » que veut rendre possible Fanon. Le corps de la « femme blanche » est pour lui un champ à labourer et à

[333] *Ibid.,*

ensemencer tout en l'inscrivant dans une certaine histoire ponctuée de malheur (le rappel du génocide, les violences contre les Africains). Il en fait un objet de conquête et le site de l'écriture de sa présence engagée dans un rapport inversé : l'Afrique qui doit arroser l'Europe et la dompter par la jouissance.

Dans l'énoncé (j'ai vengé la race/ l'Amérique) le « je » n'est pas en réalité celui de énonciateur. Il est l'écho d'un « nous » souffrant d'un tort mémoriel qui ne se laisse pas absorber par le temps de l'impossible deuil. La nature de ce tort risque de transformer l'expérience colonial-esclavagiste en une « tâche ineffable » pour le sujet (post)colonial où la couleur du Nègre rappellerait sa servitude. Ainsi, contre le mécanisme du déploiement de la part maudite de soi qui se manifeste sous la forme d'une dette autopoïétique, il faut une contre-écriture de soi susceptible de présenter l'ex-colonisé autrement au monde. Mais nous verrons que cette contre-écriture de soi grâce à laquelle il tente de devenir sujet autonome de l'histoire ne lui permet pas de sortir de la temporalité coloniale.

II.-L'égalité dans le miroir de l'*autre* : les enjeux de « l'écriture de l'histoire» en Haïti

1.-L'écriture coloniale de soi

L'inscription de la thèse de doctorat d'Edelyn Dorismond dans l'expérience esclavagiste lui a permis de faire émerger les problèmes que pose la théorie de la reconnaissance[334]une fois confrontée à l'expérience du sujet traumatisé et marqué par la logique du pouvoir colonial. Ce qui rend ces problèmes spécifiques et singuliers, est surtout l'expérience traumatisante de l'esclavage moderne, singularité et spécificité que la phénoménologie, lieu à partir duquel il parle, doit penser selon lui. Si « la phénoménologie des sociétés esclaves ou coloniales se donne pour objectif d'élaborer [le] lieu ''commun'' où le maître et l'esclave vont se rencontrer afin de négocier leur opposition dans la violence, dans la paix ou dans la peur »[335], si elle questionne « l'insistance du colonial pour pouvoir en finir

[334] Edelyn Dorismond, *« Haïti et les Antilles françaises..,»* Thèse de doctorat, *op.cit.,*p 480 *sq*.
[335] *Ibid.,* p.38

avec le colonial »[336], nous pensons que ce lieu de rencontre est impossible à penser en terre esclavagiste[337]. Il faut alors penser de préférence la déconstruction de la figure du maître, celle de l'esclave et du mécanisme qui les fabrique, c'est-à-dire l'impossibilité même de ce lieu commun.

La négociation suppose une scène de parole commune ou un espace commun de discussion où maître et esclave vont régler le différend ou le conflit. Elle peut même renvoyer à la reconnaissance de ce qui doit être attribué aux deux parties en fin de compte. Il n'existe pas de rencontre possible entre un maître et un « esclave » même si certains faits historiques pourraient montrer le contraire dans la prise en compte de certaines revendications des captifs. Ici se joue l'auto-émancipation véritable. Nous le disons d'entrée de jeu, la phénoménologie, ou disons mieux ce pari phénoménologique risque de créer un effet d'illusion pour le philosophe par le fait même de prétendre pouvoir penser le lieu commun de rencontre entre le maître et l'esclave. Ce ratage éventuel de la singularité de la violence esclavagiste pourrait être la conséquence de l'évacuation de l'exigence la plus importante posée par la thèse pour nous, c'est-à-dire pour notre propre travail : il s'agit pour lui de se « questionner sur l'insistance du colonial pour pouvoir en finir avec le colonial ». Or en finir avec l'insistance du colonial comme lieu de genèse et d'institution qui ne libère pas la possibilité d'être au monde par-delà la tonalité de l'expérience esclavagiste et coloniale, c'est aussi faire en même temps de cette exigence théorique le lieu d'une nouvelle *praxi*s qui ne soit pas uniquement l'affaire des sociétés postcoloniales. Autrement dit, l'insistance du colonial ou sa répétition comme héritage n'est pas la sale affaire du (post)colonisé. Elle est le problème de notre monde marqué par cette expérience.

En revanche, l'histoire haïtienne est marquée par la recherche constante d'une scène commune où anciens captifs et anciens maîtres peuvent se parler au nom de l'égalité. Tel fut le combat pour la reconnaissance ! Faut-il dire d'emblée que nous l'avons toujours ratée ?

---

[336] *Ibid.,* p.24.

[337] Contre le schéma communicationnel habermassien : « Comment concevoir un dialogue entre un maître et un esclave, *sans qu'il y ait au préalable un déséquilibre des arguments liés à la hiérarchisation sociale et au discours qui circulent dans ces sociétés* ?», *Ibid*., p.68. Par cette question, l'auteur semble déjà oublier ce qu'il a dit à propos du lieu commun que la phénoménologie doit penser. Elle n'est pas spécifique à l'expérience esclavagiste moderne car nous pouvons la poser pour toutes sociétés fondées par la logique de domination et de la hiérarchisation sociale. Pour nous, il ne s'agit pas de montrer à quel point ce dialogue reconduit un déséquilibre de part les positionnements des sujets parlants dans la société, mais de montrer qu'il ne peut y avoir dialogue tout simplement. Pas de dialogue possible entre un sujet parlant (maître) et un sujet non-parlant (captif assigné au devenir-esclave) faisant de la race une catégorie ontologique ruinant la possibilité même de ce lieu commun. C'est ce qui fonde la radicalité de la Révolution comme scène décoloniale débarrassée de la conscience de la maîtrise objectivant la servilité de l'autre ainsi que celle de la servitude cramponnant l'imaginaire et l'être du « sujet noir » en situation coloniale.

Si Haïti devient une scène de manifestation de l'égalité des intelligences au XIX[e] siècle pour penser la reconnaissance et fonder la subjectivité haïtienne niée, mais est-ce vrai qu'« il en résulte que, de quelque côté qu'il se tourne, le nègre reste pris dans la nasse que tend sur lui la situation coloniale, qui le condamne à être un sujet surdéterminé, un sujet avec quelque chose en plus (ou en moins), c'est-à-dire un sujet qualifié : sa maladie est, peut-on dire, incurable »[338] ? La maladie est incurable si nous sommes enfermés dans le dualisme ontologique noir/blanc et habités par la tonalité de l'imaginaire colonial faisant de la race sa pierre angulaire. Alors comment penser au-delà de la logique coloniale et fonder une intersubjectivité décoloniale qui laisse déployer la décolonialité comme condition d'une émancipation et d'une nouvelle reconfiguration du monde ? Si la maladie est incurable, c'est que nous nous ne pouvons pas habiter le monde par-delà la race ni penser l'émancipation comme sortie de l'imaginaire colonial. Cela signifie qu'un imaginaire-décolonial comme imaginaire de l'émancipation est impossible. Par conséquent, les paroles de Moreau de Saint-Méry et celles d'Hilliard d'Auberteuil (analysées dans notre compréhension de la dette comme dette autopoïétique et infinie devenue dette et culpabilité à la fois) peuplent notre mémoire et enchaînent notre corps. Il semble que les propos de Pierre Macherey (prenant l'allure d'un constat), ceux de Moreau de Saint-Méry et enfin d'Hilliard d'Auberteuil ont une résonance commune, sans être inscrits tous dans le même lieu de parole, dans la mesure où ils énoncent tous la *Schuld* du sujet colonial. Dette-culpabilité deviennent « maladie incurable » chez Macherey. Alors celle-ci serait-elle aussi celle du colonisateur ?

Quel (ou qui) est ce *soi* qui serait en jeu dans l'écriture coloniale de soi pourrait-on nous demander ? Une telle question risque de nous éloigner de ce que nous voulons penser par l'écriture coloniale de soi. Pourtant la question est pleinement légitime car elle trouve sa justification dans l'économie globale de l'écriture des lignes qui vont suivre. Nous ne cherchons pas à dire le soi de l'autre altérisé dans l'expérience de l'esclavage moderne. Autrement dit, il n'est pas question de l'exprimer ou de le saisir au travers d'un art décrire. Ce que nous voulons analyser et comprendre, c'est l'itinéraire d'un art d'écrire dans lequel apparaîtrait l'écriture coloniale de soi entendue comme manifestation de sa présence au monde sans pour pouvoir sortir de la colonialité. Si « le soi est ce qui fait toujours trembler le

[338] Pierre Machery, « Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » (Althusser) – « Tiens, un nègre! » (Fanon) » http://philolarge.hypotheses.org/1201, 15 février 2012. *Peau noire, masques blancs* justifie-t-il en réalité une telle impasse qui inscrit la parole du « sujet [dit] de couleur » soit dans une acception de l'humanisme en fuyant sa noirceur ou dans la négritude ?

langage dont l'essence est de ne pas l'exprimer »[339], il ne nous revient pas de prendre ce chemin impossible avec le langage. Nous ne voyons aucune forme de narcissisme dans l'écriture coloniale de soi. Disons de préférence qu'elle ne sera pas analysée sous cette forme de peur à mettre notre parole à l'épreuve de *Peau noire, masques blancs*.

Parce que le contour que dessinent les modalités à partir desquelles le sujet manifeste sa présence au monde pose la question de l'égalité comme étant « le seul universel politique »[340] ainsi que celle de la reconnaissance comme ouverture sur le monde dans la dignité et dans l'égalité, nous ne pouvons pas en faire l'économie. Parce que l'écriture coloniale de soi témoigne de la vitalité de la dynamique coloniale, elle constitue un problème à interroger. Disons le tout de suite : l'écriture coloniale de soi se manifeste sur la scène coloniale comme contre-écriture du sujet dans l'histoire.

Tout en empruntant la notion de « l'écriture de l'histoire » à Michel de Certeau, elle n'est pas pour nous « l'étude de l'écriture comme pratique historique »[341]comme il l'écrit lui-même. Ce n'est pas non plus une manière de « faire l'histoire » qui nous intéresse. Cependant, il serait plus intéressant de dire de préférence dans une certaine mesure que nous nous intéressons à une manière de « faire de l'histoire »[342]comme lieu de résonnance d'une conscience de soi entravée. Celle-ci se manifeste dans l'écriture coloniale de soi liée à l'incapacité à penser et le devenir-décolonial en sortant de la colonialité. Parce que le sujet colonisé ou post-colonisé est pris dans l'étau du déni qui fait de lui un autre venu d'une autre terre et d'un autre monde *via* un procès de l'altérisation, il doit produire constamment la mise en récit de lui-même comme sujet marqué et amputé par l'histoire coloniale. « L'inconditionnalité de l'auto-position du moi et sa négation active de tout ce qui ne se ramenait pas à lui avaient eu, pour contre–effet, de réduire le discours africain à une simple réaffirmation polémique de l'humanité nègre »[343]. Son amputation ne peut être comblée que par une autre écriture de soi toutefois déjà entravée et minée par la tonalité de l'expérience coloniale et de la logique de domination qu'elle prétend combattre. Mais que vaut une écriture (post)coloniale de soi contre les pratiques et les discours réifiant du geste colonial si elle est

[339]Goldschmidt Georges-Arthur, « L'écriture de Narcisse», *in* Jean-François Chiantaretto (dir), *Écriture de soi et narcissisme,* ERES « Actualité de la psychanalyse », 2002 p. 11-19. p.12

[340]Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.,* p.116. Nous n'affirmons pas que cette question ait été posée au XIX[e] siècle en Haïti au sens ranciérien du terme.

[341] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, [1975] Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1988. p, 4.

[342] *Ibid*., p.15.

[343] Achille Mbembe, *De la postcolonie, op.cit.,* p.31. C'est ce qu'avait déjà montré *Peau noire, masques blancs* de Fanon.

déjà entravée dans la tonalité coloniale? Comment faire une démonstration égalitaire si elle est déjà annihilée et annulée par le registre même dans lequel elle s'inscrit ?

Toute tentative de l'écriture (post)coloniale de soi où le Soi se présente à l'Autre comme construction ontologique ne peuvent que mener à des impasses. Comment parler de soi et de l'autre au-delà de toute colonialité ? Comment parler de soi en liquidant le dualisme ontologique entre Soi et l'Autre ? Il n'est pas question pour nous de proposer une nouvelle écriture de soi qui aurait pour vertu de chanter la conscience héroïque des ancêtres par le biais d'une analyse du serment des ancêtres. Il s'agit de faire surgir les problèmes que pose cet art d'écrire le récit de soi. S'enfermer dans le monologue du soi est aussi problématique lorsque le sujet se présente comme le double de l'Autre. Lorsque celui-ci exige du temps à l'Européen esclavagiste et raciste pour prouver son humanité civilisée au motif que la civilisation est l'effet d'un long temps évolutif, nous disons qu'il est dans l'écriture coloniale de soi.

> Dire que la civilisation ne visite pas toutes les contrées à la fois. Il lui a fallu des siècles pour se répandre de l'Inde en Egypte, de l'Egypte en Grèce, de la Grèce en Italie, de l'Italie dans le reste de l'Europe. Laissez-lui le temps de se répandre en Afrique. Chaque peuple, chaque race brillera à son tour[344].

Ainsi s'exprime Saint-Rémy dans son essai introductif aux *Mémoires* de Toussaint Louverture. Cela ne nous permet pas de nous défaire de l'enclos colonial.

Ne pas savoir comment parler du « peuple haïtien » à l'autre, en faire une coquille anthropologique vide ballotée entre l'Afrique originaire et la France civilisatrice : Le « peuple haïtien appartient à la race noire, il habite une île montagneuse qui, quoique située dans la partie boréale de la zone torride, jouit d'un climat marin relativement tempéré, il ne lit que les livres français : il aime le mouvement, les institutions démocratiques et les théories égalitaires »[345], c'est s'enfermer dans l'écriture colonial de soi.

La question de l'égalité pourrait être travaillée en Haïti à partir de la problématique de l'écriture de l'histoire. Si 1804[346] surprend le monde occidental-esclavagiste et colonialiste au

[344] Toussaint Louverture, *Mémoire du général Toussaint-Louverture*.., *op.cit.,* p.9.

[345] Louis-Joseph Janvier, *Les Constitutions haïtiennes*, *op.cit*. p.1.

[346] La mise en scène de 1804 comme une épopée devient le lieu d'une démonstration de ce dont un corps est capable lorsqu'il saisit la dimension des conditions matérielles dans lesquelles il est jeté. En ce sens, l'histoire devient une caisse de résonance de ce qui serait une modalité haïtienne d'être au monde en quête d'elle-même et de son lieu d'inscription dans le monde. Ce que nous appelons l'écriture de l'histoire n'est pas une posture historiographique, mais un mode opératoire propre de l'art d'écrire le récit de soi en tant que celui-ci porte en lui-même une mission rédemptrice. C'est cette mission justement qui a été attribuée à l'homme vengeur décrit par l'imaginaire de Louis Sébastien Mercier (*L'an deux mille cent quarante : Rêve s'il en fut jamais*) dans sa fable et vénéré par l'Abbé Raynal et Denis Diderot dans la célèbre *Histoire philosophique*... L''art d'écrire doit donner un visage nouveau à cet homme exceptionnel qui a surgi dans l'espace colonial de Saint-Domingue pour libérer à jamais son peuple longtemps meurtri (telle est l'image d'un Toussaint comme étant le « premier des

point qu'il la gomme, elle surprendrait tout aussi bien les individus qui en sont devenus les héritiers (se présentant comme tels). La mission que l'écriture de l'histoire s'investit est pour ainsi dire traversée de part en part par le souci de réhabiliter une perte, sans doute définitive, mais qui peut être quand même réduite, ne serait que dans l'imaginaire. Cette perte est en réalité un vide à combler exprimant une honte devant sa propre conscience qui prend la forme d'une haine secrète de soi et un mépris de soi. Or l'existence de la perte éveille un désir de reconnaissance. Mais celui-ci postule un horizon habité par un Sujet re-connaissant. Au XIX[e] siècle haïtien, ce fut la race dans sa radicale différence postulée et posée comme irréductible par le colonisateur qu'il fallait réhabiliter pour le (post)colonisé.

En réalité, la dynamique de l'écriture coloniale de soi ne pose pas véritablement les conditions pour sortir du colonial. Elle l'énonce comme le rêve du (post)colonisé. Par sa référence à la Révolution de 1804 qu'elle doit mettre en scène pour donner écho à la conscience de soi, elle trahit la vérité révolutionnaire pour n'avoir pu en dégager toutes les implications les plus radicales. Dans la hantise à être enfin reconnu comme figure égalitaire, elle produit un mécanisme qui ne peut que reproduire l'inégalité. Autrement dit, le discours égalitaire qui fonde la rhétorique de l'écriture coloniale de soi est lui-même inégalitaire. Il ne parvient pas à abolir la race. C'est ainsi qu'Haïti deviendra la scène de l'égalité des intelligences entre les « races ».

Noirs »). Par son action héroïque, il aurait prouvé quelque chose dont la paternité a été séquestrée par les Européens pour justifier le colonialisme et l'esclavage: « l'égalité des races ». Conformément à celle-ci, cet art d'écrire doit combler un vide et un abyssal écart entre deux mondes parallèles et deux modes d'être opposés. Il s'agit de deux modes d'être qui se côtoient, qui se parlent, qui se rencontrent au risque de se confondre en tant que fusion trompeuse d'une copie et de l'original, c'est-à-dire en tant qu'uniquement la copie se donne à voir comme fantasme de l'original. C'est en ce sens que certains Haïtiens doivent apprendre à manipuler les codes qui ont fait la fierté de celui qui institue l'inégalité comme ordre de différence et de supériorité raciale, au point que cet art d'écrire devient une caisse de résonnance d'une conscience de soi entravée dans les filets des rapports de domination raciale qu'elle prétend déconstruire. Résonance d'un rapport à soi englué dans le fantasme de l'autre, voire un fantôme d'un autre lointain et proche à la fois. D'un autre côté, l'inégalité raciale que l'écriture de l'histoire veut combattre est coupée de toute inégalité que la société exhibe de façon vertigineuse dans ses pratiques endogènes.

2.-Haïti comme scène de l'égalité des intelligences entre les races[347] ?

La réhabilitation de la race se fait au nom et pour le compte d'une multitude muette qui aurait dû être abêtie par la violence et la souffrance coloniale. Mais seul un échantillon est habilité à en faire la démonstration, parce que lui seul serait digne d'être le représentant de cette multitude. Car celle-ci est ignorante et soumise à la passion de « l'instinct vorace et destructeur ». Il s'agit de prouver en réalité l'égalité des intelligences sous le nom de l'égalité des races. L'échantillon vaut donc le tout ou la partie représentative vaut le tout représenté. Le problème, c'est qu'en prouvant l' « égalité universelle » des intelligences qui se manifeste au travers de cet art d'écrire qu'est l'écriture de l'histoire, elle justifie du même coup son contraire puisque seul un échantillon trié sur le volet est investi de la noble mission d'enlever les couches d'ombres superposées sur la race depuis tant de siècles. À défaut de faire reconnaître l'évidence des traces des « civilisations noires » dans l'histoire, l'écriture de l'histoire doit trouver dans le présent qui lui est contemporain les matières de son discours. On peut toutefois convoquer les morts selon une pédagogie illustrative mais seul le présent peut rendre vivant et manifeste le travail que doit faire cet art d'écrire.

Haïti serait le sol où « l'intelligence africaine » s'est manifestée. Elle serait l'exemple d'une civilisation investie d'une exceptionnelle mission. Toutefois, il fallait des voix singulièrement épurées qui peuvent parler au nom d'une Afrique sombrée dans une sauvagerie. Haïti était le lieu où ces voix prennent naissance et ancrage au travers des héros qui avaient mis fin à l'esclavage à Saint-Domingue et au travers des hommes de lettres qui doivent réhabiliter le sujet dans l'histoire.

Nous avions déjà eu des héros armés de fusils et de baïonnettes sur le champ de bataille dans la colonie, il nous manque maintenant des héros de plume pour mieux prouver l'égalité des intelligences. Le feu qu'avaient mis les anonymes individus dans les champs de canne comme lieu de destruction de soi, les rayons de lumière provoqués par ce feu au-delà des mers caribéennes dans le combat de la liberté, ne doivent pas être obscurcis. L'écriture de l'histoire

[347] Le fait d'instituer Haïti comme scène d'égalité des intelligences ne renvoie pas à ce que dit Rancière à partir de Joseph Jacotot. Car l'égalité des intelligences n'est pas celle de n'importe avec n'importe qui comme chez lui. Elle est avant tout ce qui fonde l'égalité entre les races chez Firmin et doit être prouvée et vérifiée par les intellectuels. Nous ne nions pas de rapprochement entre les deux auteurs mais nous n'abordons pas ici Firmin suivant un tel angle de lecture. Pour une compréhension de la question de l'égalité des intelligences chez Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

en tant qu'art d'écrire est travaillée ici par la question de la reconnaissance. Étant donné que toute reconnaissance ne peut s'enfermer dans un rapport à soi, elle doit déborder les frontières de l'*ego* pour rendre possible une altérité critique en reconstituant le sol d'une intersubjectivité tout aussi critique. Cependant, celle-ci doit être après l'expérience de la servitude décoloniale pour n'être pas prisonnière de l'imaginaire colonial. Mais comment éviter le risque que la reconnaissance de soi prenne la forme d'un fantasme de l'autre posé comme Sujet re-connaissant ?

Tout en s'inscrivant dans un paradigme égalitaire et dans les prémisses anthropologiques de l'évolutionnisme social[348], la quête de la reconnaissance, telle qu'elle a été menée par les théoriciens haïtiens, traduirait implicitement un mépris de soi ou tout au moins un désir ambivalent d'être reconnu tiraillé entre égalité et fantasme de l'autre.

Si le début du XIX^e^ siècle a vu naître une « nation » sortie des entrailles d'une colonie esclavagiste peuplée en partie de captifs, il est aussi le siècle où la raison européenne se déchaîne pour prouver davantage une prétention longtemps logée au cœur de sa conscience : l'inégalité des races. Contre cette prétention longtemps exhibée, comment faut-il s'y prétendre ? Il s'agira de prouver que les « Noirs », comme les Haïtiens l'ont prouvé, sont tout aussi intelligents que les Européens/ « Blancs ». Ce fut le combat de Firmin. « C'est un fait : des Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs. C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de l'esprit »[349].Toute l'aventure narrative de ce siècle consiste à arracher « l'être noir » (engendré par la race) de son individualité infériorisée et de sa noirceur. Face au « Blanc esclave de sa supériorité » entérinée dans la conscience du (post)colonisé à coup de violence répétitive et d'un ensemble de procédés façonnant son imaginaire, ce siècle de la réhabilitation de soi n'arrache pas pourtant le (post)colonisé malade en tant qu'il serait « esclave de son infériorité »[350].

Dans le chapitre XII intitulé *L'évolution intellectuelle*[351] *de la race noire en Haïti,* l'auteur de *De l'égalité des races humaines* entend considérer ce pays comme le réservoir d'exemples convaincants pour justifier sa thèse.

---

[348] Pour une compréhension de la reprise des postulats de l'anthropologie occidentale, voir Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Paris, Édition Du Cerf, 1998. (Essentiellement la 2^e^ partie : L'héritage de la barbarie).

[349] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs, op.cit*., p.7.

[350] *Ibid*., p.48.

[351] Il ne faut pas s'étonner de la reprise de cette posture par Price-Mars en affirmant que « j'ai voulu donc démontrer qu'à côté d'une masse tributaire d'états de conscience encore un peu frustes, il y a dans ce pays une élite dont l'intelligence a marqué une vigoureuse étape dans le progrès des acquisitions ». Jean Price-Mars, *Une étape dans l'évolution haïtienne. Etude de socio-psychologie*, Port-au-Prince, Imprimerie "La Presse", « Bibliothèque haïtienne », 1929, p. 9.

> Je me renfermerai toujours en Haïti pour tirer les exemples qui doivent corroborer et justifier les différentes propositions ci-dessus établies. De cette manière, cette seule petite République haïtienne, placée dans une épave brillante de l'archipel des Antilles, aura suffi pour résoudre la question de l'égalité des races dans toutes ses principales ramifications[352].

Haïti devient la scène de manifestation de l'intelligence, une scène qui devient le miroir de ce que peut et de ce qu'est « l'homme noir ». Et cela n'est justifié que parce que poursuit-il, le « mulâtre » et le « noir » font « preuve de toutes les qualités morales et intellectuelles que les Européens ont toujours attribuées, par exclusion orgueilleuse et téméraire, aux seuls hommes de la race caucasique »[353]. L'accès à la culture, l'acquisition du langage de la science annihile la noirceur du corps comme signe d'une déchéance à qui l'Europe esclavagiste refusait toute manifestation de l'être. Alors, l'homme noir « demande qu'on ne fasse pas attention à sa peau, mais à sa puissance intellectuelle »[354] lumineuse par laquelle il doit prouver l'égalité des intelligences. Réhabilitation du corps et de la race tout en étant dans la race comme lieu de la différence. Manifestement, Firmin n'a d'autre choix que de citer des noms des hommes intellectuellement illustres à ses yeux, ceux qui ont prouvé l'égalité des intelligences entre les races. Mais jusqu'où un tel argument élitiste[355]pourrait-il tenir ? N'est-il pas vicié par une faille interne enfermant le déploiement de l'exigence de reconnaissance qui constituerait sa toile de fond ?

La question de l'égalité des intelligences est subitement coupée de celle de l'égalité. Qui pis est, une telle logique rend non opératoire l'intransigeance égalitaire parce qu'elle

---

[352] Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*. *Anthropologie positive,* [1885], Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005, p.267. Dans l'expression de cette ferveur intellectuelle en tant que réplique contre le racisme européen, Firmin n'était pas le seul théoricien. Il y avait : Louis-Joseph Janvier, *Les détracteurs de la race noire et la république d'Haïti*, Paris : Marpon et Flammarion, 1882 ; *La République d'Haïti et ses visiteurs, 1840-7842,* Vol 1 Paris : Mapon et Flammarion 1883 ; Hannibal Price Hannibal Price, *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti,* Port-au-Prince, Verrollot, 1900. L'analyse des écrits de ceux qui ont assuré la défense intellectuelle de la société haïtienne confrontée au racisme est connue. Mais nous ne connaissons pas de travaux qui ont déjà posé les problèmes tels que nous tentons de le faire ici à travers la figure de Firmin et celle de Price Mars, deux personnages du XIX^{e} et XX^{e} siècle. Ils ont fait l'expérience de deux manières différentes de la difficulté à penser la question de la reconnaissance et de la constitution du sujet postcolonial. La conviction fut très forte durant cette période. Non seulement Haïti devient terre d'accueil de celles et ceux qui fuyaient la servitude et l'esclavage mais ses intellectuelles se sont donnés pour mission de faire résonner l'impact de la Révolution de 1804 comme s'ils voulaient faire une révolution intellectuelle comme deuxième phase d'une démonstration égalitaire.

Pour une lecture de ces intellectuels face au racisme, voir Jérémie Rouchon, « *Trois générations d'intellectuels haïtiens. De la réception du discrédit étranger à la ''seconde indépendance '' :1880-1930* », Thèse de doctorat de Philosophie, Université d'Ottawa, 1997.

[353] Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, *op.cit*, p.267

[354] « Nombreux sont, en Martinique, ceux qui à vingt ou trente ans se mettent à travailler Montesquieu ou Claudel dans le seul but de les citer. C'est que par la connaissance de ces auteurs, ils comptent faire oublier leur noirceur.» Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs, op.cit.,,* p.156.

[355] Cette stratégie argumentative n'est pas différente de celle développée par Louis Joseph Janvier dans la réplique collective publiée sous le titre *Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti*, *op.cit.*

laisse dans ses périphéries ceux qui sont jugés incapables (non pas par nature) de faire leur cette logique justificative. Mais comment prouver que l'Haïtien est « *Un homme pareil aux autres* » si le mécanisme de cette démonstration ne fait que le jeter dans l'imaginaire colonial contre lequel la démonstration trouve sa raison d'être ? Faudrait-il déconstruire ce siècle comme temporalité de genèse et de déploiement de ce contre quoi une intersubjectivité décoloniale doit être émergée pour nous ouvrir enfin sur les mondes à la dimension radicale de 1804 ? Si « notre but est de rendre possible pour le Noir et le Blanc une saine rencontre »[356] tout en abolissant le Noir et le Blanc comme des catégories ontologiques ou des sujets pris dans l'enclos de la race, alors cette saine rencontre a besoin d'une scène de rencontre se déployant hors des rets de la colonialité et de l'emprise de l'imaginaire colonial. Pour que la saine rencontre soit possible, il nous faut une scène décoloniale accueillant et rendant possible à la fois une intersubjectivité décoloniale qui déconstruit la race « comme catégorie mentale de la modernité »[357] pour que les humains puissent « se rencontrer et se parler » *conflictuellement* autour de qu'ils ont de plus universel : l'égalité.

Une fois que le pari égalitaire semble être gagné pour Haïti, une fois que ces génies font preuve d'une grande intelligence, elle peut devenir un modèle pour l'Afrique. Ce pays alors devient source d'une expérience à exporter vers l'Afrique pour mettre un terme à son obscurité millénaire selon le geste colonial. C'est dans cette perspective que semble s'inscrire la démarche de Benito Sylvain lorsqu'il écrit qu'il faut

> généraliser méthodiquement en Afrique l'enseignement et l'exemple donné par les autres Noirs qui *savent déjà apprécier* le confort et, qui jusqu'à un certain point, le luxe de la *vie civilisée*. L'idée, non d'un exode général, — qui n'est pas nécessaire, ni pratique— mais d'une émigration partielle en Afrique de quelques groupes plus ou moins nombreux de *Noirs civilisés d'Amérique*, fait l'objet d'un profond examen de la part du comité directeur de l'Association Pan-Africaine[358].

Quelle est cette civilisation ? Elle n'est autre que celle que la France laisserait en héritage aux « Noirs», celle qu'ils se sont appropriée comme leur butin ainsi que leur dette. L'intelligence qui se manifeste avec tant de luminosités prouve quelque chose difficilement acceptable que Firmin tente de prouver au monde entier. Aussi peut-il écrire que

> […] si dans une petite nation qui n'a jamais eu la protection d'aucune puissance civilisée ; […] on voit se manifester *l'intelligence de l'homme noir* avec tout l'éclat imaginable, s'attaquant à tous les

[356] Fanon, *op.cit.,* p.64.
[357] Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », *art. op.cit*.
[358] Cité par Gérard Barthélemy, *Créoles Bossales. Conflit en Haïti, op.cit*., p. 242. Nous soulignons.

genres et à tous les ordres de *connaissances*, ne faudra-t-il pas que l'on convienne du fait patent de l'égalité morale et intellectuelle de toutes les races humaines ?[359]

Telle est la réponse de l'auteur à ceux qui croient que les Noirs ne peuvent progresser sans être mis sous la tutelle de l'autorité des « Blancs ». Haïti apporte un démenti formel puisque malgré son isolement elle a pu produire tant d'hommes illustres !
Cette évolution de l'intelligence de « l'homme noir » dont Haïti témoignerait ne l'empêche pas d'écrire, 25 ans après la publication de *De l'égalité des races humaines,* dans *Monsieur Roosevelt Président des Etats-Unis et la République d'Haïti*[360]que

> toutefois le Nègre transporté à Saint-Domingue *n'avait aucune disposition pour* évoluer immédiatement vers des formes sociales supérieures. Non seulement ces dispositions *psychologiques n'existaient pas,* mais il y avait souvent tout au *fond de leur être*, des inclinations ancestrales qui les attiraient vers une rétrogradation malheureuse. Pour se racheter de la fatalité des influences ataviques, il leur aurait fallu une évolution favorisée par l'amélioration tant de leur existence morale que de leur existence matérielle; et cette évolution, pour annuler les instincts héréditaires, *demanderait à s'effectuer d'une façon constante et persévérante à travers au moins quatre à cinq à générations*.

La citation éclairerait-elle le lieu à partir duquel parle notre homme ?
Nous pourrions éventuellement ici faire résonner l'écho de l'Afrique hégélienne dans une telle idée. Mais l'Afrique de Firmin n'est pas celle de Hegel de *La Raison dans l'Histoire*. Qu'est-ce qui émergera si nous lisons cet ouvrage à la lumière de *De l'égalité des races humaines* ?

Nous le voyons bien, l'enjeu de ce combat intellectuel pour la reconnaissance concerne la configuration de ce qui serait une subjectivité haïtienne. Celle serait porteuse d'une justification de l'égalité des intelligences entre les races permettant au sujet haïtien d'apparaître sur la scène (post)coloniale dans sa singularité et sa différence raciale sans trahir notre égale humanité et la perfectibilité humaine. Firmin et le XIX^{e} siècle ont posé les conditions de possibilité de cette subjectivité qui cherche à se penser dans la prise en compte du travail de « l'homme noir » dans l'histoire contre la *doxa* raciste présentée sous les traits de la science. Price-Mars au XX^{e} siècle ouvrira ce combat intellectuel pour la reconnaissance et l'autoconstitution du sujet vers la différence comme catégorie constitutive de la subjectivité haïtienne par un détour plus assumé vers l'Afrique. Ce sera aussi le paradigme de la négritude.

[359] Anténor Firmin*, De l'égalité des races humaines*, *op.cit*., p.268. Souligné par nous.
[360]Anténor Firmin, *Monsieur Roosevelt, Président des Etats-Unis et la République d'Haïti*, Paris, Pichon et Durand-Aurias, 1905, p.238. Nous soulignons.

3.- L'écriture de soi autocentrée : le geste d'une fondation manquée

De la contre-écriture de soi[361] - mais toujours prise dans les déterminations du schème colonial tout en étant un effort substantiel contre l'imaginaire de la race et de la hiérarchie dont celui-ci est le fondement - à ce qui sera une écriture de soi autocentrée, il y aurait dans les deux cas les tentatives de re-configuration de ce qui serait « l'être haïtien [en devenir qui] a dû ainsi engager le difficile travail »[362] de déconstruction et de fondation.

Ainsi parla l'Oncle, publié en 1928, de Jean Price-Mars représente le moment synthétique de cette tentative de trouver une voie permettant de ramener le soi englué dans une image captive de l'Européen vers son propre centre de gravité où il pourrait se retrouver à la fois dans son socle originaire et dans ses éléments constitutifs. Mais disons d'entrée de jeu, c'est par le détour vers l'autre encore une fois renvoyant cette fois à la figure lointaine de soi que la question se pose. Il s'agit de fonder la conscience de soi de façon autocentrée en cherchant le sol de sa genèse lointaine. L'influence de cet ouvrage a été souvent située dans le contexte de l'occupation états-unienne de 1915-1934. Si le pays est occupé, c'est par ce qu'il y a eu l'échec d'une élite qui ne se donne pas pour mission de penser la société dans sa genèse et dans ses éléments constitutifs. Il est possible donc croiser *La vocation de l'élite*[363]et *Ainsi parla l'Oncle*. Mais ce que l'auteur donne comme étant des éléments ethnographiques identitaires peuvent être retenus pour une analyse complexe du geste de la fondation de « la conscience de soi haïtienne ».

La reconnaissance devient avant tout celle de soi comme différent de l'autre pour mieux ressembler à l'autre de soi-même : l'Africain. Conscient que la société se noie dans une soif morbide de ressemblance en s'évertuant « à réaliser ce qu'elle crut être son destin supérieur en modelant sa pensée et ses sentiments, à se rapprocher de son ancienne métropole, à lui ressembler, à s'identifier à elle »[364], chez Price-Mars la question de la reconnaissance

[361] Achille Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi » *Politique africaine*, 2000/1 (N° 77), p.16-43.
[362] Jean Hérold Paul, « L'Afrique dans la pensée caribéenne de l'émancipation politique » *in La négritude à la limite. Esthétique et politique dans la caraïbe,* Paris, L'Harmattan « Perspectives transculturelles », 2014, p.81.
[363] « […] Si depuis deux ans l'occupation étrangère est venue trouver l'élite divisée et fragmentée, retournée contre elle-même, au point qu'il est impossible de la déterminer à une action d'ensemble sur le terrain légal, même à une résistance morale contre l'envahisseur, c'est que l'élite a failli à sa vocation de commandement, c'est qu'elle a failli à sa vocation sociale, c'est enfin que, l'élite s'est rendue indigne de sa mission de représentation et de leadership ». Jean Price-Mars, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, Editions Presses Nationales, Collection Patrimoine, 2001, p. 108. Vocation sociale rime avec vocation de commandement.
[364] Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie* [1928] Montréal, Mémoire d'Encrier, 2009, p.8.

ouvre une autre voie montrant toutefois la distance qui sépare la conscience de soi d'elle même. À la ressemblance (avec l'autre) que veut incarner l'élite haïtienne, il veut substituer la différence comme marque de la présence de soi au monde. La conscience de soi ne peut être que la conscience de la différence de son être. S'adressant à une « élite » francophile, le discours de Price-Mars se joue *d'abord* sur le plan culturel. Son champ sera le « folk-lore » qu'il veut « relever aux yeux du peuple haïtien ». Il est question ici en réalité de la reconnaissance d'un passé lointain comme socle de la subjectivité où doit se déployer toute conscience afin de diagnostiquer le malaise ou la « honte » que suscite l'image de ce passé. Conformément à son projet, l'ombre réelle de l'Afrique en tant que socle sur lequel doit reposer la culture nationale peut être à nouveau et autrement convoquée.

Si la question de la reconnaissance rebondit dans son œuvre, c'est en tant qu'elle tente de représenter autrement le sol sur lequel la reconnaissance de soi peut s'enraciner. Dans cette perspective, il s'intéresse particulièrement au vaudou et à un sujet qui serait la sauvegarde du patrimoine identitaire haïtien.

> Par un paradoxe déconcertant, ce peuple qui a eu, sinon la plus belle, du moins la plus attachante, la plus émouvante histoire du monde – celle d'une transplantation d'une race humaine sur un sol étranger dans les pires conditions biologiques – ce peuple éprouve une gêne à peine dissimulée voire quelque honte à entendre parler de son passé lointain

écrit Price-Mars dans la préface (1927)[365]. Le but de *Ainsi parla l'Oncle* est de liquider la substance opaque de ce paradoxe en ramenant le déploiement de ce passé lointain sur le sol du présent haïtien pour libérer les voies d'un autre devenir. Pourtant le nom même d'Haïti signifie la reconnaissance d'un autre passé lointain dans sa genèse précolombienne.

Le « soyons nous-mêmes le plus complètement possible ! » lancé par l'auteur devient le mot d'ordre de la nouvelle demande de reconnaissance comme reconnaissance de soi par soi.

En faisant du vaudou et du folk-lore objet d'un savoir élaboré[366], il découvre un nouvel imaginaire, jadis empêtré, un imaginaire dont il cherche à objectiver les potentialités libératrices. Cependant pour évaluer ce passé lointain, pour augmenter la chance « d'être nous-mêmes », il faudrait qu'il découvre un sujet susceptible d'être le dépositaire de ce qui en reste. Dans cette perspective, la paysannerie devient objet d'étude de toute une génération. En étudiant le folk-lore haïtien, il ne serait pas exagéré de dire que Price-Mars se donne l'objectif de rechercher l'*africanité* qui serait au cœur de l'identité haïtienne et de la conscience de soi,

[365] *Ibid.,* p.I

[366] Lewis Ampidu Clorméus « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vaudou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales des religions*, 159/ juillet-septembre 2012, pp.153-170.

cette quête de « l'héritage ancestral », qui selon ses mots, constitue « *pour les huit dixième un don de l'Afrique* »[367]. Toute répudiation de cet héritage qui allait être récupéré par la négritude devient une répudiation de soi. Pour ramener ce don longtemps oblitéré et annihilé par l'imaginaire colonial à la lumière de l'être conscient, il faut faire un retour fait lui-même de détour : l'Afrique.

S'il fallait suivre Sartre, nous pourrions dire que l'auteur effectue la même descente dont il fait mention dans Orphée noir (« Et je nommerai ''orphique'' cette poésie, parce que cette descente inlassable du nègre en soi-même me fait penser à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton »)[368] à propos de la « poésie nègre » jetée à la face du monde colonial. Sinon, comment peut-on prétendre exhiber l'héritage ancestral comme une donnée mesuré, évalué statistiquement ? Mais qu'est-ce qu'on peut retrouver lorsqu'on tente de descendre de façon si profonde en soi-même ? Ici Eurydice ne peut pas être ramenée par Orphée noir. Car entre Orphée noir et Pluton, il n'existe pas une scène de rencontre dans la mesure où cette possibilité est annulée et banalisée par la violence coloniale de l'expérience esclavagiste. Nous perdons la possibilité d'une telle rencontre dans la nuit du temps de la dislocation et de la destruction des corps. L'Afrique est appelée à la rescousse de la conscience qui se cherche en s'auto-fondant comme conscience se manifestant sur la scène originaire de son être. Cet appel est-il vain et sans écho ? Moment d'une transition dialectique appelée à être dépassée, c'est ce qu'on peut forger et non démontrer.

Le « bovarysme collectif » est avant tout une répudiation de soi. Formule sans doute révoltante pour cette époque où le mot africain charrie une charge négative mémorielle. Si nous sommes invités à être nous-mêmes le plus complètement possible, si ce « nous » constitué de l'héritage ancestral est dans ses « huit dixième un don de l'Afrique », il peut constituer une bombe à retardement. Curieusement, l'esclavagisme aurait laissé intact la constitution de ce « nous » dans ses huit dixième. La négritude faisait ses premiers pas par la célébration d'une Afrique devenue mère originaire. La conscience de soi ne peut pas s'auto-fonder. Elle doit avant tout se nier pour pouvoir mieux se retrouver illusoirement dans la figure de l'autre *via* le détour de soi à soi. Il ne s'agit pas pour nous d'opposer à la démarche de Price-Mars les vertus du métissage ou de la créolisation ni de minimiser ses effets positifs en Haïti, mais de comprendre les problèmes philosophiques qu'elle sous- tend.

[367] *Ibid*., p 234. Souligné par nous.
[368] Jean-Paul Sartre, Orphée noir, préface à *l'Anthologie de la poésie nègre et malgache, op.cit.,* p. XVII.

De la même manière que la convocation de l'Afrique change de saveur, « la multitude » en tant que dépositaire du « fil des traditions orales »[369] devient le sujet où se loge la matière pour une reconnaissance de soi par soi. S'il s'agit d'un déplacement opéré par Jean Price-Mars, ce déplacement est-il porteur pour autant d'une scène de parole où toute parole est déjà une parole qui fait éclater toute unité reproduisant sans cesse la logique qui enferme les divisions sociales ? Comment passer d'une multitude reconnue et célébrée comme dépositaire d'un trésor culturel à une multitude qui impose son humeur afin de court-circuiter et de neutraliser tout fantasme oligarchique en tant que multitude porteuse d'une *praxis sociale* ? Exhiber un miroir où la conscience de soi qui cherche à s'auto-fonder peut se contempler sans gène ni honte d'elle-même peut oblitérer les rapports de pouvoir et d'exploitation qui y sont liés. Le miroir occulte toujours quelque chose dans ce qu'il veut montrer. Il montre un certain côté de la scène du mépris et de l'injustice sociale tout en gommant la logique qui reproduit celle-ci. Le « miroir complaisant »[370]où cette multitude devient dépositaire doit être brisé parce qu'il cacherait les structures de dominations endogènes instituées et institutionnalisées. Le briser revient de préférence à être attentif à la « puissance d'agir » de cette multitude.

Ces questions témoignent de l'abyssal écart existant entre une multitude mobilisée, afin de trouver matière à alimenter les analyses de l'intellectuel avide de réorienter le talent littéraire et artistique des écrivains, tout en rendant les élites conscientes de leur « vocation sociale et de commandement », et celle qui impose son humeur au cœur du devenir de la société divisée. Le Price-Mars qui pose les bases d'une ethnologie et d'une anthropologie culturelle située, en cherchant à retrouver les survivances d'une culture déportée d'Afrique, fait effectivement de la reconnaissance de cette culture empêtrée la base des premiers ingrédients pour une reconnaissance de soi. Mais sa quête d'une homogénéité africaine fixe la conscience de soi qui y est émergée. Telle qu'elle est fixée dans l'héritage ancestral africain la conscience de soi serait pétrifiée. Celle qui est en train de se constituer comme conscience de soi paradoxalement non encore consciente d'elle-même est obligée de passer par une médiation défigurée vers l'autre (présenté comme son double) où elle tente de re-trouver, de re-constituer son sol originaire afin de revenir à elle-même. Preuve d'une incapacité, voire d'une pathologie qu'elle n'arrive pas à surmonter pour se constituer comme telle. Elle tente de

[369] Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle, op.cit.,* p.233

[370] Quant au silence de Price-Mars sur les conditions matérielles des luttes de classes en Haïti alors qu'il passait toute sa vie à des postes de responsabilités publiques, René Depestre écrit ce qui suit : « on peut dire que le plus souvent c'est devant un miroir complaisant qu'il exerça ses responsabilités politiques et sa légitimité de sociologue de talent ». René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980, spécialement le chap. II, (La Négritude de Jean Price-Mars), p.43 *sq*.

s'auto-fonder dans la médiation en voulant retrouver sa genèse enfouie sous le sable des côtes africaines pour être semblable à elle-même par le détour une différence *ontologisable*.
Face à cette expérience, elle devient une conscience errante, incapable de se reconfigurer à elle-même. L'errance ne renvoie pas à un mouvement circulaire, mais une sortie de soi (comme soi non constitué) vers l'autre posé, non pas de l'autre côté du rivage, mais de l'autre côté de l'océan : l'Afrique déjà trop lointaine. L'Afrique qui doit être retrouvée est déjà celle qui *est* sombrée dans les filets de la colonialité. La conscience qui tourne son regard vers cette Afrique là est celle qui fait l'expérience de l'échec de son auto-fondation. Une Afrique qui par ses pratiques endogènes ne nous aide pas à nous libérer du geste colonial comme sujet émancipé des formes de dominations jusqu'ici expérimentées, une Afrique inventant aussi ses propres structures broyant la vie en la banalisant, comment peut-elle être le lieu où la tonalité de la conscience de soi en terre haïtienne doit être résonnée ? Le problème est que l'océan est si agité, si mouvementé que ses vagues envahissantes rendent toute traversée absolument périlleuse et impossible.

Nous ne savons pas à partir de quelle mesure Price-Mars évalue ces « *les huit dixième»* comme un don de l'Afrique. L'écriture de soi qu'il entend mettre en l'œuvre doit retrouver le sol de l'Afrique comme socle d'émergence qui doit pouvoir se déployer au-delà des mers africaines en terre haïtienne. Le « soyons nous-mêmes le plus complètement possible !» comme appel lancé à la conscience privée d'enracinement ne peut être qu'un appel inaudible. Le projet de l'auteur est lisible philosophiquement. Mais il a été pensé dans le langage ethnologique et *identitaire* qui ne peut conduire qu'à ses propres impasses.
Le déni de reconnaissance propre à une telle expérience pour le corps qui est jeté dans l'espace colonial a été si violent qu'il laisse le sujet dans une quête impossible de soi. Fanon disait, dans *Les Damnés de la terre,* que « parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple colonisé à se poser constamment la question : ''Qui suis-je en réalité ?''»[371], Price-Mars voulait y répondre en faisant de la réponse les lieux d'une positivité de/du soi afin de débarrasser ainsi le sujet de la honte ou du malaise qu'évoque pour lui le nom de l'Afrique. La dynamique normative qui fabrique le dispositif de mépris a été si destructrice et si radicale qu'elle laisse peu de places à la possibilité de faire émerger une scène de rencontre et d'intersubjectivité dépouillée du geste colonial (pourtant, c'est l'un des défis que notre thèse affronte). Elle entrave déjà la conscience dans son effectuation et laisse ouvertes les fissures

[371] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre, op.cit.,* p.240.

qu'elle n'arrive pas à gommer ou phagocyter. L'histoire de l'esclavage est la réouverture perpétuelle d'une plaie toujours saignante rongeant toujours la conscience.

Tout déni de reconnaissance provoque des blessures témoignant de la non-appartenance à la communauté comme communauté non-accueillante en tant qu'elle rend impossible toute réalisation de soi. Ce qui « provoque précisément [ces] expériences morales [subjectives enracinées dans des conditions matérielles d'existence] [est] le sentiment d'être méprisé »[372]. Mais « de tels sentiments ne peuvent » à eux seuls expliquer une « résistance collective » poursuit Axel Honneth, dans *La lutte pour la reconnaissance,* « que si le sujet est en mesure de les formuler dans un cadre d'interprétation intersubjectif [en même temps pour nous que s'il est capable de les porter vers une communauté à venir selon une nouvelle *praxis* sociale] qui les identifie comme typiques d'un groupe tout entier […] »[373]. *Ainsi parla l'Oncle* et les dynamiques de l'écriture de soi analysés ici tentent de poser ce cadre d'interprétation intersubjectif en mettant en évidence les formes d'exclusion sociale et de rejet de soi. Le désir d'être reconnu en tant que moteur de toute lutte la reconnaissance doit être donc articulé. Il est articulé face à un autre posé comme sujet auquel il est adressé sans pouvoir s'enraciner véritablement dans une auto-configuration égalitaire de soi. Ce désir suscité par l'expérience du mépris trouve sa justification dans la normativité à l'œuvre dans la société qui est une « société du mépris »[374] au point de banaliser la vie.

La rançon d'indépendance engendrant une dette pour la dépendance payée par Haïti à la France pour la reconnaissance de son indépendance préfigure et synthétise les modalités dans lesquelles a été mené et sera mené le combat du (post)colonisé pour la reconnaissance. Elle préfigure ce qui sera fait sur le plan conceptuel (exprimant notre rapport au monde) et préfigure les nouvelles dynamiques. La rançon configure les relations néo-coloniales entre deux États et met en évidence le drame de la subjectivité haïtienne toujours niée et son échec à se fonder dans l'égalité. Face à cette négation, elle est toujours en quête d'elle-même au point de finir par produire sa propre négation (le désir d'être pareil au colonisateur comme s'il s'agissait de relever un défi). Dans cette quête, elle retrouve à chaque fois un autre (l'Européen par le biais de la ressemblance et l'Afrique *via* la différence comme catégorie de l'être) posé en face d'elle-même comme condition pour mieux se retrouver. Ces problèmes ne sont pas sans lien avec la configuration coloniale du monde comme œuvre du maître.

[372] Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Éditions du Cerf « Passages », 2000, p. 195.
[373] *Ibid.*
[374] Axel Honneth, *La société du mépris*. *Vers une nouvelle Théorie critique*, trad.de l'allemand par Olivier Voirol, et *alii*, Paris, La Découverte « La Découverte-Poche », 2008.

Que ce soit avec Firmin (et tout le XIX^{e} siècle) et Jean Price-Mars, il est impossibilité de faire émerger une subjectivité décoloniale qui mettrait à mal la race comme référent ultime se débarrassant ainsi du fantasme de l'autre afin de sortir du dualisme ontologique (Soi/Autre) et du primat de l'évolutionnisme. Que faire pour nous *décolonialiser* ? Quelle forme de pratique de soi et de pratique sur soi faut-il mettre en œuvre ? Nous n'avons pas su faire de 1804 le foyer où les questions décoloniales peuvent poser pour penser autrement la reconnaissance et la reconfiguration radicale du monde. Alors, il est temps de changer de lieu et de faire émerger une « déprise décoloniale »[375] contre l'imaginaire colonial obstruant le devenir-imaginaire. Mais comment faire en sorte que celui-ci ne soit pas obstrué par la répétition du colonial qui se manifeste aussi bien dans la configuration du sujet haïtien que dans la question de couleur ?

III.-L'imaginaire colonial comme obstruction du *devenir- imaginaire*

1.- L'imaginaire colonial comme production d'une scène répétitive

La temporalité du présent de société de la société haïtienne est toujours rabattue vers le passé esclavagiste. En Haïti, celui-ci est le lieu où se situe toute lecture comme si le devenir-décolonial de la société était déjà entravé dans les rets de la colonialité. Que ce soit par la question de couleur, les rapports de pouvoir, l'altérité, l'intersubjectivité, les institutions, etc., nous serions en face d'une évidence dont toute recherche doit rendre compte. De Saint-Domingue à Haïti devient alors le titre le plus illustratif des ouvrages portant sur cette société. Il s'agit de prendre la mesure des conséquences de ce rapport au passé mettant en exergue un continuum colonial pervers. Le présent de la société haïtienne s'écrit alors au passé *via* un passé qui constitue pour elle un lieu ou un héritage dont elle n'arrive pas à s'émanciper. Pourtant penser le devenir-imaginaire, c'est penser les conditions de possibilités de la sortie de la colonialité. Il n'y a pas de devenir-décolonial sans le devenir-imaginaire.

[375]Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir..» *art. op.cit*.

Notre imaginaire doit pouvoir inventer d'autres modalités d'être au monde et de faire monde. Il doit pouvoir s'émanciper lui-même de la tonalité de la colonialité.

Si la Révolution haïtienne peut être lue comme une scène décoloniale, celle-ci a besoin d'une intersubjectivité décoloniale qui la rend effective dans la configuration sociale. Nous nous rendons compte que la tâche s'annonce plus compliquée que prévue. Nous serions pris dans l'enclos des « […]réseaux symboliques et imaginaires » du maître qui sont restés « intacts » dans l'imaginaire et « au cœur de la société haïtienne et de l'État »[376]. Mais si cela est vrai, nous sommes devenus « esclave de l'Esclavage »[377]en donnant encore plus de consistance et de teneur à la tonalité de l'imaginaire colonial en tant qu'il s'incrusterait dans le tissu de notre corps et de notre être. Ces réseaux symboliques et imaginaires ne peuvent pas rester intacts si nous ne sommes pas pris dans les griffes d'un désir du maître.

Il nous est quasiment impossible de voir l'horizon de la sortie de cet imaginaire avec certains travaux. Ceux de Leslie Péan constituent un cas symptomatique et balaient les deux siècles d'histoire d'une société dotée d'« État d'exception » et d'un « État-pré-post hobbien caractérisé par une absence de contrat social »[378]. Un « État où l'absence de règles est la norme »[379] quand la corruption devient la seule norme permettant à chaque gouvernement de s'inscrire dans une tradition corruptrice autopoïétique dans laquelle l'imaginaire social haïtien du pouvoir *serait* engouffré. Tout en ayant du mal à comprendre cette figure singulière et ambigüe d'« État-pré-posthobbien », ces travaux font surgir le tragique d'une société qui se consume elle-même dans l'indifférence à ses démons et ses plaies coloniales dont elle est incapable de soigner et de penser/panser. Il faudrait le dire dans ce cas, Haïti est une société malade sombrée dans l'agonie coloniale. Elle est une société d'exception qui sera analysée paradoxalement à la lumière de Michel Foucault. Parce que l'analyse de la corruption de soi se déploie jusqu'à son point ultime pour faire émerger la contagion de tout le tissus social haïtien, les pouvoirs publics, les institutions et la conscience collective, il est plus difficile de comprendre les relations de pouvoir.

Alors, on pourrait dire que cette société, prisonnière d'une relation de pouvoir particulière en tant qu'un réseau de pouvoir au travers duquel la corruption entrave et contamine toute intersubjectivité et toute institutionnalisation éthique, devient une société malade. Elle réitérée sans cesse ce qui la paralyse. La corruption (de soi) devient un

[376]Laënnec Hurbon, *Comprendre Haïti, op.cit*., p.18. Nous reviendrons sur la présence de cet intact (*intactu*s) à la fin du 9e chapitre.
[377] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.,* p. 186.
[378] Leslie Péan, Haïti *: Économie politique de la corruption,* tome I, pp.10-11
[379] Leslie J.R Péan, *Haïti : Economie politique de la corruption,* tome II, *op.cit*., p.18.

imaginaire qui piège et contamine les rapports de pouvoirs. Cet imaginaire serait l'effet de l'histoire coloniale. Nous nous y intéressons parce qu'il obstrue le devenir-imaginaire. Parce que la corruption telle qu'elle est analysée s'enracinerait dans une gouvernementalité qui elle-même, dans sa spécificité haïtienne, puiserait ses racines et ses ramifications dans la colonie[380], nous devrions prendre les travaux de Leslie Péan très au sérieux afin de pouvoir penser le devenir-imaginaire contre sa logique répétitive. Nous ne pouvons pas ignorer un effort conceptuel qui prétend saisir une société dans toute son histoire autour d'un même geste théorique comme si la société ne faisait que mettre en scène son « hostilité contre la modernité »[381], son drame et son agonie répétitive.

Dès l'avant propos du premier tome de l'*Économie politique de la corruption*, nous pouvons déjà commencer à relever des points qui posent de véritables problèmes pour une compréhension des relations de pouvoir. Voici ce qu'il y dit :

> l'ouvrage tente de donner des points de repères aux haïtiens pour qu'ils replacent leur particularisme du ‘*'chen manje chen''* dans la situation générale de ce que Thomas Hobbes, l'inventeur de l'État moderne, a traduit dans sa célèbre formule ‘'l'homme est un loup pour l'homme''. Les conflits, déchirements, assassinats et guerres civiles qui jalonnent l'histoire haïtienne représentent la traduction de cette propension au mal et à la méchanceté pour détruire la vie[382].

Cette « propension au mal et à la négativité »[383] ferait de nous de véritables échantillons de l'homme de Hobbes. Alors Haïti traduit en image l'état de nature de Hobbes. Entre l'alternative modernité ou barbarie, elle choisit la barbarie. Curieusement, faudrait-il voir par conséquent une « nécropolitique »[384] qui ne serait pas l'apanage du souverain en tant qu'un tel pouvoir tomberait paradoxalement dans la main de n'importe qui lui conférant ainsi une *puissance* de vie ou de mort sur n'importe qui ?

D'entrée de jeu, la conception de la politique qui sous-tend la démarche est très visible dans la mesure où ce qui pourrait être interprété ailleurs comme une difficile expression d'une dynamique conflictuelle est réduite à une « propension au mal et à la méchanceté », et qui pis est à l'effectivité de l'état de nature chez Hobbes.

---

[380] Leslie Péan, Haïti *: Économie politique de la corruption*, tome I, p.26.
[381] « La gouvernementalité haïtienne a engendré une méfiance, pour ne pas dire une hostilité, contre la modernité. » Leslie J.R Péan, *Haïti : Economie politique de la corruption,* tome II, *op.cit.,*
[382] Leslie Péan, Haïti *: Économie politique de la corruption,* tome I, p, 9.
[383] Leslie J.R Péan, *Haïti : Economie politique de la corruption,* tome II *op.cit.,*p. 21.
[384] Achille Mbembe, « Nécropolitique », *art.op.cit.,*

La dichotomie mal/bien/méchanceté est un manichéisme éthico-politique[385] dont la répétition nous interdit pouvoir penser le devenir-décolonial à l'œuvre dans la société. Que ce soit dans son analyse de la question de couleur, l'institutionnalisation de la corruption, ce manichéisme revient sans cesse pour signifier le règne de la répétition du même comme chant de la mort. Il ne s'agit pas là de nier l'intérêt des travaux de l'auteur, mais de pointer du doigt certains problèmes théoriques et interprétatifs une fois que nous nous plaçons d'un point de vue différent que le sien. Autrement dit, une fois que nous donnons la peine de saisir ce qui serait le *réel haïtien* contre lequel nous nous buterons à notre tour, les problèmes du conflit d'interprétations commencent.

La méchanceté et la propension au mal se manifesteraient dans le conflit. La fiction anthropologique par laquelle Hobbes fonde sa politique pour pouvoir mieux l'articuler à la figure du Léviathan serait vérifiée ici. Il faudrait se demander si Leslie Péan est prêt à assumer les conséquences théoriques de cette référence. Il est vrai que l'histoire de la société haïtienne est ponctuée des scènes de violences récurrentes au point que la violence deviendrait violence gratuite parfois. La dynamique conflictuelle prend une tournure particulière au point qu'elle risque de consumer tout effort éventuel pour penser le devenir-décolonial de la société parce qu'elle ne rendrait pas vraisemblablement le sujet haïtien libre contrairement à la logique machiavélienne du conflit. Ce serait là un problème théorique majeur à interpréter.

Pour Péan, le Léviathan en tant que souverain n'arrive pas à se fonder face à l'état de nature. Les relations de pouvoir enveloppent le souverain nourri de la tentation constante à habiter cet état nature contre lequel il doit être fondé. Nous serons donc des sujets pré-modernes dans la modernité.

Le rapport entre Haïti et la modernité devient un rapport d'exclusion, de rejet et de mise à distance, voire de défi. Tout porterait à croire qu'il s'agit là d'une perte (d'une rupture ?) d'un maillon nécessaire dans la chaîne pour entrer correctement dans la modernité, un maillon sans lequel toute entrée dans la modernité politique est en réalité contrariée et ratée.

> En effet, ce qui est particulier à Haïti, c'est la rentrée dans la société disciplinaire, sans la reconnaissance des droits de l'individu conférés par le passage à la modernité qu'inaugure 1789. La fabrication de l'individu en Haïti est régie non seulement par le pouvoir étatique mais aussi par ce pouvoir capillaire qu'on trouve dans la société civile dictant les coutumes, qui, à l'école, dans le vaudou, dans la famille assurent la reproduction de l'ordre social[386].

[385] « Le cadre institutionnel consacre le triomphe du mal dont on jouit et la souffrance vis-à-vis du bien quand ce dernier a un quelconque droit de cité. La société entre avec allégresse dans son cercueil. » Leslie J.-R. Péan, *Haïti* : *Économie politique de la corruption,* tome II, *op.cit.,* p.69.

[386]Leslie J.-R Péan, *Haïti* : *Économie politique de la corruption*, tome I, *op.cit*., p, 10.

Mais qu'a-t-il de particulier dans la fabrication de l'individu ici? Où se situe la jonction entre cette entrée particulière dans la modernité et la fabrication de l'individu?

Nous pourrions faire apparaître toute la facilité à réduire l'analyse foucaldienne lorsque l'État arrive à contrôler tout l'espace social. Lorsqu'il investit tout le champ où se déploient la vie privée et l'espace intime à soi, il ne sera pas facile de faire coller une telle conception du pouvoir qui dérive de la main mise de l'État sur la société à l'analyse du pouvoir proposée par Foucault. Alors, on ne peut donc que fixer nos regards sur le haut siège à partir duquel l'État jette un voile sombre et surplombant sur la société pour produire des individus fantoches, incapables de sauvegarder un espace de liberté et un espace de contre-pouvoir. Or chez Foucault la question du pouvoir est saisie de manière totalement opposée. Une analyse descendante du pouvoir ne peut pas se réclamer de Foucault puisqu'il s'agit chez lui d'une « analyse ascendante »[387]. Au fond de cette exception, nous voyons déjà l'ombre de la réalité coloniale dans la temporalité du présent de la société.

Une des grandes difficultés avec Péan réside dans sa manière d'empiler les concepts comme des sacs de pomme de terre sans être attentif aux contradictions qui peuvent faire éclater l'unité conceptuelle de son analyse. Qu'est-ce qu'un « État pré-post-hobbien » ? Comment faire tenir l'analyse des rapports de pouvoir saisie d'un point de vue qui se dit foucaldien au sein d'un tel État ?

Par son souci constatant de faire jouer l'autoritarisme théorique attribué à Foucault comme s'il voulait asseoir son argumentaire sur une base irréfutable, il laisse apparaître ce qui serait parfois une mésinterprétation de Foucault une fois migré en Haïti. Pour illustrer ce fait et faire voir les conséquences sur l'ensemble de la lecture de l'œuvre de Péan, lisons ce qui suit : au moment il affirme que la « la réflexion sur l'art de gouverner [traduit] un fort conservatisme social » présent dans les Constitutions (1801,1805 etc.) », il poursuit pour préciser que, cela nous intéresse à plus d'un titre,

> ces textes dégagent un état d'esprit, qui indique, par-delà les pratiques consistant à ne reculer devant aucun moyen dans la lutte pour le pouvoir, l'existence de ce que Foucault appelle '' la conscience de soi du gouvernement (…) l'art de gouverner, (…) la manière réfléchie de gouverner au mieux (…) la réflexion sur la meilleure manière possible de gouverner (…) l'instance de la réflexion dans et sur les pratiques de gouvernement (…) la manière de

[387] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997, p, 27.

> conceptualiser cette pratique qui consiste à gouverner, (…) la rationalisation de la pratique gouvernementale dans l'exercice de la souveraineté politique''[388].

Il clôt cette séquence de patronage conceptuel en affirmant que « ces Constitutions ont eu et ont encore une influence sur les mentalités politiques et leur évolution »[389]. Alors si cette rationalisation de la pratique gouvernementale a eu lieu en Haïti en vue de mieux gouverner, en quoi faudrait-il parler d'« État d'exception » et d' « État pré-post hobbien» ?

Il a voulu faire de la société haïtienne une société d'exception en étant attentif au pouvoir colonial et sa répétition, au mécanisme de la banalisation et du déploiement de la corruption comme pratique institutionnelle et institutionnalisée. Il découvre ainsi une subjectivité haïtienne entravée et « l'inconscient collectif du post colonisé ». Mais il semble oublier que les travaux de Michel Foucault font voir l'émergence des paradigmes naissants qu'il faut prendre en compte pour analyser les relations de pouvoir et de contre-pouvoir, et que leur migration pose problème une fois qu'ils deviennent des grille d'intelligibilité de cette société. Sans le dire vraiment, il prouve en substance contre son approche théorique, l'effort déployé en Haïti pour sortir du paradigme colonial, ne serait-ce que dans les Constitutions. Or c'est ce qu'il ne peut pas dire en réalité. Par cette seule référence à Foucault, Péan détruit et disloque les bases de sa propre aventure explicative et descriptive de la société haïtienne. En le suivant, nous pourrions penser qu'Haïti avait été déjà sombrée dans la nuit coloniale, néanmoins, il ouvre une piste constitutionnelle d'une sortie qui avait été déjà explorée. Mais parce que cette piste n'est que la migration de l'ombre de Foucault ou n'est vue comme telle qu'au regard de Foucault, penseur silencieux sur l'expérience coloniale et esclavagiste, penseur chez qui la tonalité destructrice de celle-ci est absente, nous devrions refuser cette sortie.

À bien voir, la corruption serait avant tout un problème de mentalité. Elle porte une mémoire héritée de l'esclavage. En Haïti, il y aurait une mémoire de la corruption dans laquelle vont puiser le dirigeant et le simple individu. Penser la corruption, exige donc la capacité de penser les possibilités d'une exorcisation de ce qui serait la *psyché* haïtienne. Car

> les maux qui structurent la personnalité haïtienne et qui marchent dans nos têtes, constituent bien la source de nos calamités. Inventorier les procédures de contournement de la loi et des règles, et les raisons pour légitimer ces contournements, serait judicieux pour tenter de saisir la personnalité haïtienne[390].

---

[388] Michel Foucault *De la gouvernementalité. Leçons d'introduction aux cours des années 1978-1979,* Éditions du Seuil, Paris, 1989. Ce texte est cité par Péan.
[389] Leslie J.R. Péan, Haïti *: Économie politique de la corruption*, tome I, *op.cit.,* p.28.
[390] *Ibid.,* p, 16.

Il suffirait donc de pouvoir faire l'opération d'extraction pour enlever ce qui reste coincé dans nos imaginaires pour reproduire sans cesse la corruption. La « personnalité haïtienne » engendrerait ce qu'il appelle ailleurs l' « État marron ». Sa formation produit la scène de la répétition de la violence et de la corruption comme scène originaire en tant qu'elle est le produit de la colonie esclavagiste. Il est donc possible de voir dans cette aventure une anthropologisation de l*'être haïtien* incapable de penser le devenir-imaginaire par-delà la race et la mémoire colonial-esclavagiste pour instituer un imaginaire-décolonial. Si nous ne pouvons pas penser le devenir-imaginaire sans un imaginaire-décolonail, il nous faudra donc défaire les nœuds de l'anthropologisation de l'être haïtien en libérant le site de l'effectivité de la promesse révolutionnaire.

2.-Le devenir-imaginaire contre toute « anthropologisation de *l'être haïtien* »

À défaut de pouvoir faire émerger le lien intime qui existe entre la modernité et la colonie, entre la colonialité et la modernité, il est plus facile de continuer à répéter sans cesse que nous ne sommes pas dans la modernité comme si nous étions des êtres singuliers dotés d'un imaginaire propre qui nous ramène sans cesse vers la *grammaire coloniale d'être au monde.*

L'analyse de la corruption peut certes trouver son origine dans la colonie, dans ses pratiques sociales et institutionnelles. Il faut toujours rappeler les origines sociales des individus rejetés par la métropole dans la colonie comme si elle voulait se mettre à l'abri d'une épidémie dont ces individus seraient porteurs. Mais le risque de faire de la corruption un vice anthropologique qui serait celui de l'anthropologie de l'être haïtien est une dérive interprétative. Or ce qui ressort de l'analyse répétitive de Péan, serait particulièrement ce vice anthropologique. Celui-ci vient de la sociogenèse de la société et de l'État haïtien et serait le lieu partagé par toutes les catégories sociales en déterminant la formation de la « personnalité haïtienne ». Le vice anthropologique corrompt déjà corrompu par son origine coloniale et donne lieu à la « répétition de la répétition ». Nous appelons ce mécanisme l'anthropologisation de l'être haïtien. Celle-ci nous enferme dans un cercle vicieux où toute éthique ne peut être que celle de la corruption et celle faisant la promotion du malheur, celui

de soi aussi bien que celui de l'autre. Le sujet ne peut que répéter le Même engouffrant et aliénant. Concrètement, l'anthropologisation de l'être dit le malheur d'être haïtien. Encore une fois, il ne peut pas y avoir de l'Histoire car celle-ci devient répétition de la structure secrète et maléfique qui a façonné la mentalité et la personnalité haïtienne. L'univers psychique est peuplé des fantasmagories coloniales et des vices engendrés par la vie coloniale. Donc, la figure de l'esclave pris dans les vices engendrés par le colonial est l'ancêtre du sujet haïtien où l'héritage[391] fixe le devenir de l'héritier à son insu.

Il s'agit donc d'une analyse du fonctionnement d'un inconscient qui serait propre à nous. L'« inconscient post-colonisé »[392] devient inconscient collectif, habité et hanté par l'imaginaire colonial. Il serait le creuset où prennent sources tous les maux et sur lequel viennent se greffer nos désirs et nos passions à mettre hors de nous toute image de la modernité afin de reproduire sans cesse ce qu'on a produit durant notre existence bi-séculaire dans ce qu'il a de plus honteux. Tel est ce à quoi peuvent aboutir les analyses qui lisent le réel haïtien comme la manifestation d'un inconscient colonial dérivé de l'expérience esclavagiste ne laissant quasiment aucun choix au sujet, si ce n'est que répéter le geste constituant le foyer d'engendrement du malheur.

Nous-est-il possible ou non de récuser *l'héritage colonial*[393] ? L'héritage est-il une donnée que l'héritier peut convoquer devant le tribunal de sa raison critique avant de se l'approprier ? L'héritage colonial s'imposerait à l'héritier qui n'est pas interpellé à l'accepter ou non. Dans cette perspective, il faudrait dire que le colonisé est interpellé à faire vivre et à vivifier l'héritage du maître afin d'être asservi par le fantôme de celui-ci. En fait, il n'est pas interpellé pour l'accepter comme si l'interpellation était chronologiquement première. Il serait inscrit dans son patrimoine génétique. L'héritage colonial comme part démoniaque qui aurait « pourri » les esprits, les mentalités[394], marquer les corps, est celui que Péan veut exhiber. Comment s'en émanciper alors lorqu'il nous habite déjà et nous empêche d'habiter et d'agir ?

Un regard tourné vers le passé pour comprendre le présent d'un système dont la faculté serait de se reproduire. D'un déplacement sur le corps du captif assigné au devenir-esclave marqué de façon on ne peut plus visible pour lui conférer une nouvelle identité à partir d'un nouveau lieu qui sera la colonialité, le glissement vers le marquage au niveau de la conscience doit se faire pour mieux comprendre le secret que porte le sujet haïtien, encore

[391] Placide David, *L'héritage colonial en Haïti, op.cit.*
[392] Leslie J.R. Péan, *Haïti : Economie politique de la corruption*, tome I, *op.cit.,* p, 11.
[393] Nous nous proposons de revoir cette notion autrement et distinguerons héritage et héritage-colonial pour ne pas gommer la question de l'héritage à la fin du dernier chapitre.
[394] *Ibid.,* p.16.

habité et travaillé par tout ce que lui laissent en héritage la colonisation et l'esclavage. Tel est le passage qu'entreprend Leslie Péan pour penser la corruption. « En effet écrit-il, il importe d'effectuer ce déplacement des corps à la conscience pour interroger l'éthique de l'individu esclave. Les comportements, les conduites de vie […] »[395]. Le captif qui a conquis sa libération serait maintenant privé de toute représentation éthique du monde en étant justement enfermé dans la logique coloniale du monde.

Si l'auteur écrit sans justification aucune, sinon par son obsession pour la paternité de Foucault, que le « pouvoir, tel qu'il se donne à voir dans la société esclavagiste coloniale est diffus »[396], il y a-t-il une différence lorsqu'une telle phrase est écrite par Foucault et lorsque Péan se l'approprie ? Ce pouvoir est avant tout un pouvoir qui libère des pratiques corruptibles et corruptrices au point d'en faire toute une nouvelle grammaire éthique banalisant et institutionnalisant la pratique de la corruption. Il ne convient pas de faire l'analyse de la corruption en elle-même, mais sa localisation comme la conséquence de la pourriture de la conscience de l'individu prisonnier des schèmes propres à l'ordre colonial. Il s'agit de l'une des versions les plus globales des écritures symptomatiques et fantomatiques (elle s'étend sur toute l'histoire d'Haïti) dans laquelle l'ontologie du malheur absorbe tout procès d'émancipation et toute scène de subjectivation émancipatrice. Une telle analyse suppose que le devenir de la société haïtienne après 1804 ait été déjà inscrit en petites lettres dans la conscience de chaque individu, chef ou simple individu. Cet inconscient collectif qui nous travaille sans cesse au point de se renouveler contre les aspirations à une autre forme de société devient la cause de cet échec cuisant qu'est Haïti aux yeux de la modernité. Notre agonie coloniale serait-elle la conséquence de l'inconscient colonial ? Si nous sommes enveloppés par notre inconscient colonial, nous ne pouvons plus juger car le jugement ne pourra pas être émancipé de la vitalité de cet inconscient. Pourtant, « faute de prendre le risque de juger, on perd le sens d'une différence entre les formes de sociétés »[397] disait Claude Lefort.

Ces analyses se nourrissent de l'idée inavouée d'une anthropologie de l'être haïtien faisant de l'individu une copie conforme de son environnement lointain. Le cas pathologique haïtien serait un problème structurellement *anthropologique* en ce sens qu'il met en cause notre être profond. Il y a une sociogenèse qui jette la société dans la répétition de son mal

[395] *Ibid.,* p, 67.
[396] *Ibid.*
[397] Claude Lefort, « La question de la démocratie » in *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècles,* Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 21.

constitutif-originaire. Sinon, comment se fait-il que le fait que la notion d'éthique n'ait aucune résonnance dans la colonie puisse entraver la formation de la conscience de l'ancien captif et déterminer le fonctionnement des institutions publiques de façon si durable plus de deux cents après l'indépendance ? La conscience est donc entravée dans les filets de la mentalité générée par l'esclavage. Alors comment trouer et déconstruire le voile épais et pervers de l'imaginaire colonial ? En tant qu'imaginaire produit dans et par la violence systématique et répétitive jusqu'à banaliser la vie du colonisé dans ses manifestations les plus primaires, il n'y a pas d'émancipation possible dans les lieux où il se déploie. Il traduit toujours l'expression manifeste de la vitalité de la colonialité. Si la Révolution haïtienne est interprétée comme récit d'auto-émancipation, alors elle doit pouvoir disloquer les racines qui nourrissent celle-ci par sa vérité radicale, elle doit constituer les lieux du devenir-imaginaire. L'imaginaire colonial fabrique le corps du colonisé et l'inscrit dans une relation de causalité avec son être objectivé ou fabriqué. Il s'agit là d'une question ontologique. Le véritable lieu de la construction et du déploiement de l'imaginaire colonial est l'ontologie. Mais comment s'en détacher ?

La cause profonde du « drame d'Haïti » se trouverait dans cet héritage vertigineux et morbide qu'est le monde esclavagiste. Un monde où ne résonne pas le mot d'éthique. La « kleptomanie » sous laquelle meurt le pays trouve là son origine macabre. Elle s'enracine profondément dans notre inconscient collectif au point de venir autopoïétique. Au nom de quoi la possibilité même de l'analyse de Péan serait-elle possible ? De ce fait, l'état de cette société devient une inévitable conséquence de l'esclavage. Ce sera ainsi sans doute pour le difficile temps qui vient, c'est-à-dire le temps non prometteur comme temps de la répétition, à moins que nous soyons d'accord avec Leslie Péan pour extirper les racines du mal qui sont encore coincées dans notre inconscient. Un mal qui est à la fois devant nous et derrière nous puisqu'il peut se lire dans le passé originaire et originel aussi bien dans le futur comme temps de l'angoisse en tant que déploiement du présent déjà entravé et atrophié.

Quelles sont les voies pour le devenir-décolonial si l'anthropologisation de l'être haïtien se justifie dans l'enracinement de l'imaginaire colonial qui devient lieu d'une autopoïèse ? Sont-elles obstruées? La question ne concerne pas uniquement la possibilité des institutions mais surtout de la possibilité même de fonder le sujet. Nous risquons de perdre banalement la différence qui existe entre Haïti et Saint-Domingue.

L'enjeu de toute recherche sur les sociétés comme Haïti est de faire surgir des lieux de savoir qui ne tombent pas dans les pièges de la colonialité. À partir de quelle perspective et de quel site d'interrogation faudra-t-il saisir ces lieux d'intelligibilité ? Ou faut-il se contenter de dire

la colonialité enracinée dans le désir du maître dont le sujet serait incapable de s'émanciper. Ce désir du maître habiterait notre corps, dessinerait et consumerait l'horizon de notre présence au monde, de notre agir, de notre faire et de notre sentir. Nous nous permettons de prendre le risque de contourner et de transgresser ces lieux. Cela nous permettra d'ouvrir des brèches d'agir et d'intelligibilité en pensant la nécessité d'un devenir-imaginaire. Celui-ci doit se nourrir d'une scène décoloniale portée par une intersubjectivité décoloniale contre l'institution du colonial afin de fonder une citoyenneté émancipatrice et une nouvelle *praxis*.
Le pari de cette enquête est de complexifier les impensés des travaux faisant de la société haïtienne une excroissance de la colonie comme si la mémoire du peuple et toute exigence égalitaire étaient déjà enfermées dans la nuit coloniale. Tout en étant attentif à ce que ces travaux nous permettraient de penser, nous pensons pouvoir rendre évidente l'hypothèse d'une nouvelle intelligibilité de notre expérience. C'est la raison pour laquelle nous suivons les lieux de manifestation de l'imaginaire colonial comme lieu de répétition de la répétition. Cette insistance nourrit la « question de couleur » comme une norme sociale de pouvoir et production de l'imaginaire colonial.

3.-La « question de couleur » comme norme sociale de pouvoir

Ce qu'on appelle la « question de couleur » en Haïti est une question qui ne peut pas être analysée comme une variable indépendante. Si son origine[398] fait l'objet d'un consensus, son interprétation ou son analyse exige plus de finesse. Si elle a ses spécificités, l'on ne peut pas la jeter dans le paradigme de l'analyse des classes en tant qu'elle ne traduit pas la lutte de classes.
L'idée que l'origine de cette question fait état d'un consensus doit être pensée dans le sens où l'on s'accorde à la situer dans la colonie esclavagiste. Julien Raymond[399] (« homme de couleur », c'est-à-dire un libre non blanc selon les catégories sociales coloniales. Le blanc est une couleur qui n'est pas une à Saint-Domingue), au moment de la lutte entre libres (les

[398] Dominique Rogers, « De l'origine du préjugé de couleur en Haïti », *in* Outre-mers, tome 90, n°340-341, 2e semestre 2003. *Haïti Première République Noire*. pp. 83-101.
Ndiaye Pap, « 2. Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme », *in* Éric Fassin et Didier Fassin (dir) *De la question sociale à question raciale*, Paris, La Découverte « Cahiers libres », 2006, p. 37-54.
[399] Julien Raymond, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*, Paris, Bélin, 1791.

colons blancs et les mulâtres/affranchis), se proposa de faire la généalogie du préjugé de couleur contre les « hommes de couleurs » engagés dans un combat pour l'égalité selon la normativité coloniale, c'est-à-dire entre les libres. Son propos consiste à montrer que la colonie peut produire les denrées tranquillement si cette égalité est rétablie. Une telle égalité pourrait être qualifiée d'égalité coloniale en tant qu'elle n'a de sens que si et seulement si elle produit en droit (établie par le Code Noir et votée par l'Assemblée Nationale française) l'enfermement de l'Autre (le captif, le colonisé) dans l'espace plantationnaire. Le feu qui consume la colonie ne serait que la conséquence de ce préjugé qui conteste l'ascension sociale constatée des « mulâtres ». L'ouvrage est une apologie d'une colonie qui doit rétablir ses conditions premières regrettées par l'auteur ou une colonie qui doit rendre possible et pérenne l'alliance entre les propriétaires. C'est en ce sens qu'il s'adressa au pouvoir métropolitain.

Si les « sujets de couleur » sont méprisés comme des êtres inférieurs, Raymond veut prouver que ce mépris ne remonte pas à l'origine de la colonie. Il commence par rappeler qu'à l'origine les Européens, séparés de leurs épouses par l'aventure coloniale, « s'attachèrent à des femmes africaines et épousèrent leurs esclaves ». L'enfant issu de l'union s'inscrit dans l'héritage du père. Les relations sexuelles légitimes et légales n'étaient pas déterminées en fonction de la couleur ou de la race.

Cette configuration sociale coloniale détermine le « premier âge de la colonie »[400]. Celui-ci, fait paradoxal, n'était pas ponctué de préjugé comme si la présence du sujet africain dans la colonie n'est pas le préjugé absolu. Si l'on en croit Raymond, c'est la « jalousie et le ressentiment » envers le « sujet de couleur » qui sont à l'origine du préjugé face à l'accroissement de sa richesse et de sa promotion sociale. Son entrée dans l'Histoire (coloniale) remonterait à 1764. De l'origine de l'esclavage moderne et de la colonisation française à 1764, nous voyons la distance abyssale sans que l'ombre du préjugé empoisonne les relations humaines. Il s'agirait d'une archéologie coloniale du préjugé de couleur.

Sauver la colonie contre les divisions générées par la violence qui est sa loi revient à rendre possible l'égalité coloniale entre les libres indépendamment de l'identité épidermique[401]. Mais il n'est pas capable pour autant d'interroger cette identité phénotypique de *l'être noir* et toute la fantaisie qui consiste à mesurer la dose du sang blanc dans le corps noir. Il ne se demande pas pourquoi le blanc est une couleur qui n'en est pas une et pourquoi il est contraint lui-même de se définir en tant que sujet de couleur. Le préjugé de couleur est le cauchemar du

[400] *Ibid.,* p.3.
[401] *Ibid.,* p.21.

sujet de couleur en tant qu'il mine son combat pour l'égalité coloniale. Le détruire, c'est réaliser l'égalité promis par le pouvoir colonial rendant possible le partage du corps disloqué.
Ce que voulut Raymond avant tout, c'est que l'Assemblée Nationale soit capable de résoudre la question coloniale en faveur des propriétaires au nom d'une République coloniale avant qu'elle soit devenue un lieu mettant à l'épreuve la vérité qu'elle croit être porteuse : liberté, égalité. Mais ce qu'il oublia, c'est que la cette République a besoin des esclaves et des colonisés pour pouvoir se définir dans son universalité.
Dans cette perspective, l'esclavage n'est pas forcément lié au préjugé de couleur ou à la race. Les raisons de l'asservissement dans l'Antiquité banalisaient l'acte même comme si n'importe qui pouvait être asservi au gré du hasard. Il n'était donc pas nécessaire de fonder l'asservissement sur la fantaisie du préjugé de couleur et de la race. Pradine qui avait écrit un essai sur les moyens d'extirper ce préjugé en réponse à la question posée lors du concours lancé par la Société française pour l'abolition de l'esclavage, après avoir parcouru l'antiquité de l'institution servile note : « enfin, l'esclave nègre était simplement confondu dans la classe ordinaire des autres esclaves, et partageait avec eux le mépris attaché à cette condition »[402]. Car « les anciens ne connaissaient point l'absurde aristocratie de la peau; c'est une invention des maîtres modernes »[403]. La genèse du préjugé de couleur serait donc facile puisque « nous ne trouvons donc ni dans les mœurs, ni dans les lois aucune trace des préjugés »[404]. C'est donc comme legs de l'esclavage moderne qu'il contamine les relations sociales postcoloniales.

Toute analyse qui consiste à saisir la question de couleur en mettant face à face deux blocs monolithiques (« Mulâtres et Noirs ») où s'affrontent victimes et bourreaux ratera forcément sa perversion insidieuse. « Noirs et Mulâtres » pris dans les rets de l'imaginaire colonial partagent la même prétention du maître à se positionner en Sujet du vouloir doté du pouvoir d'altérisation et d'ontologisation de la différence du sujet altérisé. Il y a une « intériorisation subjective de l'idéologie de couleur [permettant de voir] son impact perturbateur sur l'inconscient [collectif] »[405]. La couleur ne définit pas la classe sociale d'appartenance de la même manière qu'elle ne définit pas les conditions matérielles d'un individu[406]. Une telle distinction a été brouillée et annulée par la dynamique d'invisibilisation

[402] S. Linstant Pradine, *Essai sur les moyens d'extirper le préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et des Sangs-mêlés,* Paris, 1841, pp.11-12.
[403] *Ibid.,* p. 16.
[404] *Ibid.,* p.27.
[405] Micheline Labelle *Idéologie de Couleur et Classes sociales en Haïti.* CIDIHCA/Les Presses de l'Université de Montréal, 1987, p.24. Cet ouvrage a le mérite de montrer que la question de couleur traverse tout le tissu social haïtien dans ses différentes catégories sociales. Elle devient un héritage commun partagé.
[406] Cette question sera réévaluée au regard de la quête du sujet chez Jacques Roumain dans le chapitre IX.

sociale. Les saccages et les ravages causés par celle-ci, aussi bien dans les rapports de production et de reproduction matérielle de la vie que dans les conditions subjectives, rendent la question de couleur facilement malléable. Elle participe à aveugler le sujet devant l'imaginaire de l'héroïsation en obstruant l'horizon des luttes sociales d'émancipation. Au moment, où par les conflits et les luttes sociales les catégories sociales impropres à s'occuper de la vie publique tentent de faire entrer la vie (non pas comme simple vie) dans la conscience et d'en faire une question politique, la « question de couleur » apparaît comme le lieu d'une illusion prometteuse masquée. Le sujet, parce que sa condition matérielle et la place qui lui a été assignée dans la société trouveraient une justification dans sa couleur (à ses yeux), se jette dans les bras du potentat partageant sa couleur. Il se crée ainsi une identité phénotypique partagée et découvrira qu'il a été trahi. En réalité, il ne comprend pas que la question de couleur est une norme sociale de pouvoir partagée comme lieu d'un imaginaire de pouvoir.
Il serait possible de lire les luttes paysannes selon cette expérience politique qui ne peut qu'augmenter la souffrance sociale de l'individu face aux pathologies sociales.

Il est évident que la question de couleur est une question coloniale. Chaque fois que nous la posons en écho aux problèmes concrets des sociétés humaines, n'est-ce pas la preuve que nous sommes encore à l'ère du colonial et que la colonialité enferme toujours nos imaginaires ? La question raciale tout comme la question de couleur n'est pas une mauvaise question fabriquée dans les laboratoires des chercheurs originaires des sociétés ayant connu la colonisation et l'esclavage. Elle témoigne de la vitalité de la race devenue une évidence justifiant les rapports de domination qu'elle fonde et pérennise. Une telle évidence partagée en devenant le lieu d'un sens commun mine tout discours victimaire où la dichotomie bourreau/victime devient poreuse.
Nous voulons faire surgir le nœud implicite d'une telle question en Haïti comme norme sociale de pouvoir entre celles et ceux qui veulent gouverner/commander et celles et ceux qui sont commandés-es/gouvernés-es. Il n'y aurait pas d'un côté ceux pour lesquels la couleur est une marque de prestige et d'estime de soi et de l'autre ceux pour lesquels elle n'est nullement un supplément subjectif. Le rapport à soi serait redéfini par le biais de la présence du maître dans la conscience du (post)colonisé chaque fois qu'il se contemple dans le miroir de l'imaginaire colonial. Ainsi, grâce à la couleur de sa peau cette présente se manifeste dans sa face visible. L'acquisition des codes occidentaux en est la face cachée qui doit être à chaque fois prouvée. Nous disons uniquement que cela est possible à chaque que le sujet se regarde dans le miroir de l'imaginaire colonial. Mais tout se passe comme si la couleur de la peau n'a

besoin d'aucune justification pour qu'elle soit acceptée comme l'expression d'une proximité ontologique avec un sujet posé comme porteur de la Norme. La rhétorique endogène de construction de la figure du barbare trouve ici sa logique.

On l'a beaucoup chanté : Haïti avait mis fin à l'esclavage par une Révolution singulière, on a même affirmé que les captifs à Saint-Domingue ont systématiquement contourné et fui l'esclavage. Fanon disait dans le chapitre intitulé « Le Nègre et la psychopathologie » de *Peau noire, masques blanc*s qu'« après avoir été esclave du Blanc, il [le Noir antillais] s'auto-esclavagise »[407], avait-il tort lorsque nous regardons la formation sociale de la conscience haïtienne ? Ce Noir antillais englobait-il aussi la figure haïtienne ? Haïti est une singularité par son histoire, une singularité jetée dans l'océan agité des peuples colonisés qui ont subi l'esclavage, mais ferait-elle exception lorsque nous sommes attentifs aux problèmes posés par son histoire telle qu'elle a été saisie ? Elle aurait été aussi engluée comme toutes les sociétés façonnées par l'expérience esclavagiste traumatisante dans l'imaginaire colonial qui façonne notre être au monde. Un tel façonnement nous empêche de participer valablement à l'édification des mondes possibles. *S'auto-esclavagiser*, suppose le fait d'être pris dans le désir du maître et de mettre en exergue une imposible abolition/reconfiguration de soi. Alors, sortir de la question de couleur comme question coloniale et comme norme sociale de pouvoir postcolonial dans ces sociétés ne requiert pas uniquement une configuration des rapports des conditions matérielles d'existence.

Le déploiement de l'imaginaire colonial de par les catastrophes qu'il produit, de par les horizons qu'il obscurcit et de par enfin la nature de l'éclipse solaire qui enferme la société dans la répétition de son état affreux, donne-t-il raison à Fanon ? Cependant, nous pensons que nous pouvons trouver les lieux d'une sortie de cette forme perverse et plus insidieuse d'esclavage dans l'interprétation de la Révolution. Autrement dit, de par celle-ci, ce pays a posé quelques-unes des conditions de possibilité pour résoudre les problèmes qui allaient le jeter dans les griffes du capitalisme et de l'imaginaire colonial. Pourvu que nous soyons à la hauteur de ce vers quoi elle nous fait signe, nous pouvons penser la configuration de la scène où les pratiques endogènes de domination et de banalisation de la vie pourraient être déconstruites. Mais comment y parvenir ? Car après plus de deux cents ans d'indépendance, nous sommes vraiment impatients de voir la vie, de la sentir dans la chair intime de notre être. Nous voulons chanter un hymne à la vie pour qu'elle se manifeste et se déploie dans ce qu'elle a de plus imprévisible et de plus irréductible contre la tentation thanatopolitique du

[407] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.,* p.155.

souverain et contre l'indifférence du sujet. Nous voulons l'arracher au spectacle de la banalité et de l'indifférence dans lequel elle est jetée.

La question de couleur traverse l'histoire de la société haïtienne, mais elle a été exacerbée avec le pouvoir duvaliérien où elle devient une re-production sociale s'inscrivant dans une logique de domination partagée. Elle est le lieu où la question de l'appropriation du commun est posée entre ceux qui se présentent au nom de la compétence et ceux qui se présentent au nom de la majorité comme entité représentable par une minorité compétente (luttes de pouvoir entre parti national et parti libéral). Il faut dire que cette question produit un effet de masque face à la logique du pouvoir. Elle est nourrie par un « droit au pouvoir et le pouvoir de la couleur »[408]. Mais elle est aussi le lieu commun où la société se représente elle-même dans ses fantasmes, le lieu où elle se façonne et se consume à la fois lentement et brutalement. En tant que telle, elle n'exprime pas uniquement un rapport de pouvoir, mais surtout un rapport de à soi à soi et de soi à l'autre entravé dans la colonialité. Sa pérennité peut-elle être expliquée uniquement « parce que les démagogues de la classe politique ont bien compris que le registre coloriste leur permettait de conquérir le pouvoir et de le garder le plus longtemps possible […] »[409] ? Si elle traverse notre être et notre imaginaire, si elle nous cramponne, c'est qu'elle trouve une attente sociale liée aux conditions matérielle d'existence ainsi qu'à la constitution de notre imaginaire.

Les destructions et les dislocations provoquées par cette question, son inscription dans la sociogenèse de la société et son déploiement systématique, diffus et insidieux et enfin l'agonie coloniale d'une société dépourvue *apparemment* de toute promesse humaine qui accueille la vie, mettant ainsi en scène une catastrophe coloniale du monde, tout cela ne nous permet pas de réfuter celui qui affirme que « l'émancipation de l'Haïtien de trois siècles d'esclave n'a pas eu lieu en 1804 »[410]. La Révolution haïtienne n'a pas su rendre effectif le travail sur l'imaginaire pour le décolonialiser et le débarrasser des emprises coloniales. Pourtant, nous voulons, sans souci de dogmatisme, penser cette Révolution comme étant auto-émancipatrice. Dans ce qu'elle promet et institue dans le tissu conflictuel du social, serait-elle au contraire minée, enveloppée et balayée par l'imaginaire colonial du pouvoir dans ses dynamiques répétitives ? Par conséquent, il faudrait le dire : Haïti serait une société coloniale ni plus ni moins. Mais nous disons par conséquent, question de signifier que cela n'est que la déduction d'un énoncé posé antérieurement.

[408] Laënnec *Hurbon, Comprendre Haïti*, *op.cit*., p.44
[409] Leslie J.R. Péan, *Haïti : Economie politique de la corruption, Tome III. Le Saccage (1915-1956), op.cit*., p.48
[410] *Ibid.,*p, 65.

Sans gommer la singularité de l'expérience esclavagiste par sa reproduction supposée dans des pratiques post-coloniales, la question de couleur n'est pas sans lien avec ce que nous avons appelé anthropogomène. Son effectivité devient le résultat du travail de cette pratique discursive pour mesurer la compétence de l'individu à être là dans l'espace public conflictualisé en prétendant s'occuper des affaires de la communauté. Elle le prive d'une existence publique en l'enfermant dans l'*oiko*s. L'anthropogomène défini comme mesure de l'être de l'autre et destruction des formes de subjectivités autres, sans négliger les conditions matérielles d'existences qui lui est propre, s'inscrit dans l'effort pour comprendre la violence singulière qui s'est déployée sur les corps et les subjectivités afin de nous en libérer. Nous pouvons voir sa manifestation dans la réflexion sur le corps ontologisé. Ce qui se joue dans cette logique est la vérité même de l'expérience colonial-esclavagiste dans sa manière d'objectiver et de disloquer le colonisé comme « sujet surdéterminé » et simple chose-là jetée dans la nature. En réalité, le colonisé est le produit de la logique *anthropogoménale* dans la mesure où c'est l'esclavagiste ou le maître qui fabrique son esclave. La figure de l'esclave marque sa vitalité assurant la pérennité de l'entreprise esclavagiste. C'est aussi contre une telle logique que le post-colonisé doit faire monde.

Il est évident que face aux formes de destructions et de dislocations expérimentées dans cet espace qu'on appelle le Nouveau Monde et particulièrement en Haïti (Saint-Domingue), il fallait une recréation de l'univers symbolique permettant de rendre possible une autre présence à soi de la même manière qu'il fallait s'attacher de nouveau à la vie, et ce autrement. Ce désir de s'accrocher à la vie ou de s'enraciner dans la vie est exprimé par la formule paradoxale et ambigüe de vivre libre ou mourir. Nous savons bien que cette formule n'est pas un acte performatif. Mais parce que l'*anthropogomène* se dissout dans les trames de l'imaginaire colonial ou parce que celui-ci endosse ce qu'il doit rendre possible au point où nous devrions nous demander s'il n'est pas le secret de l'imaginaire colonial, nous ne pouvons pas le saisir en séparant brutalement la colonie de Saint-Domingue de la société haïtienne. Autrement dit, parce que le travail de l'anthropogomène s'effectue sous les couleurs de l'imaginaire colonial, l'écriture même de la thèse doit suivre ses traces entremêlées et l'imaginaire qu'il nourrit. Cela nous permettra d'être plus en mesure de saisir la question de l'expérience haïtienne à travers l'interprétation polémique de la Révolution, de l'héroïsation et de la vie comme objet de domination. Tel est le but la deuxième partie.

Si la première partie de la thèse saisit l'émergence du sujet colonial et la structuration de la colonialité à la fois comme lieu de configuration du monde et de soi, si elle parvient à élever la colonie au rang d'un paradigme de pouvoir inscrit au cœur de la modernité dans son rapport avec son dehors imaginaire, néanmoins elle ne nous a pas permis de faire émerger ce qui vient déjouer et disjoindre cette structuration. Que ce soit par l'esclavage/la traite négrière ou la colonisation, ce dehors avait été toujours l'objet d'un procès d'effacement où la hantise d'abolir l'Autre perçu comme *bête* et *rien* semble laisser peu de places à une nouvelle intersubjectivité débarrassée de l'emprise de la race par-delà tout dualisme ontologique. Haïti est le nom atypique de ce dehors imaginaire, celui de « l'existence d'un peuple qui n'est plus ».

Nous ne pouvons pas encore saisir à ce stade le processus d'auto-abolition de soi contre la colonialité conformément à une exigence d'une reconfiguration décoloniale du monde. Les acquis positifs de cette partie doivent à présent nous aider à interpréter autrement l'expérience révolutionnaire haïtienne et à être attentif à l'imaginaire social du pouvoir contre lequel la vérité de 1804 (égalité et émancipation) doit produire des effets dans l'Histoire.

DEUXIÈME PARTIE.-L'EXPERIENCE HAÏTIENNEE : POUVOIR ET HEROÏSATION

La Révolution haïtienne est le moment authentique de cette disjonction (mentionnée dans la conclusion de la première partie) tout en ouvrant la possibilité d'un processus de l'accomplissement de celle-ci. Si à ce titre sa vérité peut et doit faire l'objet d'un conflit d'interprétations (chapitre IV), nous verrons en réalité que la configuration post-coloniale du pouvoir est structurée par sa sédimentation coloniale et ouvre ainsi la voie à l'héroïsation comme récit de pouvoir et appropriation du commun. La question de la fondation et du commencement est absorbée par celle de l'héroïsation comme lieu de la scène du pouvoir (chapitre V). Ce qui n'est pas sans conséquence sur les dynamiques conflictuelles haïtiennes. Cela produit alors un nouveau rapport à la vie qui n'est plus compréhensible avec la biopolitique foucaldienne au sens où celle-ci devient une biopolitique-de-l'indifférence. Tel est l'effet d'une logique macabre d'une dynamique de domination qui passe à la fois par la production d'un nouveau corps (chapitre VI) et des subjectivités.

CHAPITRE IV.- La question de l'interprétation de la Révolution haïtienne

I.-Arendt face à l'expérience haïtienne

1.-La colonie esclavagiste moderne et son petit secret

Il peut paraître étrange pour certains de commencer ce chapitre sur l'interprétation de 1804 par une philosophe pour qui Haïti n'existe pas. Pourtant Arendt fut attentive à l'histoire dans laquelle se trouve ce pays. Il n'est pas évident de penser qu'elle n'a lu aucun ouvrage saisissant les événements de Saint-Domingue au moment où elle écrit son *Essai sur la Révolution*. Nous ne cherchons pas à faire entrer l'expérience haïtienne dans son univers théorique et conceptuel ni de faire comme si elle pouvait en tenir compte sans modifier l'économie globale de certaines de ses thèses. Peut-être, nous poserons ici ce que doivent affronter celles et ceux qui tenterons de lire l'histoire de ce pays à la lumière d'Arendt. *Il faudra nous lire patiemment avant de comprendre notre tentative d'interpellation*. Avant de bien analyser la singularité coloniale qui lui échappe et à laquelle elle n'est pas attentive, il faut d'abord être hospitalier envers elle en tant que lecteur. Commencer par elle, consiste à montrer ce qui pourrait être un *topos* critique contre la philosophie lorsqu'elle pense la liberté et l'égalité ou tout simplement le monde moderne. Quiconque veut comprendre la singularité de l'esclavage moderne ainsi que la Révolution de 1804 doit nécessairement penser contre la philosophie. Il faudrait montrer de façon plus convaincante un jour que nous ne pouvons plus penser de la même manière après l'esclavage moderne et la colonisation de la même manière que l'expérience totalitaire du XX^{e} siècle doit affecter nécessairement la façon dont l'Europe/l'Occident se pense et a été pensé.

Notre souci n'est pas de reprendre la problématique de la mémoire africaine où la colonie est pensée en rapport avec la perte et la dette par Mbembe dans son article justement intitulé « la colonie : son petit secret et sa part maudite ». Nous n'avons pas pour objectif de penser la colonie comme « le lieu de la perte d'une part, et de l'autre, le lieu d'une

constitution d'une dette »[411]. Soulignons de préférence que cette démarche pourrait ressembler à ce que nous avons tenté lorsqu'il a été question de penser la part maudite de soi en lien avec la problématique de la liberté prise dans la constitution d'une dette qui est à la fois culpabilité. De quoi le petit secret est-il le nom ?

Le petit secret de la colonie esclavagiste moderne est ce qui ré-apparaît lorsque nous tentons de gommer sa singularité, soit par manque d'attention à ce qu'elle pose comme problème singulier dans l'histoire de l'humanité, par souci de conformité avec les philosophies avec lesquelles nous voulons dialoguer ou par souci de conformisme intellectuel avec un certain imaginaire historiographique. Il résiste à l'oubli et au silence de l'histoire dans lequel l'historiographie occidental voulait jeter la Révolution haïtienne. Pourtant, dès que nous nous confrontons à l'expérience esclavagiste moderne, la nécessité de mettre la philosophie à l'épreuve est irrésistible sous peine de nous réfugier dans des contradictions insurmontables. Parce que ce petit est évanescent, il ne se laisse pas (facilement) fixer dans des concepts. Au moment où il nous fait signe, il devient plus opaque et fait trembler toute tentative de le penser. Nous ne demanderons pas comment cette singularité peut être saisie par la philosophie mais plutôt comment elle met à rude épreuve la philosophie.

Depuis quel lieu faut-il penser la colonie esclavagiste si nous voulons être à la hauteur des problèmes quelle pose ? La difficulté réside dans le fait que nous ne pouvions pas nous réfugier au cœur de l'espace plantationnaire afin de mieux saisir la nature du rapport de soi à soi dans lequel serait enfermée la conscience du captif assigné au devenir-esclave. Nous ne pouvons pas être sur le bateau négrier transportant des corps qui seront jetés dans un procès de production du capital comme procès de dislocation. Il n'est pas non plus question de saisir la colonie depuis la métropole. Nous devrions pouvoir faire émerger un point archimédique où la vérité de la violence coloniale devient plus manifeste, un point où elle peut être *dévoilée* sans reste, c'est-à-dire saisir sa logique première pour pouvoir s'en émanciper. Alors, nous choisissons de suivre la trace de celui/celle qui dévale les pentes montagneuses et qui fait de chaque face à face ou corps à corps avec le maître un combat pour fonder l'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui. Celui qui fait l'expérience de la réappropriation de son corps la condition de fonder son être-au-monde contre la colonialité et celle de l'impossibilité à habiter l'espace colonial comme espace de dislocation et de destruction, nous devrons être

[411] Achille Mbembe, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique africaine*, 2006/2 N° 102, p.101-127.p.102.

attentifs à son itinéraire depuis l'Afrique, d'où il est arraché jusqu'au moment où il tente de faire éclater les structures coloniales.

Nous n'avons aucune dette mémorielle ni aucun compte à régler avec des penseurs pour qui 1804 serait un impensé. La question du silence et de l'oubli de l'expérience haïtienne a déjà trouvé son théoricien en la personne de Michel-Rolph Trouillot. Mais nous ne connaissons aucun travail ayant pour objectif de comprendre les raisons pour lesquelles Arendt ne *pouvait* pas être attentive à la colonie de Saint-Domingue/Haïti. Ce qui fait sans doute la singularité de son cas, est le fait d'avoir écrit son *Essai sur la Révolution* où nul ne peut y inscrire 1804 et où aucune mention n'a été faite de celle de Saint-Domingue, puis élaboré une théorisation de l'action où l'agir est impossible dans cette colonie. Parce que l'interprétation qu'elle donne de l'action révolutionnaire et de la révolution est conforme à sa pensée philosophique/politique, nous ne voyons pas en quoi elle pouvait intégrer l'expérience de 1791-1804 dans son schéma de pensée. Alors il faudrait présupposer que nou sommes face à un problème qui aille au-delà d'un simple silence répétitif de l'historiographie/la philosophie occidentale. Il ne s'agit donc pas non plus d'un simple oubli. Par conséquent à travers elle, c'est la philosophie qui est visée ici même si elle ne se dit pas philosophe.
Comment retrouver donc cette Révolution singulière ? Nous pouvons penser que

> retrouver la Révolution haïtienne, c'est se faire témoin d'un événement révolutionnaire, d'un événement qui échappe au temps linéaire du travail (d'un labeur qui dure de l'aube au crépuscule) comme aux trajectoires linéaires du commerce triangulaire, destructeur des singularités[412].

Mais c'est aussi la retrouver dans sa vérité et dans sa radicalité contre toute forme d'héroïsation et contre tout fantasme consistant à en faire la fille il/légitime de 1789 comme si nous l'avions déjà perdue sous les décombres de l'oubli et du silence. Comment faut-il la retrouver contre H. Arendt ?

Elle est peut-être l'une des rares figures dans l'histoire de la philosophie occidentale à s'être donnée tant de peine à ramener la philosophie dans le monde contre la tradition philosophique, contre la « perte du monde » pour qu'elle soit capable de penser la politique de façon mondaine[413]. L'âge du monde moderne serait-il l'âge de la perte du monde ? Son « amour du monde » n'est pas séparé du souci de ne pas regarder la *praxis* mondaine depuis le sommet où la tradition avait jeté le philosophe, de telle sorte que nous puissions dire qu'il y

[412] Nesbitt Nick et Roger Philippe, « Penser la Révolution haïtienne » *Critique*, 2006/8 n° 711-712, p. 652-664.p.656.
[413] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne [The Human condition,* 1958], trad.de l'anglais (USA) par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Pocket, «Agora », 1983, p.367.

aurait chez elle une véritable conversion du regard non pas pour que les hommes arrivent à se regarder au travers de la vérité que révèlerait l'âme, mais pour que la condition du monde et celle d'être-au-monde comme monde toujours menacé en tant qu'artifice humain par le désert ne soit plus un objet étranger-étrange pour l'activité du *penser politique*.

Sa distinction patiente entre « travail, l'œuvre et action » (formant la *vita activa*) ressemblerait à une *philosophie de l'histoire* dépourvue de tout principe directeur téléologique ayant pour vertu de déterminer le sens de l'histoire et de l'agir humain. Elle prendrait la forme d'une ontologie[414]mondaine animée par le souci d'arracher les humains à la possibilité catastrophique d'être spectateur et agent de la prolifération du désert et de la perte du monde. L'édification du monde commun est déjà trouée par sa fragilité et par son exposition au danger permanent. En ce sens, il est possible de lire l'œuvre d'Arendt comme une tentative de compréhension de la condition de possibilité des humains dans le monde. Elle remarquera que « les temps modernes ont été aussi anxieux d'exclure de leur domaine public l'homme politique, celui qui parle et agit, que l'antiquité d'exclure l'*homo faber »*[415]. Celui-ci aura plus tard le marché pour lieu de rencontre et comme domaine public où il expose et échange ses produits.

Penser l'édification d'un monde commun, c'est re-penser la *vita activa*. C'est aussi penser le point de jonction où la compréhension de l'identité de l'*animal laborans*, celle de *l'homo faber* et enfin la singularité de l'acteur deviendra plus lisible et plus problématique.

> Si l'*animal laborans* a besoin de l'*homo faber* pour faciliter son travail et soulager sa peine, si les mortels ont besoin de lui pour édifier une patrie sur terre, les hommes de parole et d'action ont aussi besoin de l'*homo faber* en sa capacité la plus élevée : ils ont besoin de l'artiste, du poète et de l'historiographe, du bâtisseur de monuments ou de l'écrivain, car sans eux le seul produit de leur activité, l'histoire qu'ils jouent et qu'ils racontent ne survivrait pas un instant. Afin d'être ce que le monde est toujours censé être, patrie des hommes durant leur vie sur terre, l'artifice humain doit pouvoir accueillir l'action et la parole, activité qui, non seulement sont tout à fait inutiles aux nécessités de la vie, mais, en outre, diffèrent totalement des multiples activités de fabrication par lesquelles sont produits le monde et tout ce qu'il contient[416].

---

[414] « La perte du monde dans la philosophie moderne, dont l'introspection a découvert la conscience, sens interne grâce auquel on perçoit ses sens, et y a vu la seule garantie du réel, cette perte ne diffère pas seulement en degré de l'antique méfiance des philosophes à l'égard du monde et à l'égard des autres, avec qui ils partageaient le monde ; le philosophe ne se détourne plus du monde périssable des illusions pour pénétrer dans le monde des vérités éternelles, il se détourne de l'un comme et de l'autre, et se retire en soi-même » Au moment de terminer le Ve chapitre portant sur l'action dans *The Human condition,* Arendt, en établissant un lien entre l'action et miracle, affirme que « le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, ''naturelle'', c'est finalement le fait de la natalité dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir.» *Ibid*., p.314.

[415] *Ibid*., p.213.

[416] *Ibid*., p.230.

La pluralité ne pourra pas être comprise sans faire émerger la singularité de l'action dans le geste de commencement qui ne pourra pas être séparée de la natalité.

Alors la sphère politique par sa singularité, par le fait même que l'espace d'apparence la constituant soit toujours contemporain de l'agir humain révélateur (de l'identité d'un *qui*) par la parole dont l'éclat ne survivra dans la mémoire que par le travail de l'œuvre, la compréhension de la politique exige la capacité à retrouver son caractère mondain. Repenser les possibilités que les hommes et les femmes puissent se parler et se rencontrer selon les conditions de la pluralité et de l'égalité (et de la distinction). Cependant, cela n'est pas possible si nous ne résistons pas au chant des sirènes de l'*homo faber* et de l'*animal laborans*[417].

Ce détour est nécessaire pour pouvoir mieux faire déployer notre question de départ : comment lire Arendt (si ce n'est qu'en révélant les impensés irréductibles) depuis la colonie esclavagiste de Saint-Domingue (non pas comment lire la colonie à partir d'Arendt, ce qui renvoie à une impossibilité pour nous)? Cela permettra de mieux révéler le petit secret de la colonie.

2.-Comment lire Arendt depuis la colonie esclavagiste de Saint-Domingue ?

La distinction triangulaire (travail, œuvre et action) est-elle absolument fondée en elle-même ? Elle serait nourrie d'une autre distinction qui lui donnerait sa consistance : celle entre domaine public et domaine privé qui elle-même arrache l'*économie* de la politique et la fonde comme sphère d'activité autonome. Cette vieille distinction grecque, où se lit *oikia (*les affaires de la maisonnée par opposition à la *vie* de la cité) donnerait corps à la catégorie de l'action où la question proprement politique se pose chez Arendt.

Mais qu'est-ce qui se passerait si nous regardions le triangle arendtien (d'un côté la *vita activa*) en lien avec le binôme (domaine privé/domaine public) depuis la colonie esclavagiste ? Qu'est ce qui advient comme scène de reconfiguration et d'interprétation à la fois du travail, de l'œuvre et de la possibilité de l'action? Les conditions de possibilité de

[417] Ils « sont donc à proprement apolitiques; ils inclinent à traiter la parole et l'action d'occupations oiseuses, de bavardage, d'agitation stérile ; en général ils jugent les activités publiques d'après leur utilité à l'égard des fins supposées plus hautes : dans le cas de l'*homo faber* embellir le monde et le rendre mieux utilisable, dans le cas de l'*animal laborans* prolonger la vie [en tant que « le bien suprême »] en la rendant plus facile *Ibid.,* p.269.

l'action (en tant que « la seule activité qui mette directement en rapport les hommes, sans l'intermédiaire des choses ni de la matière, correspond à la condition humaine de la pluralité, au fait que ce sont les hommes et non pas l'homme, qui vivent sur terre et habitent le monde »[418]) sont-elles liées au fondement de la distinction entre domaine public et domaine privé ?

On nous dira peut-être que la *Condition de l'homme moderne* n'est pas celle de celui qui est jeté dans l'espace esclavagiste moderne (avec raison) ou que l'ouvrage « propose de reconsidérer la condition humaine du point de vue de nos expériences et de nos craintes les plus récentes»[419]comme l'annonce l'auteur dès le prologue. Mais s'il arrive quelqu'un qui s'entête à penser que cette condition de l'homme moderne contre laquelle la politique doit être pensée ne peut pas être séparée de l'émergence et de la constitution des colonies esclavagistes modernes, que pourrons-nous lui dire ? Que dire du travail dont les conséquences exhibent l'ombre « d'un peuple qui n'est plus » ainsi que celui arraché d'un continent peuplé de corps-fantômes à jeter dans un cimetière à ciel ouvert afin de rendre possible l'accumulation du capital à la gloire de l'Europe/Occident ? Nous pensons que l'espace plantationnaire fait *œuvre* aussi, mais pour rendre possible *quel monde* ? Ici, le travail ne rend pas la vie possible comme simple vie, mais la disloque et la détruit comme vie morte. Son seul lien avec la vie est sa mise à mort qu'il rend possible de telle sorte que le corps jeté dans l'espace colonial soit déjà un corps troué par l'ombre et la tonalité de la mort, tonalité contre laquelle aucune vie ne peut se déployer. Entre la vie et le travail, il y a une césure brutale animant le mouvement destructeur du corps. Si chaque époque de l'histoire occidentale rend possible la prédominance de l'une des composantes de la *vita activa* au détriment des deux autres (action : Athènes démocratique du V^{e} siècle, l'œuvre : la société médiévale, le travail : « société moderne dite démocratie et libérale »[420]), l'espace colonial (dehors de l'Europe rempli de corps racialisés à détruire) ne fait pas de celui dont l'être même *est englué* dans les nasses d'une domination fatale ni un artisan, ni un *animal laborans*. Alors comment penser le monde colonial de 1492 jusqu'aux dernières colonies des empires colonialistes du XX^{e} siècle ?

Pour pouvoir mieux situer son propos, Arendt précise dès le prologue que « je traite de l'époque moderne [dans cet ouvrage] » tout en affirmant que celle-ci « est autre chose que le

[418] *Ibid.,,* p.41. Au début du deuxième chapitre, Arendt dira que « seule, l'action est la prérogative de l'homme exclusivement; ni bête, ni dieu n'en est capable, elle seule dépend entièrement de la présence constante d'autrui ». p.60

[419] *Ibid.,* p.38.

[420] Poizat Jean-Claude, « Entretien avec Etienne Tassin », *Le Philosophoire*, 2007/2 n° 29, p. 11-40, p.18.

monde moderne. Scientifiquement, l'époque moderne, qui a commencé au XVIII^e^ siècle, s'est achevée au début du XX^e^; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques »[421]. Alors l'expérience dont nous parlons est au cœur de son ouvrage quoiqu'elle brille par son absence comme une ombre fantomatique.

Qui pourrait nous expliquer les raisons pour lesquelles Arendt se réfère uniquement à l'esclavage antique dans *Condition de l'homme moderne* pendant qu'elle reconnaît au dernier chapitre de l'ouvrage ayant pour titre « la *vita activa* et l'âge moderne » que

> trois grands événements qui dominent le seuil de l'époque moderne et en fixent le caractère : la découverte de l'Amérique suivie de l'exploration du globe tout entier ; la Réforme, […] ; l'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle qui considère la nature terrestre du point de vue de l'univers [422] ?

Est-ce parce qu'elle était consciente que l'esclavage moderne ne pouvait pas être traité de la même manière que celui de l'antiquité gréco-romaine et qu'elle ne pouvait pas l'intégrer dans son œuvre au risque de la faire exploser à causes des contradictions dont elle serait incapable de surmonter ? La figure de l'esclave pouvait être toujours celle d'une exception en tant que sa vie ne se déploie pas selon les traits existentiaux de l'humaine condition de l'homme. Elle pouvait être rabattue dans la sphère privée de l'existence sans pouvoir apparaître dans « l'espace du paraître ».

> Cet espace n'existe pas toujours précise Arendt, et bien que tous les hommes soient capables d'agir et de parler, la plupart d'entre eux n'y vivent pas : tels sont dans l'antiquité l'esclave, l'étranger et le barbare ; le travailleur ou l'ouvrier dans les temps modernes ; l'employé et l'homme d'affaire dans notre monde[423].

Alors entre la figure de l'autre altérisé et incarné par « l'esclave, l'étranger et le barbare », il y a celle de l'ouvrier des temps modernes ? Où est donc passé celle que fabrique la modernité depuis 1492 ? Dans quelle scène est-elle diluée ? Qu'est ce qui se passe si nous introduisons dans cette chaine d'exception la figure de l'esclave moderne sans gommer sa singularité et plus près d'Arendt celle du colonisé encore enfermée dans les griffes des puissances coloniales du XX^e^ siècle ? Serions-nous prêts à admettre le fait que la colonie esclavagiste soit illisible avec Arendt ?

[421] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, op.cit,* p.39.
[422] *Ibid.,* p.315.
[423] *Ibid.,* p.258.

Qu'est-ce qui fait le trait d'union entre l'action et la liberté ? Pour elle, « l'action est l'expression d'une liberté : elle en est le contenu mondain, la réalité phénoménale »[424].
Quelle est cette liberté dont l'action serait l'expression ? L'action est-elle la révélation d'un *qui* libre, libre par son action même, libre pour autant qu'il agit ? On ne peut donc penser une action coupée de la liberté, une action dont la liberté n'est pas la condition phénoménale. Alors, la liberté est la condition de l'action et celle-ci est aussi la condition de celle-là sans oublier la pluralité et la natalité. Car « les hommes sont libres— d'une liberté qu'il faut distinguer le fait qu'il possède le don de la liberté— aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant ni après ; en effet, *être* libre et agir ne font qu'un »[425] précisait Arendt dans « Qu'est-ce que la liberté ? » Cette précision ni avant ni après confère à l'action sa singularité politique ainsi que son caractère mondain. Cette action même qui est « essentiellement la même chose » que le « commencement »[426], est quelque chose de fugace ayant besoin d'un espace d'apparition qui lui soit contemporain. « Agir, avons-nous vu se confond avec être libre et être libre avec être homme », répète Tassin à la suite d'Arendt.[427]Le *qui* dont l'action est la révélation par la spontanéité et l'imprévisibilité dans le commencement est un sujet libre puisqu'il ne peut pas agir s'il n'apparaît pas dans l'espace du paraître comme sujet libre, libre par le fait même de son action. Mais l'idée de commencement et de natalité ne permettent pas de penser que ce *qui* qui est révélé devient subitement transparent en tant que sujet refugié dans son opacité antérieure selon une dialectique de l'être et de l'apparaître.

La *polis* grecque en tant qu'espace de liberté et d'égalité était contemporaine d'un dehors de la cité où sont rejetés les sujets altérisés : les barbares, les femmes et les esclaves. Ce dehors pouvait être régi selon les principes de domination de l'*oikos* et la violence qui caractérise la maisonnée. Mais dans une colonie esclavagiste, quel sens peut avoir cette distinction entre domaine privé/domaine public et comment se manifestait-elle ? Les structures du pouvoir colonial brouilleraient cette distinction. Le captif assigné au devenir-esclave est à la fois intégré au domaine privé du maître et régi par le droit colonial en même temps sans qu'il y ait contradiction. Le besoin d'un code régulateur n'a pas pour seul objectif de fonder en droit impérial l'esclavage et d'arracher le statut du captif à l'arbitraire de

[424] Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la Politique », 1999, p. 261.
[425] Hannah Arendt, « Qu'est-ce que la liberté » in *Crise de la culture* [*Between past and future, 1954*]. *Huit exercices de pensée politique*, trad. de l'anglais par Patrick Lévy (dir), Paris, Gallimard, « Folio, essais » 1972, p.198.
[426] *Ibid.,* p.220
[427] Etienne Tassin, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique, op.cit,* p.289.

l'esclavagiste. Il témoigne aussi de la difficulté à penser uniquement l'esclavage ou l'esclave comme faisant partie du domaine privé. Le *Code noir* ne pouvait pas résoudre ce problème de toute évidence. La vie coloniale elle-même était l'expression d'une violence sans précédent qui trouvait en elle-même sa propre loi ; et sa vitalité risquait à tout moment de faire disparaître son objet : le corps-nègre. Qu'il soit bien clair ici : il ne s'agit pas de dire ce qui était objet de l'*oikos* devient objet d'une préoccupation collective[428], mais c'est la distinction qui devient obsolète et impossible à tenir à l'intérieur de l'espace colonial. Elle ne sera pas repensée (lorsque nous regardons depuis la colonie) contre la *polis* et contre la *res publica* romaine avec « l'avènement du social »[429] qu'introduira « l'époque moderne »[430].

Il se peut que ce qu'elle constate dans l'époque moderne et dans les sociétés de masse soit déjà au cœur même du monde colonial-esclavagiste contemporain de la modernité. Celui qui est jeté dans l'espace plantationnaire vit-il une vie entièrement privée dont le travail participe à l'édification d'un monde avec lequel il ne peut avoir aucun rapport humain ?

> Vivre entièrement une vie privée, c'est avant tout être privé de choses essentielles à une vie véritablement humaine : être privé de la réalité de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé d'une relation ''objective'' avec les autres, qui provient de ce que l'on est relié aux autres et séparé d'eux par l'intermédiaire d'un monde commun, être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de permanent que la vie. […] Dans les circonstances modernes, cette privation de relations ''objectives'' avec autrui, d'une réalité garantie par ces relations, est devenu le phénomène de masse de solitude qui lui donne sa forme la plus extrême et la plus inhumaine. Cette extrémité vient de ce que la société de masse détruit non seulement le domaine public mais aussi le privé[431].

Le monde colonial-esclavagiste ne relie pas. Il est banal de rappeler que sa fondation et son développement ne laissent subsister aucun espace propre à la vie. La vie privée comme pur *bios* n'est pas possible en terre esclavagiste. Qu'est-ce qu'une vie coloniale ? Pourtant, par une telle expérience la vie coloniale comme vie morte doit rendre la vie possible.

À présent, il nous est plus facile de comprendre les raisons épistémiques et conceptuelles des silences de l'histoire sur la Révolution de 1804.

---

[428] Pour justifier son analyse et le moment de passage vers la conception moderne de la politique, Arendt précise que « l'accession de la société, autrement dit du ''ménage'' (*oikia*) ou des activités économiques, au domaine public, l'économie et tous les problèmes relevant jadis de la sphère familiale sont devenus préoccupations ''collectives''. En fait, dans le monde moderne les deux domaines se recouvrent constamment comme deux vagues dans le flot incessant de la vie. La disparition de cet Abîme, que les Anciens devaient franchir chaque jour afin de transcender l'étroit domaine familial et d''accéder''au domaine politique est un phénomène moderne.» Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne, op.cit.,* p. 71.

[429] « Ce que nous appelons l'avènement du social coïncida historiquement avec la transformation en intérêt public de ce qui était autrefois une affaire individuelle concernant la propriété.» *Ibid*., p.109.

[430] *Ibid.,* p.76.

[431] *Ibid.,* p.99.

3.-Arendt et la Révolution haïtienne : les raisons d'un oubli et d'un silence

Le but constitutif de toute révolution est la liberté qui doit être instituée dans le changement et dans le nouveau commencement qu'elle apporte, écrit Arendt en substance. « Mais la violence ne suffit pas plus à la description du phénomène révolutionnaire qu'est le changement; ce n'est que là où le changement se produit dans le sens du nouveau commencement, là où la violence intervient pour la constitution d'une forme entièrement différente du gouvernement, intervient en vue de la formation d'un corps politique nouveau, là où la libération vise au moins à établir la liberté, qu'on pourra parler de révolution »[432].Toute action révolutionnaire devrait être analysée en vertu de son but qui est de fonder la liberté. Alors, si Arendt n'a fait aucune mention de la Révolution haïtienne ne serait-ce pas à cause de sa conception de l'acteur ? Pourquoi la libération contre l'ordre colonial ne vise-t-elle pas à fonder la liberté dans l'acte même de 1804 ? La Révolution n'est pas un acte performatif. Elle doit être incarnée dans des institutions dans lesquelles le geste de commencement doit être fondé en rendant possible l'existence d'un espace conflictuel où les hommes et les femmes peuvent se parler et se rencontrer sans qu'il soit nécessaire d'exhiber une carte de compétence, où toute prise de parole peut être dans certaines conditions un acte insurrectionnel. Le moment du passage de la libération vers la liberté doit être fondé institutionnellement. Quelles sont les conséquences d'une telle distinction et d'une telle injonction qui renvoient à la nécessité de fonder et de commencer ?

La différence entre la réussite de la « la Révolution Américaine » et l'échec de celle de 1789 se joue à ce niveau précis pour Arendt. « La question sociale», cette question même qui désoriente la Révolution de son but ultime, est en réalité celle qui la contamine et l'entrave jusqu'à la miner dans ses exigences mêmes. L'impossibilité de fonder la liberté devient le tragique contre lequel viennent buter les révolutionnaires. Tel aussi le tragique auquel feront face les révolutionnaires postérieurs. C'est ainsi qu'elle peut écrire dans le chapitre II intitulé « Question sociale » que

> la direction de la Révolution Américaine tendait vers la fondation de la liberté, l'établissement d'institutions durables, et, à ceux qui agissent dans cette direction, rien n'était permis qui fut en dehors des prescriptions de la loi civile. L'orientation prise par la Révolution Française fut déviée dès l'origine hors du chemin de la fondation en raison de la présence immédiate de la souffrance ;

[432] Hannah Arendt, *Essai sur la Révolution*, [*On Revolution*, 1963], trad. de l'anglais (USA) par Michel Chréstien, Paris, Gallimard «Tel », 1967, p.45.

> elle fut déterminée par les exigences de la libération, non de la tyrannie, mais de la nécessité, et fut entrainée par les dimensions illimitées de la misère populaire, de la pitié qu'elle inspirait [433].

Prendre en charge le tragique de la question sociale, vouloir en finir avec le spectacle de la misère qui jette les individus qui en sont affectés dans l'obscurité, ce serait déjà détourner la Révolution de son but qui est de fonder la liberté par des institutions. La vertu qui doit se manifester contre le tragique de la condition d'une masse engluée dans les griffes des exploiteurs, se met alors en scène dans la pureté la plus visible du cœur.

Cette vertu dont Robespierre devient lui-même le symbole à ses propres yeux, condamne les autres déjà à en mourir pour avoir été ou être insensibles à ce spectacle de la misère qui répugnait son cœur. Cette misère dont les « Pères Fondateurs », contrairement aux révolutionnaires, ne faisaient pas l'expérience, était un avantage à la fois pratique et théorique. Ainsi « les hommes de la Révolution se mirent en devoir d'émanciper les gens du peuple non pas en tant que futurs citoyens, mais en tant que *malheureux*. Ces malheureux auxquels la révolution avait donnée une visibilité sans précédente en les arrachant à l'obscurité que provoque leur misère abjecte en tant que ''masses souffrantes'', la prise en charge de leur existence soumise à la nécessité allait se révéler être le socle où s'évanouit le but ultime de la révolution dans sa traque contre ceux qui incarnent même cet ordre de la nécessité. C'était donc ''sa perte'' ! Les révolutionnaires français ne pouvaient donc pas fonder ou établir la liberté par « l'établissement d'un corps politique qui garantit l'espace où la liberté peut apparaître »[434].

À en croire Arendt, la question de la résolution de «''la question sociale'' par des voies politiques » en voulant libérer « les hommes des griffes du besoin » et de la souffrance ne peut mener qu'à la terreur (perte de la révolution). Elle reconnait qu'il est quasi impossible d'y échapper, sinon comment « éviter cette terreur quand une révolution éclate dans un pays où les masses sont misérables »[435] ? Cette tentative ne pouvait mener qu'au désastre et à la terreur parce qu'elle prétend arracher les hommes de la nécessité par des moyens politiques en faisant en sorte justement « que le domaine politique » soit « envahi » par la nécessité selon elle. La nécessité serait une funeste contamination du domaine politique, (« seul domaine où les hommes puissent être réellement libres »[436]), qui, dès qu'elle s'y introduit, ne pouvait que rendre possible l'échec et la perte de la révolution qui ne pourrait plus fonder la liberté. Mais cette liberté qui ne peut se manifester que dans le domaine politique, comment se manifeste-t-

[433] *Ibid.,* pp.131-132.
[434] *Ibid*., pp.180-181.
[435] *Ibi*d., p.161.
[436] *Ibid.,* p. 165.

elle en réalité ? Concrètement, toute révolution serait animée par sa propre perte. Elle peut arriver à fonder « un corps politique nouveau », ce que « la Révolution Américaine » avait réalisé mais elle avait échoué à « assurer la survivance de l'esprit d'où est issu l'acte de fondation, de faire passer dans les faits le principe qui l'inspire […]». La « nature des forces qui causèrent cet échec est indiquée dans l'expression ''quête du bonheur'[437]'». Ce qui est condamné ici par Arendt a été célébré par Cornélius Castoriadis lors d'un entretien en 1989 (dans lequel il met en exergue la « bévue » comise par elle) repris dans *Le monde morcelé*[438].
Le trésor était perdu. Dans cet entrecroisement d'échec et de réussite de deux expériences révolutionnaires apparaît une trace oblitérée. On ne pourra pas simplement répliquer à celui qui affirme que contrairement à la logique raciste « l'insurrection des esclaves à Saint Domingue et l'indépendance sont alors une démonstration des capacités des Noirs à se battre pour la liberté, à mettre donc leur vie en jeu pour cette valeur qu'est la liberté »[439]que l'expérience n'a pas su fonder la liberté.

Le trésor aurait une autre saveur et ferait voir un autre horizon, sa perte serait plus phénoménale et plus tragique si nous le regardions depuis la colonie esclavagiste. Il serait plus problématique de le penser et de comprendre la modernité si nous pouvions intégrer la colonie esclavagiste avec sa singularité contre toute tentation à regarder l'Europe/Occident de façon autocentrée. Nous gagnerions en compréhension devant les problèmes que pose la modernité si la Révolution haïtienne était comptée/contée dans l'*Essai sur la Révolution, Crise de la culture* ainsi que dans *Le Trésor perdu* d'Étienne Tassin, etc.
Que la singularité de l'expérience esclavagiste moderne ainsi que de la Révolution haïtienne ne puissent pas être pensées avec Arendt, cela n'est pas une exceptionnalité. Le livre d'Étienne Tassin ayant manifestement pour titre *Le trésor perdu* s'ouvre (par sa reprise d'Arendt mise en exergue) sur un oubli silencieux et un silence oublieux (repris d'Arendt et de façon plus globale de l'historiographie occidentale et de la tradition philosophique qui ne

[437] *Ibid*., p. 183.
[438] « Arendt commet une bévue énorme lorsqu'elle reproche aux révolutionnaires français de s'être occupés de la question sociale, en présentant celle-ci comme revenant à des préoccupations philanthropiques et à la pitié pour les pauvres. Bévue double. D'abord — et cela reste éternellement vrai — la question sociale *est* une question politique : en termes classiques (déjà chez Aristote), la démocratie est-elle compatible avec la coexistence d'une extrême richesse et d'une extrême pauvreté ? En termes contemporains : le pouvoir économique n'est-il pas, *ipso facto,* aussi pouvoir politique ? Ensuite, en France l'Ancien Régime n'est pas une structure simplement politique ; c'est une structure sociale totale. Royauté, noblesse, rôle et fonction de l'Eglise dans la société, propriétés et privilèges tiennent au plus intime de la texture de l'ancienne société. C'est tout l'édifice social qui est à reconstruire, sans quoi une transformation politique est matériellement impossible ». Cornélius Castoriadis, « L'idée de Révolution » *in Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, tome III. Paris, Seuil, 1990, p.157. On soulignera comme c'est souvent le cas, l'idée de révolution reste confinée à l'intérieure des frontières européennes/occidentales. Pas une allusion à Saint-Domingue où toute cette distinction disparaît d'emblée.
[439] Laënnec Hurbon, « La révolution haïtienne: une avancée postcoloniale » *art. op.cit,* p.9.

pouvait mentionner l'esclavage que comme métaphore et jeter 1804 dans l'oubli). Dans l'histoire des révolutions de 1776 (États-Unis) à 1789 (France) jusqu'à 1956 (Hongrie), il ne laisse pas de place pour 1791/1804. *Le Trésor perdu* s'ouvre sur une scène inaugurale d'écriture philosophique reprise de la *Crise la culture*[440] alors qu'elle doit penser notre monde. La temporalité de la scène révolutionnaire comme phénomène de la modernité est en fait trouée par l'expérience haïtienne. Le problème découle du fait qu'une fois nous tentions véritablement d'introduire cette expérience au cœur de la tradition philosophique, elle agit comme un *pharmakon,* c'est-à-dire à la fois comme poison et remède selon la traduction derridienne[441]. Alors, il serait plus possible de penser comme avant. Car elle est « l'étincelle » qui ferait exploser certains concepts philosophiques et certaines traditions conceptuelles une fois que nous nous donnons la peine de la comprendre en laissant déployer sa radicalité.

Que le trésor se nomme « bonheur public » ou « liberté publique » des deux côtés du Nouveau monde et de l'Ancien monde, qu'il apparaisse comme étant sans assise historique comme s'il était un étincelle surgi dans l'histoire « parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue au monde, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir »[442], nous voyons bien se dessiner les traits de notre monde dont le vrai visage surgit dans les catastrophes. Dans les deux cas, elle attribue à ce trésor une paternité, mais une paternité qui ne crée pas de filiation ni héritage

---

[440] Hannah Arendt, *Crise de la culture, op.cit,* p.13. En réalité, cette scène inaugurale de la philosophie/de l'historiographie se lit dès le début de cet essai.

[441] Il va de soi que la *pharmakon* en tant que poison peut tuer ou paralyser le corps qu'il envahit ou investit. Il l'affecte, le modifie, le transforme et change sa configuration. Sa présence dans un corps est déjà l'expression de son être intime affecté et de son être à soi infecté. Il met à l'épreuve le système immunitaire du corps affecté en minant sa capacité à fabriquer des antidotes potentiellement libérateurs.

La lecture et l'interprétation qu'en donne Derrida en relisant Platon font apparaître tout ce qui a été gommé (la contradiction, la différence) par la traduction du *pharmakon* comme simple drogue et remède. Parce qu'il « contrarie la vie naturelle : non seulement la vie quand on n'a aucun mal, mais la vie malade, ou plutôt la vie de la maladie », on comprend pourquoi il « est donc l'ennemi du vivant en général, qu'il soit sain ou malade.» (Jacques Derrida, « Pharmacie de Platon » in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, « Tel Quel », 1972, p. 113) La vérité, c'est que tout corps affecté par le *pharmakon* est déjà un corps malade, un corps qui n'est plus le même, un corps qui s'est soumis au pouvoir du dehors en tant que ce dehors le soumet à une rude épreuve à laquelle il n'a pas su résister. Mais il doit pouvoir aussi laisser advenir le remède de par même sa constitution ambivalente.

De Platon revisité à Jacques Dérida, le *pharmakon,* étant sans «essence stable, ni de caractère propre » (le philosophe ajoutera ici qu'il est le « le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, et l'opposition entre l'*eido*s et son autre […] » Derrida, *Ibid.,* p. 144), produit lui-même et son contraire et est à la fois lui-même et son contraire. Il « est le mouvement, le lieu et le jeu (la production de) la différence. Il est la différence de la différence » (Derrida, *Ibid.,* p 146.). C'est la raison pour laquelle il provoque la contrainte de sortir hors de soi pour laisser advenir la différence. Ainsi, toute sortie hors de soi est la conséquence d'une pathologie, d'une faiblesse ou d'un manque ou encore d'une altération de son être à soi en tant que contrariété de l'identité à soi (repos, autosuffisance) chez l'auteur du *Phèdre.* Le refus de Platon de sacrifier la parole vive au profit de l'écriture qui ne rend possible qu'une mémoire répétitive ou accueillir les exigences de l'écriture, vient, entre autres, du fait que tout mouvement provoqué par le dehors soit déjà l'expression d'un manque. C'est donc ce dehors- là, cette sortie hors de soi que rend possible l'interprétation derridienne du *pharmakon* dans la pharmacie de Platon (fond de réserve) tout en évitant le dualisme métaphysicien.

[442] Hannah Arendt, *Crise de la culture, op.cit,* p.14.

comme lieu où la mémoire peut sauvegarder sa part contre l'oubli. Étrange relation entre paternité et héritage. La paternité ne peut que consumer ce qu'elle aurait dû laisser en héritage au point que ce qu'elle aurait dû transmettre par un testament lui paraît étrange et méconnaissable. À la découverte occidentale (américaine/française, hongroise) du trésor s'est succédée la perte occidentale du trésor : les temps sombres et désolants du XX^{e} siècle.

Il se pourrait que la colonie esclavagiste, par la violence singulière et la domination mortifère qui la caractérise, nous mette en face d'une expérience où l'œuvre et le travail se trouvent pris dans une césure radicale par rapport à l'action. D'où l'impossibilité à penser la *vita activa* qui serait amputée ainsi que le monde commun dont la durée et l'édification requièrent à la fois le travail, l'œuvre et l'action. La vie coloniale est une vie sans « *inter homines esse » et* sans *bios* en tant qu'elle est déjà une vie morte que le travail doit consumer. L'espace plantationnaire arrache le colonisé en terre esclavagiste de la condition humaine et trouble l'idée que

> le travail et l'œuvre, de la même manière que l'action, s'enracinent aussi dans la natalité dans la mesure où ils ont pour tâche de procurer et sauvegarder le monde à l'intention de ceux qu'ils doivent prévoir, avec qui ils doivent compter : le flot constant de nouveaux venus qui naissent au monde étrangers.

Si « toutefois, c'est l'action qui est le plus étroitement liée à la condition humaine de natalité ; […] »[443], alors l'agir révolutionnaire à Saint-Domingue peut-il être pensé avec Arendt ? Dans sa perspective, l'action est impossible ici. En Haiti, il n'y aurait pas eu de Révolution. Le problème est qu'Haïti, par sa Révolution, mettrait à l'épreuve la pensée arendtienne. Son analyse de l'action et de la *vita activa* ne tiendrait plus une fois que nous considérions une telle révolution dans radicalité singulière. Il s'agit bien sûr d'une hypothèse de lecture à retravailler pour son redéploiement car nous ne pouvons pas en tirer toutes les conséquences.

Il n'est pas vain de rappeler que le regard jeté sur la Révolution haïtienne est lié à la construction de ce qui serait une subjectivité européenne/occidentale. Si la Révolution est un phénomène des temps modernes, une colonie peuplée de corps noirs, (« noirs de la tête au pied ») des corps dont la noirceur en fit des créatures non-divines, ne pouvait pas en être le foyer au siècle des Lumières. Soit il s'agit d'un pâle reflet de 1789 ou l'incarnation de la vérité des droits de l'Homme et du citoyen au-delà des mers caribéennes comme si l'universalisme bourgeois deviendrait vraiment universel. Par-delà ces deux alternatives

[443] Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne op.cit,* p 43.

d'interprétation, il y a lieu, nous semble-t-il, de faire émerger une autre scène et interroger autrement le sujet de la Révolution haïtienne.

II.-Le sujet révolutionnaire introuvable[444] de la Révolution[445] haïtienne?

1.-Les enjeux de l'interprétation de 1804

Comment serait-il possible de lire la Révolution de 1804 comme un *événement-sans-sujet* dans le sens d'une subjectivation[446]qui ne serait pas prise dans une normativité assujettissante. Pourrions –nous l'interpréter comme une déconstruction du procès singulier d'assujettissement manifestant sous le mode de la dislocation et de la destruction des corps tout en posant les conditions de possibilité paradoxalement d'un *sujet-à-venir* ? Mais parce que la formule d'événement-sans-sujet risque de nous enfermer dans des problèmes qui dépassent le travail engagé ici (par exemple l'idée althussérienne que l'Histoire serait un procès sans Sujet et une conceptualisation séparée à la fois de la notion d'événement et celui de sujet en lien avec cette préposition ''sans'' et ce qu'elle implique conceptuellement) sans pour autant nous faire gagner en compréhension, elle ne sera pas prise en considération.
Dans l'analyse de la figure du « Nègre marron » au regard de la scène d'interpellation althussérienne[447], nous tenterons de montrer que *stricto sensu* le mécanisme

[444] Parler de sujet révolutionnaire introuvable de cette révolution ne revient pas à nier qu'elle avait été faite par des hommes et des femmes engagés-es dans une lutte où l'histoire se déploie autrement que prévue. L'introuvable avec un point d'interrogation signifie l'effort de pensée nécessaire pour mieux diagnostiquer, interroger et saisir ce sujet que les sciences sociales ont sans cesse exhibé présente éventuellement comme problème. À quel procès de subjectivation une telle révolution serait-elle conforme ? De quoi la Révolution haïtienne serait-elle le nom ? L'introuvable peut signifier aussi la difficulté à trouver un tel sujet dans l'Histoire comme si son expérience ne pouvait pas puiser ses ressorts dans des expériences passés. Nous espérons que nous levons l'équivocité du titre.
[445] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution, op.cit,* pp, 56-57 : À l'origine, le terme de révolution renvoie au mouvement des étoiles comme retour éternel, cyclique. C'est son sens en astronomie. La révolution opérée par Copernic est en fait la découverte des lois régissant le fonctionnement de ce cycle récurrent sombré dans la nécessité qui lui est strictement interne. Mais elle pouvait signifier aussi restauration d'un ordre ancien. (Angleterre avec la restauration de la monarchie en 1660)
[446] Nous proposerons de conceptualiser de préférence cela sous le nom de subjectivation asubjective dans le chapitre IX.
[447] Voir ci-dessous, chapitre V.

d'assujettissement présenté par Althusser est impossible en situation esclavagiste. Mais comment s'opère alors l'idéologie coloniale si elle n'interpelle pas de la même manière que l'idéologie telle qu'elle est présentée par Althusser ? La conséquence radicale de notre lecture de l'article en question est qu'il ne peut pas y avoir de sujet dans les colonies esclavagistes modernes selon les acceptions retenues par Althusser. Si cela est vrai, nous devrons interpréter 1804 comme une scène décoloniale contre tout procès d'assujettissement.

Par conséquent, la vérité d'une telle révolution ne devrait-elle pas être *anarchique* en tant qu'elle serait nourrie d'une « impulsion anarchique »[448]qui l'anime, une impulsion anarchique non diluée dans la constitution d'un nouveau pouvoir et la constitution d'un État ?

Ce serait en ce sens que nous pouvons parler d'*événement-sans-sujet*. La rencontre entre cette impulsion anarchique et l'héroïsation révolutionnaire déterminerait les contours de la dynamique conflictuelle.

Les rapports de domination coloniale enferment les individus dans une ontologisation où l'identité servile serait l'être propre des captifs avons-nous vu. La colonialité qui fondait le dispositif du pouvoir colonial et les exigences révolutionnaires ne peuvent pas se rencontrer dans un espace commun. 1804 peut être interprétée non pas uniquement comme une révolution antiesclavagiste et anticolonialiste et antiraciste mais surtout comme une *révolution décoloniale*. Conformément à une telle exigence, elle ne signifierait pas tout simplement l'expulsion des colons suivie d'une attention tendue pour éviter tout retour à l'ordre esclavagiste jusqu'à la reconnaissance officielle d'Haïti par France moyennant la rançon d'indépendance. Elle ne signifierait ni non plus uniquement la fin des colonies comme si cette fin était un échec définitif de l'expansion du capitalisme naissant faisant des colonies un réservoir de production du capital.

Qu'entendons-nous par révolution décoloniale ? Il s'agit d'une révolution dont la vérité est la sortie de l'imaginaire colonial du pouvoir et de la colonialité dans la configuration d'une *praxis* sociale engageant une reconfiguration du monde. Elle est à ce titre émancipatrice et anticapitaliste tenant compte du rapport entre l'esclavage moderne et le capitalisme. Cela dit, elle ne doit pas être analysée de manière séparée comme s'il s'agissait d'isoler le moment révolutionnaire et celui de constitution de la communauté comme « communauté litigieuse » qui devrait rendre possible les conditions de possibilités de l'auto-émancipation. Il ne faut pas dire qu'après avoir été enfermé dans la domination esclavagiste et par le fait même d'y avoir résisté, il y aurait un désir de n'être pas dominé chez le post-colonisé. L'auto-asservissement

[448] Nous préciserons à la fin du 9e chapitre cette référence à Miguel Abensour dans son analyse de la démocratie.

guette constamment la conscience de celui-ci même si nous ne pouvons pas parler d'une servitude volontaire d'un genre nouveau qui se serait manifesté sous la forme du désir du maître.

En toute cohérence, une telle révolution n'est pas « née dans la tête » avant de « saisir » les masses à la manière d'un Marx encore pris dans les filets de son héritage théorico-conceptuel. Le dualisme tête/cœur ou « l'existence de l'humanité souffrante qui pense, et de l'humanité pensante, qui est opprimée »[449] n'a aucun sens dans la colonie. Les têtes dites pensantes étaient elles-mêmes des têtes coloniales qui ne pouvaient pas penser la question colonial-esclavagiste. La Révolution de 1804 doit être auto-émancipatrice ou elle ne l'est pas. Par conséquent, elle ne pouvait pas venir de l' « éclatant chant du coq gaulois »[450] contrairement aux attentes de Marx sur l'état de son Allemagne par rapport à la France.

Les historiens mentionnent constamment le fait qu'il y aurait eu à Saint-Domingue trois révolutions au point que 1791-1804 se trouve inscrite dans une continuité révolutionnaire qu'elle se contenterait de radicaliser. En réalité, il peut y avoir révolution dans le but de révolutionner l'état actuel des choses afin de mieux assurer la domination des dominants. Le colon-planteur voulant conserver ses propriétaires et ses privilèges exclusifs part en guerre contre le pacte colonial dont il tente de faire éclater la structure (autonomie de la colonie). Mais en quoi cela est-il une révolution si ce n'est dans la mesure où il lui permet de maintenir à sa place le captif (consensus entre les propriétaires esclavagistes) et les « libres de couleur » tout en redéfinissant les contours du partage des superprofits? L'affranchi veut à son tour l'égalité telle qu'elle est définie selon Le Code noir (article 59) pour pouvoir mieux extraire sa part dans le travail que fournit le corps du captif. En quoi cela est-il une révolution, si ce n'est dans la mesure où il tente de partager les fruits de l'exploitation des dominants incapables de pérenniser leur consensus ? Suite aux développements des contradictions coloniales, la vieille entente qui devrait maintenir le captif dans l'assignation au devenir-esclave n'était plus efficace. Pour maintenir la domination et l'exploitation, la lutte intra-propriétaire devrait changer l'état des choses sans le changer profondément ni sans changer la colonie. Ce changement devrait mettre un terme à la logique de l'Exclusif définissant le monopole du commerce entre la colonie et la métropole au profit de la France et de l'autre, il devrait rendre

[449] Karl Marx, Lettre à Arnold Ruge in *Philosophie*, trad. de l'allemand, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1982, p.42.

[450] Karl Marx, *Œuvres, I*, p 105-106, Werke I, p, 390, cité par Michael Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* (1970), Paris, Éditions Sociales, 1997, p. 103.

possible un nouveau partage colonial entre les esclavagistes, partage qui devrait pérenniser la dislocation du corps du captif.

S'il y a au fond de toutes ces dissensions coloniales une exigence révolutionnaire, alors nous devons être attentifs à ce que nous voulons dire exactement quand nous parlons de révolution. Une révolution peut être conservatrice sans changer l'état réellement actuel des choses. La nouveauté et le commencement peuvent avoir pour but d'assurer ce qui est totalement ancien : la domination des dominants. Le propriétaire esclavagiste/colonial, face à l'éclatement sans précédant des contradictions coloniales, est celui qui ne peut défendre et augmenter sa part, son capital-négrier sans faire bouger les lignes des structures coloniales. Il est donc obligé d'attaquer le sol colonial pour pouvoir mieux l'enraciner tout en poussant le mécanisme de la destruction du corps du captif[451].

Marx disait dans *Le Manifeste communiste* (1848) que

> la bourgeoisie[452] ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production, donc les rapports de production, donc l'ensemble des conditions sociales. [..] Ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continuel de toutes les conditions sociales, bref la permanence de l'instabilité et du mouvement[453].

Le mérite de toute bourgeoisie est de changer perpétuellement les rapports sociaux sans déconstruire véritablement les structures rendant possibles les rapports de domination qui leur sont liés. Elle est elle-même fruit d'une longue évolution des rapports de production. « L'auto-transformation inhérente à la société humaine prend désormais la forme d'un impératif révolutionnaire bourgeois »[454].

À Saint-Domingue cette auto-transformation inhérente à la société humaine n'avait pas eu lieu parce que les propriétaires esclavagistes n'avaient pas engendré la révolution bourgeoise qui devrait pérenniser leur domination et leur exploitation. La Révolution de 1804,

---

[451] L'ouvrage de Michel-Rolph Trouillot intitulé *Ti dife boule sou Istwa Ayiti,* Broklyn, N.Y « Lankansièl », 1977 est une véritable illustration de la théorie de la lutte de classes à Saint-Domingue. Il permet de suivre étape par étape le processus révolutionnaire jusqu'à l'éclatement des contradictions générées par la colonie dans son rapport avec le monde métropolitain et esclavagiste.

[452] Si Marx et Engels écrivent dans *L'Idéologie allemande (*trad. de l'allemand par Jean Baudrillard et *alii,* Paris, Éditions Sociales*,* p.76*)* que « l'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire […] », les propriétaires de Saint-Domingue pouvaient-ils constituer une classe révolutionnaire contre la métropole ? De la même manière, ceux qui voulaient obtenir l'égalité conformément à les structures coloniales, pouvaient-ils constituer une classe révolutionnaire contre les colons-planteurs? La question revient à se demander si celles et ceux qui habitent cet ailleurs formaient une classe révolutionnaire ou s'ils ne le deviennent pas au moment même où justement ils font la révolution.

[453] Karl Marx, *Le Manifeste communiste*, in *Philosophie*, *op.cit.,* p. 402

[454]Nestor Capdevila, *Tocqueville ou Marx. Démocratie, capitalisme, révolution*, PUF, « Actuel Marx, Confrontation », Paris, 2012*,* p. 61.

une fois dépouillée de tout éventuel impératif conservateur abolit leur propriété et éclater la structure de leur domination. La révolution décoloniale est « une révolution révolutionnaire »[455] parce qu'elle s'enracine dans une exigence de décolonialité où se joue la question de l'auto-émancipation nécessitant une brèche-anarchique comme sortie de la logique coloniale du pouvoir. Il ne s'agit pas uniquement d'opposer une révolution révolutionnaire à une révolution conservatrice, mais de penser les conditions d'une révolution possible qui ne soit pas entravée par les contradictions coloniales qu'elle doit au contraire dynamiter. Dans la mesure où ces contradictions se trouvent dans la structure fondatrice de la colonie, elles peuvent constituer pour la société qui vient une pathologie originaire comme structure d'engendrement du malheur. Alors, la question de l'auto-émancipation risque de devenir une illusion.

2.-Et la question de l'auto-émancipation ?

Rancière affirme, en réfléchissant sur l'ouvrier émancipé, que l' « émancipation signifie conjointement promotion à la visibilité et promotion à l'intégralité des pouvoirs de l'être parlant »[456]. Conformément à une telle définition, il ajoute qu'

> un ouvrier émancipé est un ouvrier qui a découvert qu'il n'était pas seulement un être de travail et de besoin, pas seulement une fraction d'une masse considérée par son nombre et son poids, mais un être intellectuel, un individu qui réfléchit sur ce qu'il fait et communique à d'autres cette réflexion[457].

Mais l'émancipation en terre esclavagiste doit signifier avant tout s'émanciper de l'imaginaire colonial du pouvoir et de la colonialité. L'auto-émancipation est le lieu d'une césure et d'un écart rendant possible une ouverture hors de l'espace à soi fabriqué par l'ordre esclavagiste, une ouverture hors de soi sans qu'il y ait lieu de penser la présence d'un émancipateur. La scène de l'auto-émancipation est celle de cette ouverture et de l'auto-abolition de soi. Elle est surtout celle où les conditions matérielles d'existence confortent l'exigence de

[455] *Ibid.,* p. 62 Cela dit, alors faut-il préciser qu'elle ne renvoie pas ici au communisme comme « énigme résolue de l'histoire ».(Marx)
[456] Jacques Rancière, « La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848) », *Tumultes*, 2003/1 n° 20, p. 49-72, p.57
[457] *Ibid*.

l'émancipation. À ce moment, le sujet découvre qu'il n'a pas été la bête fabriquée par la logique coloniale ni ce sujet biblique porteur d'un héritage maudit « justifiant » selon l'imaginaire colonial de la race son asservissement ni non plus le vagabond défini par le droit. Ainsi, il peut développer un autre rapport au langage et à la langue par lesquels notre rapport au monde a été défini. Cette découverte est dans cette perspective celle de son corps propre en refusant d'endosser le poids de ce corps-noir qui aurait pour vertu d'exprimer un être noir portant une âme tout aussi noire.

On n'émancipe pas mais on ***s***'émancipe avec les autres, parmi les autres et contre les autres (les oligarques, les compétents qui font de la politique une affaire de compétence exceptionnelle donnant lieu à une division du travail). L'émancipation n'est jamais une acquisition définitive. Elle est toujours une *praxis*, l'effet d'un agir sur soi-même qui reconfigure le rapport au monde et n'est jamais l'expression d'une volonté souveraine. Cependant, le droit doit traduire ses exigences égalitaires afin qu'elles soient constamment vérifiées au nom d'un droit instituant par-delà le droit institué. Quand les paysans haïtiens refusent d'être enfermés dans les champs agricoles et investissent l'espace de la visibilité où les êtres parlants se parlent et se rencontrent, ils introduisent un conflit dans le droit entre celui qui déclare l'égalité et celui qui institue l'inégalité (les Codes ruraux, par exemple). Ils veulent reconfigurer et instituer un espace-entre au nom de l'égalité portée par la Révolution. Nous devons le rappeler sans cesse : il ne peut y avoir d'émancipation sans une *praxis* sociale donnant une effectivité à celle-ci. Il ne peut y avoir d'émancipation pour le *sujet* qui a fait l'expérience de l'esclavage moderne/de la colonisation sans sortir de l'imaginaire fondant cette entreprise. Pas d'émancipation possible dans la *Schuld* (dette et culpabilité à la fois)

La révolution auto-émancipatrice ne met pas fin à l'antagonisme constitutif de toute communauté. Elle est l'énigme non résolue de l'histoire en tant qu'elle est toujours assaillie par les formes de servitude ou de domination. Elle fait voir que cet antagonisme ne peut plus se manifester par la possibilité qu'une classe rejette une autre dans l'obscurité et l'invisibilité sombre. Lorsqu'elle est posée comme question radicale, elle rend manifeste « l'impulsion *anarchique »* qui est au cœur de toute révolution véritable. Toutefois, à Saint-Domingue, elle doit mettre un terme à la logique qui attribue une identité servile aux captifs dont les corps doivent être détruits et disloqués dans des rapports de productions en faisant sauter la structure qui produit la conscience du maître comme conscience de la maîtrise contre la reconfiguration coloniale du pouvoir. Le désir de dominer des dominants ne peut pas rendre muet le désir de n'être pas dominé de celles et ceux qui doivent affronter les rapports de

domination et d'exploitation. Autrement dit, la domination des dominants n'est jamais acquise et le refus d'être dominé est toujours actif et vif pour rendre toujours possible une contre alternative ou une nouvelle *praxis sociale* manifestée dans une dynamique conflictuelle porteuse d'exigence d'émancipation. L'*anarchia* se joue ici.

La Révolution de 1804 est aussi nourrie par la prétention de « balayer » le système colonial-esclavagiste, et par extension le capitalisme compte tenu de son rapport avec l'esclavage moderne, sans devenir « l'énigme résolue de l'histoire » parce que les structures de la domination du vieux système peuvent devenir des structures de dominations postcoloniales. La métamorphose des rapports de production servile en rapport de production assujettissante (le paysan haïtien enfermé dans le champ) et le devenir-maître du post-colonisé neutraliseraient la vérité révolutionnaire. Renversement inouï des rapports de classe et des configurations sociales fondés sur la race sans pouvoir donner lieu à une classe qui mettrait fin à l'antagonisme des classes. S'il est possible de parler de révolution auto-émancipatrice parce qu'elle institue un horizon de décolonialité, alors nous devons nous demander en suite comment s'imbrique-t-elle dans la normativité qui instituerait la communauté et la constitution de l'État postcolonial haïtien. Ses exigences émancipatrices peuvent être diluées et gommées dans cette imbrication. Autrement dit, nous sommes en face d'une aporie : comment penser une révolution auto-émancipatrice où l'État naissant doit la prendre en charge parce que ses principales menaces viennent du monde esclavagiste comme si l'État devient le seul garant possible de la révolution et en même temps le poison qui va la miner et la phagocyter ?

Comment faire émerger une conscience de soi libérée de l'emprise de la colonialité et enracinée dans les nouvelles conditions matérielles d'existence ? Pour que cette libération soit vraiment porteuse d'une autre intersubjectivité, une intersubjectivité décoloniale, la lutte à mort doit être radicalisée pour qu'émerge l'humanité jusqu'ici niée. Cette lutte qui est interprétée chez Hegel comme « pur prestige »[458] devient ici une double mise à mort à la fois de soi (en tant que corps objectivité *comme* corps ontologiquement malade par l'identité servile qui lui est attribuée) et de la conscience du maître en tant que conscience de la maîtrise *objectivante*. Ce Soi que l'esclavagiste attribue au captif, en tant qu'attribut de son être même sous la forme d'une part maudite de soi, mime tragiquement toute exigence révolutionnaire.

Il n'y a pas ici deux consciences (si nous restons dans la terminologie phénoménologique) plongées dans un combat pour la reconnaissance, mais en réalité une conscience qui s'affirme

[458]Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1947, p. 14.

comme puissance de négation et de destruction de l'autre. Cet autre-là ne devrait jamais advenir à la conscience de soi parce qu'il porterait dans son être un désir de servitude ou une impulsion pathologique à s'enchaîner dans l'Autre selon l'imaginaire colonial. Il ne peut donc se manifester que par sa servilité, laquelle exprime en réalité son être monstrueux. Il n'y a pas lieu de penser que la lutte doit cesser pour que cette humanité soit possible. De la radicalité même de la lutte doit naître l'humanité de la conscience de soi libérée du captif assigné au devenir-esclave. La communauté naissante débarrassée de l'emprise de la colonialité ne peut advenir dans son devenir-décolonial que par la radicalité de la lutte. Double mise à mort à la fois de soi et de l'autre. La condition de possibilité et d'effectivité de l'expérience postcoloniale de fondation et de commencement serait à ce prix.

Saisie en marge de ce qui serait la « dialectique du maître et de l'esclave » ou « la figure de la maîtrise et de la servitude »[459], la mort doit devenir l'éclatement de la dynamique qui avait fabriqué la servilité ou l'identité servile de l'autre. En cela, elle disloque la conscience du maître. La servilité même est mise hors jeu. Double disparition de deux figures engagées dans une lutte qui ne peut se déployer que sous une révolution décoloniale dont l'enjeu est l'auto-émancipation. La disparition ou l'expulsion de la figure du maître n'est pas visée ici, mais l'éclatement du mécanisme et du dispositif qui produit le maître et la servilité de l'autre, donc la maîtrise et la servitude. Autrement dit, comment penser une révolution qui n'expulse pas uniquement le maître et le colon mais une révolution qui provoque l'éclatement même du mécanisme qui les fabrique sachant que c'est par et dans la déconstruction de cette structure que le nouveau rapport à soi et à l'autre se joue ?

L'auto-émancipation se déploie dans la radicalité de la lutte qui devient celle contre le système qui produit le socle constitutif du rapport maîtrise/servitude et de l'imaginaire colonial du pouvoir tout en ouvrant le site de la fondation et du commencement. La lutte ne s'arrête pas par souci d'échapper à la mort. Elle ne s'arrête pas parce que la mort consume ou menace la figure du maître et celle de l'esclave. Elle est l'acte d'une auto-abolition produisant la déconstruction de la figure de la maîtrise et de la servitude. Il s'agit d'échapper aux limites

[459] La lecture possible du lien entre ce que la tradition appelle dialectique du maître et de l'esclave, ou ce que Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière nomment « la figure maîtrise et de la servitude » telle qu'elle serait exprimée dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, et les événements historiques de Saint-Domingue pose des enjeux interprétatifs qui dépassent notre travail. Pour ces deux commentateurs de Hegel, toute lecture qui cherche à faire du texte « une clef universelle pour expliquer la naissance de l'humanité ou l'organisation actuelle des rapports sociaux » est invalide. Voir Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, Bibliothèque du Collège International de Philosophie 1987, pp. 23-24. Aussi si nous nous référons à Hegel en parlant de la lutte, nous ne nous retrouvons pas dans le sillage hégélien.

de la « dialectique du maître et de l'esclave » où celui-ci doit renoncer à la lutte pour échapper à la mort, donc se positionner comme sujet demandant à être reconnu par un Sujet reconnaissant (le maître) au risque d'être toujours pris dans les griffes de la servitude.

3.-*Ce qui vient après la dialectique…*

Nous adoptons ici le langage phénoménologique pour pouvoir mieux montrer les enjeux de la conclusion mille fois répétée que la reconnaissance suppose le renoncement à la mort. Récapitulons ! Qu'est-ce que cela implique si l'un des sujets de la lutte (ici l'esclave) et du combat accepte d'être enchaîné à nouveau dans le désir de l'autre comme instance de reconnaissance de son désir d'être reconnu ? Pourtant, il ne peut pas y avoir de commune mesure ni consensus lorsque l'enjeu même de la lutte devient la disparition de la figure de la maîtrise et de la servitude. Car la lutte n'a de sens, de part sa finalité même et sa radicalité, que si elle provoque cette double disparition, cette double déconstruction. Dans cette double disparition doit naître la conscience de soi libérée de l'emprise du geste colonial pour libérer le site où doit s'enraciner l'intersubjectivité décoloniale par laquelle la vie peut se déployer autrement dans une « communauté litigieuse ». La conscience de soi en train de se constituer comme conscience de soi consciente d'elle-même dans l'affrontement, radical avec un autre posé dans sa différence irréductible, établit avec elle-même un effet de miroir où elle apparaît autrement que telle s'est manifestée habituellement jusqu'ici dans le regard de l'autre : le corps de la bête enfermée dans l'espace plantationnaire.

Pour expliquer cela autrement, nous pouvons utiliser le langage hégélien dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* à condition toutefois que son sens soit en quelque sorte perverti. Il s'agit du « *devenir-autre »*[460] qui doit être pour nous libéré de l'emprise de tout fantasme colonial. Il n'est plus à proprement parler « une médiation »[461] par laquelle se déploie « le mouvement du *reconnaître »* où il sera possible de se voir « soi-même dans l'autre »[462] au cœur de la logique coloniale fût-ce-t-il un mouvement réversible. Ce devenir-autre n'est

[460] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par G. Jarczyk et P-J, Labarrière, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1993, p. 83.
[461] *Ibid*.
[462] *Ibid.,* p 216.

possible qu'à condition qu'il soit inscrit dans un devenir-décolonial. La mort comme manifestation absolue de la lutte doit « abolir l'Autre » comme figure de la maîtrise tout en s'auto-abolissant comme figure de la servitude. Cela n'est possible qu'« en se délivrant de la part servile constitutive de soi et en travaillant pour l'accomplissement de soi en tant que figure singulière de l'universel »[463]. La question de l'auto-émancipation se joue dans ce double mouvement d'abolissement non séparé par un hiatus chronologique. Ce que 1791-1804 ou l'expérience postcoloniale haitienne n'aurait pas rendu possible. Elle donne lieu au devenir-maître du post-colonisé.[464]

Ce qui est exprimé sous la forme d'un idéalisme dans le langage de la phénoménologie de la conscience devient une lutte[465] dont l'enjeu renvoie aux conditions matérielles d'existence. L'idée de mort pourrait être bien celle du mouvement du reconnaître ainsi que celui du désir d'être reconnu chez Hegel. Aussi peut-il écrire :

> l'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien se trouver reconnu comme *personne* [''expression du mépris''] ; mais il n'a pas atteint la vérité de cet être-reconnu comme une autoconscience autostante [conscience de soi autonome]. Il faut que chacun tende à la mort de l'autre de même manière qu'il engage sa propre vie ; car l'autre ne vaut plus pour lui que lui-même […] [466].

La résonnance de ce « il faut aller à ce combat »[467] nous montre bien les enjeux qui en découlent. On pourrait dire que ce « il faut » lancé comme un appel du mouvement de l'esprit dans l'histoire exprimerait une nécessité pour la conscience de soi (autonome) de sortir de son horizon clos où elle perd tout sens du mouvement du reconnaître ainsi que celui de la vérité. Elle doit pouvoir se fonder dans l'affrontement se déployant dans un mouvement dialectique plus connue sous la forme d'une dialectique du maître et de l'esclave ou celle de la maîtrise et de la servitude. On comprend bien pourquoi certains ont vu l'écho des événements de Saint-Domingue ici. Reprenant l'idée que les lectures des journaux relatant et commentant les

---

[463] *Achille Mbembe, Sortir de la grande nuit, op.cit*.p ,62.

[464] L'abolition du maître ne rend pas possible l'émancipation et l'effectivité du devenir humain du monde. La « libération des esclaves n'a précisément pas abouti à un [un] *état de maîtrise*. Au contraire, négation sans autonomie, elle a conduit au redoublement, à de nouvelles formes de servitude, activités de l'autre que l'on pratique par soi-même et contre soi-même. La servitude survit ainsi au processus d'abolition. L'émancipation ayant produit exactement l'inverse de ce qu'elle voulait être, le côté objectal de l'existence se pose dans la permanence. Les retrouvailles de soi par soi-même n'ont pas eu lieu. » *Ibid.* La dialectique du maître et de l'esclave ne permet pas de saisir ces enjeux et ces drames.

[465] Sur la présence de Saint-Domingue dans l'œuvre de Hegel, voir Tavarès Pierre-Franklin, « Hegel et l'abbé Grégoire : question noire et révolution française » *in Annales historiques de la Révolution française*. N°293-294, 1993. Révolutions aux colonies. pp. 491-509 ; « Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue », in 1791-1991, p.113-131 in *Qui a peur de la démocratie en Haïti ? Chemins critiques, Revue Haïtiano-Caraïbéenne*, Vol 2, N° 3, Port-au-Prince, 1992 ; Suzan Buck Morss, *Hegel et Haïti*, trad. de l'anglais (USA) par Noémie Ségol, Paris, Léo Scheer, «Lignes Essais » 2006.

[466] Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit,* op.cit., p. 221.

[467] G. Jarczyk et P-J, Labarrière, Les *premiers combats de la reconnaissance, op.cit.* pp. 97-102.

mouvements de luttes en terre esclavagiste par Hegel ont été les matières concrètes de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Laënnec Hurbon affirme, dans une lecture qui fait de la révolution haïtienne une « avancée postcoloniale » rompant avec la vision coloniale et occidentalo-centrée de l'histoire, que « dans tous les cas, ce que la dialectique du maître et de l'esclave donne à penser, c'est la nécessité actuelle d'un approfondissement de la signification de la révolution haïtienne pour l'histoire universelle »[468]. Mais dialectique du maître et de l'esclave par laquelle Hegel élèverait la dimension universelle du désir de liberté au cœur de la Révolution haïtienne, en quoi correspond-elle à sa vision de l'Afrique toujours identique à elle-même ? Il est donc impossible de réconcilier cette révolution avec la philosophie de l'histoire.

Comment faire coïncider la philosophie de l'histoire hégélienne et 1791-1804 sans faire de ce qui avait eu lien à Saint-Domingue un épiphénomène ou l'expression d'une filiation avec 1789 comme fin de l'Histoire? Pour peu que nous y soyons vraiment attentifs, pour peu que nous ne succombions pas au chant de sirène de la dialectique du maître et de l'esclave qui devient le lieu de l'interprétation phénoménologie de la tonalité de l'histoire de Saint-Domingue, nous pourrions voir la contradiction entre Hegel (tel que nous l'avons déjà analysé) et la vérité fondamentale de la Révolution qui ne peut que trouer son voile.

L'idée de frontière par laquelle la subjectivité occidentale se définit par son homogénéité linéaire en jetant les peuples non-occidentaux dans le récit de la non-histoire[469] a été déconstruite par la genèse, le déploiement et l'éclatement des contradictions coloniales. Nous avons tenté de montrer cela dans la première partie dans la saisie philosophique de l'Afrique proprement dite de Hegel. Si la reconnaissance mutuelle n'est possible phénoménologique parce que l'un des acteurs cesse d'engager sa vie par un acte de renoncement, dans la lutte à mort engagée pour la liberté à Saint-Domingue elle n'est pas possible sans la déconstruction des structures de domination coloniale, esclavagiste et postcoloniale où ré-apparaissent la figure du maître et de l'esclave. Que celle-ci se métamorphose pour neutraliser l'expérience postcoloniale de fondation d'auto-abolition de soi, cela n'enlève rien à la vérité de la Révolution haïtienne ni à ce qu'est le nom d'Haïti dans l'Histoire. Nous ne pouvons que nous *étonner* qu'un tel nom soit oblitéré par un penseur comme Frantz Fanon.

Dans le dernier chapitre de *Peau noire, masques blancs* intitulé « le Nègre et la reconnaissance », Fanon, lorsqu'il aborde le point concernant Hegel et le Nègre, nous apparaît

[468] Laënnec Hurbon, « La révolution haïtienne: une avancée postcoloniale », *op.cit*, p.18

[469] Mezzadra Sandro, « Temps historique et sémantique politique dans la critique post-coloniale », *Multitudes*, 2006/3 no 26, p. 75-93.p.77.

étrange. Il est vrai qu'il a répété à deux reprises que son travail concerne les Antilles françaises, il est vrai aussi que la trace d'Haïti est explicitement muette chez lui, mais nous n'attendions pas à trouver ce condensé sur Hegel et le Nègre autour de la reconnaissance mutuelle. Ce qu'il dit dans ces pages vole en éclat devant l'expérience haïtienne. C'est donc le moment où nous voyons de façon visible les conséquences de son ignorance paradoxale de l'expérience haïtienne ou de son éventuel mépris de celle-ci. Dans tous les cas il faudrait peut-être faire, pour tempérer l'exigence de notre propos, un jour la généalogie des lectures de Fanon sur cette question afin de savoir s'il s'agit effectivement d'une ignorance ou d'un mépris conscient. Mais nous voyons bien déjà qu'il ne peut pas s'agir d'une ignorance. Il parle du Nègre à partir de la colonisation et de l'esclavage dans les Antilles françaises (aboli en 1848) ouvrant la voie à l'assimilation. Il oublie les combats menés à Saint-Domingue pour la liberté et la reconnaissance (pour rester dans le schéma hégélien qui est le sien et dont il s'écarte en même temps). Il faut mettre en évidence les enjeux théoriques et interprétatifs des œuvres de Fanon lorsque nous les lisons depuis/à partir d'Haïti[470]et les conséquences de cet oubli ou ce silence de l'expérience haïtienne.

Si le Nègre « ignore le prix de la liberté, car il ne s'est pas battu pour elle »[471], c'est celui de Fanon. Ce Noir qui a remercié le maître de l'avoir libéré de l'esclavage, il n'est pas celui que l'histoire de Saint-Domingue expose à la face du monde. Fanon viole la mémoire des luttes qui ont marqué l'expérience esclavagiste. Nous qui parlons du monde à partir d'Haïti, nous nous demandons comment pouvons-nous interpréter une telle affirmation : « historiquement, le nègre plongé dans l'inessentialité de la servitude, a été libéré par le maître. Il n'a pas soutenu la lutte pour la liberté »[472] Nous appellerions cette violation de la mémoire des luttes en Haïti le *point critique* (non pas au sens heideggérien, mais au sens de point névralgique ou talon d'Achille) de la pensée fanonienne.

La traduction de la dialectique du maître et de l'esclave autour de la question de reconnaissance lui permet de saisir autrement le drame colonial :

> nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l'esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier, mais son travail. De même que l'esclave n'est nullement

[470] Nous avons déjà tenté de relever certains de ces enjeux dans une communication intitulée « La Révolution haïtienne de 1804 comme auto-émancipation » présentée le vendredi 21 février 2014 lors du colloque international « Penser l'émancipation » organisé par l'université Paris 10, Nanterre La Défense.

[471] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs, op.cit*, p.179. Soulignons au passage que Fanon précise qu'il parle du « nègre français » contrairement au nègre « en Amérique qui lutte et est combattu ». Et sa lutte est ponctuée de victoires et de défaites. Mais pourquoi Saint-Domingue ne mérite-t-il pas d'être pris en compte ?

[472] *Ibid*, p.178.

> assimilable à celui qui, se perdant dans l'objet, trouve dans le travail la source de la libération. Le nègre veut être comme le maître. Aussi est-il moins indépendant que l'esclave hégélien. Chez Hegel l'esclave se détourne du maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet[473].

L'inscription de son analyse philosophique est la croisée de la psychanalyse et de la phénoménologie de façon à ce que le problème de la conscience soit réinterprété. Cela lui donne de la possibilité de montrer que le sujet altérisé par la logique du pouvoir colonial est enfermé dans une histoire où ce sujet se détourne de lui-même et se reconnaît dans l'autre produisant la négation de son être-au-monde et son aliénation. Se reconnaître dans l'autre de cette manière désigne déjà une forme d'auto-asservissement. Le Soi qui se reconnaît dans l'autre en se niant a été et est l'effet d'un procès enraciné dans un mécanisme de destruction et de dislocation fabriquant des mondes fantomatiques. La trame conceptuelle de *Peau noire, masques blancs* traduit les conséquences catastrophiques de cet auto-asservissement et de l'enfermement (à la fois pour le post-colonisé et le l'esclavagiste /colonisateur engendré par cette expérience de la domination.

Lorsque Fanon incite le Tiers-Monde à faire peau neuve, inventer un homme neuf et à ne pas singer l'Europe dans *Les Damnés de la terre*, il y a au fond de cette exigence l'idée que l'esclavage/la colonisation est *la mort de l'homme* au nom de l'humanisme occidental. Donc contre celui-ci il faut interroger le soleil et le sous-sol afin d'inscrire les individus dans une contre-histoire et quitter cette Europe. Cela n'est pas une simple exigence épistémique mais aussi le lieu d'une anthropologie philosophique comme *topos* où se déploie la question de l'humain. Cet ouvrage reprend ce qui a été posé dans le premier : s'émanciper du masque colonial obstruant la conscience du (post)colonisé par son aliénation. L'ultime prière que l'auteur adresse au monde à partir de son corps et en faisant que celui-ci en soit le support pose ce qui est à venir : être toujours un homme, un sujet qui interroge. Le corps ici s'ouvre au monde et produit l'ouverture lumineuse du monde par-delà la prison de la conscience inventée par l'imaginaire de la race. Le colonisé est certes un sujet malade et affecté mais le colonisateur l'est tout aussi. Le problème de Fanon ― aussi son mérite— c'est d'avoir voulu les guérir conformément à une autre *praxis*. Par deux formules symptomatiques renvoyant aux titres de ses deux ouvrages, il révèle la complexité et la complexification de l'expérience esclavagiste-coloniale. Mais il oublie à chaque fois celle qui pourrait constituer un contre-point à celle-ci : l'expérience haïtienne. Celle-ci est son talon d'Achille. Ce que nous appelons

[473] *Ibid.,* p.179 (note de bas de page).

le point critique de sa pensée entendu comme point aveugle et ce par quoi cette pensée devient obscure en perdant sa clarté lumineuse est son angle mort. Il est l'angle où l'ouverture critique de la pensée au-delà des ses bornes risque de la défigurer et de la reconfigurer.

Cette oblitération traduirait (reste à vérifier ses lectures) peut-être de préférence la difficulté pour Fanon à prendre en charge la Révolution de Saint-Domingue au moment où il parle des Noirs et de leur expérience. Nous pouvons l'affirmer sans réduire notre intérêt pour lui : toute son interprétation de la question de la reconnaissance enracinée dans sa présentation de l'esclave comme celui qui n'a jamais risqué sa vie pour la liberté s'évanouit devant l'expérience haïtienne. Il ne peut pas être pour nous celui à partir de qui la question décoloniale portée par la Révolution haïtienne peut être pensée, cette question même que nous voulons dégager patiemment, est celle qui révèle les problèmes que ce point critique fait surgir. Toute attention à son œuvre doit produire le tremblement de cette pensée qui a révélé les conditions de possibilités de la déconstruction du discours colonial. Mais Fanon tremble après avoir permis de produire le tremblement de la logique coloniale.

En réalité, Haïti est et reste une épreuve pour interroger certains gestes théoriques. Elle l'est aussi par conséquent pour les études postcoloniales. Celles-ci interrogent des lieux marqués et affectés par l'imaginaire colonial où l'institution du colonial neutralise l'*effectivité* promise par l'expérience de libération. Cette dernière apparaît parfois comme l'expression de nouvelles formes de servitude, le moment abjectal de la fondation manquée. Elles sont attentives au processus de libération des corps produits par la race et de reconfiguration de soi porté par les contre-discours postcoloniaux ou anticoloniaux. Mais quel rapport entretiennent-elles avec la Révolution de 1804 même s'il est vrai qu'elles s'enracinent dans le moment de la décolonisation ?

III.-*Post-colonial studies* et la Révolution haïtienne

1.-L'oubli des *topoï* et la canonisation textuelle à l'ère postcoloniale

Il peut paraître présomptueux de vouloir interroger ensemble l'expérience haïtienne et les études postcoloniales dans la mesure où elle n'est pas l'objet de celles-ci. Les quelques pages consacrées par Achille Mbembe sur 1804 et Haïti dans *Sortie de la grande nuit* ne constituent pas vraiment une exception notable. Le fait que les auteurs de l'essai classique intitulé *L'Empire vous répond* aient été attentifs à Jacques Stephen Alexis et traduit un extrait de son article (paru chez Présence africaine en 1956 sous le titre de « Du réalisme merveilleux des Haïtiens ») en 1995 dans *The postcolonial studies reader*[474] ne constitue pas non plus une exception. L'ouvrage collectif, avec 33 contributions, intitulé *Experiences of Freedom in Postcolonial Literatures and Cultures*[475] est un exemple parlant plus récent justifiant notre attention aux *postcolonial studies* afin de pouvoir les prendre, éventuellement, en flagrant délit (sans nier la limite de notre lecture pour n'être pas en mesure de les considérer dans leur polyphonie).

À chaque article parcouru nous pourrions nous attendre à une prise en compte de l'expérience haïtienne, en vain. Pourtant, on y parle de l'expérience de la liberté, de la violence coloniale, du droit à la résistance, de la Révolution, etc. Alors Haïti fait-elle partie de la cartographie postcoloniale ? Le regard très critique de ces études sur la modernité et l'universalisme occidental est connu. Nous savons aussi à quel point la Révolution haïtienne a été interprétée comme la première critique de cette même modernité. Mais se placer « à Saint-Domingue avec les Jacobins noirs plutôt qu'à Paris » comme le fait Bhabha contre la modernité, faire de cette colonie le lieu d'une disjonction de la modernité ne peut pas laisser la théorie indifférente. « Ce qui arrive au signe de la modernité dans ces lieux répressifs comme Saint-Domingue où l'on entend parler du progrès sans jamais ''le voir'', c'est qu'il révèle le moment disjonctif de son énonciation : l'espace qui permet à une contre-modernité

[474] Bill Ashroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, (dir), *The Post-colonial studies reader* [1995] 2e edition, Routledge, 2006. Ce livre est constitué de divers extraits d'ouvrages ou d'articles.
[475] Annalisa Oboe et Shaul Bassi (dir), *Experiences of Freedom in Postcolonial Litteratures and Cultures,* New York, Routledge, 2011

postcoloniale d'émerger »[476]. Une fois cela dit, nous devons laisser déployer les effets de décentrement que produit cet espace disjonctif. La théorie doit en rendre compte de façon à ce qu'elle soit elle-même reconfigurée.

Nous ne chercherons pas à faire entrer la Révolution de 1804 dans le paysage théorique postcolonial même si elle a été interprétée comme « une avancée postcoloniale » par Laënnec Hurbon afin de saisir sa radicalité. Qu'est-ce qui change dans la configuration des études postcoloniales lorsqu'elles sont confrontées à l'expérience haïtienne ? Cette dernière ne doit pas être interprétée comme un simple récit performatif subalterne à opposer à celui que revendique l'Occident depuis toujours. Nous ne dirons pas uniquement qu'« Haïti est significati[ve] parce que c'est la première entreprise de conquête »[477], mais parce qu'elle serait surtout porteuse d'une expérience décoloniale contre l'imaginaire colonial constitutif de la modernité dans son dehors. Elle pourrait être en ce sens un des sites de l'enracinement épistémologique des études du *fait colonial et post-colonial.*

Il est plus facile d'exhiber le caractère « européocentré » de l'héritage théorico-conceptuel[478] de ces études qui font d'Hannah Arendt de *L'impérialisme* (*Les origines du totalitarisme*) « l'ancêtre fondateur » pour n'avoir cessé de défendre les droits des peuples contre les droits de l'homme[479] que de montrer la raison pour laquelle elles ne peuvent pas prendre en charge 1804 comme problème. On ne nous a pas dit non plus pour quelles raisons

---

[476] Homi Bhabha, *Les lieux de la culture*. *Une théorie postcoloniale* [1994], trad.de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Paris, Payot & Rivages, 2007, p.369.

[477] Yves Bénot, « La destruction des Indiens de l'aire caraïbe » *in* Marc Ferro, (dir) *Le livre noir du colonialisme*, *XVIe -XXIe siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Robert Laffont, 2003, p.53-67, p.55.
Si nous suivons les fantaisies hégéliennes, nous ne pourrons pas comprendre la violence singulière de ce qu'on appelle la « découverte de l'Amérique ». Nous serons incapables d'expliquer l'extermination de ceux que la conscience impériale nomme Indiens par la négation de la violence de la modernité esclavagiste. Pourtant, Hegel explique cette extermination par l'infériorité « des indigènes » (donc sa négation) qui n'avient pas pu s'unir aux Européens. Le Nouveau Monde s'effondre par son infériorité et sa la faiblesse face au contact avec l'Ancien Monde et rate pour ainsi dire l'occasion d'arriver à « une conscience supérieure » dont feront preuve plus tard les « Créoles ». Hegel, *La Raison dans l'Histoire, op.cit.*. p.232-233.

[478] Contrairement à Jean-François Lyotard, « Jacques Derrida, par exemple, ne manifestera jamais, sur le plan théorique, d'intérêt spécifique pour les questions coloniales alors qu'il était né en Algérie et avait passé son enfance (..) » Seloua Luste Boulbina, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *in* Migration des idées N°1, *Revue Rue Descartes*, N° 78, 2013 p.19-33, p.24. Nous nous demandons toutefois si *Le monolinguisme de l'autre* (sur lequel nous revenons) n'est pas une exception par la façon dont il mobilise son enfance et son expérience vécue pour penser la question de la langue. Mais en réalité, peut-on y lire un intérêt « spéficifique pour les questions coloniales » ?

[479] « C'est incontestablement en Hannah Arendt qu'il faut voir l'ancêtre fondateur du postcolonialisme. S'inspirant d'Edmund Burke et de sa critique radicale de la Révolution française, Hannah Arendt n'a cessé de défendre les droits des peuples aux dépends des droits de l'homme et a vu la première, dans les entreprises coloniales, fussent-elles animées comme les françaises par l'esprit des Lumières, les prémisses de la solution finale.» Jean-Loup Amselle, L*'Occident décroché, op.cit.,* p.27. Cette origine des études postcoloniales a été aussi mentionnée par, Jackie Assayag, «Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ?,» *in* Marie-Claude Smouts (dir), *La situation postcoloniale*, op.cit., p.229-260, p.234.

cet ancêtre fondateur exhibé a ignoré complètement la seule expérience radicale de déconstruction du colonialisme et de l'esclavage qui soit contemporaine pourtant de la Révolution de 1789 qu'elle critique et dont elle analyse les échecs en mettant en exergue la question sociale dans son *Essai sur la Révolution.*

Nous n'allons ni nous demander ce qu'il reste des études postcoloniales[480]une fois confrontées à Haïti ni dénoncer leur insistance sur le dualisme Soi/Autre aux cris *accusatoires* d'un Occident maléfique au risque de ne plus pouvoir saisir les mécanismes de destructions dans lesquels la figure de l'ex-colonisateur n'apparaît pas. Il ne sera pas non plus question de les présenter comme étant « un carnaval académique »[481] comme l'a fait Jean-François Bayart ni de dénoncer « leur pauvreté philosophique »[482]. Nous ne ferons rien d'autre que de tenter désavouer leur prétention à être le discours épistémique et théorique du fait colonial et post-colonial pour n'avoir pas pu se confronter à l'expérience haïtienne. Pour une précision de méthode, nous ne choisirons pas une entrée particulière dans l'univers théorique postcoloniale en tant que « pensée éclatée – ce qui fait sa force, mais aussi sa faiblesse »[483]. Nous serons attentifs à ce qui serait un style d'écriture ou de conceptualisation postcoloniale canonisant le texte littéraire au détriment de l'expérience, lisant le fait colonial comme une affaire de discours.

Si « le postcolonial […] s'intéresse aux conditions de la production culturelle des savoirs sur Soi et sur l'Autre et à la capacité d'initiative et d'action des opprimés (*agency)* dans un contexte de domination hégémonique »[*484*], alors 1804 devrait être une scène d'interrogation sans cesse renouvelée facilement intégrable dans ce champ d'étude. Pourtant, il n'en est rien. À contre-courant, Françoise Vergès fait « remonter » l'origine du « discours

[480] De la même manière qu'on s'est demandé ce qu'il reste des *subaltern studies*, voir Pouchepadass Jacques, « Que reste-t-il des Subaltern Studies ? », *Critique internationale*, 2004/3 no 24, p. 67-79.

[481] « force est de reconnaître que, dans leur utilité, les postcolonial *studies* sont largement superflues. La plupart des problématiques qu'elles ont explorées l'ont simultanément ou préalablement été par des courants autres, qui ont souvent su, par ailleurs, éviter les écueils sur lesquels elles se sont échouées. De telles convergences ne les disqualifient en rien, mais devraient quelque peu dévaluer la rente d'éminence dont elles disposent aujourd'hui.» Jean-François Bayart, « En finir avec les études postcoloniales », *Le Débat*, 2009/2 n° 154, p. 119-140, p.127. Pour une critique de la position de Byart ayant fait aussi l'objet d'un livre publié sous le même titre, on peut voir Laetitia Zecchini, « Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales ? », laviedesidees.fr le 20 janvier 2011

[482] Voir la réponse d'Achille Mbembe au débat critique auquel a donné lieu *De la postcolonie* dans *Politique Africaine*, N° 91, octobre 2003, p, 189-194, p.91.

[483] « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? Entretien avec Achille Mbembe », *Esprit*, n° 330, décembre 2006, p. 117.

[484] Marie-Claude Smouts, « Introduction / Le postcolonial pour quoi faire ? », *in* Marie-Claude Smouts, *La situation Postcoloniale (dir), op.cit*., p. 25-66, p.33. Peut-on y parvenir sans penser les conditions matérielles qui empêchent cet Autre de venir à l'être et font de ce Soi une figure de la domination?

postcolonial français » « à Haïti, à sa révolution. Haïti qui est toujours constamment oubliée dans la philosophie politique française, dans l'histoire ». Elle précise que

> quand on parle du siècle des révolutions, c'est l'anglaise, l'américaine, la française dont on parle. Apparemment, Haïti, comme c'était des ''nègres'', ça passe à l'as. Or, avant la figure du colonisé, il y a la figure de l'esclave. Elle est au cœur de la question française, de la question des Lumières, et donc de la question politique profonde de l'égalité[485].

Les études postcoloniales sont renvoyées à leur genèse oubliée. Un certain discours « postcolonial français » aurait pour genèse Haïti. Mais pourquoi français ici ? Après avoir été célébrée pour la reconnaissance de l'influence des auteurs français dans l'émergence des *postcolonial studies*, la France trouverait là un autre écho comme sol de genèse. Ce silence sur Haïti ou disons mieux une certaine manière d'en parler sans en parler véritablement, sans en faire un problème doit être interrogé. Cette manière ou ce silence (qu'elle dénonce) peut donner lieu à une effervescence académique au tour des *postcolonial studies* sans pouvoir tenter de les penser à partir d'Haïti et de l'esclavage. Le « traumatisme colonial »[486]peut être pensé autrement dès qu'il est diagnostiqué et interrogé depuis 1492.

Comment dire le nom d'Haïti tout en étant à l'intérieur de ce champ d'étude hétérogène et polymorphe auquel renvoient les études postcoloniales ?

« L'un des caractères marquant du discours colonial est sa dépendance au concept de ''fixité ''dans la construction de l'idéologie de l'altérité » écrit Homi Bhabha dans *Les lieux de la culture*[487]*,* faisant ainsi écho au concept d'hybridité comme production postcoloniale si chère à la théorie. L'hybridité fait éclater la fixité ontologique (au rythme de son propre mouvement, des ambivalences et de l'enchêtrement qu'elle produit) par laquelle le colonisé devient sujet altérisé. Elle remet en cause et déconstruit le mythe de la pureté et de la hiérarchie raciale caractérisant le discours colonial pour repenser l'identité du sujet post-colonial contre toute ipséité tout en déconstruisant la notion d'identité. Le monde n'est plus configuré selon la dualité raciale ou une hiérarchie ontologique produite par la race. Par-delà le conflit irréductble entre le site d'énonciation du colon et celui du colonisé, il y a l'émergence d'un *espace-entre* provoquant la dissolution des frontières rigides sans une prise en charge des conditions de possibilité de l'émancipation. Cependant (tel est notre problème), pourquoi la théorie postcoloniale, disons les théories postcoloniales sont si attentives au texte

[485] Christine Chivallon, « La quête pathétique des études postcoloniales » *in* Marie-Claude Smouts (dir), *La situation Postcoloniale, op.cit*, p. 387-405. p.403. Il s'agit du commentaire de Vergès des propos de Chivallon dans le même article.
[486] Philippe Braud, « Le traumatisme colonial » *in* Marie-Claude Smouts (dir), *La situation postcoloniale*, *op.cit*, p. 405-413.
[487] Homi Bhabha, *Les lieux de la culture, op.cit,* p.120.

subversif et moins à l'expérience subversive et disjonctive ? Est-ce la raison pour laquelle, « elles substituent les images ou la représentation à l'agir et aux pratiques »[488] de la même manière qu'elles « s'occupent davantage de discours et de représentations, de systèmes de pensée, de colonisation des corps »[489] selon certains ? Elles ont semble-t-il déserté le champ des expériences de ces subalternes au nom desquels les théoriciens prétendent parler. Elles traquent la trace d'un contre-discours pour fonder une contre-textualité et délaissent les *topo*ï qui auraient en réalité pour vertu de fonder autrement la capacité d'agir du sujet altérisé par le discours colonial. Ce sont ces *topoï* auxquels il faut être attentif. Ils pourraient nous aider à saisir les dynamiques et structures endogènes des sociétés marquées par l'expérience coloniale, lesquelles dynamiques mettent en évidence les potentialités de destruction fondant les rapports fratricides/matricides comme rapports « nécropolitiques » de domination ne laissant pas déployer la vie dans ses manifestations les plus primaires.

Pour quelle raison elles ne s'intéressent pas à la seule expérience radicalement disjonctive de notre temps ? Elles font comme si l'expérience coloniale-esclavagiste renvoyait à une pratique discursive, comme si le colonisé était uniquement fabriqué par des discours et des savoirs. Tout se passe comme s'il y avait une omnipotence du savoir-pouvoir objectivant le colonisé ainsi que la figure de l'esclave. Ce serait cette omnipotence qui détermine sa vie. N'est-ce pas en ce sens que Bhabha peut écrire que « *la construction du sujet colonial dans le discours, et l'exercice du pouvoir colonial à travers le discours* exigent une articulation de formes de différences –raciales et sexuelles »[490] ? Tout semble donc se faire dans les discours. La théorie substituerait-t-elle le discours à l'expérience ? Serait-elle prisonnière de l'analyse textuelle en faisant du discours colonial le point focal à partir duquel le monde colonial se construit ? Serait-elle capable d'être attentive à des expériences révolutionnaires pour fonder le contre-discours postcolonial selon une exigence décoloniale ?

Pourtant, chez l'un des fondateurs et penseurs les plus représentatifs des études postcoloniales, nous pouvons retrouver une critique de ce qu'on pourrait appeler l'oubli de

[488] Jackie Assayag, « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ?,» *op.cit*, p.243 (note de bas de page).
[489] Laetitia Zecchini, « Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales ? », *op.cit*, p.8. Pour que cette référence ne fasse pas tort à la pensée de l'auteure, nous donnons ici la citation complète : « effectivement, les *postcolonial studies* s'occupent davantage de discours et de représentations, de systèmes de pensée, de colonisation des corps, certes, mais aussi des entendements, ou des disciplines, telles que certaines comme l'anthropologie ou la philologie se sont développées au XIX^{e} siècle, en pleine expansion coloniale, que de données empiriques ».,p,8-9.
[490] Homi Bhabha, *Les lieux de la culture, op.cit,* p. 123. Souligné par nous.

l'expérience historique. Mais c'est en même temps son *Orientalisme*[491]qui aurait imprimé ce penchant incontrôlé du théoricien pour le texte et le discours dans l'analyse du fait colonial. Toute l'introduction de *Réflexions sur l'exil* d'Edward Saïd tente de réintroduire l'expérience historique contre certaines approches de la littérature. Cela permet de ne pas couper les œuvres littéraires du vécu et des expériences auxquelles elles renvoient et selon lesquelles nous pouvons les lire et les interroger. « L'expérience historique, et en particulier, l'expérience de la dislocation, de l'exil, de l'émigration et de l'empire »[492]a façonné notre monde. L'expérience de notre monde est celle de l'esclavage, de la colonisation, de l'impérialisme ainsi qu'une dislocation continue.

Par le discours ou la textualité constituant le point focal où se déploie la critique postcoloniale et où elle se met à l'œuvre contre l'eurocentrisme de notre monde, elle prétend pouvoir libérer la scène où le sujet périphérique peut se présenter à la face du monde. Les théories postcoloniales produisent l'assimilation de la libération avec le discours et l'identité. Le discours devient *topos* par excellence de la politique. Il semblerait qu'il ne peut y avait de subjectivation que par et dans des représentations et des images ou de sujet produisant sa propre dés-identification symbolique que par le discours.

> Postcolonial theories tend to equate liberation with discourse and identity, an approach that reads any twentieth-century political engagement (and especially revolution) as totalizing of discursive indeterminacy. It assumes that the discursive sphere is only place for politics and in the same vein asserts that totalizing discourse is the same as totalitarian politics. It is this critical context, the continuing tradition for the Haitian Revolution can only be approached negatively or not approached at all.[493]

Si lorsque 1804 n'est pas pensée négativement, elle n'est pas pensée véritablement, est-ce parce qu'elle pose problème ? Peut-elle être aussi un impensé pour les *postcolonial studies* ? De la même manière que Michel-Rolph Trouillot avait montré dans *Silencing the past* que cette révolution « était un ultime test » à la fois pour les deux révolutions considérées généralement dans l'historiographie occidentale (1776,1789)[494], il n'est pas aberrant de penser qu'elle est aussi un ultime test pour les études postcoloniales qu'elle risque de désavouer de la même manière qu'elle a désavoué la modernité comme l'a montré Sybille Fischer en 2004

[491] Cela ne nie pas l'hypothèse de trois Saïd défendue par Guillaume Bridet, «Les trois Saïd», in *Post colonial studies : mode d'emploi*. Textes réunis et présentés par le collectif Write back. Presses universitaires de Lyon, 2013, p.115-133. Un Saïd critique de la domination occidentale dans *l'Orientalisme*, un Saïd critique, attentif aux conditions de possibilité de faire rencontrer et dialoguer les cultures (Saïd philologue) et enfin un Saïd déconstructionniste, attentif à ce que fait voir l'exil comme lieu même de la déconstruction des identités.
[492] Edward Saïd, *Réflexions sur l'exil, op.cit.,* p.33.
[493] Valerie Kaussen, *Migrant Revolutions*, *op.cit,*, p.18.
[494] Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the past*,, *op.cit.* p .88.

dans *Modernity disavoued*[495]. C'est donc par une telle attention critique que nous pouvons la saisir comme une exigence de reconfiguration du monde. Telles sont aussi les conditions de possibilité pour pouvoir la penser comme décentrement décolonial du monde.

2.-Une expérience de décentrement décolonial du monde

Nous admettons que la question décoloniale soit impossible à formuler en une idée ou un concept comme si nous n'étions pas en face d'un problème ordinaire. Autrement dit, elle ne se laisse pas facilement ramener à une question comme question de la question. Quand il s'agit de penser les conditions de possibilités de sortir de l'imaginaire de la race engendrant les fantasmagories entravant nos rapports inter-subjectifs, intra-subjectifs et les procès singuliers de production du capital issu de l'esclavage, il se peut que nous soyons en face d'une *aporie* dont il faut prendre la mesure patiemment. Pourtant, il n'y aura pas de nouvelle *praxis* sociale digne de ce nom qui ne passe pas par la confrontation avec la race comme socle de toute relation éthique, politique, épistémique où le procès d'altérisation prend la forme d'un procès de destruction passant par la violence extrême. Evidemment, nous pouvons toujours en saisir quelques aspects, une des faces de manifestation visible et possible ou ouvrir une fenêtre où certaines « options décoloniales » pourraient apparaître. Mais aucun geste théorique ne peut l'englober tant est qu'elle est complexe et riche en ramifications lointaines, profondes et non encore dé-ployées. Car elle est en fait la seule question de notre temps, la seule que nous ayons à poser à la face de notre monde forgé par l'expérience de la colonisation, de l'esclavage et du pouvoir de domination totale sur la vie.

Toutefois, elle peut être posée contre/et à la suite de deux autres questions : la question coloniale et la question post-coloniale. S'il est impossible de la faire surgir dans les entrailles coloniales de la modernité, elle peut s'enraciner dans la Révolution haïtienne de 1804. Haïti[496]

[495] Sybille Fischer, *Modernity disavowed, op.cit*, pp, XI, 9, 37.

[496] Pierre Bouvier, dans un ouvrage consacré aux deux figures martiniquaises célébrées intitulé *Aimé Césaire, Frantz Fanon. Portraits de décolonisés,* parle de la décolonisation en ces termes : « aux lendemains de la décolonisation, une révolution copernicienne rebrosse les assignations de sens qui avaient été allouées aux altérités extra-occidentales. Une telle tâche a été accomplie, pour l'Orient par Edward W. Saïd [avec *L'Orientalisme*] ainsi que, dans divers secteurs, par d'autres auteurs ». (Pierre Bouvier, *Aimé Césaire, Frantz Fanon, op.cit.,* 2010, p.17.) Cette révolution copernicienne dynamite-elle l'ordre social colonial ? Il y aurait une migration où la bataille se joue sur une autre scène : celle où les subalternes surgissent dans les textes et tentent

est le lieu d'une disjonction décoloniale dont le sens radical est encore à explorer. Comment poser une question qui ne se laisse poser par aucune question réduite à une idée ou un concept mais qui doit voyager au travers d'une trame conceptuelle et être sans cesse dégagée des entraves de la temporalité (post) coloniale ?

La question décoloniale est celle du devenir-décolonial du monde, donc de l'émancipation tout en sachant que la vérité de celle-ci est *anarchique*. Nous disons devenir-décolonial du monde et non devenir « créole du monde ». Elle doit en ce sens s'enraciner dans une nouvelle *praxis* pour produire une nouvelle configuration radicale du monde tout en étant toujours en excès à toute logique institututionnalisante, instituante ou institutionelle. Elle doit éviter en ce sens tout aveuglement sur les rapports thanatopolitiques institués par les sujets postcoloniaux. Les sociétés postcoloniales ont été souvent saisies selon un perpétuel affrontement entre le (post)colonisé et le (post) colonisateur. Situant le lieu de sa notion de postcolonie contre les études subalternes et la théorie postcoloniale, Achille Mbembe précise qu' :

> à force de trop insister sur la différence et l'altérité, ces courants ont perdu de vue le poids du *semblable* sans lequel il est impossible d'imaginer une *éthique du prochain* — encore moins d'envisager la possibilité d'un monde commun, d'une commune humanité. D'autre part en faisant de la lutte entre ''père'' et ''fils''— c'est-à-dire du rapport entre colonisateur et colonisé le paradigme en dernière instance dans les sociétés non-européennes, ils ont occulté l'intensité de ''la violence du frère à l'égard du frère'' et le statut problématique de la ''sœur'' et de la ''mère'' au sein de la fratrie. Au passage, ils ont brouillé notre intelligence du rapport entre désir de souveraineté d'une part et homicide, fratricide et suicide de l'autre[497].

Il faudrait se demander si la question coloniale et la question postcoloniale ne se trouvent pas toutes les deux enveloppées ici dans l'exhibition de cet affrontement tutélaire où la figure du semblable face à lui-même se trouve métamorphosée dans l'ombre du (post)colonisateur.

La question décoloniale devra pouvoir nous renvoyer vers les structures endogènes où apparaissent les rapports thanatopolitiques entre les post-colonisés sans qu'il y ait à chaque fois l'ombre maléfique de l'ex-colonisateur[498].

---

de se libérer de la trame textuelle et narrative du discours colonial. Puisque cette révolution copernicienne est située aux lendemains de la décolonisation, alors nous pouvons nous demander ce qu'avait fait 1804.
1804 n'est l'expression d'aucun savoir ou canon révolutionnaire auquel elle devrait se conformer et grâce auquel sa vérité doit être exhibée. À quelle pensée moderne serait-elle conforme, quelle est la pensée de la modernité qui soit capable de l'absorber et dégager ses exigences ? Il est facile d'en faire une épopée héroïque (comme le montre une bonne partie de l'historiographie haïtienne) élevant en dignité l'homme noir.

[497] Achille Mbembe, *De la postcolonie, op.cit*, p XI.

[498] En terres postcoloniales, et particulièrement Haïti, la vie elle-même se déploie suivant cet affrontement tendu au point que la temporalité du présent de ces sociétés serait une manifestation visible de la tonalité de l'expérience esclavagiste selon certains travaux de recherches. Le devenir s'écrit déjà dans les lignes du passé et le passé devient répétition. L'ombre du colonisateur enveloppe et entrave notre conscience. Nous serions alors

Par sa tonalité heuristique, il faut re-configurer le monde et déconstruire les pierres qui ont déjà provoqué son basculement vers l'*insignifiant* et la banalisation de la vie. Cela permettra de mieux saisir le procès d'édification de l'imaginaire colonial dans ses structures de fondation et de genèse. Nous ne devons pas en même temps nous exhiber sans cesse comme la grande Victime de l'Histoire déclarant sa rage contre le Bourreau. Elle doit montrer la face cachée de cette victime qui se présente toujours comme telle pour pouvoir mieux être son propre bourreau *via* sa propre dynamique de domination macabre. Elle doit montrer dirions-nous que la victime se complaît à être créateur des scènes de mort sur lesquelles elle va se montrer comme telle parce qu'elle refuse de se regarder dans le réel qu'elle accouche et assumer l'autodestruction de sa part démoniaque. Alors cette Haïti dans laquelle nous nous ne reconnaissons pas, si nous la prendrons comme objet d'une thèse de doctorat, nous devons être capables de la lire dans ses pratiques destructrices endogènes. Elle n'est pas uniquement le produit d'un Occident vorace et maléfique qui se nourrit du sang de ses proies affaiblies. Elle est *aussi* fille de ses pratiques endogènes que nous devrions tôt au tard apprendre patiemment à déconstruire.

Du *Portrait du colonisé* qu'avait écrit Albert Memmi[499] en 1957 au *Portrait du décolonisé* publié en 2004, nous voyons à quel point le décolonisé n'a pas su réaliser les

---

incapables de penser nos propres pratiques endogènes de destruction de la vie et notre incapacité à édifier le monde sans ramener cette incapacité dans toutes ses manifestations à l'expérience esclavagiste. Nous serions devenus de vrais produits du pouvoir colonial. Tel est le schéma conceptuel et épistémique qu'il faudra dynamiter. Il empêche de comprendre la complexité des rapports de domination et de destruction exprimés au grand jour dans des procédés de dislocation et de destruction de la vie. Notre rapport au monde est un perpétuel règlement de compte avec cet être maléfique que serait l'ancien colonisateur, toujours présent au travers des figures métamorphosées. Aussi sommes-nous devenus on ne peut plus opaques à nous-mêmes. Par cette opacité, le miroir dans lequel nous apparaissons à nous-mêmes, il y a toujours cette présence de l'autre maléfique et malsain qui trahit et enlaidit notre image de nous-mêmes. Ainsi l'ancien colonisateur nous demande avec un sourire déstabilisant qu'avons-nous fait de notre indépendance que nous avons fini par folkloriser à défaut de pouvoir l'interroger dans sa radicalité pour poser les pierres édificatrices de notre être-au-monde ? Ironie du sort ?, c'est toujours vers lui que nos regards obscurcis se tournent lorsqu'il est question de tumulte et de *polemos*. Alors que faire ?

[499] Nous remarquerons au passage que les deux dates de publication des deux ouvrages de Memmi correspondent à deux événements majeurs de nature et de tonalité totalement opposée dans l'histoire d'Haïti. L'année 1957 marque l'avènement de François Duvalier dans l'aventure de l'écriture sombre de la société. 2004, comme chacun peut le savoir et s'en souvenir, est le bicentenaire de 1804 dont l'éclat a été minée par les crises politiques marquant le règne du pouvoir Lavalas (avec Jean-Bertrand Aristide). Dans le *Portrait du décolonisé*, nous pouvons retrouver l'écho de la violence. Cette violence qui broie le corps (celui de Dessalines par exemple) nous voyons bien qu'elle peut miner le sol de toute intersubjectivité et de toute édification du monde. Comment écrire le portrait décolonial si le décolonisé ne s'émancipe pas encore de la scène de la colonialité ?
Nous ne voulons pas nous présenter à la face du monde comme la figure de la victime universelle de la modernité. Mais nous ne pouvons pas comprendre les dynamiques endogènes d'exploitation et de domination qui consument la vie dans les sociétés comme Haïti marquées par l'esclavage et la colonisation sans tenir compte de la dynamique propre du capitalisme instaurée dans les relations anciennes métropoles/anciennes colonies. Il est vrai que considéré dans sa tonalité, le *Portrait du décolonisé* fait en quelque sorte l'inventaire du passif de la décolonisation et décrit dans certains aspects le drame postcolonial des sociétés postcoloniales. Le portrait

aspirations du colonisé. Il les aurait au contraire piétinées, avec une violence tout aussi spectaculaire/spéculaire que la violence coloniale, dans un trou existentiel où aucune promesse capable d'endosser l'exigence de l'émancipation humaine ne peut surgir. Le décolonisé serait le sujet malade que la décolonisation n'aurait pas su guérir. Celle-ci n'aurait pas pu penser/panser ses plaies coloniales d'autant plus que la prolifération des potentats coïncide avec la métamorphose du maître. Aux violences coloniales incarnées par la présence du colonisateur et ses modalités de destruction et de dislocation, la tentation thanatopolitique du décolonisé se manifeste contre la figure du frère/de la sœur habitant l'espace dont il veut s'approprier. Qui pis est, c'est le corps même du frère/de la sœur qui devient objet de partage sur une scène macabre, corps sur lequel il danse. Son incapacité à penser le commun et à édifier le monde commun jusqu'ici, son attachement imaginaire à l'ombre de l'ex-colonisateur auraient rendu possible son enfermement dans de nouveaux rapports de domination (post)coloniale où il endosserait le visage d'un être pétrifié sombré dans la répétition de son agonie. Ce point est souligné à maintes reprises par les écritures symptomatiques et fantomatiques. Alors, *le portrait décolonial* du décolonialisé est encore à écrire et réécrire sans cesse. Nous sommes *décolonialisés* lorsque nous sommes devenus enfin capables d'assumer les exigences de la sortie de l'imaginaire colonial pour penser, habiter bâtir, édifier et agir à contre-courant de la colonialité. Le décolonialisé est le sujet de cette

---

décolonial du décolonialisé ne doit pas se contenter de nous dire à quoi ressemble le décolonialisé, pourquoi « l'ex-colonisé » n'est pas devenu un individu moderne. Il doit fondamentalement nous révéler par quel mécanisme il pourrait sortir de la colonialité afin d'habiter autrement le monde. Le portrait décolonial doit penser le devenir-décolonial de notre monde contre la colonialité.

Albert Memmi peut écrire à tort ou à raison « sans en avoir la volonté affirmée, la colonisation occidentale a même été l'occasion de quelques avancées, techniques, politiques et même culturelles, comme il arrive dans les contacts entre les civilisations » (Albert Memmi, *Portrait du décolonisé, arabo-musulmans et quelques autres*, Paris, Gallimard, 2005, p.37.), cette idée devient problématique lorsque nous parlons à partir de l'expérience haïtienne. Il est évident que la promesse du soleil laisse place désormais à la désillusion pour certains, peut-être même à la résilience et un appel constant de l'ancien colonisateur convoqué sous le visage philanthropique de l'humanitaire. Si la promesse du *soleil des indépendances* n'a pas été tenue et si beaucoup « de sociétés postcoloniales » ont échoué « à obtenir pour leur peuple des libertés économiques et sociales tant attendues » (Tamara Silvandan, « Anticolonialisme, libération nationale et formation des nations postcoloniales », *in* Neil Lazarus (dir), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, traduit de l'anglais par Marianne Goulez et *alii,* Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p.107-137, p.108), ce n'est pas en ces termes que nous poserons les questions qui doivent guider notre compréhension d'Haïti.

Le portrait décolonial n'a pas à exhiber l'assombrissement du soleil des indépendances, il doit pouvoir penser les lieux d'un devenir-décolonial des sociétés entravées dans des contradictions perçues comme une malédiction. Que le *Portrait du décolonisé* montre à quel point la violence post-coloniale consume les sociétés post-coloniales, qu'il montre comment la violence fut devenue le lieu de toute prise de parole et de tout rapport de pouvoir, il ne nous a pourtant pas dit comment sortir de l'imaginaire colonial produisant violence coloniale qui est elle-même aussi une fabrication impériale par laquelle l'Empire s'est ré-introduit par le biais d'une logique endogène dans la dislocation du procès contre la vie. Pourquoi/ et par quel mécanisme le décolonisé est-il encore englué dans la colonialité ?

sortie. Cette dernière doit prendre la forme, entres autres, d'une auto-abolition en décolonialisant les corps et les imaginaires.

Venons-en au décentrement.

1804 est la prolifération des mondes possibles, des mondes jusqu'ici rendus inimaginables par l'imaginaire colonial. La Révolution de 1804 est une expérience radicale de décentrement du monde. C'est pourtant une catégorie fondamentale dans les *post-colonial studies* dont la tonalité met en à mal l'idée même d'un centre occupé à jamais par l'Empire. Alors pour quelles raisons, elle est si peu ou pas du tout présente dans le paysage conceptuel et théorique multiforme et divers fabriqué par les théoriciens ? Ces études interrogeant l'Empire à partir de l'expérience coloniale sont-elles habitées par un *reste* absorbant leur potentialité critique pour s'être concentrées sur ce qu'on appelle la colonisation/la décolonisation ? L'expérience haïtienne peut-elle redessiner le territoire conceptuel et théorique des *postcolonial studies* ?

Le décentrement n'est pas l'invention de nouveaux centres mais la déconstruction même du fantasme de l'idée de centre. En ce sens, après le décentrement véritable, il ne peut plus y avoir ni périphérie ni empire/centre. Car l'idée de périphérie renvoie toujours à un certain positionnement géopolitique par rapport au centre. À cause d'un un centre imaginé qui sert de point de référence fixe, un point où toutes les périphéries possibles peuvent parler d'elles-mêmes, nous pensons vainement pouvoir faire cohabiter centre et périphérie. Le décentrement ne fait pas émerger une périphérie qui refuse d'être muette, une périphérie à la voix audible capable de remettre en question la cosmogonie et la métaphysique animant l'histoire impériale du centre. La périphérie n'a pas à se définir au travers de ses voix singulièrement représentatives. Alors nous commençons à comprendre les difficultés que pose la dichotomie ontologique centre/ périphérie. Pour nous, le décentrement doit pouvoir rendre illusoire cette dualité au point qu'il est impossible de reconstituer l'Empire/le centre jadis évanoui.

L'exemple de la langue est très parlant pour expliciter notre propos. L'adoption de l'anglais par les auteurs postcoloniaux exige un travail préalable pour rendre possible « l'écriture post-coloniale » disent certains. La langue qui est appropriée doit tout d'abord être abrogée pour tenter de la rendre propre à une singularité. La transformation de l'***A***nglais impérial en ***a***nglais (subalterne dirions-nous) susceptible de rendre compte de l'expérience coloniale (pour le post-colonisé) est le procès d'une désappropriation de la langue fondée sur l'idée combattue par Jacques Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre ou prothèse de l'origine,* à savoir celle selon laquelle langue s'appartient. La désappropriation postcoloniale

institue ce qui me serait propre illusoirement. Elle fait de la langue le tombeau où se réfugie le fantôme de l'autre en espérant qu'il serait possible de le déloger. Elle partage en cela une illusion ou une croyance transformée par la violence ou la « ruse » en opinion partagée et reprend une certaine idée du maître. Mais « contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre, *naturellement,* ce qu'il appelle pourtant sa langue […] » écrit Derrida. Cette façon d'être dans sa langue comme la manifestation « des rapports de propriété ou d'identité naturels, nationaux, congénitaux, ontologiques » traduit le « procès » d'un « viol d'une usurpation culturelle […] toujours d'essence colonial »[500]. Cela traduit le refus de reconnaître que « quiconque doit pouvoir déclarer sous serment, dès lors : je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue ''propre '' m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre »[501]. Serait-il possible de s'aliéner dans langue, d'être aliénée par la langue et dans la langue ou encore la langue serait-elle aussi aliénée tout en neutralisant ma puissance d'auto-libération quand elle m'apparaît comme une privation de la possibilité d'être du monde et dans le monde ou de faire corps avec le monde ?

« Le fonctionnement de la langue comme vecteur du pouvoir exige de l'écriture post-coloniale qu'elle se définisse en se saisissant de la langue du centre colonisateur pour la replacer de façon inventive dans un discours pleinement adapté au lieu colonisé »[502]. En conséquence, il s'agit par un double travail renvoyant à « deux processus distincts » par lesquels l'Anglais est abrogé en étant dépouillé de son privilège impérial avant d'être réapproprié et recomposé[503]. Que les auteurs de l'essai intitulent un des chapitres « Faire bouger la langue », cette pratique devient problématique lorsque nous la lisons par rapport à l'idée de décentrement radicalisé. Pourtant, nous devons reconnaître aussi qu'ils ont été

[500]Jacques Derrida, *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*, Paris, Galilée « Incises », 1996, p.45
[501] *Ibid*., p.47.
[502] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *L'Empire vous répond, op.cit*, p.53
[503] En fait, tout se passe comme s'il était uniquement question de transformer une langue impériale en une langue capable de répondre aux exigences auxquelles elle sera soumise par la singularité d'une autre expérience : la colonisation/décolonisation. L'anglais avec le *petit a* serait désormais approprié pour saisir les configurations postcoloniales des anciennes colonies britanniques. Il est clair ici que l'Anglais est devenu l'anglais comme langue reconstruite. Mais cet anglais ou disons, « la langue internationale qu'est l'anglais [en tant que] donc continuum formé ''d'intersections'' dans lesquelles les habitudes de paroles des différentes communautés sont intervenues pour reconstruire la langue » (*Ibid*), en quoi il y aurait-il décentrement ? Car le dépouillement de l'Anglais de son privilège impérial laisse place à une langue appelée langue internationale. Ce qui disparaîtrait, c'est le centre qu'occupait jadis Londres mais ce qui est émergé, c'est un nouveau centre qu'occupe l'anglais comme langue réappropriée. Sous les dépouilles d'une langue impériale surgit une langue internationale devenue une arme de l'empire états-unien. Autrement dit, le décentrement fait émerger un nouveau centre qui vivrait au rythme des périphéries qui l'animent et qu'il tente à chaque fois de broyer.

attentifs à l'abrogation du centre par l'idée de l'appropriation de la marginalité. Ils précisent en effet que

> la marginalité est une condition induite par la relation à un centre privilégié, une ''Altérisation'' imposée par l'autorité impériale. Mais l'abrogation de ce centre n'implique pas la construction d'un nouveau noyau de subjectivité, d'un nouveau'' centre''. L'acte d'appropriation [de la marginalité] débouche plutôt sur la compréhension du fait que c'est dans l'expérience de cette marginalité que se constitue le tissu social.[504]

Que le marginal rende possible en l'absence de la disparition du centre un foyer de créativité, où peut-on parler du marginal si ce n'est que dans la marge imposée comme seul lieu de parole le concernant (même si la périphérie et la marge peuvent être un site subalterne d'auto-énonciation contre le centre), à moins que nous soyons capables de reconfigurer la marge comme lieu de mise à l'épreuve de la déconstruction du centre? Mais pourquoi cette persistance du marginal si centre et marge ont été déjà déconstruits ?

S'il est vrai que « le lieu central de l'être est démantelé par la marge qui perçoit que ce centre ontologique n'est qu'une contigüité perpétuelle des étapes du ''devenir'' et de l'avoir été […] » [505]», avant ce démantèlement rendu possible par les écrivains post-coloniaux, il y a eu une déconstruction du centre impérial où l'idée d'un être pour la périphérie disparaît ainsi que la déconstruction de l'idée d'un être né pour servir. L'être né pour être au centre ne peut pas être aboli sans abolir l'être né pour être dans la périphérie.

Si 1804 ne constitue pas un ensemble de texte à interroger mais une expérience décoloniale, et si « la théorie post-coloniale est le produit d'études littéraires[506]», à l'origine du moins, alors nous comprenons bien que l'inscription de 1804 au cœur de cette théorie exige un travail de décentrement des études post-coloniales elles-mêmes comme s'il fallait les illuminer depuis la colonie esclavagiste de Saint-Domingue[507].

---

[504] *Ibid*., p.127
[505] *Ibid.,* p.130
[506] *Ibid.,* p.233. Dans le sixième chapitre intitulé « Repenser le post-colonial » ajouté lors de la deuxième édition de l'ouvrage en 2002 par les auteurs, nous voyons bien qu'il est toujours question de faire du post-colonial une espèce de théorie de lecture et d'écriture du texte (post) colonial. En lisant autrement le discours colonial et en décrivant autrement l'expérience coloniale, il est devenu possible de penser le centre et périphérie autrement.
[507] Avant de poursuivre, nous voulons préciser que la question du décentrement telle qu'elle est saisie ici n'implique nullement une volonté totalitaire de phagocyter les marges, les écarts et les espaces de différence dans la quête illusoire d'une homogénéité qui serait le socle d'une pensée de l'égalité engouffrée dans l'identité et dans l'unité. Le décentrement ne fait pas tort à la différence. Il la laisse au contraire se déployer et advenir contre tout Système, tout Savoir absolu et tout fantasme de totalisation du monde. Le temps de la différence est justement la topologie du décentrement où surgissent les silences de l'histoire et les cris de la mémoire des expériences de domination. C'est le temps où le cri fait trembler les concepts et peuple les espaces monolithiques.

Fernando Coronil[508] met en évidence l'absence de l'Amérique latine dans les études postcoloniales dans un article intitulé «Les études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde ». Il y aurait ce que nous pourrions appeler l'oubli de l'Amérique hispanique dans bon nombre de travaux des études postcoloniales en tant que travaux «anglocentrise[s]» excluant l'Amérique latine. Sa « marginalisation »[509]témoigne du triomphe de l'interrogation de l'expérience coloniale à partir d'un autre lieu.

Face aux différents cas d'études analysés par Coronil, nous voyons les enjeux découlant de la place accordée à l'Amérique latine dans les champs des études postcoloniales. Mais ce constat est-il la manifestation du fait que « Latin America has *not* participed in decolonization » selon Gayatri Chakravorty Spivak dans *Outside in the teaching machine*[510] ? Si « l'Amérique latine n'a pas participé à la décolonisation », de quelles lieux parlent les études post-coloniales ? Peut-on oser dire la même chose concernant Haïti ? Ce pays, n'a-t-il pas participé à la décolonisation ? N'est-t-il porteur par son histoire même d'une expérience décoloniale? L'agonie coloniale de son présent et de sa présence au monde ne doit pas justifier le fait de ne pas pouvoir penser son expérience. Les lecteurs et lectrices d'Aimé Césaire peuvent toujours avoir cette phrase à l'esprit lorsqu'il est question de réfléchir sur la Négritude : Haïti où la négritude se mit debout pour la première fois... À partir de là, la place de ce pays dans la genèse et la structuration de la pensée de la négritude n'était pas négligeable. Il peut être considéré comme sa pierre fondatrice. Mais la lecture de Césaire situe Haïti d'une certaine manière dans l'histoire et lit d'une certaine manière cette histoire. Si Césaire parlait d'un autre lieu, un lieu décolonial, un lieu qui n'est pas habité par les impasses auxquelles conduit la Négritude, il devrait dire tout simplement : *Haïti, où la question décoloniale s'est posée pour la première fois.* Par sa radicalité disjonctive, il y a à la fois dans la Révolution haïtienne la question coloniale qu'elle révèle (contre laquelle s'était heurtée l'Assemblée nationale) et la question décoloniale de notre temps. Haïti était le commencement de quelque chose dont le contour devrait être sans cesse redessiné dans l'avènement des mondes nouveaux sortis de l'étau de l'imaginaire colonial. Elle est une promesse philosophie.

[508] Fernando Coronil « Les études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde» *in* Neil Lazarus (dir), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, *op.cit*,, p 331-357.
[509] *Ibid*., p.338,
[510] Gayatri Chakravorty Spivak, *Outside in the teaching machine,* New York, Routledge, 1993, p.57.

3.-Haïti comme promesse philosophique caribéenne

Certaines questions posées à proposés des théories postcoloniales peuvent être reprises afin de saisir la place de l'expérience haïtienne qui nous interpelle par l'intermédiaire d'un concept sans cesse repris dans la pensée décoloniale latino-américaine[511]. Il s'agit de la colonialité du pouvoir. Aníbal Quijano, dans son article « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », présente Haïti comme une exception dans la formation des États-nations américains. « Haití fue un caso donde se produjo, en el mismo movimiento histórico, una revolución nacional, social y racial. Es decir, une descolonización real y global del poder »[512]. L'exception haïtienne rendrait déjà possible la première déconstruction de la colonialité du pouvoir ou la première décolonialisation réelle et globale du pouvoir. Mais après avoir rappelé les interventions militaires contre Haïti, Quijano passe à autre chose de façon tout à fait inattendue. Car nous nous attendions à ce que le penseur nous dise clairement que la pensée décoloniale trouverait là son expérience fondatrice sauf s'il est possible d'en rendre compte d'une autre qui soit capable de conforter les exigences de la théorie. La parenthèse est fermée, qui pis est par un sujet pensant depuis une perspective décoloniale. Est-ce parce qu'elle ne peut pas être prise charge ? Cela n'est possible qu'à condition de l'élever à une dimension épistémique appropriée. Il est donc temps de la rouvrir dans une expérience de penser à plusieurs d'autant plus qu'elle conforte notre hypothèse de lire la Révolution haïtienne comme une scène décoloniale. Cette thèse peut être une invitation en ce sens parce qu'elle tente de rendre possible une intelligibilité de la transgression mettant à l'épreuve les schémas habituels générés par les écritures symptomatiques et fantomatiques.

Après avoir lu ce passage, nous nous sommes dit que nous trouvons là enfin un geste qui soit capable d'accorder à Haïti une place épistémique dans la galaxie des théories voulant saisir le fait colonial et postcolonial. Dans cette perspective, il n'y a pas de compréhension possible de ce dernier sans une attention à ce lieu. Nous sommes donc en face d'une décolonisation réelle

---

[511] Parmi les penseurs latino américains attentifs à Haïti, Eduardo Grüner est un exemple exceptionnel comme nous l'avons déjà vu dans l'introduction. Voir entre autres, « Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution», art.op.cit ; La "otra" modernidad La revolución haitiana: una rebelión (también)"filosófica", http://fr.scribd.com/doc/116474373/Eduardo-Gruner-La-Otra-Modernidad-Revolucion-Haitiana.,; *La Oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, *op.cit.*

Nous rappelons ici seulement (après ce que nous avons déjà dit de lui dans l'introduction) sa critique, dans le premier article sur l'oubli de la Révolution haïtienne de la théorie postcoloniale, sensible à la question de l'hybridité culturelle, de politique de l'identité, du multiculturalisme, de n'avoir pas été attentive à la révolution haïtienne à cause de leur « myopie ». La Constitution de 1805 devient l'emblème de sa critique à travers son article 14.

[512]Aníbal Quijano, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina» *art. op.cit*., p.233.

et globale du pouvoir, ce qui fonde même la décolonialité. Pourtant, la parenthèse est fermée de façon tout aussi surprenante de la même manière qu'elle a été ouverte, comme si la perspective décoloniale refusait délibérément de s'enraciner dans ce lieu singulier. Nous ne devons pas prendre à la légère un tel refus éventuel. Il serait le signe de quelque chose qui ne cesse de nous faire signe.

L'ouvrage de Walter Mignolo intitulé *Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledges and border thinking* (2000), publié la même année que l'article de Quijano, fait référence à plusieurs reprises à la Révolution haïtienne (plus de 10 fois) lue à travers Michel-Rolph Trouillot (*Silencing the past*). Il ne fait pas dans cet ouvrage de simples allusions ou de simples références implicites même si ces références sont d'inégales valeurs pour la conceptualisation qu'il se propose de faire. La présence de 1804 sert tout de même parfois à démontrer la pertinence du titre du livre lorsqu'elle est convoquée en rappelant qu'elle a été oubliée en tant qu'objet d'un silence. La rencontre entre colonialité et modernité ou l'idée que la colonialité est constitutive de la modernité ou encore que le monde moderne et le monde colonial sont contemporains et se donnent la main harmonieusement devient plus explicite. Dans cette perspective, la rencontre entre histoires locales et desseins globaux devient plus pertinente. Mais 1804 n'est pas encore saisie comme une puissance performative de reconfiguration du moderne/colonial produit un effet épistémique pour toute pensée qui prétend saisir autrement la modernité. Il faut signaler cependant que Mignolo affirme que

> the Haitian Revolution in the early nineteenth century and the *significant reconfiguration of the modern/colonial world system* in 1898 set the state for the both the location of Hispanic/Latinos today in the United States and for the rethinking of people of African descent, in the Americas, beyond, the United States.[513]

Sa puissance performative de reconfiguration doit produire le décentrement véritable de tout effort de penser. Là où elle est reconnue comme une décolonisation réelle et globale de la colonialité du pouvoir et comme une reconfiguration du monde moderne/colonial, le travail d'une prise en charge épistémique peut commencer. Pourtant, nous constatons qu'il s'arrête parfois par un forçage théorico-conceptuel.

L'introduction de cette révolution dans la pensée décoloniale doit produire un effet épistémique de grande ampleur. Elle doit nous permettre de voir une expérience décoloniale à l'œuvre. Cela modifiera complètement la place d'Haïti dans le *topos* décolonial. L'auteur l'a fait remarquer:

[513] Walter Mignolo, *Local histories/Global designs, op.cit.,* p.128. Souligné par nous.

> the Haitian Revolution is a moment within the history of the modern/colonial world system and of the reconfiguration of modernity/coloniality, as important in the history of the modern world as re the Anglo American Independence, the French Revolution, and the independence of Latin American countries. And the Haitian Revolution is a crucial also for envisioning a new scenario of geopolitical configurations and for understanding the function of languages for political interventions and for building communities[514].

Une fois cela dit, il faut franchir le pas et inscrire une Révolution si singulière dans une expérience décoloniale, en faire une scène décoloniale porteuse d'une émancipation nourrie par un imaginaire décolonial dont nous devrions nous donner la peine de penser la vérité radicale. Il faut en tirer les conséquences épistémique théorique et politique. Ce pas ne peut pas être franchi facilement. En réalité, il nous semble que la perspective décoloniale ne peut avoir véritablement d'autre matrice que la Révolution haïtienne. Elle peut y trouver sa matière substantielle comme expérience nourricière. Mais rouvrir la parenthèse dont nous avons parlé à propos de Quijano suppose la nécessité de penser à contre-courant en élevant Haïti à la dimension d'un socle épistémique nourri par sa Révolution. En ce sens, elle peut devenir une promesse philosophique où les scènes décoloniales instituent l'exigence d'une reconfiguration du monde par-delà la race, la colonialité et la hantise impériale.

Haïti pourrait être une promesse philosophique caribéenne entendue comme un site d'auto-énonciation, d'autoconstitution du sujet caribéen (après son auto-abolition pour sortir de la race, de l'imaginaire colonial et de l'emprise de la violence impériale configurant les rapports Nord/Sud) et épistémique (d'où émergera une pensée qui soit capable de saisir l'expérience caribéenne et la question de faire monde depuis ce lieu au-delà de l'imaginaire colonial constitutif de la modernité). Il nous faut à présent sortir de la mémoire répétitive de notre agonie comme si nous étions pris dans les nasses fantomatiques de l'expérience esclavagiste, échapper à tout dualisme nation/État. Parce que ce dualisme répète toujours ce qu'il exhibe comme un drame originaire donnant lieu à une agonie autopoïétique affectant notre présence au monde, il ne peut saisir aucune autre alternative véritable, aucune contre-alternative. Il fait miroiter devant nos yeux l'alternative ou bien l'État ou bien la nation parce qu'il y aurait une guerre originaire entre celui-ci et celle-là. La réconciliation devient ainsi la voie paradigmatique sous peine de rater la « division originaire du social » (Claude Lefort) et les dynamiques conflictuelles générées par « la vie à plusieurs ».

Haïti est le nom du commencement et de la fondation de quelque chose qui n'a pas été encore jusqu'ici saisi dans sa radicalité. Il s'agit d'une expérience décoloniale. Cette dernière doit

[514] *Ibid*., p.249.

rendre possible une autre manière d'être au monde en pensant la question du monde par le contournement des dilemmes générés par l'esclavagisme. Nous disons hypothétiquement qu'elle est une promesse philosophique caribéenne nécessitant un effort conceptuel et théorique pénible. Sa Révolution peut donner matière pour une philosophie décentrée à venir où l'idée même de décentrement ne laisse plus de place à la reconstitution de nouveaux centres et de nouvelles périphéries. Cette philosophie doit être capable de prendre en charge ce qui se joue comme problème et comme scène radicale dans l'expérience haïtienne, une philosophie soucieuse du tremblement du monde (celui promis par Dessalines[515] au général Leclerc) et dotée d'une puissance faisant déployer/déplier et croiser les mondes possibles.

Il ne sera pas question de faire émerger un sol de fondation d'une subjectivité auto-fondée comme s'il s'agissait simplement de retrouver une alternative à « l'arrogance et la prétention » de l'Occident à s'élever à l'universel, à être porteur de l'universel pour toujours. Il faut donc tordre le coup à tout dualisme ou bien l'Occident/modernité ou bien la barbarie ainsi qu'à toute dichotomie qui ne peut qu'essentialiser et *altériser* sous prétexte de chanter le règne de la différence. Celle-ci n'est pas une réalité fraîchement découverte sous les décombres de l'Histoire. Nous n'avons aucun trésor précolonial perdu à retrouver. Cela dit, en faisant d'Haïti un problème au sens le plus fort du terme, la philosophie peut être traversée et interpellée par le *souci du monde*[516]. Elle peut saisir l'insoutenable détresse du monde. Elle se tâchera entre autres à découvrir ce qui se trame comme problème derrière les cris de celles et ceux pour qui le monde est un tombeau et pour qui le ciel n'est pas un toit. L'enjeu ici éventuellement et vraissemblement est l'absence d'un horizon et un lever de soleil pour ces corps traversant les frontières du monde comme des paquets de marchandise bien emballés sans pouvoir rêver d'un commencement. Il faut que la philosophie accueille leur parole par la possibilité même de faire jouer leur propre parole jetée dans le mutisme de la vie désolée sur une scène *a-narchique*.

L'espace qui nous préoccupe et qui s'ouvre devant nous a été peuplé par des corps ayant traversé l'« épreuve du désastre » multiséculaire. Ils sont habités par une catastrophe mémorielle entendue comme l'impossibilité à panser/penser une fois pour toute les plaies coloniales-esclavagistes et la difficulté à les saisir sans sombrer dans une victimisation de soi empêchant tout rapport critique à soi où n'apparaît pas la présence maléfique de l'Autre. Parce que le tort subi a été un tort *atemporel* (comme tort qui ne s'efface pas avec le temps ni

[515] Nous revenons sur ce problème dans la dernière partie du dernier chapitre.
[516] Sylvie Courtine-Denamy, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin « Pour demain », 1999.

ne s'épuise avec les formes de demande de réparations et de repentance), il exige sans cesse une nouvelle mise en scène. Le tort atemporel pose une question que le jugement du tribunal ne peut pas prendre en charge parce qu'il ne peut pas la traiter dans sa radicalité et sa démesure. Sa condamnation éventuelle ne met donc pas un terme aux polémiques qui doivent incessamment ouvertes entre ancien maître/colon et ancien esclave/colonisé, entre les anciens colonisés entre eux autour de l'esclavage/de la traite et surtout autour de la nécessité de réparer le monde abîmé. Cela dit, cette polémique ne peut être *effective* en aucune manière sans la question de l'auto-enchaînement du sujet post-colonial. Elle doit lier souci du monde et souci de l'Histoire.

En Haïti, la question du pouvoir dans sa configuration évacue ce souci. La surdétermination l'imaginaire de l'héroïsation, produit de l'imaginaire social du pouvoir dans son rapport avec l'imaginaire colonial, absorbe la question de la fondation. Il est devenu même lieu du pouvoir et le site de l'émergence du pouvoir de soi, celui du héros, contre la société. Le « Nègre marron » tant vénéré et critiqué pouvait-il être porteur d'un tel souci doublement articulé alors qu'il est occupe les marges de l'espace colonial ? Il participe à la formation de la conscience de soi alors que sa fuite ne l'émancipe pas de la colonialité.

CHAPITRE V-. La scène du pouvoir et Héroïsation

I.-Le « Nègre marron » et la temporalité esclavagiste : Les lieux d'une rupture à l'épreuve de la philosophie

1.-La figure du «Nègre marron » à l'épreuve

Travailler sur l'esclavage moderne nous permettrait de nous rendre compte des limites de certains concepts lorsque nous ressentons le besoin de penser philosophiquement les sociétés forgées par cette expérience. Il n'est pas vain de penser que l'expérience esclavagiste moderne mettrait à rude épreuve certaines catégories conceptuelles de la philosophie. La question de l'assujettissement peut être un exemple illustrateur. Tel est ce que le détour par le « Nègre marron » pourrait rendre plausible une fois que nous regardons autrement la colonie depuis un certain *topos*. Cependant, cela ne veut pas dire que les formes d'assujettissement ne peuvent produire ici aucun effet. Cela ne signifie pas non plus que le captif est imperméable au croisement ou la distinction entre « le versant externe » et le « versant interne »[517] du pouvoir en tant qu'il serait dans une posture de détachement par rapport à celui-ci. En réalité, c'est l'assujettissement par l'idéologie selon le schéma althussérien qui nous intéresse véritablement. Mais que ce soit par l'idéologie ou par la discipline ou encore par la norme, la production du sujet dans une colonie esclavagiste devrait être interrogée d'une façon qui dépasse notre analyse. Nous précisons que nous nous n'attacherons pas à mettre en évidence la scène « originaire de la scène » de l'interpellation rendant possible le retournement du sujet « vers la voix de la loi »[518] comme s'il s'agissait d'expliquer « ce qui apparaît comme un désir originaire de la loi, une complicité passionnée avec elle, complicité sans laquelle aucun sujet ne saurait exister »[519].

[517] Guillaume Le Blanc, « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, 2004/2 n° 36, p. 45-62, p.48
[518] Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir, op.cit.*, p.27.
[519] *Ibid*., p.168

Sans vouloir déplacer l'histoire du marronnage[520], il s'agira d'en faire un problème pour une philosophie qui tente de saisir la scène de la Révolution haïtienne comme scène décoloniale. La fuite n'est pas un acte performatif rendant le sujet libre pour autant qu'il se le déclare dans une mise à l'écart de soi et par une réappropriation de son corps. Le marronnage n'est pas l'expression d'une subjectivité performative en tant qu'il ne rend pas possible la réalisation de ce qu'il déclare. Il ne permet pas au sujet de l'acte de s'auto-fonder comme sujet libre et libéré. Le « je » qui fuit est encore entravé et enfermé par/dans l'emprise de l'ordre esclavagiste ainsi que dans l'imaginaire colonial. Le captif peut jurer au fond de lui-même d'habiter les bois à jamais, mais cela ne le rend pas « libre » ni libéré pour autant à l'égard de la vitalité destructrice de la colonie. Alors la conscience du «Nègre marron», de

[520] L'interprétation de la figure du «Nègre marron» est une question sensible dans l'historiographie en Haïti plus que partout ailleurs. Sans doute, pour mieux la comprendre, faudrait-il dévoiler le système colonial à la manière de Pompée Valentin de Vastey (en un certain sens) dans son *Système colonial dévoilé,* (*op.cit*) afin de saisir la radicalité de la violence coloniale sur le corps. Cette violence singulière fit son entrée dans l'histoire en 1492. Son déploiement exhibe l'ombre « de l'existence d'un peuple qui n'est plus ». Les controverses suscitées par la figure du « Nègre marron » renvoient principalement au souci d'expliquer les causes marronnage. Elles portent souvent sur des interprétations historiographiques. Une des exceptions récentes est la thèse de doctorat de philosophie consacrée à la question du marronnage de Lucie Carmel Paul qui devient une question existentielle orientant sa recherche dans un croisement entre phénoménologie et ontologie permettant de passer du «comment phénoménologique vers le pourquoi ontologique » (Lucie Carmel Paul *«Partir marron: Un parcours sémantique à travers les trous de la mémoire collective haïtienne »,* Thèse de doctorat de Philosophie, L'Université d'État de New York, 2014. Pour une discussion des écoles historiques mettant en question la question du marronnage, voir le deuxième chapitre de cette thèse, p.70 *sq*.) du marronnage et de sa persistance postcoloniale dans la société haïtienne.

Certains ont affirmé que « l'esclave-africain » ne pouvait pas fuir l'esclavage par amour de la liberté car les Africains se vendaient eux-mêmes et vivaient dans des conditions pires que l'esclavage moderne. (Yvan Debbasch, « Le marronnage. Essai sur la désertion de l'esclave antillais», *Année sociologique* 1961-1962, Série III, Paris, PUF) On a même comparé la vie africaine et celle réservée aux Africains une fois arrivée en Amérique. « Ils sont réduits en esclavage par les Européens et vendus en Amérique, et pourtant leur sort dans leur propre pays est presque pire, dans la mesure où ils y sont soumis à un esclavage aussi absolu » lit-on dans *La Raison dans l'Histoire* de Hegel (G.W.F Hegel, *La raison dans l'Histoire, op.cit.,* p. 259 260.). D'autres ont fait au contraire des Marrons les véritables révolutionnaires au point qu'ils sont devenus des *Marrons de la liberté* où les archives fournissent les « exemples d'héroïsme à saluer avec respect.» (Jean-Fouchard *Les Marrons de la liberté*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988, p.346.) L'écriture du marronnage fixe la vérité révolutionnaire dans une histoire de la liberté comme contre-histoire dont le foyer d'émergence est l'expérience de la traversée. « Combien de nos Pères ont payé de leur vie la soif de la liberté ! Que de sang et de chairs meurtris dans le sillage des négriers ! Il fallait que cela aussi fût évoqué dans le livre qui se veut le chant douloureux et véridique de nos héroïques origines» (*Ibid.,* p.351.) affirme l'historien. En ce sens, le marronnage entendu comme un acte de résistance (par la fuite hors de l'espace d'asservissement) par lequel un individu ou groupe d'individus en situation de domination servile *tente* de se réapproprier son corps afin de fonder un nouveau rapport à soi et aux autres, deviendrait « un refus profond de l'esclavage » (François Girog, *La vie quotidienne de la société créole, Saint-Domingue au XVIII*[e] siècle, Paris, Librairie Hachette, 1972, p.180). Que ce soit par la danse (rendant possible la re-création d'un univers imaginaire et symbolique disloqué et un nouveau rapport au corps troué) qui offrirait « une autre façon de marronner » (Gabriel Entiope, *Nègres, Danse et résistance. La Caraïbes du XVII*[e] *au XIX*[e] *siècle*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.250), quelque chose se joue dans le geste du Nègre marron.

quoi serait-elle habitée ? A quoi ferait-elle écho ? Que ferait-elle voir et surgir comme personnage mémoriel[521] ?

Le geste du « Nègre marron » n'a véritablement de sens que dans la mesure où il tente d'instituer une rupture radicale du monde colonial. Sa subjectivité produirait potentiellement un effet disjonctif à mesure qu'elle se déploie et deviendrait le site à partir duquel les captifs qui refusent la servitude pourraient saper les bases de la colonialité.

Il devient un socle mythique de la figure du résistant qui traverse la société haïtienne aussi bien dans les rapports entre l'individu et l'État, dans les rapports entre la société et celui-ci ainsi que dans les luttes contre l'impérialisme. Ce socle mythique était aussi un creuset où les potentats venaient puiser des images masquant leur soif de pouvoir et la logique de l'inégalité. Sa réappropriation produit l'exhibition d'un passé capable de configurer autrement la présence au monde du sujet en produisant un autre présent à soi. La vitalité du marronnage est si vive en Haïti, pour certains, que l'État haïtien devient lui-même un « État marron », c'est-à-dire un État qui n'en est pas un véritablement parce qu'il « ne remplit aucune de ses fonctions fondamentales en matière d'organisation, de justice et de sécurité »[522]. En réalité, marron est ici un adjectif qualifiant du dehors un État dont la définition conceptuelle et son fonctionnement empirique ne renvoient pas aux critères imposés par la modernité. Un État privé de son *étaticité*, c'est-à-dire amputé ou dépouillé de son être propre. De l'histoire d'exception découlerait une société d'exception qui ne peut construire qu'un « Léviathan » tout aussi exceptionnel *via* une relation de causalité elle-même exceptionnelle. Le marronnage envelopperait la société haïtienne.

Les modalités discursives qui célèbrent le « Nègre marron» comme la figure révolutionnaire en terre coloniale[523]peuvent gommer les rapports de complicité entre les marrons et la colonialité. Parce que le marronnage pouvait donner l'occasion de faire surgir

[521] Le Nègre marron devient un véritable personnage de la littérature caribéenne. Citons au-delà la place de ce personnage chez Glissant avant le tournant vers la créolisation Patrick Chamoiseau, *Texaco,* Paris, Gallimard, folio essai, 1994, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997, Raphael Confiant, *Le Nègre marron*, Paris, Ecriture, 2006, Marie-Christine Rochmann, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise,* Paris, Karthala, 2000. Au contraire, en «Jamaïque, au Surinam et en Guyane, l'image du Nègre marron suscite des réactions inégales, mitigées, voire hostiles. Dans les trois pays en question, des communautés marronnes ont sauvegardé leur autonomie grâce à des traités, dont l'une des clauses essentielles stipulait que les Marrons s'engageaient à refouler ou à capturer tout nouvel esclave fugitif. Dans de tels cas le Marron est parfois perçu comme un opportuniste, ou, pis encore, un collaborateur occasionnel de la société esclavagiste.» Rafael Lucas, «Marronnage et marronnages », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 89 | 2002, mis en ligne le 01 octobre 2005, http://chrhc.revues.org/1527

[522] Leslie Péan, *Aux origines de l'État marron en Haïti (1804-1860*), *op.cit.,* p. 357.

[523] Selon Laurent Dubois, dans l'éclatement du mouvement de 1791 qui paralysa le Cap, les «communautés marronnes existantes ne prirent part pas à ce projet.» Laurent Dubois, *Les vengeurs du Nouveau Monde*, *op.cit*., p. 88.

une sorte de communauté parallèle, un lieu de refuge pour des nouveaux candidats à la liberté, il « élargit [profondément] les fissures de la société coloniale »[524]. Mais sa subversité potentielle doit être prouvée. Elle exprimerait un moment provisoire comme conscience empêtrée dans les contradictions générées par la société esclavagiste. Elle serait pour ainsi dire entravée et contrariée, voire déjà minée et rongée par l'imaginaire colonial.

Il devient contradictoire pour des « communautés des Marrons » de se refugier dans les marges d'un système par cohabitation forcée sans pouvoir le déconstruire. Le Marron est l'individu habité par le désir de sauvegarder son être pour soi individualisé séparé et arraché dans la colonie esclavagiste. Il prend conscience alors que son être même lui est extérieur en tant qu'il devient objet d'une domination fatale comme être-à-disloquer. En tant qu'il est assigné au devenir-esclave, il ne peut être à la fin qu'un corps cadavérique. Le captif qui se réfugie dans les marges de l'espace colonial ne peut avoir alors qu'une conscience contrariée, il est un sujet habité par l'angoisse d'être rejeté à nouveau au cœur même de cet espace destructeur. Il fait l'expérience de cette contrariété lorsque sous le poids du besoin et de la nécessité, il cherche à manger dans les plantations ou de façon encore plus tragique à y retourner comme s'il était contraint de comparer la possibilité de mourir de faim dans les montagnes et la certitude d'être détruit au sein même de l'espace colonial. Il ne s'agit pas de nier l'effort qu'exige l'acte de fuir ni ce qu'il comporte potentiellement mais de comprendre autrement ce que s'y joue comme problème.

La marge devient pour le « Nègre marron » une échappatoire sachant qu'elle n'est que potentiellement hors de l'épicentre colonial. En y étant, en tentant de l'habiter en en faisant l'espace où l'enjeu de la réappropriation de soi par soi peut devenir fatal, c'est-à-dire une question de vie ou de mort, il doit tenter de situer cette marge qui est contemporaine du geste de réappropriation de soi aux antipodes du geste colonial. En d'autres termes, la marge doit être pour lui l'espace-temps échappant à la vitalité destructrice de la violence esclavagiste. Mais comment être dans la marge si celle-ci est structurée de telle sorte que la destruction de la vitalité coloniale continue dans sa démesure à détruire et à disloquer les corps qu'elle objective ? Être dans les marges de l'espace colonial signifie être habité par la peur et l'angoisse de l'insécurité permanente pour son être intime à soi tout en étant porté par le désir de s'en extraire une fois pour toute. Sans opposer les vertus attribuées au marronnage face à son pouvoir éventuel de contamination (l'idée d'« État marron » en serait un exemple), il

[524] *Ibid*.

serait plus important, au-delà ou en-deçà de tout regard nationaliste, de se demander si on peut faire monde à partir du marronnage. De quelle modalité d'habiter le monde serait-il porteur ?
Le « Nègre marron » veut se transformer sans *pouvoir* changer les circonstances qui ont fait de lui un Marron. Il veut être libre sans pouvoir fonder sa liberté. Il veut s'extraire da la réalité esclavagiste et du vécu esclavagiste qui ont fait de lui un fugitif, un être sans vie éthique, un hors-la loi sans pouvoir changer cette réalité. Il veut passer du captif englué dans l'espace de la plantation comme espace de dislocation au captif rebelle qui fuit cet espace. Alors, de quel lieu parle-il ?

2.- « Nègre marron », de quel lieu parles-tu ?

La conscience du « Nègre marron » est prise dans une dualité, tiraillée d'un côté par le désir de se libérer et de l'autre par l'expérience de son incapacité à faire éclater le cœur de cet espace dont il veut se libérer. Son premier geste est la réappropriation de son corps, le refus d'avoir un corps qui n'est pas le sien parce que le colon ne peut que lui donner un corps-esclave. Cette réappropriation passe évidemment par la fuite et l'extraction de son corps dans un espace destructeur. Mais nous savons que l'ombre spectrale du maître habite son corps. Celui-ci serait le dernier tombeau où la présence du maître se manifeste comme présence spectrale. Il doit être pour le maître le signe de la servitude. Le captif avait certes une conscience que son être était potentiellement objet d'une domination fatale à l'intérieur de l'espace plantationnaire, se refugier dans les montagnes était pour lui la solution qui s'imposait à sa conscience. Néanmoins, cette imposition nous permet de voir que la conscience de son état concret dans la colonie était entravée par le fait même que sa solution n'en était pas une.
À partir de là, nous pouvons définir la conscience qui l'habite comme celle qui fuit la réalité, cette vie esclavagiste qui la produit, la façonne et la détermine. Cette fuite se fait par le détour qui est lui-même déjà entravé dans cette réalité à laquelle elle ne peut pas s'échapper *in fine* sans aller au-delà du marronnage. Cette conscience est celle qui habite la communauté des marrons qui s'inscrit dans la durée, ceux qui partent pour ne plus jamais revenir comme si ce geste était une échappatoire rassurante.

Cette vie qui détermine leur conscience, comment les marrons pouvaient s'y échapper en restant dans les marges ? Le « Nègre marron » rejoue son drame dans les marges coloniales. Parce qu'on ne pouvait pas séparer production de la conscience et la vie, la conscience de son être au monde est une conscience qui se nie et s'oublie elle-même au moment même où elle lui apparaît comme ce qui se manifeste dans son être concret. Elle se nie en voulant s'affranchir de la vie coloniale comme quelque chose qui lui est extérieur et s'oublie en oubliant qu'elle est déterminée par cette vie.

> Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience comme uniquement *leur* conscience[525].

Conformément à cela, « les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances »[526]? Le « Nègre marron » tente en vain de se séparer de cette vie esclavagiste qui détermine sa conscience et disloque son corps. Il voulait s'y échapper tout en y étant. Alors pouvons-nous dire que sa conscience était encore prisonnière de cette vie qui la détermine et dont elle voulait s'émanciper ?

La conscience n'est pas séparée du corps qui travaille comme corps disloqué par ce travail tout en étant dans la résistance. Elle n'est pas non plus celle qui régit et contrôle les gestes et réflexes de ce corps. Celui-ci fuit et affronte la structure fondatrice de cet espace jusqu'à pouvoir l'éclater par une révolution dont on se donne la peine à retrouver son sens radical afin d'ouvrir d'autres perspectives interprétatives jusqu'ici gommées. Elle est conscience de son être au monde comme conscience d'être déterminée et produite par et dans le mouvement même de son être vital. Elle est structurée par un rapport social à son environnement. Il n'y pas une vie propre à la conscience où elle peut se refugier, par une pernicieuse ruse de la raison, sur les rives lointaines de l'océan agité. Elle ne peut pas aller se coucher dans une chambre sombre en laissant gémir le corps face aux assauts du monde esclavagiste. Elle ne peut pas habiter une île déserte dans laquelle résonnent les cris, les angoisses et les souffrances du corps. Or le sujet qui fuit laisse parfois derrière lui une partie de lui-même comme s'il n'avait emporté avec lui que son ombre déjà décapitée. Mais comment se présente-t-il par rapport à la colonialité, à l'imaginaire du pouvoir qui le produit comme Nègre, esclave et hors-la-loi ? Le sujet ici est celui qui est attaché par l'idéologie coloniale ?

[525] Karl Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, *op.cit*., p.21.
[526] *Ibid.,* p. 39.

La vérité de notre conscience se joue dans notre rapport à notre environnement et au monde[527]. Cependant, il ne s'agit pas d'établir un rapport mécanique entre la conscience et son environnement où toute conscience ne pouvait être qu'un pâle reflet de cet environnement et de la vie qui la déterminent. Nous lisons le rapport entre la conscience et les rapports sociaux comme l'effet d'une structuration dialectique. Cette précision exprime notre souci d'éviter de tomber dans les problèmes interprétatifs que pose *L'Idéologie allemande* dans le lien de connexion rigide qu'elle établit entre idéologie dominante /classe dominante et la conscience. Nous n'avons pas pour but d'analyser les paradoxes que peut produire la compréhension de l'idéologie (comme concept contesté[528]) dans la pensée de Marx, interprétée et déplacée par Althusser. L'idéologie dominante est-elle celle de la classe dominante[529]? Pour Étienne Balibar interprétant la lecture althussérienne de l'idéologie « en dernière instance, *il n'existe pas d'idéologie dominante qui soit l'idéologie des dominants* comme telle (par exemple il n'existe pas d'idéologie ''capitaliste'' dominante). L'idéologie dominante dans une société donnée est toujours une universalité spécifique de l'imaginaire des *dominés* ». Ce qui est à ses yeux « une thèse paradoxale » en répondant à la question qu'il s'est lui-même posée dans son article « le non-contemporain » : « quelle expérience (imaginaire) est susceptible d'être universalisée au sens fort, c'est-à-dire à la fois généralisée dans la société, et idéalisée dans les consciences ? »[530] Mais cela signifie-t-il pour autant que les dominés sont dominés parce qu'ils finissent par incorporer l'idéologie dominante qui prend alors la forme universelle de leur propre imaginaire ? Pour Capdevila, à partir de là, « il n'existe pas d'idéologie dominante qui soit l'idéologie des dominés comme telle » tout en

[527] « La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes. » *Ibid.,* p.29.

[528] Sur ce point et contre cette contestation de l'idéologie, voir Emmanuel Renault, « L'idéologie comme légitimation et comme description », *Actuel Marx*, 2008/1 n° 43, p. 80-95. Pour prise en compte de la redéfinition de l'idéologie hors de son paysage critique originaire par une « reformulation dans un sens acritique » et sa réinscription dans sa « tradition critique », voir Olivier Voirol « Idéologie: concept culturaliste et concept critique», *Actuel Marx*, 2008/1 n° 43, p. 62-78. Dans tous les cas, l'enjeu du concept d'idéologie est un rapport à la domination ou une logique sociale de domination et d'exploitation face à laquelle toute théorie se situe — par une légitimation ou une position critique libératrice — et les conditions de possibilité de l'émancipation sociale. Quelle que soit sa force heuristique, quel que soit le degré de son enracinement dans une logique sociale de domination, pas de compréhension de la vie sociale effective et les conditions matérielles d'existences possible qui puisse faire l'économie de la tradition critique. On peut prétendre la liquider en célébrant la règne de la « fin de l'idéologie » ou la faire migrer la critique hors de ces lieux classiques au point que cette migration produit un dépaysement comme si nous étions entrés enfin dans un nouvel âge qui s'impose à nous et auquel la Théorie doit s'adapter pour être effective.

[529] « Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle. » Karl Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, *op. cit*., p.44.

[530] Étienne Balibar, *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991, p.114.

avouant que « la conclusion est embarrassante du point de vue de Marx car l'idéologie s'exerce dans une ''zone grise'' où se brouille la distinction entre les classes »[531].

Il faudrait rappeler que pour Althusser lui-même « l'idéologie dominante est alors l'idéologie de la classe dominante » avant de préciser le rapport que celle-ci entretient avec sa propre idéologie afin de donner un socle universel à « sa propre revendication »[532], grâce à la réalisation de laquelle elle doit enraciner l'exploitation. Pour clarifier sa pensée, il précise que

> lorsqu'on parle de la fonction de classe d'une idéologie, il faut donc comprendre que l'idéologie dominante est bien l'idéologie de la classe dominante, et qu'elle lui sert non seulement à dominer la classe exploitée, mais aussi à se *constituer en classe dominante* elle-même, en lui faisant accepter comme réel et justifier son rapport vécu au monde[533].

En ce sens, il est évident que si l'idéologie est inhérente à toute structure sociétale, elle ne joue pas le même rôle selon qu'il s'agisse d'une société sans classe ou non. Paradoxalement, elle peut être le levier d'une « perpétuelle transformation des conditions d'existence des hommes » [selon Marx précise-t-il] (société socialiste), elle est aussi le lieu de la justification de l'exploitation et de la domination de classe (société de classe). Donc par et grâce à l'idéologie, l'entrée des hommes dans la société socialiste est possible. Nous voyons bien ici que le schéma de la scène d'interpellation qui nous intéresse n'est pas loin en tant qu'elle trouve là ce qui la rendra effective.

L'expérience du marronnage pourrait être considérée comme un échec pour la conscience (celui d'une subjectivité qui doit abolir le maître et s'auto-abolir) à fonder la liberté dans un acte performatif sans pouvoir reconfigurer l'espace où les corps viennent s'engouffrer comme des corps malades. Le « Nègre marron » tente de s'échapper à l'idéologie coloniale dans un espace colonial, non pas à l'idéologie en tant que telle. La lecture de la scène d'interprétation althussérienne pourrait rendre plus explicites nos interrogations et déplacer les questions jusqu'ici posées afin de retrouver ce par quoi nous avons débuté cette section après ce long détour : la question de l'assujettissement.

[531] Nestor Capdevila, *Tocqueville ou Marx*, *Démocratie, capitalisme, révolution, op.cit.,* p.143.
[532] Louis Althusser, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005, p.241.
[533] *Ibid*., p.242.

3.-Le « Nègre marron » au regard de la scène d'interpellation[534] althussérienne[535]

En réalité, il serait possible de penser que le « Nègre marron » est celui qui revit toujours la scène d'interpellation althussérienne exposée dans l' « Idéologie et appareil idéologique d'État » et repris dans *Positions*. Mais dans une colonie esclavagiste, si la scène d'interpellation a un sens, elle doit être une scène de destruction et de dislocation du corps (et de l'être) hantant désormais les rêves du *sujet*. En résumé, une scène de la mort. Le « Nègre marron » serait donc habité et contrarié par ses échos à la fois proches et lointains, mais toujours audibles. Sa conscience serait déterminée par elle. C'est aussi contre elle il escalade les pentes montagneuses de plus en plus hautes et fatidiques de la colonie dans une course sans fin. La voix de la milice coloniale exprime la norme de la domination coloniale comme celle non pas d'assujettissement, mais singulièrement comme norme de la destruction et de la dislocation de la vie morte. Ainsi, l'esclave produit la vie par le travail au détriment de sa propre vie volée par le maître.

L'idéologie coloniale manifestée par la voix ne fabrique pas un sujet à proprement parler. Elle s'inscrit fondamentalement dans un dispositif destructeur des corps. La réaction du captif en fuite vers des pentes toujours hautes ne peut être uniquement celle de l'individu devenu sujet dont Althusser se donne pour souci de comprendre à quel point l'idéologie le transforme en sujet. En réalité, le captif peut toujours se retourner en réaction au « Eh, vous, là-bas !» par un mouvement de «180 degrés »[536] comme le fait le sujet althussérien. Mais nous devons faire ressortir la singularité de son expérience. Ici, nous *pourrions* parler de scène d'interpellation esclavagiste pour mieux marquer la différence avec la scène d'interpellation althussérienne comme scène d'interpellation bourgeoise (quoiqu'elle ne soit pas propre à la société bourgeoise) tenant compte des valeurs qu'il attribue à l'individu à assujettir. C'est la transformation de l'individu en sujet comme sujet de droit (libre et autonome) déjà enfermé par l'idéologie dominante et pris dans les rapports d'exploitation et de domination.

---

[534] Pour une autre lecture de la scène d'interpellation chez Althusser au regard de l'expérience colonial-esclavagiste, nous renvoyons à Jean-Waddimir Gustinvil, « Logiques coloniales de domination et d'émancipation coloniale et égalité. La société postcoloniale haïtienne du long dix-neuvième siècle », Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris7, 2013, p.269 *sq*.

[535] Louis Althusser, « Idéologie et appareil idéologique d'État » *in Positions (1964-1975*), Paris Editions Sociales, 1976.

[536] *Ibid.,* p.113.

La scène d'interpellation, telle qu'elle est conceptualisée et jouée par Althusser, est l'expression d'un mécanisme d'assujettissement qui vient conforter et renforcer les rapports d'exploitation qu'elle doit en même temps reproduire. Dans les colonies esclavagistes modernes, elle est une scène de la mort qui ne peut être jouée que par une banalisation de la mort de l'autre dont le corps est pris dans un procès de destruction comme procès de production. Il est possible de toujours penser que nous sommes (en tant qu'individu) « *toujours déjà* des sujets »[537] interpellés, des sujets même avant la naissance. Mais le pouvoir colonial est structuré par des différences non négligeables. Dans sa tonalité destructrice résonne l'aboiement des chiens importés dans la colonie afin de rendre plus efficace la traque des Marrons. Ainsi, le « hé !, vous, là-bas !» n'est pas seulement l'expression de la voix humaine toujours dicible. Sommes-nous toujours déjà des sujets qui «''marchent tout seuls ''dans l'immense majorité des cas, à l'exception des ''mauvais sujets'' qui provoquent à l'occasion l'intervention de tel ou tel détachement de l'appareil (répressif) d'État »[538] ? L'idéologie coloniale n'assujettit pas de la même manière que l'idéologie bourgeoise. Mais peut-on même dire qu'elle assujettit ? Elle détruit et disloque des corps ontologisés comme manifestation de l'accumulation du capital. Elle se nourrit/se manifeste du même coup par/dans un processus de destruction de subjectivités qu'elle doit paralyser pour être pérenne. Si elle a duré tous ces siècles, c'est qu'elle a ses ressorts propres qui ne sont pas ceux d'une société bourgeoise capitaliste.

Le « Nègre marron » rejoue sans cesse cette scène comme scène de la dislocation et de la destruction, disons-nous. Tout d'abord, il faut préciser que la scène proprement dite, telle qu'elle est décrite par Althusser, semble être impossible ici. Si l'interpellation est la transformation de l'individu en sujet pour qu'il soit assujetti au « ***S***ujet », le captif est-il un ***s***ujet ? S'il l'est, est-il constamment « un mauvais sujet » ? Pour mieux faire voir le problème que pose une telle question à laquelle certains pourraient répondre avec empressement, citons plus longuement Althusser. Il rappelle en effet que

> dans l'acception courante[539] du terme, sujet signifie en effet : 1) une subjectivité libre : un centre d'initiatives, auteur et responsable de ses actes ; 2) un être assujetti, soumis à une autorité supérieure, donc dénué de toute liberté, sauf d'accepter librement sa soumission. Cette dernière notation nous donne le sens de [l'] ambigüité [du terme sujet], laquelle ne réfléchit que l'effet qui la produit : l'individu *est interpellé en sujet (libre) pour qu'il se soumette librement aux ordres*

[537] *Ibid.,* p. 112.
[538] *Ibid*., p. 120.
[539] Nous supposons que cette acception courante soit aussi celle d'Althusser, celle à partir de laquelle il conceptualise sa démarche.

du Sujet, donc pour qu'il accepte (librement) son assujettissement, donc pour qu'il ''accomplisse tout seul'' les gestes et les actes de son assujettissement.[540]Il n'est de sujet que par et pour leur assujettissement. C'est pourquoi, ils marchent tout seuls.

À partir de cette citation si nous voulons prendre le philosophe au mot et à la lettre, nous devrons dire qu'il n'y a pas de sujet dans la colonie, et ce dans les deux sens. Donc, la scène est impossible. Comment pourrait-on parler de l'interpellation à Saint-Domingue si le sujet est interpellé en sujet libre et si sa soumission est un acte de liberté ? Ce décentrement du texte d'Althusser a de véritables conséquences pour notre compréhension de l'idéologie coloniale. Le mécanisme d'assujettissement par la transformation de l'individu (tel que nous le lisons dans cette citation) en sujet est si explicite et si contradictoire avec la logique coloniale qu'il se passe de plus long commentaire de notre part. Alors comment pourrait-il y avoir interpellation et assujettissement ?

Le « hé !, vous, là-bas !», en dehors du contexte colonial-esclavagiste nécessite la reconnaissance du sujet interpellé comme sujet de parole et figure d'une humanité commune. Entre le ***s***ujet interpellé et le ***S***ujet interpellateur[541], il y a une communauté de parole partagée. Moïse (sujet interpellé) peut entendre la voix de Dieu (**S**ujet interpellateur) en tant que l'interpellateur s'adresse à l'interpellé au nom d'une ressemblance : l'homme est crée à la ressemblance et à l'image de Dieu. Or l'esclavage moderne nie l'humanité de l'autre dans l'ontologisation même du corps du captif jeté dans le non-être. Parce qu'il est objectivé comme un être pour la servitude, il n'y a plus d'humanité communément partagée. Cependant, cette humanité commune ne rend pas impossible aux yeux de l'interpellateur incarnant la logique de la domination la justification de celle-ci. C'est pour ainsi dire conformément à cette commune humanité communément partagée, mais trahie par « la loi de la naissance et de la richesse », que cette logique prend son sens en ruinant l'égalité. À partir de là, il n'est point nécessaire de recourir à une singulière ontologie pour justifier la domination ou la puissance de l'interpellation. Celle-ci rappelle le pouvoir de cette logique comme logique apodictique. Mais en réalité, dans la colonie, elle a besoin d'un supplément qu'elle ne peut trouver que dans cette ontologie face aux contradictions générées, d'où l'invention de l'idée de race qui vient justifier et conforter la prétendue infériorité d'un être noir (Autre radical) objectivé dans la noirceur de son être.

[540] *Ibid*., p.121.
[541] La différence entre Sujet et sujet se joue typographiquement dans la présence de la majuscule pour le mieux le distinguer «des sujets ordinaires». *Ibid.* p. 118.

La recherche de ce supplément de justification *ontologise* la domination esclavagiste en tant qu'elle devient justement la conséquence du corps ontologisé. Nous avons déjà retrouvé cette ontologisation (précédemment dans la première partie dans *De l'Esprit des lois*) comme prétention de révéler l'essence négative du corps altérisé,

La manière d'objectiver ce corps comme objet de dislocation détermine l'impossibilité de la scène telle qu'elle serait possible ailleurs. Il n'y a pas de scène d'interpellation bourgeoise dans l'espace colonial. Elle a sa propre logique et ses propres mécanismes. Que l'individu soit toujours déjà sujet, que le rituel de naissance renvoie à l'assujettissement, que l'interpellation montre et rende effectif ce qui a déjà eu lieu, si l'idéologie coloniale assujettit aussi, alors l'assujettissement doit vouloir dire autre chose.

Pierre Macherey[542] a fait un parallèle entre la scène d'interpellation althussérienne (« Hé, vous, là-bas !») et ce qui serait une scène d'interpellation fanonienne (« Tiens, un nègre [543]! ») tout en faisant ressortir la spécificité propre à chacune des deux scènes. Nous avons déjà montré en quoi celle d'Althusser pose problème en situation esclavagiste, nous ne pouvons pas ignorer celle de Fanon qui se rapproche de notre lieu de parole : l'expérience esclavagiste. Pour comprendre cette scène d'interpellation de Fanon, il convient de la transposer de la République coloniale française à la colonie esclavagiste. Parce que cette scène renvoie à l'expérience vécue, parce qu'elle renvoie à l'expérience coloniale-esclavagiste, nous pouvons donc la faire migrer de la République coloniale où vit Fanon à la colonie d'où il parle.

Tout d'abord, il faut dire que l'enfant qui crie maman, tiens, voilà un nègre, j'ai peur, consiste avant tout à réactiver la logique coloniale qui expulse le colonisé de l'espace où se déploie l'humanité de l'être humain. Il dit en substance sans le dire explicitement que le nègre en face de lui n'a pas à apparaître dans le champ de la visibilité républicaine. Par la noirceur attribué à son corps exprimant celle de son être, il fait peur dans l'espace républicain. Un nègre doit vivre dans une colonie conformément à son être, au milieu d'autres nègres en train de travailler pour faire vivre la République. Fanon a lui-même fait face à une telle expérience. Il est vrai que cette interpellation fait de lui un « sujet surdéterminé » comme le rappelle Macherey. Le rapprochement entre les deux scènes opéré par lui consiste à poser deux modalités d'assujettissement.

L'individu qui effectue le mouvement de retournement chez Althusser rend compte de l'efficacité de l'idéologie qui le transforme déjà en sujet avant même d'être troublé par la

[542] Pierre Macherey, « Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » (Althusser) – « Tiens, un nègre ! » (Fanon) », art.*op.cit.*

[543] Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.,* p.90.

tonalité de l'interpellation. Acculé à faire de sa différence une catégorie ontologique marquant son être au monde (la négritude) ou à sombrer dans un humanisme qui fuit les problèmes que pose son altérisation où il devient l'Autre absolu, le sujet surdéterminé est contraint de répondre. Cela constitue une expérience de la conscience qui ne crée pas vraiment d'ouverture sur le monde. Que ce sujet cherche à retrouver son Afrique ou qu'il tente de re-jouer la scène de l'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui, les problèmes demeurent pour lui.

> Il en résulte que, de quelque côté qu'il se tourne, le nègre reste pris dans la nasse que tend sur lui la situation coloniale, qui le condamne à être un sujet surdéterminé, un sujet avec quelque chose en plus (ou en moins), c'est-à-dire un sujet qualifié : sa maladie est, peut-on dire, incurable[544].

Pourtant, Fanon veut guérir l'homme malade (colonisé et colonisateur) qui n'est pas sorti indemne de l'expérience coloniale. En ce sens, il invitait le Tiers-Monde « à faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf »[545]. Toute son œuvre est un effort pour penser l'expérience coloniale, les pathologies qu'elle génère (l'aliénation), la violence qui la structure et l'esquisse des conditions de possibilité de l'émancipation, même s'il n'a pas été attentif à l'expérience décoloniale haïtienne.

Dans l'interprétation que donne Pierre Macherey des deux scènes d'interpellation, il fait référence à plusieurs reprises à Foucault adin d'expliquer que ce que fait Althusser avec l'idéologie une fois réinterprétée contre le schéma classique marxiste, Foucault le fait avec la notion de norme. Autrement dit, nous sommes en face de deux modèles explicatifs du procès d'assujettissement. Alors, devons-nous penser l'effectivité de la norme ou de l'idéologie dans la réaction du sujet interpellé ainsi que celle du « nègre » sommé de répondre à la négation de son être-au-monde ? En quel sens il y aurait effectivité de la norme telle qu'elle a été conçue par Foucault pour dégager la nouvelle logique de pouvoir naissante au XVIII^{e} siècle ?

> Que signifie le fait d'être assujetti à des normes ? Macherey nous dit à la suite de Foucault qu'il représente l'opération par laquelle on est constitué en sujet pour des normes, à l'appel desquelles

[544] Pierre Macherey, *op.cit.* Pour qu'il soit très clair, nous citons ici longuement l'auteur afin de rendre compte de la différence qu'il établit entre les deux scènes. « Pour Althusser, le sujet se définit par la place qu'il occupe à l'intérieur de l'espace du langage, son statut relève de l'ordre du dicible ; alors que, pour Fanon, le sujet, ou tout au moins ce sujet pas comme les autres qu'est le sujet de couleur, est constitué comme tel dans l'ordre du visible, et si on peut dire en pleine lumière, ce qui change tout. Saute alors aux yeux ce qui différencie essentiellement les deux scènes d'interpellation ». La possibilité d'échange qu'offre l'interpellation chez Fanon disparaît chez Althusser. La rencontre de l'individu devenu-sujet avec la loi ne donne pas lieu à un échange. C'est toujours une rencontre à distance hiérarchisée entre le Sujet et le sujet. Le sujet peut entendre la voix du Sujet sans s'interroger sur la présence physique de cette voix parce qu'elle est déjà celle de la loi. Le sale nègre requiert le face à face visible constituant la condition de l'objectivation du sujet surdéterminé essentialisé où il doit retrouver la noirceur de son être.

[545] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op.cit.,* p. 305.

> ce sujet répond en s'y conformant suivant la pente d'une rationalité qui *opère en douceur, sans se faire remarquer*, parce qu'elle est parvenue à pénétrer complètement les esprits et les corps et ainsi à les gouverner : on peut interpréter dans ce sens la notion de ''bio-pouvoir'' telle que Foucault l'a introduite, précisément en vue de comprendre comment ce qu'il appelle la ''société de la norme'' instaure des modes de rationalisation de la vie sociale qui transforment sur le fond les conditions d'exercice de l'autorité, de telle manière que celle-ci *ne revêt plus alors le caractère d'une contrainte formelle de type répressif*[546].

La norme règle les conduites et nous jetterait en douceur dans des rapports de pouvoir. Un tel schéma ne peut pas expliquer la spécificité de la colonie esclavagiste. Le pouvoir colonial, le corps altérisé par l'imaginaire colonial de la race et le sujet colonial ne peuvent pas être analysés à la lumière de Foucault. Par son analyse du corps dans *Surveiller et punir* ou sa compréhension de la biopolitique et du biopouvoir, nous ne voyons pas comment l'expérience esclavagiste peut être saisie. Si elle est pourtant contemporaine des grandes chronologies qui peuplent le paysage foucaldien, elle pourrait constituer une épreuve pour sa pensée. Il n'est pas vain de faire l'hypothèse que la face cachée de la naissance de biopolitique est le trésor économique qu'est la colonie pour les métropoles européennes[547].

Si le « nègre » pris dans un face à face où se joue la noirceur de son être qui lui est attribuée comme signe de son inhumanité finit par répondre par la négation ou l'acceptation de cette noirceur transformée positivement, faut-il penser que ce geste témoigne du travail opéré par la norme ? La domination esclavagiste peut-elle être expliquée sans gommer sa singularité en se référant au travail d'assujettissement de la norme ? Migrer en terre esclavagiste, l'énoncé de la norme pose un véritable problème. La logique qu'il décrit est impossible au sein de la colonie en tant qu'institution fondée par la violence systématique de la race et justifiée par celle-ci dans son déploiement systématique au point que cette violence s'apparente à une violence gratuite qui doit littéralement détruire son objet. Que ce soit avec l'esclavage ou la colonisation, la violence n'a besoin d'aucune forme de métamorphose parce qu'elle a pour objet des corps jetés dans le monde comme des simples choses-là. La colonie n'est en aucun cas «une société de la norme». Si nous rejouons la scène d'interpellation (Tiens, un nègre !) telle qu'elle est saisie par Macherey entre un maître et un colon ou un chasseur de « nègre marron » à Saint-Domingue, que verrons-nous ?

Dans la colonie, toute scène d'interpellation fait de l'interpellé un *être-pour-la mort*[548]conformément à notre lecture du concept d'habiter (condition de possibilité de la

[546] Pierre Macherey, *art.op.cit.* Souligné par nous
[547] *Cf.* ci-dessous, chapitre VI.
[548] *Cf.* ci-dessus, la dernière section du chapitre II (l'habiter-colonial)

production) à cause de l'identité servile attribuée à son être et du procès de production. L'interpellé est interpellé en tant qu'il est confronté à cette expérience qui fait de la mort la manifestation de sa vie morte. Dans la colonie de Saint-Domingue, plus que dans les autres colonies à cause de sa productivité et le rythme de travail qu'elle exige, les captifs fuient, côtoient, méprisent et cherchent la mort à la fois. La tonalité de la mort pour un captif assigné au devenir-esclave se manifeste par/dans l'appel résonné au travers de l'aboiement des chiens lâchés à sa poursuite et dans les procès de destruction des corps. Face à la mort dans une colonie qui est un cimetière à ciel ouvert où les corps vivants sont jetés comme des déchets bestiaux, l'être-là pour-la-mort est l'être dont l'être ne peut se manifester que dans un procès de production qui fait de la mort de l'être la loi de l'accumulation du capital à la gloire de l'Europe. Que l'interpellation prenne la forme théâtrale ou d'un face à face réitérant la négation de l'autre (sale nègre !), il faut interroger la domination colonial-esclavagiste sous peine de rater la tonalité singulière de l'expérience esclavagiste. Le captif n'est pas le sujet althussérien à cause du mécanisme d'assujettissement lié à l'idéologie même s'il peut effectuer le fameux mouvement de 180°.

Que le personnage « Nègre marron » soit exposé sur une place publique en Haïti comme sujet de la Révolution (comme si la réponse définitive au rôle des Marrons dans la Révolution doit être une affaire étatique), on a facilement oublié qu'il est enveloppé par l'imaginaire colonial. Cependant, nous ne pouvons pas nier qu'il est porteur d'une certaine rupture. Mais, il ne peut pas s'agir d'une rupture décoloniale tant qu'il reste dans la marge coloniale et ne parvient pas à sortir de la colonialité.

À partir delà, nous pouvons comprendre autrement toute lecture d'héroïsation de la Révolution comme modalité d'appropriation du commun, donc comme lieu d'un conflit.

II.-Héroïsation révolutionnaire comme problème philosophique

1.-La singularité du socle de l'héroïsation

Nous n'opposerons pas un héroïsme contre un autre afin de retrouver celui qui serait propre à la modernité en tant qu'« héroïsme de l'émancipation » à la manière d'Antonia Birnbaum dans son livre *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme*[549]. Nous n'avons pas le souci qui est le sien de retrouver les paradoxes qui habitent l'« héroïsme de la modernité ». Pour elle, cet héroïsme rend possible « le devenir héroïque des existences singulières » [550] suite à la disparition de la figure transcendante et « la dissolution de l'immuabilité supposée du vrai[551]». Une disparition qui laisserait désormais place à un héroïsme d'un âge nouveau dans lequel le héros puise de nouveaux habits contre ses « oripeaux de la gloire »[552] à l'image du « héros moderne » baudelairien (*Salon de 1846*). Il peut devenir certes pour elle un être au milieu et comme les autres dépouillé de sa « posture » de « grandeur »[553] et « ancré dans l'anonymat du quotidien », mais tel n'est pas le cadre à partir duquel il faut nous lire et nous accueillir.
Faut-il préciser que nous nous ne demanderons pas du même coup si les héros sont nécessaires à la construction/constitution de l'imaginaire collectif ou s'ils permettent de fonder une mémoire qui renverrait à la communauté l'image qu'elle veut se donner d'elle-même ?

Il est question d'héroïsation révolutionnaire[554]entendue comme l'expression d'une dynamique porteuse d'une temporalité de configuration du pouvoir et d'un mode opératoire de partage du commun qui devient appropriation de celui-ci[555]. Elle est traversée par le désir

[549]Antonia Birnbaum, *Nietzsche. Les aventures de l'héroïsme,* Paris, Payot & Rivage, « Critique de la politique », 2000, p.13.
[550]*Ibid*., p. 14.
[551]*Ibid.,* p.15.
[552] *Ibid*., p. 11.
[553] *Ibid.,* p.20.
[554] Conformément à notre perspective, l'héroïsation ne s'inscrit pas dans une « éthique du héros ». Jacques Wunenburger, « Structures et fonctions du mythe héroïque » p.75-88 in *Cahier électronique de l'imaginaire*, n° 1, 2003, (Héroïsation et questionnement identitaire en Occident)
[555] Par l'héroïsation révolutionnaire, nous ne tenterons pas de retrouver une mémoire qui serait au final un miroir grossissant où la conscience de soi se réfugierait constamment pour contempler l'écho d'un passé comme passé fondateur, lequel offrirait la seule possibilité de compréhension de la temporalité du présent comme présent affreux et douloureux. De la même manière, nous n'aurons pas à analyser les caractéristiques qui sont attribuées aux héros depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours au regard des héroïsés. Nous le savons, la « fabrication des

de fonder une communauté non-litigieuse. L'écriture de l'héroïsation (lieu d'un « nationalisme héroïque » prenant l'aspect d'une apologie répétitive de la liberté et de l'indépendance[556] autour des grands hommes que la nation doit honorer) rejoue la mise en scène de l'écriture du pouvoir. Elle devient ainsi le lieu de justification d'une puissance de commandement dans le geste de fonder la communauté dans sa singularité héroïque.

Il s'agit d'interroger la temporalité de cette héroïsation afin de l'inscrire dans un régime du visible qui lui serait propre. Celui-ci serait en réalité l'expression dissimulée d'un procès de domination qui se manifeste dans l'économie de partage. La question du commun (perçu comme le legs des héroïsés) est visée ici dans la manifestation même de l'héroïsation. Il doit subir la loi du partage au moment même où il est à instituer par et dans l'héroïsation révolutionnaire. Pourtant ce que cette dernière exprime, c'est surtout la soif de partager ce qui n'est pas partageable et de se l'approprier : le commun. L'idée de partage dans son institution devient appropriation et mise à l'écart. La violence récurrente dans les scènes historiques haïtiennes pourraient être analysées au regard de l'impossibilité de partager une fois pour toute ce qui n'est pas en réalité partageable.

Cette violence condamnée par certains avec une facilité témoignerait de cette impossibilité du fait que l'économie de partage se retourne contre la dynamique instituant le partage. La violence exprimerait la rencontre entre cette hantise à instituer le partage (appropriation et désappropriation) comme une évidence apodictique et la disjonction sociale qui la mine comme partage factice.

---

héros » est une question hautement conflictuelle. Elle exprime même dans une certaine mesure la densité conflictuelle qui structure la vie d'une communauté. Pour mieux saisir cette conflictualité lors d'un autre geste conceptuel, nous évitons d'emblée la dualité antinomique à laquelle renverrait l'héroïsme/le héros par rapport à l'*autre*. Par l''héroïsation nous aurons la possibilité de rendre manifeste la temporalité du visible dans laquelle s'enferme l'héroïsé et laisse advenir ce que l'héroïsme prétend gommer.

Quels sont les enjeux de la dynamique d'héroïsation pour une société née d'une singulière révolution et à quoi répondrait-elle ? Qu'est-ce qu'elle porte comme problème que toute philosophie qui met l'histoire à l'épreuve, tout en étant mise à rude épreuve par la singularité même de l'expérience esclavagiste, doit tenter de penser. Il s'agira d'expliciter les enjeux de cette dynamique afin de voir ce qu'elle gomme et cherche à raturer comme problème. Elle piègerait en ce sens le devenir-citoyen en tant que porteur de conflictualités où le citoyen devient un opérateur de disjonction des rapports sociaux de domination.

[556] L'article de Carlo A. Célius, « D'un nationalisme héroïque », *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie,* N° 225, avril - juin 2006, p. 1-26 retrace les différents moments (à travers les discours et les actes de « *panthéonisation* ») de ce culte de la liberté où celle-ci est « opposée à la tyrannie des autres » (p.24) autour des héros dont la présence exclut d'autres. Il fait remonter son origine dès la fondation du « modèle social haïtien » d'un pouvoir autoritaire, montre les conflits d'interprétation de l'histoire révolutionnaire qu'il sous-tend, les tensions qui le traversent et « l'idéologie de pouvoir » qu'il institue. L'« autohéroïsation des chefs » (p.25) institue un peuple dont il émane et symbolise à la fois. Ce peuple devient sujet obéissant pour sauvegarder l'indépendance.

Contrairement à ce que peut écrire Arendt, dès l'introduction de son *Essai sur la révolution*, la violence n'est pas [toujours] « incapable de parole »[557]. Elle serait au contraire parfois du côté du désordre, de la disjonction comme violence bavarde et parlante sans mot lorsqu'elle tend vers la fondation. Elle n'exprime pas « l'impuissance » de la « parole », mais révèlerait, parfois, au contraire l'impossibilité d'une scène de parole consensuelle, parce que toute scène de parole consensuelle reconduit la hantise du partage inégalitaire. Elle nous parle au travers des mots impropres. Alors la question : comment faire en sorte que la communauté ne sombre pas dans la violence ou ne soit pas minée par la violence ? Comment extraire cette part disjonctive et subversive dans la violence qui ferait d'elle un refus d'être dominé ? Même chez Machiavel, la réponse ne semble pas être évidente.

Il semble que toute l'histoire d'Haïti exprimerait un mouvement d'héroïsation. Ce pays est né en tant que pays héroïsé compte tenu de la singularité de sa naissance. La figure de l'héroïsé incarnée par le général (Toussaint Louverture dit le premier des Noirs, Dessalines, père fondateur, Christophe, le bâtisseur etc.) est celle qui porte cette naissance singulière devenue naissance singularisée par sa présence même au monde : le monde esclavagiste dans lequel sa place n'avait pas été prévue. Une présence (raturée par les silences historiographiques, mais toujours vive) qui provoque et inquiète au point d'être lue dans sa genèse comme un « syndrome »[558]. De par cette naissance à la suite de laquelle Haïti sera née d'un arrachement et non de césarienne, nous comprenons bien pourquoi elle a été perçue comme l'enfant maudit. Qui plus est, l'enfant est orphelin, non pas de naissance, mais par sa naissance même, c'est-à-dire qu'il ne peut faire son apparition dans le monde de l'humanité sans être orphelin dans son être même. Nous précisons que nous n'avons pas pour souci d'établir un rapport entre la colonie et la métropole sous l'angle de parentalité mais de suggérer modestement la singularité de cette question.

Les notions de naissance et d'orphelinage posent problème parce qu'il n'est pas aisé de les dissocier de la parentalité et de la filiation. Elles se révèleraient inappropriées en tant que notions déjà contaminées par une certaine image explicative sombrée dans la continuité. Même la métaphore de la naissance du Christ[559] comme personnage n'est pas appropriée.

---

[557] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, *op.cit*., p.20.

[558] Alejandro Enrique Gomez Pernia, « Le syndrome de Saint-Domingue, perceptions et représentations de la Révolution haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886 », Thèse de doctorat d'Histoire, EHSS, 2010.

[559] Le Christ en tant que *personnage* engendré (*ingenerare*) de façon unique s'inscrit bien dans une double linéarité. Du côté maternel, il hérité notre humanité tout en conservant son être divin du côté paternel. Ainsi, c'est le croisement entre humanité et divinité dans une seule et même chair soufrant qui fait la singularité de cette naissance, qui par la mort, retrouve son être incorruptible et parfait.

Pour éviter d'être incompris ou mésinterprété, la naissance dont il est question doit être désormais entendue comme auto-engendrement. Celui-ci situe ce qui advient dans une autre histoire et une histoire-autre et ne nie pas pour autant l'univers de genèse dont il porte la trace (la mémoire de l'origine). Il fait éclater la continuité et la linéarité de l'histoire comme histoire de la filiation (*filiatio,* lien de descendance unissant l'enfant à son père) vouée à la « répétition de la répétition » (Derrida) pour qu'il soit possible de saisir autrement celle qui commence en se redéployant par, dans et avec ce qui est advenu. Cette histoire ne peut pas être pensée par la naissance *stricto sensu*[560]. C'est la raison pour laquelle l'auto-engendrement deviendrait l'absence de filiation proprement dite ou croisement des filiations contradictoires et irréconciliables (?) sans pour autant dire qu'il ne porte aucune mémoire. Il faut retenir que l'auto-engendrement de ce qui advient n'est possible que par sa mise à mort où celle-ci est au final celle de la colonie. Cette mise à mort doit pouvoir signifier dans son effectuation articulée, la déconstruction de la structure qui institue et pérennise la métropole ainsi que celle qui fonde la colonie. Autrement dit, au moment où l'auto-engendré se donne naissance à lui-même, il doit « devenir-autre » en s'auto-abolissant du fait qu'il soit né par l'auto-engendrement afin de rompre le cycle du même.

À partir de la singularité d'une telle naissance, nous commençons à comprendre ce que porte comme part expressive l'héroïsation qui fait sienne une telle victoire. Ce qu'elle exigera comme part qui sera instituée et institutionnalisée par et dans des rapports de commandement/obéissance. Quel est donc le sens de la dynamique de l'héroïsation ?

[560] L'extraction de l'enfant par césarienne dans le ventre de sa mère se fait suivant un art bien codifié et inscrit dans une tradition. Elle nécessite un « savoir » historicisé où celui ou celle qui le possèderait peut anticiper et éviter les conséquences fâcheuses. À défaut de rendre l'enfant viable et vivant, il peut décider de sauver uniquement la mère selon la gravité et la pathologie du cas. Face aux incertitudes du temps qui vient comme temps de l'incertitude, il peut refuser de prendre le risque de jouer le tout pour le tout ou le tout ou rien en choisissant d'anticiper sur ce temps à venir comme temps de l'angoisse. Mais l'arrachement grâce auquel Haïti s'est auto-engendrée sans nier la résonnance de 1789, a court-circuité toutes les anticipations possibles du monde esclavagiste. Il n'existe pas un savoir historicisé ayant rendu possible un tel événement. Son entrée en scène ne peut pas être saisie par et selon le savoir colonial. Imprévisible dans son émergence, elle doit faire l'expérience de l'obstruction de son espace d'accueil.

2.-Le sens de la dynamique de l'héroïsation

Si l'héroïsation célèbre ce qui serait une éclatante victoire pleine de promesses ouvertes sur un champ des possibles où d'autres mondes peuvent être bâtis et habités, elle se l'approprie et la singularise par l'exhibition d'un « je » qui devient le « je » vengeur du tort fait au « nous » mémoriel et ancestral. Le « j'ai vengé l'Amérique » dessalinien se loge dans le geste de restitution de la dignité bafouée et de combler la perte provoquée par l'expérience esclavagiste. À l'exhibition désormais de ce « je », le « nous » ancestral peut retrouver matière à constituer un autre miroir où il peut se regarder autrement. L'héroïsation met en scène et célèbre cette victoire comme un défi relevé contrairement à toute attente des esclavagistes qui devient par conséquent, une page unique dans les annales historiques. Mais cette mise en scène cacherait et neutraliserait le sens radical d'une telle victoire, vue et saisie d'un autre lieu. Elle met entre parenthèse les conflits d'interprétations de la Révolution et la vérité de celle-ci.

On nous a appris que la Révolution de 1804 était une révolution héroïque.Une sorte de page épique qui prouverait l'égalité entre un Toussaint devenu Louverture et un Napoléon; entre un Dessalines portant la marque indélébile du fouet de l'esclavagisme, devenu fondateur d'une nation pas comme les autres par son héroïsation, et n'importe quel autre général européen. Mais on ne nous pas dit dans quelle dynamique pourrait s'inscrire un tel mécanisme d'héroïsation, ni ce qu'il porterait comme problème.

Aux divisions traversant la communauté à constituer, l'héroïsation substitue la subdivision du commun en corps partageable en part. La part est ce qui doit revenir à l'individu héroïsé selon la dimension de son héroïsation. Celle-ci détermine le sens et le contour de ce partage. À la démesure, à la bravoure et au sens sacrificiel attachés à la figure de l'héroïsé par rapport au simple mortel, répond la visibilité de sa part dont le symbolique et la portée imaginaire doivent être inscrits dans la mémoire du temps. La seule logique possible justifiant ce partage, ce serait un principe de justice qui consisterait à attribuer à chacun selon la mesure de son héroïsation ou selon la démesure de son héroïsation. Car il y aurait une démesure héroïque[561] face à la démesure coloniale. Celle-là aurait éclaté celle-ci.

[561] La démesure héroïque ne renvoie pas au fait que « là où, aux yeux des personnes ordinaires, [s'agissant] d'une situation ne comportant aucun choix, où l'on doit se plier aux circonstances, le héros, lui, s'insurge contre ces apparences et, par un acte qui sort justement de l'ordinaire, parvient à forcer le destin » comme l'écrit Tzvetan Todorov en analysant l'insurrections de Varsovie (1944). Elle renvoie au fait que les héroïsés ne se

La démesure héroïque se manifeste toujours devant l'extrême. Pour être précis, elle est le témoignage d'une victoire contre l'extrême vécu. L'héroïsation vient après coup comme mode opératoire *post factum*. En ce sens, elle raconte et met en scène une histoire contre d'autres histoires non concordantes possibles avec ce qu'elle veut inscrire dans l'acte d'institution de la communauté et son devenir.

Si l'héroïsé incarne la figure du *sacrifié*[562]ou celui qui l'est potentiellement, le sacrifice de soi trouve son sens ultime dans l'amour pour la communauté à venir qui doit lui témoigner en retour toute sa reconnaissance et sa gratitude. Ce n'est par un hasard si ce sens du sacrifice est présent dans le premier message[563] adressé à la « nation » par Jean-Jacques Dessalines, première figure à être héroïsée, lors de la cérémonie du premier janvier 1804. En rappelant qu'il a tout sacrifié pour voler à la défense du peuple maintenant libre (nous ne disons pas que ce ne fut pas le cas, ce n'est pas le sens de notre analyse), il grossit l'horizon de la gratitude dont on doit lui témoigner par l'obéissance. L'obéissance aveugle au *je* héroïsé qui ne renvoie individuellement pas à Dessalines, figure du sacrifié, devient l'expression parfaite de l'achèvement du mécanisme d'héroïsation tout en sachant que cet achèvement est en lui-même inachevé. Il faut interpréter en ce sens ce qu'il dit dans cette première déclaration solennelle : « rappelle-toi [peuple] que j'ai tout sacrifié pour voler à ta défense : parents, enfants, fortune, […]; et si jamais tu *refusais* ou recevais en *murmurant* les lois que le génie qui veille à tes destins me dictera pour ton bonheur, tu mériterais le sort des peuples ingrats ». Le « mais » ajouté immédiatement pour montrer que tel n'est pas son souhait, n'enlève rien au fait que tout cela exprimerait un socle originaire où les rapports entre la nation et l'État, la communauté et l'individu, le citoyen et l'État pourraient être pensés dans une certaine mesure. Ce rapport serait au cœur de l'héroïsation dans la mesure où il est inscrit dans son déploiement. En réalité, il ne s'agit pas de l'héroïsation d'un « je » par un « nous » (« je héroïsé et nous héroïsant »). Il est de préférence question d'imposer une vision propre de

valent pas dans la reconnaissance même que l'héroïsation doit rendre possible. Tzvetan Todorov, *Face à l'extrême*, [1991], Paris, 2e éd., Seuil/ Point, 1994, p.13.

[562] La figure du sacrifié n'exprime aucun rapport divin ou religieux. Elle rend compte de la relation qu'un « je » héroïsé cherche à instituer au « nous » pour lequel l'héroïsé s'est sacrifié. Entre les deux peut donc désormais établir une relation de commandement/obéissance comme expression parfaite du sens ultime du sacrifice de soi.

[563] Pour toute référence à la Déclaration de l'Acte de l'indépendance et les différents discours de Dessalines, nous renvoyons à Louis Boisrond-Tonnerre, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti, par Boisrond-Tonnerre, précédés de différents actes politiques dus à sa plume et d'une étude historique et critique* par Saint-Remy (des Cayes, Haïti), Paris, 1851. Il fut la plume de Dessalines. Nous y reviendrons.

la grande victoire comme la conséquence du courage exceptionnel de ce « je » que le « nous » doit se contenter d'honorer comme seul garant de la pérennité de cette victoire[564].

Avant de poursuivre, nous devons, par un détour, récuser ce qui pourrait être une objection qui guette cette démarche parce qu'elle n'évacue pas la question du pouvoir.

Réfléchissant sur ce qu'on appelle, depuis la chute du duvaliérisme les « transitions démocratiques » (leur ineffectivité) en Haïti, Michel-Rolph Trouillot attribue le fait que des pays comme la « France et les États-Unis ont *abouti à la démocratie*» grâce à l'existence d'un contrat social. « Ils y ont aboutit dit-il parce qu'ils avaient un contrat social »[565]. C'est l'inexistence, « à cause de l'apartheid social », d'un tel contrat qui grossit la fracture entre : État et Nation, État et société civile en Haïti. « La démocratie haïtienne [n'est pas pensable pour lui sans] l'établissement d'un contrat social – c'est-à-dire, la participation de la majorité haïtienne [paysanne] dans les choix qui influent la destinée du pays »[566]. Penser les conditions de possibilité d'un contrat social ouvrant la voie à la participation de la majorité à la gestion de la chose publique, serait le remède qu'il faudrait administrer aux pathologies sociales haïtiennes. Il est évident que derrière un tel discours historicisant le paradigme du contrat

[564] Nous voyons bien dans ce message toute la différence propre à tout mécanisme d'héroïsation. La différence est avant tout (premier degré) sémantique, sans oublier qu'elle fondera une différence encore plus profonde et pernicieuse dans la constitution du lien politique et intersubjectif. Il existe un arsenal lexical propre à toute dynamique d'héroïsation. Tout d'abord les généraux qui ont « ressuscité la liberté » sont qualifiés d'« hommes précieux », « intrépides », « insensibles à [leurs] propres malheurs» par rapport aux autres aux qui sont nommés sous l'appellation de « citoyens indigènes ». La conquête de la liberté devient l'expression du courage d'un « je » qui doit être désormais héroïsé face au « nous » en tant que cette héroïsation doit être matérialisée par une relation de commandement et d'obéissance (ou soumission). Célébrer la victoire, c'est rendre honneur et mérite perpétuel au «je» héroïsé qui a donné naissance à une nation pas comme les autres. La différence qui institue une relation pyramidale dans la structure même de l'armée devenue une institution instituant l'héroïsation comme mode de relation de pouvoir ne pose pas uniquement d'un côté un « je » et un « nous » pour mieux fonder la relation de commandement/obéissance. Elle singularise aussi le « je » qui énonce le discours héroïsant. C'est ainsi que lorsque Dessalines, ce que pourraient dire sans aucun problème tous les autres héroïsés, rappelle qu'il a « combattu quelques fois seul ». Cette solitude au milieu des autres devient une rhétorique de justification de ce que ce « je » singularisé par son héroïsation même exige de « nous ». Combattre seul à côté des siens et pour eux est le témoignage le plus éloquent de l'obligation de reconnaissance qui doit se manifester par l'obligation d'obéissance.

Nous pourrions faire la même démonstration en prenant d'autres figures héroïsées au sein de l'armée. Mais le cas de Jacques Dessalines est l'expression d'un moment solennel de fondation qui ne doit pas être négligé.

La dynamique qu'il donne à voir est appelée à se manifester autrement et par le biais d'autres figures héroïsées. Derrière cette question de l'héroïsation révolutionnaire, il y a en réalité un geste de difficile fondation : fondation d'une communauté autour d'une expérience unique ainsi que la nature du lien qui doit à jamais unir ceux qui veulent gouverner et commander et ceux qui ne veulent pas être gouvernés ni commandés. Notre interprétation de l'héroïsation ne nie pas le rôle de l'héroïsé en tant que sujet révolutionnaire dans l'histoire, c'est la hiérarchie qui est corrélative au rôle qu'il s'est (qui lui est attribué) attribué et les rapports de pouvoir et de domination qu'elle fonde que nous interroger.

[565]Michel-Rolph Trouillot, « Démocratie et société civile » *in* Laennec Hurbon (dir), *Les Transitions démocratiques*, Paris, Syros, 1996, p. 225-231, p.229. Souligné par nous.

[566] *Ibid*., p.230

social se cache une certaine idée ou plutôt une idée certaine de la démocratie qui doit être interrogée. Ce que nous ne ferons pas ici.

Contrairement à M-R Trouillot, Carlo Avierl Célius soutiendra[567] qu'à un « moment de l'histoire d'Haïti, le jeu des forces politiques a conduit à des négociations entre les groupes sociaux ». Et

> il en est résulté un contrat formalisant un modèle social à partir duquel s'est structuré la société haïtienne. Ce pacte n'a jamais été renégocié, malgré certaines remises en cause. L'affirmation de son inexistence doit beaucoup, sans doute, au fait qu'il soit antérieur à 1804 : il date de 1801.

Toussaint Louverture devient la cheville ouvrière de ce contrat social haïtien en tant que geste ou moment de fondation, lequel découle de la rupture du « contrat colonial »[568]. Ce geste théorique, qui tente de retrouver le moment de fondation, lit l'histoire d'une certaine manière dans le fait même de prétendre que par la constitution de 1801 « les revendications des trois catégories sociales de la colonie sont satisfaites »[569]. Il nous fait voir la solution du problème là il où est il serait impossible de la retrouver. L'organisation du pouvoir à partir de l'expérience louverturienne faisait-elle consensus ? Faudrait-il peut-être regarder par le bas ce qui apparaît comme un consensus et une satisfaction. La destruction de l'esclavage et la conciliation des revendications des ces groupes sociaux donneraient naissance à un acte fondateur saisi comme « le contrat social haïtien ». Afin de clarifier la notion problématique de contrat social et les critiques que suscite sa position, il précise dans un nouveau geste théorique que « je propose de comprendre le contrat comme la *formalisation* d'un modèle social *négocié* entre des forces politiques à un moment donné »[570]. Le modèle social haïtien a sa genèse et découle d'un contrat social[571]. Pourquoi la Révolution *en elle-même* ne pourrait pas être une déconstruction de ce modèle social haïtien considéré comme néo-colonial ?

Mais, c'est aussi ce modèle qui, après avoir donné satisfaction aux différentes « catégories sociales de la colonie », installera « Haïti dans la dépendance et le sous-développement en générant un État autoritaire fondé sur l'exclusion des masses »[572]. Nous comprenons bien alors pour lui comme pour tous ceux qui partagent cette temporalité discursive, un nouveau contrat social haïtien devrait être pensé pour faire entrer le pays dans la modernité, un contrat qui doit sortir le pays de la dépendance.

---

[567] Carlo Avierl Célius, « Le contrat social haïtien », in *Pouvoir dans la Caraïbes*, 10/1998, p. 24-67, p. 26
[568] *Ibid.,*p. 40
[569] *Ibid.*, p. 43
[570] Carlo Avierl Célius, « Le modèle social haïtien »,in *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne], Spécial | 1997, *art. op.cit,* p.4.
[571] *Ibid.,* p.9.
[572] Carlo A. Célius, «le contrat social haïtien», art. *op.cit*, p. 63.

Que certains parlent de l'inexistence d'un contrat social haïtien ou d'un contrat social dont la forme articulée doit être recherchée dans la constitution de 1801 tout en étant à l'œuvre de 1804 à nos jours, nous n'aborderons pas la question de l'héroïsation et son articulation à celle du pouvoir qui doit régner sur la communauté et rendre possible une appropriation du commun par rapport au paradigme du contrat social. Toutefois, le choix de 1804 comme moment où la dynamique de l'héroïsation s'est vraiment manifestée ne doit pas faire oublier que sa genèse peut être recherchée au lendemain de 1791, c'est-à-dire dans les lignes de l'expérience louverturienne.

Ce qui est chez l'anthropologue l'inexistence d'un contrat social peut-être lu dans un article de Jacky Dahomay comme une « fondation anthropologico-politique »[573] « ratée » de l'État haïtien. Une fondation « anthropologico-philosophico-politique » que la révolution n'a pas su faire émerger en laissant derrière elle les valeurs portées par 1789 au point que les droits inaliénables et imprescriptibles sont absents dans la déclaration d'indépendance haïtienne[574]. L'explication ultime se trouve dans le fait que 1791 soit animée par la libération (fin de l'esclavage) et non pas par la liberté comme condition de la politique selon la distinction arendtienne entre liberté et libération[575]. Elle réside aussi dans le fait que 1804 n'institue pas un moment démocratique instituant le droit naturel moderne comme mode de légitimation.

Là où 1789 est interprétée comme « fondation démocratique » que le « Bossale » « ne peut que rater » en tant « qu'il est mu par une compulsion de retour à la prémodernité […] »[576], l'insurrection à Saint-Domingue en 1791 fait apparaître la contradiction impossible à surmonter par celui qui est habité entre un mode de légitimation du pouvoir hérité de l'Afrique et ce que fait advenir la modernité pour le philosophe. Le choc qu'est la traite esclavagiste installe le captif dans une contradiction entre des modes irréconciliables d'habiter le monde. Tout en étant en contact avec les structures modernes qui traversent la colonie, il a toujours une conscience d'être tournée vers une Afrique prémoderne jusqu'à devenir une Afrique rebelle à la modernité. Ses modes de légitimations, ses structures de rapports intersubjectifs entravent le regard qu'il peut porter sur ce qu'apporte la découverte ou

[573] Jacky Dahomay, « L'esclavage et le droit : les légitimations d'une insurrection », *art. op.cit*, p. 46.
[574] *Ibid*., p. 40.
[575] Hannah Arendt, *Essai sur la révolution, op.cit*, 38 : « […] que la libération [libérer de l'oppression] puisse être la condition de la liberté, mais qu'elle ne conduise pas pour autant automatiquement à celle-ci […] la volonté de libération ne s'identifie pas au désir de liberté [« participation aux affaires publiques, administration dans le domaine public, pp. 42-43]». C'est pourquoi la libération peut être effective sous un régime tyrannique, despotique ou monarchique, alors la liberté « exige la constitution d'une république ». *op.cit*, p. 43
[576] Jacky Dahomay, «L'esclavage et le droit : les légitimations d'une insurrection », *art. op.cit*, p, 45.

l'invention du droit naturel moderne qui est au cœur de 1789. En conséquence, l'agir de celui qui fait vaciller et éclater les structures féodales françaises institue résolument la politique dans une autre temporalité, celle d'un horizon démocratique. Il ne porte pas uniquement une demande sociale mais surtout une exigence politique instituant un monde nouveau qui ne peut advenir sans l'éclatement du monde féodal. Englué dans une prémodernité dont il est finalement porteur, le Bossale ne peut que rater en 1791 le geste d'une fondation anthropologico-politique. Mais pourquoi 1804 n'apporterait-elle pas cette pierre de fondation manquante ? Pour quelles raison ce que ces gens de rien étaient en train de fabriquer ne peut pas une mise à l'épreuve de leur « faculté de commencer quelque chose de nouveau »[577] ? Ce commencement même qui est si cher à Hannah Arendt, pourquoi 1804 serait-elle une singulière exception contrairement à 1776 et 1789?

Au-delà du paradigme du contrat social, nous nous demanderons ici uniquement s'il n'existe pas une fondation anthropologico-philosophico-politique (mais non instituée qui serait éventuellement instituante) dans l'histoire haïtienne à condition que le mot de fondation ne renvoie pas à ce qui enlève la contingence constitutive de la politique. Elle n'est pas une justification du sens de ce qui apparaîtrait autrement comme un non sens, c'est-à-dire privé de toute raison naturelle. Est-ce par impatience ou par imprudence que Jacky Dahomay prétend que « ce n'est qu'à la fin du régime de Jean-Claude Duvalier qu'on assistera de la part des paysans haitiens à une quête résolue et massive de particiation effective à la formation de la loi, c'est-à-dire tout simplement, d'exigence de *liberté politique* »[578] ? Parce que pour lui le fondement même de la modernité qui se trouve dans les droits naturels modernes est muet en Haïti, nous voyons ce que cela veut dire quand il affirme l'absence de lutte résolue et massive » pour la citoyenneté avant 1986.

Il faudra tourner nos regards probablement vers d'autres horizons pour tenter dans la mesure du possible de faire surgir cette fondation ou la reconstituer, parce que ses morceaux pourraient être dispersés dans des séquences historiques faites de détours, de coupures et de ruptures sans cesse redéployées. Il est certes probablement impossible de la retrouver dans un corpus élaboré ou dans une discursivité venue d'en haut. Il vaut la peine de *creuser* dans les mémoires des luttes oubliées et gommées, des luttes avortées et ponctuées de promesses d'autres mondes possibles, des luttes structurées autour d'une autre temporalité, des luttes qui auraient pu instituer une rupture instituante dans une spatialité faite de répétition.

[577] Arendt, *Essai sur la révolution*, *op.cit*, p. 45.
[578] Jacky Dahomay, «L'esclavage et le droit : les légitimations d'une insurrection», *art. op.cit*, p.46.

3.-L'héroïsation révolutionnaire comme substitut d'un instituant anthropologico-politique du pouvoir ?

Pour mieux comprendre ce qui se cache derrière la question de fondation, demandons- nous ce qu'il en est de la spécificité du pouvoir dans les sociétés coloniales sans toutefois interroger la notion de pouvoir en elle-même au regard de ce que nous offre la philosophie.

Aimé Césaire dans *Toussaint Louverture*, analysant ce qu'il appelle « la solitude du pouvoir » en terre coloniale, fait une longue remarque qui pourrait nous être précieuse.

> En face du déchaînement des classes écrit-il, le pouvoir à vrai dire était seul, profondément seul, à la fois tout-puissant et fragile. Il faut bien comprendre la très spéciale nature du pouvoir dans ce type de pays colonial, sinon en tout pays colonial: le pouvoir n'était pas né des classes; le pouvoir avait préexisté aux classes. Le pouvoir n'était pas strictement le pouvoir d'une classe régentant les autres par le droit du plus fort; le pouvoir avait formé les classes artificiellement et les avait agencées comme les rouages d'une machine, si bien que toutes, à des degrés divers, étaient dans sa dépendance; que toutes à leur manière vivaient de lui;[…]. Cette distanciation du pouvoir, ce non-enracinement, en faisait, à tout prendre, le plus exposé des pouvoirs.[579]

En quoi cet extrait peut nous être utile, non pas pour penser le pouvoir en Haïti selon le même schéma à Saint-Domingue, mais pour voir ce qui ferait problème en Haïti dans la configuration du pouvoir ?

En partant de la remarque de Césaire, il est tentant de penser que l'ascension de Toussaint Louverture pourrait créer ou amorcer un autre univers du pouvoir qui aurait pu instituer une rupture. Il semblerait que le pouvoir avait uniquement changé de face visible et que par le rapport entre la colonie et sa métropole, ses racines, ses ramifications et ses structures avaient été quasiment restées intactes tout en étant déjà fragilisées. Serait-il possible de parler de préexistence après le régime de Louverture, une préexistence que même 1804 n'aurait pas fait éclater ? Les rapports de force émergés au sein du monde colonial avant et après 1791 et durant la guerre de l'indépendance deviennent des rapports de pouvoir dans la nouvelle configuration sociale vacillante. Cette configuration sociale, parce qu'elle ne peut plus se référer à la servilité ou l'identité servile de l'autre, doit trouver un autre sol fondateur.

L'absence du maître crée un vide de justification que l'imaginaire colonial doit combler. Au-delà des rapports de pouvoirs qui sont substantiellement liés à la guerre de l'indépendance,

[579] Aimé Césaire, *Toussaint Louverture, op.cit.,* p.46.

tout se passe *comme s'il* y avait une contemporanéité du pouvoir et de la nouvelle configuration des classes sans oublier l'existence d'un déjà constitué qui sera mobilisé par certaines catégories sociales. Ce « déjà constitué » se manifeste à la fois dans la hiérarchie militaire aussi que l'illusion de compétence que réclameraient ces catégories. Le pouvoir ne serait plus un pouvoir d'agencement des classes mais un pouvoir qui porterait l'ombre des luttes de classes qui lui sont contemporaines et la minent. Il apparaîtrait moins comme pouvoir d'une classe sur les autres que comme un pouvoir fragilisé et fracturé dans sa constitution même. Il est sans socle fondateur parce qu'il porte non seulement la marque de la déchirure béante du tissu social que ce qu'on appelle « l'alliance des noirs et des mulâtres » aurait gommé pendant quelques temps, mais surtout parce, vu d'en haut et saisi d'un point de vue descendant, il s'instituerait sur une éventuelle perte de fondation anthropologico-politique *par un refus à s'enraciner dans celle qui serait à l'œuvre dans la Révolution*. Il y aurait en ce sens conflit de fondation anthropologico-politique. Par conséquent, la dynamique d'héroïsation peut devenir aussi en un sens restreint le substitut d'un sol de fondation en tant qu'uniquement socle de légitimation à toute prétention de pouvoir. Elle est conformément au procès d'héroïsation le lieu de légitimation de toute parole. Cela permet à l'héroïsé de s'approprier du commun.

Il s'agit d'un moment de constitution, de fondation, voire d'un sol d'institution qui renverrait à une sorte d'*instituant anthropologico-politique du pouvoir* où l'existence de la communauté comme communauté politique s'institue. Il s'agit de trouver tout au moins le référent qui ferait émerger ce sol où la prétention d'associer un *je* en tant que « je » héroïsé et pouvoir jusqu'à devenir pouvoir de ce « je ». La tentation de jeter le pouvoir dans son patrimonial personnel comme s'il pouvait être l'objet d'une transaction (prolifération des dirigeants auto-déclarés à vie avec le droit de nommer leur héritier) est trop récurrente en Haïti pour ne pas voir l'importance de cette façon de procéder par détour. Cette patrimonialisation ne renverrait pas d'emblée à une époque antérieure à toute constitution de l'État moderne ou un échec à constituer l'État moderne comme il est courant de le répéter. Nous nous proposons de trouver sa temporalisation d'émergence, sa genèse ainsi que son déploiement dans la dynamique d'héroïsation comme récit de pouvoir et intelligibilité de l'histoire.

Dans le croisement entre histoire renvoyant à un passé esclavagiste révolutionnaire et une mémoire qui doit être elle-même héroïsée, il serait possible de trouver cet enracinement. Il existe des modalités de mobilisation différente et contradictoire de ce croisement historico-

mémoriel où mémoire et histoire se côtoient pour instituer le sol d'une fondation. Celui-ci devient alors un lieu d'enracinement non enraciné de toute prétention à associer le « je » fondateur et le pouvoir par l'intermédiaire d'un jeu et d'un flux incontrôlé de pouvoir. Le « fondateur » (ou celui qui promet enfin un temps nouveau) se donne toujours le droit de nommer son héritier (sans avoir certes toujours les moyens d'y parvenir), de Toussaint Louverture en passant par François Duvalier jusqu'à nos jours. Qu'il le nomme en recourant à une fantasmagorie juridique ou une mise en scène électorale révélant les crises structurelles, il est toujours dans la hantise de la permanence de la relation pouvoir/je. Il traduit ainsi l'expression d'une subjectivité singulière porteuse d'un pouvoir qui doit régner sur la communauté. Ce règne peut être présenté comme un moyen de l'instituer, la structurer, la protéger tout en lui restituant ce que l'Autre lui aurait privé (l'expérience colonial-esclavagiste, les occupations militaires, la domination des mulâtres, etc..).

Après l'assassinat de Dessalines le 17 octobre 1806, l'héroïsation révolutionnaire peut devenir de façon plus marquée un mode opératoire de justification de toute prétention à associer pouvoir et « je » héroïsé pour subdiviser le territoire, particulièrement, entre un Pétion fondateur d'une république banale dans l'Ouest et un Christophe (pris dans l'ivresse de bâtir le *devenir-civilisationnel* du peuple quitte à ce que le coût soit la mort) dans le royaume du Nord au point qu'il pouvait y avoir autant d'État que d'héroïsés sur un territoire de moins de 28 000 km². Mais le problème, vient du fait que ce croisement n'arrive pas à neutraliser les conflits qui le minent.

Cette structuration ou configuration du pouvoir ne peut donc toutefois instituer une communauté débarrassé de son « commun-litigieux[580]». Ce que l'héroïsation chercherait à effacer en dernier ressort, c'est la politique dans son existence même comme « l'interruption des simples effets de la domination des riches »[581], c'est-à-dire la rupture de « la configuration sensible où se définissent les parties et les parts ou leur absence par une présupposition qui n'y a par définition pas de place : celle d'une part des sans part »[582]. Avant de dire que cette dichotomie est constitutive de toute communauté politique ou de toute société, avant de voir comment la distribution des parts s'effectue sans faire nécessairement apparaître une « part des sans-part »[583] qui doit interrompre l'ordre du partage par son « institution » même, il faudrait voir comment l'héroïsation institue dans un même geste l'appropriation du commun

[580] Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 28.
[581] *Ibid*., p. 31
[582] *Ibid*., p. 53
[583] *Ibid.,* p. 31

qui lui est contemporain, auquel les héroïsées donneraient finalement naissance et consistance singulière, et les modalités du rapport que ces derniers doivent entretenir avec la communauté.

La dynamique d'héroïsation révolutionnaire n'institue pas une fondation anthropologico-politique. Elle est au contraire ce qu'il faut éclater pour la penser ou la (re)constituer. Reconstituer ne renvoie à un « déjà constitué » ou un « déjà là » qui a été éclaté et dont il faudrait recoller les morceaux épars et les fragments divers. Ces derniers ne sont pas les parties d'un tout achevé. Ils peuvent exister sans l'existence de ce tout auquel il faut ajouter de nouvelles pierres. Par conséquent, par-delà l'héroïsation révolutionnaire comme procès de l'impossible effacement de la politique, il faudra penser aussi bien la citoyenneté que l'auto-émancipation en Haïti dans la mesure où elles se logent au cœur des dynamiques conflictuelles. Aux antipodes de ce qu'elle institue, il sera peut-être possible de lire 1804 comme une Révolution auto-émancipatrice afin qu'elle garde son geste radical et non simplement comme une révolution « antiesclavagiste » ou « anticolonialiste » et « antiraciste ». Mais nous ne pouvons parvenir à ce stade d'intelligibilité sans saisir le travail de l'imaginaire colonial dans l'Histoire qui semblerait neutraliser les effets véritables de cette révolution. Tel est le site où se joue l'enjeu du travail opéré par l'imaginaire colonial entravant et structurant les rapports de pouvoir.

III.-Pouvoir et imaginaire colonial

1.-Pouvoir et colonialité et Pouvoir de la colonialité

Quand la Révolution haïtienne fut occultée par l'historiographie occidentale, elle avait été pour la conscience haïtienne un socle partagé par toutes les catégories sociales de la société. Elle avait posé la question colonial-esclavagiste et l'avait résolue. Les déclarations solennelles du premier janvier 1804 posèrent la nécessité de fonder « l'empire de la liberté » sur le sol infecté par des siècles de servitude et de domination sans précédent dans l'Histoire. On a souvent demandé à Haïti ce qu'elle a fait de son indépendance et on s'est même demandé où est sa Révolution.

Ce qu'on appelle « l'union des Noirs et des Mulâtres » autour de Dessalines a été certes un moment de constituer ce qui pourrait être une unité nationale avant la naissance d'une nation proprement dite. Cette union porte une modalité d'agir « à plusieurs » contre l'armée esclavagiste française sans toutefois être animée par le souci d'instituer la vérité du combat révolutionnaire. Certains pourraient penser qu'elle n'aurait elle-même à première vue aucun fondement si ce n'est que la compréhension du fait qu'il valait mieux arracher les racines esclavagistes de la société du fait même que la guerre contre l'armée française avait fini par montrer que personne n'était plus à l'abri. Les généraux (indépendamment des nuances de couleur) étaient certes mieux situés dans la hiérarchie coloniale, les militaires les plus représentatifs de cette catégorie étaient devenus conscients qu'ils allaient être déportés. Pétion certes arriva dans la colonie sur le bateau qui transporta les troupes françaises qui devraient rétablir l'esclavage, mais son sort n'était pas entre ses mains. Toussaint Louverture, grand défenseur de la république coloniale avait été enchaîné par Leclerc et Napoléon. Il fallait donc une unité contre l'ordre colonial.

Il y aurait au fond au cœur de la Révolution haïtienne dès que nous la regardons à partir des héros une sorte d'*impensé* se présentant comme une impasse contraignant les acteurs à ne plus regarder du côté de la métropole, mais à penser la question coloniale dans sa radicalité depuis. L'impensé ici ne signifie pas qu'elle avait été le résultat d'un accident de l'histoire ou qu'elle n'avait pas été pensée ni qu'elle fut une extension ou fille de 1789. Il signifierait qu'à un certain moment de l'histoire face aux contradictions coloniales, la voie

révolutionnaire devient la seule possible et contraint les héroïsés à l'emprunter comme s'ils étaient devenus du jour au lendemain de vrais révolutionnaires. Ils ont fait l'histoire pour ne pas être emportés par l'histoire coloniale. Dans une révolution, c'est la révolution qui décide disait C.R.L. James à propos de Toussaint.

Elle avait eu lieu, son acte de naissance donne lieu à la naissance d'un État, maintenant il fallait à la fois la soigner comme un enfant très malade et trop fragile et consolider cet État qui devrait la prendre en charge en faisant déployer sa promesse : l'esclavage est aboli à jamais. Mais est-ce là vraiment la vérité révolutionnaire ? Si l'esclavage pouvait être aboli par un coup de crayon de l'Assemblée Nationale dans des attendus et des considérants républicains, si les captifs pouvaient être libérés par un simple acte de générosité planifié par les colons dans un salon autour d'une tasse de café, alors pourquoi la Révolution était-elle devenue une nécessité historique prenant l'allure d'une catastrophe ?

La compréhension des dynamiques conflictuelles haïtiennes donne toujours lieu à une objectivation de deux blocs. D'un côté, il y a les anciens libres et de l'autre, les nouveaux libres. Cette division coloniale se décline elle-même en créole et bossale comme s'il y aurait toujours un affrontement entre eux autour de la question de la révolution : l'égalité. L'assassinat de Dessalines marque un tournant dans l'expression du conflit de pouvoir généré par l'héroïsation. Il aura pour conséquence de libérer ce que « l'union des noirs et de mulâtres » cachait véritablement. Parce que l'héroïsation a profondément marqué la sociogenèse de la société, parce qu'elle peuple l'imaginaire social haïtien des images paternelles face auxquelles la conscience critique doit se plier, la société se serait construite sur un socle (noyau dur des écritures symptomatiques et fantomatiques) qui ne laisse pas déployer la vérité révolutionnaire. L'héroïsation est le premier lieu qu'il faut déconstruire pour faire advenir d'autres rapports de pouvoir en Haïti. Elle donnerait lieu à un paternalisme déroutant depuis Louverture qui tient lieu de toute légitimité traversant toute l'histoire haïtienne.

> Tout au long de l'histoire d'Haïti, [le] paternalisme imprégnera la relation à l'autorité, aux détenteurs de pouvoir. Il a commencé à se manifester avec Toussaint Louverture qui, après avoir reconnu son père en Laveaux, gouverneur général de Saint-Domingue (1793-1797), devient à son tour père de ses gouvernés et recommanda la transposition du modèle familial dans les relations de travail[584].

[584] Claude Moise, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti (1804-1987), Tome I : La faillite des classes dirigeantes (1804-1915*) [1988], Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009, p. 79-80.

Les articles 15 de la Constitution de 1801 (Toussaint Louverture) et 14 de celle de 1805, enfin les premières déclarations de Dessalines en témoignent.

Elle définit les lieux d'un régime de partage, se nourrirait de la violence coloniale, ferait déployer l'imaginaire colonial qui aurait toujours raison des luttes qui se veulent libératrices. L'héroïsation est un discours de pouvoir qui fonde en Haïti une perverse *colonialité*. Nous avons déjà vu le déploiement de la logique de l'héroïsation comme appropriation de la vérité révolutionnaire, nous avons déjà saisi comment elle a été mobilisée par Dessalines dans son geste de fondation lors de sa première déclaration. Elle a nourri l'idée d'une présidence à vie oscillant entre monarchie et royauté, mais toujours dans une pulsion thanatopolitique. Beaucoup de présidents haïtiens avient été élus (s'étant fait élire à vie) à vie ou se sont proclamés ainsi, gouverneur, roi, empereur... De notre point de vue, l'héroïsation porte en elle-même un imaginaire de pouvoir contre lequel viendra toujours buter la vérité révolutionnaire. Elle a défini le partage des terres depuis Toussaint Louverture de la même manière qu'elle institue la communauté comme un butin à partager entre les plus prétentieux des militaires. Elle est une production du militarisme haïtien. Sa manifestation ou sa vitalité se nourrit d'un imaginaire qui lui est propre. Elle fabrique et institue des scènes de violence répétitives parce qu'elle est appropriation du commun dans sa prétention.

La Déclaration d'indépendance qui donne à la dynamique d'héroïsation sa substance porte pourtant en elle-même ce qui pourrait ronger cette dynamique. Il est vrai qu'elle est l'acte de magnificence des héroïsés mais elle est aussi dans sa prétention un acte de fondation de la liberté. Fonder la liberté n'implique pas uniquement la fin assurée de l'esclavage. Cela exige aussi une « libre individualité »[585] assurée par les lois en même temps qu'elle institue le pouvoir dans un rapport de commandement et d'obéissance. Paradoxalement, il est question de fonder et de commencer contre la colonialité sans pouvoir s'émanciper du pouvoir de la colonialité. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, le serment de vivre libre et indépendant est aussi le serment de noyer la liberté face à la volonté de l'héroïsé. Sinon, comment jurer au nom de la liberté d'obéir aveuglement au Chef ? Dessalines peut affirmer dans sa déclaration que le peuple mérite le sort d'un peuple ingrat s'il accepte en murmurant les lois ou s'il refuse d'y obéir tout en précisant que : « mais loin de moi cette affreuse idée, tu seras le soutien de la liberté que tu chéris, l'appui du Chef qui te commande »[586], comment

[585] Louis Boisrond-Tonnerre, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti, par Boisrond-Tonnerre, précédés de différents actes politiques dus à sa plume et d'une étude historique et critique,* op.cit.,, p. 6.
[586] *Ibid*., p.7.

« obéir aveuglement » et chérir la liberté en même temps ? Cela met en jeu la dynamique de la colonialité et du pouvoir de la colonialité pour neutraliser la vérité de la Révolution.
Cependant, il n'est pas question de faire de ce moment fondateur (l'Acte et les premières déclarations solennelles qui l'accompagnent) le foyer d'un despotisme ou d'un pouvoir tyrannique qui trouverait nécessairement ici sa propre logique de déploiement. Notre souci premier est de faire émerger les paradoxes et contradictions qu'il contient tout en mettant en évidence les difficultés de faire coïncider l'héroïsation révolutionnaire et la liberté qui doit être fondée.

L'Acte écrit dans la nuit du 31 décembre 1803 après le refus de Dessalines de celui proposé par Charéron suivant le modèle de la Déclaration d'indépendance américaine[587] est vengeur comme s'il avait été écrit par un Boisrond-Tonnerre regardant le corps de l'*homme noir*, voyant défiler devant ses yeux les ombres des sacrifiés par violence coloniale, entendant les cris de celles et ceux qui n'ont pas de sépulture ni de pierre tombale. Nous pourrions nous demander s'il n'affecte pas le sol de toute altérité et de toute intersubjectivité où pourraient se rencontrer dans l'égalité et la dignité ancien maître et ancien captif au moment même où il chercher à fonder les conditions de possibilité de cette rencontre. L'effet ravageur du manichéisme colonial (opposant Noir/Blanc ontologiquement) ne laisserait pas facilement de place pour la constitution « d'une saine rencontre ». Tel est du moins ce que prouvent les dernières pages des *Mémoires* de Boisrond-Tonnerre pensant aux victimes de l'expérience esclavagiste et de l'armée française.
Dessalines voulut exprimer de façon marquée ce qu'attendait toute puissance esclavagiste qui aurait tenté de ré-asservir un peuple qui fit l'expérience de la mort pour pouvoir fonder sa liberté. En même temps, Haïti se proposa comme terre d'accueil de toutes et ceux qui fuyaient la servitude et l'esclavage. Il ne faut pas oublier le rôle actif joué par ce pays dans la libération des peuples contre l'ordre esclavagiste jusqu'à l'indépendance de la Grèce.

Le document ne serait pas lisible d'emblée (disons le prudemment) en tout lieu et en tout temps. Il est fils de la souffrance esclavagiste (d'où le sens de « il nous faut la peau d'un blanc.. ») et une tentative à la fois d'édification et de fondation. Sa tonalité ne peut pas être *d'emblée* celle du devenir-décolonial du monde. Il faut imaginer Dessalines écoutant Boisrond-Tonnerre avant de le choisir comme le rédacteur chargé d'exprimer la volonté d'une « communauté à venir » comme un sujet qui revit l'expérience esclavagiste.

[587] Beaubrun Ardouin, *Études sur l'Histoire d'Haïti, Tome VI*, Paris, Chez l'auteur, 1856, p. 23.

Cependant, il serait mieux de ne pas présenter le couple Dessalines/Boisrond-Tonnerre (malgré l'apologie de la violence de ce dernier) comme un couple infernal qui « aimait le sang » respectivement « moitié loup », « moitié chacal » comme le fit Saint-Rémy dans sa nouvelle édition des *Mémoires*(1804)[588]de Boisrond-Tonnerre. La représentation picturale de celui-ci par le peintre haitien Philippe Claude en 2004 analysée par Stéphane Douailler renverse les représentations historiagraphiques et imaginaires en procédant par « transformation » et « recouvrement »[589]. Elle donne à l'écriture de l'Acte une autre tonalité débarrassée de l'enclos de la violence coloniale, une nouvelle tonalité exhibée par les nouvaux traits resplendissants attribués à l'écrivain.

Là où l'on a vu la méchanceté d'un homme assoiffé de sang, nous pourrions voir l'expression d'un regard sur le passé esclavagiste et la manifestation de la dynamique de la colonialité et le pouvoir de la colonialité (à ne pas confondre avec la colonialité du pouvoir déjà anlysée au début de la thèse). Un imaginaire qui se veut émancipateur, mais il pris dans les rets de la violence coloniale et dans l'imaginaire colonial dont le déploiement funeste est à venir. Autrement dit, tout se passe comme si nous ne pouvions sortir de la « colonialité du pouvoir » et de l'imaginaire colonial qu'en étant pris dans le pouvoir de la colonialité comme lieu de structuration des rapports de pouvoir et de relations intersubjectives.

L'Acte d'indépendance dans sa performativité, par le serment des généraux et l'adhésion du peuple convoqué/invoqué, fonde un nouveau sujet (l'État haïtien) voué à être la proie des puissances étatiques conformément à la colonialité du droit international. Tout en voulant fonder un « empire de la liberté », cet État est pris dans le pouvoir de la colonialité. Il s'agit aussi de l'entrée dans l'Histoire d'un peuple qui se constitue lui-même tout en reconfigurant l'Histoire contre la vieille dichotomie Orient/Occident. En ce sens, « le 1er janvier consacre symboliquement pour les Haïtiens leur droit d'habiter la terre[590]». Cela fut impensable avec la configuration coloniale du monde. La solitude de cette communauté traduit le refus d'acter ce qui est décidé en en ce jour de commencement afin de le phagocyter. Vouloir habiter la terre ou le monde exige la capacité à s'ouvrir sur le monde selon l'égale humanité de n'importe qui avec qui, à retrouver sur le visage de l'autre les signes de sa propre humanité. Il s'agit d'une co-présence qui neutralise les effets de tout

[588] Louis Boisrond-Tonnerre, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti, op.cit*., p. X-XI,

[589] Stéphane Douailler « Haïti et l'idée d'histoire universelle. Entre révolution et exil » (conférence à l'Universidad Nacional General Sarmiento le 18 septembre 2014) https://www.academia.edu/9345695/Ha%C3%AFti_et_lid%C3%A9e_dhistoire_universelle,, p 5 *sq*.

[590] Jean François « Habiter la terre : une lecture de l'Acte d'indépendance d'Haïti » *Ethnologies*, vol. 28, n° 1, 2006, p. 119-132. p.120.

procès d'altérisation, celui qui consiste à faire du semblable l'Autre susceptible de devenir son ennemi. Le post-colonisé ne peut pas y parvenir sans s'auto-abolir en se défaisant de la part maudite de soi ni sans une nouvelle configuration du monde. Haïti fit alors au monde la promesse de cette ouverture au nom d'autres mondes possibles !

Nous nous demandons dans quelle mesure la dynamique de l'héroïsation oscillant entre la colonialité et le pouvoir de la colonialité dans le geste de fonder le pouvoir et la communauté pouvait constituer un handicap pour la compréhension de cette exigence d'habiter. Car entre le héroïsé et ses doubles, les enjeux sont énormes. C'est la raison pour laquelle François Duvalier assassinait et neutralisait tous ses doubles éventuels dans l'armée[591].

2.-L'héroïsé et ses doubles

En Haïti, l'héroïsé a toujours ses doubles, ses frères jumeaux, ses ennemis intimes qui n'attendent que sa mort ou sa neutralisation pour faire leur entrée sur la scène du pouvoir. La violence qui s'exprime constamment dans l'histoire trouve sa logique dans cet affrontement imaginaire entre l'héroïsé et ses doubles. Elle donnerait lieu à une configuration de la scène politique comme champ de bataille où il ne serait plus possible de parler de la distinction entre ami/ennemi. Une reconfiguration animée par une flamme jamais éteinte, toujours prête à consumer le pouvoir et ses symboles. Elle crée une « armée souffrante », un « peuple souffrant » et des vies endeuillées jetés dans l'indignité. Nous disons affrontement imaginaire en tant que l'héroïsé est celui qui est objectivé par ses doubles comme le sujet à abattre de la même manière qu'il enclenche déjà le combat avec ses doubles.

Que les héroïsés prétendent fonder en nature leur prétention à gouverner et à n'être pas gouvernés parce qu'ils veulent gouverner à vie, il faut comprendre aussi que le pouvoir héroïse. Le pouvoir héroïse en ce sens où celui qui parvient à se hisser le plus haut que possible dans la hiérarchie sociale a toujours une carte à exhiber pour justifier son héroïsation.

[591] Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature. Haiti et Duvalier* [1969] (éd.révisée et augmentée), Port-au-Prince, Ed. de l'Université d'État d'Haïti, 2013.

Qu'avait François Duvalier dans une société qui instituerait « l'apartheid social » pour se présenter comme le héros du peuple ? Sa couleur marquant l'identité partagée avec son « peuple » imaginaire enfermé dans une logique d'exclusion. Cette identité qui rappelle toute la souffrance qu'il partage avec ce peuple était la raison expliquant l'harmonie naturelle existant depuis toujours avec celui-ci *via* une complicité cosmique. C'est ainsi qu'on a toujours une fiction à jouer pour *s'héroïser* ou pour exiger son droit à l'être. Par ce rapprochement, Duvalier peut convoquer toutes les victimes de la question de couleur dans l'histoire, de Dessalines au plus simple individu anonyme. Il peut reconfigurer la carte imaginaire de l'héroïsation en recherchant sous les décombres historiques ses semblables qui ont combattu pour la liberté du peuple. Il est le mystique investi d'une mission sacrée pour arracher le peuple haïtien de sa servitude dans laquelle les mulâtres l'auraient enchaîné après les colons. Le problème des classes à travers l'histoire tel qu'il le pose ne peut donc être résolu que par un leader qui « jaillit de la Matrice de la Race »[592]. Alors, il sera plus facile de consommer le « phénomène duvaliériste »[593].

Le 17 octobre 1806, Jean-Jacques Dessalines tombe au Pont-Rouge sous les balles assassines d'une conspiration bien montée par certains de ceux qui avaient juré de lui obéir aveuglement le 1e janvier 1804. Il s'agit d'une mort exceptionnelle réservée à un homme au destin exceptionnel forgé dans une société qui livrait les humains à la rage de la mort qu'avait connue l'Empereur. Ce serait le premier exemple public hautement spectaculaire/speculaire de la banalisation de la vie (après l'indépendance) par la mort qui allait se déployer sous des formes diverses et variées. Dessalines s'en va mais son corps est livré aux pires insultes pour être déchiqueté à coup de : pied, « jets de salives, gifles, ablations des membres » comme si, au-delà de cette mort, la conspiration voulait signer son œuvre question de révéler sa nature par une mise en scène macabre. Sa « tête balafrée et défoncée » son corps troué à jamais, en somme ses restes abandonnés au plaisir des charognards allaient être ramassés par une femme dénommée « Défilée-la-folle aidée de Dauphin-le-Gueux »[594].Trouver une sépulture aux restes de Dessalines, telle fut l'impossible action de celle dont la société objectivait la folie.

Ce corps banalisé dans sa splendeur impériale était quasiment nu (laissé en chemise et en caleçon), dépouillé de ses habits par ses assassins. Transporté sur la place nommée

[592] Lorimer Denis et François Duvalier, *Problèmes des classes à travers l'histoire d'Haïti,* Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1965, p 18.
[593] Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature*. *Haïti et Duvalier* [1969], Montréal, Éd. Nouvelles Optique, 1973, p. 46 ou l'édition révisée et augmentée, *op.cit*., p.31.
[594] Gérard M. Laurent, *Six études sur J-J Dessalines*, Port-au-Prince, Imprimerie Les Presses Libres, 1950 (?) p.127 (sans date d'édition certaine. Ouvrage mis en micro film par l'Université de Florida)

actuellement Place Pétion (Place du gouvernement à l'époque), il était abandonné jusque dans l'après-midi. « Des commerçants américains qui habitaient Port-au-Prince achetèrent au poids de l'or plusieurs des doigts coupés et le gardèrent comme des reliques ». Durant le transport de l'ignoble trophée, « on laisse tomber [le corps] pendant plusieurs fois, chaque fois, on le lapide, on le hache de coup de sabre, lui brisant le crane, les pieds et les mains »[595]afin de recommencer à chaque instant le même geste lugubre.

Le symbolique de la violence qui entoure l'assassinat de Dessalines pourrait être interrogé comme temps de genèse où certaines questions sont posées avant d'être révélées comme problème récurent en Haïti. La violence devient violence systématique sans reste pour sacrifier et banaliser les dépouilles de l'Empereur. Conformément à certaine saisie de l'histoire, cette scène serait une scène originaire en tant qu'elle marquerait la temporalité répétitive de la violence. Comment un homme célébré comme le père fondateur peut-il susciter tant de haines en si peu de temps ? Les contradictions générées par le pouvoir dessalinien peuvent-elles expliquer une telle mise en scène ? Si pour Leslie Péan, « il importe de voir comment le crime du Pont-Rouge est le résultat des luttes et des contradictions pour changer les règles du jeu politique »[596], il y aurait là pour nous quelque chose qui se joue dans cette mise en scène dépassant de loin ces contradictions et ces luttes. S'il fallait « continuer la réflexion » ce ne serait pas afin de « trouver quelque chose de positif [formule étrange ou positionnement théorico-idéologique ?] à un événement fondateur [que fonde un tel événement ? Pourquoi parler d'événement fondateur ?] qu'on ne peut pas changer »[597], mais pour en faire la genèse et le foyer d'une temporalité constitutive du pouvoir pour mieux problématiser l'histoire. Que ce crime fasse surgir le spectre thanatopolitique qui anime et enveloppe la vie politique haïtienne, on pourrait rechercher son origine dans la violence coloniale qui célèbre la mort à la fois dans le travail et dans la traque des maîtres contre la déviance et la subversion. Mais faut-il voir le lieu d'une déterminité historique ? Le trou existential de la communauté ou celui de *l'impossible communauté qui vient* ?

Cette première figure de l'ère révolutionnaire héroïsée avait ses redoutables doubles. Les plus influents sont les plus hauts gradés de la hiérarchie militaire : Alexandre Pétion et Henri Christophe. Se préparant à neutraliser les désirs de pouvoir de celui qui allait fonder son

[595] Octave Petit « Défilée-la-Folle » *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de Géographie*, Vol 3, N° 8, 1932, p 1-22, p.17
[596] Leslie J.-R. Péan, *Haïti, économie politique de la corruption,* tome I, *op.cit.*, p. 112.
[597] *Ibid.*

royaume du Nord, celui-là fabrique une Constitution (1806[598]) dépouillant le président de ses prérogatives traditionnelles en espérant que Christophe va accepter d'être élu président face un Sénat doté quasiment de tous les pouvoirs. Christophe devrait être élu président pour sa collaboration et sa complicité dans le drame de Pont-Rouge, mais il doit être immédiatement rattrapé par son double Pétion. Cette Constitution est le reflet de l'affrontement déjà engagé entre les deux héroïsés discutant la place occupée par Dessalines. Elle temporise la violence qui allait être déchaînée une fois que Christophe veut faire plier le Sud et l'Ouest par sa force militaire.

Si le pouvoir est le lieu où l'héroïsé doit mettre son héroïsme, disons mieux son héroïsation en scène (comme prétention de n'être pas n'importe qui, de n'être pas né comme n'importe qui et enfin de n'être pas gouverné) pour faire du pouvoir une scène où il doit sans cesse se présenter, c'est qu'il doit refuser toute contestation de son statut. L'héroïsé se met en scène dans les lieux du pouvoir dont la circulation doit être entravée par sa présence dans tous les champs du social. Parce qu'on ne discute pas le statut de l'héroïsé sauf à l'affronter fatalement, sauf à sombrer dans une dialectique des armes, la question du pouvoir se pose toujours dans un langage guerrier et d'affrontement sanglant. La répétition des coups d'État dans l'histoire politique haïtienne peut trouver ici son explication première. Il faudrait tenter de trouver les lieux de la question du pouvoir dans les structures profondes de la société et dans la manière de tisser les fils du pouvoir autour de l'héroïsation.

Parce que l'héroïsé a toujours ses doubles qu'il doit affronter constamment aussi bien réellement que de façon imaginaire, la nature de la dynamique de l'héroïsation ouverte à la compétition l'arrache à la destinée de n'importe qui. Lorsque « la loi de la naissance et de la richesse » (Rancière) ne peut pas être mobilisée de façon traditionnelle, il se présente au monde en mobilisant sa vie, sa mission et la destinée de la société dans une symbiose cosmique. Dessalines avait dit que si on recevait ses lois en murmurant, le peuple haïtien mériterait le sort des peuples ingrats. « Selon la malice populaire » le général Eugène Magloire aurait dit en partant pour l'exil (13 décembre 1956) qu'il « laisse un cigare allumé aux deux bouts »[599]. Le pouvoir héroïse et l'héroïsé est déjà un être à qui on doit obéir par le fait même qu'il soit inscrit dans un ordre surplombant, plaçant ainsi les relations de pouvoir dans une dualité commandement-obéissance. Nous trouvons une des formulations possible de

[598] Sur ce point, voir Claude Moise, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti (1804-1987), tome I,* p.54 *sq.*
[599] Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature, op.cit*. (édition de 2013), p.73.

cette relation politique antipolitique chez Hobbes : « fais-le parce que j'ai le droit de te contraindre à le faire ou fais-le parce que je le veux »[600].

L'univers symbolique du pouvoir confère à l'héroïsé une compétence exceptionnelle. Dans cette perspective, Faustin Soulouque insatisfait de sa présidence, voulant justifier ses désirs, fait courir le bruit selon lequel « la Vierge Marie était apparue en haut d'un palmier au Champs-de-Mars à Port-au-Prince, on prétendait y voir la main de Dieu indiquant à la nation haïtienne la nécessité de revêtir Soulouque de la pourpre impériale »[601].

Il serait plus important de ne pas y voir uniquement une forme de légitimation (sans prétendre rejeter toute interprétation wébérienne) non moderne ou pré-moderne du pouvoir à cause de la forte présence de l'univers religieux enveloppant la politique, mais plutôt le besoin toujours de conforter la dynamique de l'héroïsation qui ne met jamais l'héroïsé à l'abri de ses doubles. C'est une histoire de la filiation qu'il faut à chaque fois mobiliser comme lieu de légitimité. Cette filiation peut être aussi inscrite dans une tradition des héroïsés que dans une complicité cosmique. Celle-ci doit assurer la permanence du pouvoir contre sa fragilité et rend plus insupportable l'*appropriation du commun*. Chaque moment révolutionnaire est confronté à l'enracinement de l'héroïsation qui façonne l'imaginaire social du pouvoir haïtien.

La scène du Pont-Rouge qualifiée de révolutionnaire par Saint-Rémy et Beaubrun Ardouin ne peut pas être uniquement l'expression des haines accumulées et condensées par la la victime. Elle n'est pas une tyrannicide mais la manifestation d'une violence qui ne laisse plus de place à la réconciliation mémorielle. En ce sens, elle n'exprime pas à proprement parler la division du social mais l'impossibilité pour que la division reconfigure celui-ci dans la mesure où toute division doit être traitée par la mise à mort. Nous ne connaissons pas beaucoup d'exemples de ce genre de mise en scène dans l'Histoire. Elle ressemble à une *scène orgiaque* où chaque participant, chaque témoin doit ramener une partie des dépouilles comme trophée, comme s'il était question de marquer le triomphe d'une oligarchie et son appropriation du commun.

Dans cette perspective, la Révolution de 1843 pourrait être une manière de ré-introduire la vie dans le social et dans l'histoire haïtienne.

[600] Thomas Hobbes, *Éléments de loi naturelle et politique*, Paris, Allia, 2006, p.149.
[601] Claude Moise, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti (1804-1987)*, *op.cit*, p.194.

3.-La révolution de 1843 : une parenthèse libérale ou «un phare lumineux au milieu de la tempête» ?

La société haïtienne a consacré le règne du militarisme et la pratique de l'héroïsation comme vertu politique. Elle a exhibé l'héroïsé comme l'homme providentiel, disons de préférence que l'héroïsé s'est assis sur l'imaginaire social haïtien pour se présenter comme l'homme providentiel, sujet de la providence et surtout comme une présence assurant l'effectivité de la Révolution. L'histoire devient elle-même œuvre des héroïsés.

Pour la première fois dans l'histoire nationale depuis plus de 40 ans, la question de l'exercice du pouvoir avait été posée autrement pour certains, hors des bornes du militarisme comme si nous étions en face d'une expérience de sécularisation politique. Ceux qui ont réfléchi sur cette parenthèse historique l'ont souvent interprétée sous l'angle du libéralisme. Notre titre ici n'est pas un parti pris masqué derrière l'effet d'un point d'interrogation. Il est résolument critique. Il faut tenter d'ouvrir une brèche d'intelligibilité pour saisir la contre-révolution de la Révolution de 1843 par-delà la promesse libérale. Cette dernière ayant chassé Boyer de son fauteuil de présidence à vie à la faveur d'une lutte armée avait posé les bases du libéralisme politique dans une Constitution. Celle-ci fut présentée comme « le petit monstre »[602] et remise au nouveau président comme telle par le député St-Amand au nom de la Constituante. Elle fut célébrée en « grande pompe » et religieusement le « 27 janvier 1844 » comme le temps de la « régénération », « la belle révolution » tout en déclarant qu'elle « est terminée »[603].

Leslie François Manigat conteste les analyses historiographiques analysant le mouvement de Praslin (lieu du déclenchement de l'action révolutionnaire) sous la direction de Rivière Hérard comme étant la Révolution de 1843 (d'une durée de 45 jours) conduisant à la chute de Boyer et celui orchestré par les paysans piquettistes avec Acaau comme la contre-révolution. Il propose une analyse qui combine « trois révolutions en une seule » ponctuée de trois phases distinctes.

> En tout cas, la Révolution de 1843 représente, selon moi, une triple conception politique et sociale qui apparaît successivement au grand jour, et anime, une phase de la révolution. Au cours de la première phase, le réformisme de l'aile libérale de la bourgeoisie urbaine est acculé à

[602] *Ibid.,*p. 131.
[603] *Cf Feuille du Commerce. Petites affiches et annonces du Rort-Républicain*, N°4, 28 janvier 1844.

> l'insurrection contre l'aile conservatrice de cette même bourgeoisie : c'est le mouvement de Praslin, fils de l'opposition parlementaire. Au cours de la deuxième phase, le progressisme social de la moyenne et petite bourgeoisie rurale soutenue par les paysans et les classes moyennes urbaines, par les artisans des faubourgs, est acculé à la révolution [c'est le passage de l'égalité politique à l'égalité sociale portée particulièrement contre le préjugé de couleur qui fut un principe de promotion sociale] : c'est l'affaire des Castelpers (les Salomon et l'affaire Dalzon). Au cours de la troisième phase, la paysannerie réveillée de son long sommeil par les animateurs de la phase précédente, tente une révolution rurale autonome dont les fruits sont appropriés par les deux ailes de la bourgeoisie urbaine vite réconciliées : c'est la révolution d'Acaau[604].

Celle-ci institua une jonction avec la deuxième phase de la Révolution avant de conquérir son autonomie pour la perdre finalement au profit des bourgeoisies. La première phase traça un horizon libéral contre le militarisme, l'obscurantisme et l'absolutisme de Boyer (dont le régime symbolisa l'« exploitation, paupérisation et frustration »[605]) avec des révolutionnaires ayant en tête comme père spirituel Thiers (*Histoire de la Révolution française)* et Tocqueville (*De la démocratie en Amérique*) ironisa le consul français de l'époque, rapporte Manigat.

Ils voulurent réformer de l'intérieur le régime qui les tînt à distance des tables bien garnies, mais ils finirent par faire une révolution radicalisée (contre leur objectif) au rythme de son mouvement par les paysans du Sud. L'entrée en scène de ces derniers fut la phase la plus radicale même si elle fut prise dans l'imaginaire social haïtien. « Le Manifeste de l'Armée souffrante » parle de cette entrée en scène comme une marche fulgurante de l'Histoire hors de laquelle fut confinée la paysannerie : « la population des campagnes, réveillée du sommeil où elle était plongée, murmura de sa misère, et résolut de travailler à la conquête de ses droits »[606]. (Proclamation d'Acaau)

Cette Révolution de 1843 a profondément marqué l'époque au point qu'il y a certaine une nostalgie de 1843 dans les écrits historico-politiques comme s'il s'agissait d'une tentative de faire atterrir la vérité révolutionnaire de1804. Affirmant que la liberté politique est l'idéal de l'indépendance haïtienne, H. Pauléus-Sannon écrit dès la préface de son *Essai historique sur la Révolution de 1843* que : « il m'a paru que la Révolution de 1843 a été l'essai le plus considérable, le plus cohérent et le plus généreux à la fois qui ait été fait parmi nous pour fonder cette liberté »[607]. Il s'agirait là d'une tentative de trouver le remède qui convient à une

[604] Leslie François Manigat, « La Révolution de 1843. Essai d'analyse d'une conjoncture de crise » in *Eventail d'Histoire. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue à nos jours (1789-1999), tome 2,* Port-au-Prince, collection du CHUDAC, 2002, p.28.
[605] *Ibid*., p.38.
[606] Citée par Leslie F. Manigat, op.cit., p.43. et par Benoît Joachim*, Les racines du sous-développement en Haïti. La formation sociale d'Haïti. Des conquistadores aux marines*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1979 (?), p.232.
[607] Horace Pauléus-Sannon, *Essai historique sur la Révolution de 1843*, Cayes, Imprimerie Bonnefil, 1905, p. II

société malade à ses yeux. Moment de fondation manquée de la liberté qui rappelle toutefois l'effort fourni dans la quête de cette liberté. En suivant l'auteur, nous pourrions même dire qu'il s'agit d'un véritable combat pour la liberté et pour la reconnaissance.

Sa nostalgie est si grande qu'il présente 1843 comme « un phare lumineux au milieu de la tempête ».

Il y a aussi une condamnation d'une entreprise constitutionnelle jugée chimérique au nom d'un peuple immature et non civilisé. Elle voulait faire vivre « un enfant mort-né »[608]. Cette Constitution n'était pas faite pour l'âme haïtienne de l'époque. Ainsi commente Thomas Madiou dans une note de bas de page:

> cette révolution [...] a ouvert jusqu'aujourd'hui les voies à la désorganisation, pour avoir donné comme idéal à une population semi-barbare, les institutions qui seraient même impraticables aux États-Unis d'Amérique. Un peuple, d'une ignorance profonde, ne possédant même pas les rudimentaires de l'art agricole et devant nommer lui-même son Président, ses sénateurs, ses députés et ses juges des tribunaux de paix […][609].

Pour Pauléus-Sannon qui qualifie « d'œuvres de rêveurs chimériques et dangereux » les « innovations dans le droit public »[610], la Constitution posait des exigences révolutionnaires en les noyant dans un ciel chimérique ouvrant ainsi la voie à la violence au nom d'un « peuple [qui] n'est pas encore parvenu à la vie consciente de l'esprit, une culture intellectuelle profonde, fortement libérale et démocratique »[611]. Mais l'échec de cette entreprise révolutionnaire laisserait une fissure béante aux pratiques de destruction et de dislocation de la liberté saisie de la part d'un homme qui peut condamner sa radicalité et louer son horizon libéral. Ainsi « il y eut depuis comme un ressort brisé dans le corps social, la rupture d'un équilibre : l'ordre public n'apparut possible qu'au détriment de la liberté d'où était venu

---

[608] Claude Moise, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti, Tome I, op.cit,* p.140.

[609] Thomas Madiou, *Histoire d'Haït, Tome. VIII 1843-1846*, op.cit. p.45. Pourtant l'article 163 de la Constitution pose des conditions révélant les obstacles (être propriétaire foncier, avoir l'exploitation d'une ferme depuis 9 ans ou un emploi ou une profession) contre l'ouverture du droit de vote à certaines catégories sociales. Ces restrictions contre le citoyen rappellent bien la législation contre le vagabondage exprimée au travers des Codes ruraux qui devraient fixer les paysans sur les habitations.

La volonté manifeste (lors de la période révolutionnaire) de Rivière Hérard (personnage emblématique de la Révolution de 1843), successeur de Boyer à la présidence, montre bien l'effort des révolutionnaires pour verrouiller la garde nationale contre l'entrée des cultivateurs. Si le militarisme est la voie d'accès à la hiérarchie du pouvoir, si le pouvoir héroïse et arrache l'individu à l'aventure de n'importe qui, le cultivateur est celui qui ne peut être concerné par la promesse révolutionnaire qu'en étant fixé à sa condition d'être cultivateur. «Veillez par-dessus tout à ce qu'aucun cultivateur ne s'introduise dans les rangs de la garde nationale qui ne doit être composée que des propriétaires, fils de propriétaires, fermiers, sous-fermiers, etc» ordonne Rivière Hérard dans une lettre au chef du mouvement dans la ville de Jérémie, Honoré Féry.

Citée par Horace Pauléus Sannon, *Essai historique sur la Révolution de 1843, op.cit.,* p.77.

[610] Horace Pauléus-Sannon, *Essai historique sur la Révolution de 1843, op.cit,* p. 114.

[611] *Ibid*., p. 145.

apparemment le malheur commun »[612]. Cela est à ses yeux la perte pour la « patrie par cet échec la meilleure sinon l'unique occasion d'être libre »[613]. Ces pratiques, dans l'histoire haïtienne à cette époque singulière, auraient pour effet de déterminer le devenir de la communauté.

Cette Révolution serait une avancée inadaptée aux mœurs haïtiennes et aux pratiques barbares. La barbarie renvoie, pour Madiou, à un déficit chronique de compétence. Elire ses représentants est une affaire d'excellence et de compétence nécessitant une pratique raisonnée et graduelle. Or ce « petit monstre » proclamait, entre autres, la neutralisation d'un « absolutisme présidentiel »[614]qui avait connu ses temps de gloire tout au long du règne de Boyer tout en reconfigurant la question du pouvoir selon les vertus du principe électoral et libéral. Il donne naissance à un corps législatif susceptible de contrôler les dérives présidentielles afin de tempérer l'illégalisme politique haïtien. Les chefs militaires[615]refusent d'être domptés par le droit libéral parce ce que l'entrée du libéralisme dans l'histoire haïtienne risque d'arracher le pouvoir dans leurs griffes et d'en faire une affaire civile. « Le petit monstre » voulait faire coïncider (*a priori*) la normativité politique et normativité juridique sans déborder les limites fixées par le cadre libéral afin d'ouvrir l'espace du pouvoir aux prétendants « légitimes » (les propriétaires/les compétents).

Cette entrée du libéralisme dans le droit haïtien sous l'impulsion des idées bourgeoises s'est fracturée contre le militarisme. Elle ne symbolisait pas pourtant « l'entrée de la vie dans l'histoire » (Michel Foucault) haïtienne contre la vie souffrante et la souffrance de la vie. Ayant chassé inconstitutionnellement à trois reprises les députés de l'opposition, Boyer qui « tortura les consciences, façonnait les citoyens à la servitude »[616], selon F.-E. Dubois, refusa l'expression de l'opposition au sein du pouvoir législatif. Celle-ci va se déployer sur la place publique en synthétisant les contradictions profondes contre un régime accusé d'immobilisme qui avait accepté au paravent de signer la rançon d'indépendance à la France coloniale et esclavagiste comme dette nationale. Ce qui est connu sous le nom de révolution de 1843 serait avant tout la conséquence de l'impossibilité à libérer la parole critique au sein de l'institution parlementaire. L'association secrète baptisée « Société des amis des droits de

[612] *Ibid*.,p. 149.
[613] *Ibid*., p. 154.
[614] *Ibid*., p.52.
[615]« Dans l'armée on prend ombrage de l'irrespect manifesté envers les vieux militaires, héros de l'indépendance, qui ont l'air de dire : attention, ce pays, c'est nous qui l'avons bâti, vous n'allez pas nous dire comment le gouverner ». Claude Moise, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti,* tome I*, op.cit,* p. 140.
[616] F.-E. Dubois, *Précis historique de la révolution haïtienne de 1843*, Paris, P-.A de Bourdieu, 1866, p. 30.

l'homme et du citoyen » fondée sous l'action d'Hérard Dumesle (député maintes fois expulsé) avait pour objectif de renverser le gouvernement[617]. Mais cette société était elle-même enveloppée par l'imaginaire de l'héroïsation au point que l'entrée concrète du libéralisme n'a pas pu prendre en charge la vie tant banalisée sous les gouvernements précédents[618].

Le « petit monstre » fut abandonné, comme le rêve d'un enfant regardant la lumière des étoiles trop lointaines, par un gouvernement en proie à la vitalité de l'imaginaire social du pouvoir. Les paysans du Sud constituent « l'armée souffrante » et révèlent l'existence d'un « peuple souffrant » pour exiger le respect et l'effectivité d'une Constitution dont les exigences ne trouveraient aucun point d'enracinement dans les relations de pouvoir. Si H. Pauléus-Sannon parle de contre-révolution à propos de ce mouvement insurrectionnel, il reconnaît qu'

> après la révolution morale qui venait de s'accomplir un an auparavant et qui était l'œuvre d'une portion notable de la bourgeoisie*, apparaissait une révolution matérielle, aux tendances quasi-socialistes, effectuées par des hommes du peuple qui arrivaient avec le dessein plus ou moins vague de se faire une place sous le soleil de l'égalité démocratique*[619].

Tel est le moment où la scène révolutionnaire déborde la parole du parlementaire pour se constituer en scène démocratique configurée par le *dêmos.* N'est-ce à ce moment qu'il faudrait parler de « phare lumineux au milieu de la tempête » ? L'armée souffrante ou le peuple souffrant voulait introduire la vie dans l'histoire haïtienne. Elle voulait que la politique rende la vie possible au-delà du souci de vivre à tout prix en pensant ses conditions matérielles. Elle rend ainsi intenable et illusoire toute séparation entre la question sociale et la question politique.

---

[617] Horace Pauléus-Sannon, *Essai historique sur la Révolution de 1843, op.cit.,* p. 75.

[618] Les révolutionnaires se sont jetés avec frénésie sur les épaulettes afin qu'ils s'installent dans la hiérarchie militaire. Ceux-là même qui faisaient trembler le vieux droit souverain incarné dans la personne du président téméraire : « Hérard Dumesle, David St Preux, Lartigue, etc, dont la plupart n'avaient jamais servi dans les rangs de l'Armée s'étaient presque tous improvisés généraux, eux et leurs amis après qu'ils s'étaient plutôt levés en haine du pouvoir militaire ». (*Ibid.,* p.108) Saisir la question du pouvoir par celle de l'héroïsation nous permet d'échapper au dualisme Noirs/Mulâtres, Créoles/Bossales entravant la compréhension de la société. Car l'héroïsation est le lieu commun habité par tous, ce le lieu qui fait du commun un butin de guerre et empêche par conséquent de penser le monde et la communauté.

En fait, la question du pouvoir et les conflictualités qu'elle engendre ne doivent pas être regardées uniquement depuis le pavé de l'Assemblée constituante. Nous devons la saisir par le bas dans ses manifestations les plus banales et les moins spectaculaires. L'héroïsation institue un imaginaire du pouvoir enraciné dans l'imaginaire colonial. Elle est là dans la manière de (dé)faire les présidents par la force des armes depuis une province en mouvement où la parole du chef se substitue à la normativité juridique en vigueur, dans le style qu'a la foule de crier vive le général X ou Y en contournant les contradictions sociales ainsi que dans la tonalité d'exercice des contrepouvoirs. Elle enveloppe la parole du parlementaire en lutte contre les formes de gouvernementalité de la même manière qu'elle consume la tonalité subversive de la scène que tente de faire surgir les paysans fixés sur le camp de travail.

[619] *Ibid.,,* p. 135. Souligné par nous.

Dans l'interprétation de Pauléus Sannon, nous voyons bien le lieu à partir duquel il parle. Sa nostalgie devant la rupture de la chaîne brisée laisse perplexe. Il relit toute l'histoire haïtienne postérieure à partir de cette rupture. À défaut d'entreprendre une véritable lecture par le bas contre la tendance historiographique dominante sans être animé du souci de faire émerger de nouveaux héros face aux tribuns parlementaires, nous pourrions trouver chez Sannon lui-même quelques éléments pour faire surgir les lieux d'une autre scène révolutionnaire. En réalité, il dénonce et critique l'incapacité des révolutionnaires à doser leurs œuvres et leurs actions par la bonne mesure. Faute d'avoir pu trouver la *metron* de la révolution, « le petit monstre » une fois remis au président devient le poison provoquant la paralysie sociale et emporte dans son mouvement agité les adversaires. Néanmoins, tout se passe comme s'il était doté du pouvoir du *pharmakon*. Faute de pouvoir prendre en compte et en charge (véritablement) conceptuellement ici l'expression « le petit monstre » comme manière de présenter une constitution née d'une Révolution libérale, nous y verrions la volonté de marquer un rapport de distance infranchissable entre le président et les institutions selon les normes constitutionnelles nouvelles. Le « petit monstre » serait en devenir et se manifesterait comme tel contre la toute puissance présidentielle ou qu'il l'était déjà même contre une tradition présidentielle autoritaire et militaire.

Par ailleurs, il faut quand même bien se demander de quoi la mobilisation d'une telle référence est-elle le nom. Il ne s'agirait pas d'une simple image métaphorique ni l'expression d'un maléfice latent ayant pour vertu de ronger les bourreaux d'une société malade, peinant dans la boue et dans le trou à tracer les sillons de ses voies et porter sa voix dans un monde happé par les griffes impériales.

L'élan quasi-socialiste, disons mieux les tendances quasi-sociales de la Révolution matérielle et sociale constatées par H. Pauléus-Sannon porteraient-elles en elles-mêmes les germes d'une catastrophe une fois situées dans l'échec d'une partie de la bourgeoisie à réaliser la promesse de 1843 ? Il n'y aurait pas dans la fondation ou dans l'auto-institution impossible jusqu'ici de la société aucun imaginaire qui soit capable de supporter le poids pesant du « petit monstre ». Non seulement, celui-ci « annonce la couleur » mais surtout ceux qui l'ont engendré sont déjà eux-mêmes engouffrés dans l'imaginaire social du pouvoir qu'ils dénoncent par les cris des armes et à coup de considérants parlementaires. Si élan socialiste (portant « le phare au milieu de la tempête »), il y a, il n'est pas dans le parlementarisme libéral. Il résonne autrement et se manifeste dans une nouvelle cartographie sociale à venir. Il ne s'agit pas d'un nouvel âge ou cycle historique qui s'annonce, mais une promesse qui ne dit pas son nom. Elle ne révèle pas

non plus sa tonalité parce qu'elle s'est fracturée dans sa genèse contre l'imaginaire social du pouvoir issu de l'imaginaire colonial.

En somme, notre titre témoigne de cette double nature contradictoire des deux Révolutions une fois que celle de 1843 a été révolutionnée. Celle-ci libérale effectivement, lorsqu'elle est appréhendée par le biais de la résistance parlementaire jusqu'à l'insurrection armée ayant mis fin aux 25 ans de règne de Jean-Pierre Boyer pour être consumée dans la non-effectivité d'une Constitution présentée comme « le petit monstre ». Mais celle qui est présentée comme une contre-révolution telle qu'elle est illustrée par H. Pauléus-Sannon deviendrait à *cette époque* la véritable révolution. Elle est non-libérale. Nous pouvons y voir un combat contre les formes d'indifférence à la vie et de la dynamique de la domination.

Chapitre VI. Pouvoir et Vie : dynamique de la domination

I.-Biopolitique-de-l'indifférence

1.-Biopolitique-de-l'indifférence : Faire vivre *En* laissant mourir

Pour mieux inscrire l'originalité de son analyse de la question du pouvoir, Michel Foucault mentionne trois exigences méthodologiques dans son cours du 14 janvier 1976[620], trois exigences qu'il convient de rappeler ici.

Premièrement, la question du pouvoir ne consiste pas à

> analyser les formes réglées et légitimes du pouvoir en leur centre, dans ce qui peuvent être ses mécanismes généraux ou ses effets d'ensemble. Il s'agit de saisir, au contraire, le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire ; c'est-à-dire : prendre le pouvoir dans ses formes et ses institutions les plus régionales, les plus locales, là surtout où ce pouvoir, débordant les règles de droit qui l'organisent et le délimitent […][621].

Cela situe son analyse dans le champ où la question du pouvoir déborde les lectures qui consistent à rabattre le pouvoir dans les niches de la souveraineté. Ce qui évidemment permet de saisir le « pouvoir du côté de sa face externe […] là où il s'implante et produit ses effets réels »[622]. Il s'agit de refuser de le considérer comme quelque chose que l'on possède, aliène et localisable selon le contractualisme. La troisième précaution de méthode est une critique de la conception véhiculée par le marxisme selon laquelle le pouvoir doit être analysé comme une domination massive d'une classe contre une autre. Contrairement à cette conception, le

> pouvoir s'exerce en réseau, et sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir et d'exercer ce pouvoir. Ils ne sont jamais la cible inerte ou constante du pouvoir, ils en sont toujours les relais. Autrement dit, le pouvoir transite par les individus, il ne s'applique pas à eux »[623]précise-t-il.

Les formes de contre-pouvoir rendent impossible l'inertie de l'individu face à la circulation du pouvoir. Si celui-ci n'est pas localisable et s'il n'est plus perçu comme étant une force dominatrice exercée par une classe contre une autre, le caractère inédit de tout cela, c'est que

[620] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*. *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard/ Seuil, 1997.
[621] *Ibid.,* p. 25.
[622] *Ibid.*
[623] *Ibid.,* p.26.

le pouvoir circule au travers de l'individu, il « transite et transhume par notre corps » . Mais « l'important, c'est qu'il ne faut pas faire une sorte de déduction du pouvoir qui partirait du centre et qui essaierait de voir jusqu'où il se prolonge par le bas, dans quelle mesure il se reproduit, il se reconduit jusqu'aux éléments les plus atomistiques de la société »[624]. Rendre possible une analyse « ascendante du pouvoir » et non descendante du pouvoir, tel est le cœur de sa démarche.

La méthode à partir de laquellela question du pouvoir est comprise de façon originale se résume de manière suivante :

> plutôt que d'orienter la recherche sur le pouvoir du côté de l'édifice juridique de la souveraineté, du côté des appareils d'État, du côté des idéologies qui l'accompagnent, je crois qu'il faut orienter l'analyse du pouvoir du côté de la domination (et non du côté de la souveraineté), du côté des opérateurs matériels, du côté des formes d'assujettissement, du côté des connexions et utilisations des systèmes locaux de cet assujettissement et du côté, enfin, des dispositifs de savoir [625].

Tout un pan de la philosophie du pouvoir est rejeté par un croisement entre une archéologie et une généalogie. Ce qui justifie aux yeux du philosophe cette nouvelle manière de saisir le pouvoir et qui rend par là même non-opératoire le modèle souverain/sujet, s'enracine aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Il s'agit là d'un nouveau rapport au corps (le pouvoir disciplinaire) comme cible. En ce sens, écrit Foucault « cette nouvelle mécanique de pouvoir porte d'abord sur le corps, sur ce qu'ils font plus que sur la terre et sur son produit. C'est une mécanique de pouvoir qui permet d'extraire du corps du temps et du travail, plutôt que de biens et de la richesse ».

Dans cette perspective, la « surveillance » devient alors le mode opératoire par lequel, le corps de l'individu doit être traqué pour donner le maximum de rendement.

La méthode qui sera la sienne décrypte cette nouvelle mécanique. Si celle-ci est « une des grandes inventions de la société bourgeoise [et en étant du même coup] l'un des instruments fondamentaux de la mise en place du capitalisme et du type de société qui est corrélatif »[626], alors tout effort pour comprendre la question du pouvoir en terre haïtienne qui passe par Foucault, doit d'abord expliquer le mécanisme par lequel cette mécanique atterrit et préciser le moment précis dans l'histoire haïtienne où il est visible de la lire. Une telle exigence nous permettra de voir la forme particulière et singulière par laquelle le capitalisme a frayé sa voie en Haïti. Ainsi, il serait plus facile de faire un usage plus approprié de

[624] *Ibid.,* p.27
[625] *Ibid.,* p. 30.
[626] *Ibid.,* pp.32-33.

l'analyse foucaldienne en confrontant l'originalité de sa démarche à ce qu'aurait Haïti de singulier dans son rapport avec le capitalisme découlant de l'invention de la société bourgeoise. Il n'est pas question de dire qu'Haïti a mis à distance le capitalisme en inventant une modalité propre ruinant par le bas son mode de production. Il serait plus intéressant de tenter de comprendre la forme qu'il aurait prise. Une fois que ce paramètre est clarifié, il sera plus facile de discuter la question du pouvoir dans une perspective foucaldienne critique. Telle serait la question préliminaire avant toute référence à Foucault. Si le pouvoir renvoie chez lui à une nouvelle manière de produire à la fois de la richesse, des biens, des corps et de la vie (des sujets), d'où l'invention de la biopolitique/du biopouvoir, nous chercherons à voir la manifestation de la biopolitique en Haïti.

La naissance de la biopolitique (Cours du 17 mars 1976) marque un changement dans le champ politique. Quelque chose d'étrange devient objet de l'agir politique souverain : la vie. Et cela confère au détenteur de la souveraineté un droit tout aussi étrange. « Le droit de faire mourir ***ou*** de laisser vivre »[627] détermine un nouveau territoire où se déploie la souveraineté inventée par la philosophie classique. C'est la généalogie d'un « nouveau droit qui s'installe : faire vivre ***et*** laisser mourir »[628] que Foucault tente de découvrir. La biopolitique invente un nouvel art de gouvernement et un nouveau dispositif différent de la discipline. Pour mieux marquer la singularité de ce nouvel art, il précise :

> donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est faite sur le modèle de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante,[…], qui se fait en direction non pas de l'homme-corps, mais de l'homme-espèce. Après l'anatomo-politique du corps humain, mise en a place au cours du XVIII^{e} siècle, on voit apparaître, à la fin de ce même siècle, quelque chose qui n'est plus une anatomo-politique du corps humain, mais que j'appellerais une ''biopolitique' de l'espèce humaine[629].

Le corps de l'individu n'est plus visé pour être dressé, inscrit dans l'espace et renvoie à «un ensemble de processus comme la proportion de naissance et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population, etc., »[630]. La population devient une invention en tant qu'enjeu de pouvoir et de savoir rendue possible par l'avènement de nouveaux discours scientifiques et de nouvelles façons de saisir l'espèce dans ses différentes manifestations.

Mais nous sommes attentifs au fait que tout le support économique rendant opératoire ce passage pourrait être recherché dans la vitalité économique de l'entreprise

[627] *Ibid.,* p. 214. Souligné par nous.
[628] *Ibid*., p. 214. Souligné par nous.
[629] *Ibid*., p. 216.
[630] *Ibid*., p. 216.

esclavagiste. En ce sens, la biopolitique est *contemporaine* d'une thanatopolitique qui se déploie dans le dehors de l'Europe : la colonie. Ce que le racisme (sans oublier le sens précis que ce mot à chez lui) fera au XX^e^ siècle avait été déjà accompli autrement par le rythme de travail imposé au *corps de l'être noir* et par la violence systématique dont il avait été l'objet. La biopolitique ne peut pas être expliquée sans un ancrage productif du capital. De la même manière que le corps-esclave a été ignoré par Foucault lorsqu'il étudie le corps, ce que représente la colonie esclavagiste est gommé en tant qu'elle constitue un impensé. Toute cette prise en charge de la vie qu'il faut désormais majorer nécessite un socle de production économique que l'Occident ne produit pas en réalité à l'intérieur de ses frontières traditionnelles. La colonie, par les vies qui y sont mutilées et par les corps qui sont détruits et disloqués, rendrait concrètement possible la biopolitique en Europe.

De façon hypothétique Francesco Paolo Adorno tente d' « identifier » dans *Le désir d'une vie illimité* « trois moments dans la généalogie du biopouvoir» lorsqu'il tente de comprendre la définition foucaldienne de la biopolitique.

> Jusqu'à la fin du XVI^e^ siècle le dispositif loi-sujet-souverain ; du XVII^e^ siècle à la première moitié du XVIII^e^ siècle, le dispositif discipline-individu-raison d'État caractérisé par une économie mercantiliste ; et finalement depuis la deuxième moitié du XVIII^e^ siècle un dispositif sécurité-population-libéralisme caractérisé par une économie physiocratique puis par un raffinement de celle-ci en une théorique économique et politique libérale.

Pour mieux circonscrire ses propos, il précise que « ces trois [moments dans la généalogie du biopouvoir] peuvent être enfin ramenés à deux parce qu'en réalité le dispositif discipline-individu-raison d'État caractérisé et le dispositif sécurité-population-libéralisme sont deux manifestations de la gouvernementalité moderne »[631]. Mais la configuration de notre compréhension de la biopolitique peut-elle être affectée lorsque nous la lisons depuis l'espace maritime où les corps circulent et depuis la colonie où ils sont jetés ? Le mercantilisme n'est-il pas lié au Nouveau Monde constituant le réservoir où l'Europe puisera sa richesse et ses métaux précieux?

S'il s'agit ici d'une prise en compte de la vie, elle s'inscrit dans une nouvelle économie du pouvoir où l'art de gouverner invente de nouveaux mécanismes et de nouvelles modalités pour mieux saisir ce que la biopolitique ferait surgir de singulier. Il n'est donc plus question de « faire mourir ». En quoi consiste la différence entre la souveraineté et la biopolitique ? La

[631] Francesco Paolo Adorno, *Le désir d'une vie illimité. Anthropologie et biopolitique,* Paris, Kimé « Philosophie en cours», 2012, pp.96-97.

réponse de Foucault nous permettra de mieux situer ce que nous voulons saisir en Haïti, à savoir la *rencontre* du pouvoir et de la vie, lorsqu'il affirme qu'

> en deçà, donc, de ce grand pouvoir absolu, dramatique absolu, dramatique, sombre qu'était le pouvoir de la souveraineté, et qui consistait à pouvoir faire mourir, voilà qu'apparaît maintenant, avec cette technologie du biopouvoir, cette technologie du pouvoir sur ''la'' population en tant que telle, sur l'homme en tant qu'être vivant, un pouvoir continu, savant qu'est le pouvoir de ''faire vivre''. ***La souveraineté faisait mourir et laissait vivre***[632]. Et voilà que maintenant apparaît un pouvoir que j'appellerais de régularisation, qui consiste, au contraire, à ***faire vivre et à laisser mourir*** [633].

Donc faire vivre et laisser mourir, tel est ce qui est émergé au final comme enjeu d'un nouveau régime de gouvernementalité en direction de l'homme-espèce.

Notre effort consiste à montrer que pour saisir le pouvoir en Haïti cette différence entre faire mourir et laissait vivre et faire vivre et laisser mourir, qui caractérise le nouvel art de gouvernement marquant la naissance de la biopolitique, n'y serait pas évidente et effective. Toutefois, si nous pouvons admettre que le passage où la prise en compte de la vie de la population devient un objet politique du pouvoir d'État a bien eu lieu, nous devons nous demander si le croisement entre la discipline touchant le corps, la régularisation de la population et les sphères connexes n'ont pas neutralisé les effets de la prise en compte de la vie au point de ne pas pouvoir la « majorer » ni déterminer « la manière de vivre » et « le''comment'' de la vie »[634]. Saisir la manière singulière dont se manifeste cette technologie du pouvoir, ce passage du disciplinaire à la régularisation, peut nous aider à saisir le rapport entre la population dont la vie serait prise en compte selon une normativité juridique démentie sans cesse par la normativité sociale et politique.

La biopolitique-de-l'indifférence peut être vue comme une contradiction dans les termes en puisqu'elle signifie une prise en charge de la vie au moment même où l'on institue l'indifférence comme norme à l'égard de celle-ci. Si Foucault pense que seul le racisme permettait à un pouvoir qui prend en charge la vie de la supprimer, nous verrons que l'indifférence rend possible cette mise à mort, cette opération de suppression de la vie, non pas directement, mais de manière lente et sûre. La contradiction dont il faudra défaire les nœuds, c'est qu'au moment même où la vie entre dans le champ du pouvoir, le rapport institué entre la population et le pouvoir vu selon l'ascendance foucaldienne rend malgré tout possible la banalisation de la vie. La biopolitique-de-l'indifférence peut être saisie alors au

[632] Souligné par nous.
[633] Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, *op.cit*., p. 220.
[634] *Ibid.,* p. 221.

travers de la frontière à la fois proche et lointaine où le pouvoir se déploie dans sa magnificence et celle où la population est enfermée dans la mort à laquelle elle est assignée.

Pour comprendre les modalités selon lesquelles un pouvoir qui prend en charge la vie peut la supprimer au risque de se supprimer, Foucault mobilise le racisme qui devient le mécanisme par lequel le pouvoir de supprimer la vie côtoie avec sa prise en compte. Cela apparaît certes comme une contradiction dans les termes, mais devient possible par un détour par le racisme. Si pour lui, la mise à mort qui vient faire surgir le visage caché de la technologie de pouvoir qu'est la biopolitique, est « le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc »[635], nous devons décrypter cette mise à mort autrement ici. Il faut rendre intelligible la normativité qui caractérise la naissance de la biopolitique telle qu'elle s'est installée dans les interstices du pouvoir meurtrier en passant par une autre voie qu'est le racisme (à ne pas confondre avec la haine ou le mépris mutuelle des races, mais le fait que la mort de l'autre rende possible le déploiement de la vie de ma race ou de ma population). Le racisme ne pourra pas nous permettre de saisir ce qui est à l'œuvre dans la société. La mise à mort ne se fait pas *via* la guerre dans le désir de se débarrasser de celui qui serait un problème pour le développement de soi. Elle ne passe pas par l'institution du politique comme forme de dépense[636]. Le rapport entre le pouvoir d'État et la population, la distance pathologique qui les sépare et le dispositif de pouvoir qui définit leur rencontre, doivent nous rendre sensible à quelque chose qui ne laisse pas indifférent le nouveau paradigme dont portent le bio-pouvoir et la biopolitique. Ce sont quelques traits de la biopolitique-de-l'indifférence banalisant la vie et *faisant vivre* en (simultanéité*) laissant mourir.* Faire vivre en laissant mourir n'est pas la même chose que faire vivre et laisser mourir (la biopolitique) ni faire mourir et laisser mourir (la souveraineté). La simultanéité ne renvoie pas au fait de choisir entre celui qui doit vivre et celui qui doit mourir. Elle est une prise en charge de la vie à majorer dans l'indifférence à la vie

[635] *Ibid.,* pp. 228-229.
[636] Achille Mbembe, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 173-174 | 2004, mis en ligne le 08 mars 2007, consulté le 10 octobre 2012. URL : http:// etudesafricaines.revues.org/4590.

2.-L'indifférence à la vie comme prise en charge de la vie

Nous ne savons pas exactement si le sujet qui nous fait signe est mort ou vivant, et ce du fait même des modalités par lesquelles sa vie ait été prise en charge. Contrairement au personnage principal de *L'ivrogne dans la brousse* d'Amos Tutuola, nous ne pourrons pas répondre de manière tranchée à la question qui lui a été posée: « est-ce que cet homme est encore vivant ou mort ? » [637] Alors si cela est vrai, il nous sera plus difficile de fonder la distinction deleuzienne entre vie comme objet du biopouvoir et Vie comme force de création se déployant comme résistance comme s'il était possible d'opposer frontalement vie comme objet et vie comme ontologie afin de rendre la résistance possible. « La vie devient résistance au pouvoir quand le pouvoir prend pour objet la vie […] Quand le pouvoir devient bio-pouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital […] La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force ? »[638] La biopolitique-de-l'indifférence n'est ni inscrite dans une ontologie ni dans une *anthropologisation de la politique*[639].

En s'intéressant à la question de la prise en charge de la vie par l'indifférence à celle-ci au moment même où elle est banalisée et coupée de toute idée de grandeur, nous voulons en faire l'enjeu de toute émancipation dans ses conditions matérielles. Si « la La politique consiste en formes de subjectivation, en constitution de scènes singulières d'énonciation et de manifestation. [Si toutefois] elle n'est coextensive ni à la vie ni à l'État »[640]comme l'écrit

---

[637] Amos Tutuola*, L'ivrogne dans la brousse*, trad.de l'anglais par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1953, p.17.

[638] Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit «Critique», 1986, p.98.

[639] Répondant à une question sur le bio-pouvoir, Rancière affirme dans un même geste contre Agamben et contre Toni Negri, après avoir situé cette notion dans le paradigme foucaldien qui ne pense pas les modes de subjectivations politiques, : « paradoxalement cette notion qui renvoyait strictement à l'analyse du pouvoir étatique et avait une certaine connotation suspensive a été ensuite entièrement positivée dans le concept de "bio-politique". Elle l'a été parce qu'elle permettait d'accrocher sur la problématique "technologique" de Foucault des problématiques de type ontologico-politique : la définition de la politique à partir des notions de *bios* et de *zoê* ou sa définition à partir d'un sujet originaire. La première voie a été celle d'Agamben, la seconde, celle de Toni Negri. Agamben partage avec Foucault une identification de la question politique à la question du pouvoir. Negri, lui, a voulu articuler le thème de la résistance sur une ontologie vitaliste du sujet multitudinaire de la politique. La conséquence de cette ontologisation, c'est que le "biopouvoir" et la "bio-politique" deviennent des sortes de signifiants-maîtres, à la manière heideggérienne, qui couvrent tout et rien, du droit de la famille ou des politiques de la santé aux camps d'extermination, et s'appliquent aussi bien aux formes de l' "État social" qui a été leur référence d'origine qu'aux formes actuelles de privatisation de la protection sociale. L'anthropologisation de la politique permet de ramener tous les phénomènes sous un même schème d'explication vraisemblable. Mais je ne pense pas qu'elle rende compte des formes actuelles de la domination étatique appuyée sur la dépolitisation des problèmes et le jeu de cache-cache entre États nationaux et pouvoirs supra-nationaux ». Poirier Nicolas, « Entretien avec Jacques Rancière », *Le philosophoire*, 2000/3 n° 13, p. 29-42. pp.-33-34

[640] *Ibid*., p.36.

Rancière, la réflexion sur la vie peut être le détour de penser autrement la politique. Car il nous semble que quoiqu'on dise, quoi qu'on fasse, la politique ne pourra pas évacuer la question de la vie. Cela ne veut pas dire que la politique est biopolitique/biopouvoir ou elle ne l'est pas. La subjectivation peut reconfigurer l'espace de la visibilité parce que le partage jette des corps dans une obscurité où ils sont coupés de la présence des êtres parlants. Tel est ce que contestait le peuple souffrant en Haïti.

Il n'est pas question de montrer à quel point la gestion de la violence publique serait devenue une affaire privée en Haïti afin d'expliquer les modalités par lesquelles le souverain en viendrait à perdre une de ses caractéristiques fondamentales. Nous n'avons pas pour souci de penser les conséquences du fait que le souverain haïtien n'aurait pas le monopole du droit de tuer en tant que celui-ci aurait été approprié par des groupes contre lesquels la puissance publique ne peut pas se manifester à l'intérieur de son territoire (même s'il s'agit d'une question importante qu'il faudra poser autrement). Il serait plus intéressant de dire que nous tentons de rendre possible un nouvel usage[641]critique de la biopolitique foucaldienne afin de comprendre le lieu de notre parole façonné par des expériences singulières. Il pose ainsi des questions qui nous contraignent à regarder les concepts avec un regard détourné.

La biopolitique-de-l'indifférence nous met face à un paradoxe dont il faut tenter de défaire les nœuds rigides et complexes : comment l'indifférence à la vie peut-elle devenir une manière de prendre celle-ci charge ? Ce n'est donc pas fondamentalement les formes de violence traditionnelles, destructrices de la vie qui nous intéressent particulièrement. C'est au contraire ce qui serait un mode spécifique sous lequel la biopolitique devient biopolitique-de-l'indifférence. En ce sens, il serait important de l'arracher à sa genèse libérale. « Si le pouvoir prend la vie comme objet de son exercice, Foucault est intéressé à déterminer ce qui dans la vie lui résiste, et en lui résistant, crée des forces de subjectivation et des formes vie qui échappent aux biopouvoirs »[642]. Qu'est-ce qui se passe lorsque la biopolitique est elle-même indifférente à la vie ? Si « la biopolitique en tant qu'elle est une biorégulation par l'État de ce qui fait la vie même des populations prise sous l'angle économique, hygiène, santé, sexualité, etc., fait corps avec une vision libérale de la société »[643], alors nous devons vérifier la forme singulière qu'elle prendrait en Haïti. Maria Muhle dans un article intitulé «Agamben et la

[641] Pour une compréhension de certains usages (en France, en Angleterre/aux Etats-Unis et en Italie) de la notion de biopolitique (non inventée) par Michel Foucault, voir Keck Frédéric, « Les usages du biopolitique », *L'Homme*, 2008/3 n° 187-188, p. 295-314.

[642] Lazzarato Maurizio, «Du biopouvoir à la biopolitique», *Multitudes*, 2000/1 n° 1, p. 45-57, p.46

[643] Jeanine Hortonéda, « Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique de Michel Foucault Contrechamp », *Empan*, 2005/3 n° 59, p. 61-70, p.64.

pensée foucaldienne de la biopolitique » reproche à l'auteur de *Homo Sacer* d'avoir confondu les différentes acceptions du terme de vie dans la pensée aristotélicienne (*zoé*), arendtienne (de la vie du *homo laborans*), et foucaldienne (la simple vie) qu'il soumettra toutes au concept de vie nue »[644]. Pour nous l'indifférence à la vie se joue sur tous les plans sans ignorer le fait que celle-ci puisse se manifester selon des modes différents, selon l'acception prise en considération. Elle n'est pas sans lien avec la violence.

Nous ne dirons pas uniquement que « l'envers de la biopolitique est une thanatopolitique »[645]mais plutôt la biopolitique-de-l'indifférence est une thanatopolitique qui se nourrit d'un *hypnos* (ne procurant pas aux humains un repos et des rêves aimables, mais rend manifeste l'incapacité à faire monde contre l'indifférence à la vie). Elle serait un art de gouverner les humains comme des sujets dont la vie (en tant que vie prise en charge et laissée à elle-même) même n'arrive pas à créer les lignes d'ouverture susceptibles de faire émerger un foyer où la vie peut se déployer. En faisant entrer la vie dans sa sphère de déploiement, en se justifiant comme pouvoir sur la vie, elle arrive à l'enfermer et la consumer sans passer par le racisme. Elle n'a pas besoin d'instituer la violence plantationnaire des colonies esclavagistes pour être efficace de la même manière qu'elle n'a pas besoin des camps pour être mise en place. Il ne s'agit pas de la « vie nue » où «la biopolitique peut ainsi se renverser en thanatopolitique »[646] ou d'une compréhension de la biopolitique[647]par rapport à la violence totalitaire ou encore à partir d'une analyse de la compétence du souverain à créer le droit par extériorité au droit. Certains peuvent penser avec raison que « le pouvoir en postcolonie est carnassier. Il saute à la gorge de ses sujets, les serre jusqu'au point de leur briser les os, de leur faire sortir les yeux des orbites, de leur faire pleurer rouge »[648]en mettant en œuvre mille et une manière de tuer et de donner la mort. Mais le paradoxe devient plus complexe quand il sera possible de rendre compte à quel point cette indifférence à la vie n'est pas l'identité d'un pouvoir vu d'en haut. Elle serait au contraire le lieu commun où les stratégies de pouvoir, la

[644] Maria Muhle, «Agamben et la pensée foucaldienne de la biopolitique», *Déplacement*, Revue de Philosophie du département de Philosophie de Paris8, 2002, p65-87, p.72. Pour affiner sa critique : « la biopolitique ne prend pas en charge la vie nue qui se place nécessairement sous un pouvoir souverain absolu, elle prend en charge la simple vie, la vie naturelle de l'homme à travers des processus de disciplinarisation. [Elle] établit un lien entre la vie de l'homme et son administration par l'État, elle introduit la vie dans la politique ». *Ibid*.p.78.

[645]Jeanine Hortonéda, « Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique de Michel Foucault Contrechamp », *art. Op.cit*., p. 66.

[646] Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue,* trad.de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil « L'Ordre philosophique», 1997, p.132,

« La thanato-politique est ainsi l'envers de la biopolitique». Michel Foucault « La technologie politique des individus », *Dits et Ecrits* IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 826, cité par Martine Leibovici, « Biopolitique et compréhension du totalitarisme» Foucault, Agamben, Arendt, *Tumultes*, 2005/2 n° 25, p. 23-45, p. 29.

[647] Martine Leibovici, *Ibid*.

[648] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, *op.cit*, p. 256

résistance et les formes par lesquelles le vivant devient agent de production de rendement se rencontrent comme si cette indifférence qui banalise la vie et cette banalité exprimant l'indifférence à la vie étaient partagées.

Le biopouvoir et la biopolitique se rencontrent pour augmenter la capacité du vivant à produire davantage de forces où se manifeste le caractère diffus du pouvoir. En ce sens, il y a là chez Foucault la naissance d'un nouveau paradigme où la question du pouvoir s'éclaire et devient plus complexe à analyser par celle du sujet [649](où la théorie du sujet de droit n'est plus fondamentale). Mais nous nous demandons si l'indifférence à la vie n'est pas une nouvelle forme de rapport à la vie, une nouvelle manière de la jeter dans les nœuds de la souveraineté. Que deviendrait alors la biopolitique qui requiert l'exercice de la souveraineté pour s'exercer en majorant la vie, que ce soit dans l'acte de déclarer l'état d'exception ou dans l'acte de déclarer la mise à mort par la guerre/le racisme?

L'histoire combine les deux formes de pouvoir (le pouvoir souverain et la biopolitique) qu'il conviendrait de ne pas confondre pour le besoin de la clarté de l'analyse. Tout d'abord, il faut dire que la distinction entre le pouvoir souverain et la biopolitique ne peut pas être tranchée car tout pouvoir souverain est déjà un pouvoir sur la vie en tant qu'il doit prendre nécessairement en charge celle-ci peu importe le degré de cette prise en charge. Son exercice s'est toujours manifesté dans sa rencontre avec la vie. La prolifération du champ où cette rencontre devient manifeste est possible avec la biopolitique et le nouvel art de gouverner qu'est la gouvernementalité. Cette prolifération rend elle-même possible la majoration de la vie grâce aux savoirs produits par la discipline dont le corps a été l'objet ? Désormais « tous les savoirs peuvent être engagés dans une telle transition car rien de ce qui est humain n'est désormais étranger à la perspective de la rationalité gouvernementale »[650].

Le pouvoir souverain peut alors investir la vie dans ses parties qui lui étaient jusqu'ici obscures. Il peut la laisser déployer comme si ce déploiement était son objectif.

> Mais ce qui distingue en général le biopouvoir—qu'il soit ''anatomo-politique''ou ''biopolitique''—du pouvoir souverain est qu'il s'applique aux corps par des normes plus que par des lois. Pour prendre la vie en charge, soit pour la discipliner, c'est-à-dire la rendre productive, soit pour la réguler, la corriger ou la protéger, le biopouvoir doit en passer par des régulations de plus en plus fines, alors que la loi est caractérisée par sa généralité. Contrairement à la loi, la norme n'interdit ni ne prescrit rien, elle est directement formatrice du comportement de l'individu

[649] « Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches » écrit Foucault dans *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*. Cité par Lazzarato Maurizio, « Du biopouvoir à la biopolitique», *Multitudes*, 2000/1 n° 1, p. 45-57, p.53.

[650] Jeanpierre Laurent, « Par-delà la biopolitique », *Critique*, 2005/5 n° 696, p. 352-368, p 357.

> et le conforme à celui des autres. De ce point de vue, la différence entre les biopolitiques et l'anatomo-politique est que seules les premières supposent l'État comme organe régulateur[651].

Tous ces corps abandonnés sur les lits des hôpitaux pendant que le directeur et le gérant font transiter les médicaments et les matériels vers des lieux souterrains, toute cette population qui est exposée à la mort pour laquelle celle-ci a fini par être transformée en un événement banal, tous ces enfants qui ne verront pas le lever du soleil, toutes ces déclarations de politique générale des divers gouvernements qui ne peuvent pas penser/panser la vie *alors* qu'ils déclarent vouloir la prendre en charge, toutes ces catastrophes naturelles répétitives qui s'abattent sur le corps du vivant haïtien comme une armée d'oiseaux rapaces pendant que nous les attendons comme une aubaine pour accaparer l'aide qui tardera toujours à venir; qu'est-ce que tout cela exprime ? Il peut être interdit aux voyageurs de se faire transporter de la même manière que des sacs de charbons (qui pis est sur des routes exigües et des pentes vertigineuses), le panneau rappelant cette interdiction est lisible sous les yeux du policier de la circulation, il ne voit pas le camion qui passe en tremblant devant lui rempli de toutes sortes de marchandises et de gens de façon indistincte. Par l'indifférence à la vie, les individus courent vers la mort au moment même ils croient pouvoir la fuir. Leur gestion du quotidien manifeste cette fuite, mais en réalité elle ne peut que précipiter la rencontre avec la mort parce que la vie est prise en charge dans l'indifférence même à la vie. Tous ces exemples s'inscrivent dans une logique liant vie et indifférence à la vie comme art de domination.

Cette dynamique n'est pas sans conséquence sur la production des normes qui doivent formater les comportements et orienter les conduites des individus. Elle affecte pour ainsi dire l'effectivité de la loi ainsi que la configuration des rapports intersubjectifs. Elle donne lieu à un rapport au temps, une manière d'être dans l'urgence du temps qui tente d'abolir la vie, les moments des catastrophes naturelles qui deviennent la conséquence tragique d'un mode d'être et d'habiter. La biopolitique-de-l'indifférence tente de fabriquer des sujets indifférents à la *vie à plusieurs* et de défaire les corps en captant leur énergie indomptable afin de les transformer (en vain) en corps muets. Cela nous met face à un pouvoir de dislocation des corps.

[651] Martine Leibovici, « Biopolitique et compréhension du totalitarisme » Foucault, Agamben, Arendt, *op.cit,* p.28

3.-Les lieux du pouvoir et Pouvoir de la dislocation des corps

Par la violence systématique d'État, décider d'octroyer la mort à quelqu'un comme s'il s'agit de lui offrir un cadeau d'anniversaire a été très souvent un acte quotidien. Il est possible de faire surgir chaque séquence de l'histoire du *souverain* en Haïti afin de montrer à quel point il est permis de penser la biopolitique dans sa face perverse (thanatopolitique).
Avec les « tontons macoutes », il est vrai que la pulsion de donner la mort, de capter la vie et de la maîtriser en la réduisant à sa peau de chagrin a pris une dimension phénoménale. Avec l'État duvaliérien, il y a quelque chose de synthétique comme si le duvaliérisme ne faisait que la synthèse totalitaire de ce qu'il a pu récupérer sous les décombres historiques dans ce qu'elles ont de plus sombres et de plus macabres. « L'État haïtien avait toujours tourné autour de l'Exécutif; avec François Duvalier, l'Exécutif *devint* l'État »[652]. Mais en recherchant cette éventuelle singularité, nous risquons d'oublier ses racines, ses ramifications plantées solidement dans les structures les plus élémentaires et les plus complexes de la société. Une fois que l'Exécutif devient l'État, la frontière qui existait traditionnellement (conformément à une certaine idéologie) entre la société/nation/société civile et l'État semble disparaître. En ce sens, « l'État duvaliérien peut se lire comme une suite d'équations où le deuxième terme impose son égalité au premier en l'engouffrant : Nation=État ; État=Exécutif ; Exécutif=Chef »[653], de telle sorte que toute cette opération ramène tout vers un centre centralisé/centralisateur et unipolaire autour duquel tournent paradoxalement tous ceux qui se réclament du régime. C'est que Michel-Rolph Trouillot appelle la « structure centrifuge »[654].
Néanmoins, cette égalité qui annihile successivement tous les termes de l'équation une fois que la confusion est consommée ne peut se réaliser qu'à l'intérieur d'une structure sociale interne/externe favorable à l'avènement d'un tel pouvoir[655].

Ceux qui sont impatients de comprendre peuvent penser que : tuer, décider de tuer, conférer le droit de tuer à x ou y de par son allégeance au potentat serait les traits saillants et

[652] Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, *op.cit*., p. 168.
[653] *Ibid.* p.182.
[654] *Ibid.,* p.184.
[655] En mentionnant à quel point le duvaliérisme est « une production de l'impérialisme », Laënnec Hurbon pointe du doigt la violence qu'il incarne selon une particularité singulière « pour souligner comment la violence physique, brutale, qu'il représente s'est accompagnée d'une violence culturelle, violence symbolique accrue, la même qui s'est exercée depuis toujours dans l'histoire du pays, mais avec la particularité qu'elle réussi à se masquer à un point tel qu'elle a pris le visage de la lutte contre la violence culturelle ». Laënnec Hurbon, *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle,* Paris, L'Harmattan, 1979, p.44.

singuliers du biopouvoir dans sa dimension haïtienne. Il n'est pas nécessaire de faire émerger la figure de l'ennemi avant de l'abattre. Il s'agit de l'abattre et d'en faire un ennemi s'il est souhaitable de donner une explication. Puisqu'il est tentant de faire remonter la genèse de tout ce qui se manifeste dans ce pays à la colonie esclavagiste, certains pourraient y voir le lieu où s'est déployée cette redoutable systématicité criminelle contre la vie pour tenter de la capter et la broyer. En ce sens, l'idée de voir dans la colonie l'origine de la violence nazie n'est pas une idée farfelue. Elle exprime le sens archéologique à saisir la pente vertigineuse qui allait balayer l'humanité au XX^{e} siècle. La construction de la figure de l'esclave qui doit être disloquée et détruite violemment dans la colonie pour rendre possible l'accumulation du capital (afin de construire les empires esclavagistes de la modernité) préfigurerait-elle déjà la destruction littéralement du juif pour rendre possible le bonheur de la race aryenne ? « Si les relations entre la vie et la mort, la politique de cruauté et les symboles du sacrilège sont brouillées dans le système de la plantation, il est intéressant de constater que c'est dans les colonies et sous le régime d'apartheid qu'une terreur particulière fait son apparition »[656].

Dans une société à tradition autoritaire où tout pouvoir est perçu comme une force destructrice (le pouvoir comme arme de combat) qui doit être exercée et incarnée par une singularisation du chef devenu chef surplombant incarné dans la figure paternelle, jusqu'où analyse de M. Foucault peut nous aider à décrypter les *relations de pouvoir* en Haïti ? Si le nouveau type de pouvoir est axé sur le corps qui doit être dressé et formaté pour en tirer le maximum de rendement (pouvoir disciplinaire décrypté par l'anatomo-politique), et le nouvel art de gouvernement qu'est la gouvernementalité (inventé avec la biopolitique du vivant où la prise en charge de la vie tombe dans la sphère souveraine du pouvoir renvoie à une invention de la société bourgeoise et libérale), comment une telle analyse peut-elle rendre intelligible la réalité haïtienne[657] ? En fait, la tentation de saisir la question du pouvoir selon un alliage entre le modèle classique inventé par les théoriciens de la souveraineté et celui propre au canon du marxisme est très grande en tant qu'elle renverrait à une vérification quotidienne.

Le rapport entre l'État et la société dans la rencontre (les diverses occupations, interventions militaires et les agressions étrangères en facilitent les conditions) avec le capital détermine la forme prise par l'économie tournée vers un capital toujours en transit où l'extraction du profit jette aussi bien l'État que celui qui s'en approprie dans une dépendance sur la scène internationale. Cela ne nécessite pas un mode de production capitaliste instituée

[656] Achille Mbembe, «Nécropolitique», *Raisons politiques*, 2006/1 N° 21, p. 29-60, p.37-38.
[657] Par la notion de biopolitique-de-l'indifférence, nous avons déjà saisi précédemment la question du pouvoir face à la vie.

par une économie *bourgeoise*. C'est moins parce que le monde de l'argent en Haïti est issu originairement des aventuriers financiers étrangers en quête de profit au XIX^{e} siècle que la difficulté même à penser une bourgeoisie à proprement parler.

La transformation de l'argent en capital («l'argent ne devient pas capital sans prendre la forme de la marchandise »), peut avoir lieu selon un procès de circulation sur le marché en engendrant de « l'excédent », de la « survaleur »[658]susceptible d'augmenter la capacité du détenteur du capital à s'approprier de nouvelles forces de travail, à transformer le temps de travail en facteur de dislocation des corps. Mais la plus-value n'affecte pas considérablement les moyens de production parce qu'elle tend toujours vers les mailles infinies des couloirs du transit. Pour une bourgeoisie qualifiée de *compradore* ayant converti son argent avant tout en pouvoir de faire circuler le capital (par la transformation d'Haïti en zone de circulation de la marchandise livrée aux aléas du grand marché) en attente des miettes, parce que le cycle productif n'est pas inscrit dans une économie diversifiée-productive, cela ne développe pas les forces productives de l'économie. Elle peut s'en dormir en apparence sur ses acquis historiques en créant des zones de fermeture contre les secousses d'un tremblement révolutionnaire.

Il n'y a pas de différence entre lorsque le détenteur du capital revient sur le marché comme acheteur et comme vendeur. Dans les deux, sa jouissance produit des corps pris dans un procès d'effacement du monde susceptibles d'être transformés en corps-superflus. Cette bourgeoisie **—** qui n'en est pas une en un certain sens — n'est pas traversée par l'ivresse historique de la bourgeoisie conquérante faisant sauter les barrières de classe constituant des obstacles à sa marche fulgurante dans l'Histoire. « L'argent s'est métamorphosé en capital » de façon assurée selon un procès de circulation sans qu'il y ait besoin de provoquer la transformation sociale nécessaire comme base de cette métamorphose.[659]

---

[658] Karl Marx, *Le Capital,* livre I, Paris, Quadrige/PUX, 1993, pp.170-174.

[659] Nous pensons que les différentes phases ou étapes retenues par Gérard Pierre-Charles[659] pour analyser l'économie haïtienne n'infirment pas cette lecture 1°) « **étape fondationnelle** (1801-1820) **de déstructuration** de l'ordre colonial esclavagiste et **de réaménagement** de la nouvelle économie post-esclavagiste, mercantiliste, d'économie naturelle, 2°) **Période de structuration et d'essor de l'économie patrimoniale et agro-exportatrice** où les résurgences et pratiques précapitalistes se combinent avec les apports de l'économie du marché mondial, faisant de l'agriculture d'exportatrice et du commerce import-export l'axe de la croissance de l'organisation sociétale. 3° **La période d'expansion du capital externe et de la modernisation** (1915-1986) qui, en stimulant l'agro-importation ne parvient pas pourtant à éclater les structures socio-économiques archaïques et à promouvoir le développement. 4° **La tendance à la désarticulation structurelle et à la dégradation** sociale produit la crise permanente accélérée sous l'effet des conséquences internes du système ainsi que la mondialisation néolibérale »., Gérard Pierre-Charles, « Évolution historique de l'économie d'Haïti : de l'impulsion créatrice à la dégradation », *Présence Africaine*, 2004/1 N° 169, p. 57-66, p.57. Souligné dans le texte.

> En effet, le capital ne peut se former que sur la base de la circulation de la marchandise (ce qui implique la circulation monétaire), donc à un niveau de développement assez important du commerce. À l'inverse, la production et la circulation des marchandises n'ont nullement pour condition d'existence le mode de production capitaliste [selon la *Critique l'Économie politique*, elles existent dans des sociétés prébourgeoises ou précapitalistes][660].

Le pouvoir du capital est le pouvoir de dislocation des corps rongés par les modalités de la production dépourvue de toute réversibilité avec le social de façon positive. Cela provoque des effets pervers sur le vécu subjectif et matériel des individus et sur la société entière. Il investit la société sans créer les conditions de changement social et des moyens de production. La rencontre du pouvoir du capital et de l'État fabrique une « armée de réserve » non-utilisable, laissée à elle-même comme une force de travail que le marché n'absorbe ni comme constituée d'individus consommateur, car étant privée de la possibilité d'assurer les conditions biologiques du vivant, ni comme bras armé. L'ontologie du malheur pourrait faire le lien entre les pathologies du social et les pathologies économiques (« stagnation de la prodution » [661]constatée dès le XIX[e] siècle et la nécessité d'importation de plus en plus périlleuse étouffe l'avenir. Haïti étant indépendante devint moins productive) dans la création des structures de la dépendance comme perte d'autonomie du sujet à être sujet de sa propre histoire.

En réalité, Haïti aura toujours été un lieu de circulation de la marchandise même lorsqu'elle la produit. La colonie de Saint-Domingue fut le poumon de la production des denrées pour la métropole alors que cette capacité productive qui nécessite la destruction des corps et des subjectivités la transforme uniquement en espace de consommation des produits métropolitains. La *marchandise* (si ce mot peut-être utilisé ici sans ambigüité : « Celui qui satisfait son besoin par le produit de son travail crée certes de la valeur d'usage, mais pas de marchandise. Pour produire de la marchandise, il faut non seulement qu'il produise de la valeur d'usage, mais que ce soit de la valeur d'usage pour d'autres, de la valeur d'usage sociale[662])[663]qu'elle produit satisfait les besoins de l'empire alors que celles qu'elle

[660] Karl Marx, *Un chapitre inédit du Capital*, trad. de l'allemand par Roger Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1971, p.74.

[661] Gérard Pierre-Charles, *L'économie haïtienne et sa voie de développement*, Paris, Maisonneuve et Larose, Paris, 1967, p. 28.

[662] À cette précision, Engels ajoute dans la 4[e] édition : « et pas seulement de la valeur d'usage pour d'autres en général. Le paysan du Moyen Age produisait le blé de l'impôt pour le seigneur féodal, le blé de la dîme pour les curés. Mais le fait d'avoir été produits pour d'autres ne faisait pas pour autant du blé de la dîme, ni de l'autre, des marchandises. Pour devenir marchandise, il faut que le produit soit transmis par voie de l'échange à celui qui s'en sert comme valeur d'usage. » Karl Marx, *Le Capital,* livre I, *op.cit.,* p.46.

[663] « La marchandise est d'abord un objet extérieur, une chose, qui satisfait, grâces à ses qualités propres, des besoins humains d'une espèce quelconque. La nature de ces besoins, qu'ils surgissent dans l'estomac ou dans l'imagination, ne change rien à l'affaire » Karl Marx, *Ibid*., p.39.

consomme ne permettent pas d'assurer le métabolisme de la vie pour celui qui est enfermé dans l'espace plantationnaire. Ici (la colonie) sa production broie et étouffe la vie (des captifs), mais là-bas (en métropole), sa consommation assure la richesse impériale. Le temps de travail est ici le temps de la mort.

La question du pouvoir, par sa manifestation et ses *effets,* pourrait être pensée dans une tension larvée entre l'État, les stratégies de pouvoir et les agents de la dépendance en vertu de la loi de l'Alliance (« entre une oligarchie et les négociants [664]») du capital pour extraire un surplus de plus en plus juteux en tant que capital transitoire (c'est-à-dire destiné à transiter au travers des frontières une fois acquis sans aucune effectivité sociale[665]). La difficulté pour nous de vérifier ce que Marx[666] dit à propos de la bourgeoisie[667]comme étant une classe révolutionnaire qui doit constamment révolutionner la société (pour pouvoir maintenir sa domination) viendrait de cette forme que prendrait le capital qui doit transiter sans laisser de reste en tant qu'il ne participe pas à l'enracinement de la bourgeoisie comme classe révolutionnaire non révolutionnaire.

L'accumulation du pouvoir et du capital lui permit de déloger la noblesse et d'étendre ses étendards au-delà des mers. Elle est selon Engels l'

> ordre opprimé, à l'origine tributaire de la noblesse féodale régnante, recruté parmi les corvéables et des serfs de toutes catégorie, c'est dans une lutte sans répit avec la noblesse que la bourgeoisie a conquis un poste de pouvoir après l'autre et, finalement, a pris possession du pouvoir à sa place dans les pays les plus évolués ; en France, en renversant directement la noblesse ; en Angleterre, en l'embourgeoisant de plus en plus et en se l'incorporant pour en faire son couronnement décoratif. Et comment y est-elle parvenue ? Simplement par une transformation de l'''état

[664] Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien, op.cit,* p. 77. Nous reviendrons sur la question de la cette alliance créant la dépendance à la fin de la dernière section du VIe chapitre.

[665] Pourquoi l'accumulation du capital par une bourgeoisie locale profitant de l'indépendance n'a pas pu/su « stimuler le développement de la société post-coloniale » ? Pour Gérard Pierre-Charles, « La première cause, est la limitation de l'époque elle-même. Une société féodale peut difficilement [parvenir] en vingt ans au degré de maturité lui permettant de mettre à nu ses contradictions et de détruire ses bases d'existence. Dans les années postérieures, ce processus fut compromis par l'impact de l'intervention économique des nations capitalistes. La deuxième cause, essentielle pour la jeune Haïti, fut le libéralisme insouciant qui présida les relations entre l'État féodal et les nations déjà industrialisées du monde. L'Angleterre, les États-Unis, l'Allemagne, trouvèrent en Haïti un marché idéal pour leurs produits manufacturiers. La force de leur pénétration tua dans le germe toute possibilité d'apparition et de développement d'une bourgeoisie industrielle locale. Les premiers commerçants à s'installer en Haïti furent des étrangers. Ils ne virent pas accumuler les capitaux pour développer la société féodale et établir les prémisses pour la transition vers une forme de production plus avancée. Ils visaient avant tout à réunir des millions pour les emporter ensuite et les transformer en capital dans leurs propre pays. Ils n'est point surprenant que malgré la négation du droit de propriété aux étrangers, décrétée par Dessalines et maintenue légalement durant plus d'un siècle, beaucoup de commerçants, américains, anglais, soient venus s'établir en Haïti [….] et réaliser d'énormes profits. » Gérard Pierre-Charles, *L'économie haïtienne et sa voie de développement*, *op.cit*., pp.32-33.

[666] Karl Marx, *Manifeste communiste Philosophie, op.cit*.

[667] La question de la bourgeoisie en Haïti sera réévaluée au regard de la critique de Jacques Roumain dans la dernière section du chapitre IX.

économique ‘’, que suivit tôt ou tard, de bon gré ou par la lutte, une transformation des situations politiques. La lutte de la bourgeoisie contre la noblesse féodale est la lutte de la ville contre la campagne, de l’industrie contre la propriété foncière, de l’économie monétaire contre l’économie naturelle, et les armes décisives des bourgeois dans cette lutte furent leurs moyens de puissance *économiques* accrus sans arrêt par le développement de l’industrie, d’abord artisanale, puis progressant jusqu’à la manufacture, et par l’extension du commerce[668].

S’il est permis de parler de bourgeoisie en Haïti, alors il faut se demander pourquoi elle ne révolutionne pas de façon non révolutionnaire cette société malade. Son exploitation n’est pas en réalité menacée pour être contrainte de faire la révolution conservatrice. Elle peut donc jouir sans être contrainte à concéder le minimum vital à celles et ceux dont la souffrance, la misère et l’exploitation rendent possible sa jouissance vertigineuse. Cette jouissance est déjà un mécanisme de destruction transformant ainsi les corps jonchés dans la misère, l’obscurité et l’invisibilisation en spectacle désolant devant le regard exotique moqueur. Dans le cas contraire (si on ne peut pas parler de bourgeoisie ici), c’est à la configuration même de la lutte des classes dans sa binarité conflictuelle entre bourgeois/prolétaire qu’il faut être attentif, et ce de manière critique.

Au cœur de cette tension s’installerait ce que Jacques Rancière appelle les sans part dans *La mésentente*[669], mais ils n’arrivent pas à défaire la logique du partage et à s’en défaire. Si ces derniers sont ceux qui ne peuvent pas trouver leur part parce que le partage ne peut se réduire à des opérations arithmétiques ni géométriques, en Haïti, ils sont pris dans le vertige du circuit de la dépendance comme des sujets affectés. Étant incapables jusqu’ici de faire surgir une dynamique conflictuelle portée par l’intransigeance égalitaire pour faire advenir ou instituer une contre-alternative sans cesse retravaillée, les sans-part sont en attente des miettes qu’ils tentent d’arracher avec les moyens du bord par la gestion d’un quotidien vertigineux. Ce qui ne fait que les jeter de plus en plus dans un gouffre de plus en plus profond et circulaire. La logique du pouvoir et de la domination produit une inégalité si forte qu’elle risque de rendre quasiment obsolète, jusqu’ici, ce qui serait une dialectique sans synthèse entre l’idée de société (fondée sur l’inégalité) et celle de communauté (structurée par l’égalité). Tout se passe comme si la communauté capitulait devant la logique de la société comme société inégalitaire. Le capital n’a jamais contribué à faire émerger une économie bourgeoise où la bourgeoisie pourrait devenir une classe révolutionnaire non révolutionnaire. En ce sens, elle peut jouir

[668] Friedrich Engels, *Le rôle de la violence dans l’Histoire*, tr. de l’allemand par E. Bottigelli en 1956. Paris, Les Éditions sociales, « Classiques du marxisme »,1969. [Extraits de *l’Anti-Dühring*.], p.13. Version téléchargée sur le site de classique des Sciences Sociales. *Cf.* **http://dx.doi.org/doi:10.1522/030144977**

[669] Jacques Rancière, *La mésentente, op.cit.* Voir ci-dessous, 1ere section du chapitre VIII.

sans être inquiète d'être délogée par la puissance d'une *multitude anarchique*. Tel est aussi le sol de fabrication de l'indifférence.

II.-Le sujet de l'indifférence : Indifférence et individualisme comme riposte sociale

1.-De l'indifférence comme modalité d'être avec les autres

Nous ne pouvons pas penser le sujet de l'indifférence sans vouloir comprendre ce que cela signifie lorsque les rapports de domination et d'exploitation dépouillent les individus du minimum vital nécessaire assurant les conditions de la reproduction du vivant sans qu'il y ait lieu forcément de parler d'aliénation. L'enjeu de l'indifférence et du démembrement est la simple vie en tant que celle-ci devient objet des modalités de dislocation et de destruction. Il ne s'agit pas uniquement du démembrement des corps parlants pour tenter de les transformer en corps muets exposés dans les corridors de la république, mais aussi des stratégies visant à les enfermer dans leur propre agonie. L'indifférence n'est pas aliénation. Elle est le produit d'une stratégie de domination et laisse voir la réaction de l'individu pris dans son vertige. Elle, véritablement, n'est ni insouciance ni un fatalisme devant l'histoire. Elle serait liée à l'expression d'un individualisme grossier qui enferme l'individu dans le voile de son *ego*. Il est vrai, il faut le reconnaître dans l'explication de justification de son indifférence, la fatalité et la *nécessité* impliquant que les choses se dérouleront ainsi peuvent intervenir. Néanmoins, elle ne sera pas abordée selon cette perspective ici. Qu'est-ce qui se passe quand l'indifférence à l'indifférence devient lieu d'un rapport au monde qui ne se soucie pas du monde ?

L'indifférence ne traduit pas le fait d'être insensible aux tremblements du monde à la manière de la figure d'un sujet enfermé dans la solitude de la pensée comme seule authentique quête de soi au mépris de tout rapport social mondain. L'indifférence n'est pas une autosuffisance à soi. Nous n'aurons pas la possibilité de comprendre le lieu d'où parle l'indifférent sur ce trerrain. Car « l'édification d'un monde-commun » est en jeu dans son action. Lorsque ce problème n'est pas celui d'un échantillon individuel, mais probablement, potentiellement celui de toute une société dont la vitalité de la logique inégalitaire met à mal

l'idée de communauté, alors la question devient plus intéressante et plus difficile. Peut-on faire-monde avec l'indifférent ?

L'indifférent n'est pas le sujet qui ne prend pas parti comme on l'entend mais celui qui calcule son action à entreprendre comme étant sans effet sur ce qui l'interpelle. L'«'indifférence est le poids mort de l'histoire »[670] selon Gramsci. Parce que nous ne pouvons pas séparer la vie de la résistance, l'indifférence est du côté de l'inertie et de la mort. En fait, elle consume la vie et l'absorbe. Pourtant, elle « opère puissamment à travers l'histoire. Elle opère de manière passive mais elle opère. C'est la fatalité […] »[671]. Aux principes qui gouvernent les actions humaines et la vie sociale, les rapports de domination et d'exploitation, l'indifférence substitue la fatalité. Elle est même insouciance de la masse du fait que celle-ci ignore. Une telle fatalité et une telle insouciance engendrées par une telle ignorance finissent par provoquer la catastrophe.

Dans cette perspective, « il semble que l'histoire ne soit qu'un énorme phénomène naturel, une éruption, un tremblement de terre, duquel tous sont victimes, ceux qui l'ont voulu, ceux qui ne l'ont pas voulu, ceux qui savaient et ceux qui ne savaient pas, ceux qui avaient eu une part active et ceux qui étaient indifférents »[672].

Alors, le désastre ou la catastrophe laisse place aux larmes et non à l'interrogation sur soi-même. Il semble qu'il est possible de dire que l'indifférent trahit la vie pour n'avoir pas été capable d'endosser la responsabilité qu'elle incombe à l'être humain : la résistance. Cette conception de l'indifférence institue une opposition entre le sujet qui se soucie du monde et celui ne s'en soucie pas, entre celui qui écoute les cris et les tremblements du monde passivement et celui qui cherche à colmater la faille sismique par son action héroïque ou prometteuse quitte à laisser sa vie en réalisant un tel geste. Celui-ci s'engage et prend parti, celui-là ne répond pas l'appel de l'histoire (différence classique entre acteur et spectateur). L'indifférent serait celui qui retarde la marche de la révolution communiste. Il ne fait pas l'Histoire mais subit celle faite par les dominants. Il n'y est pas non plus. Cette conception est aussi ce que nous retenons habituellement de l'indifférence. Elle est aussi celle que nous retrouvons dans la chanson de Gibert Bécaud intitulée « l'indifférence » : « ce qui détruit le monde : c'est l'indifférence, elle a rompu et corrompu [et] te tue à petits coups ».

[670] Antonio Gramsci, *Pourquoi je hais l'indifférence*, trad. de l'italien, Paris, Payot & Rivages, 2012, p.55. Il s'agit de l'article de 1917 portant le titre de l'ouvrage.
[671] *Ibid.*
[672] *Ibid.,* p.57.

L'indifférent pour nous spécule sur l'impossible effectivité de toute promesse égalitaire au nom d'une autre forme de vie sociale. Toute promesse est porteuse de déception, d'où la nécessité pour lui de sauvegarder son être pour soi. La promesse est déjà contemporaine de son ineffectivité (de son contraire) en tant qu'elle est à ses yeux la répétition de ce qui s'est déjà produit dans l'Histoire.

L'histoire est elle-même répétition. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil dit le proverbe (en ce sens en réalité, il est le sujet de la fatalité) ! Pour prouver son action passive, il peut citer l'annale des présidents haïtiens qui ont pillé le trésor public, ceux qui ont voulu asservir le peuple. Il dira à haute voix que les haïtiens sont tous pareils, qu'ils ont tous *les mains sales*. L'histoire est pour lui une résonnance de la répétition du même. Alors, il anticipe et substitue l'appel de son époque à celui de son *ego*. L'indifférent ne veut pas perdre mais tout gagner dans son action passive. Son mouvement est celui de la passivité-active devant le tremblement du monde. Néanmoins, il agit. L'indifférence est la volonté réfléchie de ne pas agir dans le sens d'un horizon d'attente au nom duquel la vie peut être mise en jeu ou digne d'être sacrifiée, sacrifice au nom d'une forme de vie dont on se sentirait privé par l'effet des rapports de dominations et d'exploitation. Pourtant, il écoute bien les cris de l'existence, il observe bien les manœuvres politiques pour détourner les budgets vers l'économie souterraine. Il est bien attentif au dépérissement des services publics et l'absence des initiatives citoyennes. Cependant, toute cette attention n'a d'autres fins que de le conforter dans son indifférence afin de laisser déployer son individualité primaire.

Faudrait-il penser que l'indifférence est toujours indifférence à soi ? Nous pourrions dire qu'il y a vie propre à l'histoire proprement dite, l'histoire au sens propre du terme au point que cette vie et histoire sont substantiellement liées. Alors

> il y a histoire là où la vie devient libre et totale, où elle édifie consciemment un espace pour une vie pareillement libre, qui ne suit pas épuisée par la simple acceptation, un espace où, avec l'ébranlement du ''petit'' sens vital que comporte l'acceptation, la vie se résout à tenter de se doter elle-même d'un sens nouveau à la lumière de la manière dont se manifeste à elle l'être du monde dans lequel elle se trouve[673].

Les formes de mépris et d'indifférence sont si poussées qu'elles risquent de neutraliser toute forme de résistance qui consisterait à établir un nouveau rapport à la vie. L'indifférence nous dépouille de la capacité à faire-monde. De la même manière qu'elle appauvrit l'horizon de notre être au monde et nous empêche du même coup d'habiter le monde, elle détruit le sens

[673] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la Philosophie de l'Histoire* [1990], trad. du tchèque par Erika Abrams, Paris, Le Verdier, 1999, p.64.

même de la question de notre inscription dans le monde et de la grandeur humaine. Il faudrait se demander dans ce cas si l'indifférence, lorsqu'elle s'enracine dans le démembrement de notre être au monde, n'est pas l'autre nom de la désertification du monde. Ainsi, il se pourrait que le « totalitarisme » ne soit pas la seule forme politique transformant le monde de l'apparition des humains en un « désert »[674] en tant qu'une certaine misère abjecte pourrait produire un tel effet. Nous sentons cette misère, nous la voyons dans les quartiers, les rues, les bidonvilles, les zones les plus visibles et les plus obscurs en Haïti. Elle est interrogatrice et disloque les corps. Parce que la misère produit toujours de l'obscurité, elle jette les humains hors de la compagnie des autres. La séparation brutale produite par la misère qui devient souffrance est aussi perte de la nécessité d'être avec les autres. Dans ce cas de figure, elle assombrit l'éclat lumineux de la vie. Expression des rapports d'exploitation, la perte de cet éclat lumineux par lequel toute vie est jetée dans l'obscurité, devient la perte du sens même du monde.

Les réactions contre la souffrance provoquée par la misère et l'obscurité de la misère ne sont pas rares. Le XIX^e^ siècle haïtien (1843) fut marqué par des luttes ayant pour objectif de reconfigurer la scène politique contre la misère et la souffrance résultant de l'agencement de la loi de production, la captation des moyens de productions et l'appropriation du commun. La souffrance fut si grande et si déstabilisatrice qu'elle finit par faire émerger une « armée souffrante » et un « peuple souffrant » mettant en évidence sa dimension politique ainsi que les pathologies sociales qui rongent la société. Nous avons déjà vu à quel point les luttes dites paysannes font partie d'une économie globale de lutte tout au long de ce siècle contre les formes de domination mettant la vie en jeu comme objet de domination abject. Ici, « la souffrance peut donc indéniablement jouer un rôle de mobile (comme refus pratique de l'insupportable) et de motif (comme projet de lutte contre ses causes sociales) des luttes politiques. Elle est également un principe de légitimation de ces luttes »[675] précise Emmanuel Renault dans sa prise en considération de cette révolte lui permettant de critiquer une certaine vision de la souffrance victimaire.

Englué dans des dispositifs de mépris institutionnalisés, le rapport à soi engendrerait une conscience culpabilisante ou un fatalisme primaire où la promesse d'un lendemain plus ou moins réconfortant produirait en retour une espérance béate ouvrant la voie à l'imaginaire

[674] Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op.cit.,* p.187, Goetz Benoît et Younès Chris, « 2 : Hannah Arendt : Monde-Désert Oasis », in Thierry Paquot et Chris Younès, *Le Territoire des philosophes*, *op.cit.,* p.31

[675] Emmanuel Renault, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte « Armillaire », 2008, p. 107.

de l'héroïsation (le retour ou la venue d'un homme providentiel). S'accrocher à la vie ne peut être dans ce cas qu'un effort consistant à sauvegarder son instant vital. Ce qui au fond dans ce cas, anime l'individu, ce n'est pas manifestement l'amour de la « vie réussie » en réalité, mais le désir de rester vivant, quitte à l'être au milieu d'un monde où visiblement la vie elle-même est déjà banalisée. Il n'est pas question de dire ici que le sujet se satisfait de cette condition dans laquelle il est jeté avec violence sans jamais tenter d'instituer une contre-alternative. L'impossibilité d'instituer une rupture instituante ne peut être que la conséquence brutale des rapports d'inégalité et de domination minant les liens intra-subjectifs et intersubjectifs. Ces derniers ont été rongés par une sorte d'érosion sociopolitique emportant sur sa course effrénée l'envie d'habiter un lieu car devenu trop fragile et tremblant. De la même manière que l'érosion ronge et emporte la couche productive de l'écorce terrestre, l'érosion sociopolitique mine la conscience politique du vivant en le dépouillant de ses énergies libératrices. Elle est si poussée qu'elle risque de détruire, aux yeux de l'indifférent, Haïti en tant qu'espace vivable et viable, c'est-à-dire comme lieu de vie et de réalisation de soi. Il ne voit que le temps du malheur.

Si Haïti en tant que société de démembrement est construite sur une logique mortifère, elle ne peut être vue au bout du compte que comme un milieu hostile à fuir. L'indifférence de l'individu devient la riposte à la logique d'enfermement et de démembrement qui est la logique propre de la société. Convaincu que toute revendication finira par reproduire la même situation voire pire, l'attachement à son être primaire devient un crédo individuel. Triste spectacle que les différents gouvernements confirment aux yeux de l'individu prisonnier de cette logique.

À partir de là, les options qui sont de plus en plus individuelles sont devenues des échappatoires lorsque l'appel des Ailleurs n'emporte pas l'Haïtien à parcourir les frontières et à défier les dangers maritimes pour pouvoir rester vivants par les morts-vivants de la république banale banalisant la vie. Alors, il est devenu le chien crevé et errant des corridors des quartiers malfamés ou des bidonvilles modernes que les sociétés en quête de main d'œuvre ou d'une armée de réserve n'accueillent pas. Sale Haïtien devient l'autre nom du sale Nègre. Figure du paria[676] (dans le sens de l'exclu, de proscrit et non encore au sens de rebelle

[676] « Le paria n'est pas seulement l'exclu qui subit la logique d'un système, il est le rejeté d'un ordre qui par son rejet se confirme et se consolide. Le paria est un rejet, un déchet, une souillure qui marque en même temps le lieu de la souillure et qui exhibe ainsi à l'intérieur d'un espace le dehors de cet espace. Le paria est en exclusion ou en forclusion interne, pourrait-on dire sur un mode psychanalytique. » Jean-Luc Nancy, « Regarder, ne pas toucher » (à propos du film de Nicolas Klotz, Paria), *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 265-273, p.265.

qui conteste sa condition[677]) porteur de virus (l'un des quatre H dénommant le sida) et de toute sorte de calamités, toujours endeuillé par les catastrophes naturelles et humaines comme s'il était frappé d'un destin vengeur. Figure du sujet banalisé et disloqué toujours en quête d'un horizon où apparaît l'ombre lumineux d'un soleil levant pour sortir de la nuit postcoloniale haïtienne.

Comment alors vivre dans une société perçue comme le tombeau où viennent s'engouffrer les corps comme des déchets contaminés ?

2.-De l'indifférence à l'acosmicité-subjective

Pour mieux saisir les conséquences de l'indifférence comme problème politique, nous pouvons parler d'acosmicité-subjective entendue comme perte de lien unissant l'individu à la communauté (dans un souci d'égalité) et de l'effacement de soi de la compagnie des autres. Être contemporain de son propre effacement du monde est une épreuve anthropologique d'être. Elle est le fait d'être né, d'avoir vécu et d'être parti définitivement de la terre sans la moindre certitude d'avoir laissé de trace *aux yeux* des autres tout en ayant été pris dans les affres de la nécessité biologique de la vie sans la possibilité de régénérer biologiquement celle-ci (être privé d'un minimum vital nécessaire). Cela engendre l'impossibilité de pouvoir exister dignement dans le regard et la mémoire des Autres. Le sujet de l'acosmicité-subjective n'est jamais contemporain du monde. Il est un sujet toujours en-deçà de l'existence et déjà enveloppé par la mort tout en étant là, jeté au milieu des choses et de la *banalité quotidienne de la vie*. Une figure duelle, mi-humaine mi-zombie, prise entre une présence insignifiante et une absence déclarée. Il est convoqué dans le monde en tant qu'une présence déjà éteinte sous

[677] « Pour Bernard Lazare [cf *Le Fumier de Job, 1927*], le paria n'est pas seulement l'exclu ; il est le proscrit qui se transforme en rebelle, qui n'accepte pas de subir passivement sa condition d'opprimé et en fait le point de départ d'une révolte politique. Autrement dit, un '' paria conscient''. Aux antipodes du paria, et en quelque sorte sa doublure dialectique, se dessine la figure du *parvenu*, le juif qui essaie d'échapper à sa condition en la contournant, en l'exorcisant, en faisant semblant de l'ignorer, sans combattre ses oppresseurs mais en s'identifiant à eux par des multiples formes de mimétisme.» Enzo Traverso, «Dark times » Judéité et politique chez Hannah Arendt, *Revue française de science politique*, 2009/5 Vol. 59, p. 895-914, p.889. L'idée du peuple juif comme peuple paria assumant sa condition a été élaborée par Max Weber. Ce qui fait sa singularité universelle. Sur ce sujet, *cf*. Freddy Raphaël, « Peuples et communautés de parias chez Max Weber et Norbert Elias », *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 35-56. Faire coexister paria (notion d'origine indienne, traduisant la réalité objective des castes) et droits de l'homme dans une société qui se déclare porteuse et l'incarnation de ces droits, c'est relever une antinomie. Eleni Varikas, « La figure du Paria : une exception qui éclaire la règle », *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 87-87.

le mode de l'absence. Entre sa vie et sa mort, il n'existe pas de différence aux yeux des Autres. Son corps peut être troué de balles, balafré par la violence policière et des bottes des *Tontons macoutes* ou les milices des potentats de tout horizon, ses dépouilles peuvent être abandonnées au convoi festif des chiens et des cochons ou enfuies sous le sol sans une pierre tombale ni sépulture. L'expérience de l'effacement de soi du monde engage la nature d'une communauté, de ce qu'elle dit ou nom de l'égalité, de la manière dont on configure les corps et les traite. Comment faire advenir et convoquer alors une *Assemblée Générale des effacés du monde* pour une reconfiguration radicale du monde ?

La croyance dans le retour des morts qui ont faim et soif, ceux qui exigent un espace d'intimité à soi, une ombre reposoir pour l'éternité, est tenace et vive en Haïti et peut être une expérience angoissante. Ils peuvent avoir faim pour avoir été séquestrés dans les couloirs des casernes ou froid pour avoir été jetés dans la rivière ou la mer emballés avec un bloc au cou. Il y en a même qui demandent de leur offrir une dance au rythme du tambour et un espace de publicité. Le début du mois de novembre est consacré à la cérémonie « Honneur et Mérite aux morts ». Participer à celle-ci selon cette même croyance est le signe d'une élévation en dignité à la fois pour le défunt ainsi que pour le vivant. Cela signifie accepter la filiation dans son déploiement *post-mortem,* dans ce qu'elle exige comme devoir et obligation imposés par l'imaginaire.

Le 02 novembre crée ce que nous pourrions appeler un espace public pour les morts où les liens se nouent et se dénouent avec les vivants. Car

> le respect dû aux morts est central dans l'imaginaire culturel des Haïtiens depuis l'esclavage qui a donné lieu à un surinvestissement du culte des morts visant à renouer à travers eux avec les ancêtres et les divinités africaines.[…] Dans tous les cas, là où la séparation entre vivants et morts ne parvient pas à être suffisamment symbolisée, les morts ne sont pas vraiment morts, ils entrent en errance à notre insu dans l'espace des vivants et mettent en question l'équilibre de la collectivité. Cette situation peut aboutir à une banalisation de la vie elle-même et conduire à un affaiblissement du lien social par suite d'une défaillance des repères symboliques des individus[678].

Ce qui est décrit par le sociologue à la suite du séisme du 12 janvier 2010, pour expliquer les éventuelles perturbations symboliques et imaginaires dans la relation mort/vivant, peut être retenu ici pour montrer ailleurs une banalisation de la vie plus pernicieuse et perverse, celle qui se manifeste dans l'idée d'effacement du monde.

[678] Laënnec Hurbon, « Religions et tremblement de terre »,*Outre-Terre*, 2013/1 n° 35-36, p. 217-225, pp.222-223.

Mais il y des morts qui n'ont pas ce lien de pouvoir exiger un signe en leur faveur parce qu'ils avaient été déjà effacés de leur vivant de la mémoire de la communauté. Il n'y a pas vraiment de solidarité entre les morts. Ce sont des morts-vagabonds, condamnés à l'errance et dont les cris et les souffrances hantent la mémoire et l'imaginaire. Ce sont aussi des morts ayant la tête tranchée, les yeux crevés ou arrachés, les corps amputés comme ceux de *L'ivrogne dans la brousse* d'Amos Tutuola ou des morts muets pour avoir été étranglés. Double effacement de soi !

Précisons que l'acosmicité-subjective n'est pas à proprement parler l'étrangeté au monde et la perte du monde (acosmisme[679]) ou l'appartenance au monde selon la logique arendtienne sensible aux conséquences de l'antisémitisme et du nazisme fabriquant la figure du paria (conscient ou non, rebelle ou non) et du parvenu. C'est une expérience subjective limite mettant aussi paradoxalement en jeu l'effort individuel à s'attacher à un monde défiguré par la perte d'un horizon commun. Il est vrai que cet effort est fait de repli sur soi. Mais que signifie repli sur soi dans l'expérience de son effacement du monde au point qu'on risque de s'effacer soi-même du monde ? La notion de repli sur soi suppose littéralement qu'il y ait encore un espace de rencontre pour soi et avec soi, quelque chose qui est encore à notre portée.

L'idée de communauté elle-même devient désuète et vide de sens parce que la société engloutit notre être à défaut de nous accueillir en tant qu'elle n'est ni pensée ni fondée contre la loi de l'inégalité. L'acosmicité-subjective fait surgir un individualisme (comme riposte) agressif et rongeur qui anime secrètement le mouvement de l'être et de la vie non-enraciné dans le monde commun face à l'impossibilité de se sentir familier du monde. Elle empêche la vie d'aller au-delà d'elle-même et la réduit à un simple souci de la vie. Ainsi, la vie à tout prix devient le primat existentiel. Elle découle en réalité de l'impossibilité de penser la communauté comme étant travaillée par l'égalité[680]. Il semblerait que celle-ci n'a pas su

[679] «L'acosmisme est le repli sur l'identique, l'absence d'ouverture à une différence sans laquelle il ne peut y avoir de relation politique. ». Erwan Sommerer, « L'Espace de la démocratie. », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 19 décembre 2013. URL : http://leportique.revues.org/729. p.3 Pour une analyse de l'acosmisme d'un point de vue arendtien ainsi que ses différents visages, voir Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits, op.cit,* chapitre 5 : « De l'acosmisme à la cosmo-politique» p.145 *sq*

[680] Ici, nous pensons à la distinction entre l'idée de société (instituant l'inégalité) et l'idée de communauté (travaillée par l'égalité) faite par J. Rancière. La « communauté des égaux » ne renvoie pas une pratique sociale ou une régulation du social, puisqu'«elle ne saurait prendre consistance sous forme d'institution sociale. Elle est suspendue à l'acte toujours à refaire de sa vérification. L'on peut émanciper autant d'individus que l'on voudra, on n'émancipera jamais une société. Si l'égalité est la loi de la communauté, la société, elle, appartient à l'inégalité» Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit,* pp. 162-163.

émerger contre la logique sociale inégalitaire un autre rapport au monde comme promesse d'émancipation ou virtualité effective d'une contre alternative émancipatrice.

L'acosmicité-subjective est moins la perte du monde commun qu'effacement du monde et en même temps effort vain de s'agripper à ce qui reste du monde. Pour éviter toute confusion, nous précisions que cette expérience subjective découle des conditions matérielles d'existence. La misère, la pauvreté, l'obscurité résultant de la condition de vie méprisée et insignifiante engendrent l'effacement de soi du monde. L'acosmicité-subjective est une modalité d'action où l'idée même d'action ne projette pas le sujet dans le monde. Elle est le constat d'échec pour le sujet à être là, à habiter le monde en faisant corps avec celui-ci.

Toute attention à soi qui ne retrouve pas les autres devient une haine secrète, cachée et toujours mise en réserve de l'autre incarnant l'obstacle de la réalisation de son soi singularisé. Elle disloque pour ainsi dire du même coup le sol de l'intersubjectivité et incarne l'autre dans un rapport comptable à soi où apparaît la vérité de toute relation prenant la forme d'une extraction accaparante. Chaque geste, chaque acte porte le témoignage de sa manifestation, de sa signature et réoriente la trajectoire de la conscience humaine vers un horizon de plus en plus fermé et obstrué.

De la même manière que l'acosmicité-subjective façonne l'intersubjectivité et les relations interindividuelles, elle consume aussi la relation avec la communauté qui s'exprime de plus en plus par l'indifférence. L'éclat du rapport avec la communauté s'assombrit parce que justement l'individualisme devient la sphère où la conscience individuelle croit trouver la réponse à ses exigences et ses désirs. Tel est nous semble-t-il son véritable enjeu parce qu'elle sape et ruine subtilement l'espace entre les êtres humains. Cet *inter esse* (Arendt) où ces êtres fragiles sont ce qu'ils sont dans l'édification du monde-commun, tremble et vacille à mesure qu'elle gagne du terrain dans nos penser et nos agir pour devenir le déploiement même de notre être-au-monde.

La communauté existe ou fait sens, pour nous, comme telle, pour autant qu'elle se façonne et agit sur elle-même conformément aux exigences du devenir-décolonial. Parce qu'elle est une communauté divisée et conflictuelle, elle doit être pensée dans l'expression mêmes des conflictualités qui l'animent. En ce sens, le sujet doit tracer constamment son horizon et ses contours contre l'ordre réifiant de l'inégalité. Alors comment peut-elle exister si elle ne se façonne pas, si elle est absorbée par la logique sociale inégalitaire ? Comment faut-il parler de communauté face à la « capture du commun » soumis au règne du partage ou d'une appropriation qui se perpétue parce qu'il arrive à faire de l'indifférence le lieu d'où

parlent ceux qui ont et ceux qui n'ont rien, ceux qu'ils veulent s'approprient le commun, ceux qui prétendent avoir des titres à gouverner et ceux qui n'en ont pas ? Cela revient à dire aussi que nous risquons de nous trouver face à un problème qui donne à penser mais qui n'est pas encore pensé en tant qu'il reste un impensé.

Comment penser la communauté comme étant divisée contre la logique consensuelle si la dynamique conflictuelle est absorbée par la vitalité de l'indifférence ? Celle-ci n'est pas due à la contamination du sens collectif ou de la possibilité du jugement agonistique. Elle n'est pas l'expression de la perte de la capacité du jugement de n'importe qui à jeter un regard disjonctif sur le monde, mais le signe d'un rapport pervers au monde. Il serait facile de penser que celui-ci est uniquement l'affaire des corps jetés dans l'obscurité de la misère et de la souffrance sociale. Or, il n'en serait rien. Il faut retenir que l'acosmicité-subjective ne relie pas mais au contraire sépare les corps pris dans un *procès réifiant de dépossession de soi* où se perd le sens de l'idée de communauté comme étant travaillée et structurée par l'égalité. Elle troue le socle des rapports interhumains dans leur dimension politique. À mesure qu'elle envahit le monde, à mesure qu'elle devient ce par quoi le monde commun fait signe aux êtres fragiles et tremblants que nous sommes, nous ne pouvons que paradoxalement le fuir. Dans cette fuite hors du monde (et moins dans sa perte), ses effets les plus destructeurs peuvent être compris. La *fuite* est la réaction du sujet de l'indifférence face au monde. Donc en fuyant le monde, il croit pouvoir réaliser son être et se réaliser comme sujet qui fait de l'ontologie du malheur la loi de la vérité de l'historicité haïtienne.

Comment déjouer une telle logique doublement tranchante dont l'enjeu fondamental est la funeste banalisation de la vie ? S'il n'est pas question de se faire adepte d'un État de droit suspendu dans le ciel haïtien, c'est l'exigence de citoyenneté qu'il faut penser radicalement pour qu'elle ne soit pas séparée de l'émancipation comme acte à refaire constamment.

Et si l'indifférence avait un rapport secret avec l'ébranlement comme lieu de la constitution du sujet indifférent ?

3.-Le sujet de l'ébranlement

À cause des conséquences les plus abjectes de l'indifférence et de l'acosmicité-subjective, et par empressement, nous pourrions penser que l'indifférent est pris dans le souci d'une.

> vie des plus concrètes, une vie qui n'a d'autre idée que de vivre (comme but) et qui est du reste tellement prise dans le souci du pain quotidien, le souci de profiter de ce qu'offre le monde environnant, que l'accomplissement de cette tâche presque occupe presque entièrement le projet quotidien [681]

Cependant, cette vie est celle des « peuples primitifs » dont la vie « ressemble à celle des animaux qui vivent de façon évidente simplement pour vivre ». Elle ne met pas en acte le souci de « problématicité », qui « est là, en retrait, dans une sorte de refoulement »[682]. La vie du sujet pris dans l'abjecte gestion du quotidien qui ne peut pas être pensée au-delà du lever de soleil du jour, ne justifie pas une non-actualisation de la problématicité. C'est la raison pour laquelle cette vie est celle de la « pré-histoire », moment où la distinction entre le domaine privé et le domaine public n'est pas encore fondée et pensée. Car pour Patočka cette « distinction [reprise d'Arendt] tient en son fond à l'avènement de l'histoire au sens propre du terme »[683]. La naissance de l'histoire est corrélative d'un certain rapport au monde et d'une certaine manière d'être au monde. Si « l'histoire naît de l'ébranlement du sens naïf et absolu que signifie l'émergence presque simultanée et étroitement corrélative de la politique et de la philosophie »[684], sa philosophie de l'histoire ressemble à la quête d'une saisie de l'entrée d'un certain rapport à la vie dans l'histoire nourri du souci de « rechercher des formes de vie plus profondes, plus authentiques »[685] en lien avec la problématicité (quête du sens comme sens non-accepté « comme allant de soi, un sens donné, trouvé sans avoir été recherché »[686]).

Ce rapport à la vie peut être pensé par le « souci de l'âme ou le soin de l'âme » de la « philosophie classique grecque » et du « souci d'*avoir* » dont les conséquences seront lisibles dans le Nouveau Monde au XVI[e] siècle où l'Europe soumet son dehors à la domination esclavagiste. « Le souci d'*avoir*, le souci du monde extérieur et de la domination, l'emporte

[681] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la Philosophie de l'Histoire* (1999), trad. du tchèque par Erika Abrams, Nouv. Éd., Paris, Verdier, 1999, pp.32-.33.
[682] *Ibid*. p.32.
[683] *Ibid*., p.44.
[684] *Ibid*., p.105.
[685] *Ibid*., p.51.
[686] *Ibid.,* p. 176.

sur le souci de l'*âme*, le souci d'*être »*[687]. Cela marque ainsi l'ébranlement du sens qu'incarnait l'Europe dans son développement grec et romain. Par la question de la liberté, nous comprenons le sens de la vie en question en tant que celle-ci est liée à la problématicité. Contre « la vie nue » (l'expression est de Patočka), la politique rencontre la philosophie dans l'histoire.

> La position singulière de la politique se justifie parce que la vie politique sous sa forme première et originaire n'est rien d'autre que la liberté agissante (par et pour la liberté) comme telle. Le but des efforts, ce n'est pas ici la vie pour la vie (quelle qu'elle soit), mais seulement la vie pour et par la liberté, vie qui est ici comprise, c'est-à-dire activement saisie, *en tant que possible* [688].

Toutefois, ce serait plus intéressant si Patočka expliquait l'idée selon laquelle « le grand tournant de la vie de l'Europe occidentale semble se déplacer au XVI[e] siècle »[689] en montrant comment ce souci d'avoir consume et broie la vie dans le dehors de l'Europe. Ce serait plus intéressant s'il faisait de 1492 une date marquant le devenir catastrophique de l'Europe mettant en cause la facticité de la distinction entre le souci de l'âme/souci de l'être et le souci d'avoir.

Ainsi, nous pourrions mieux comprendre la singularité de « l'ennemi » émergé avec les guerres du XX[e] siècle et penser son positionnement dans les guerres coloniales de la modernité, voir du même coup la genèse lointaine des formes de violences qui allaient emporter la Raison européenne. Ici, c'est le côté sombre de rationalisation du monde ou la « face cachée » du tableau mégalomaniaque de l'Occident peint par Max Weber au début de *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*[690]qui devient visible en faisant co-exister les prétendus « phénomènes culturels » ayant « une signification et valeur universelle» et ce qu'il fabrique dans son dehors où le droit, la théologie, la science deviennent des outils fabriquant des *mondes fantomatiques*. Alors, dira-t-on que le sujet objectivé, par la noirceur de son être en tant qu'être sombré depuis la nuit des temps dans le non-être une fois devenu l'ennemi des puissances impérialistes esclavagistes, « est celui avec qui nous pouvons parvenir à une entente dans l'opposition, notre complice dans l'ébranlement du jour, de la paix et de la vie » comme aux temps sombres de l'Histoire provoqués par la guerre ? Par conséquent, pourra-t-on dire qu'« ici donc s'ouvre la sphère abyssale de la ''prière pour l'ennemi'', le phénomène

[687] *Ibid.,* p.111.
[688] *Ibid.,* p.178.
[689] *Ibid*., p.111.
[690] Max Weber, *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* trad. de l'allemand, Paris, Librairie Plon, « Recherches en Sciences humaines », Série jaune, 1964, *cf.* Avant propos.

de ‘l’amour de ceux qui nous haïssent’— la solidarité des ébranlés, malgré leur antagonisme et le différend qui les sépare »[691] ?

Face à l’expérience de la guerre et de ce qu’elle engendre comme manifestation radicale, le philosophe oppose son ultime prière : la solidarité des ébranlés en tant que « solidarité de ceux qui sont à même de comprendre ce dont il y va dans la vie et la mort et, par conséquent, dans l’histoire »[692]. Mais la prière patockienne n’est pas celle de Fanon (à la fin de *Peau noire, masques blancs*) que nous avons déjà citée. Pourtant, elles sont issues de deux expériences historiques singulières et tragiques sans précédent. Nous voyons bien ceux qui peuvent donner corps à l’idée de solidarité des ébranlés. Nous avons leur identité archétypale car « c’est la solidarité de ceux qui comprennent ». Elle « s’édifie dans la persécution et les incertitudes ». Nous avons aussi le mécanisme de sa manifestation en tant qu’

> elle ne dressera pas de programmes positifs ; son langage sera celui du démon de Socrate : tout en avertissements et interdits. Elle devra et pourra instituer une autorité spirituelle, devenir une autorité spirituelle capable de contraindre le monde en guerre à certaines restrictions, d’empêcher ainsi certains actes et certaines mesures[693].

Ce pendant, il faudrait peut-être tenter de travailler (un jour) ensemble ces deux prières en tant qu’elles expriment toutes deux, entre autres, ce que nous pourrions appeler le site d’une nouvelle intersubjectivité après la catastrophe, la scène d’une saine rencontre et d’une reconfiguration du monde. Nous suggérons que la prière de Fanon peut être retenue comme celle des éffacés du monde dans la mesure où ce procès d’effacement de soi par l’autre trouve son fondement dans la race. Elle est une prière par laquelle le sujet se défait de son corps, celui même qui n’est pas le sien et pourtant par lequel il est entré dans le monde et dans l’Histoire, sachant que cette entrée est en réalité une expulsion hors du monde et hors de l’Histoire. Le (post)colonisé peut-il dire véritablement une prière pour le (post)colonisateur, le maître ou le colon ainsi que pour lui-même contre ébranlement incessant ?

En Haïti, l’*ébranlement* est constitutif du sujet. Paradoxalement, serait-il possible de penser qu’il ne peut être au monde qu’en tant sujet ébranlé et arraché du monde ? Car son monde est ébranlé et happé par toute une expérience qui ne peut que le projeter hors de lui-même dans un univers amorphe et vide de repère. La systématicité de la violence qui a marqué l’avènement de la modernité avec l’esclavage moderne, la lente construction de

[691] Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la Philosophie de l’Histoire, op.cit,* p.167.
[692] *Ibid.,* pp.171-172.
[693] *Ibid.*

l'imaginaire colonial faisant de la destruction et de la dislocation sa toile de fond et sa tonalité donnent de la teneur et de la densité à l'ébranlement.

Il faut le dire, nous sommes des êtres nés de/dans la catastrophe. Notre présence au monde dans cette île forgée par une histoire singulière est la première catastrophe de la modernité : l'esclavage moderne. Au moment où la lutte s'est radicalisée à Saint-Domingue, au moment elle allait devenir véritablement révolutionnaire, Dessalines avait promis au général Leclerc (nous y reviendrons) qu'il va y avoir un tremblement de terre. Et le séisme avait eu lieu, puis nous sommes nés du séisme. Il devient constitutif de notre être. Alors Haïti est doublement fille de la catastrophe. Sa présence est en réalité une catastrophe pour le monde. Autrement dit, Haïti est elle-même une catastrophe pour la modernité.

Ceci dit, elle est aussi une catastrophe pour elle-même (ce que montre le tremblement de terre du 12 janvier 2010) dans la mesure où la question politique semble être coupée de la question de l'habiter et de ce qui signifie être-là. En ce sens, la citoyenneté n'est pas pensable sans l'inscription (symbolique et imaginaire) du sujet dans un autre rapport au monde, à la terre, au sol où l'humain perd le privilège égocentrique de son anthropocentrisme pour laisser place à une co-présence au profit d'une vie à dimension plurielle impliquant les différents règnes (animal et végétal). L'altérité n'est plus intra-humaine. Dès lors, le vivre-ensemble ne peut plus faire de l'humain le sujet autoréférentiel, la seule norme possible de toute action et de toute politique publique. Le rapport qui a été institué jusqu'ici au monde et à la terre semble instituer celle-ci dans l'enclos d'une faille multidimensionnelle : a) faille sismique sans cesse aggravée par les comportements irresponsables des sujets et susceptible par conséquent d'instituer le chaos dans sa permanence (le cycle répétitif des catastrophes naturelles sur lequel semblerait spéculer le potentat haïtien dans l'attente d'une gestion corrompue de l'aide internationale et des fonds d'urgence) ; b) puis faille *fondationnelle* donnant lieu à des crises répétitives dans l'histoire ; c) enfin faille de (et dans) l'imaginaire ne favorisant pas facilement une subjectivité libérée de l'emprise du désir du meurtre/maître. Ces deux dernières failles instituent des politiques publiques (ou pérenisent l'absence de celles-ci) qui provoquent constamment le moment du trépas ou l'avènement de la mort comme impossibilité de la vie.

Comment habiter la faille si par faille nous entendons de façon singulière l'unité *symptomale* entre passsé, présent et futur d'un côté, et de l'autre entre temps et espace (pris dans une tension ravageuse) comme difficulté du devenir ? Être-là sans lier la question de l'habiter à celle de l'égalité devient l'impossibilité à sortir de l'insoutenable détresse humaine qui fait de

la catastrophe une permanence du présent. Si l'événement-désolant qu'est le 12 janvier 2010 révèle la nécessité plus que jamais d'articuler ces questions, il a déjà donné lieu à certaines prises en charges théoriques et conceptuelles[694]. Devrions-nous prendre en charge les exigences de *l'écoumène* contre notre ébranlement ?

Qu'est-ce qu'un sujet ébranlé ? Dans la langue française, être ébranlé signifie : être secoué par un choc (terrible choc dirons-nous), un tremblement. L'ébranlement est donc un tremblement qui arrache le sujet de son repos et le déstabilise en le faisant pivoter comme une toupie. Comment se soucier du monde dans l'ébranlement, comme obstruction de tout horizon, tout en étant ébranlé ? En ce sens, le sujet ébranlé est déjà un sujet marqué et amputé par le traumatisme esclavagiste que produit son ébranlement. Le sujet qui naît de l'ébranlement doit pouvoir se défaire et s'abolir afin de se débarrasser des oripeaux subjectifs et imaginaires forgés par la violence coloniale. À défaut de pouvoir y parvenir, il reste habité par son expérience. L'ébranlement devient ici une expérience-limite face à laquelle il constate sa difficulté chronique à être transparent à lui-même comme s'il était devenu opaque en étant forgé par une expérience singulière le privant de toute autonomie. Dans cette perspective, 1492 est la genèse de l'ébranlement du monde. Alors le sujet ébranlé a pour figure archétypale ce que le monde moderne nomme « Indien », puis le Noir arraché d'Afrique objectivé comme Nègre. L'ébranlement est donc littéralement une expérience de dislocation et de perte de tout repère. Le sujet ébranlé se trouve jeté dans un univers qui lui est opaque, muet et silencieux, un univers dans lequel son être au monde se manifeste sous la forme d'une simple chose-là jetée dans le monde.

Il faut le dire, non pas dans le sens de Patočka, Haïti est la communauté des ébranlés comme communauté qui se ne fonde pas parce qu'elle est enfermée dans une logique rigide de domination et d'exploitation. Celle-ci abolit le sens de la vie et en fait une coquille vide incarnée par le nom d'Haïti. La communauté des ébranlés est celle qui ne laisse pas émerger le *commun* ni un espace où se déploie la vie face à l'indifférence à la vie prise dans l'enchaînement à la simple vie. Le souci du monde se réduit au souci de cette dernière qui ne vaut pas la peine d'être vécue. Conformément à ce que nous avons dit précédemment, la communauté des ébranlés et celle des effacés du monde renvoient à une logique de domination. Ainsi, nous devons nous « libérer de l'enchaînement à la vie, de lier la vie au contraire à quelque chose de libre» pour rendre possible notre refus du « mode de vie qui veut

[694] Sur l'état des travaux sur la question, voir Laënnec Hurbon (dir) *Catastrophes et environnement. Haïti, séisme du 12 janvier 2010*, Paris, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales « Cas de Figure », Paris, 2014.

vivre à tout prix et qui prend pour critère la *vie nue* ».[695] Ce qui est en jeu ici peut nous rendre sensible à ce qui est en jeu dans le monde. Il n'est pas question de penser la vie comme domaine où la politique devient une prise de la nécessité vitale, mais de comprendre qu'il n'y a pas de politique possible si les hommes et les femmes sont incapables de faire *dé-plier* la vie au-delà du cycle du métabolisme, au-delà de la nécessité. Il n'y a pas de politique possible si la vie est banalisée dans l'indifférence à la vie et dans l'enchaînement à la vie à tout prix.

Ce n'est pas une nouvelle manière de jeter la vie dans les griffes du souverain contre une logique qui veut que la vie soit réservée au domaine du privé où l'ego individuel fait obstacle à toute possibilité de rencontre. En fait, ce qui est important dans la vie qui est banalisée, ces vies même dont les traces sont ensevelies par la souffrance et la misère abjecte, peut contribuer à la reconfiguration de l'espace de visibilité. Il serait possible de penser que la politique (du côté de la citoyenneté) se nourrit d'un souci de la vie par-delà du *bios* de la même manière qu'elle se nourrit d'un « amour du monde » (façonné par le *souci de l'histoire*) que nous devrions tenter de maintenir ensemble dans un même geste. Cela ne signifie pas qu'elle est un art qui a pour objet de rendre possible une vie bonne. Il faut que nous soyons compris clairement.

Pour cela, laissons parler Arendt dans son article « Qu'est-ce que la liberté ? » Lorsqu'elle réfléchit précisément sur le courage (à ne pas confondre avec la témérité) en politique et son lien avec l'action et le « domaine publique », elle précise :

> car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liés ; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir le protection du processus vital.

Ce schéma s'oppose au domaine public où le courage est nécessaire, « domaine où le souci de la vie a perdu sa validité. Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce qu'en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu »[696]. Serait-il possible d'aller au-delà de cette séparation entre la vie et le monde et faire tenir ensemble vie et monde pour retrouver un souci du monde qui n'évacue pas le souci d'une vie non enfermée dans le souci de la vie à tout prix ?

[695] Jan Patočka *op.*cit., p.192.
[696] Hannah Arendt, *in La Crise de la Culture op.cit.*, p.203.

Il est probable que ce procès contre la vie ou cette production des formes de vie enchaînées à la vie à tout prix soit au cœur de la dynamique de production de corps-vagabonds. Tel serait l'effet de la rencontre entre le pouvoir et la vie qui structure l'imaginaire de la domination.

III.-Imaginaire de la domination

1.-Dualité imaginaire et division originaire ou l'impossible sortie hors de soi

La paysannerie haïtienne serait une fabrication de l'imaginaire colonial supportée par une volonté de l'instituer comme lieu de marquage des corps et des subjectivités selon les modalités des rapports de domination qui doivent l'enfermer. Son statut a été défini dans le procès de travail comme assignation d'une identité politique qui trahit la promesse d'égalité de 1791 et de 1804. Les Codes ruraux rappelant la violence coloniale du Code noir[697] et portent la normativité qui doit conforter cette assignation. À travers la paysannerie, la « question haïtienne » a été posée par Michel Trouillot[698]en tant qu'elle engagerait celle de la démocratie en Haïti inséparable de celle de sa participation politique[699].

En tant que sujet (politique) exclu trouant le consensus entre les élites par-delà les différences épidermiques animées par une pulsion oligarchique, elle mettrait en œuvre une dynamique conflictuelle au nom d'une exigence égalitaire portée par ce qui serait un *imaginaire bossale* (contre un imaginaire créole). Elle est perçue comme un obstacle au développement et à la

[697] François Blancpain, *La Condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*, Paris, Karthala « Monde caribéen », 2003.

[698]Michel-Rolph Trouillot, « Démocratie et société civile » *in* Laennec Hurbon (dir), *Les Transitions démocratiques*, art. *op.cit.*, p.230.

[699] Selon Jean Casimir, « Peu importe l'angle sous lequel on observe le pays, on arrive à la conclusion que le groupe social le plus fort et qui impose son projet de développement est le groupe paysan » (Jean Casimir, *La Culture opprimée*, *op.cit* p.192). Mais cela ne l'empêche pas d'écire aussi qu'« En Haïti, le paysan est un vrai zombi quant à sa participation active dans le système. »*Ibid*,, p. 362. Les analyses de Marx dans *Le 18 Brumaire* sur les « paysans parcellaires » français peuvent être citées ici à bon escient. Leur moyen de production et leur mode de production les mettent dans une position illusoire d'autosuffisance pour laisser place à une absence de rapport mutuel ou de « commerce mutuel ». Le paysan parcellaire français vivant à côté d'autre paysan parcellaire est un homme isolé, enfermé « dans l'échange avec la nature plutôt que dans le commerce avec la société ». « La parcelle, le paysan et sa famille ; à côté une autre parcelle, un autre paysan et une autre famille. […] C'est ainsi que la grande masse de la nation française est constituée par simple addition de grandeurs équivalentes, à peu près comme des pommes de terre dans un sac forment un sac de pommes de terre ». Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852*), in Philosophie, op.cit*. pp.299-300.

modernité. Selon un autre point de vue, la paysannerie est « dépourvue d'expression politique consciente »[700] au point « d'identifier [sa résistance] comme un phénomène à double tranchant : en neutralisant ses ennemis de classe, [elle] fait obstacle à sa propre transformation »[701].

Gérard Barthélemy dont l'œuvre porte une attention soutenue dans la quête et l'exhibition infatigable d'une division imaginaire originaire, est connu dans les études haïtiennes comme celui ayant poussé le dualisme Créole/Bossale dans des dimensions insoupçonnées. D'un dualisme anthropologique donnant lieu à la configuration des catégories serviles à Saint-Domingue découlerait un dualisme dans la manière même d'être au monde et d'habiter la terre pour le Bossale, porteur toujours d'une logique disjonctive insidieuse prenant la forme du marronnage.

Haïti, selon cette perspective interprétative, ne devrait ni être analysée comme une société pré-moderne et encore moins postmoderne, mais peut-être *contre-moderne* dont la singularité se manifesterait sous le mode du « refus » et de la « riposte » en tant qu'il y a refus de choisir les voies triomphantes de l'occidentalisation. Ce pays serait le témoignage vivant et vivace d'un « anti-nous »[702], le choix d'une singularité en marge d'un procès de développement. L'« anti-nous » que l'auteur se propose d'étudier *Dans la Splendeur d'un après-midi d'Histoire* (republié sous le titre très explicite de *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*[703]) ne peut être que « l'anti-Occident » puisque la singularité du cas haïtien se définit pour lui par contraste avec l'Occident.

La société est objectivée sous le mode d'une dualité imaginaire radicalisée. À la pulsion oligarchique propre aux élites, aux Créoles (à la base, esclaves nés dans la colonie, propriétaires au lendemain de l'indépendance, par opposition au Bossale qui est l'étranger absolu selon la terminologie de Claude Meillassoux) s'opposerait une « pulsion égalitaire profonde »[704] propre à l'univers rural haïtien déterminant la place de l'individu au sein du groupe selon les exigences d'une « société du relationnel ». Disons le d'emblée, le conflit Créole-Bossale ne permet pas de penser une scène conflictuelle de rencontre commune entre ces deux blocs monolithiques, non pas parce qu'il empêche le consensus, mais parce que nous

[700] Marion Léopold, *Résistance paysanne et lutte des classes en Haïti. Un essai d'interprétation*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Université Paris 8, Juin 1979, p.9. Souligné par l'auteur.
[701] *Ibid*., p.13.
[702] Gérard Barthélemy, *Dans la Splendeur d'un après-midi d'Histoire, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1996,* p.8.
[703] Gérard Barthélemy, *Créoles-Bossales. Conflit en Haïti*. Petit-Bourg, Ibis Rouge, 2000.
[704] Gérard Barthélemy, *Dans la Splendeur d'un après-midi d'Histoire, op.cit.*p.11.

serions en présence d'une modalité de penser le conflit sans scène de rencontre conflictuelle possible où Créoles et Bossales peuvent se parler. Il nous présente un sujet qui serait dans l'impossibilité de sortir hors de soi, pris dans l'enclos de sa *bossalité*. Il serait toujours pris dans son propre enclos comme s'il était cerné de toute part. La « passion égalitaire » serait à l'œuvre véritablement à l'intérieur de l'univers rural haïtien. C'est la raison pour laquelle le marronnage devient la voie royale face aux agressions extérieures. Barthélemy enferme l'univers rural dans une opacité pensée sous le nom d'autorégulation qui ne peut donner lieu nullement à une reconfiguration globale du social.

Dans chaque geste de la vie quotidienne, on y verrait facilement l'expression du travail du groupe comme moyen de contrôle et de sanction contre le détachement de l'individu attiré par un individualisme de plus en plus triomphant. En réalité, il y aurait une obsession chez Barthélemy à trouver *l'autre* de la société et de le fabriquer là où il ne se révèle pas selon sa dichotomie conflictuelle.

Même la manière de « conduire » les voitures et de « se conduire » à Port-au-Prince selon l'égal droit de n'importe qui à utiliser la route et la chaussée selon ses besoins (source de vertige pour un non initié) n'est pas l'effet d'une organisation sociale banale. La singularité se manifeste dans la mendicité comme rapport égalitaire à l'autre témoignant de la vitalité de la bossalité à faire jouer la « pulsion égalitaire ». Celle-ci mettrait ici en œuvre une exigence de « solidarité » et de « la répartition de l'excédent ». Ainsi nous apprenons qu'

> un jour, un voyageur circulait dans les rues de Jacmel, petit port du Sud d'Haïti. De l'autre côté de la rue, un homme tranquille l'interpelle lui faisant signe de venir le rejoindre. Intrigué, le voyageur traverse et demande à l'homme ce dont il s'agit. Celui-ci lui répond par une sorte d'ordre : ''banm yon dola'' (donne moi un dollar). Cette anecdote tente d'illustrer le pouvoir du pauvre sur le riche, pouvoir qui s'exerce au nom de la prescription immuable du groupe qui ne tolère de survie que collective et refuse toute démarche individuelle réalisée au détriment de l'autre[705].

Dans la nécessité de refaire jouer sans cesse les règles du partage de l'héritage familial, il y aurait curieusement une même logique prenant sa source dans l'émergence d'une culture neuve à Saint-Domingue

Aussi curieux et surprenant que cela puisse paraître, le Bossale de Barthélemy serait un sujet imperméable à l'imaginaire colonial. Il est toujours dans la résistance et dans la créativité d'un univers symbolique et imaginaire aux antipodes des valeurs du colon pendant que le Créole est pris dans l'attachement à l'ombre du maître afin de devenir un homme

[705] *Ibid.,* p.134.

comme les autres, c'est-à-dire un civilisé suite à son combat pour la reconnaissance. Par contraste, le Bossale serait un sujet authentique, non clivé, non marqué et transparent à lui-même. Est-il possible de dire réellement que ce sujet portant la *présence spectrale* du maître sur son corps ―par le mécanisme même de la fabrication de ce corps qui n'est pas le sien par ce dernier― soit aussi un sujet non affecté par l'imaginaire colonial ? Le Bossale serait partout et nulle part en même temps. Il semblerait qu'il n'existe pas comme sujet ou acteur pris dans l'ivresse de la rencontre et dans l'imprévisibilité de toute intersubjectivité et de toute altérité, néanmoins nous pourrions dire qu'*il y a le bossale*. Il y en a dans chaque page que Barthélemy consacre à la société haïtienne en exhibant une singularité anthropologique qui défie et fuit l'Occident dans sa promesse de développement et d'homogénéisation des manières d'être. Alors, il n'exprime aucun *désir d'Occident.* La figure du bossale est présente semble-t-il même lorsque la dualité Créole-Bossale devient à notre étonnement une dualité entre deux créolités mettant en évidence un procès d'exclusion et de mépris[706]. Cette dualité se manifesterait désormais entre « les créoles ''coloniaux'' [ayant le monopole du pouvoir] et les créoles ''indigènes''»[707].

Le Bossale n'est-il pas en réalité l'autre nom secret du sujet de l'anthropologie de Pierre Clastre se révélant à la fois dans l'analyse du mode de production, dans l'idée de société de relationnel, d'autocontrôle ou d'auto-gestation du groupe ? La *bossalité* apparaît comme la sauvegarde d'un certain passé perdu ailleurs (la *singularité anthropologique et existentielle* d'un certain type de société). Elle est la mémoire vivante d'un trésor perdu où deviennent visibles « des points de similitude entre l'organisation des sociétés de chasseurs-cueilleurs ». Ces points de similitude justifient « les hypothèses pour mieux aborder la [singularité du] cas haïtien » [708] dans le regard anthropologique altérisant la société haïtienne. Au prix d'une altérisation radicale, la nouveauté et la cohérence du *Pays en dehors*[709] sont exhibées comme un trophée contre l'occidentalisation du monde. Paradoxalement, les sociétés

[706]« S'il y a bien une dualité au sein d'Haïti, s'il existe bien un système binaire dans ce pays, on ne peut éternellement continuer à fuir le risque inhérent à la reconnaissance de cette évidence et à son acceptation. Si donc Haïti peut incontestablement être classé parmi les pays de la créolité, il va falloir désormais compter avec le fait que ce concept n'est pas univoque. En effet, dans ce pays, deux créolités différentes ont pu apparemment émerger, se développer parallèlement et même s'opposer dans un conflit à la fois politique, économique et culturel. C'est en ce sens que l'on devrait désormais parler *des* créolités haïtiennes ». Gérard Barthélémy, « Haïti ou l'affrontement de deux créolités», *Africultures*, 2004/1 n° 58, p. 104-110., pp.104-105.

[707] *Ibid.,* p.109.

[708] Ce chapitre III est intitulé « Quelques hypothèses pour aborder le cas haïtien» qui sont travaillées au regard notamment de l'anthropologie de Pierre Clastre, *Dans la Splendeur d'un après-midi d'Histoire, op.cit.*p.35.

[709] Gérard Barthélemy, *Le Pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1989. Cet essai aussi travaillé par le conflit Créoles-Bossales. Encore une fois, la bossalité est ce qui fonderait la dynamique de régulation du social, sa cohérence contre les agressions extérieures.

chasseurs-cueilleurs deviennent le miroir dans lequel apparaît l'image d'une société quasi post-capitaliste : « la société dont il s'agit n'est pas une société pré-capitaliste ou pré-libérale, mais en fait une société que l'on pourrait presque qualifier de post-capitaliste, née à la fois d'un excès monstrueux de l'histoire de ce système et d'une réaction contre celui-ci »[710]. Comment une société sombrée dans « l'immobilisme » peut-il être qualifiée ainsi ? Barthélemy nous révèle la face cachée de son regard : « cette cohabitation des deux antagonistes, sans vainqueur ni vaincu, a manifestement comme prix celui de l'immobilisme »[711].

Si « le but [des anciens esclaves créoles] était de devenir maître à la place du maître » [712], le comportement des Bossales apparaît comme un refus profond de toute maîtrise possible et des valeurs incarnées par le maître. En *marronnant*, en dansant, en affrontant le maître et en refusant de se soumettre aux nouvelles exigences de travail instituées par Toussaint Louverture, la dualité imaginaire créole/bossale laisse place à un espace d'inventivité et de créativité pour une culture neuve en Haïti. La division originaire entre deux groupes selon deux conceptions diamétralement opposées de l'égalité sera maintenue au-lendemain de l'indépendance, mais le triomphe institutionnel des Créoles sera célébré. Ils ont institué le « partage des dépouilles coloniales »[713]. Ils fondent les institutions et l'État en écartant la *question bossale* comme passion égalitaire intraitable selon laquelle la domination des Créoles doit être désavouée et disjointe. Par conséquent, la vérité révolutionnaire et l'effectivité de l'émancipation comme sortie de l'imaginaire colonial se poseraient du côté des Bossales. Il y aurait une *altérité bossale* piégeant tout regard occidental ou occidentalo-centré. Quel est le travail effectué par l'altérité bossale dans l'histoire coloniale et postcoloniale ? Cette altérité définit

> la'' bossalité'' qui n'était au départ qu'une forme radicale de rejet de l'esclavage, va s'affirmer désormais comme une façon [neuve et cohérente selon lui, mais en réalité prise dans un legs africain ou s'appuyant sur « une permanence de l'Afrique » [714]] de vivre à part entière. Ce qui n'était qu'un mode précaire d'assurer la survie individuelle prendra, peu à peu, une dimension collective. La permanence et l'intensité du souvenri africain comme base de refus d'adaptation

[710] *Ibid.,* p. 9.
[711] Gérard Barthélémy, « Haïti ou l'affrontement de deux créolités», art. *op.cit*., p. 110.
[712] Gérard Barthélemy, *Dans la Splendeur d'un après-midi d'Histoire, op.cit.*p. 230.
[713] Gérard Barthélemy, «Aux origines d'Haïti : ''Africains''et paysans», in Marcel Dorigny (dir), *Haïti première République noire,* Saint-Denis, Société française d'histoire d'Outre-mer, 2003, p.103-120 **,** p.105.
[714] Carlo A. Célius, « Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy », *L'Homme*, 2013/3 n° 207-208, p. 313-331, p.319.

> au système de l'esclavage va céder place à l'invention d'une autre cohérence de vie, totalement neuve, permettant de neutraliser automatiquement toute tentative de retour à l'ancien système[715].

Elle reste quand les Bossales (qui étaient dans la colonie des « Bossales créolisés » et non des Créoles) deviennent à leur tour des Créoles selon un mode de créolisation dans la société indépendante distincte de celle des Créoles dans la colonie. Elle ruine le modèle de production agricole, impose le refus de la division du travail et exige un mode de distribution et de production.

Le Bossale serait le sujet auto-émancipé de l'imaginaire colonial. Il aurait échappé de la nuit coloniale en portant toujours une mémoire et un imaginaire comme support de son regard sur le monde et n'aurait jamais été véritablement un sujet colonial et colonisé. Entre l'esclave et lui (Bossale créolisé), il n'aurait eu qu'une distance lui permettant de protéger son être pour soi contre toute altération et affection coloniale. Ce serait un sujet neuf, non-usé. Il a aurait l'avantage d'avoir été toujours ce nouvel arrivant qui vient mais qui reste sur les rives de Saint-Domingue avec le regard fixé sur l'Afrique nourricière. Or c'est ce qui ne semble pas vraiment résister à une analyse serrée. Le corps bossale est tout aussi marqué. Il faudrait faire plutôt l'hypothèse que Créole et Bossale, si toutefois cette terminologie qui ne dit plus rien aujourd'hui pourrait être gardée, sont pris dans l'imaginaire colonial et que le désir du maître les guette, que ce soit dans le désir de domination ou dans la hantise de l'autre sans oublier le fait que la société haïtienne porte aussi par sa Révolution le devenir-décolonial du monde. Le Bossale n'est pas un sujet auto-fondé. Mais échappe-t-il au procès de production de l'altérité vagabonde ?

[715] Gérard Barthélemy, *Dans la Splendeur d'un après-midi d'Histoire, op.cit.*p. 247.

2.-Le *travail* comme fabrication-consolidation de l'altérité vagabonde

Nous voulons reprendre certaines questions posées dans la précédente lecture de l'interprétation proposée de Gérard Barthélemy en lien avec l'expérience coloniale sans tomber dans sa dualité conflictuelle qui nie le travail de l'imaginaire colonial. Le Bossale en face du Créole n'est pas *le sujet qui vient* après l'esclavage comme sujet auto-émancipé. L'auteur nous présente deux mondes parallèles sans aucune possibilité de pouvoir faire émerger un espace de rencontre pour les corps et les voix par-delà l'imaginaire colonial.
Par une archéologie d'un certain travail comme consolidation-fabrication d'une altérité vagabonde, nous reprendrons ce qui serait la *question paysanne* (question prégnante au XIX^{e} siècle) par laquelle on fabrique un espace pour un certain corps.

Nous entendons par altérité vagabonde celle qui permet d'assigner un corps, tout en lui assignant une identité politique apolitique, à un procès de travail *invisibilisant* qui nie son égalité tout en déclarant que ce corps est un corps libre. Le refus[716] de cette double assignation définit le vagabond aussi en Europe qu'en Haïti. Nous ne le confondons pas avec celui que le Négrier arrache de l'Afrique et jette dans le trou colonial. Que faire des corps appelés les nouveaux libres (Barthélemy les appellera les Bossales) au lendemain de la victoire prometteuse de 1791 aboutissant à l'abolition de l'esclavage contre l'ordre colonial institué à Saint-Domingue ? Historiquement, le paysan est la *première* figure de cette assignation.
Toussaint Louverture, sujet prometteur de l'émancipation et défenseur d'un républicanisme colonial à la fois, les enferme dans la plantation en établissant une relation de causalité entre liberté et travail. Curieusement, la plantation devient le nouvel espace de liberté après avoir été un espace de destruction et de dislocation. Pourtant, c'est par le feu les que captifs voulurent en finir avec la colonie afin de laisser advenir et de créer un nouvel espace pour les corps et pour les voix. Pour un nouveau libre, la plantation renvoie à un passé révolu. Pour les généraux et les chefs, plantation et liberté vont ensemble harmonieusement.

Les règlements de cultures pris par le général dans le souci de restituer la splendeur (économique) coloniale de Saint-Domingue définissent une altérité vagabonde. Le règlement du 22 mars 1795, en son article 6 nous précise que « Le travail est nécessaire, c'est le bien

[716] Nous nous permettons de nous référer pour cette sous-section à notre article « La communauté et son dehors » *in* John Picard Byron (dir) *Production de savoir et construction sociale. L'Ethnologie en Haïti*, Presses de l'Université Laval/ Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, pp.269-283.

général de l'État. Tout homme oisif et errant sera arrêté pour être puni par la loi. […][717].» Ce travail fabrique un commun approprié et capté, un commun qui n'en est pas un. Le bien général de l'État n'est pas le bien commun. Aucune forme d'oisiveté ne sera tolérée, le travail en tant que vertu, doit être obligatoire même pour un enfant. Aussi écrivit-il le 26 novembre 1801 à la suite de la rébellion dont la conséquence provoquera la mort de Moyse ordonnée par lui :

> […] À peine un enfant peut-il marcher, il doit être employé sur les habitations à quelque travail utile suivant ses forces au lieu d'être envoyé dans les villes sous prétexte d'une éducation qu'il ne reçoit pas, pour y apprendre les vices et grossir les fourbes des vagabonds et des femmes de mauvaise vie[718].

Le travail est le lieu de l'acquisition d'une nouvelle éthique et d'une nouvelle identité contre les vices et les contaminations générés par le vagabondage et d'une socialisation conforme à la réification des rapports de domination et d'exploitation. « Agriculteurs, fuyez l'oisiveté ; elle est la mère de tous les vices », telle fut l'injonction de Louverture dans son discours solennel de l'annonce de la « constitution coloniale » de 1801 en s'adressant au « peuple de Saint-Domingue »[719]. Contradiction insurmontable entre ce peuple et la constitution coloniale. D'une masse de corps pris dans l'enclos colonial du droit au peuple, nous voyons tout l'écart.

Le travail permet d'approprier l'énergie productive des corps. Le corps-vagabond n'est pas celui du vagabond mais un corps objectivé et mis au service de la République ou du Royaume de Christophe. Il devient un corps errant dans les couloirs de la mort en refusant son assignation. La mort est le verdict du pouvoir (ce pouvoir même qui saisit tout, sauf peut-être sa propre *fin* tragique) contre le vagabondage ou tout ce qui ralentit la volonté du monarque d'élever à la civilisation tout un peuple issu de l'esclavage. Le royaume du Nord d'Henry Christophe (Henry 1er) rendrait possible la meilleure illustration de cette obsession. La scène 2 de l'acte 2 de *La tragédie du Roi Christophe*[720]de Césaire dans laquelle le roi ordonne de faire feu sur un paysan fatigué se reposant (perçu « du haut de la Citadelle ») « à une heure non prévue par le code Henry »[721] en est un exemple parmi tant d'autres. Être prêt à servir « la liberté par les moyens de la servitude », tel est le « charmant paradoxe !» dit un personnage. Tout se passe comme si un tel travail était différent de celui fourni par le captif assigné au

[717] Cité par François Blancpain*, La Condition des paysans haïtiens, op.cit.,* p. 86
[718] *Ibid*., p. 92.
[719] Cité par Beaubrun Ardouin, *Études sur l'Histoire d'Haïti*, tome IV, Paris, Dezobry et Madeleine, 1853, pp. 279-380.
[720] Aimé Césaire, *La tragédie du Roi Christophe* , *in Œuvres complètes*, tome II, Paris, Désormaux, 1976, Scène 2, acte 2, pp. 152-153.
[721] *Code Henri*, Cap Heni, Roux, Imprimeur du Roi, 1812.

devenir-esclave pour la gloire de l'Europe. La plantation était le lieu d'une destruction et de dislocation de soi, « l'habitation » serait devenue après 1791 le lieu de construction de soi et de restitution à soi d'un signe dont le corps aurait été dépourvu à cause de la violence coloniale. Le travail serait régénérateur en tant qu'il met les corps à l'abri de toute contamination sociale portée par l'oisiveté et le vagabondage. Tel serait le sens de l'interdiction. Sinon, la République sera envahie par des femmes de mauvaise vie et une masse de vagabonds.

Corps-vagabond et altérité vagabonde découlent d'un seul et même procès. Le corps-vagabond est le corps nourricier d'une République dans laquelle le vagabond est exclu par son enfermement dans les habitations. Le corps que la République doit s'approprier comme *corps impropre*. Mécontent de l'incapacité des gouvernements, particulièrement celui de Boyer, à faire du travail l'amour du « peuple », Demesvar Delorme écrivit ce qui suit en 1873 : « un bon gouvernement en Haïti doit être pour ainsi dire un gouvernement *agricole*, c'est-à-dire un gouvernement ne pensant le jour, ne songeant la nuit, qu'à faire aimer au peuple le travail des champs comme condition même de son existence nationale »[722]. Le « gouvernement agricole » ne fera-t-il pas de la politique un espace consensuel réservé à la compétence du « théoricien » ?

Le « travail des champs » est le lieu d'une existence nationale et ce qui rend possible le travail du théoricien. Cela ne peut que résonner comme une promesse pour en finir avec la misère du peuple qui se présente dans l'espace publique comme une masse nue et indistincte. Cependant, qu'est-ce qui se passe si ce travail est source du mépris social (« le mépris social est un sentiment normatif impliquant la référence à une valeur positive qui en vient à manquer dans l'expérience de la vie négative qui se creuse sous ce qui peine à s'avancer comme vie méprisée : le mépris vaut alors comme perte d'une qualité majeure de l'humain […] »[723]) en tant qu'expérience d'invisibilisation sociale ?

L'invisibilisation sociale que porterait le travail ici parce qu'il trahit la promesse d'égalité n'est pas l'expérience du personnage principal de *L'homme invisible* de Ralph Ellison (« je suis un homme qu'on ne voit pas […] Je suis invisible, comprenez bien simplement parce que les gens refusent de me voir. Quand ils s'approchent de moi, [ils] ne voient que mon environnement, eux-mêmes, ou des fantasmes de leur imagination – en fait,

[722] Demesvar Delorme, *Réflexions diverses sur Haïti. La richesse dans la misère*, Port-au- Prince, Les Éditions Fardin, 2009. p.31. Il est aussi l'auteur des *Théoriciens au pouvoir. Causeries historiques* (1872), Port-au-Prince, Éditions Fardin « Bicentenaire Haïti 1804-2004 »

[723] Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, PUF, 2009. pp.25-26.

tout et n'importe quoi, sauf moi ».[724]) dont l'invisibilisation tue « par une sorte de mort sans pendaison, une mort vivante »[725] ni celui de Fanon, visible uniquement en tant qu'être noir (ou un « sale Nègre »).

Mais en fait qu'est-ce qu'un vagabond ? L'ouvrage *Les Métamorphoses de la question sociale* de Robert Castel nous permet de répondre avec précision[726]. Le vagabond aura toujours été vu comme le corps menaçant, porteur d'un virus social. Cela est justifié par une circulaire publiée par le gouvernement de Boyer dans une période de crise aigüe. Aussi pouvons-nous lire : « les individus qui sont sans état et qui vivent dans le désœuvrement sont, par cela même un fardeau pour la société dont ils deviennent tôt au tard les ennemis déclarés ou secrets ; c'est donc sur eux que l'œil de l'autorité doit être particulièrement ouvert »[727].

Le paysan potentiellement vagabond est l'ennemi non déclaré du souverain. L'œil de l'autorité le surveille (le panoptique), l'objective, le saisit l'abat. *Être dans* et « vivre dans le *désœuvrement* », c'est refuser de faire œuvre qui soit appropriable par le souverain mettant en branle la menace qu'est le *désœuvré* pour la République. Puisqu'il est l'ennemi secret qui défiera tôt au tard l'autorité, il faut donc les traiter en tant que tel. Le temps du *désœuvrement* est le temps improductif et consommateur à la fois comme temps qui rompt ou disjoint

---

[724] Ralph Ellison, *L'homme invisible, pour qui chantes-tu ?* trad.de l'anglais, Paris, Grasset, 1969, p.35.

[725] *Ibid.,* p. 600.

[726] Les Ordonnances publiées respectivement en 1349 (Statut des travailleurs) et celle de 1388 par les rois d'Angleterre Edouard III et Richard II-, toutes deux analysées par Robert Castel dans *Les Métamorphoses de la question sociale,* sont des échantillons de l'origine de la législation le réprimant et expriment sa violence systématique. De tels écrits injonctifs définissent l'espace de circulation du travailleur. Ainsi, tout déplacement doit être prouvé par une attestation « certifiée par les autorités ». Errant « sans ce passeport, ils seront enfermés et gardés jusqu'à ce qu'il soit certain qu'ils reprennent l'emploi qu'ils ont quitté ». (*Les Métamorphoses de la question sociale*. *Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1998. p.75) Il s'agit d'une logique consistant à neutraliser ces individus potentiellement dangereux pour l'ordre interne. Comme l'écrit à juste titre Robert Castel : « il s'agit non de se protéger des turbulences externes, mais de renforcer la régulation interne à l'ordre social en obligeant chacun à se maintenir à sa place dans la division du travail ». (*Ibid*., p.78) Conformément à la conservation du dispositif de la division du travail, ceux qui font courir à la communauté le risque de s'exploser intérieurement doivent être traqués et enfermés.

En effet, depuis François Ier en 1534, le vagabondage est lié au travail et le refus de s'y plier. L'«absence de travail, c'est-à-dire l'oisiveté associée au manque de ressources, et le fait d'être ''sans aveu'', c'est-à-dire sans appartenance communautaire » (Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale, op.cit,* p.91), constituent quelques traits saillants du vagabond. Cette perte d'appartenance découle de la mobilité de ce dernier et fait de lui un danger social potentiel. Selon la définition de 1701 reprise par le Code pénal de Napoléon (Les «vagabonds et les sans aveu 'sont' ceux qui n'ont profession, ni métier, ni domicile certain, ni lieu pour subsister et qui ne peuvent pas avouer et ne peuvent certifier de leurs bonnes vies et mœurs par personnes dignes de foi ». *Ibid*.), le vagabond est un sujet quasiment dépourvu de tout ce qui est nécessaire pour être membre d'une communauté. Ainsi nous voyons que le discours sur le vagabondage vient de loin et cette obsession contre le vagabond que nous retrouvons dans les textes injonctifs en Haïti s'inscrit dans cette tradition. Le vagabond est le sujet exclu de la communauté par ses conditions matérielles d'existence. Il est toujours entre l'exclusion et l'inclusion par la nature même de celles-ci.

[727] Cité par Michel Hector, *Crises et mouvements populaires*, *op.cit*., p.152.

l'efficacité de l'alliance du capital et du pouvoir rendant possible le pouvoir du capital contre les corps.

3.-Procès de production et fabrication du corps-vagabond.

S'il n'y a pas d'altérité vagabonde possible sans corps-vagabond, celui-ci est pris dans un procès de production consistant à enlever au corps sa puissance de reconfiguration. Encore une fois même si la paysannerie a été le lieu privilégié pour enfermer et fabriquer le corps-vagabond, même si «l'alliance entre les négociants et l'oligarchie politique » a été pensée contre elle, nous devons saisir cette logique par-delà la dichotomie ville/campagne, élite/masse dans la mesure où la dépendance de l'État et de la société ne met pas à l'abris les catégories sociales urbaines. Ce procès produit le corps-vagabond comme espace où la violence du pouvoir se donne à voir dans son écriture macabre par-delà toute bossalité et la dichotomie obsolète entre univers rural et univers urbain. L'écriture de cette violence assombrit les corps et les défait afin de les livrer à la puissance dévorante d'un *capital* qui ne crée ni une société bourgeoise ni une société capitaliste proprement dite.

Nous devons comprendre l'importance de cette logique en tant qu'elle met en cause la politique en produisant une masse de corps miséreux. L'imaginaire de la domination transcende les catégories rigides. Le corps-vagabond n'est pas sans lien avec l'objectivation de la vie comme objet de domination portée par ce que nous avons appelé suite à notre lecture de la biopolitique foucaldienne la biopolitique-de-l'indifférence. Celle-ci démembre les corps, les transforme en corps-vagabond qu'il faut enfermer dans l'habitation ou dans un certain travail comme lieu de la perte de tout lien avec communauté. La question est de savoir comment libérer un nouvel espace d'écriture des corps et un espace pour les corps.

Michel-Rolph Trouillot permettrait de saisir le problème soulevé ici dans une certaine mesure par son attention à la genèse de l'alliance dont il parle ainsi qu'à ses effets. Mais parce qu'il y voit une dynamique de l'État contre la nation qui atteindra son point culminant avec l'État duvaliérien comme s'il s'agissait soit d'inverser le schéma ou de faire advenir une réconciliation entre les deux pour donner lieu à nouvelle *praxis* sociale, nous ne pouvons pas retenir jusqu'au bout son analyse.

Il y aurait une alliance contre la paysannerie comme catégorie sociale exclue et exploitée. Elle serait un sujet politique porteur d'une logique émancipatrice. Elle serait le lieu de subjectivation politique reconfigurant les *scènes de parole* contre l'assignation selon laquelle il y aurait des corps pour l'espace des champs et des corps pour l'espace politique.

Alain Gilles a pu penser que

> la paysannerie haïtienne, plus précisément, la petite paysannerie — les petits propriétaires, ceux vivant dans le système de ''fermage'' ou de ''métayage''— constitue la seule catégorie sociale sur laquelle peut s'appuyer une solution politique durable à la crise haïtienne. Historiquement, cette catégorie de la classe paysanne a toujours été à l'avant-garde des mouvements de revendication, depuis Goman, les Piquets d'Acaau jusqu'aux Cacos, qui seront plus tard conduits par Charlemagne Péralte dans la lutte contre l'Occupation américaine[728].

L'analyse des conflits et des dynamiques de domination en Haïti ne saurait ignorer ces différents *personnages politiques*. Ce sont aussi eux qui sont l'ennemi secret et déclaré de l'autorité selon la circulaire de Boyer. Autour de la question de la terre, de la misère, de la souffrance et contre l'effacement de soi du monde, ils auraient voulu faire déployer la vérité de la Révolution à des moments différents tout au long du XIX^{e} siècle et jusqu'au XX^{e} siècle contre les bottes des «*Yankees* » sans pouvoir donner une effectivité à cette vérité.

La fondation de l'État serait contemporaine d'une alliance contre la société. « Les fondateurs de cette alliance sortaient des rangs des terriens : propriétaires désabusés qui se tournèrent vers l'État et qui le transformèrent en machine à sucer [la] paysannerie »[729]. L'État haïtien serait déjà engagé dès sa fondation dans un régime de prédation et d'exploitation contre la nation. Une fois intégré les circuits de la dépendance dominés par le capital toujours en transit vers l'extérieur, il devient aisé de voir que le cycle est un cercle vicieux et infernal pour cet État. Cette « alliance des négociants et de l'oligarchie politique reposait autant sur la permanence des besoins que sur la fragilité du régime qui l'incarnait dans un moment particulier »[730]. Les racines de cette fragilité se trouveraient dans un rapport au capitalisme dans la circulation des marchandises entre Saint-Domingue et les « rapaces » capitalistes.

Ti dife boule sou Istwa Ayiti expose cette logique économique d'expropriation et de prédation. M.-R.Trouillot rappelle un décret pris par Toussaint Louverture en décembre 1800 exigeant le prélèvement de « 20% de taxe sur les importations et les exportations, mais 12 jours après », il capitule devant les « pressions américaines » et la réduit à 10%. Le «12

[728] Alain Gilles « Mouvement populaire et développement politique en Haïti » in Cary Hector et Hérard Jadotte (dir), *Haïti et l'après-Duvalier. Continuités et ruptures, Tome I*, Port-au-Prince/Montréal, Éditions Henri Deschamps/CIDHICA, 1991, p. 99-117, p.113.

[729] Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, *op.cit*., p.78.

[730] *Ibid.,* p. 77.

février 1801», il enfonce le couteau dans la plaie en exigeant «10% sur les exportations et 6% sur les importations »[731]. Ces chiffres ne sont pas gratuits. Le vide crée par ces pertes doit être comblé par l'exigence de travail que doivent fournir les paysans sans terre.

Le travail est la liberté répétait souvent le général, mais sa valeur est appropriée par une logique de l'accumulation renforçant les structures de la dépendance. Il y aurait une impossible rencontre entre la société et l'État et particulièrement entre une paysannerie tenue « à la gorge » et un État incapable de se positionner comme structure et puissance autonome face aux prédateurs. C'est ainsi que nous devrons, selon lui, « chercher les causes les plus profondes de l'incapacité historique de l'État haïtien »[732]. Elles renvoient à l'alliance qui « prenait sa chair dans une dislocation de la société politique et de la société civile ». Quand « la société politique s'est désemboîtée de la société civile [,] l'État plane au-dessus de la Nation »[733]. Cela produit le duvaliérisme et la *République des tontons* macoutes instituant « la terreur comme structure du pouvoir »[734].

Toute l'histoire haïtienne est résumée par cette dislocation pour laisser place à l'avènement de l'État duvaliérien (prévisible) comme résultat des structures sociales haïtiennes. L'analyse génétique et *archéologique* n'exhibe pas une figure exceptionnelle de l'histoire ni un *événement*, mais repère les traces, les séquences ainsi que la logique fondatrice et symbolique d'un pouvoir qui aime le sang et la chair humaine. L'État haïtien serait donc le nom impropre de l'État et s'inscrirait déjà dans le devenir duvaliérien de l'État. L'État duvaliérien est défini

> comme une formule de pouvoir où l'Exécutif Tout-puissant, incarné par le chef et fonctionnant comme unique institution nationale, pose les conditions de la possibilité d'existence de TOUS les appareils politiques, répressifs et idéologiques d'État et/ou institutions fondamentales de la société civile […] [735].

Contre toute l'histoire haïtienne en général et le duvaliérisme en particulier, 7 février 1986 est présenté comme « un jour de chance » et « aussi le temps de l'imagination »[736]. Saisir cette chance, faire déployer notre imagination, c'est penser la sortie d'un tel schéma. L'auteur radicalise le dualisme constitutif (État/nation sans véritable *État-nation*) de ce qui serait les sciences sociales haïtiennes au point de ne laisser place qu'à une société tout aussi radicale : la participation des exclus, des dominés, des exploités à la vie publique. La paysannerie

[731] Michel-Rolph Trouillot, *Ti dife boule sou Istwa Ayiti, op.cit,* (chap 7), pp.166-167.Ma traduction.
[732] Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien, op.cit,* p.22.
[733] *Ibid.,* pp.23-24.
[734] Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature* (2013) *op.cit*., p.99.
[735]Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien, op.cit,* p.22.
[736] *Ibid.,* p.18.

condense en elle-même toutes ces figures. L'alternative semble alors se présenter ainsi : ou bien l'État ou bien la nation (État-nation où le trait d'union devient le signe d'une réconciliation tendant vers la démocratie et rendant possible la participation de la paysannerie à la gestion de la *res publica*.) Il y aurait eu une fracture constitutive qui s'est radicalisée avec le duvaliérisme. L'État-nation haïtien « dispose bien d'une originalité propre : celle de désavouer la nation à laquelle il ne cesse de recourir »[737]. Certains ont même pensé qu'«[…] il n'y a pas d'indépendance possible si l'État n'est pas le serviteur de la nation, […] »[738]. Ce ne serait ni la nation ni l'État-nation (ou ce ne serait pas à partir d'eux) qu'il faudra penser, mais les conditions de possibilités de faire-monde et la politique dans sa radicalité contre ces structures de pouvoir tout en sortant de l'imaginaire colonial. Si nous exposons et restitutions ces interprétations, c'est parce qu'elles sont le lieu d'une fabrication macabre du corps-vagabond pris cette fois dans une nouvelle forme de violence. Avec le duvaliérisme, le corps-vagabond qui vivait dans le désœuvrement pour Boyer et qui était à ce titre l'ennemi secret de l'autorité, semble avoir un nouveau nom et un nouveau visage. Il devient le corps à neutraliser ou à abattre. Il s'appelait *Kamoken*[739], le nom de quelque chose pour désigner l'ennemi du pouvoir duvaliérien indépendamment de toutes configurations sociales ou de classes. C'est « l'autre » de la discrimination ami/ennemi de Carl Schmitt.

Dans sa tentative de réduire l'essence du politique à la détermination du couple antagoniste ami/ennemi, ce dernier affirme que « la distinction spécifique du politique, à laquelle peuvent se ramener les actes et les mobiles politiques, c'est la discrimination de l'ami et de l'ennemi »[740]. L'ennemi est ici « l'autre, l'étranger, et il suffit, pour définir sa nature, qu'il soit dans son existence et en un sens particulièrement fort, cet autre, cet étranger, étranger tel qu'à la limite des conflits avec lui (…) »[741]qui ne peuvent pas être résolus ni par les lois, ni par l'arbitrage d'un tiers « impartial ». Il se situe donc sur la scène publique en tant qu'il est toujours « l'ennemi public ». Corps-vagabond et *corps-ennemi* semblent coïncider en tant qu'ils se seraient inscrits tous deux en marge de la relation commandement/obéissance. Cette situation crée une confusion entre l'ennemi public et l'ennemi privé dans la mesure où

[737] Laënnec Hurbon*, Comprendre Haïti*, *op.cit*, p.129.
[738] Jean Casimir « Histoire de l'État et histoire de la nation», in Gérard Barthélémy, Christian Girault (dir), *La République haïtienne. État des lieux et perspective,* Paris, Karthala, 1993, pp.33-42, p.36.
[739] C'est l'opposant au duvaliérisme, le communiste était la figure parfaite du *kamoken*. Ce terme semble avoir une origine médicale (un traitement contre la malaria ?) avant de devenir une catégorie politique signifiant que toute politique se définit entre obéissance et commandement.
[740] Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie politique du partisan*, trad. de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion « Champs», 1992, p.64.
[741] *Ibid*., pp.64-65.

elle tend à envahir toute possibilité d'agir contre le pouvoir. L'ennemi du pouvoir est aussi mon ennemi si je ne veux pas devenir moi-même l'ennemi de celui-ci. C'est ainsi que Laënnec Hurbon a pu écrite de façon judicieuse que « le système [celui institué par Duvalier] parvient ainsi progressivement à détruire tous les liens de solidarité familiale : on peut craindre un beau-frère, une belle-sœur, un cousin, un oncle, etc., car nul ne sait à quel moment l'un des siens détient une carte macoute »[742]. Nous voyons que l'imaginaire de la domination aussi bien dans la fabrication de l'altérité vagabonde, du corps-vagabond comme corps à enfermer dans l'espace des champs comme espace antipolitique ou comme corps dont il faut capter l'énergie disjonctive ou l'abattre, dépasse les clivages imposés par Barthélemy. La *bossalité* n'est pas le lieu à partir duquel il faudra penser l'émancipation (d'abord) comme sortie de l'imaginaire colonial. Nous devons saisir les conditions de possibilité d'une intelligibilité de la société qui ne soit pas prisonnière du dualisme État contre Nation ou État réconcilié avec la Nation. Pour y parvenir, il faudra laisser à nouveau se déployer l'imaginaire colonial à la fois comme lieu d'où parlent éventuellement les dominés et les dominants.

[742] Laënnec Hurbon, *Comprendre Haïti, op.cit.,* p.14.

Entre le chapitre sur la question de l'interprétation de la Révolution haïtienne qui s'ouvre avec Arendt avant de faire déployer la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel au-delà d'elle-même et d'interroger les études postcoloniales depuis Haïti, celui qui saisit la scène du pouvoir mettant en exergue une héroïsation comme appropriation de la vérité de 1804 et celui qui analyse le rapport à la vie produit par la dynamique de la domination, certains pourraient penser qu'il ne peut y avoir qu'un rapport forcé. Ces trois chapitres ne sont pas pourtant des morceaux détachés de la thèse. Le fil qui les structure et conforte leur cohérence interne , qu'une lecture peu attentive ne peut que rater, est le cheminement ou le mouvement global de l'intelligibilité de la trangression proposée. Nous n'avons pas eu pour unique souci de critiquer Arendt parcequ'elle n'a rien dit d'Haiti dans son *Essai sur la Révolution*. Nous avons surtout cherché à faire ressortir ce qui dans l'expérience de l'esclavage moderne et dans l'histoire haitienne vient mettre sa pensée à l'épreuve. Que ce soit dans la Révolution de 1804 ou dans l'idée de l'armée souffrante/peuple souffrant, Haiti peut être le nom de ce qui n'est pas pensable conformement à certains lieux épistémiques.

Si l'imaginaire de la domination produit des corps-vagabonds par le biais d'un procès de production et d'une dynamique d'appropriation du commun, c'est parce que la vérité de 1804 n'a pas été réellement effective dans l'histoire haïtienne. Le déploiement de l'imaginaire du pouvoir qui neutralise cette vérité est visible de façon phénoménale dans le chapitre VI.

TROISIÈME PARTIE.- CITOYENNETÉ : DYNAMIQUE CONFLICTUELLE[743]

Si l'analyse entreprise jusqu'ici ne constitue pas la matière de la prochaine partie, elle prépare tout au moins les conditions d'intelligibilité de celle-ci. En ce sens, la nouvelle interprétation de la Révolution soumise à la critique nous servira d'ancrage théorico-conceptuel pour mieux comprendre les entrecroisements entre l'imaginaire social du pouvoir et la répétition des scènes décoloniales. Par-delà la question de la répétition pathologique de l'imaginaire colonial, nous trouverons dans les luttes sociales ce qui rend nos hypothèses et notre analyse tenables. Nous tenterons d'y trouver la répétition de la scène décoloniale comme « scène inaugurale » (1804) avant de penser le rapport entre le conflit et violence dans la structuration/la fondation du pouvoir. Cela nous permettra de mieux appréhender à nouveaux frais la question de l'imaginaire colonial en lien avec le conflit civil (chapitre VII). Nous pouvons ainsi surmonter les problèmes posés par les écritures symptomatiques et fantomatiques.

Si le croisement entre *stásis* et *dêmos* engendre le *polemos*, c'est parce que la question du sujet politique est pris dans une configuration du pouvoir qui ne cesse de phagocyter les « scènes de subjectivations » tout en produisant la mort. Il s'agit de savoir par quel mécanisme un sujet peut être affecté. Qu'il soit peuple ou plèbe, la mésentente ne peut être effective, c'est-à-dire produire une reconfiguration du monde si le sujet est pris dans une combinaison de failles. Tel est le problème qui structure le huitième chapitre tout en faisant ressortir à chaque fois ce qui apparaît dans certains travaux comme des zones d'ombre internes au concept de peuple ou de plèbe. Le chapitre IX qui éclaire la question de la citoyenneté sous un jour nouveau au regard de la colonialité, alors qu'elle n'a pas été jusqu'ici pensée (dans les travaux sur Haïti), aurait perdu sa substance si nous l'avions retrouvée d'emblée. Ici apparaît de façon lumineuse les acquis des détours proposés contre les écritures symptomatiques et fantomatiques de la société.

[743] La lecture de cette partie de la thèse pourrait donner une impression de répétition à cause de notre retour sur l'imaginaire colonial. Parce que notre aventure a pour objectif de penser l'au-delà de l'imaginaire colonial comme condition de possibilité de l'émancipation, nous devons l'affronter sur le tous les fronts, à la fois là où il s'est institué dans sa genèse et là où il peut re-surgir dans sa dynamique haïtienne nourrie par une logique sociale. Ce qui explique que la question de la conflictualité portée par une *citoyenneté insurgeante* et disjonctive devient plus défendable une fois qu'elle a été confrontée à la tonalité de la violence enracinée dans la société haïtienne présentée comme violence fondatrice. Dans cette perspective, nous ne considérons pas qu'il y ait répétition même si l'imaginaire colonial est lui-même répétitif, mais il s'agit plutôt d'un nouveau déploiement conceptuel et théorique des questions et enjeux de la thèse. Il est extrêmement important pour nous de ne pas tomber dans les mêmes impasses que ceux qui ont tenté d'aborder ces problèmes avant nous afin d'être en mesure d'assumer les difficultés et paradoxes exigées et impliquées par tout effort de sortir des impasses non seulement théoriques mais aussi *politiques*.

Chapitre VII.- La violence comme rapport aux Autres

> Pour M. Dühring la violence est le mal absolu, le premier acte de la violence est pour lui le pécher originel, tout son exposé est une jérémiade sur la façon dont toute l'histoire jusqu'ici a été ainsi contaminée par le péché originel, sur l'infâme dénaturation de toutes les lois naturelles et sociales par cette puissance diabolique, la violence. Mais que la violence joue encore dans l'histoire un autre rôle, un rôle révolutionnaire ; que, selon les paroles de Marx, elle soit accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs ; qu'elle soit l'instrument grâce auquel le mouvement social l'emporte et met en pièce les formes politiques figées et mortes – de cela, pas un mot chez M. Dühring [744].

I. Scènes décoloniales

1. Ce peut vouloir dire l'idée de scène décoloniale au regard de l'intelligibilité de l'Histoire

Pour comprendre ce qui est en jeu dans l'idée de scène décoloniale (en lien avec ce que nous en avons dit dans l'introduction), il faut d'abord saisir et énoncer la vérité radicale de la Révolution haïtienne : égalité et émancipation avons-nous vu. Qu'est-ce qui justifie une telle conceptualisation ou en quoi est-il tenable de parler de scène décoloniale pour saisir cette vérité ?

Il y a scène décoloniale en tant qu'il y a : une sortie de l'imaginaire colonial de la race structurant l'entreprise colonial-esclavagiste ainsi que la configuration de la modernité dans le dehors imaginaire de l'Europe, une reconfiguration géopolitique du monde par-delà la race, la colonialité et contre la hantise impériale à dire la loi du monde. Cette hantise se nourrit de ce que nous pourrions appeler un imaginaire impérial comme socle des rapports géopolitiques et de dominations entre les peuples et les États. L'histoire d'Haïti est celle de la répétition de la scène coloniale (par opposition à ce qui vient d'être dit) à la fois dans la formation sociale haïtienne, dans l'imaginaire social du pouvoir (sur le plan intérieur), et sur le plan extérieur dans les rapports géopolitiques de prédation et de domination avec l'impérialisme, les anciennes puissances colonial-esclavagistes, d'où les agressions militaires constantes au XIX^{e}

[744] Friedrich Engels, *Anti-Duhring (M.E. Duhring bouleverse la Science*), trad. de l'allemand par Emile Bottigeli, Paris, Éditions Sociales, 1977, p. 211.

siècle, les ingérences étrangères et les occupations militaires. La rançon d'indépendance fait partie de ces rapports. À cette répétition, nous pouvons *opposer* la forme qu'aura prise celle de la vérité révolutionnaire. Nous préciserons la nature singulière de celle-ci.

Nous parlons de scène décoloniale dans la mesure où il y a dans la Révolution de 1804 un *devenir-autre* possible pour le sujet (post)colonial par lequel il s'auto-abolit comme Nègre, ce sujet dont la marchandisation l'avait transformé en bête aux yeux du colon. Cela n'est pensable qu'en se défaisant ou se dessaisissant de la part maudite de soi constituant sa dette-culpabilité (*Schuld*) fabriquée par le savoir colonial telle que nous l'avons analysée. Ce procès d'auto-abolition (qui est en même temps une auto-énonciation sans s'enfermer dans la différence) doit libérer l'espace d'une face à face entre soi et soi contre toute hantise à s'éclipser dans la dualité ontologique Soi/Autre. Cela signifie que l'auto-abolition implique à la fois une reconfiguration de soi et du monde.

S'auto-abolir comme Nègre sans l'avoir été selon une ontologie du sujet ou une essence (si ce n'est qu'aux yeux du colon et de l'esclavagiste), mais avec le risque de devenir un *Nègre-pour-soi* où toute introspection révèlerait les perturbations subjectives et imaginaires provoquées par la domination colonial-esclavagiste, implique la capacité d'advenir au monde et dans l'Histoire comme autre contre l'enclos de l'imaginaire colonial et de la race. Le devenir-autre se fait dans le mouvement. Être un Nègre-pour-soi revient à répondre à la question *qui suis-je ?* (suite à l'injonction de l'autre selon la dualité ontologique et une fois pour toute) en acceptant de façon inavouée et inavouable le supposé fardeau d'un être-nègre qui devient alors l'insoutenable fardeau de l'être-nègre dont le foyer serait la malédiction paternelle contre Cham. Le sujet devient ainsi un cauchemar réel à ses propres yeux, un fantôme contre lequel il doit lutter sans savoir sur quel front il faut l'affronter. Être un Nègre-pour-soi, c'est tenter alors de faire coïncider, de façon inconsciente et intenable, la *prétendue* vérité phénoménale de son être-au-monde révélée par le discours colonial pour se justifier et son être même, son ipséité. Il n'y a pas d'émancipation possible sans le devenir-autre. Sous ce nom, le sujet peut parler (auto-énonciation) et avoir une parole sismique qui échappe aux pièges du « savoir colonial ».

L'idée de scène décoloniale implique fondamentalement le conflit aporétique entre la vérité de la Révolution et le pouvoir ou l'État (soit qui aurait pour ambition de la prendre en charge, de l'incarner ou de la convoquer comme fondement anthropologico-politique institué) au sens où cette vérité ne peut être effective (produire des effets) que si et seulement si elle s'institue comme brèche-anarchique à faire déployer sans cesse contre les structures de tout

pouvoir. Le « nationalisme héroïque haïtien » comme forme de pouvoir et institution de pouvoir fut certes construit durant tout le XIX[e] siècle avec la prétention d'être la matérialisation ou l'interprétation authentique de la Révolution, mais il fut une manière de fabriquer un imaginaire héroïque légitimant l'appropriation du commun.

Ce conflit n'est pas compatible avec des formes de luttes prenant la forme d'une mise *hors-scène* de soi de la vie sociale haïtienne. Il y a à ce propos une image présentant le paysan haïtien comme un sujet choisissant le marronnage face aux stratégies de domination du pouvoir, quitte à perdre le sens de toute notion d'espace public et de citoyenneté. Ce choix serait lié à une forme de vie sociale non compatible avec celle que cherche à instituer le pouvoir comme vie propre, laquelle serait aussi celle qui mettrait en évidence le sens et les implications de la Révolution. Les travaux de Gérard Barthélemy déjà analysés font écho à cette image d'Epinal. La paysannerie n'incarne pas le conflit aporétique dont nous parlons.

Concrètement, ce serait d'abord la Constitution haïtienne de 1805 qui expérimenta la première tentative de sortir de la race en énonçant un désormais ou un *à-présent* tous les citoyens seront connus sous le nom générique de Noirs (art.14). Cela ne signifie pas pour autant que la vie sociale haïtienne a été débarrassée de l'imaginaire de la race. Sa vivacité fut manifeste par la « question de couleur ». Pour saisir le sens de cet article qui n'exhibe pas l'ipséité positivée du sujet, il faut le lire contre les *126 espèces de Nègres fabriquées par le discours colonial* telles que nous les lisons chez Moreau de Saint Méry[745]. Autour du nom d'Haïti au travers de cette Constitution a eu lieu une manifestation en Amérique latine (célébrant le bicentenaire de l'indépendance haïtienne tardivement en 2010) pour signifier de façon polémique contre la modernité qu'*« A partir de hoy, todos somos negros /* « *Ahora todos somos Negros* »[746]. Le travail d'Eduardo Grüner auquel nous nous sommes référés à maintes reprises est le socle théorique de cette formulation polémique d'un « universel singulier ».

Il en découle que l'enjeu fondamental de 1804 n'est pas la face à face entre une colonie et la métropole (entre captifs et maître) autour de l'esclavage comme « entreprise capitaliste », mais bien l'idée qu'il y a d'autres mondes possibles, d'autres rapports possibles entre les peuples de la terre, d'autres scènes d'intersubjectivités (structurés par une exigence

[745] Louis-Élie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique..,* tome I, *op.cit*, pp.88-95.

[746] Ce point extrèmement important a été développé dans notre article « Le Nègre ou le sujet-pour-la-mort : esclavage et procès de production esclavagiste au cœur de la modernité » à paraître dans les actes du colloque international (en hommage à Michel-Rolph Trouillot) réalisé à Paris8 que nous avons co-cordonné. Pour une prise en compte, voir Stéphance Douailler, « Haïti et l'idée d'histoire universelle. Entre révolution et exil », art., *op.cit.*

radicale d'égalité et l'institution de la fraternité comme maîtrise et neutralisation des effets de la différence) au-delà de ceux qui avaient été institués par une violence coloniale exterminatrice, des prédations et par des saccages de l'imaginaire. La colonie de Saint-Domingue fut donc le carrefour où trois empires esclavagistes s'affrontèrent. Son éclatement et sa déconstruction comme colonie ne sont pas sans conséquence sur l'imaginaire de la race et de la colonialité.

Au nom de sa propre vérité 1804 s'institue comme scène polémique avec la modernité. Nous la considérons comme une *scène-décoloniale-matricielle* ou une *méta-scène décoloniale*[747] dont la vérité se répète (mais jamais complètement) dans l'Histoire lors des luttes émancipatrices et de reconfiguration du monde. Nous aurions pu écrire Scène décoloniale matricielle sans *S* et scènes décoloniales avec *s* pour mieux marquer la différence entre celle qui tient lieu de fondation et de commencement (tout en gardant ouvertes les brèches-anarchiques) et celles qui en sont la répétition dans une certaine mesure.

Une telle analyse nous incite à être sensibles à ce qu'implique la question de la répétition de la vérité de 1804 comme lieu d'une nouvelle intelligibilité.

[747] Ce qui pourrat être peut-être le propre d'une « méta-révolution ». « Una *meta-revolución* que asimismo puso en cuestión ''anacrónicamente – vale decir, con sus propios tiempos *desigualmente combinados* – la cuestión ''étnica'' junto a la cuestión de ''clase'' e incluso de ''género'': no diremos (el lector que nos haya soportado hasta aquí ya sabe cuánto aborrecemos la palabra) una revolución *posmoderna*; podríamos, quizá denominarla una (meta) revolución *meta-moderna*, si por ''moderna'' entendemos lo que habitualmente entiende (y quiere hacer entender) aquel pensamiento dominante. Pero, justamente: *nosotros* quisiéramos hacer entender que la Revolución haitiana fue la mostró *otra* ''modernidad : una modernidad, como la llamamos al principio mismo de este libro, *dividida contra sí misma*'"». Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces* .., *op.cit*, p.269.

2. Ce qu'implique l'idée de répétition de la vérité de la Révolution au regard de l'intelligibilité de l'Histoire

La scène décoloniale est en elle-même toujours en excès à toute répétition et à toute institutionnalisation en ouvrant des brèches-anarchiques. Ce qui est en excès, c'est ce qui ne se répète jamais dans sa radicalité, ce qui déborde toute reprise (ou toute volonté du sujet à transformer le monde) et tout acte d'instituant du pouvoir. Sa vérité est donc anarchique. Ce n'est que par méprise ou par pur volontarisme idéologique qu'un sujet peut se présenter à un moment donné comme sujet de la maîtrise de cette vérité en faisant la promesse de l'instituer et de la matérialiser au travers de nouvelles institutions. Le fait que des individus ou des collectifs agissant s'y réfèrent au nom de sa puissance disruptive et disjonctive contre les rapports de domination, d'exploitation et de mépris, la répétition ainsi espérée ne peut être jamais l'institutionnalisation de sa vérité dans le site du pouvoir.

La scène décoloniale ne constituerait pas pour autant une idée régulatrice du monde (et comment ne pas l'être en réalité en même temps par son excès ?), mais bien un *horizon d'agir et de penser* où la question de ce qui fait qu'il y a communauté, et un « espace-entre » se déploie radicalement au nom de l'exigence de l'émancipation. Elle n'est pas sans effectivité concrète. Sa répétition ouvre le site pour des scènes décoloniales qui ne peuvent être saisies uniquement que par une autre attention à l'Histoire.

L'idée d'horizon d'agir et de penser porte ce qui vient prendre à rebours la logique de la répétition de l'imaginaire colonial ou l'institution de l'imaginaire social du pouvoir engendrant le malheur ainsi que les formes de réification de la domination/exploitation. Cela permet de saper les fondements des scènes thanatopolitiques qui seraient la hantise du pouvoir par le fait qu'il rende possible l'agir des hommes et des femmes ou des collectifs qu'on croyait enchaînés et abîmés une fois pour toute. Il est ce qui mesure le hiatus désolant entre la promesse de 1804 et l'institution du pouvoir tout en maintenant l'écart constitutif, et irréductible qui les sépare. Une telle idée porte le sens de toute présence humaine au monde toujours menacée de basculer dans la banalisation quotidienne. Associer scène décoloniale et horizon ne revient pas à attribuer à celle-là de simples vertus normatives sans effectivité dans l'Histoire, ni non plus à dire ce qui est immuable. Il s'agit de maintenir son côté anarchique toujours en excès (par rapport à tout point de référence à partir duquel le sujet parle et agit dans l'Histoire) de telle sorte qu'il nous soit possible de *subjectiver* la vérité de la Révolution

dans sa radicalité par-delà toute institution. Subjectiver ne renvoie pas à une expérience perceptive où une donation du sens de 1804 deviendrait saisissable. Il signifie pour nous appropriation de cette vérité au sens où elle donne lieu à une autre inscription, une autre présence au monde dont la tonalité exige une vérification de l'effectivité de cette vérité anarchique.

Toutes les scènes décoloniales ne sont pas d'égale valeur. La valeur d'une scène décoloniale dépend entres autres de sa puissance de vérification du nom et de la vérité qu'elle invoque/convoque en devenant elle-même un référent mémoriel et imaginaire, c'est-à-dire le site éventuel d'une subjectivation ou d'auto-énonciation débordant les chaînes du pouvoir et de la domination (ce que peut devenir l'idée de « peuple souffrant » ou de « l'armée souffrante »). Elles peuvent devenir des référents parce qu'elles ont été poétisées dans les fables comme la trame narrative d'une nouvelle histoire et enracinées dans les symboles. Elles peuvent l'être parce qu'elles consolident la matrice d'une mémoire en rébellion grâce aux sujets conscients du fait qu'elles puissent être réappropriées comme le lieu d'un contre-imaginaire. Cependant, elles donnent toujours lieu à des contre-écritures de soi et des contre-histoires où elles deviennent le site d'énonciation de nouvelles subjectivités performatives porteuses de nouvelles subjectivations émancipatrices. C'est la raison pour laquelle elles rendent possible une autre intelligibilité de l'Histoire par-delà la massification des scènes de malheur que produit l'imaginaire colonial.

Du fait qu'elles ne soient pas lisibles en elles-mêmes et exigent par conséquent des détours voire de la distorsion des récits officiels, ou parce qu'elles ont été noyées dans les scènes (post)coloniales du pouvoir et de l'agencement des corps tout en étant d'une extrême rareté, elles n'ont pas été prises en compte comme telles par celles et ceux qui veulent comprendre de quoi Haïti est-elle le nom.

La mémoire des scènes décoloniales n'est pas facile à retrouver, pourtant elles ne sont pas *amnésiques* en elles-mêmes. Si le sujet des écritures symptomatiques et fantomatiques serait *mnésique* face à l'imaginaire colonial au sens où il serait pris dans la mémoire de l'expérience servile, il faut faire jouer alors ces scènes quitte à assumer la difficulté à les répertorier dans leur exceptionnalité. Leur caractère exceptionnel ou leur rareté singulière ne signifie pas que toute la vie sociale haïtienne a été toujours prise dans l'enclos de l'expérience colonial-esclavagiste constituant le lieu d'une déterminité façonnant et structurant toute subjectivité. Nous tenterons de retrouver cette mémoire oblitérée et ensablée de trois manières, pendant trois moments historiques distincts (tout en sachant qu'il y en a

éventuellement d'autres à faire résonner et à rendre visibles) et éloignés dans le temps certes, mais foncièrement liés en tant qu'ils posent la question de la vérité de la Révolution haïtienne. Tous ces moments historiques ont été déjà certes à maintes reprises et étudiés, mais nous tenterons d'en dégager de façon originale un nouveau principe permettant de dire autrement le nom d'Haïti.

La répétition n'est pas une simple invocation d'un « nom qui fâche » ou la convocation des personnages historiques constituant le « spectre révolutionnaire » (tel celui de Dessalines par exemple. Ainsi, lorsqu'une plate-forme politique en Haïti se nomme actuellement « *Pitit Dessalines,* les fils-filles/les descendants-descendantes/les héritiers-héritières de Dessalines », il n'y a pas de répétition pour autant même si le lien entre le nom de Dessalines et la Révolution reste et demeure. Elle institue le nom de Dessalines en legs dont elle serait la légataire avec la prétention d'être légitime). Ces références constituent une quête de légitimation et une résonnance sociale chez des individus ou groupes pour lesquels ce nom (ou celui de tout autre héroïsé approprié) révèle une puissance disjonctive. S'y référer produit alors peut être l'effet d'un maquillage discursif (lors qu'il s'agit de suppléer l'absence d'une nouvelle idée de société et de communauté au nom de l'égalité) d'une parole qui n'assume pas ou ne parvient pas à rendre effective sa propre vérité qu'elle prétend énoncer contre l'ordre social dominant.

Une simple lecture du Manifeste[748] (septembre 1842) de la Révolution haïtienne de 1843 (analysée précédemment) permet de voir à quel point il y a une référence explicite à 1804. En faisant le bilan de 25 ans de règne de J-P Boyer, le document fait de l'action des ancêtres (le sang versé) le fondement la liberté et de l'égalité revendiquées. Cependant, les « vicieuses institutions » haïtiennes et la Constitution en vigueur rendent impossible l'effectivité de ce fondement. Cela rend alors possible la servitude face au pouvoir et la perpétuation d'un règne durant 25 ans obscurcissant tout horizon. Le libéralisme des révolutionnaires devient la solution pour instituer une République démocratique (« la démocratie » est pour eux « de droit divin ») fondée sur de nouvelles institutions (une nouvelle Constitution) face au « règne des ténèbres ». Face à celui-ci, il y aurait la promesse d'un règne lumineux mesuré selon les normes du savoir politique libéral. Mais pour nous cette référence n'est pas une répétition de la vérité de 1804 car celle-ci n'est pas compatible avec le libéralisme. Elle ne cherche donc pas à rendre effective cette vérité.

[748] Thomas Madiou, *Histoire d'Haiti*, tome VII, *op.cit*, p.408 sq.

Il n'y a répétition que par le fait que des hommes et des femmes veulent vérifier ici et maintenant en leur propre nom la vérité radicale de 1804 dans le souci d'une reconfiguration du monde. Il n'y a répétition – qui est avant tout le propre d'un collectif –que lorsque des individus s'approprient (une appropriation anarchique ici contre une appropriation oligarchique, c'est-à-dire contre celle des compétents et ceux qui ont des « titres à gouverner »), tout en étant impropres à le faire, le nom de la Révolution. Ils font ainsi résonner, dans une tonalité inouïe, ensemble leur propre nom (comme celui des gens de rien) et les notions d'égalité et d'émancipation.

Que signifie vérifier la vérité anarchique de la Révolution en son propre nom ? Cela veut dire faire entrer celui-ci comme nom impropre en résonnance avec cette vérité. Cette Révolution est en réalité l'affaire des noms impropres par excellence. La répétition ne traduit pas l'idée d'une révolution permanente, mais le fait que 1804 suscite et structure un désir de fondation et de commencement pouvant être transformé en insurrection ou révolution. Autrement dit, *la répétition de la vérité de la Révolution se fait sous les traits d'un désir ou d'une exigence de fondation et de commencement* (ce qu'il faut retenir pour comprendre la question de la répétition) *qui ne s'institue pas véritablement contre l'imaginaire social du pouvoir produisant les dictatures, l'enchaînement et la biopolitique-de-l'indifférence*. En ce sens, la boue et la mort peuvent devenir la promesse maquillée et réelle du pouvoir.

Cependant, un tel désir ne se manifeste pas conformément à l'expression de la volonté d'un potentat qui se met à la tête d'une foule armée pour marcher contre la capitale ou les symboles du pouvoir, mais comme une exigence issue des profondeurs de la société. Il rencontre toujours une blessure sociale, le noyau d'une souffrance sociale profonde générant des sujets exclus de toute vie publique, des « sujets abîmés » et la confusion entre vie et mort ou la production d'une vie déjà enveloppée par celle-ci. D'où la *tentation* du pouvoir à fabriquer des sujets-flottants-errants (toujours en quête d'un ailleurs) susceptibles de perdre le sens du mot habiter, et à générer la « *présence* [massifiée] *en Haïti de sujets en état de non-être* »[749], autrement dit des zombis. La zombification est entendue ici comme un imaginaire de la domination qui serait le lieu d'une expérience de domination totale. Elle pose alors la question du rapport aux autres. Mais l'imaginaire haïtien produit aussi des zombis rebelles, ce qui est un oxymore. En ce sens, le désir de fondation et de commencement traduit la nécessité de sortir d'un imaginaire du pouvoir dont la vitalité propre consiste à produire des morts-

[749] Yves Saint-Gérard, *Le phénomène zombi. La présence en Haiti de sujets en état de non-être*, Erès, Toulouse, 1992. Nous reprenons ici uniquement le sous-titre de l'ouvrage.

vivants. Cela ne veut pas dire qu'il (le pouvoir) y parvient. La scène décoloniale comme vérification de la vérité révolutionnaire est ce qui justement nous montre de façon radicale que la tentation asservissante du pouvoir ne triomphe pas et que la répétition des dictatures ne phagocyte pas la brèche-anarchique ouverte par 1804. La contre-histoire haïtienne est saisissable comme lieu d'une nouvelle intelligibilité à la dimension de l'égalité, de l'émancipation ou d'une citoyenneté émancipatrice. Elle est celle de l'exceptionnalité, celle de notre thèse même si nous accordons une place importante aux écritures symptomatiques et fantomatiques. Il revient à présent de vérifier dans les luttes sociales la répétition de la scène décoloniale.

3. La répétition de la scène décoloniale dans l'Histoire

Nous avons dit précédemment que la répétition prend la forme d'un désir/d'une exigence de fondation et de commencement. Nous allons à présent illustrer ce point par une démonstration en trois temps ou trois moments de l'Histoire.

La première scène de répétition se trouve dans les disjonctions révolutionnaires de 1843. Nous avons déjà analysé la Révolution de 1843[750], mais nous pouvons nous y référer à nouveau tout en considérant notre première interprétation comme un acquis nécessaire pour la compréhension de ce qui est en jeu cette fois. Il s'agit plus précisément de la contre-révolution de 1843, c'est-à-dire au moment où les paysans du Sud, les Piquets, car étant armés de piquet, révolutionnèrent la révolution de 1843 en la faisant migrer hors des murs du parlement et de l'égalité politique. Elle est la scène de l'irruption du peuple souffrant dans l'espace de la visibilité. Dans cette perspective, le libéralisme ne constitue plus l'horizon d'attente. Ce que nous voyons à l'œuvre, c'est l'idée que la souffrance atomise brutalement les individus en les transformant en proie épuisée et livrée à la voracité des chefs et des oligarques. Cette irruption (qui est en même temps une transgression) se fait au nom d'une nouvelle configuration du social et d'un nouveau rapport à la communauté. Les paysans sont à la conquête de leurs droits. Mais ils ne peuvent y parvenir sans saper les fondements de l'imaginaire social du pouvoir. Tel serait le sens de la notion de « peuple souffrant » dont la

[750] Voir ci-dessus, chapitre V, la dernière partie de la 3e section.

radicalité ne doit pas être noyée dans l'idée de « réclamations du peuple noir » (Thomas Madiou). Nous savons bien que l'idée fallacieuse d'un « peuple noir », de « pouvoir noir » découle de l'enfermement dans une dualité coloniale qui se redéploye à chaque fois dans une tonalité postcoloniale. Le document signé « au nom du peuple souffrant » le 3 mai 1844 à la suite de la nomination de Philippe Guerrier à la présidence (3 mai 1844-15 avril 1845) perçue comme une bonne nouvelle n'a-t-il pas exigé l'interdiction de la « distinction dans l'épiderme »[751] ? Cette distinction est l'expression de l'imaginaire colonial de la race contre lequel le sens de l'article 14 de la Constitution de 1805 doit être saisi[752].

---

[751] Cité par Thomas Madiou, *Histoire d'Haïti, Tome VIII, 1843-1846, op.cit*, p.146-147.

[752] En fait, nous pourrions parler d'un «peuple noir » dans le sens où il s'agissait d'une masse colorisée et invisibilisée à cause de son objectivation épidermique et donc arrachée à l'ensemble social peuple. Peuple serait ici un sujet social divisé et diviseur à chaque fois qu'il est invoqué en redoublant ainsi la division constitutive et constituant du social.

Nous, vagabonds sans terre, « sans titre à gouverner », nous par qui la souffrance devient lieu de distorsion, nous sommes l'armée souffrante ! La souffrance ou la misère est un « tort à l'égalité ». Plus de dualité entre le social et la politique parce que la question sociale politise toute dualité originaire entre sphère sociale et sphère politique. La reconfiguration politique du social défait l'espace où se réfugient les corps lumineux et celui où sont jetés ceux qui sont enfermés dans les griffes d'une logique de ré-asservissement. Dire que nous sommes tous l'armée souffrante ou le peuple souffrant, revient à révéler dans un même geste de disjonction et de reconfiguration ce qui se cache dans les formes de rapports aux autres objectivés comme sujets marqués, amputés par la souffrance. Celle-ci devient une modalité d'expulsion hors de la communauté ainsi qu'un procès d'enfermement et d'enchaînement dans les griffes de la nécessité de la vie.

Il n'est pas antipolitique ni pré-politique de faire de la question sociale une question politique car elle l'est en elle-même. Parce que la souffrance (sociale) a été toujours l'affaire des miséreux (le corps besogneux) en tant qu'affectation des corps dans leur dignité de corps parlants, elle les jette dans l'obscurité et les arrache de la compagnie des autres comme corps souffrants. Alors, l'armée souffrante est celle des corps souffrants et celles des corps habitant le dehors de la communauté. Elle n'a besoin ni de général ni capitaine et encore moins de héros pour révéler sa puissance de politisation. Les corps souffrants sont les corps dont l'être même est l'objet d'un procès consistant à dépouiller les sujets pris dans sa tenaille de leur pouvoir de division. Ils sont aussi ceux qui refusent de perdre leur éclat lumineux. Faire de la souffrance une catégorie où la politique est pensée autrement, exige de prendre le risque de sauvegarder la figure de n'importe qui comme sujet engagé dans un combat contre l'ordre réifiant de la domination.

« Nous sommes l'armée souffrante » une fois dépouillée de son auréole militaire, devient un énoncé performatif à la manière de « nous sommes le peuple » des scènes révolutionnaires. Cet énoncé scandaleux ne peut affecter la vie sociale effectivement qu'en tant qu'il se déploie contre le peuple auquel le pouvoir institué confère une identité politique et nationale. Une logique globale et singulière qui se dévoile à la lumière de la capacité de celles et ceux qui agissent en leur propre nom auxquels nulle représentation politique ne peut donner une visibilité. L'on nous demandera éventuellement qui est l'énonciateur de « nous sommes l'armée souffrante », le «nous» qui se manifeste ici est-il le même que celui qui confère du sens à l'énoncé par sa propre voix (c'est-à-dire celles et ceux qui sont réellement présent à l'instant *t* considéré) ?

Le « nous » proprement dit de la déclaration ne s'enferme pas sur lui-même dans la mesure où il est celui de la figure de n'importe qui pour autant que ce n'importe qui soit le sujet d'un écart et d'une disjonction de l'ordre institue la souffrance et l'inégalité. Il est toujours au-delà des assignations fondées dans l'imaginaire colonial (race/ couleur/genre) et celles propres à toute oligarchie. Il défait par cette dernière exigence le règne des compétents par une politisation de ce qui se fait et se partage au nom de la politique. Faudrait-il établir une différence entre« nous sommes l'armée souffrance » et « nous**,** l'armée souffrante» ? Dans le premier cas, il semblerait que c'est une vieille distinction entre social et politique, entre l'*oikos* (lieu où la question sociale serait rejetée parce qu'elle serait liée aux activités économiques de production et de reproduction du vivant) et l'espace politique (liberté/égalité) qui devient elle-même problématique. La souffrance déborde l'*oikos* et politise l'espace public. Elle sort du règne des besoins pour instituer une nouvelle cartographie des lieux du déploiement de la vie. Le second énoncé serait plus exclusif au sens où il peut donner lieu à une fermeture sur soi (le peuple souffrant au nom duquel uniquement l'agir se donne sens à lui-même), une sorte d'auto-référentialité qui se

Les paysans révélèrent la contradiction entre l'égalité et la souffrance/ la misère (modalité de fabrication du sujet), contradiction donc entre la vérité de 1804 et leur vie. Il n'y a de la souffrance et de la misère que comme effet des rapports de domination et d'exploitation.

Ils cherchèrent à rendre effectif le sens de cette vérité contre leur présence au monde en tant que peuple souffrant. En réalité, le peuple souffrant/l'armée souffrante est l'effet de la servitude du pouvoir, de l'enfermement, de l'enchaînement que celui-ci tente d'instituer comme norme sociale et le propre de ce que nous avons appelé la biopolitique-de-l'indifférence, donc l'expression du rapport du pouvoir à la vie. Les paysans s'instituèrent comme tels pour pouvoir mieux se révéler et révéler les fondements de la logique inégalitaire qu'ils tentèrent de déconstruire au nom de la vérité de la Révolution haïtienne. Il s'agit à la fois d'une auto-désignation traduisant une expérience vécue et une énonciation prenant la

---

suffit à elle-même par le fait même qu'elle soit close et saturée. Mais en réalité, toute cette distinction ne traduit pas véritablement ce qui est en jeu. Le croisement entre peuple souffrant et l'armée souffrante l'évacue.

La souffrance est ici une puissance ou une force qui défait les corps et tente de métamorphoser les corps diviseurs en corps consentants. Elle les jette comme des choses manipulables par les potentats et livrées aux caprices des chefs en quête de légitimité. Par conséquent, elle n'est pas sans lien avec le pouvoir sur la vie qu'elle banalise parfois dans l'indifférence. Elle est aussi le lieu où la communauté définit et traite son dehors selon une logique d'exclusion et d'inclusion. Nous devons saisir le moment où le pouvoir saisit les corps selon cette dynamique de domination.

Nous dirons au passage que l'idée de peuple souffrant met en cause même la politique en tant qu'elle fait du peuple (objectivé comme sujet social) le sujet souffrant, le sujet porteur de la souffrance, objectivé et institué par et dans la souffrance. Il est le peuple dépeuplé en tant qu'effet de pouvoir. La souffrance institue le peuple-souffrant.

La souffrance, par sa généralisation dans le corps social et son institutionnalisation comme modalité de fabrication des individus fantoches et atomisés, devient une catégorie de lisibilité de la politique comme antipolitique et apolitique. Elle nourrit un régime de partage macabre tout en enfermant par étouffement les corps rebelles dans un espace de contrôle et de dislocation : l'espace de plantation agricole. En ce sens, il n'y pas de scène politique possible qui ne surgisse pas contre elle. Elle cible et dépèce les corps jusque dans leur intimité et les dépouille de leurs énergies vitales afin qu'elle soit dans « l'œil de l'autorité ». Que « l'Armée Souffrante », ainsi Louis Jean-Jacques Acaau nomme les troupes sous ses ordres, soit vêtue en guenille, nous voyons bien à quel point la mise en évidence de l'impossibilité de pouvoir se vêtir lorsque nous agissons témoigne de la prise en tenaille des corps exposés sur la scène publique en tant que corps nus. Acaau « avait pour costume un chapeau de taille troué, une veste de colette déchirée, un pantalon de colette dans le même état, une grande manchette, des pistolets attachés à la ceinture et des sapattes. Ses deux lieutenants, Dugé Zamor et Jean Claude, étaient costumés comme lui, et ses hommes étaient soit en guenilles ou presque nus ». Thomas Madiou, Histoire *d'Haïti, Tome VIII, 1843-1846, op.cit*, p.133.

Ces corps ne sont pas des corps transparents au travers desquels apparaît l'éclat d'une vie sociale faite de publicité. Que les stratégies politico-militaires parviennent à neutraliser les zones d'influence des Piquets dans le département du Sud au fur et à mesure et liquider les différents chefs militaires des insurrections après les avoir entraînés dans les bornes de la hiérarchie du pouvoir, la question demeure. Les dynamiques conflictuelles portées par les mouvements paysans témoigneraient d'une rupture, d'une fracture qui engendre une absence de cohésion sociale et une banalisation tout aussi macabre de la vie. « C'est bien l'État contre la société et celle-ci contre le peuple.» Michel Hector, *Crises et mouvements populaires en Haïti, op.cit*, p.132. Telle serait l'explication habituelle. Mais est-ce là une exceptionnalité haïtienne ou une modalité policière ? Cette fêlure serait source de dislocation sociale. Les corps nus sont des corps qui mettent en scène publiquement l'effectivité d'une vie sociale structurée par le mépris social et l'inégalité.

forme d'une subjectivation. Cela permet alors la rupture de cet enchaînement/enfermement. Ainsi « les Piquets ont enlevé le sommeil à la classe dominante »[753].

Leur misère/souffrance en tant que ceux qui prennent en charge injustement les conditions biologiques de la vie haïtienne risque de les abolir comme figure égalitaire. Ce risque d'abolition de soi est déjà pourtant pour eux une expérience concrète instituée par le Code rural comme nouvelle institution asservissante au profit des potentats et des oligarques, institution contre laquelle ils luttèrent constamment. Contre cette abolition, ils voulurent imposer l'abolition de la société qui les transforme en sujet exploité et dominé par l'appropriation de leur force de travail et leur expulsion hors de la République. Le Manifeste de la Révolution parle du paysan par l'intermédiaire d'Acaau comme un sujet réveillé et déterminé à conquérir ses droits :

> Assez longtemps courbés (*sic*) sous le joug avilissant du despotisme, nous attendions du temps pour remédier à nos maux. L'éventualité de l'éducation nationale, le dépérissement de nos champs, le pays écrasé sous le poids énorme d'une dette monstrueuse [la rançon d'indépendance], son avenir abandonné au hasard [absence d'horizon et du devenir], tout attestait l'incurie de l'administration antérieure, tout annonçait l'approche d'une crise politique[754].

Les tribuns de la Révolution libérale firent la promesse d'y remédier avant que le peuple souffrant se soit rendu compte qu'ils se contentèrent d'endosser l'habit du pouvoir éclaté. Ainsi au triomphe de la loi, du droit, de l'égalité et de la liberté annoncé se substitua le règne de l'arbitraire, de l'injustice et de la répétition. Les paysans agissent ! Mais ils ne peuvent pas fonder leurs droits (fonder par conséquent un nouveau droit et un nouveau rapport à la terre) sans s'auto-abolir comme paysan. Autrement dit, la société qui institue le paysan comme sujet qui doit assurer le métabolisme de la vie ne peut être abolie comme condition de possibilité de la fondation et du commencement sans l'auto-abolition du paysan. Il n'est plus question d'une dualité sociologique ville/campagne. Car en réalité le peuple souffrant n'est pas uniquement un peuple enfermé dans l'espace agricole. Il est tout aussi bien dans les villes que les périphéries urbaines.

Il n'existe pas de conquête de droit possible pour un sujet exploité et dominé en dehors de l'égalité et de l'émancipation. Il y a au fond une scène de disjonction qui tente d'ouvrir un espace de fondation dont il faudra saisir la tonalité. Fonder ici, n'est pas une refondation des institutions du pouvoir publique ni un appel à « former le nouveau contrat

[753] Benoît Joachim, *Les racines du sous-développement, op.cit.,*p. 233.
[754] Citée par Benôit Joachim, *op.cit.,* p.231.

social qui doit unir toutes les parties du corps politique »[755](Charles Hérard) suite à l'effervescence révolutionnaire triomphante contre le règne de Boyer. Ce que le Chef interprète comme la nécessité d'un nouveau contrat social comme socle d'une nouvelle grille d'intelligibilité et de légitimité du pouvoir contre la militarisation du pouvoir, nous le saisissons comme le désir de fondation et de commencement contre les procès de domination et d'exploitation fabriquant le peuple souffrant et l'armée souffrante.

Au travers de l'expérience de l'occupation états-unienne, dans les résistances qu'elle provoqua, nous pourrions trouver la deuxième forme d'illustration. Ce sont les Cacos, les paysans avec Charlemagne Péralte (qui devint véritablement Caco pour combattre les occupants et fut assassiné le 01 novembre 1919 par les *marines* suite à une trahison de Jean Conzé au prix de la « corruption »)[756] et Benoît Batraville[757] (deux principaux noms retenus par l'historiographie) qui incarnèrent et imposèrent ces résistances au nom certes d'un nationalisme visiblement, mais dont la vérité transcenderait le simple souci nationaliste d'expulser une armée étrangère. Cette référence aux Cacos mérite une précision importante. Nous ne prétendons pas que leur lutte sacrificielle menée contre l'occupation américaine incarnait la vérité de 1804 ni qu'elle visait à fonder une société avec des revendications *clairement* formulées dont « l'idéologie » fondatrice serait issue de la matrice de la Révolution de 1804. Charlemagne Péralte lui-même était enveloppé dans l'imaginaire social du pouvoir tout comme les paysans qui le constituèrent sa guérilla. Par radicalisation de leurs revendications, nous ferons le lien entre l'idée de fondation et de commencement et la *question caco* comme celle mettant en évidence la configuration du pouvoir en Haïti et les rapports d'exploitation et de domination, la banalisation des inégalités et les injustices qui en sont issus. Mais ce fut aussi une question dont la formulation autonome et l'articulation consciente contre l'ordre social existant avaient été enveloppées par les formes de revendications des potentats avec lesquels les Cacos firent parfois allégeance. En admettant que l'occupation soit quasiment une *scène coloniale* maquillée par une phénoménalité postcoloniale, on comprendra mieux la justification et le fondement de notre argumentation.

Lisons d'abord l''historien haïtien Roger Gaillard, spécialiste de la question, s'interrogeant sur les causes de la « défaite du cacoïsme». Il précise que

[755] Cité parThomas Madiou, *Histoire d'Haïti, Tome VIII, 1843-1846, op.*, p.48.
[756] Voir Roger Gaillard, *Les Blancs débarquent 1918-1919. Charlemagne Péralte le Caco*, Port-au-Prince, Le Natal, 1982.
[757] Voir Roger Gaillard, *Les Blancs débarquent 1919-1934. La guérilla de Batraville*, Port-au-Prince, Le Natal, 1983, p. 52 sq.

> le mouvement [le « cacoïsme »], a en fait, manqué d'une idéologie de combat, d'une vision de type de société auquel il pourrait accéder. Née dans la zone de d'élevage de Plateau Central, zone encore une fois de petits propriétaires, l'insurrection de Charlemagne ne pouvait spontanément englober les préoccupations économiques et sociales de la majorité de nos populations rurales. Pour autant que le cacoïsme de Péralte se soit inspiré d'une idéologie, cette dernière n'a pas été très différente de celle d'avant 1804, à forme indépendantiste, certes, mais à contenu révolutionnaire antiesclavagiste. Cent-vingt ans plus tard, ce contenu frugalement ressuscité par la corvée ne pouvait plus servir. L'échec du mouvement péraltiste est ainsi l'échec d'une lutte nationale, mais privée de contenu révolutionnaire[758].

L'historien en fait un homme ancré (par cet ancrage[759], sa participation dans des insurrections venues du Nord contre la capital fut notée, y compris sa vie publique) dans la classe politique traditionnelle au près de laquelle le combattant recherche « les fondements idéologiques de sa vision politique ; c'est paradoxalement dans l'idéologie de la ''classe dominante'' qu'il a voulu puiser la conscience dont son armée objectivement révolutionnaire avait besoin »[760]. Or la résistance des Cacos ne peut poser la question de la fondation et du commencement en cherchant à rendre effective la vérité révolutionnaire sans liquider cette contradiction et sans devenir radicalement révolutionnaire.

Historiquement (depuis la fin du XIX^{e} siècle), les Cacos (issus principalement du Nord) représentent pour certain milieu idéologique une figure maudite de la politique en Haïti. Celle-ci est associée à la terreur comme armée révolutionnaire de réserve (sans conscience politique propre toujours prête à piller, incendier et à tout saccager) livrée à la solde des chefs en marche contre Port-au-Prince dont le seul but est de substituer au président en fonction. Le désordre institué par les Cacos serait sans fondement politico-social. Ils donnent l'image d'une force brute, impitoyable qui traverse le temps par-delà leur résistance contre les occupants américains. Cette force aveugle serait celle qui *fît et défît* les gouvernements pour avoir porté à un degré critique voire chaotique l'instabilité politique emportant les chefs d'État (six) les uns après les autres d'août 1911 à juillet 1915.

Charles Emmanuel Kernizan, dans son ouvrage de 1919 intitulé *La République d'Haïti et le gouvernement démocrate de M. Woodrow Wilson,* y voit au contraire une dimension radicale et profonde contre la structuration de la vie politico-sociale et économique haïtienne. Leur « révolution » avait pour « principal objectif » la transformation des conditions de vie, la fondation des politiques publiques économiques et « le triomphe définitif de la démocratie par

[758]Roger Gaillard, *Les Blancs débarquent 1918-1919. Charlemagne Péralte le Caco, op.cit.,* p.329.
[759] Voir Roger Gaillard, *Les Blancs débarquent. 1915. Premier écrasement du cacoï sme,* 2^{e} édition, Port-au-Prince, Le Natal, 1981, p.65 sq.
[760]Roger Gaillard, *Les Blancs débarquent 1918-1919. Charlemagne Péralte le Caco, op.cit,* p.329 .

l'abolition de toutes les inégalités politiques, économiques et sociales »[761]. Nous tenons cette dernière exigence comme hautement importante car elle pose à notre sens la nécessité de fonder et de commencer. Néanmoins, faire triompher définitivement la démocratie par l'abolition concrète (non pas simplement en droit) de toutes les inégalités suppose l'institution d'une société égalitaire (où la loi du *dêmos* coïncide avec celle du social dans une harmonie parfaite) réconciliée avec elle-même et un nouvel imaginaire social du pouvoir. Or une telle idée de société doit être comprise de telle sorte que ce triomphe définitif de la démocratie radicale soit une exigence anarchique au sens où elle est en excès à son effectivité. Pour « la classe dominante et la petite bourgeoisie » les Cacos renvoient à « des invasion barbares ». Mais en fait, « les paysans révolutionnaires qui prennent le nom de Cacos déferlent sur la vieille société haïtienne et agissent sur elle comme un ouragan »[762]. Remarquons de façon anticipée que la métaphore « ouragan » peut renvoyer pour nous à celles de *dechoukay* et de *lavalas* qui deviennent les noms problématiques de la scène politique haïtienne après la chute de Jean-Claude Duvalier.

La démonstration exige une petite récapitulation pour être bien comprise. La scène décoloniale suppose : la sortie de l'imaginaire de la race et de la colonialité, une configuration décoloniale du monde par-delà l'imaginaire impérial, une auto-abolition du sujet comme Nègre donnant lieu à un devenir-autre comme exigence de son émancipation. Elle énonce la vérité radicale de 1804 : égalité et émancipation. L'occupation militaire de 1915 à 1934 est la rencontre objective et assumée entre l'imaginaire colonial de la race et l'imaginaire impérial au nom du capital (américain) qui doit déchirer le tissu social des peuples occupés pour s'implanter. Il est facile de montrer qu'ayant pour objectif fondamental la maîtrise géostratégique, géopolitique et impériale/impérialiste du marché caribéen, elle traduit la vieille idée raciste selon laquelle les Haïtiens ne peuvent pas s'auto-gouverner. L'autogouvernement serait le résultat d'un degré civilisationnel auquel le peuple haïtien vu comme un « morceau détaché » de la terre africaine, site de la barbarie par excellence selon l'imaginaire colonial, ne serait pas encore parvenu. L'instabilité chronique de la vie haïtienne serait la preuve de l'immaturité et de la barbarie du peuple haïtien ou de son impossibilité à se constituer en peuple et en nation. Il deviendrait alors une menace pour les autres.

> Qui a ordonné l'occupation ? Trois hommes au premier chef : le président Wilson, le secrétaire d'État Lansing et le secrétaire à la Marine Daniels. On sait que le président Wilson, l'apôtre de la croisade démocratique, était raciste et même obsédé de la nécessité de la suprématie blanche au

[761] Cité par Benoît Joachim, *Les racines du sous-développement en Haiti*, *op.cit*., p.236.
[762] Benoît Joachim, *Les racines du sous-développement en Haiti*, *op.cit.,* p.235.

> point de vouloir étendre la ségrégation aux États-Unis au lieu de la faire reculer. Lansing, le Secrétaire d'État de l'occupation, professait ouvertement que ‘’ la race africaine est incapable de s'organiser politiquement. Il manque à cette race le génie du gouvernement. Incontestablement il y a en elle une tendance inhérente à retourner à la barbarie, à secouer le vernis de la civilisation auquel sa nature physique est allergique. Bien sûr, il y a beaucoup d'exceptions individuelles à cette tare congénitale, mais c'est vrai de la masse comme nous en avons l'expérience ici, aux États-Unis‘’. Quant à Daniels, c'est un raciste de choc comme il l'avait montré au cours d'une campagne électorale très chaude en 1889 en Caroline du Nord. En 1915 il n'a pas changé car, au lendemain de l'intervention, il rappelait au président Wilson que les Haïtiens sont des Nègres et qu'ils se comportent comme leurs frères de race dans le Sud des États-Unis[763].

Telle est la preuve de l'évidence de l'entrelacement ouvert et assumé entre l'imaginaire de la race et l'imaginaire impérial. Une fois que cet entrelacement trouve son impulsion dans la hantise à maîtriser le monde en le transformant en marché ouvert au rythme du capital, de la marchandisation, et en objet de partage, l'occupation qui fut un projet conçu longtemps avant peut devenir une réalité.

Dans la configuration géopolitique du monde, Haïti, comme maillon faible dans une chaîne capitaliste et impérialiste, aura toujours été un marché pourvoyeur des denrées exotiques et absorbant les marchandises déversées par les puissances économiques occidentales sans que cela entraîne le développement de son économie et consolide son indépendance. La non-reconnaissance de l'État haïtien et l'existence d'Haïti comme marché n'était pas contradictoire. L'entrée du capital en Haïti (particulièrement par la forme qu'elle avait prise) est celle d'un pouvoir de contrôle et de dislocation qui doit phagocyter la vérité de la Révolution haïtienne ou l'abolir tout simplement. Tâche facilitée par les potentats haïtiens à la fois dans leurs luttes pour le pouvoir et dans leur rapport au commun. Pour un oui ou un nom suite aux conséquences des troubles politiques ou la maladresse diplomatique d'un fonctionnaire, ou pour avoir condamné ou arrêté en toute légalité un citoyen étranger, l'on exigea (avec comme force menaçante tout un arsenal militaire dans les eaux haïtiennes) du gouvernement « dédommagement », amende honorable et 21 coups de canons. Tout cela peut s'inscrire sur le compte d'un nouveau *nomos de la terre*[764] où Haïti devient constamment une terre à prendre. Pourtant, elle ne peut pas être prise sans être défaite du sens de son histoire. Géopolitiquement, les Etats-Unis d'Amérique doivent déloger les puissances européennes du marché haïtien avec la prétention d'être les seuls garants de la stabilité continentale (doctrine

[763] Leslie F. Manigat, « Occupations militaires américaines et Résistances nationalistes dans la Caraibede 1912 à 1929 » in *Eventail d'Histoire vivante d'Haiti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-2003). Tome 3, La Crise de dépérissement de la société traditionnelle haïtienne (1896-2003)*, Port-au-Prince, coll. du CHUDAC, 2003, pp.64-65

[764] L'idée de *nomos de la terre* est reprise de Carl Schmitt. Elle sera précisée dans la sous-section « l'enclos colonial du droit » en nous référant à son ouvrage portant le même titre.

de Monroe). Ils tracent la route du règne du dollar et celle d'un contrôle géopolitique et géostratégique des pays concernés où la maîtrise de leur dette nationale crée une situation de dépendance. Les occupations militaires du Nicaragua (1912-1925/1926-1933), d'Haïti (1915-1934) et de la République Dominicaine (1916-1924)[765] s'inscrivirent dans cette logique.

Nous pouvons affirmer que l'expérience de 1915 nous met face à l'exact opposé de ce que nous entendons par scène décoloniale telle qu'elle vient d'être rappelée. Elle implique donc la question de la race, la colonialité, l'idée du sujet haïtien comme Nègre et l'imaginaire impérial qui doit fonder le partage du monde et le *nomos de la terre*. Par conséquent, toutes les résistances ou luttes véritables contre elle, ne peuvent pas être uniquement des luttes nationalistes. Elles doivent en ce sens s'inscrire dans une exigence de reconfiguration du monde. Elles doivent pour ainsi dire s'ouvrir sur la nécessité de fonder et de commencer. En luttant contre les bottes des « Yankees » et l'impérialisme américain, les Cacos comme les sandinistes au Nicaragua (avec Augusto Calderón Sandino) luttèrent pour les peuples de la terre assignés à être disloqués et désarticulés par l'appétit féroce de la bête. Car nous sommes face à la mise en question ou au rejet de l'expérience haïtienne de fondation et la vérité que le nom d'Haïti institue dans l'Histoire. Nous avons très peu de chance de comprendre la profondeur de ces luttes en les inscrivant dans une revendication purement et simplement nationaliste.

Elles exigeraient une fois *radicalisées* par-delà l'expulsion des forces impérialistes une forme de vérification de la vérité de la Révolution. Et cela n'est pas lié uniquement à la désoccupation. L'expérience de 1915 comme celle de domination et d'exploitation par une puissance étrangère qui contrôla tout jusqu'à priver les « gouvernements fantoches » de la possibilité de payer les fonctionnaires tout en s'accaparant de la réserve d'or de la Banque (décembre 1914) et à écrire la Constitution de 1918 (par F.D Roosevelt), remet radicalement en cause le sens de 1804 et son effectivité dans notre histoire et dans l'Histoire. Elle n'est pas sans lien avec une combinaison de failles minant la vie sociale haïtienne telles que nous les avons énoncées et articulées en analysant la question de l'ébranlement en rapport avec celle de l'habiter.

La suppression de l'interdiction constitutionnelle faite aux étrangers d'être propriétaires, depuis Dessalines et systématique reconduite comme un consensus national, par la Constitution de 1918 ouvrit librement la route aux capitalistes. Leur arrivée ou leur visite

[765] Pour une étude comparative, voir Leslie F. Manigat, « Occupations militaires américaines et Résistances nationalistes dans la Caraibede 1912 à 1929 » in *Eventail d'Histoire vivante d'Haiti*. p.59 sq.

annoncée fut saluée par la presse haïtienne[766]dominante comme autant d'opportunités paradisiaques ou de chances du progrès (apportées par des philanthropes soucieux de l'intérêt du peuple haïtien trop miséreux et souffrant) que le rétablissement de l'ordre, la paix et la sécurité doit pérenniser, lequel rétablissement implique le triomphe de la chasse aux Cacos. « Le prix à payer [entes autres] pour ce progrès est évidemment l'écrasement du nouveau cacoïsme. L'opinion en est solidement convaincue, sauf à découvrir bientôt que les attrayantes réalités qu'on lui présente dans le lointain, ne sont en fait que mirages… »[767].

À présent, nous pourrions trouver la troisième scène du désir de fondation et de commencement, de façon aussi étrange que cela puisse paraître, en 1986 à la suite de la chute de Jean-Claude Duvalier dans ce qui avait été reçu comme un slogan : *dechoukaj*.

« Le dechoukaj devait symboliser un mouvement de retour à un point zéro de l'ordre social, et ainsi la reconstruction du lien social est un passage obligé pour l'instauration d'un régime démocratique »[768]. Entendons par là pour l'instant le déracinement de tous les symboles du pouvoir duvaliérien. C'est moins le mouvement de contestation qui retient notre attention que le déploiement symbolique de ce qui est à venir, disons de ce qui doit en découler. Nous serions en présence d'un « imaginaire sous contrôle » (institué par le règne de la violence à la fois « physique », « culturelle et symbolique »[769]) à un « imaginaire en liberté »[770]rendu possible par un changement prometteur qui se manifeste de plus en plus comme condition ultime de reconfiguration du monde à venir, mais noyé dans un imaginaire social du pouvoir.

En réalité le *dechoukaj* comme réplique au duvaliérisme et expression d'une projection dans un nouvel âge politique s'attaque à des fantômes et à des démons en les remettant paradoxalement à l'ordre du jour, en leur donnant une autre vie. Ceux qui animent les corps dans des moments de violence, ceux qui les paralysent et les mettent en transe, comment s'y approcher ? Sous la forme d'un slogan (ce qui ne signifie pas qu'il n'est pas porteur d'un discours articulé) s'exprime ce désir de fondation et de commencement dans sa radicalité. *Dechoukaj* (en créole haïtien) a une charge sémantique éruptive et disruptive que déracinement (arrachement par les racines, destruction, extirpation) ne semblerait pas pouvoir

---

[766] Sur ce point, voir, Roger Gaillard, *Les Blancs débarquent 1919-1934. La guérilla de Batraville, op.cit,* p. 11 *sq*.

[767] *Ibid*., p.19.

[768] Laënnec Hurbon, « Démocratisation, identité culturelle et identité nationale en Haïti », *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne],10|1998, mis en ligne le 14 mars 2011, consulté le 11 octobre 2012. URL : http://plc.revues.org/602 ; DOI : 10.4000/plc.602, p.220

[769] Laënnec Hurbon, *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle*, *op.cit*., p. 83.

[770] Franklin Midy, « ''Il faut que ça change !'' : L'imaginaire en liberté » in Cary Hector et Hérard Jadotte (dir), *Haïti et l'Après Duvalier : Continuités et ruptures, op.cit,* pp 75-98,

réellement traduire. Même si le déracinement est une opération par laquelle on prétend laisser un vide dans le sol comme s'il s'agissait de le rendre productif avec un nouveau souffle vital. Ce vide est le sol à nouveau vierge qui aurait perdu tout contact avec l'arbre contaminant qui le nourrissait. Mais les racines n'ont-elles pas nourri le sol et peuvent ainsi l'affecter/ l'infecter ? L'expression du *dechoukaj* met en scène une violence destructrice (à prétention fondatrice) opposée à celle instituée par le règne des Duvalier et la tradition haïtienne pour signifier ce simple fait : plus jamais ça ! Son pouvoir symbolique est un pouvoir volcanique qui veut tout balayer tout sur son passage dans l'espoir de tout reconstruire. Il serait le serpent qui se mord la queue et finit par se ronger au bout du compte. Il traque les ombres duvaliériennes et les symboles du régime. Il veut dépeupler la mémoire du « phénomène duvaliériste » en un temps record : *hic* et *nunc*. Cependant, il attaque et détruit ce qui est visible sous les yeux : les signes et les symboles du pouvoir et perdrait donc ainsi sa lutte contre les fantômes.

Il y aurait une volonté de faire peau neuve qui ne peut pas s'assumer faute de n'être pas enracinée dans un contre-imaginaire social.

Quand nous disons que nous trouvons la troisième scène du désir de fondation et de commencement à travers la symbolique du *dechoukaj,* ce désir est présent dans cette volonté de ne plus se présenter à soi et aux autres comme un corps marqué par le duvaliérisme sachant que celles et ceux qui viendront après nous se trouveront pris dans ce même cercle. Mais cette symbolique serait sans effet sur les structures génératrices de « l'État duvaliérien » comme production d'un imaginaire social du pouvoir. La guerre contre les fantômes se déclare sur un terrain glissant où les ennemis ne sont pas clairement identifiables. Nous devons préciser clairement, afin d'éviter toute confusion, que le *dechoukaj* n'est pas en lui-même le commencement et la fondation. Nous n'identifions pas le fait que certains aient pillé, saccagé et dépecé ou brulé des corps comme un désir de fondation et de commencement. Nous voulons comprendre ce qui se cache derrière le trait symbolique d'une action ambivalente afin de saisir les signes qu'elle porte contre un certain imaginaire. Elle n'est pas la déconstruction mais la tentative de destruction violente de la mémoire duvaliérienne au point de laisser du champ libre au redéploiement de l'imaginaire du pouvoir duvaliérien. De l'étouffement social et l'enfermement imposés par le régime caractérisé par une pulsion de mort et amour pathologique du sang, émergerait enfin un espace de dire et d'agir surgi comme promesse d'un nouveau vivre-ensemble-conflictuel en quête d'une nouvelle configuration du social, néanmoins noyée dans l'idée politico-médiatique de transition démocratique.

Reconsidérons plus concrètement le problème en cherchant la résonance sociale de notre positionnement théorique et de notre interprétation!

Le désir de fondation et de commencement qui devint en 1986 exigence de fondation et de commencement portée par l'idée de *dechoukay* peut illustrer l'idée de répétition dans la mesure où justement toute exigence de fondation et de commencement nous renvoie à 1804. Mais cette idée doit être entendue par-delà sa charge de violence assassine et meurtrière, celle qui prend la forme d'une normativité face à l'impossibilité du jugement. La chanson intitulée « *Operasyon [opération] dechoukaj* » de Fédia Laguerre[771] chantée en 1986 est prise entre cette violence et la nécessité du jugement. C'est la raison pour laquelle elle fait la promesse de « *koupe tèt boule kay*/couper les têtes et incendier les maisons » comme modalité de conquête de la liberté/libération. Elle appelle à tuer et à juger les *Tontons Macoutes* qui doivent devenir apatrides en terre étrangère. Le jugement doit instituer un nouveau droit par lequel la société se défait de la part démoniaque que représenterait le duvaliérisme. Il devient le signe d'une nouvelle configuration sociale du droit.

Une autre chanson du groupe Méridionale des Cayes intitulée *Dechoukay*[772]fait de la domination duvaliérienne une deuxième expérience servile (qui de 1957 à 1971 devint « un véritable enfer ») contre la « liberté » conquise par « Dessalines ». « La démocratie est une nouvelle formule en vigueur » où le *dechoukaj* devient une « consolation pour Haïti » dit la chanson. Le temps qui vient serait celui de la démocratie comme temps de la promesse. Cela suppose une « Haïti à tout jamais unie » contre « l'esclavage et la tyrannie ».

L'association entre la chute de la dictature et l'indépendance devient très forte. Cela se vérifie par la chanson de l'époque (1986) du groupe Bossa Combo intitulée « *Deuxième indépendance* »[773]. Elle est un appel à la lutte et à la prise de parole mais « disciplinée, ordonnée » et pacifiée contre la violation de « nos droits » pour instituer et fonder la liberté conquise. Elle célèbre un à-présent associé à la liberté : « aujourd'hui, nous sommes libres, nous sommes vraiment libres » en oubliant la frangibilité et la précarité de cette conquête.

La musique porte la mémoire de cette exigence comme désir impossible à rendre effectif jusqu'ici tout en l'ouvrant toutefois sur la possibilité d'un devenir prometteur[774]. Ces références à des chansons de l'époque nous permettent de prendre la profondeur de la

[771] *Cf.* https://www.youtube.com/watch?v=OFEOTePNt0g.
[772] https://soundcloud.com/mrcompas/dechoukaj?in=djosam/sets/meridional-dechoukaj.
[773] Cf. https://www.youtube.com/watch?v=S5QPhIEAfRI.
[774] Sur le lien entre la musique et le *dechoukaj*, nous renvoyons à l'article de l'ehtnomusicologue américain Gage Averil, « Le dechoukaj en musique. La chute de la dictaure haitienne », Revue *Critique international*, n° 7, avril 2000, p.127-142.

résonnance sociale qu'elles trouvent chez les catégories sociales les plus attentives à l'enjeu du 7 février 1986. Parce qu'elles sont chantées et appropriées, elles témoignent de l'enracinement social du désir de fondation et de commencement. L'on peut oublier facilement les auteurs et les groupes musicaux qui nous les ont léguées comme celle qui disait « *7 fevriye avan solèy leve, Ayiti libere, dezyèm endepandans* » (7 févier, dès l'aube, Haïti s'est libérée et a conquis sa deuxième indépendance). Celle ayant pour titre « *Se pa pou sa nou te batay* » [775] (Nous n'avons pas lutté pour cela) du groupe Les Frères Parents (dont la devise était de « chanter pour changer ») retrace les différentes luttes prometteuses menées par le « peuple » depuis 1804 en constatant qu'elles ont toujours abouti à instituer l'antipode d'un horizon d'attente. L'espoir promis devient angoisse et désespoir. Elle n'est pas une version prolongée du Manifeste de 1842 (de la Révolution libérale de 1843) même si elle fait un bilan désolant. Elle retrace les ruptures qui existent entre les mouvements de masse de 1804 jusqu'à l'avènement du *pouvoir lavalas* et les régimes institués. Elle nous donne à voir l'impossibilité d'instituer la vérité que portent ces luttes. Le leader est celui qui trahirait toujours la masse en tentant toujours de neutraliser cette vérité qui l'a fait naître. Nous trouvons ainsi dans la musique le site de l'écriture macabre du pouvoir en Haïti qui passe par une lecture intelligible de l'Histoire. Contre cette écriture, il faut penser l'exigence d'une nouvelle configuration sociale au nom de l'égalité et de l'émancipation.

La tonalité symbolique de *lavalas* par-delà sa coïncidence avec le régime de Jean-Bertrand Aristide (où il devient la matérialisation d'un rêve lumineux transformé en cauchemar) renvoie à celle du *dechoukay*. *Lavalas* comme déluge emportant tout et laissant ainsi place au commencement (*a priori*). Nous disons uniquement qu'il s'agit là de deux symboliques (ou métalangages) ouvrant le site du commencement (telle est la prétention) parce qu'elles supposent la sortie d'un imaginaire par sa destruction. Mais cette ouverture n'institue pas une nouvellement temporalité, celle qui serait propre au commencement et à la fondation. *Lavalas* comme *dechoukaj* détruisent (particulièrement les symboles sans saper véritablement les fondements imaginaires de ces symboles). Ils ne déconstruisent pas l'imaginaire contre lequel il faut fonder et commencer. Or la fondation et le commencement supposent la déconstruction.

Par ailleurs, il est évident que ces métaphores portent en elles-mêmes le signe d'une ambivalence déconcertante. Car le déluge qui emporte tout, comme s'il s'agissait de créer un « point zéro » par sa promesse, peut aussi laisser aux déchets et à la boue qu'il charrie.

[775] *Cf.* https://www.youtube.com/watch?v=sn1Ul8pvH0M.

Nous voulons être bien compris en manipulant ces métaphores sensibles idéologiquement. Il ne s'agit pas pour nous de dire qu'il y a là la matérialisation de la vérité de 1804. Malgré toutes ces précisions, certains lecteurs impatients et peu attentifs pourraient nous accuser à tort d'avoir voulu noyer la répétition de la vérité révolutionnaire (égalité et émancipation) dans l'avènement du pouvoir *lavalas.* Il n'en est rien ! De toute évidence, nous ne voyons pas comment l'on pourrait nier ce que ces métaphores révèlent comme problème : la nécessité de la fondation et du commencement.

Fonder revient à commencer et commencer nécessite la possibilité de fonder dans un socle matriciel permettant d'habiter autrement le monde. Par conséquent, cela implique l'exigence de sortir de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social du pouvoir. Tant que cela n'est pas pensé et institué dans un geste radical, tant qu'il n'est pas enraciné dans un imaginaire-décolonial portant l'exigence d'une émancipation effective, toute autre question relative à l'État postcolonial haïtien qui aurait pour vertu (jusqu'ici parce qu'il serait non moderne) de pétrifier la société dans la boue épaisse, ne nous aidera véritablement pas dans nos pénibles tâches.

Certains pourraient dire que ce pays est « une société anti-humaine » où les droits de l'hommes n'ont aucune résonnance et où, durant le règne des Duvalier, « la réalité est que la répression prend en Haïti des formes qui annihilent si profondément et si totalement l'homme qu'il n'est plus besoin de la violence physique pour le dompter et le soumettre ». Telle serait l'explication de J-J. Honorat contre ceux qui minimisent le drame haïtien au temps des Tontons Macoutes du fait qu'il n'y ait « pas autant de morts qu'au Brésil des colonels, que dans l'Argentine des généraux, qu'au Nicaragua des Somoza, qu'au Salvador ou au Guatemala »[776]. Mais tant que nous ne parvenons pas à comprendre ce qui se joue dans cette même société comme effort pour sortir de l'imaginaire colonial et comme désir de fondation et de commencement, nous aurons encore à nous étonner et à déclarer notre impuissance théorique et à nous laisser enfermer pas les ontologies du malheur. En pensant l'imaginaire-décolonial comme socle matriciel de l'émancipation, nous aurons la possibilité de sortir de l'ontologie du malheur et des écritures symptomatiques et fantomatiques. Il est le lieu qui met à rude épreuve l'idée de l'historicité d'une société reproduisant sa propre maladie congénitale.

Cependant, comprendre la dynamique du désir de fondation et de commencement nécessite la capacité de rendre possible une intelligibilité de la transgression pour sortir « du

[776]Jean-Jacques Honorat, « Droits de l'homme et transition démocratique » in Cary Hector et Hérard Jadotte (dir), *Haïti et l'Après Duvalier : Continuités et ruptures.* Tome I, Port-au-Prince/Montréal, Éditions Henri Deschamps/ CIDIHCA, 1991, pp 29-47, p.38. Souligné par l'auteur.

cercle du Même », de la réification du colonial ou de la répétition sans différence. Conformément à cette exigence, nous devons dynamiter l'historicité anthropologique qui aurait pour vertu de fabriquer l'imaginaire social du pouvoir haïtien. L'on s'étonnera que ce soit des expériences de luttes portées par des sujets impropres (des paysans quasiment nus) dont les actions prendraient la forme d'un règlement de compte entre les classes qui nous donnent les moyens pour penser cette intelligibilité de la transgression. Il peut paraître aussi surprenant dans cette même perspective que ce soit par l'intermédiaire des « métalangages » tels que *dechoukaj* et *lavalas* (avant d'être corrompus) que nous retrouvons le désir de fondation et de commencement.

Par transgression, nous avons ainsi retrouvé le site de la répétition de la scène décoloniale sans oublier la forme singulière qu'elle a prise. L'histoire nous permet de penser cette répétition sans nier en même temps à quel point elle a été toujours noyée dans la tonalité de l'imaginaire social du pouvoir. Nous devons reconnaître cette ambivalence pour mieux comprendre que le nom d'Haïti n'est pas purement et simplement l'évocation du malheur, de la désolation ou la terre sans devenir et sans horizon possible.

Il nous revient à présent d'exposer les mécanismes par lesquels le désir ou l'exigence de fondation et de commencement, qui nous permet de prendre acte de l'idée de scène décoloniale et de sa répétition, ne parvient pas être effective véritablement contre l'imaginaire social du pouvoir. Nous tenterons de trouver à chaque fois les signes du devenir et du détachement comme le site d'un horizon-décolonial contre les écritures symptomatiques et fantomatiques.

II.-Conflit et Violence : Violence et pouvoir

1.-Économie politique de la violence ou obstruction de la *stásis* : Pouvoir de la violence et la violence du pouvoir

Toute attention aux conflictualités devrait se justifier en distinguant le *pólemos* (la guerre) de la *stásis* (division, discorde)[777] au sens strict. Chez Platon, peut-être, nous trouvons la première formulation (philosophique) de cette distinction capitale permettant de penser la question de la violence et de la guerre qui traversent toute cité politique.

Dans le livre V de *La République*[778], il précise que

> s'il y a deux mots pour désigner la guerre et la discorde, c'est qu'il y aussi deux choses qui se rapportent à deux sortes de différends, et ces deux choses sont, je crois, dit-il, d'un côté la parenté et la communauté d'origine, de l'autre la différence de race et de sang ; l'inimitié entre parents s'appelle discorde, entre étrangers, guerre.

Si la « discorde » est « l'inimitié entre les parents » (à l'intérieur de la « communauté d'origine » : *bellum civile ?*), lorsqu'elle a été déclarée entre les étrangers, elle prend le nom de guerre. Celle-ci est toujours au-delà des frontières de la cité. À l'extérieur des murs protecteurs de l'espace commun à une communauté, elle se déclare entre deux entités étatiques distinctes. Il semble que toute violence qui trahit cette distinction est aussi une violence à soi. Dans le premier cas, ils sont et restent amis et le sont naturellement, mais dans le second, ce sont des ennemis, et ils le sont naturellement, qui s'affrontent sur un champ de bataille[779].

---

[777] Pour une compréhension des implications de cette distinction, voir Étienne Tassin, *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Seuil. « La couleur des idées », 2003, p.32 *sq*.

[778] Platon, *Œuvres complètes*, Tome VII, *La République*, trad. du grec par Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 470b *sq*. Pour une illustration à Rome, voir Paula Botteri «Stasis : le mot grec, la chose romaine» In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Volume 4, n°1, 1989. pp. 87-100.

[779] Cette distinction si fondamentale pourrait être aussi un recouvrement du conflit au moment même où sa réalité ou son existence est prise en compte ou tout au moins constatée (son dévoilement). Car dans une cité sagement équilibrée (juste), c'est-à-dire où chacun reste à la place qui lui a été assignée, il ne peut pas y avoir de place pour la *stásis.* Celle-ci serait le propre d'un vice (présent chez l'individu ou dans les structures mêmes de la cité divisée). « La ruse civique la mieux partagée est de faire du conflit l'exception, la catastrophe, l'épidémie qui s'est emparée du corps civique en sa totalité. En un mot, la ''maladie'' de la cité, mais une maladie qui, contrairement à celle qu'étudient les médecins, ne serait pas constitutive du corps aussi bien que la santé ». (Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil « La librairie du XXI^{e} siècle», 2005, p.126).

Cette distinction permet de traiter la violence politiquement afin d'éviter que la politique ait pour essence propre celle-ci. Est-il légitime de penser que la violence peut être libératrice comme étant consolidatrice paradoxalement de la liberté ? Il serait plus facilement d'affirmer qu'elle est fondamentalement destructrice et liberticide en tant qu'elle menace constamment le monde fragile qui nous est commun. Mais cela n'est pas prouvé par l'expérience. Cependant, elle ne peut pas être la mesure par laquelle une communauté se façonne elle-même et tente de se donner sens à elle-même. Il n'est pas possible de faire-monde dans et à partir de la violence de la même manière que nous ne pouvons pas penser la politique en dehors de la conflictualité. De quoi la violence serait-elle fondatrice : du monde-chaos comme monde livré aux potentialités humaines de destruction susceptible d'être transformé en désert ou du monde-commun à proprement parler ?

Il s'agit moins de rechercher les sujets de la violence comme sujets manipulés par une élite avide de déstabilisation ou comme sujets dépourvus d'une conscience politique à cause des conditions infrahumaines dans lesquelles ils son enfermés. Cela risque d'en faire une « armée de réserve » au service des potentats trouant à chaque fois le tissu social et ouvrant ainsi la voie aux expertises impériales comme si elle était l'affaire des aliénés. D'où les occupations militaires répétitives d'Haïti exhibant le prétexte de notre prétendue incapacité chronique en politique. Autrement dit, l'impossibilité d'être des sujets autonomes.

Entre les amis et les ennemis, s'agissant de la discorde ou de la guerre, il n'y a pas les mêmes principes relationnels. Cela ne signifie pas que nous voyons là en réalité l'origine et la justification du *dualisme agonistique schmittien* entre ami/ennemi. Pour Platon une « maladie » provoque le fait qu'une communauté d'origine arrive à se battre contre elle-même. Autrement dit, ce que l'on appelle couramment la guerre civile est l'effet d'une cité malade de telle sorte que *stricto sensu* les règles propres à la guerre entre deux États ne peuvent être appliquées selon cette logique lorsqu'il y a discorde. La politique doit échapper au règne de la guerre car celle-ci est l'affaire des États. En ce sens, il n'est pas insensé de dire que la notion de guerre civile est contradictoire. Ne faut-il pas penser qu'une telle distinction puisse avoir un effet régulateur sur la violence entre frère et sœur traversant une société ?

Notre regard politique n'est pas façonné de la même manière selon que nous mettions l'accent sur le *pólemos* ou la *stásis pour* penser le conflit civil. Il ne s'agit pas d'un simple parti pris, mais d'élever à la dimension principielle ce qui constitue la vitalité de toute cité politique. Si la *stásis* comme manifestation de la dynamique conflictuelle peut prendre la forme d'une guerre civile par son exacerbation, il semble que toute confusion entre elle et *pólemo*s est dangereuse. En réalité la perversion du conflit transforme la division en guerre civile. Par inattention aux scènes constitutives et structurantes de toute vie politique, l'on s'autorise à condamner la vie conflictuelle d'une communauté. Derrière la belle harmonie sociale rêvée et exhibée se cachent l'oblitération du conflit, de la division ainsi que des rapports de domination et d'exploitation. Cela empêche de toute évidence de saisir le travail opéré par la *stásis* sur la configuration sociale.

Nous ne comprenons pas le commun de la même façon si le voyons comme étant traversé structurellement par le *pólemos* mettant face à face les différentes parties constitutives du tout ou si nous faisons de la *stásis* un principe vital de « la vie à plusieurs ». La vitalité politique d'une société dépendra de la manifestation de sa dynamique conflictuelle à se transformer en quelque chose de principiel sans être portée par une ontologie politique incapable de se libérer de la métaphysique de l'Un au-delà du dualisme Un/Multiple.

Il y aurait une mémoire très vive de la violence en Haïti. Il existerait une violence mémorielle comme si elle était le creuset où l'on peut puiser les éléments de sa répétition. Elle est celle de l'expérience esclavagiste devenue fondatrice dont les sociétés post-esclavagistes et postcoloniales seraient incapables de se libérer jusqu'ici. Elle serait le socle d'un imaginaire antipolitique, le sol de toute intersubjectivité faisant de la violence le lieu d'une impossible-rencontre où pourrait apparaître une autre figure de soi, celle dépouillée de l'image d'un corps marqué et happé par cette expérience. La violence serait ce qui nous relie au passé et ce qui retient l'avenir comme déjà consumé dans les bornes de ce passé parce qu'il est répétition pétrifiée. En ce sens, elle peut obscurcir le lever de soleil du nouvel an comme temps de la promesse et du commencement. Elle impose un non à la vie qu'elle capte et broie dans ses manifestations les plus intimes[780].

Nous aimerions pouvoir écouter la voix de la violence pour ne pas y succomber sans avoir la prétention de la réguler, de la normaliser par la puissance légitime de la rationalité politique ou une quelconque idée régulatrice. Elle est une réalité du monde sans en être la loi ni le principe régulateur, une réalité qu'aucune loi ne vient résorber soit par absorption ou par affrontement. Quand la dynamique conflictuelle est obstruée, lorsque la vie politique elle-même prend les traits antipolitiques, la violence peut devenir facilement un chant de sirène auquel succombent les hommes et les femmes. Il faut que la violence ne devienne pas le substitut du conflit pour pouvoir penser résolument la politique du côté de celui-ci.

> Mais [faut-il dire qu']à partir du moment où vous traitez descriptivement et conceptuellement de la politique en termes de conflictualité, vous fabriquez une autre rationalité qui n'est pas la

[780] Elle est sans doute un terme classique. Cela ne nous justifie pas d'en faire l'économie en tant qu'elle peut emprunter les traits de la conflictualité. Mais nous voulons avant tout comprendre comment nous pouvons nous libérer de ce schème de répétition morbide et pervers qui constituerait notre présent. Comment faire ad-venir une autre configuration de la *praxis* sociale que les sciences sociales prétendent décrire selon le champ lexical du malheur et de la catastrophe ? La temporalité des sociétés structurellement affectées par l'esclavage serait alors constitutivement répétitive parce que leur devenir ne peut que prendre les habits du passé spéculaire. Tout l'effort déployé jusqu'ici doit nous conduire non seulement à un déplacement, disons mieux un décentrement radical, une nouvelle topologie, mais surtout à faire voir ce qui ne pouvait être qu'enseveli sous les décombres des scènes révolutionnaires haïtiennes par les travaux faisant du schème colonial une réification autopoïétique consumant et broyant par avance le lever de soleil du lendemain.

Dès que nous nous donnons la peine de penser la conflictualité, il faut être capable de la dégager de la violence au nom d'une certaine idée de la politique. Pourtant, il faut aussi reconnaître qu'elle peut être ensevelie sous le manteau de celle-là ou qu'elle peut être enveloppée dans une violence consommatrice de la vie enveloppant ainsi tout rapport aux autres. En ce sens, la violence peut paradoxalement prendre la forme d'un rapport conflictuel au commun comme si l'on ne pouvait pas s'en passer. Il se pourrait qu'il y ait une part conflictuelle en elle malgré tout, une part qui exige un regard paradoxal sur la politique en tant qu'elle est présente dans un univers où elle est défigurée par la rencontre d'un corps étrange et extérieur dans son sein. Dans cette perspective, nous devrions être attentifs aux manifestations de la violence et à ce qu'elle tente de faire voir comme si elle nous interpellait. Cette attention est une aptitude à écouter les voix qui s'expriment à travers elle et les voies qu'elle tente de tracer et d'obstruer à la fois. Cette aptitude dépend de notre puissance d'agir à ne pas nous laisser envahir par elle pour qu'elle ne devienne pas la loi de notre monde et de notre rapport au monde.

> rationalité juridique, mais qui est la rationalité stratégique, et je me demande si on ne bute pas alors sur la difficulté de la normalisation ou de la réduction de la violence excessive, sur l'impossibilité de problématiser les franchissements de seuil ou les renversements, c'est-à-dire les aspects inévitablement irrationnels de l'utilisation de la violence comme instrument politique [?] Car l'extrême violence en tant que rapport de force qui va jusqu'au non-rapport de force, qui détruit la nécessaire mise en rapport que suppose tout conflit, anéantit la possibilité même du champ conflictuel ou stratégique[781].

Il nous semble tout à fait tenable de penser la politique conflictuellement contre la violence.

Le dissensus ne peut-il être que violent ? N'aurait-il que la violence comme voie ? Au contraire, nous devons penser la politique par l'« anti-violence » déjouant la dualité entre la non-violence et la contre-violence (Balibar)[782]. Elle n'est pas la guerre entre les parties opposées. Elle n'est pas non plus une manière de donner des coups pour ne pas en recevoir (trop) ou une rhétorique politique de neutralisation de la puissance disjonctive des corps parlants. Nous devons la saisir en dehors de la violence guerrière. Toutefois, c'est la part conflictuelle (éventuelle) de la violence que tout rejet absolu de celle-ci en dehors du champ politique risque de ne pas pouvoir analyser. Nous ne disons pas que la violence soit constitutive du lien politique ou du politique, mais nous nous demandons ce que sa présence constante dans la sphère politique peut faire voir. L'on pourrait dire qu'elle est un intrus dans le domaine politique, intrus venant du domaine domestique où se jouent les rapports de domination. Conformément à cette interprétation, elle vient d'ailleurs en politique, un ailleurs ponctué par deux registres distincts : « registre d'expérience d'infra-politique » et « un registre extra-politique »[783]. Elle est intégrée dans le monde politique par effraction et viendrait *stricto sensu* de la sphère privée et des rapports entre les États. En conséquence, « domination et violence ne sauraient avoir droit de cité dans l'espace public de la *polis* [et c'est la raison pour laquelle] elles sont réservées aux affaires étrangères »[784].

Il n'existe pas de politique dans les rapports entre maître/esclave comme rapports domestiques dans lesquels sont jetées aussi les relations familiales fondées sur la violence et la domination. Il y a un patriarcat au cœur du monde occidental qui trouve sa justification lointaine comme étant le domaine échappé à la politique.

---

[781] Pierre Sauvêtre et Cécile Lavergne, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar», *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 01 janvier2014.URL:http://traces.revues.org/4926;DOI:10.4000/traces.4926,p.230.
Nous introduisons volontairement l'interrogation au cœur de l'affirmation de Balibar.
[782] Ibid., p.231-232,
[783] Étienne Tassin, *Un monde commun, op.cit*, pp.38-39.
[784] *Ibid*., p.61.

Il semble que la question de la violence n'est jamais étrangère à celle de l'autorité. La production de la violence est-elle l'effet d'une crise de l'autorité et l'absence d'une régulation symbolique et imaginaire des rapports humains ? Pourrait-il y avoir une violence de l'*auctor* ? Par ailleurs, pourrions-nous dire que la figure du *pater familia* est l'archétype même de l'autorité ? Celle-ci a besoin de la reconnaissance de l'inégalité des conditions, laquelle doit être objectivée pour être effective. Elle serait basée sur un impératif catégorique (non morale) fondée sur la loi assignant les places hiérarchisées dans le *topos* où elle doit œuvrer. Le fait que les structures familiales apparaissent comme le lieu naturel de manifestation de l'autorité (dans sa dimension « prépolitique »), nous voyons la raison pour laquelle la crise de l'autorité les affecte aussi ou qu'elles peuvent être la cellule même de cette crise.

La perte de l'autorité serait la rupture dans une longue chaîne entre les générations où les anciens laissent la place aux étrangers qui arrivent dans le monde afin d'assurer la permanence (passagère) du monde. Par cette perte, le « monde moderne » devient plus tremblant et vacillant. Car

> l'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humaines ont besoin parce qu'ils sont mortels — les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse. Sa perte équivaut à la perte des assises du monde, qui, en effet, depuis lors, a commencé à se déplacer, de changer et de transformer avec rapidité sans cesse croissante en passant d'une forme à une autre, comme si nous vivions et luttions avec un univers protéen où n'importe quoi peut à tout moment se transformer en n'importe quoi. Mais la perte de la permanence et de la solidité du monde — qui, politiquement, est identique à la perte de l'autorité — n'entraîne pas, du moins pas nécessairement, la perte de la capacité humaine de fonder, de préserver et de prendre à cœur un monde qui puisse nous survivre et de demeurer un lieu vivable pour ceux qui viennent après nous[785].

Nous voyons le rapport qu'il y a avec le totalitarisme comme désert. L'autorité lie, relie et fait tenir un *espace-entre* où la mémoire et le souvenir de ceux qui étaient là avant nous ainsi que notre présence au monde peuvent cohabiter pour la permanence du monde.

Que fait l'*auctoritas* ?

> L'*auctoritas* inscrit le politique dans le souci de la durée, elle l'ancre dans le temps. On ne saurait énoncer plus clairement que la substance de l'*auctoritas* romaine est le temps et que c'est l'augmentation temporelle qui produit la légitimité. *Le temps fait autorité*. Et l'autre nom de cette autorité, c'est l'institution : l'institution politique d'un monde commun est non seulement spatiale

[785] Hannah Arendt « Qu'est-ce que l'autorité ? » *in Crise de la culture*, *op.cit*, p.126.

(par l'édification d'un espace public) mais aussi temporelle (par la constitution d'une durée publique) [786].

Mais que peut évoquer l'image conceptuelle de l'autorité lorsque l'on a été en situation d'asservissement pendant des siècles, lorsque le pouvoir s'est déjà lui-même confondu avec la violence et que l'*auctoritas* s'est transformée en autoritarisme d'État, c'est-à-dire comme puissance de dislocation des corps et destruction des imaginaires ou encore lorsque l'image de l'*auctor* inspire de la terreur contre la langue politique romaine en-deçà de tout souci de fondation? Cela rend empiriquement difficile toute distinction entre *imperium* et *potestas* ou entre celle-ci et *auctoritas*. Cela signifie-t-il pour autant que toute réflexion sur l'autorité inscrite dans notre monde ne peut que s'éloigner de la ligne distinctive tracée par Rome toujours sensible à renouveler son geste de fondation (à augmenter) à instituer au-delà de la fragilité des régimes politiques ? Comment alors séparer le pouvoir de commencer et le pouvoir de commander[787] ?

Il y aurait quelque chose ou une part de sacré, de théologique attaché à la figure de toute autorité véritable dans sa justification. Pour qu'elle soit opératoire, elle doit être une affaire de symboles, de signes visibles et explicites, reconnus par tous ceux pour qui la figure de « l'autorité requiert toujours obéissance »[788]. Elle ne se manifeste pas dans la parole argumentative ni dans les moyens de contrainte. Elle n'a nullement besoin de se justifier par la violence ou la contrainte. Mais toute autorité (comme concept politique) ne ferait-elle pas tort à l'égalité qu'elle doit nier et récuser pour pouvoir se manifester et produire ses effets ? Ou encore ne fait-elle pas tort du même coup à toute exigence d'émancipation ? Faut-il penser effectivement qu'elle est

[786] Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, «La couleur des idées », 2006, p.33.

[787] Rome, cité éternelle paradigmatique par son geste de fondation impossible à répéter pour certains et Athènes *topos* par excellence démocratique et donc de la politique, de quel côté devons-nous les regarder quand nous parlons depuis un lieu marqué par l'esclavage moderne, la colonisation et l'impérialisme ? La grandeur d'une *polis* devient-elle affectée lorsque nous mettons en exergue son côté sombre ? Sommes-nous contraints à ramener toute politique vers ces *topoï* sans être attentifs à l'asservissement et à l'exclusion des femmes (enfermées dans l'*oikos* livrées aux griffes viriles des mâles dominants) hors de l'*Agora*, de la *polis* et donc de l'espace de la grandeur ? Comment expliquer que l'esclavage soit si constitutivement lié à ces expériences historiques de grandeurs incarnées par Athènes et Rome tant célébrés ? Que devient la configuration de ces lieux de mémoires-politiques ― lieux à partir desquels toute idée digne de la politique est pensée — si nous politisons l'*oikos* où sont enfermés les femmes et les esclaves en faisant comme si l'*Agora* vivait au rythme de l'*oikos* ? Pluraliser la *polis* revient d'abord à faire entrer les corps enchaînés et exclus dans son espace contre la distinction trop rigide entre espace publico-politique et espace privé/domestique masquant le règne de la domination et de la violence sans nier l'effort à fournir pour justement arracher la politique de la violence. Si l'autorité lie, comment introduire la présence des corps englués dans les exécutions des tâches dites domestiques (*économiques*) comme corps dont l'invisible présence ne laisserait pas de trace et dont la mémoire ne serait pas susceptible d'être reprise par d'autres ? Comment inscrire leur présence visible et parlante au milieu de l'*espace entre* rendu possible par l'autorité ?

[788] Hannah Arendt « Qu'est-ce que l'autorité ? » in *Crise de la culture*, *op.cit*, p.123.

> ce qui permet une obéissance compatible avec la liberté (au moins en apparence) ; elle repose sur la reconnaissance d'une légitimité (même extorquée). L'autorité est à la fois ce qui permet aux hommes d'être libres dans les conditions sociales et politiques du monde moderne et ce qui les asservit : elle désigne d'un côté ce qui rend possible la constitution de l'autonomie, en jouant un rôle décisif dans la formation de l'individu ; et de l'autre, ce qui fait obstacle à l'émancipation, non pas seulement par une juste répartition du commandement et de l'obéissance dans l'ordre social, mais encore par les médiations qui assurent l'intériorisation de la domination [789].

Si cela est fondé, face à une telle ambigüité d'un concept, l'apologie de l'autorité ne va pas sans difficulté de la même manière, sa condamnation ne va pas de soi.

Si l'autorité s'institue dans une relation si proche du schéma de commandement et d'obéissance et si elle est politiquement fondée comme concept politique, comment éviter qu'une telle conception envahisse « l'espace publico-politique » sachant que pour Arendt elle « implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté »[790] ? Toute autorité semble requérir la reconnaissance. Elle a besoin d'une opération mentale pour être effective. Une opération à la suite de laquelle nous reconnaissons à l'*auctor* quelque chose en plus au nom de quoi son *auctoritas* doit produire des effets. Elle implique la reconnaissance d'une compétence. H.-G Gadamer semble l'inscrire sans vouloir la fixer dans cette perspective dans un acte de soumission dans *Vérité et méthode*. ''Nous''

> reconnaissons que l'autre nous est *supérieur* en jugement et en perspicacité, que son jugement nous devance, qu'il a *prééminence* sur le nôtre. De même l'autorité ne se concède pas proprement, mais s'acquiert et doit nécessairement être acquise par quiconque veut y prétendre. Elle repose sur un acte de la raison même qui, consciente de ses limites, accorde à d'autres une plus grande perspicacité. Ainsi comprise dans son vrai sens, l'autorité n'a rien à voir avec l'obéissance aveugle à un ordre donné. Non, l'autorité n'a aucune relation avec l'obéissance : elle repose sur la reconnaissance[791].

Alors repose-t-elle sur une énonciation performative pour ne pas recourir à la contrainte comme moyen d'exercice ?

Nous nous demandons si un tel attachement à l'autorité selon le schéma binaire proche du rapport commandement/obéissance pouvait laisser la place à une analyse véritablement approfondie de la conflictualité. On peut répéter, comme le fait Arendt à la suite de Cicéron, que « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat »[792], mais qu'est-ce qui se passe si le peuple désavoue le Sénat ? Nous avions compris

---

[789] Katia Genel, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique,* Paris, Payot & Rivage «Critique de la politique », 2013, p. 19.
[790] Hannah Arendt « Qu'est-ce que l'autorité ?» *in Crise de la culture*, *op.cit,* p.140.
[791]Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976 cité par Myriam Revault d'Allonnes*, Le pouvoir des commencements, op.cit,* p.67.
[792] Hannah Arendt « Qu'est-ce que l'autorité ?» *in Crise de la culture*, *op.cit*, p.161.

que la tradition et le passé une fois ébranlés en tant que le socle du souvenir de ce qui a été fondé et de ce qui fonde la *polis*, le cadre imaginaire de l'autorité n'est plus solide. Le fil qui relie ceux qui sont dans le monde et ont reçu la mission d'en assurer la permanence et ceux qui étaient là avant nous et ont laissé la trace de leur passage, a été rompu. La perte de l'autorité serait avant tout la manifestation de cette rupture. Parce qu'elle est comme la Parole immémoriale sans cesse répétée une fois instituée dans les temps anciens, nous ne voyons pas comment elle pourrait accueillir la division et le dissensus. Comment « la division originaire du social » (Claude Lefort) peut séjourner dans le paysage de l'autorité ? Si la pluralité arendtienne a un sens, elle doit être génératrice de la division et engendrée par cette dernière. Pourtant, Arendt n'est pas une « théoricienne de la conflictualité ». La division fragilise et ronge l'autorité au risque de la consumer.

Penser la part conflictuelle de la violence, nécessite une attention à des modalités diverses de l'expression de la *stásis.* Mais nous ne pouvons accueillir celle-ci sans politiser l'espace dans lequel la *polis* enferme la violence qu'elle refuse de prendre en charge. La violence de l'*oikos* ne peut pas être rejetée hors de l'espace public. Son impossible neutralisation peut déboucher sur l'économie politique de la violence.

Nous entendons par économie politique de la violence l'absorption de la dynamique conflictuelle transformée en affrontement guerrier entre les ennemis (dansant sur le cadavre du frère, de la sœur, etc.) ne se donnant pas les moyens de repenser la vie commune et le commun après l'issue de la bataille par les modalités structurantes de la scène politique. Elle est une forme pervertie de la *stásis* qui dépouille le conflit de sa puissance de reconfiguration du social. En ce sens, chaque candidat au pouvoir politique (le propre de l'imaginaire de l'héroïsation tel que nous l'avons vu) peut décider de sa petite « révolution » à la dimension de sa vision de la vie publico-politique, rédiger les nouvelles normes constitutionnelles depuis son quartier général et se met en marche macabre à la tête de sa bande contre ce qu'il considère comme le *topos* du pouvoir institué : Port-au-Prince, la capitale du pouvoir. Toutes les frustrations accumulées, tous les rêves d'enfant bafoués, tous les règlements de compte générationnel doivent être exhibés par un mécanisme de violence en série. Ici, le goût de l'insurrection laissé à fantaisie des potentats est le masque permettant de voir la perte de toute idée du commun durant le XIXème siècle haïtien. Pour mieux nous comprendre, il ne faut pas confondre par exemple les mouvements paysans au nom d'une reconfiguration du social et

d'une nouvelle *praxis* et les prises d'armes où il est question uniquement de se substituer au potentat[793].

Les études sociologiques sur la violence en Haïti, lorsqu'il est question de retrouver ses racines dans « le lien social », donnent à ses manifestations une identité sociologique. Elles la territorialisent en tant que l'œuvre des sujets assignés. Ainsi nous passons « d'une violence alimentée par une population rurale à une violence portée par des masses urbaines ». Cela ressemble à une cartographie sociale où « la violence politique contemporaine en Haïti présente des caractéristiques liées aux migrations rurales intenses qui ont contribué à la formation de bidonvilles un peu partout dans le pays »[794] selon Alain Gilles, auteur d'un rapport intitulé (basé sur une étude empirique) *Lien social, conflit et violence en Haïti*. Le lien social haïtien serait générateur de violence parce qu'il n'est pas fondé sur la confiance mutuelle ou parce qu'il n'engendre pas celle-ci ou ne donne pas les outils appropriés aux individus, aux groupes permettant de neutraliser les scènes délictueuses.

La défiance ici crée les conditions anthropologiques pour que la violence trouve son enracinement sociologique dans le tissu social haïtien déjà fragilisé qu'elle finit par disloquer.

Nous savons l'importance de la question de la défiance et l'absence de confiance mutuelle dans le socle anthropologique qui doit justifier la nécessité du Léviathan hobbesien. Il a suffi à Hobbes de ruiner toutes les conditions de possibilité de confiance et de faire régner la défiance en mesure des relations intersubjectives pour que plus rien ne se tienne de bout en absence d'un État[795] doté de la puissance qu'il lui attribue. Le Léviathan est un « dieu mortel » en fonction de la manifestation de cette défiance créant les conditions pour que la guerre caractérisant l'état de nature soit devenue le risque d'une réalité concrète dans l'état

[793] L'économie politique de la violence neutralise la possibilité que le conflit fasse surgir une nouvelle scène de rencontre et un « espace à plusieurs ». Elle fait voir une modalité antipolitique de la politique. Parce qu'elle se nourrit des rapports de domination et d'exploitation, parce qu'elle apparaît ici comme le nom propre de la politique, parce que la violence est le circuit au travers duquel transitent les formes d'appropriation du commun, elle n'est pas la forme prise par la violence comme rapports aux autres. Mais elle est surtout l'impossibilité à laisser déployer toute exigence d'égalité nourrie par l'idée d'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui. La politique devient ainsi conformément à une telle logique l'oubli du citoyen en phagocytant les dynamiques conflictuelles condamnées à prendre une forme guerrière. La dialectique des armes comme modalité d'instituer le pouvoir fragilisé par son enracinement dans la violence et sa fondation, devient l'impossibilité à pacifier les dynamiques conflictuelles en les arrachant à toute logique de dislocation et de destruction institutionnalisée. Elle donne une idée du politique comme étant structurellement antipolitique. Elle est le nom de l'oubli du citoyen et du politique.

[794] Alain Gilles, *Lien Social, conflit et violence en Haïti*, Peace Resaerch Institute Oslo (PRIO), 2012, p.3.

[795] Nous nous contentons de nous référer implicitement à chaque fois qu'il s'agit de Hobbes à notre mémoire de Master II intitulé *La politique comme oubli du citoyen dans la philosophie politique de Thomas Hobbes*, sous la direction de Georges Navet, Paris8, Juin, 2011.

social emportant tout l'édifice. Cette défiance crée les conditions de l'accumulation du capital ouvrant ainsi la voie ainsi à l'émergence de la bourgeoisie.

Nous serions en face d'un même sujet métamorphosé comme sujet porteur de violence, comme sujet violent, comme sujet de la violence et pour la violence. On

> aura ainsi assisté d'une violence alimentée par une population rurale pauvre, les gueux, les va-nu-pieds, les cacos, comme ils sont connus dans la période dite des baïonnettes, à une violence urbaine portée par des masses issues des migrations rurales et de la paupérisation des couches inférieurs de la classe moyenne, de la classe artisanale [796].

Mais la violence pourrait-elle devenir une institution avec ses structures propres transcendant les catégories sociales, une institution génératrice de pouvoir et du capital avec ses mécanismes piégeant tout regard sociologique attentif à l'exhibition du sujet de la violence comme sujet assigné (vagabond, gueux, masse populaire) ? L'auteur est en fait davantage attentif à l'itinéraire d'un sujet violent, à ce qui dans l'ordre social met celui-ci en situation d'être violent.

Le conflit ne serait plus une catégorie politique en elle-même. Il exprime davantage l'absence d'un socle où les subjectivités se rencontrent et se façonnent dans la confiance. Il serait l'effet d'un ordre social ou est plutôt engendré par l'absence d'un espace-entre sans lequel pourtant il ne pourrait y avoir de société si ce n'est qu'un agrégat d'individus atomisés. Alors, le chercheur est « interpellé par l'absence du lien social fondateur, du lien social qui engendre la vie sociale dans toutes ses manifestations initiales »[797]. La vie sociale en Haïti serait déjà l'expression d'une singularité héritée des structures coloniales faisant d'individus arrachés d'« une multitude de tribus de l'Afrique de l'Ouest et de l'Est » une « agglomération humaine » en tant qu'individus « désocialisés » par l'expérience esclavagiste[798]. Cette multitude n'aurait pas su/pu créer les conditions de possibilité de se doter d'une unité contre l'isolement provoqué par la violence coloniale. Elle n'aurait pas su se transformer en communauté.

L'expérience de l'esclavage ne fabrique pas de lien social fondateur. À sa violence fondatrice, il n'y aurait rien qui puisse fonder autrement l'être-ensemble en Haïti. Elle laisse les corps sans être reliés par un fil qui aurait pour vertu de favoriser l'éclosion de la vie au-delà de la simple vie. Le marronnage, le créole ainsi que toutes les tentatives de recréation de l'univers symbolique contre la logique coloniale n'auraient pas permis de faire surgir ce fil liant qui

[796] Alain Gilles, *Lien Social, conflit et violence en Haïti, op.cit,* p.4.
[797] *Ibid*., p.10.
[798] Michel Hector et Laënnec Hurbon, « Les fondations » in Michel Hector et Laënnec Hurbon (dir), *Genèse de l'Etat haïtien, op.cit*, p.11-24, p.17.

puisse faire en sorte que ces amas d'individus rapprochés par l'absence d'une vie commune soient capables de faire-monde après la tempête.

Le ciment commun exalté par Jean Fouchard ne permet pas de faire lier la vie à autre chose qu'elle-même. Face à l'isolement provoqué par la traite et le mécanisme d'agencement des corps à Saint-Domingue, pour lui « il y avait bien un ciment commun, *en plus des chaînes*. C'était le créole »[799]. Qu'est-ce que cela signifie le fait de considérer les chaînes comme un ciment commun ? Que relient les chaînes et qui relient-t-elles à qui, à quoi et comment ? La souffrance qu'elles provoquent ferait-elle émerger un sentiment d'identité d'être souffrant chez les captifs[800]ou une identité d'être pour la souffrance ? Faudrait-il dire que les chaînes lient les corps en les atomisant par ce que nous pourrions appeler la *déliaison coloniale* en tant que corps cadavériques pris dans un déictique colonial ? Celui-ci objective et altérise le colonisé. Cela explique la facilité avec laquelle on prétend voir une signature sur son corps comme corps marqué à jamais. Il s'agit de toute façon d'une idée paradoxale d'attribuer un tel pouvoir aux chaînes. La déliaison coloniale serait ce qui rassemble par absorption les corps et les dénoue en même temps. Dans la manière de les lier ensemble lors de la traversée et lors de leur présentation sur le marché, nous voyons ses effets quasiment paralysants. Elle délie les corps dans un geste sacrificiel où la mort devient sa tonalité propre[801].

---

[799]Jean Fouchard, *Les Marrons de la liberté*, *op.cit* p.40. Nous soulignons.

[800] Nous avons utilisé à plusieurs reprises la notion de captif en lieu et place à la place de l'esclave en nous référant moins à Claude Meillassoux qu'à Jean Casimir (*op.cit*). Il est temps d'y apporter une précision conceptuelle. Si cette notion permet de saisir l'effort constant de résistance déployé par les individus en situation d'asservissement, si le captif renvoie à un désir d'échapper aux conditions serviles, une capacité d'action permettant de ne pas voir dans la figure du colon celle d'un maître, les formes de lutte et de résistance peuvent le prouver. Mais si le captif est perçu comme un sujet imperméable, non affecté par la logique coloniale du pouvoir comme s'il échappait à l'étau de l'imaginaire colonial, comme s'il s'en était déjà émancipé, cela nous paraît infondé.

[801] Elle compliquerait tout effort à faire émerger un socle fondateur. Elle est ce qui rongerait le sol constitutif de celui-ci. La déliaison coloniale est génératrice de la violence en tant que lieu d'une violence esclavagiste. Mais par sa singularité, elle ne laisserait aucune place à des nouvelles rencontres et laisserait ainsi le sujet (post) colonisé avec ses vieux démons coloniaux contre lesquels il doit se battre pour revenir au monde et à la vie après avoir été séjourné au royaume des cadavres ambulants. Son univers est devenu un univers démoniaque par la violence subie, par la souffrance endurée malgré ses efforts de résistance et son souci constant de libération. Le sujet est dans une situation historique singulière. Il est davantage en communion avec les disparus et moins avec les vivants passant à côté de lui tous les jours. Le captif veut se libérer par le suicide pour retrouver son Afrique perdue qui devient un royaume imaginaire de liberté au près des siens. L'ombre des morts remplace la rencontre avec les vivants. L'image des ossements rencontrés sur les montagnes, le souvenir des corps jetés dans les trous, les cris angoissants des morts peuplent et ponctuent ses rêves cauchemardesques tant qu'il n'arrive pas à regarder devant soi et tenter de faire éclater le dispositif colonial, d'où l'intérêt des scènes révolutionnaires.

La réconciliation suppose avant tout le pouvoir de se réconcilier avec soi-même, sortir hors de soi en se dé-saisissant de ce soi que le colonisateur nous a fabriqués pendant des siècles de violence systématique et de dislocation démesurée.

La déliaison coloniale se déchaîna sur le corps de Dessalines le 17 octobre 1806 par l'exposition spéculaire de celui-ci. Elle devient une symbolique de la mort comme lieu de tout jugement sacrificiel. Elle présente un corps

Franklin Midy[802] analyse à partir d'une enquête les récurrences de la violence en Haïti en résonnance à la colonie de Saint-Domingue ainsi qu'à la singularité de la lutte révolutionnaire. La violence tiendrait lieu de fondation et de structure de genèse sociale. Il a été rappelé que « l'univers social haïtien » est structurellement violent et que l'État lui-même est un État d'exception. Par un croisement entre Castoriadis et Walter Benjamin (« Critique de

---

démembré et désarticulé comme si les assassins voulaient exposer leur victime transformée en butin de guerre dans un musé pour l'éternité. L'utilisation d'une telle notion se justifie ici dans la mesure où le corps de l'empereur est un corps liant. Il lie la communauté avec elle-même dans la promesse de fonder la liberté sans nier le fait que la fondation de l'empire dans son principe même ronge et éclipse la vérité révolutionnaire. La perte de ce lien est en cause dans l'utilisation de cette notion. Elle nourrit le spectacle des passants crachant sur le corps dont l'unité est impossible à restituer. Nous reverrons aussi ce spectacle dans une certaine mesure au début du XX^{e} siècle banalisant la vie du président Vilbrun Guillaume Sam le 28 juillet 1915 arraché, par une foule, de la Légation de la France pour avoir ordonné l'assassinat de plusieurs prisonniers (la description de cette scène a été déjà citée en exergue de la thèse). Il nous permet de faire voir, par-delà de toute déterminité historique nourrissant la logique de la répétition du malheur en Haïti, ce qui est en jeu dans la déliaison coloniale qui devient une symbolique de la mort comme jugement sacrificiel rendant impossible toute reconstitution de l'unité du corps en le dénouant de lui-même.

Il s'agit de ce dont sont capables les êtres humains dans certaines circonstances lorsqu'ils sont pris dans les griffes d'un certain imaginaire pervers et macabre. Certaines versions relatent le partage des corps comme si les éventuelles victimes du règne du président décapité voulaient greffer leur propre corps ou celui de leur proche victime. Arracher un doigt, une dent, etc., apparaît comme une victoire, mais contre quoi, contre qui ? Au-delà de la différence entre les récits relatant ce qui se passa en ce jour d'avant l'occupation états-unienne, il y aurait la manifestation d'une logique structurelle.

La déliaison coloniale comme absence d'un espace-entre les corps et foyer d'engouffrement de l'imaginaire d'être ensemble, dans cette perspective, devient la conséquence intenable de la position de ceux qui affirment l'absence de lien social fondateur en Haïti due à l'expérience coloniale. Cette absence s'appuie sur une évidence première: le fait que les individus jetés dans l'espace colonial n'aient pas une expérience d'être ensemble. Ils étaient sans langue commune, sans tradition ou histoire commune. Ils étaient une *multitude*. La violence trouverait ici son origine secrète et perverse. S'il est facile de dire cela, il est plus difficile d'en saisir les conséquences. Ce à quoi les études mettant en évidence l'absence de lien fondateur ne seraient pas vraisemblablement attentives. Car il s'agit ici de la condition de possibilité de l'idée même de société.

Si l'expérience coloniale ne laisse pas advenir le lien social fondateur, il faudra supposer que son émergence se situe au cœur même de l'expérience haïtienne. Serait-il insensé de supposer que l'expérience coloniale puisse être le creuset, paradoxalement, du site du lien social fondateur ? Contre ces études, nous nous demandons pour quelle raison 1804 comme récit performatif fondateur ne serait-elle pas ce qui déconstruirait la déliaison coloniale en tant qu'elle porterait en elle-même une autre temporalité. Cela permettrait de comprendre en quel sens et jusqu'où les corps pris dans le vertige de cette déliaison coloniale sont devenus des corps parlants, liés à quelque chose qui piègerait l'imaginaire colonial.

Le conflit perd toute son autonomie politique dans certaines analyses sociologiques quoique sa dynamique détermine (et soit déterminée par) les relations entre la société et l'État. La facilité avec laquelle il se transforme en violence explosive viendrait de l'absence de structures de neutralisation, de canalisation et de régulation. Par une anthropologisation de la vie politique, la compréhension du conflit devient lisible selon ce schéma. Celui-ci révèlera ses limites. Dès que nous abordons la conflictualité, nous sommes rattrapés par la question de la violence. L'histoire d'Haïti est marquée par des scènes de violence qui ont profondément structuré les rapports de pouvoir au risque de les transformer en simple rapport de commandement et d'obéissance et en relation guerrière. Le XIX^{e} siècle haïtien est en ce sens très parlant comme siècle de fondation manqué. La figure de l'individu englué dans la manifestation de la violence d'État se confonderait avec celle de l'ennemi public. La violence fait et défait les institutions au point de devenir constitutive de la logique inégalitaire.

[802] Franklin Midy « Haïti imaginaire et mémoire de la violence…espoir de changement » in André Corten, alii (dir), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris/Québec, Karthala/Presses de l'Université du Québec, 2008, p245-265.

la violence »[803]), la question de l'imaginaire de la violence a été posée. Il existerait une mémoire vive de la violence comprise comme « coup » asservissant, coup non cicatrisé par le temps. En tant que ce coup vise « l'autonomie du sujet » (Castoriadis), en tant qu'il manifeste les griffes de l'imaginaire instituant et institué de la violence, la question devient plus complexe. Parce que le coup ne s'oublie pas et reste visible par sa trace et sa marque (« *bay kou bliye, pote mak sonje* » dit on en créole en Haïti), il alimente la mémoire en puisant elle-même ses ressorts dans l'imaginaire de la violence. Alors la violence appelle la violence et devient la loi du monde. « L'imaginaire actuel de la violence renverrait au rejet de l'ordre social violent qui survécut à l'esclavage colonial »[804] précise Midy. Du couple

> violence fondatrice de droit/violence conservatrice de droit (droits-pouvoir) [conceptualisé par Benjamin] [au] couple violence annulatrice de droit/violence réparatrice de droit (droit-libertés) [en passant par le couple] violence liminale [celle qui est originaire et s'exerce indépendamment de la volonté de l'agent]/violence destinale [violence mytique] [805],

nous voyons bien que nous n'en sortons pas. La violence habite la société et enchaîne les sujets dans sa réification pour devenir le site d'entrecroisement entre l'imaginaire fondateur de la société et de l'État. Telle est la conséquence du fait que

> la violence, tel un fantôme, habite désormais la société et rôde autour de ses habitants, prête à s'emparer d'eux, à les habiter pour les forcer à la manifester en actes violents, en violence destinale ou liminale, situation qui a empiré jusqu'à l'extrême. L'empire du mal (maléfices, mal social, mal politique) s'est étendu sur le pays[806].

Discours par excellence de l'ontologie du malheur ! Si à travers l'exemple de la grève, Benjamin[807]analyse la potentialité de la violence à être fondatrice de droit, en Haïti tout nouveau droit serait déjà enveloppé dans l'imaginaire social qui fabrique l'ordre social dominant.

---

[803] Walter Benjamin, *« Critique de la violence » in Œuvre I*, trad. de l'allemand, Maurice Gandillac et *al.,* Paris, Gallimard «Folio essai», 2000.

[804] Franklin Midy « Haïti imaginaire et mémoire de la violence…espoir de changement » in André Corten, *op.cit*, p.247.

[805] *Ibid.,* pp.254-255.

[806] *Ibid*., p. 261.

[807] Il précise que « ce que l'État craint plus que tout dans la grève, c'est cette fonction de la violence que la présente étude se propose d'exposer comme seul fondement certain de la critique qu'on peut en faire. Si cette violence était, comme il paraît à première vue, le simple moyen de s'assurer immédiatement tout ce qu'on peut désirer, elle ne pourrait atteindre sa fin que comme brigandage. Elle serait totalement inapte à fonder ou à transformer des relations de façon relativement durable. Or la grève montre qu'elle a ce pouvoir, qu'elle est en mesure de fonder ou de transformer des relations de droit, fût-ce en lésant gravement le sentiment de la justice ». Walter Benjamin, *« Critique de la violence » in Œuvre I*, *op.cit*, p.218.

2.-Les lieux de la violence et la violence de l'*oikos*

L'idée de violence de l'*oikos* serait liée à la distinction entre espace publique/espace domestique dans une société (la démocratie athénienne) patriarcale fondée sur l'égalité et la liberté entre les hommes-citoyens. L'espace-entre est celui des *oikeioi*, les familiers dans l'espace public dont la configuration est nourrie par un «imaginaire civique », un « imaginaire des autochtones » où « naître athénien »[808] fonde l'exclusion de celle dont la vie propre se déploie dans l'*oikos.* Alors, « penser la cité c'est attribuer une place à la division des sexes »[809]. Nous suggérons que la violence une fois devenue une réalité antipolitique et infrapolitique est impensable politiquement. Par conséquent, la cité est elle-même coupée de l'espace du refoulement de la question du métabolisme du vivant ou de la reproduction biologique de la vie. Elle est régulée par la violence comme question non-politique traitée politiquement. La *stásis* au cœur de l'espace démocratique se transforme en violence dans l'espace domestique. La division qui fait vivre la citoyenneté démocratique devient domination et inégalité entre les sexes une fois que les individus se retrouvent hors de l'espace de parole démocratique. Aux corps enfermés dans l'*oikos*, « la cité ne leur demande pas autre chose que de se tenir à leur place de femmes, en faisant des enfants qui perpétueront le nom du père »[810]. Espace d'écriture de la violence fondée sur la division des sexes, le corps est un champ ouvert et fermé. Dans « les rites du mariage comme sur la scène de la tragédie, la femme est un champ à labourer, un sillon à ensemencer ».[811] Un champ pour qui ? Pour «l'homme ». La métaphore traduit « l'acte sexuel comme activité agricole» fortifiant ce champ (reproduction du vivant), mais aussi la violence exercée sur « le corps féminin »[812] : espace d'absorption des pulsions.

---

[808] « Naître athénien: à cet impératif qui fonde la citoyenneté il y a une définition légale, celle de la loi péricléenne qui dit que la parenté est bilatérale, et un commentaire mythique qui, de toutes les manières possibles, contourne le fait de la division des sexes. Être citoyen, c'est – l'oraison funèbre qui l'affirme – avoir de l'*andreia* ; c'est aussi — la vie des mythes dans la cité l'atteste – avoir des idées sur l'*andreia*. Reste que, à parler d'exclusion des femmes, on ne caractérise que la pratique politique ''réelle'' de la cité. » Nicole Loraux, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes* (1981), Paris, Éditions du Seuil « Points », 1990, p.15.

[809] *Ibid.,* p.20.

[810] *Ibid.,* p. 127.

[811] Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Éditions du Seuil « Librairie du XX^{e} siècle », 1996, p. 11.

[812] *Ibid.,* pp. 146-147.

Ramener dans la colonie esclavagiste moderne régie par un code signé par le roi, nous nous demandons ce qu'est devenue la distinction entre espace public et espace domestique. Le corps-esclave défini dans le *Code noir* (à ne pas confondre avec celui du captif refusant d'avoir un corps qui n'est pas le sien) est certes un objet tombé dans le patrimonial du maître (donc régulé selon les principes du fonctionnement de l'*oikos* où le mâle dominant gère ses affaires privées). Mais qu'est-ce qui se passe, par exemple quand un captif porte plainte contre le maître par devant les tribunaux coloniaux comme s'il voulait faire de la violence coloniale une question qui ne doit pas être traitée entre un individu assigné au devenir-esclave et un maître faisant du corps-esclave l'espace du refoulement de ses pulsions meurtrières. Paradoxalement le Code noir condamne lui-même une certaine démesure de violence coloniale tout en l'instituant comme rapports à la bête humaine. De façon plus profonde, l'existence même du de ce code régulant le fonctionnement de la colonie n'est-elle pas la preuve que l'esclavage moderne traduit la difficulté à situer l'esclave ? Le constat d'Hilliard d'Auberteuil nous permet de clarifier cette difficulté et d'en tirer les conséquences dans la colonie de Saint-Domingue : « *la situation [des Noirs] est telle, qu'ils sont esclaves de leurs maîtres et du public* »[813]. Tel n'est pas le cas de l'esclavage antique.

Le citoyen athénien ou romain est un être attaché aux structures patriarcales de la *polis* ou de la République laissant les femmes dans les griffes de leur époux. Le corps de la femme est déjà violenté symboliquement ne serait-ce que pour avoir été perçu comme situé dans un *topos* fondé sur l'inégalité. C'est le lieu où le mâle dominant doit extérioriser ses pulsions pour pouvoir rencontrer les autres paisiblement au nom de l'égalité sur l'*Agora*. Dans une société patriarcale, si la violence est rejetée hors de la vie politique, l'*oikos* l'accueille comme étant constitutive de la relation liant les parties constituant le monde domestique. La distinction entre vie privée et vie publique, entre espace privé où peuvent se déployer sans contrainte la violence et la domination, et espace public fondé sur la liberté et l'égalité laisse indifférent ce qui est perçu comme infrapolitique. L*'Agora* et la *Boulè* ne peuvent faire fonctionner la démocratie que parce l'*oikos* absorbe la violence produite par la cité. Le conflit exposé dans l'espace publique démocratique oblitère le conflit de genre qui enchaîne le visage du féminin. À partir de ce moment, pouvons-nous prétendre réguler légitimement cet espace où se déchaîne la violence fondée sur la hiérarchie et l'inégalité entre

[813] Michel-René Hilliard d'Auberteuil, *Considération sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Paris, Grangé, 1776, p.145. Souligné par nous.

les êtres ? Cette question nous intéresse à plus d'un titre dans la mesure où femme et esclave sont enfermés dans le monde domestique coupé de la cité.

Nous pouvons penser aux réactions des colons dans la colonie de Saint-Domingue refusant de concéder le moindre espace au profit de la reproduction du corps de l'esclave lorsque cela leur est rappelé par la métropole. Au nom de l'économie de l'esclavage, concéder le strict minimum nécessaire au corps pour pouvoir revenir le lendemain dans le champ n'est pas concevable. La logique même de l'espace de la plantation néglige les nécessités biologiques minimales de la vie. Car la vie réservée au corps en situation d'asservissement est une vie morte et non une « vie mourante » (qui est en réalité celle de l'ouvrier dans les sociétés capitalistes). Même les places à vivres, c'est-à-dire les lopins de terre concédés par le maître ne transforment pas la vie morte en vie mourante. Parce que l'Afrique est un réservoir inépuisable de corps où viennent puiser par extraction, par arrachement et par prédation les négriers pour suppléer ceux déjà décapés et jetés dans les trous en ne laissant place à aucune sépulture pouvant assurer le souvenir du passage dans le monde d'un être parlant, la vie morte fait déployer la vie dans l'espace métropolitain. Même le *Code noir* comme manifestation de la violence coloniale conformément au droit colonial ne pouvait pas être respecté. Cela permet de ne pas accepter l'intrusion d'une régulation publique de l'espace privé. Pourtant, nous avons vu que l'espace colonial fait vaciller cette distinction entre espace public et espace privé ou domestique.

Parce que le domaine privé doit être séparé de celui où apparaissent les semblables, il est l'espace du déferlement de ce qui est congédié dans le monde commun. Être dans l'univers domestique n'est pas la même chose du fait d'être sur l'*Agora* avec les autres où l'humanité de n'importe qui peut être défendue et exigée pour autant que ce n'importe qui soit déjà un *qui* (sujet) de la loi et reconnu comme tel (n'être ni femme ni étranger ni esclave). Le corps de l'homme parlant comme animal politique apparaît dans l'éclat resplendissant de la parole qui résonne en tant qu'œuvre de la raison liant ceux qui y sont invités à parler et à accepter d'être contredits. La cité est témoin de cette rencontre et du lieu de sa réalisation pour pouvoir être ce qu'elle doit être, c'est-à-dire un espace de liberté et d'égalité. Mais pourquoi la *polis* doit-elle être si indifférente à l'*oikos* ? La politique n'aurait rien à voir avec la domination, là où celle-ci s'implante, n'y aurait-il pas de politique ? En fait, une telle conception devrait penser la politique comme exception rare en l'arrachant à la quotidienneté de la domination et de la violence. Cela signifierait qu'elle devrait être interruption du mécanisme de domination et de violence constaté quotidiennement dans l'empiricité de la vie

politique. En conséquence, la politique ainsi entendue n'a pas à être instituée dans le social ou dans le jeu institutionnel du gouvernement sans être pour autant indifférentes aux institutions.

Nous ne nions pas l'effort à contre-courant fourni par Hannah Arendt dans (ni dans sa lignée celui d'Étienne Tassin dans *Un monde commun*) *Crises of the Republic* (précisément dans le chapitre intitulé « Sur la violence ») ou dans *Qu'est-ce que la politique ?* pour exclure radicalement la violence et la domination de la politique (tout en la séparant radicalement de l'autorité et en défendant celle-ci contre toute idée du conservatisme et du libéralisme (« Qu'est-ce que l'autorité ? »[814]).

Il s'agit d'une analyse du pouvoir dans laquelle il n'existe pas de place pour la violence que par intrusion arbitraire. Qu'est-ce que le pouvoir selon l'analyse arendtienne ? Pour Arendt,

> *le pouvoir* correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée. Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. Lorsque nous déclarons que quelqu'un est ''au pouvoir'', nous entendons par là qu'il a reçu d'un certain nombre de personnes le pouvoir d'agir en leur nom. Lors que le groupe d'où le pouvoir émanait à l'origine se dissout (*potestas in populo* – s'il n'y a pas de peuple ou de groupe, il ne saurait y avoir de pouvoir) son ''pouvoir'' se dissipe également[815].

Ce qui est certain (et c'est ce qui nous intéresse le plus), ce registre ne peut être effectif qu'en dehors de la division. Il faut voir ici l'absence de la conflictualité dans une pensée qui prétend fonder la pluralité et l'action comme manifestation de la politique. Le sujet

[814] Hannah Arendt « Qu'est-ce que l'autorité ?» *in Crise de la culture*, *op.cit*, p.127*sq.*

[815] Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine [Crises of the Republic*, 1969], trad. de l'anglais (USA) par Guy Durand, Paris, Pocket «Agora», 1972, p.144.

Tout d'abord, le pouvoir est une aptitude, laquelle se manifeste dans l'action plus précisément dans l'action concertée. Celle-ci est-elle aussi une action à plusieurs ? Puis, il est saisi comme la propriété d'un groupe (lequel ne peut exister comme tel que dans et par son unité) comme ce qui lui appartient. Il semble qu'on peut déduire, sans tordre le coup au texte, que par là, ce groupe/peuple ne peut être celui auquel le pouvoir appartient (en tant qu'il est exercé en son nom) que si et seulement si'l persévère dans son être unifié (contre la division en tant que celle-ci est la perte de l'unité de son être) et unifiant (sa division est l'absence du pouvoir). Il peut être exercé au nom de groupe, mais nous ne savons pas jusqu'ici si celui-ci peut l'exercer lui-même sans se faire représenter. Si cela est fondé, nous ne sommes pas loin de la tradition contractualiste ainsi que de ses illusions. Cela pourrait être pourtant illustré par l'exemple (« lorsque nous déclarons que..») pris par Arendt même si nous savons qu'elle ne parle pas depuis ce schéma politique et de l'organisation du pouvoir en société.

Mais comment se manifeste cette concertation qui donne sens à cette aptitude à agir de façon concertée ? Peut-être ne serait-il pas si évident de faire jouer la pluralité dans ce jeu de l'exercice du pouvoir ? Le pouvoir est-il une aptitude à agir comme action à plusieurs ou est-il au bout du compte l'action de l'Un prenant sa source, puisant sa légitimité dans l'unité du peuple-un ou du groupe unifié ? Qu'est-ce qui se passe lorsqu'il n'y a plus de peuple ni de pouvoir ? Nous sentons bien ici la tonalité de la vieille idée d'état de nature (dans une de ses versions) comme état prépolitique : pas de peuple (uniquement comme sujet à transférer son pouvoir), pas de pouvoir ? Lieu à partir duquel elle ne parle pas répétons-le encore une fois. La personne souveraine n'est plus celle qui confère au peuple son unité (comme chez Hobbes), mais le peuple qui confère à celui agissant au nom de… le pouvoir d'agir pourvu qu'il reste le peuple de l'Un et le peuple-un. Car en réalité, celui qui reçoit le pouvoir d'agir au nom de… en tant que personne «au pouvoir» est peut-être l'autre nom du souverain (malgré la critique arendtienne de la souveraineté) dans la grammaire politique moderne.

du pouvoir existe dans l'unité de son être pour que vraisemblablement sa division ou sa perte d'unité du sujet n'interfère pas sur le pouvoir. Le pouvoir fuit la division et ne peut exister en face de la « division du social » en tant que pouvoir rongé et consumé par cette dernière. Précisons qu'elle ne nous dit pas la raison la pour laquelle la division aurait cet effet sur le pouvoir ni pourquoi son absence est requise. Serait-ce que parce qu'elle est la perte de l'autorité et que cette perte serait elle-même l'introduction de la violence comme instrument dans la vie politique ? Il y aurait violence là où le pouvoir cesse, là où l'autorité se désagrège.

> Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédominent de façon absolue, l'autre est éliminé. [Elle] se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir. […] parler d'un pouvoir non violent est tautologique. La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer[816].

Le geste arendtien est radicalement tranché.

Le *pouvoir de la violence* ne serait que l'antithèse de tout pouvoir, et la violence du pouvoir ne pourrait être que l'impossibilité même à rendre le pouvoir effectif face à la dynamique conflictuelle. Pouvoir et violence ne feraient donc pas bon ménage. Car parler de pouvoir, c'est parler de l'absorption de la violence du social. En ce sens, tout pouvoir serait déjà un mécanisme de régulation, l'absorption du pouvoir de la violence régnant en absence de toute possibilité à rendre le pouvoir manifeste comme aptitude à agir de manière concertée. Tel est ce que nous pouvons déduire de ce qui a été dit précédemment. C'est la raison pour laquelle, la « violence n'est pas la forme paroxystique de l'exercice du pouvoir, mais bien le témoignage de sa déchéance et de sa déréliction. Elle traduit généralement moins le refus du pouvoir que l'exigence de fonder un pouvoir mieux assuré et plus légitime »[817] nous dit-on.
Faut-il penser que « la violence n'est pas une infection ou virus qui saisit des corps ''normalement'' sains et calmes »[818] sachant que les corps infectés ont été avant des corps sains qui étaient soit capables de produire leur propre antidote contre un ordre social violent, soit qui n'étaient nullement exposés à la violence. Dans tous les cas, l'idée de la violence comme infection paralysante des corps supposerait une genèse sociale de la violence comme maladie triomphante face à une raison rectrice ou une Instance normative. Elle supposerait aussi que la violence vienne d'un dehors et soit l'effet d'un certain âge, d'une certaine temporalité destructrice. Elle n'est pas une production interne d'un social originaire.

[816] Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence, op.cit,* p.157.
[817] Poizat Jean-Claude Poizat, «La violence ou la déréliction du pouvoir», *Le Philosophoire*, 2000/3 n° 13, p.43-48, p48
[818] Daniel Sobony, *Violence. Traversées*, Paris, Éditions du Seuil, «La Couleur des idées», 1998, p.12.

Considérant les sociétés marquées par l'expérience esclavagiste/coloniale, la violence qui broie les corps dans les sociétés postcoloniales a été toujours située dans l'imaginaire colonial. Par conséquent, il faudrait une nouvelle raison ou une puissance capable de guérir la société de la maladie originaire du social.

L'idée même que le corps de l'autre serait infecté supposerait aussi, sans le dire ouvertement et sans pouvoir l'assumer éventuellement, qu'il y aurait un degré zéro de non-violence du social. La production de la violence coloniale est l'acte même de naissance de cette infection /affectation des corps et de la violence fondatrice. Toute mémoire de la violence est substantiellement liée au moment de l'infection (production de l'altération de ce qui était pur) dont la genèse historique est possible. Autrement dit, peut-on dire que l'âge précolonial était un âge non-violent ou un âge qui ne peut constituer nullement aucun héritage (peut-être derrière tout cela il y aurait le préjugé patriarcal selon lequel l'héritage est paternel, ici le maître ou le colon) ?

Cela aurait pour conséquence de faire coïncider l'histoire des sociétés en question avec la présence du maître/colon. Donc, l'âge de l'esclavage moderne serait l'âge de la « violence qui infecte et qui affecte », mais ce serait aussi l'âge de l'entrée dans l'histoire du sujet altérisé qui devient l'Autre radical. L'histoire proprement dite commencerait pour un tel sujet en 1492. Sinon, il faudrait assumer l'idée d'un trésor précolonial perdu, ou au tout au moins *un âge précolonial* où la violence ne constituerait pas un problème pour la philosophie comme âge non-violent. Ce serait l'âge où la violence ne pouvait pas infecter les corps soit parce qu'elle était régulée, compensée ou parce qu'elle était extirpée par un mécanisme de régulation sociale[819]

La violence dans la colonie serait un langage appris et imposé dont la puissance d'enfermement enveloppera l'esclavagiste aussi bien que celui qui est en situation

[819] L'entreprise colonial-esclavagiste est fondée sur la démesure et met celle-ci en acte dans chaque geste et action du colon : tuer, massacrer, violer, disloquer, détruire, piller, produire pour la gloire occidentale/européenne, arroser le sol avec le sang de l'Autre jugé comme impur, etc. Sa démesure se manifeste aussi dans l'altérisation et l'objectivation de l'Autre radical comme figure de la bête humaine. Il faut prétendre être un sujet transparent à soi et auto-fondateur, auto-instituant par sa propre circularité pour objectiver le négatif absolu de soi. Le récit de soi qui se déploie dans l'expérience esclavagiste de la modernité ne rencontre pas l'Autre, mais *s'émerge* ou s'institue sur son cadavre ou disons mieux rencontre son cadavre et son ombre. Il n'y a pas, en réalité ou véritablement en un certain sens, de monologue ici dans ce récit de soi qui devient fer de lance de la modernité civilisatrice et lumineuse cachant ainsi « son côté sombre ». Car le monologue exige un dédoublement du sujet. Pour qu'il soit vraiment animé, il faut que le sujet se réfute sous la forme d'un autre ou imaginer l'autre en train de déconstruire son point de vue, donc reconnaître forcément sa capacité argumentative. Mais ici cet Autre n'est pour le sujet qui veut imposer son récit de soi au monde qu'une ombre fantomatique à abattre et à enfermer dans les champs. Il ne peut pas être le sujet imaginé du monologue. Le maître ou le colon n'imagine pas facilement l'esclave ou le colonisé comme un être doué de capacité de déconstruire son point de vue et sa violence. Pourtant, il est conscient qu'il peut y parvenir. Et il y parvient effectivement.

d'asservissement. Elle n'aurait pas d'existence précoloniale prise en compte dans cette dualité engageant le bourreau et la victime. Le sujet altérisé par la logique coloniale du pouvoir serait celui qui rêve de retourner la dynamique de la persécution et de devenir lui-même vengeur comme si le sujet de la violence n'était plus le même. Le moment du retournement de « sa propre cruauté contre »[820] soi et celui de l'insurrection des fils face à la violence subie par leur père est-il libérateur ? Ce sujet guette et prépare l'instant à venir pour retrouver le moment de son affirmation comme sujet affecté et déconstruire en même temps cet être par lequel il est entré dans le monde colonial. Une telle affirmation de soi est-elle une auto-affirmation, une manière de s'auto-construire autrement si elle est en même temps une reprise du geste colonial ou si elle ne s'en émancipe pas ? Comment faire « peau neuve » par auto-abolition après avoir été jeté dans le trou colonial ? Comment s'en détacher, se faire en se défaisant contre la *folie meurtrière* ? « Lisez Fanon disait Sartre : vous saurez que, dans le temps de leur impuissance, la folie meurtrière est l'inconscient collectif des colonisés »[821]. Faut-il dire pour autant qu'ils parviennent à se détacher de cette folie meurtrière une fois qu'il aura laissé ce temps d'impuissance ? Cette folie meurtrière peut à tout moment se transformer en pulsion d'autodestruction.

Ce travail sur soi n'est pas un acte de volonté. Il requiert un *pouvoir* (presque magique) qui ne se donne pas un beau matin, mais un pouvoir acquis sur soi-même comme une façon d'échapper au monde esclavagiste. Il se ne manifeste pas sur le champ de bataille révolutionnaire et n'est pas porté par la violence libératrice. Il est le pouvoir d'imaginer autrement les mondes, se découvrir comme un autre que celui qui a été au fond du trou et de se donner comme autre au monde. Voyager, transiter entre les mondes au-delà du « manichéisme colonial » et de sa dualité structurante. La terreur coloniale n'est pas un habit que l'on peut porter la nuit et s'en débarrasser au lever du jour par un simple geste d'une volonté autonome. Il est vrai que le colon ne laisse pas le choix d'une rencontre possible avec le colonisé au-delà de la violence comme écriture marquant son corps, comme corps qui affronte «la mort au cœur même de la vie » par son « établissement dans la mort sociale [absolue] »[822]. Néanmoins, c'est reproduire son asservissement ou cautionner son auto-asservissement que de ne pas pouvoir penser son évasion hors de ce monde violent. Sartre a-t-il raison de dire en commentant Fanon que « cette vérité, nous l'avons sue, je crois, et nous

[820] Jean-Paul Sartre, « Préface » à l'édition de 1961 *in* Frantz Fanon, *Les Damnées de la terre*, *op.cit*, p.25.
[821] *Ibid*., p.26.
[822] Judith Butler «Violence, non-violence : Sartre à propos de Fanon» [2006] *Actuel Marx* N° 55, 2014, p 13-35, p.28.

l'avons oubliée : les marques de la violence, nulle douleur ne les effacera : c'est la violence seule qui peut les détruire. Et le colonisé se guérit de la névrose coloniale en chassant le colon par les armes »[823]? Oui (dans la mesure où le colon ne peut céder que face à une violence qui menace d'emporter sa vie et sa propriété) et non parce que la violence ne guérit pas les marques et les blessures.

Il est évident que la bourgeoisie coloniale ne s'avoue pas vaincue. Il faut qu'elle soit ébranlée par les coups de tonnerre contre l'ordre esclavagiste et colonial. Mais il n'est pas évident que la guérison de la maladie coloniale et de sa perversion soit dans ce même geste. L'humanité du colonisé/captif ne naît pas du cadavre du colonisateur/maître quoique l'on en dise. Quelle que soit son euphorie devant ses victoires spectaculaires, sa vie véritable ne peut pas naître de la mort de l'autre. Le reflet des corps de l'ennemi jonchés sur les rives lui donne certes le sentiment d'avoir vaincu le démon colonial comme s'il l'avait extirpé hors de lui. Nous devons aborder le phénomène de la mort au sens où elle signifie la destruction d'une logique et la sortie d'un enclos. Nous avons tenté de le faire à travers et contre Hegel. Rien ne nous dit si l'ombre du maître n'est pas plus difficile à chasser. Si cela est vrai, il est impossible de chasser celui-ci à coup de baïonnettes. Nous ne combattons pas les ombres fantomatiques qui risquent de peupler l'imaginaire de la même manière.

Voyez les corps laissés sur le sable, regardez bien ceux qui sont coincés sous les montagnes, pensez-vous que nous venons d'affronter une tempête de sable ou une catastrophe naturelle ? Souvenez-vous bien de ces corps sans tête et de ces têtes sans corps naviguant sur la rivière devant le regard d'un enfant en train d'étancher sa soif et de se laver, dites-nous bien Sartre si nous pouvons être le « fils de la violence [qui] puise en elle chaque instant de [notre] humanité »[824]en devenant libre par le fait d'avoir sous nos pieds le cadavre du maître-colonisateur-oppresseur sans être pris dans les niches de l'imaginaire de cette même violence ? En vérité, la force de la révolution (contre l'esclavage ou la colonisation) ne réside pas dans le nombre de têtes qui doivent être coupées ni de corps troués pour contraindre l'ennemi abandonner le combat en retournant contre lui la violence qu'il avait instituée comme seul rapport à l'Autre. Son intérêt et son enjeu se trouvent dans sa puissance de reconfiguration du monde pour sortir de l'imaginaire colonial.

Il existerait une dualité subjective partagée par un sujet instituant la violence et un sujet institué par et dans la violence, mais non défini une fois pour toute. Cela risque de

[823] Jean-Paul Sartre, « Préface », in *Les Damnées de la terre*, op.cit, p.29
[824] *Ibid*., p.30.

brouiller les actions contre l'ordre esclavagiste-colonial entreprises par les colonisés eux-mêmes. En quel sens renvoient-elles à la même violence ?

> La violence se déplace [-t-elle ?], elle passe de mains en mais, mais peut-on vraiment dire qu'elle reste la violence du colon ? La violence peut-elle vraiment appartenir à l'une au l'autre partie, si elle reste la même quand elle passe d'une violence imposée par le gouvernement à une violence brandie par les colonisés ?[825]

Le sujet (post) colonial risque-t-il de s'enfermer dans le règne de la violence comme modalité d'autodestruction et comme rapport aux autres ? Il est évident que la violence esclavagiste est le mode par lequel l'Autre apparaît dans le regard destructeur du colon esclavagiste. C'est par elle qu'il fabrique son corps et l'objective comme corps de la bête à abattre. Elle est comme un *outil* permettant à l'Européen de faire et de défaire des corps. Le colon se présente au-delà des frontières européennes comme l'homme moderne armé de ses outils techniques dans une nature sauvage, vierge mais peuplée d'étranges corps. Nous sommes en face, dans l'expérience esclavagiste et coloniale, de la potentialité absolument déployée de la violence à fabriquer des « mondes fantomatiques » habités par des corps sans vie humainement.
Fanon disait dans le premier chapitre (De la violence) de *Les Damnées de la terre* que

> la violence qui a présidé à l'arrangement du monde colonial, qui a rythmé inlassablement la destruction des formes sociales indigènes, démoli sans restriction les systèmes de référence de l'économie, les modes d'apparence, d'habillement, sera revendiquée et assumée par le colonisé, au moment où, décidant d'être l'histoire en actes, la masse colonisée s'engouffrera dans les villes interdites. Faire sauter le monde colonial est désormais une image d'action très claire, très compréhensible et pouvant être reprise par chacun des individus constituant le peuple colonisé. Disloquer le monde colonial ne signifie pas qu'après l'abolition des frontières on aménagera des voies de passage entre les deux zones. Détruire le monde colonial ce n'est ni plus ni moins abolir une zone, l'enfuir au plus profond du sol ou l'expulser hors du territoire[826].

Cela révèle la nécessité d'un ensemble d'opérations qui convergent toutes vers la reconfiguration radicale du monde et de soi. L'*après la colonie* ne requiert pas des passerelles entre la colonie et ce qui vient après. Il exige une rupture qui prend la forme d'une double abolition : celle de soi et du monde colonial pour pouvoir fonder et commencer. Il n'y aurait pas d'*espace entre* du fait que la lutte ne puisse qu'être radicale. Ce qui émergera, c'est le contour d'un monde nouveau qu'il faut redessiner. Mais comment faire en sorte que cette zone qu'il faut abolir ne porte pas la tonalité structurante de notre monde ? La violence

[825] Judith Butler «Violence, non-violence : Sartre à propos de Fanon», art. *op.cit*.p.23.
[826] Frantz Fanon, *Les Damnées de la terre op.cit*. p. 44.

fondatrice de la colonie peut-elle devenir celle qui, dans sa phénoménalité postcoloniale, neutralise toute exigence de fondation ?

Toute la dynamique conflictuelle en Haïti *semblerait* être prisonnière de cette violence fondatrice comme rapport à soi et aux autres. Car ce qui est en jeu ici, c'est l'autodestruction ainsi que l'impossibilité à penser autrement le monde qui vient au-delà de celui qui a été façonné par l'imaginaire de la race, de la rapine, du chant de la mort. C'est aussi l'impossibilité de s'abolir. Après avoir été confrontés pendant des siècles à la violence coloniale, l'esclavagiste et l'Autre radical pris dans les pièges de l'asservissement doivent devenir autre pour s'arracher de la tonalité de cette expérience. Le (post)colonisé doit devenir autre sans devenir *alien* pour pouvoir se constituer dans l'égalité comme figure humaine selon l'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui. Le colonisateur doit s'émanciper de l'imaginaire colonial de la race. L'auto-abolition est leur difficile et long travail, le prix à payer d'une *saine rencontre*.

3.-La violence du Père : symbolisation et l'impossible constitution de/du Soi ?

Avant d'aborder le problème soulevé par le titre de cette sous-section, nous devons saisir la sociogenèse de la violence et la puissance de régulation sociale qu'elle exige.[827]

Il n'est pas question de s'inscrire dans le paysage webérien (ou celui récupéré par Weber car sa position a une histoire conceptuelle explicitement pré-webérienne[828]).

[827] Nous rappelons que toute analyse peu ou non-attentive à la division constitue un handicap majeur à la prise en compte politique de certaines manifestions : révoltes, insurrections et révolutions ainsi que les scènes de constitution de la citoyenneté. Afin de mieux comprendre ces manifestations, la part conflictuelle de la violence ne doit pas être rejetée. Contre la violence, il faut penser une culture du dissensus et de la division en Haïti. On peut frémir aux grondements de l'histoire en temps d'insurrection ou révolutionnaire (comme temps d'inquiétudes, d'angoisses et en même temps de promesses) parce que son potentiel de violence risque de nous jeter dans un monde défiguré. Mais l'histoire nous enseigne que l'expérience de la violence révolutionnaire peut être aussi une expérience de *tentative* de fondation de la liberté, de réappropriation de soi et de son corps comme si le sujet qui agit voulait s'inscrire dans un nouvel imaginaire. Cela est prouvé par les luttes de libérations nationales et l'expérience révolutionnaire haïtienne. Cela ne signifie pas que la violence en elle-même fonde la liberté. Par ailleurs, nous ne chercherons pas à sombrer dans l'illusion de pouvoir doser la violence. Cependant, ne pas la rejeter complètement hors de la scène politique ni en faire le trait essentiel de la politique, revient à vouloir assumer résolument un paradoxe. Ne pas la traiter uniquement comme un corps étranger comme si l'on pourrait l'expulser pour redonner à la politique sa splendeur perdue à cause de cette intrusion, consiste à faire un pas au bord des interprétations disponibles en choisissant de marcher sur des cordes raides. Il ne s'agit pas pourtant d'en faire l'apologie ni d'en faire le socle régulateur de l'histoire.

Nous ne ferons pas de l'exercice de la violence dite légitime le trait spécifique et singulier de l'État. Il est encore moins question de nous situer dans la temporalité politique schmittienne où la discrimination ami/ennemi devient la substance même de la politique. Nous ne dirons pas que ce qui définit l'État en propre n'est autre que le moyen par lequel la violence ne peut être exercée qu'en son nom propre par un effet de monopolisation et d'appropriation. Il s'approprie le droit de la rendre légitime et d'en faire son trait caractéristique. Il peut déléguer ce droit qu'il s'arroge. La monopolisation (« de la domination, de la contrainte physique, de la fiscalité ») serait le trait singulier de ce qui constitue ce qu'on appelé la « sociogenèse de l'État »[829]caractérisant la dynamique interne de l'Occident comme procès d'une civilisation qui se rationaliserait (inconsciemment) elle-même sans cesse. On peut ajouter toute suite qu'il ne peut y avoir de monopolisation durable entendue comme régulation sans une rationalisation de la vie sociale (sans pour autant être conçue sciemment comme un plan défini par une classe ou une catégorie sociale) selon cette logique[830].

La régulation sociale rend possible une nouvelle forme de sociabilité politique par la neutralisation des forces belliqueuses non-publiques. La « sociogenèse de l'État » semblerait être liée à une sociogenèse de la civilisation occidentale par la modification des traits comportementaux de l'individu produisant un nouvel « habitus » sous la forme de « l'autocontrôle conscient » et de « l'autocontrôle automatique et aveugle »[831]. Par là, la société se dresse contre les forces de destruction que peuvent utiliser les individus contre elle. Il n'existe pas de loi morale universelle se dressant inconsciemment contre les penchants individuels déviants. Il s'agit de l'effet d'un processus de régulation sociale par « les

---

[828] Pour un rappel de ce paysage pré-wébérien et auquel Max Weber va attribuer une exceptionnelle renommée, voir la préface de Catherine Colliot-Thélène de Max Weber, *Le Savant et le politique,* trad. de l'allemand par Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte « Poche », 2003, p.36.

[829] Norbert Elias, *La dynamique de l'Occident* [1969], trad.de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Pocket, « Agora » 1975, pp.61-83.

[830] Au début de la deuxième partie de l'ouvrage, plus précisément dans le chapitre intitulé d'une « De la contrainte sociale à l'autocontrainte », comme si le procès de civilisation se joue dans ce croisement et dans ce passage de la nature de la contrainte, Elias se demande « quel rapport peut-on déceler entre l'organisation de la société en État, entre la monopolisation et la centralisation des contributions et de l'emploi de la force d'une part, et la civilisation de l'autre ». À cette question à laquelle on pourrait répondre par une apologie du pouvoir de la raison comme raison régulatrice, il y répond de la manière suivante au-delà de toute distinction simple du rationnel et de l'irrationnel : « les plans et les actes, les mouvements émotionnels et rationnels des individus s'interpénètrent continuellement dans une approche amicale ou hostile. *Cette interpénétration fondamentale des plans et actes humains peut susciter des transformations et des structures qu'aucun individu n'a projetées ou créées. L'interdépendance entre les hommes donne naissance à un ordre spécifique, ordre plus impérieux et plus contraignant que la volonté et la raison des individus qui s'y résident.* C'est l'ordre de cette interdépendance qui détermine la marche de l'évolution historique; c'est lui qui est à la base du processus de la civilisation.» *Ibid*., pp.181-183.

[831] *Ibid.,* p.186.

modifications de l'habitus psychique qui amorcent le mouvement vers une ''civilisation''»[832]. Le psychisme humain serait affaire de régulation et de formatage. Selon une telle dynamique, l'usage de la violence serait une exception parce qu'il est arraché de la griffes des détenteurs du domaine privé.

Par les guerres menées par les maisons royales ou princières contre le désir de détachement des seigneurs dotés d'un pouvoir plus englobant, la monopolisation de la violence s'est instituée au nom d'une puissance devenue souveraine. En ce sens, ce schéma ne peut pas penser la politique en dehors de la souveraineté ou de la relation de commandement et d'obéissance. *La dynamique de l'Occident* décrivant la sociogenèse de l'État prétend restituer une histoire interne de l'Occident, mais celle-ci change de tonalité dès qu'elle est confrontée à son dehors : l'expérience esclavagiste. Pourtant, l'espace colonial est convoqué dans cet ouvrage comme un réservoir recevant l'influence de la civilisation occidentale qui aurait effacé peu à peu les différences entre les colonisateurs et colonisés par assimilation[833]. Ces différences ne peuvent s'effacer que par un effet civilisateur non réciproque par lequel le sujet infériorisé se rapproche de celui qui se pose en fabriquant de toute norme sociale dignement humaine.

L'ombre de la colonisation a été présentée sous l'angle de l'occidentalisation du monde. Faudrait-il dire que les pulsions refoulées sont devenues destructrices au-delà des frontières de ces sociétés européennes qui prétendent réguler la violence ? En réalité, toute dynamique de l'Occident qui se veut interne ne peut avoir un discours sur la violence qu'en étant incapable de comprendre celle qui se dégage dans les rapports entre cet Occident et son dehors. Cette dynamique ne se joue plus à l'intérieur des frontières occidentales. Les victoires remportées (par les États dans leur lutte afin de consolider un État centralisé) vont répercuter pour nous sur l'avènement de la violence coloniale à partir de 1492 et allait se déployer avec elle. Cela peut être constaté dans les affrontements inter-impérialistes à Saint-Domingue.

Nous pouvons voir dans la colonie les manifestations les plus tragiques de cette logique. Si nous pourrions dire effectivement que la régulation de la violence, le refoulement des pulsions agressives ainsi que la pacification des mœurs mettent les individus à l'abri de toute violence gratuite et aveugle dans ses relations avec leur semblables, alors il faudrait penser que le territoire colonial devient un territoire d'exception : le lieu où la violence n'a

[832] *Ibid*., p.188.

[833] Les Occidentaux « agissent, bien souvent sans le vouloir, de telle sorte que les différentes entre colonisateurs et colonisés s'effacent peu à peu, tant sur le plan de la puissance sociale que sur celui des comportements.» *Ibid*., p.213.

plus besoin d'un masque étatique pour marquer et briser les corps. En métropole elle serait mise en rétention, tenue à l'écart de la quotidienneté des populations en étant devenue l'affaire du souverain, mais elle est explosive et systématique dans le dehors de l'espace métropolitain. Ici, la

> menace que l'homme représente pour ses semblables est soumise par la monopolisation de la contrainte physique, à une réglementation plus sévère, elle s'incère dans le domaine du prévisible. La vie quotidienne est moins déterminée par des événements survenus comme la foudre. La violence est reléguée au fond des casernes ; elle n'en sort que dans certaines circonstances[834].

Mais là-bas cette image anthropologique de l'homme (à laquelle Hobbes a donné la plus effrayante description, comme étant une menace constante pour ses semblables en dehors d'une régulation sociale forte) trouverait une horrifiante illustration. Toute cette description de l'individu soumis à la loi de régulation sociale dont « le for intérieur » accueille désormais « le champ de bataille »[835](grâce à « la maîtrise de soi, la modération des émotions, la régulation des pulsions »[836]) des anciennes structures sociales par un effet de rétention et dont le psychisme a été façonné pour devenir autonome, ne permet pas de comprendre la corrélation existant entre l'espace métropolitain en tant que tel et l'expérience coloniale dont la tonalité envahit celui-ci.

L'expérience coloniale libère ce qui serait neutralisé à l'intérieur des frontières européennes. Mais en réalité nous savons bien que le goût du sang et le spectacle de la mort, spectacle auquel la foule est conviée comme s'il s'agissait de jouer le rôle du chœur dans une scène mortifère, étaient des traits saillants des modalités politiques quotidiennes en Occident. Le dépeçage du corps des condamnés, la mise en spectacle de leur souffrance qui doit être inscrite dans la durée pour qu'elle soit consommée par la foule ponctuait la vie sociale métropolitaine. Nous l'avions déjà dit avec Foucault. L'Européen esclavagiste trouve une possibilité d'action dans la colonie sans qu'aucune loi puisse ne l'en empêcher en toute cohérence. La violence devient une façon de jouir comme violence à mettre en scène, scène sur laquelle le corps pris dans ses engrenages est contraint de jouer de façon macabre.

La bourgeoisie est elle-même fille de cette sociogenèse dont elle va faire son arme de combat contre la noblesse. Elle lui ouvre l'entrée dans les petites chambres remplies de trésors longtemps gardés par l'aristocratie nobiliaire. Elle devient conquérante avec la modernité

[834] *Ibid.,* pp.192-193.
[835] *Ibid.,* p.197.
[836] *Ibid*., p.203.

politique saisie par des théoriciens comme Thomas Hobbes[837] pensant une logique sociale et un Léviathan rendant possible sa conquête. Elle demandera à l'État de lui donner les moyens pour assouvir ses désirs d'accumulation incessante en faisant de la destruction des corps le moyen d'y parvenir. La monopolisation deviendra garante de la concurrence et de la manifestation du désir effréné et d'appropriation et d'expropriation. Contre la violence à laquelle il faut mettre un terme par absorption comme violence privée ou celle des seigneurs rebelles, cette monopolisation comme violence d'État en engendrera une autre portée par la domination et l'exploitation comme celle dite légitime.

Qu'est-ce qui rend la violence monopolisée légitime, l'est-elle en elle-même du fait qu'elle soit celle de l'État ou l'est-elle parce qu'elle trouve son fondement ailleurs? Elle est uniquement « considérée comme » telle. Cette légitimité serait-elle donc l'effet d'un consensus entre dominants et dominés, entre souverains et sujets ? Elle serait l'effet d'un consentement ou d'une illusion, somme toute d'une conscience dotée du pouvoir de fabriquer la vérité qu'elle déclare selon un certain point de vue attentif au symbolique. Bourdieu dans son cours du 18 janvier 1990 en voulant corriger la définition wébérienne réaffirme sa définition de l'État comme «''le monopole de la violence physique et *symbolique*''», comme le « ''monopole de la violence symbolique légitime'', dans la mesure où le monopole de la violence symbolique est la condition de la possession de l'exercice du monopole de la violence physique elle-même »[838]. Le symbolique devient la condition de possibilité du pouvoir d'exercer la violence pour que celle-ci soit acceptée comme étant celle qui s'exerce au nom de tous. Il rend possible une opération mentale justifiant ce que le sujet croit rencontrer dans sa réalité. Aussi, Bourdieu peut-il ajouter que « l'État est cette illusion bien fondée, ce lieu qui existe essentiellement parce qu'on croit qu'il existe. [Une] réalité illusoire, mais collectivement validée par le consensus »[839]. Son fondement est donc théologique.

Si la politique devient l'expression d'un rapport de domination, cela n'est qu'une conséquence de ce qui a été posé dès le départ : appropriation du « monopole de la violence physique légitime » comme l'être propre de l'État (« définition d'inspiration hobbesienne,

[837] La figure du Leviathan crée les conditions du capital pour favoriser la montée de la bourgeoisie. L'espace colonial devient le site privilégié où cette figure disparaît pour laisser libre cours à la loi du capital. Arendt à montré à quel point la pensée de Hobbes était liée à la montée de la bourgeoisie.

[838] Pierre Bourdieu, *Cours sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil/Raisons d'Agir, 2012, p.14.

[839] *Ibid*., p.25.

mais qu'un Kant aurait tout aussi bien pu accepter »[840] rappellent Georges Navet et Patrice Vermeren).

La violence d'État est ce qui rend effective la domination parce qu'elle capte la violence privée. Elle l'inscrit sur les corps. L'État est régulateur de la violence, de son usage parce qu'elle se nomme autrement et est normée différemment en s'institutionnalisant. Elle a sa mesure et son mécanisme d'expression et d'expansion pour devenir normalisatrice. Pour Weber,

> l'État est un rapport de *domination* exercé par des hommes sur d'autres hommes, et appuyé sur le moyen de la violence légitime (ce qui signifie : considéré comme légitime). Pour qu'il existe, il faut que les hommes dominés se *soumettent* à l'autorité revendiquée par ceux qui se trouvent en position de domination dans chaque cas considéré[841].

La politique se joue entre soumission, violence dite légitime et domination. Peu importe les raisons avancées pour interpréter ce qui serait un désir d'être dominé manifesté dans le regard posé sur l'Autre (chef, prophète) ainsi dans que les vertus exceptionnelles que les dominés lui attribuent, la question demeure. Au bout du compte, les structures de la domination sembleraient être devenues pérennes dans la tête des dominés. En conséquence, le chef peut être acclamé par la foule, il peut être suivi et même perçu comme le porteur d'une parole ou d'une volonté de faire et d'agir qui n'est pas la sienne propre en tant que sa cause est perçue comme celle des autres (les dominés). Dans la parole du chef ou du souverain exigeant le pouvoir de dominer, résonnerait l'écho du vouloir des dominés.

S'il est nécessaire que cette violence soit circonscrite à l'intérieur de l'espace territorial pour garder sa légitimité première, il suffit que l'espace frontalier soit redéfini pour que ce droit s'exerce au-delà des mers dans les conquêtes coloniales. La violence qu'une certaine conception refuse de penser en tant qu'elle est toujours en extériorité par rapport à l'espace politique (comme violence liée à la domination domestique et aux relations extérieures belliqueuses) prête le flan à l'extériorisation de la violence de l'État colonial. Le colonisé devient la figure de l'ennemi absolu (ou celle d'un ennemi singulier) pendant que l'espace à conquérir est un espace à déformer, à défigurer et à disloquer pour qu'il devienne un espace habité par des monstres. Il suffit de planter le drapeau de la conquête (ce que fit Christophe Colomb) là où l'on prétend qu'il n'y a pas d'État mais des corps qui s'autodétruisent pour révéler le visage secret d'une telle démarche. Dans ce cas, ce ne sont pas

[840]Georges Navet et Patrice Vermeren, «Théories de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie »*Topique*, 2003/2 N°83, p. 43-53, p.44.
[841] Max Weber, «La profession et la vocation de politique » in *Le Savant et le politique, op.cit*, p.119. Souligné dans le texte.

les prétendues vertus du chef qui rendent la domination légitimes comme domination enracinée, ni les formes théologiques du pouvoir, ni son institution dans la loi constitutionnelle, mais la violence telle que nous l'avons vue à l'œuvre dès 1492. Le lien que Weber établit entre « le développement de l'État moderne »[842] et le capitalisme trouve son éclat et sa vérité spectaculaire dans la colonie du monde moderne, tout au moins telle est son origine.

Nous devrions au contraire tenter de penser la politique contre toute apologie de la violence fût-ce-t-elle légitime dans sa prétention sans ménager notre effort pour mieux retrouver en même temps sa part conflictuelle, laquelle se manifeste particulièrement dans la *stásis*. Ce serait à ce prix qu'il nous serait possible de libérer un espace pour une nouvelle intelligibilité de notre *être-en-commun dans le monde*. Nous pourrions sortir alors de la violence comme rapports aux autres.

Abordons à présent l'idée de la violence du père tout en précisant que ce détour n'était pas extérieur aux problèmes posés par l'idée d'incapacité à symboliser. Celle-ci serait alors l'absence d'une régulation sociale de la violence ou le fait que cette dernière n'inscrive pas dans un ordre social auto-régulateur.

Nous ne demanderons pas, tout au moins pas ici, si la colonie offre la possibilité d'une distinction entre père symbolique («père mythique »), père imaginaire (« père des fantasmes ») et père réel (lieu de la transmission à l'enfant de « sa place dans l'ordre symbolique »[843]) dans la constitution du sujet et son rapport aliénant à l'Autre, à la Loi. Le du Nom-du-Père, par son invocation, est le lieu de ce rapport à la Loi. La liaison de « l'apparition du signifiant du Père [chez Freud], en tant qu'auteur de la Loi, à la mort, voire au meurtre du Père, — montrant ainsi que si ce meurtre est le moment fécond de la dette par où le sujet se lie à vie à la Loi, le Père symbolique en tant qu'il signifie cette Loi est le Père mort ». [844] La forclusion du Nom-du-Père devient le condensé du schéma explicatif de la psychose, détermine le rapport à l'instance de la Loi par la modalité de son invocation, son appel.[845]

---

[842] *Ibid*., p.126

[843] *Catherine Bruno,* « Père et Nom(s)-du-Père (3e partie) », *Psychanalyse*, 2009/2 n° 15, p. 123-134, p. 130 sq.

[844] Jacques Lacan, « D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose », *Écrits,* Paris, Éditions du Seuil « Le champ freudien », 1966, p.556.

[845] « Pour que la psychose se déclenche, il faut que le Nom-du-Père, *verwofen*, forclos, c'est-à-dire jamais venu à la place de l'Autre, y soit appelé en opposition symbolique au sujet. C'est le défaut du Nom-du-Père à cette place qui, par le trou qu'il ouvre dans le signifiant amorce la cascade des remaniements du signifiant d'où procède le désastre croissant de l'imaginaire, jusqu'à ce que le niveau soit atteint où signifiant et signifié se stabilisent dans la métaphore délirante. Mais comment le Nom-du-Père peut-il être appelé par le sujet à la seule place d'où il ait

Par le titre de cette sous-section (La violence du Père : symbolisation et l'impossible constitution de/du Soi ?), nous voulons appréhender la question de la violence dans son rapport avec la constitution du sujet. Parce que la violence révolutionnaire institue une rupture entre la métropole et la colonie contre la relation de destruction et de dislocation où le maître symboliserait le Père (les captifs dans la colonie sont baptisés et sont assignés à porter le nom du maître sans être dans sa filiation proprement dite), il est facile de voir dans la colonie et dans cette violence l'émergence de l'absence du Père. Le sujet colonisé rejoue-t-il le meurtre du Père pour (r)entrer dans l'humanité, la civilisation et dans l'ère de l'interdit ? Cela engagerait alors la question de la symbolisation, le rapport au passé et la difficulté à faire le deuil du maître. Ici, ce qui pourrait être le substitut du meurtre du Père ouvrerait la voie vers quelque chose de troublant et d'inquiétant pour le post-colonisé.

Notre effort consistera à problématiser, au regard d'une pensée émancipatrice, toute équation interprétative des sociétés postcoloniales et post-esclavagistes de type : absence du Père (ou trop forte présence du Père) = impossibilité de symboliser pour le (post) colonisé = pulsion de répétition pathologique de la violence du maître. Le retour de ce qui n'a pas été symbolisé et métabolisé laisserait un vide ou trou qui ne pourra pas être comblé. Tel serait conformément à un tel schéma le drame postcolonial du post-colonisé. Pour bien comprendre notre argumentaire, il faut tenir compte que ce schéma est décentré à partir de l'expérience colonial-esclavagiste. Il sera problématisé à partir de ce décentrement.

Nous retrouvons de deux manières la question du Père dans les études sur la société haïtienne pour expliquer la logique de la répétition. La première, psychanalytique, est celle de Jacky Dahomay où « l'absence du père » en Haïti donne lieu à la tentation de la tyrannie et « l'incapacité » à « symboliser »[846]. Les pratiques dictatoriales du pouvoir témoignent d'une pulsion pathologique de répétition de la violence coloniale. La deuxième est plus phénoménologique (selon l'auteur, le lieu où la question doit être posée) tout en prenant appui sur les acquis de la psychanalyse. Tout en admettant la prégnance des pratiques coloniales, elle conclut à une surdétermination du père comme référent, à son « omni-présence ». Cette fois, le père est l'incarnation de la figure du colon :

---

pu lui advenir et où il n'a jamais été ? Par rien d'autre qu'un père réel, non pas du tout forcément par le père du sujet, par Un-père ». *Ibid*., p. 577. Sur le passage du singulier au pluriel dans le Nom-du-Père chez Lacan, les moments de silence dans l'élaboration de cette métaphore, sa place dans l'économie de globale de son œuvre et son évolution, nous renvoyons à l'ouvrage du psychanalyste Erik Porge, *Les noms du père chez Lacan. Ponctuations et problématiques* (1997), Toulouse, Érès, 2013.

[846] Jacky Dahomay, « La tentation de la tyrannie », in *Chemins Critiques,* vol. V, N° 1, Montréal, CIDHICA, 2001, cité par Edelyn Dorismond, «Haïti et les Antilles françaises…, » Thèse de doctorat, *op.cit*, p. 532.

> aussi l'incapacité à symboliser n'a jamais été due à l'absence du père, mais à sa trop grande prégnance, son omniprésence autoritaire confisquant la ''puissance'' créatrice. Mais comme le père-référent [Pierre Legendre] n'est jamais absent, il faut comprendre le problème, non de l'incapacité à produire des lois, mais de la production des lois, des institutions qui sont prises dans l'omni-présence du père, dans la manière de faire du père comme modèle[847].

Dans les deux cas, le présent des sociétés post-coloniales/post-esclavagistes est saturé par « la reprise continuelle » de la colonialité. Donc, deux manières pour nous qui disent les pathologies coloniales de ces sociétés. En ce sens, elles renvoient aux écritures symptomatiques et fantomatiques de celles-ci. Elles énoncent toutes deux une impossible symbolisation.

« Qu'appelle-t-on symboliser ? » Symboliser est une capacité d'« d'utiliser des symboles », (c'est-à-dire la phénoménologisation de quelque chose, le fait de « montrer la phénoménologie »[848] de quelque chose[849]) dans une mise en relation symbolisant-symbolisé (« relation de symbolisation »). Il est aussi « la capacité de métaboliser [comment transformer l'expérience colonial-esclavagiste ?] les expériences vécues par le biais de l'appareil psychique et des mécanismes d'élaboration psychique ». Par symbolisation, on « désigne la capacité de faire appel au tiers ou de se situer soi-même en tiers à l'occasion d'une série d'étapes décisives dans le développement individuel »[850]. La symbolisation renverrait à une capacité de figurer, de représenter quelque chose en rendant présent ce qui est absent. L'incapacité de maintenir la distinction entre symbolisé et le symbolisant traduit l'échec de la symbolisation ou sa réalisation pathologique. L'absence de symbolisation semble obstruer l'espace pulsionnel, c'est-à-dire l'impossibilité de substituer la pulsion à quelque d'autre. Par la symbolisation, « la vie psychique devient plus stable, plus continue et n'est plus à la merci des changements et des imprévus. Le stimulus n'exerce plus un impact perturbateur, désorganisateur sur le fonctionnement psychique »[851] Dans le cas contraire, cela semblerait produire une altération du rapport de soi à soi et de soi à l'autre.

---

[847] Edelyn Dorismond, *Ibid*.

[848] Jacques Lacan « Le symbolique, l'imaginaire et lé réel » (1953) *in Des Noms-du-Père*, Paris, Éditions du Seuil « champ freudien », 2005, p.42.

[849] « Je crois que le symbole [qui est avant tout un « emblème »] n'est pas une élaboration de la sensation, ni de la réalité. Ce qui est proprement symbolique – et les symboles les plus primitifs – introduit dans la réalité humaine quelque chose d'autre, de différent, et qui constitue tous les éléments primitifs de vérité. Ce qui est remarquable, c'est que les symboles, les symboles symbolisants sont de ce registre-là. La création des symboles accomplit l'introduction d'une réalité nouvelle dans la réalité animale ». Cette réalité, est «sublimée, élaborée », précise un auditeur présent dans la salle avec lequel Lacan exprime son accord sur cette remarque. *Ibid*., p. 56.

[850] Robert Pelsser, « Qu'appelle-t-on symboliser ? Une mise au point. » *Bulletin de Psychologie*, 1989, tome XLII, n° 392, pp. 714-726, p.714.

[851] *Ibid*., p.718.

Il n'est pas toujours facile d'arracher les sociétés dites postcoloniales/pots-esclavagistes à toute démarche consistant à les objectiver comme sociétés Autres à cause de leur histoire singulière et exceptionnelle. De cette exceptionnalité découlerait la violence fortement visible comme destruction du cadre de toute civilité où « la vie à plusieurs » peut se déployer dans sa part essentiellement conflictuelle. À la violence de l'Autre comme lieu de structuration du pouvoir colonial, à cette violence face à laquelle le sujet colonisé pour s'auto-fonder et se réapproprier n'aurait pas d'autre choix que la retourner par sa sublimation (?), il y aurait celle qui deviendrait le lieu de constitution et de déconstruction de soi. Autrement dit, au moment même où ce sujet doit s'auto-fonder, il doit se déconstruire en se détachant de la part maudite de soi construite par l'imaginaire colonial sans pouvoir s'émanciper de la colonialité. Si nous nous demandions si la violence peut bâtir un monde tout en y étant, serions-nous obligés de répondre qu'elle institue un monde peuplé de corps démembrés associant des membres et organes venus d'autres corps. Ces corps ne se présentent pas comme corps unifiés dans leurs différentes parties. Ils sont toujours amputés et animés par une autre voix et portant une autre tête. Ce sont ceux qui peuplent l'univers singulier de *L'ivrogne dans la brousse* d'Amos Tutuola.

Tout d'abord le personnage principal (dénommé « Père-Des-Dieux-qui-peut-Tout-Faire-En-Ce-Monde ») est porté par l'ivresse de la répétition. Il ne fait que boire son vin de palme en quantité surdimensionnée, puis à la suite de la mort de son « malafoutier» (celui qui doit lui préparer son vain de palme) dont il se met à la recherche dans le royaume des morts, il ne peut que répéter à chaque instant le geste de son pouvoir de féticheur. Il met son pouvoir à l'épreuve à chaque instant en échange de la découverte du royaume des morts. Ainsi doit-il ramener une cloche à un interlocuteur lui promettant de lui révéler là où se trouve son défunt, puis le Mort (un autre personnage) dont le mobilier jusqu'au bois de chauffage et ustensiles de cuisines[852]de sa maison est en ossements humains. Ce sera une fille enlevée qu'il faut ramener à son père (« l'homme le plus important de la ville ») par le personnage se présentant sous l'aspect « le plus beau et le plus complet », mais en réalité dont chaque membre et chaque organe a été loué par d'autres corps au point qu'il a été réduit au bout du compte à un simple « Crâne »[853]. Celui-ci habite un terrier dans une forêt où ne vivent que des Crânes. Conformément à ce pouvoir qui implique répétition et abolition de toute différence entre vie

[852] Amos Tutuola, *L'ivrogne dans la brousse*, *op.cit.,* p.19.
[853] *Ibid.,* p.31.

et mort, l'enfant sorti du pouce de sa femme ne fait que démolir tout ce qui s'oppose à lui. Il avale tout et détrône son père dans son désir insatiable de vin de palme.
Les noms des autres personnages sont tout aussi étranges : Dance, Chant, Tambour, etc. tout comme les noms des lieux, tel La Ville-Céleste D'où- l'on Ne-Revient Pas (le royaume des êtres cruels doués d'une méchanceté jamais accomplie envers les humains, des êtres très sales, indescriptibles et ennemis de Dieu). Il y a un personnage qui marche à reculons avec des bras plus longs que les jambes, des yeux fixés aux genoux. Ils fouettent les humains. Ne pas savoir si l'on est mort ou non, telle est l'expérience du sujet ici[854].

Dans ces corps étranges produits par des scènes de violences singulières et des guerres incessantes, se jouerait paradoxalement le rapport de soi à soi. Mise en évidence radicale du « désir de meurtre » pris dans une logique autopoïétique. Dans ce monde, les fantômes sont rois au point que cette violence qu'Achille Mbembe nomme « violence fantômale » apparaît comme le propre d'un royaume où souverains et sujets sont tous des fantômes. La coïncidence entre la vie et la mort où les morts et les vivants se tutoient au point d'être confondus, la *fantômatisation* du monde semble être déjà une perte du monde tout aussi bien perte de soi et des autres. Le sujet qui en fait l'expérience est paralysé dans ses mouvements et vit au rythme du vouloir de ce souverain.
L'ivrogne dans la brousse a quelques airs familiers avec l'univers fantasmagorique (post) colonial qui produit des zombis, fabrique des corps sans tête et des têtes sans corps marchant au grand jour. Il s'y dégage un Pouvoir étrange. Les fantômes semblent maîtriser tous les pouvoirs possibles où les corps sont toujours sujets à toute forme de métamorphose et toute forme de dislocation brutale. Lorsqu'ils pénètrent un corps, celui-ci devient un corps cadavérique dépouillé de son énergie vitale, pris dans le spectacle vertigineux de la mort. Nous sommes plongés dans le monde de la mort où règne le pouvoir d'abolir en un même geste vie et mort. Qui pis est, les fantômes agissent comme des êtres interconnectés. Leur spectacle de destruction et de dislocation renvoie à un hymne à la mort. Aussi absurde que cela puisse paraître, dans l'univers fictif de Tutuola, le désir du meurtre va jusqu'à apprivoiser la mort comme si elle pouvait elle-même subir les affres de la souffrance qu'elle avait fait subir aux autres. Se constituer soi-même comme sujet libre, consiste à retourner « la violence fantômale » de la mort contre elle-même en la transformant en objet du désir et d'échange. *« Le ''travail pour la vie'' consiste donc à capturer la mort et à l'échanger contre autre*

[854] *Ibid*., pp.86-94.

chose. De ce point de vue, la monnaie de la vie est la mort. La mort est à la fois la valeur d'échange et le moyen de l'échange »[855].

Cet échange serait aussi ce qui doit être répété.

> En effet, dans l'inconscient psychique règne, ainsi qu'on peut le constater, un ‘’automatisme de répétition’’ qui émane des pulsions instinctives, automatisme dépendant sans doute de la nature la plus intime des instincts, et assez fort pour s'affirmer par-delà le principe du plaisir. Il prête à certains côtés de la vie psychique un caractère démoniaque, se manifeste encore très nettement dans les aspirations du petit enfant et domine une partie du cours de la psychanalyse du névrosé. Nous sommes préparés par tout ce qui précède à ce que soit ressenti comme étrangement inquiétant tout ce qui peut nous rappeler cet automatisme de répétition résidant en nous-mêmes[856].

En quel sens ce qui vient d'être dit avec Freud expliquerait aussi le drame du post-colonisé ?

Si l'autoconstitution passe par l'appropriation du pouvoir de symbolisation pour échapper au règne de la répétition du drame de la violence originaire, le problème devient plus complexe. Comment faut-il penser le travail de symbolisation ? Comment un tel pouvoir serait-il possible suite à la violence qui lie le colon au colonisé puis par celle qui rend possible le détachement ?

Il serait facile de penser que ce pouvoir est le propre du père, celui qui aura initié cette fois le geste du meurtre ouvrant la voie à la barbarie et à la perte du sens d'humanité. Il s'agirait du pouvoir magico-sacrificiel détenu par la figure incarnant les mondes fantomatiques et fantasmagoriques. La liquidation de cette figure symbolique et réelle est en jeu dans les luttes révolutionnaires contre l'ordre colonial. Le père est ce qui serait enfoui sous les décombres coloniaux après avoir fabriqué le monde des morts. Cela expliquerait le fait que l'auto-engendrement laissant malgré tout place au désir du meurtre fondateur ne puisse se réaliser que par le fait même que la chaîne coloniale soit violemment rompue. Cependant de cette rupture, il n'y existerait plus d'espace pour la réappropriation du pouvoir de symbolisation, d'où la répétition du désir du sang comme substance par laquelle le drame colonial se rejoue entre soi et soi, donc entre les post-colonisés.

Du « **défaut de symbolisation** » ou de « la non-symbolisation de la jouissance, c'est-à-dire de sa forclusion, sa non-représentation consciente résulterait les causes de la

[855] Achille Mbembe, « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola », *Cahiers d'études africaines*, 2003/4 n° 172, p. 791-826, p 813. Nous soulignons.

[856] Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté» (Das Unheilmliche) (1919, trad. de l'Allemand par Marie Bonaparte et Mme E. Marty, 1933, p.22 in *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Éditions Gallimard, 1933. Réimpression, 1971 « Idées », nrf, n° 263, (pp. 163 à 210). *cf.* classiques des sciences sociales http://dx.doi.org/doi:10.1522/030149457 .

répétition pathologique. De la symbolisation vient l'apaisement de « la jouissance, car elle permet de la ''socialiser'' en l'intégrant dans l'ensemble des émotions ordinaires »[857].

La non-symbolisation produit le refoulement et la forclusion, puis prépare le terrain de la compulsion comme lieu dans lequel s'enferme le sujet traumatisé ou névrosé. Par conséquent, celui qui est pris dans les filets de la compulsion de répétition (pathologique) est un sujet malade. « La répétition est l'extériorisation compulsive du forclos et du refoulé sous la forme d'un trouble en général pénible, vécu par un sujet qui, sans le savoir, agite son passé au lieu de s'en souvenir »[858].Tel serait le circuit originaire et répétitif de la violence.

Ici, il y aurait perte et manque ou rupture d'un maillon fondateur dans la possibilité qu'un sujet affecté se retourne à lui-même pour s'auto-instituer dans la liberté et dans l'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui. La violence est le déni des conditions de possibilité institutionnelle et structurante pour que ce retour à soi soit possible en toute autonomie. Disons mieux, elle serait l'impossibilité de l'acte d'auto-fondation à libérer le sujet affecté de l'enchaînement du désir du maître/meurtre. Il serait censé de parler d'un clivage subjectif qui rendrait prisonnière la constitution même de toute subjectivité libérée du geste colonial.

Nous voyons clairement que l'émancipation est impossible selon un tel schéma. Or notre objectif est de penser l'auto-émancipation comme sortie de l'imaginaire colonial, la libération d'un espace pour la rencontre des corps et des voix par-delà la race et la violence coloniale (la colonialité) où la figure du citoyen peut disjoindre et suspendre l'ordre dominant. Cependant, cela n'est pas possible si nous ne pensons pas les conditions de possibilité pour que la *stásis* ne soit pas embourbée dans le voile sombre de la violence[859].

---

[857] Juan David Nasio, *L'inconscient, c'est la répétition*, Paris, Payot, « Désir Payot », 2012, pp.55-57.

[858] *Ibid*., p.75.

[859] On prétend qu'en absence du Père ou par une trop forte présence du Père, le sujet sera toujours troublé dans sa quête de l'objet perdu, de son être pour soi après avoir été un *être pour les autres*. L'emblème du Père est d'abord théologique, la Parole qui crée et recrée, figure de la Loi, lieu de la constitution du sujet et de son aliénation.

Par ailleurs, serait-il possible de voir derrière ce schéma psychanalytique (non pas d'emblée ce qu'il énonce, mais ce qu'il aurait pu énoncer aussi pour un sujet en quête de justification de ses actes face à l'Autre), ce que nous pourrions appeler, faute de mieux, une économie sociale de l'être ensemble, c'est-à-dire une manière qu'a une civilisation ou une société de se configurer à elle-même le monde, de s'enraciner dans un procès de constitution de soi en forgeant pour elle-même une *identité* par laquelle elle sort d'elle-même pour rencontrer les autres, pour les assujettir et les conquérir ?

Le Père est l'autre nom symbolique de la figure du mâle dominant plongé au cœur de la structure du *pater familias*. Il est le sujet conquérant, du viol et du meurtre fondateur.

Faudrait-il déceler au fond de ce geste un récit symbolique de soi mettant en œuvre le procès d'une auto-fondation : l'origine mythique de la civilisation et du règne de l'interdit, lequel récit deviendrait critère d'évaluation de l'autre et justification de sa punition, de son enfermement ? Dans cette économie sociale de l'être ensemble, l'ouverture à l'Autre serait-elle déjà une fermeture sur soi car cet Autre est celui même qui doit

III.- Conflit civil et imaginaire colonial

1.- L'effet machiavélien du conflit ou le paradoxe de la division originaire[860]

être aboli au nom des règles de cette entrée dans la civilisation et dont la place est ailleurs : dans l'espace plantationnaire avec l'esclavage et la colonisation moderne, dans l'espace domestique pour les femmes ou encore dans l'espace hiérarchisé selon les structures de la domination ? Le Nègre/l'Indien sans pudeur est un cannibale. C'est celui dont l'entrée dans la civilisation a été trouée. Ce que nous rencontrons ici, c'est le *négatif fantomatique* de soi résultant du procès d'objectivation qui doit justifier la destruction de l'Autre. Pas de rencontre ni ouverture vers l'inclusion de n'importe qui dans cette économie sociale de l'être ensemble puisque cette manière d'être ensemble devient une manière de faire de l'autre un Autre, un être pour la mort sachant que sa mort rend possible l'accumulation de la richesse pour la gloire impériale.

Dans cette logique, l'impossible rencontre ou la fermeture sur soi se manifeste sous la forme d'une injonction : *Sois ici à ta place* !, c'est-à-dire dans cet espace de dislocation et de destruction. Cet *ici* peut être l'espace colonial, le camp de concentration ou le lieu de l'enfermement du barbare, c'est-à-dire l'espace où la question de *pourquoi-suis-je ici ?* du sujet altérisé est inaudible. Ce qui est sûr, ce qu'il traduit toujours un tort à l'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui. La violence coloniale en est une manifestation singulière et radicale.

Alexis Philonenko rapporte une anecdote qui peut-être reprise ici parce qu'elle concerne une situation de domination exceptionnelle. Il « y a dit-il un très beau poème d'Angelus Silesius, qui rappelle une anecdote et qui commence par ''Die Rose ist ohne warum'', ''la rose est sans pourquoi '', ''elle fleurit parce qu'elle fleurit'', ''*Sie blüht weil sie blüht''*, ''et sans se poser la question de savoir si un œil la regarde'', etc. Très beau passage, ici illustré par une anecdote d'Auschwitz. Il y avait un groupe de juifs qui étaient rassemblés, depuis des heures, le long d'un mur et qui commençaient à souffrir de la soif. Passe alors un officier allemand suivi d'un porteur de seau d'eau. Un des détenus demande à boire. L'officier lui dit : '' non''. Le détenu lui répond alors ''*warum* ?'', pourquoi ? Et l'officier de répondre : '' *Hier gibt es keine warum* '', ici il n'y a pas de pourquoi. Cette disparition du *warum*, du pourquoi, c'est la cité pour le mal, et on ne peut plus parler de folie ». (Claude Obadia, « Entretien avec Alexis Philonenko », *Le Philosophoire*, 2000/3 n° 13, p. 9-28, p.18.)

Ce qui vient d'être dit peut ressembler à un détour incompréhensible et totalement déplacé par rapport au problème complexe qui est ici soulevé. Pourtant, c'est bien l'idée selon laquelle en l'absence ou par une trop forte présence du Père (maître/colon), le colonisé est incapable de symboliser que nous traquons. Il serait donc contraint de répéter son drame originaire. Il est vrai qu'il est facile de montrer que le rêve intime du colonisé, c'est de prendre la place du colon, de séjourner dans son lit. Sa vie est en ce sens une lutte permanente contre l'ombre du maître dans laquelle il sort toujours déçu. Il imagine que le colon est un mâle impuissant qui laisse sa femme angoissée comme si le corps de celle-ci était le siège de son désir de vengeance.

Nous espérons avoir clairement montré que l'équation que nous avons posée au début ne permet pas d'expliquer le présent des sociétés marquées par l'esclavage et la colonisation en tant qu'il ne rend pas compte des scènes de subjectivation émancipatrices. Elle les enferme dans une pulsion pathologique de répétition. Dans la continuité de la question de la répétition, nous devons investiguer et diagnostiquer les scènes conflictuelles en tant qu'elles mettraient en œuvre l'insistance de l'imaginaire colonial comme racine secrète de l'idée de répétition et comme répétition sans différence. Ce qui engage encore une fois toute exigence d'auto-émancipation.

[860] Ici, nous prenons le risque de poser cette question : jusqu'où serait-il possible d'inscrire Machiavel, certaines de ses positions du moins, dans la généalogie de ce que nous appellerions la géopolitique coloniale de la conquête ? Serait-il possible pour nous de le lire autrement sans le situer, sous le nom de machiavélisme, pour autant dans le déploiement théorique des violences totalitaires du XX^{e} siècle ? Nous ne prétendons pas pouvoir y répondre. Nous posons cette question sans la faire déplier, donc à titre indicatif uniquement.

Il est vrai que le contexte dans il écrit lequel fut singulièrement tumultueux par la banalité de la guerre. La violence guerrière fait et défait les États. Ceux-ci naissent et disparaissent au gré des victoires et des défaites militaires comme si seul le règne de la force des armes pouvait assurer un nouvel ordre politique interétatique. La violence est la norme non seulement du droit international, mais elle est surtout le moyen par lequel les relations internationales comme règne de la force sont façonnées entre les prédateurs en quête de proie face auxquels les communautés politiques doivent se soumettre. On ne peut pas reprocher à Machiavel d'avoir inventé une telle grille de lecture des relations politiques internationales ni les faits qui motivent son raisonnement. L'imaginaire de la violence s'impose et se déchaîne sous ses yeux dans sa radicalité. C'est le

Souligner l'intérêt de la question du conflit chez Machiavel n'a rien d'original. S'il n'est pas lisible sans prendre cette question en considération, il est encore plus important de révéler son caractère contradictoire et paradoxal. La liberté politique (lorsque le peuple n'est dominé ni opprimé) est fille du conflit, s'acquiert et s'institue dans le conflit et se maintient par sa persistance, sa dynamique et son expressivité. Sa permanence dépend de la traductibilité politique du conflit civil. Mais c'est aussi la division ou la dualité entre le peuple et les grands qui peut provoquer la licence ou un pouvoir qui enferme la société dans ses

---

monde des rapports de force réglé à l'aune de la dialectique des armes. Mais nous ne voyons pas toujours très bien la frontière où règnent les logiques de la conquête (relations internationales) et où la question politique (la cité, la communauté), qui par son fondement et sa fondation, sa structure et son déploiement, redevient l'affaire d'un corps collectif, donc le moment où les relations prince/sujet/citoyen ne posent plus de la même manière que celles existants de fait entre les États.

Cependant, l'exigence d'inscrire l'œuvre dans son contexte historique et dans les conditions d'expériences sociales effectives de l'écrivain ne doit pas nous faire oublier que la résonnance de son propos et la véracité qu'il accorde à sa lecture de l'histoire dépasse la réalité qu'il observe. Serions-nous en face d'une ontologie de l'Histoire qui se déploie à chaque fois ? Cela donne une permanence et une stabilité au caractère supposé vrai du discours, valide par-delà le temps et par delà les singularités entre les diverses sociétés humaines. Entre une Histoire du présent contemporaine de l'auteur et les annales historiques, nous voyons les schémas qui se reproduisent en laissant de la place à la « Fortune » et la manifestation des qualités du prince, ancien ou nouveau. Cela dit, en quel sens faut-il dire qu'« Il n'y a rien d'autre dans l'histoire que ce qui *apparaît*, c'est-à-dire les actions des hommes et les événements autour desquels elles se nouent ; et, par exemple, la conquête est ''naturelle'', dès qu'elle est ordinaire, qu'elle appartient à l'expérience politique présente et passée » ? Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre de Machiavel* [1972], Paris, Gallimard, «Tel», 1986, p.358. Nous n'avons pas déformé le texte, oui il y est dit que la conquête est naturelle et ordinaire en ajoutant qu'elle est banalisée. Le désir de conquête une fois présenté comme étant une chose naturelle à louer et non à blâmer ou comme le dit Machiavel lui-même au chapitre III du *Prince* : « C'est une chose vraiment très naturelle et ordinaire que le désir de conquête. Quand les hommes qui le peuvent l'éprouvent, ils sont toujours à louer et non blâmer ; mais, quand ils ne le peuvent pas et veulent le faire de toute manière, là sont l'erreur et le blâme. » (Nicolas Machiavel, *Prince in Œuvres*, trad. de l'italien par Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996, pp.116-117) Que devient une telle idée avec l'expérience de la conquête de 1492 et dès que nous nous plaçons du côté du peuple conquis qui devient peuple disloqué, détruit et disparu ? La conquête défait les peuples conquis et partage leurs dépouilles. En Amérique, ce sont leurs os qu'elle laisse exposer sur les montagnes. En tant que conquête asservissante, elle dépeuple l'Afrique et la Caraïbe.

Mais il est aussi vrai que ce fut l'époque du déchainement de la violence coloniale. Là, la conquête prend une nouvelle allure et une nouvelle tonalité, celle qui est absente dans le corpus machiavélien. Dans sa préface à l'édition complète des œuvres de Machiavel, Christian Bec disait que « Dans un monde tel que l'Occident du début du XV^{e} siècle, menaçant et menacé, instable et violent, Machiavel découvre que la conquête est la règle pour qui refuse d'être conquis », quel sens peut prendre une telle « découverte » à partir de 1492 ? Machiavel, *Œuvres, op.cit.,* pp. XXIV-XXV. Au-delà des frontières habituelles, l'idée selon laquelle « il est impossible à un État de vivre dans la paix et de jouir de sa liberté à l'intérieur de ses petites frontières. Car, s'il n'attaque pas les autres, il sera attaqué. Attaqué, il aura envie, et sera contraint de s'agrandir » (Machiavel, *Discours in Œuvres*, chap.XIX, p.337), cette idée a une autre tonalité pour nous. Nous en portons la marque sur le corps qui n'est pas le nôtre. Si la conquête fait la grandeur des États, c'est dans l'esclavage moderne et la colonisation qu'a été révélé le véritable enjeu de cette idée. Il est certain que quelque chose change avec la conquête du Nouveau Monde qui allait donner naissance à l'esclavage moderne. Quand elle s'associe à l'asservissement pour rendre possible l'accumulation exponentielle du capital, elle peut produire facilement la disparition de tout un peuple en ravageant les pays conquis. Il ne faut pas s'étonner si, pour rendre effective la colonisation d'Algérie, Alexis de Tocqueville (*cf. Sur l'Algérie*) parle du droit de « ravager le pays ». Cela revient à se l'approprier, « déposséder » les « hommes ». Le *potentat colonial* doit allier « *gouvernement des hommes* » (conquête) et « *administration des choses* » (colonisation) (S.L Boulbina) tout en abolissant les individus conquis et colonisés. Sur cette question, voir les analyses de Seloua Luste Boulbina consacrées à ce texte, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, *op.cit*., p.107 *sq*.

griffes comme si elle devenait otage d'*Un* seul. Ce que nous appellerons l'effet machiavélien du conflit ou le paradoxe de la division originaire se fonde sur les propos de Machiavel lui-même lisibles à la fois dans le *Prince* et dans les *Discours*. Il est la possibilité pour que le conflit entre le peuple et les grands produise des effets contradictoires et désastreux comme si le fait de mettre uniquement l'accent sur la division du social ne permet pas une bonne lecture politique de la cité.

Dans le chapitre IX ayant pour titre « De la monarchie civile » du premier ouvrage, il semble qu'il y a une singularité en ce qu'il ne faut au prince « ni une totale vaillance ni une totale fortune ». Cette monarchie naît de la lutte de classes ou de la différence des humeurs.

> Je dis qu'on s'élève à cette monarchie ou par la faveur du peuple ou par celle des grands. Car en chaque cité l'on trouve ces deux humeurs différentes ; cela naît de ce que le peuple désir n'être ni commandé ni opprimé par les grands et que les grands désirent commander et opprimer le peuple. De ces deux appétits différents naît dans les cités un de ces trois effets : monarchie, liberté ou licence[861].

Ces trois effets sont les conséquences de la nature expressive de la division originaire entre le peuple et les grands. De l'affrontement naît un équilibre ou un déséquilibre entre ces deux désirs. Nous pouvons nous demander quels effets provoquent les troubles qui ont ponctué la vie sociale haïtienne durant toute son histoire : monarchie, liberté ou licence. Machiavel nous met en face en d'une alternative entre trois options distinctes.

> Il donne à penser que seul compte, aux yeux de l'observateur, la manière dont se résout la lutte de classes ; ou celle-ci engendre un pouvoir qui s'élève au-dessus de la Société et la subordonne tout entière à son autorité : c'est la principauté ; ou elle se règle de telle manière que personne n'est assujetti à personne (au moins en droit) ; c'est la liberté ; ou elle est impuissante à se résorber au sein d'un ordre stable, et c'est la licence [862].

Il semblerait qu'il ne suffit pas d'avoir une très grande connaissance de la vie sociale et historique haïtienne pour comprendre les effets produits par la division. Ont-elles institué la liberté en tenant compte des luttes constantes pour celle-ci, la licence ou le pouvoir assujettissant de l'*Un* ?

L'observation spontanée ne permet pas d'y répondre. Les interventions étrangères armées en Haïti ou les occupations (1915-1934, 1994, 2004) n'ont pas sans lien avec les troubles de la vie politique tumultueuse haïtienne sans nier les stratégies géopolitiques selon lesquelles les rapports Nord/Sud sont configurées. Les mouvements armés répétitifs au XIX[e] siècle, mettant parfois en exhibition un héroïsé en colère marchant contre la capitale et

[861] Machiavel, *Prince* in *Œuvres, op.cit*. p.133.
[862] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre de Machiavel, op.cit,* p.381.

instituant un nouveau pouvoir livré au même sort, donnent une tonalité singulière à la dynamique conflictuelle. Il y aurait plutôt un croisement (du côté de l'institution) entre les trois effets (disons de préférence particulièrement entre licence et monarchie) machiavéliens du conflit sans que l'un d'entre eux puisse être considéré comme déterminant une fois pour toute. En réalité, la subordination de la société à un pouvoir surplombant aurait été déterminante dans l'histoire. Cette subordination serait contrariée à chaque fois par la dynamique conflictuelle sans que cela institue la liberté. Des expériences impériales ou monarchiques du pouvoir aux présidences à vie récurrentes jusqu'à la *République des tontons macoutes*, nous pouvons vérifier sa tonalité. L'humeur du peuple n'aurait pas été vraiment effective (en tant qu'elle s'abandonnerait au pouvoir) et ne donnerait pas lieu à l'institution de la liberté au sens machiavélien selon la division entre le peuple et les grands. Elle aurait été trouée par l'imaginaire colonial et l'imaginaire social du pouvoir. Cela ne signifie pas qu'il faut nier ses scènes de disjonction contre ces pouvoirs. Ces scènes sont rares. Mais ce qui aurait déterminé le présent de la société, au point que la vérité de l'indépendance s'évanouirait face à une insoutenable détresse humaine, ce sont ces expériences de pouvoir.

L'intérêt de la pensée de Machiavel doit se révéler pour nous dans le croisement entre le *conflit civil* et l'imaginaire social. Toute la question est de pouvoir donner une traductibilité politique à ce croisement pour que le peuple reste et demeure dans son désir de n'être ni dominé ni opprimé alors qu'il serait face à la tonalité d'une expérience mémorielle asservissante.

La question, dans la logique machiavélienne, ne se pose pas au niveau sociologique ni économique. L'enjeu n'est pas une différence entre une structure qui engendre le capital et celle qui tente de libérer la possibilité sociale de s'en émanciper. Il est entre deux logiques contradictoires et irréconciliables. Chaque désir possède sa propre dynamique et ne s'estompe pas avec l'accumulation du capital. Le *désir d'être et désir d'avoir* se conjuguent pour maintenir des deux côté la division constitutive de l'ordre social. Il s'agit d'une loi sociale fondant tout ordre politique indépendamment de la différence entre les régimes qu'énonce l'auteur. Le prince apparaît comme un miroir intermédiaire dans lequel se réfléchit le désir de l'Autre. Car pour pouvoir laisser déployer leur appétit, les grands ont besoin d'un prince qui leur sert de paravent. Tour à tour, le peuple élit (on ne devrait pas parler d'élection ici, Machiavel dit le fait prince) son prince et les grands élisent le leur en fonction de leur préférence et de leur espérance. Faire tort au peuple, consiste à obstruer la manifestation de son désir.

Dans le *Prince*, Machiavel semblerait prendre résolument le parti du peuple. Il compare les conséquences de l'abandon du peuple par le prince et les hostilités découlant de cet abandon, puis rappelle la possibilité qu'a le prince de mieux maîtriser les actions hostiles des grands dont les buts sont moins honnêtes que ceux du peuple. De cela découle une contrainte pour le prince qui doit « toujours vivre avec le peuple ; [mais en réalité il] peut bien se passer des mêmes grands, puisqu'il peut en faire et en défaire chaque jour, et leur ôter et leur donner de la réputation »[863]. Ce parti pris se répète dans le chapitre V (« A qui l'on doit plus sûrement confier la garde de la liberté, aux grands ou au peuple ; et qui des deux a plus de raisons de causer des troubles, celui qui veut conquérir ou celui qui veut conserver ») des *Discours* où la liberté apparaît comme un trésor fragile dont la garde doit être confiée au peuple. La plèbe (à Rome contrairement à Venise et à Lacédémone) apparaît comme la gardienne de la liberté. Le problème, c'est que le peuple n'arrive pas à s'auto-instituer comme peuple anarchique ou du moins comment peut-il maintenir vif son désir sans se jeter dans les bras d'un prince qui n'est autre qu'*in fine* une nouvelle manière d'être assujetti ? Sinon, faut-il reconnaître qu'il ne peut être peuple qu'en faisant jouer la division à la fois contre les grands ainsi que contre tout prince ou tout pouvoir d'*Un* seul ?

Le deuxième moment où apparaît ce que nous appelons l'effet machiavélien du conflit se trouve dans le chapitre IV des *Discours* intitulé de façon très explicite « Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissance la République romaine ». Ces troubles engendraient « des heureux effets ». Ceux qui n'y sont pas attentifs refusent de considérer le « fait que, dans tout État, il y a deux orientations différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition »[864]. L'alternative entre les trois effets possible n'est plus rappelée car Machiavel affirme clairement dans un geste critique l'effet bénéfique engendré par les troubles. Il n'y aurait pas de nocivité de ces derniers à condamner. Telle est l'illustration parfaite de la manifestation de la division. La dualité structurellement instituante entre le peuple et les grands s'exprime entre le sénat et la plèbe. Quand la plèbe désavoue l'autorité de ce dernier, cela produit des heureux effets. Dans un souci polémique, Machiavel affirme que « les bons exemples proviennent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, les bonnes lois des troubles, qu'un grand nombre condamne à tort »[865]. « Les heureux effets » des troubles s'inscrivent dans ce schéma. Cela produit alors un imaginaire social dans lequel peuvent s'enraciner les luttes

[863] Machiavel*, Prince in Œuvres, op.cit*, p.134.
[864] Machiavel, *Discours in Œuvres*, *op.cit,* p.196
[865] *Ibid*., p.197.

sociales-émancipatrices. La question de l'institution de la liberté est ramenée vers celle de la permanence de la division et de son effectivité. Nous sommes donc invités à une conversion du regard si nous voulons saisir autrement les temps agités de la cité. Derrière les bruits entendus, par-delà les agitions et les tumultes de la plèbe, se cache une vérité effective[866].

En tentant de faire migrer Machiavel, il s'agit pour nous à présent de se demander comment rendre possible une lecture décoloniale de la société haïtienne tout en mettant l'accent sur la transformation du conflit en scène explosive de violence enracinée dans l'imaginaire colonial sans prétendre produire la désarticulation du schéma dualiste machiavélien. Autrement dit, comment expliquer les effets de la dynamique conflictuelle prise dans les nasses serrées de l'imaginaire colonial sans montrer l'impossibilité jusqu'ici de ce qu'il dit à propos du conflit dans son interprétation de l'histoire romaine. Où est ce peuple en situation de domination post-coloniale ?

En réalité, ce n'est pas à l'intérieur des frontières de sa patrie qu'il circonscrit et enferme sa pensée. Car il prétend faire œuvre pour toute société : la division entre le peuple et les grands se joue sur le plan ontologique et ne serait pas affectée par les singularités sociales et anthropologiques des sociétés humaines. La fragilité de l'ordre politique dépend de l'équilibre entre les parties divisées, sans prétendre neutraliser les effets de cette division par l'intermédiaire d'une rationalité instrumentale introduite par les lois formatrices des mœurs et par des mœurs formatrices de lois fondatrices de la liberté. Alors, comment rendre constante et effective la dynamique conflictuelle reconfigurant le social une fois qu'il a été montré que ceux qui veulent commander et dominer en s'appropriant le commun et ceux qui viennent disjoindre cet ordre (peuple et grands, bourgeois/prolétaires ou tout ce qui renvoie à ce dualisme constitutif du sujet politique) auraient été déjà *englués* dans le mouvement tumultueux de l'imaginaire colonial ? Comment le conflit peut-il rendre possible la liberté (manifestée dans la vie sociale effective) une fois qu'il prend la forme d'une guerre (parce qu'il a été obstrué par l'imaginaire social du pouvoir) entre les parties constitutives de la société produisant ainsi son délitement et son désagrégement faute de pouvoir s'auto-instituer conflictuellement ?

Le peuple serait un sujet déjà formaté, il est le produit d'une logique sociale de domination comme la plèbe. Avant d'être le sujet politique de l'interruption, de la subversion

[866] L'intérêt de l'interprétation machiavélienne du conflit comme constitutif de tout lien social n'est donc pas le même selon que l'on considère chez lui comme personnage absolument cardinal le prince détenteur du pouvoir à maintenir par la force asservissante ou la dualité constitutive originaire entre peuple et Grands (par souci de décentrer l'œuvre de ce qu'elle est devenue dans l'histoire). C'est contre la vulgate mille fois répétée et célébrée affectant le nom de machiavel à l'idée de machiavélisme que la question du conflit doit être abordée.

et de la disjonction, un sujet qui serait auto-instituant par son acte, il est déjà assigné à un régime social d'apparaître et pris dans les griffes du pouvoir[867]. Penseur de la division, Machiavel[868] serait-lui-même un penseur divisé.

[867] Face à la récurrence des scènes de destruction, les âmes sensibles et hâtives, par une lecture superficielle, nous diront haut et fort que seuls l'absence de division, la réconciliation de la société haïtienne avec elle-même, la confiance dans le pouvoir du langage comme vecteur de pacification des mœurs produites par une expérience d'ensauvagement et l'effort d'une élite éclairée et consciente pour instituer enfin un contrat social, puissent nous faire entrer dans le monde et sortir de ce trou macabre dans lequel nous sommes depuis plus de deux cents ans. Elles diront en substance que la division et le conflit ne font qu'enfermer notre histoire dans les ténèbres en nous éloignant au fur et à mesure des espaces lumineuses : là où la vie s'éclot et où la raison gouverne. Les Haïtiens aiment dire en parlant de certains pays que *(« nan peyi kote moun ap viv/ nan peyi moun tèt dwat*») « dans les pays où l'on vit vraiment et non survivre/ dans les pays où la raison gouverne les affaires humaines) comme si nous étions sous le règne exceptionnel de la folie et de la déraison.

Ces âmes ont un champ de référence bien rempli : guerre civile, occupation étrangères répétées, perte de souveraineté économique, pauvreté trop visible, insécurité chronique, misère chronique, banalisation de la vie, que sait-on encore ? Pour y remédier, elles nous expliqueront par conséquent il faut de la pédagogie pour expliquer au peuple l'art d'être peuple et à être peuple (faire en sorte que le peuple persévère dans son être-peuple) en restant dans l'espace de sa manifestation comme sujet aphasique (de façon originaire). En conséquence, il nous faut une élite haïtienne soucieuse « de sa mission de leadership » (Price-Marce, op.cit.). Si elles veulent être plus cohérentes, elles nous promettront ouvertement un horizon libéral lumineux comme seule temporalité politique. C'est déjà toutefois pour elles une manière de révolutionner en douceur la société malade qu'il faut soigner selon la bonne mesure. Elles pansent les plaies à coup de palliatif de façon à ce que tout l'organisme ne soit succombé. Or nous constatons que la faille est beaucoup plus profonde et même trop profonde et que le problème doit être pensé radicalement. Alors, il nous faut une nouvelle mémoire capable de produire l'enracinement de l'imaginaire-décolonial.

Ne nous ne méprenons pas, cette mémoire doit pouvoir nous façonner autrement contre l'ordre réifiant du monde colonial pour pouvoir re-configurer le monde. L'imaginaire-décolonial dont il s'agit doit lui-même s'enraciner dans les conditions matérielles d'existence. S'il est aussi une puissance subjective, il doit pouvoir trouver son inscription dans la *praxis* et dans l'auto-institution comme puissance de reconfiguration sociale. On pourrait penser qu'il doit être arrimé au désir d'être du peuple *versus* désir d'avoir, tel qu'il a été conceptualisé par Machiavel et interprété par Claude Lefort, (Antoine Janvier et Eva Mancuso, Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort. Une lecture du Machiavel, *Tumultes*, 2013/1 n° 40, p. 145-162.) en posant la question « comment lire Machiavel ? » (Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre de Machiavel, op.cit,* p.313) dans un geste radical d'interprétation qui prend aussi pour cible les interprétations portant le poids d'un penseur pesant dans les heures sombres de l'histoire) pour autant toutefois qu'il soit possible de saisir ce peuple. Ici, le désir d'être n'est pas le désir de persévérer dans son être mais celui d'égalité et d'émancipation. Sa permanence est celle de la conflictualité inhérente à toute société. Il y a une dialectique du désir d'être et du désir d'avoir constitutive à toute communauté en tant que communauté divisée et traversée par le désir de dominer des grands et la pulsion de n'être pas dominé du peuple. Néanmoins, qu'est-ce qui se passe quand peuple et grands sont déjà dans l'imaginaire colonial comme production répétitive des mondes fantomatiques peuplés des têtes sans corps et des corps sans tête ? À cette question, Machiavel ne nous sert d'aucun appui.

Il n'existe pas dogmatiquement d'un côté ceux qui veulent rendre absolument manifeste leur désir d'avoir et de l'autre ceux qui ne peuvent exister en tant que peuple que par le désir d'être comme désir de ne pas être opprimé. Mais la dialectique se manifeste à partir d'un point plus obscur, c'est-à-dire à l'intérieur même du désir d'être et du désir d'avoir comme si le désir d'être ne pouvait pas être effectif sans le désir d'avoir et comme si celui-ci ne pouvait pas être effectif sans celui-là. Il n'y a « pas de désir de ne pas être opprimé sans désir d'avoir.» (Antoine Janvier et Eva Mancuso, Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort, art. *op.cit.,* p. 157.) Il n'y a pas non plus de désir d'avoir sans désir d'être. La question du refus d'être dominé du peuple devient plus énigmatique dans la rencontre interne du désir d'être et du désir d'avoir. Cette dialectique peut prendre, par sa dynamique et son expressivité, la forme d'une lutte de classes dans l'histoire en donnant un sujet historique portant la logique de l'émancipation humaine. Mais nous voyons que les sujets marqués par la dichotomie de deux désirs et humeurs sont d'emblée donnés comme sujets engagés dans le mouvement de l'Histoire. Le couple peuple/grand peut être remplacé par bourgeoisie/prolétaire rendant ainsi permanent à travers l'histoire l'antagonisme de classes.

[868] Machiavel serait le premier penseur dans la tradition occidentale de la division. La compréhension du désordre que certains peuvent condamner trop facilement exige au contraire un sens politique aigu permettant de

Le double regard opposé de Machiavel à propos du peuple serait lié à deux moments distincts dans sa pensée. Il s'agirait du moment de « fondation d'une communauté politique » et du moment de sa consolidation selon l'exigence de la liberté politique. Le moment de

---

saisir ses effets sur la constitution d'un ordre de liberté publique. Mais le même Machiavel qui fait, dans les *Discours*, du peuple le conservateur du trésor qu'est cette liberté, nous en donne aussi image pâle et stupide dans le *Prince* et les *Histoires florentines (*dans son analyse de la révolte de Ciompi). À l'éclat de lumière resplendissant des *Discours* dans lequel le peuple apparaît comme sujet politique dont les effets de la lutte instituent la liberté, il y aurait d'un autre côté le voile d'un pouvoir l'enveloppant. Nous pourrions nous demander où se trouve le vrai Machiavel entre le penseur du désordre constitutif de la politique loué et exhibé par certains et celui chéri par les tyrans et dictateurs. Nous ne reprenons pas cette question. Faut-il admettre que sa pensée de la division soit elle-même divisée comme s'il s'agissait d'une manière singulière d'endosser la division du social ? Faut-il lire Machiavel contre lui-même ? Un même auteur peut-il susciter avec autant de facilités une haine de la liberté publique aussi manifeste et viscérale et un désir de liberté comme désir d'émancipation si vif et si effectif décelé chez le peuple ? Qui plus est, la manifestation de ce désir sous la forme d'une différence d'humeur détermine la forme politique de la cité. La *République* comme gouvernement de la liberté serait l'expression la plus douce, la plus facile du désir du peuple à n'être pas dominé selon sa logique.

Indépendamment des lectures déplacées, et celles de Claude Lefort constituent un exemple parlant, il y a bel et bien une fabrication d'un imaginaire machiavélien du pouvoir politique qui trouverait malheureusement une certaine résonance chez l'auteur lui-même. Cet imaginaire a été retenu par forçage, distorsion et célébré contre toute lecture attentive de l'œuvre du Florentin. Dans tous les cas, nous ne pouvons pas faire comme s'il son ombre n'avait pas été associée à tort à des catastrophes politiques de notre temps au point que Machiavel lui-même devient conformément à une réception une maléfique ombre à convoquer. Il est devenu un personnage politique que les potentats convoquent sur la scène sombre et macabre de l'histoire. Pourtant, il porte le geste d'une puissance de suspension et de disjonction provisoire des effets de la domination des Grands. Le moment de l'interruption de la plèbe, du peuple comme sujet politique est retenu avant tout.

Ce Machiavel n'est pas encore entré dans la mémoire de la langue quotidienne. Il est celui de certains qui sont capables de produire un déplacement lumineux d'un Machiavel obscurci par la réception traditionnelle, un déplacement qui permet d'inscrire le corpus machiavélien dans une autre histoire. Il est d'un autre côté le conseillé nocturne à qui le dictateur va demander des conseils ténébreux afin de rendre effective sa haine de la liberté publique. En ce sens, il a son Machiavel intime à lui, enfoui sous son oreiller et qu'il ne lui est aucunement nécessaire d'interroger une pensée au-delà des *a priori* et de ses penchants. Il en fait même son ange gardien.

Il croit trouver en lui et chez lui une anthropologie (du pouvoir) qui rendrait ses actes efficaces dans le croisement des moyens en vue de sa fin. Cette anthropologie qui n'arrache pas uniquement la politique de la morale, mais la soumet à la stricte appréciation selon l'objectif de la conservation du pouvoir. Que la ruse s'allie à la force, que la celle-ci se déploie sur fond de la violence, l'idée de voir là sous ses yeux une anthropologie qui révélerait l'ontologie même de l'être de l'homme à apprivoiser et à dominer serait manifeste. Cette anthropologie révélant la nature mauvaise de l'homme justifie pour lui l'idée mille fois répétée qu'en politique la fin justifie les moyens.

Il semble qu'on peut introduire une césure à l'intérieur même de l'œuvre de l'auteur en la rendant plus opaque, complexe et par conséquent plus problématique. Selon une telle grille d'interrogation, tout se passe comme si on pouvait affronter Machiavel à son double antithétique, comme si l'on pouvait l'interroger à partir de lui-même sans sortir de son schéma. Aller au-delà de Machiavel, tout en étant attentif à la singularité d'un discours qui ne facilite pas la tâche du lecteur, n'est pas une tâche facile. Tel serait le site de sa force, sa grandeur et de sa « solitude », mais aussi éventuellement la manifestation de ses contradictions insurmontables pour un lecteur de notre temps. Quand une œuvre peut être assignée à des univers aussi irréconciliables, elle a des échos singuliers peut-être qu'un esprit impatient ne se donne pas la peine de faire résonner. Alors comment faut-il entrer dans l'univers machiavélien ? Est-ce du côté du prince ou du côté de la plèbe que le véritable discours machiavélien doit être recherché ou entre les deux pour maintenir la différence des humeurs ? Toute lecture de son œuvre doit affronter implicitement ou ouvertement, radicalement ou avec modération la vieille question du machiavélisme.

Pour une revue de littérature et une discussion de cette question, voir Serge Audier, *Machiavel, conflit et liberté,* Paris, Vrin/EHSS, «Contextes», 2005, p.35, *sq*. En Haïti, Gérard Pierre-Charles a vu en François Duvalier l'illustration du *Prince* de Machiavel. Sur ce point, voir Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature, op.cit.,*p.166 *sq*.

fonder l'État requerrait l'action lucide et effective d'un Prince comme *acteur* extraordinaire. La fondation n'implique pas l'action de n'importe qui. Car elle suppose une capacité de s'élever au-dessus de soi-même et d'embrasser l'avenir qui s'annonce avec sang froid. En ce sens, « la création de l'État est d'abord présentée comme l'œuvre de la *virtù* »[869] et découle de l'action des hommes excellents. Le *Prince* fait état de cette excellence. L'action du commencement et l'action consolidatrice renverraient à deux modalités politiques distinctes.

La singularité de sa pensée est l'articulation entre ces deux moments entrecroisés et entrelacés. Avant la division entre la plèbe et les grands susceptible de rendre effective la liberté publique, il y aurait l'acte fondateur d'un seul[870].

Sans doute la question de la fondation de la communauté politique a été posée de façon singulière chez Machiavel. La violence fondatrice est intégrée pleinement dans l'action politique et devient même contre nos habitudes de pensée, une modalité lumineuse de l'agir politique. Ce point peut être illustré et mis en évidence par un sujet qui se donne la peine de prendre en charge les paradoxes et contradictions, les infortunes et le développement de la scène politique. Les aléas de la *fortuna* seraient subitement écartés au profit de la manifestation de la virtuosité du fondateur. Pourtant, il semble qu'il ne conviendrait pas de séparer radicalement le moment de fondation et le moment de l'autoconstitution du peuple comme sujet politique. Il n'y aurait donc pas de césure radicale entre ces deux moments. Il serait impossible de penser le peuple sans la fondation et cette dernière de façon pérenne sans un peuple doté d'une puissance d'agir[871] manifestée par des opérations. N'est-ce pas aussi contre le prince fondateur qui « confere[rait au] peuple son identité politique » que cette puissance d'agir doit être effective par laquelle le peuple devient peuple ?

Il y a de la politique parce que le *désir d'être du peuple* reconfigure l'espace de partage et de visibilité contre les formes d'exclusion exprimées par les rapports de domination et d'exploitation. Il y a de la politique par l'interruption et la disjonction de celles-ci. En ce sens « l'imaginaire plébéien » peut jouer son rôle parce qu'il active une mémoire et nourrit

[869] Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre de Machiavel, op.cit*, p. 364.

[870] « *Le Prince* fournit l'occasion à Machiavel de s'intéresser plus particulièrement à la question de fondation d'une communauté politique. La fondation, acte politique suprême, nécessite non pas le concours du ''populaire'' ou de la plèbe, mais bien d'un seul homme, d'un prince particulièrement doué puisqu'il doit être capable d'opposer sa *virtù* aux aléas de la *fortuna*. Si Machiavel déconsidère la plèbe dans le *Prince*, c'est parce que celle-ci ne participe pas à l'acte fondateur. De fait, la politique plébeienne n'advient qu'après que la cité a été fondée, lorsque le prince a réussi à établir un espace politique.» Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté*, Paris, Payot, « Critique de la Politique », 2007, p.99.

[871] « Sans doute la fondation de l'État est-elle l'entreprise la plus noble, la plus périlleuse et la plus glorieuse qui soit offerte à la réflexion du théoricien, puisqu'elle confère à un peuple son identité politique et qu'elle requiert du prince qui s'y aventure la *virtù* la plus haute. » Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre de Machiavel, op.cit*, p. 369.

des scènes d'émancipation. La politique arrache les individus dans l'inscription identitaire justifiant leur place dans la société. Elle fait voir la facticité de ce mode de distribution et pose l'*anarchia* comme condition politique de la communauté contre l'ordre de la domination. Mais cela dit, nous ne pouvons pas évacuer la question de l'imaginaire colonial en tant qu'il pourrait nourrir un imaginaire de la servitude ou un désir secret du maître. Nous ne sommes pas ici dans les lieux d'une « anthropologie pessimiste ». Nous prenons en compte la singularité historique de l'expérience esclavagiste. L'imaginaire colonial est la logique fondatrice d'une certaine histoire de la domination et devient lui-même le lieu de genèse et de fondation d'une histoire (d'une impossible histoire à assumer) qui aurait été enfermée dans sa répétition. Dans cette perspective, il peut être aussi le lieu d'une autodestruction et d'un auto-enchaînement.

2.-De l'imaginaire colonial : autodestruction et auto-enchaînement

En nous suivant jusqu'ici, certains pourraient avoir l'impression que nous n'avons pas été capables de répondre aux exigences que nous avons posées au début, à savoir penser contre la récurrence de l'imaginaire colonial (retrouvée dans les sciences sociales) provocant la pétrification répétitive de la société dans son agonie coloniale et dans le malheur. Il est impossible d'être des sujets de l'histoire où l'histoire même serait répétition parce qu'elle serait l'œuvre d'une logique autopoïétique engendrant le malheur. Pourtant, il ne s'agit nullement de prétendre faire le deuil de l'imaginaire sans agir sur soi-même ou d'en prendre simplement congé comme s'il suffisait d'une volonté autoréflexive pour nous faire entrer désormais dans une nouvelle ère débarrassée enfin du syndrome de la race, de la violence coloniale et de la colonialité. Nous devons au contraire tirer toutes les conséquences possibles de l'idée selon laquelle Haïti est fille de la colonie de Saint-Domingue.

On pourrait nous reprocher d'avoir à notre tour cédé à la dynamique de l'imaginaire colonial et à sa vitalité perverse. Mais il faut être attentif à la manifestation de la logique du pouvoir colonial à la fois dans les scènes de violences et dans les rapports de domination, à la manière par laquelle il envahirait le discours d'au-fondateur du post-colonisé pour pouvoir mieux le dynamiter. Nous nous sommes rendu compte que la société haïtienne serait malade après tant d'autres avant nous, mais (pour nous) nous ne pouvons pas lui couper la tête parce que sa

maladie pourrait être comme une hydre à cent têtes. Or nous n'avons pas de *pharmakon* approprié puisque celui-ci est aussi poison et remède à la fois. Nous devons alors rendre effective une dialectique entre l'imaginaire colonial ou l'imaginaire social du pouvoir et les scènes décoloniales.

Sans être insensibles à l'injonction machiavélienne sur l'importance des troubles dans la fondation des lois favorables à la liberté, en Haïti nous ne pouvons pas facilement refuser de voir aussi dans les troubles armées et les guerres civiles des formes d'autodestruction et d'auto-enchaînement. La puissance du feu, le chant récurrent des fusils et l'éclat lumineux des baïonnettes qui consument tout et balaient tout au XIX^{e} siècle ne laissent pas toujours place à un désir de fondation et de commencement. Ils rongent parfois la possibilité d'une prière pour les ennemis. Cela ne veut pas dire pour autant que les gouvernements chassés par les armes étaient sur la voie de fonder la liberté et de rendre effectives les conditions de possibilité pour que la vie ne soit plus enchaînée au simple souci de vivre à tout prix.

Fabre Nicolas Geffrard quitta (23 mars 1867) la présidence suite à l'insurrection armée du Nord et fut remplacé par le général Salnave (14 juin 1867) qui allait connaître le même sort sans avoir eu la chance de prendre le chemin de l'exil assuré comme son prédéccesseur. Louis Joseph Janvier résume dans *Haïti et ses visiteurs* le bilan des expériences tumultueuses désolantes dans un esprit manifestement anti-machiavélien. Si son bilan exhibe victime et bourreau des temps sombres, il aura tout de même le mérite d'exposer sous nos yeux ce qui est enjeu dans les mécanismes d'autodestruction qui sont autant de chaîne pour les corps et pour les consciences. Il peut être en ce sens retenu pour d'autres périodes tout aussi sombres. Nous nous permettons de le citer longuement.

> Mais que de ruines amoncelées en dix-huit mois ! Quelle désolation ! Que de pleurs! Que de sang inutilement versé ! Que de douleurs ! Que de lamentations ! Que de déchirantes misères! Toutes les villes du Sud bombardées, pillées, incendiées, saccagées, éventrées ! et la lueur des maisons qui flambent, éclairant les rades jusqu'à deux lieues en mer ! Les enfants ont perdu leurs mères et les mères ont perdu leurs enfants. Tous les livres rares sont dispersés au vent, perdus, déchirés, exportés ! Toutes les richesses artistiques, tous les souvenirs qui nous retraçaient les faces auréolées de gloire et les hauts faits de nos ancêtres sont mutilés ou détruits. Les palais, que les sueurs du peuple avaient édifiés, brûlés ! L'épargne nationale, fruit de cinquante ans de laborieux et patients travaux, dilapidée, mangée, dévorée et les plus riches devenant les plus misérables. La dette nationale augmentée à l'extérieur, augmentée à l'intérieur ! Les campagnes déchaînées sur les villes ; le paysan armé contre le citadin ; l'artisan armé contre le bourgeois. Cent millions au moins de dépensés et des pertes matérielles de toutes sortes qu'on peut évaluer à deux cents millions au moins ! Les écoles fermées pendant deux ans, toute pensée suspendue! et la haine, sinistre, implacable, laide, dégouttante de sang et en demandant, encore la haine, la hideuse

> haine, assise au foyer de la nation haïtienne !...Victorieux et vaincus ont décapité par des réactions terribles l'aristocratie intellectuelle du Sud, l'aristocratie intellectuelle de l'Ouest, l'aristocratie intellectuelle du Nord. Trois mois après la lutte éteinte, des vaillants mouraient encore victimes de leur dévouement au chef tombé; puis une période de trois années d'une lassitude, d'un détraquement, d'un énervement de toute la machine sociale ! Voilà le bilan de l'opposition qu'on a faite à Salnave et le bilan de la soi-disant Révolution de 1867 !...[872].

Nous ne pouvons donc pas penser les troubles civiles et politiques en négligeant leurs potentiels effets destructeurs lorsque la dynamique conflictuelle est obstruée par la présence du pouvoir. Le temps de la promesse peut être aussi paradoxalement le temps de désolation, comme temporalité de la répétition. Il obstrue l'horizon et nous enferme dans le vide.

Nous savons que le duvaliérisme s'est constitué comme étant une illusion prometteuse aveuglant « une classe moyenne [dite] noire » à l'affût ou « en quête d'une ascension sociale »[873] et se présentant au nom des victimes de l'Histoire et de la race. Ce fut la promesse de pouvoir guérir Haïti du syndrome de la question de couleur, question elle-même issue de la race comme socle fondateur du procès colonial d'altérisation et d'objectivation inventé par la modernité. Il s'est enraciné en produisant « l'amalgame entre race et classe » tout en noyant la question de la colonialité dans celle de classe qui devient l'autre nom de la race. La race était le lieu de cette illusion comme masque plaqué sur l'effectivité d'une vie sociale malade engendrant des formes de vies mourantes. Nous savons que le résultat catastrophique nous met encore une fois face à la question de la fondation et du commencement. La maladie de cette société serait la colonialité ou du moins l'imaginaire colonial, ce contre quoi il ne peut y avoir de citoyenneté émancipatrice. Cette maladie ne lui serait pas singulière en tant qu'elle ne serait pas son affaire propre. Elle n'est pas non plus celle des sociétés dites postcoloniales. C'est la maladie de notre monde (dans son lien avec la race et l'imaginaire colonial) sans perdre de vue l'expérience singulière de ces sociétés. Ce qu'Haïti rendrait visible au monde, c'est éventuellement sa radicalité ou une de ses faces visibles désolantes. Pour ne pas faire le jeu des écritures symptomatiques et pathologiques, nous ne pouvons pas énoncer les pathologies sociales comme la *vérité* de la singularité de l'histoire haïtienne. Notre effort à retrouver les scènes d'une expérience décoloniale en est leur contre-point, le lieu d'une sortie possible.

---

[872] Louis Joseph Janvier, *Un peuple noir devant les peuples Blancs (Études de politique et de sociologie comparée). La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882). Réponse à M. Victor Cochinat (de La Petite Presse) et à quelques autres écrivains,* Paris, Marpon & Flammarion, 1883, pp.488-489.

[873] Sauveur Pierre Étienne, *L'Énigme haïtienne, op.cit.,* p.226. Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature* (2013), *op.cit.,*p. 112.

Cela dit, nous ne nous simplifions pas notre lourde tâche conceptuelle d'élucidation. Elle devient au contraire plus compliquée et exige de la patience pour frayer d'autres voies. Il nous serait même possible de radicaliser davantage la question de l'imaginaire colonial en en faisant une question ontologique, éventuellement le lieu de toute institution et de répétition du social (post)colonial. Il serait alors le déploiement même du procès par lequel le sujet en situation d'asservissement devient la figure archétypale de l'Autre radical en tant que sujet toujours enivré par sa tonalité, c'est-à-dire toujours pris dans sa répétition. Comment en sortir une fois que nous acceptons que nous sommes en face d'une logique prenant sa source vitale et sa dynamique dans une ontologie au du moins une fois la répétition devient la manifestation d'une ontologie ? Cela vaudrait-il dire que notre sujet n'a d'autre choix que d'inventer une nouvelle ontologie fondant un nouvel imaginaire qu'on a appelé imaginaire-décolonial ? Or nous voulons contourner le terrain de l'ontologie. Nous n'avons pas toujours été dans l'imaginaire colonial. Nous pouvons en faire la genèse et saisir les lieux de sa constitution. Il est facile de se rendre compte qu'il pose la question sur le sens de la constitution et de l'institution même de la société. Elle est une interrogation sur la « mise en sens du monde » pour le postcolonisé, mais aussi sur le devenir d'une Révolution comme puissance performative à instituer une nouvelle *praxis* sociale. Sinon, la Révolution haïtienne serait-elle déjà minée de l'intérieur par l'imaginaire colonial ? Aurait-elle été enveloppée dans les nasses de ce dernier ?

Notre insistance sur l'imaginaire colonial ainsi que notre référence à des travaux mentionnant le fait devenu banal : Haïti a sombré dans la colonialité ne doit pas nous aveugler sur les conditions de possibilité d'une *sortie hors de*, d'élucider l'au-delà de l'imaginaire colonial pour retrouver le sol de genèse d'un imaginaire-décolonial susceptible de (re)penser la question de la fondation. Point indécidable de la thèse nous dira-t-on car aucune forme de vie sociale effective ne permettrait d'y parvenir apparemment. Il semblerait que l'histoire ne nous aurait fourni aucune scène qui soit capable de supporter et de porter *véritablement* les exigences décoloniales parce qu'elle serait justement répétition sans différence. Pourtant, la première section (Scènes décoloniales) de ce chapitre nous a permis de saisir les lieux de cette sortie et de sa tonalité prometteuse.

Cependant, il faut prendre les problèmes dans leur récurrence et dans leur radicalité/ singularité sans faire d'Haïti une société d'exception dont l'être propre serait déjà miné par l'expérience esclavagiste. Il est nécessaire aussi de laisser déployer jusqu'à son point culminant toute la puissance de l'imaginaire colonial comme s'il était effectivement capable

de fabriquer une conscience sociale haïtienne par enfermement et par obstruction de tout horizon d'attente, des individus fantoches dépouillés de toute idée d'un monde commun et une collectivité animée par une pulsion de mort enracinée encore une fois dans la violence coloniale. Il fallait faire comme s'il pouvait réellement y parvenir et qu'il était le *deus ex machina* en terres postcoloniales pour pouvoir prendre certaines paroles en flagrant délit de contradiction avec la vie sociale effective ou à défaut tout simplement avec une autre exigence théorique.

Dans la notion d'imaginaire colonial, il n'est pas possible de voir l'idée d'une rationalisation moderne non déployée et engluée dans des structures sociales qui neutraliseraient sa potentialité de configuration sociale. En réalité, modernité et imaginaire colonial font bon ménage dans l'histoire. Nous ne sommes pas en face d'une logique non rationnelle qu'il faudrait soumettre au fur et à mesure au tribunal critique de la raison. Sortir de l'imaginaire colonial ne signifie pas entrer enfin dans l'âge de la raison instrumentale et libérale ou de la rationalité moderne. Cela ne veut pas dire non plus une illumination de la société contre les ténèbres coloniales. Nous ne sommes pas au temps de la grande nuit de l'histoire, si temps de la grande nuit il y aurait. On risque, à force de mettre en scène notre incapacité théorique et politique (peut-être inconsciemment), d'attribuer à l'imaginaire colonial le même (peut-être plus en tant qu'il ne pourrait pas avoir de « mauvais sujets ») *pouvoir* que l'idéologie telle qu'elle a été conceptualisée dans la scène d'interpellation althussérienne.

Il était nécessaire de révéler sa puissance de créativité « des mondes de morts » dans sa radicalité à disloquer les corps et être attentifs en même temps aux conditions de possibilité d'en sortir. Ce qui est engagé ici, c'est la question de l'histoire selon une exigence de reconfiguration du monde faite d'inventivité et de créativité dans l'action. Comment faire sa propre l'histoire sans être pris dans l'enfermement du passé colonial-esclavagiste ?
Karl Marx dans le premier chapitre du *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* (1852) disait que

> les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans des circonstances librement choisies ; celles-ci, ils les trouvent au contraire toutes faites, données, héritage du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants. Et au moment précis où ils semblent occupés à se transformer eux-mêmes et à bouleverser la réalité, à créer l'absolument nouveau, c'est justement à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent anxieusement et appellent à leur rescousse les mânes des

> ancêtres, qu'ils leur empruntent noms, mots d'ordre, costumes, afin de jouer la nouvelle pièce historique sous cet antique et véritable travestissement et avec ce langage d'emprunt[874].

Comment faire en sorte que l'imaginaire-décolonial ne soit pas empêtré par le poids du passé « sur le cerveau des vivants » ? Comment nous libérer de l'enchaînement du passé ? Ce qui pèserait en réalité sur le cerveau du sujet altérisé, ce sont les cris des corps disloqués et désarticulés et la tonalité d'une expérience portée par une violence singulière. La vie post-coloniale elle-même serait alors enfermée dans le maelström de celle-ci. Par conséquent, il serait donc impossible de penser l'émancipation.

La critique doit accueillir ces cris des morts ensevelis par une violence si radicale jusqu'à se manifester de façon *post mortem*. Telle est l'exigence de comprendre les raisons pour lesquelles nous ne pouvons pas faire monde dans et par l'imaginaire colonial.

Il est ce qui ce qui pétrifie notre être, ce qui nous enferme dans l'*être* comme des sujets anhistoriques, toujours identiques depuis la nuit des temps à ce qu'ils ont été depuis le temps d'avant. Comment saisir le lieu d'une autre exigence où s'est reconfigurée une autre scène possible au cœur même de la Révolution haïtienne ? Aussi paradoxal (au sens premier du terme) que cela puisse paraître, sans rien concéder ni au post-colonisateur ni au sujet altérisé par la logique coloniale du pouvoir, il s'agissait de résister au chant des sirènes en situant Haïti dans une autre topologie.

Par contre, nous devons avouer que nous nous sommes rendu compte que l'imaginaire colonial devient au fur et à mesure la question secrète de la thèse dans la mesure où sa tonalité et sa présence risquent de ronger notre effort à faire émerger une autre intelligibilité du social. Question secrète ou question piège contre laquelle les questions de la thèse doivent être posées. Il n'y aurait pas de lecture possible des sociétés postcoloniales ou post-esclavagistes (et par conséquent de la modernité coloniale) qui ne rencontre pas à un au moment à un autre l'imaginaire colonial (et donc la race). Que ce soit dans la constitution de l'imaginaire du monde moderne façonnant les rapports de domination entre les États mettant en évidence des formes de prédation et de destruction ou dans l'analyse des logiques de pouvoir, il est impossible de le contourner. Il serait tour à tour lieu de fondation et lieu de destruction, lieu de répétition, lieu d'auto-enchaînement contre lequel doit surgir la promesse pour le (post)colonisé après sa dance sur le cadavre du colon ou du maître. Il aura été à la fois le lieu de fabrication du corps de la bête humaine, de la production des fantasmagories

[874] Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Napoléon Bonaparte in Les luttes de classes en France*, Paris, Gallimard, « Folio/Histoire », 2002, p, 176.

effrayantes et de toute face à face entre colon/colonisé/maître/esclave au point qu'il finit par piéger le regard du (post)colonisé sur lui-même et sur le monde.
Alors jusqu'où serait-il possible de le saisir comme répétition sans différence ? Or nous devons nous efforcer de ne pas nous enfermer dans une telle déduction. Celle-ci découle de l'idée banale faisant d'Haïti la copie conforme de Saint-Domingue. La répétition sans différence est le lieu de l'enchaînement au désir du maître porté par des formes endogènes d'autodestruction et d'auto-asservissement ou d'auto-enchaînement. Elle témoigne des expériences de domination empêchant le sujet dit postcolonial de voir la différence effective entre l'expérience esclavagiste et le moment où la fondation de l'empire de la liberté promise le 01 janvier 1804 se métamorphose à ses yeux en une nouvelle expérience de servitude.

3.- Imaginaire colonial comme répétition sans différence

Tout d'abord, avant de radicaliser les effets théoriques et politiques de notre incapacité à penser par-delà l'imaginaire colonial conformément à l'exigence d'une nouvelle *praxis* sociale, il faut justifier ce qui ne va pas de soi ici : le fait de parler de l'imaginaire colonial comme répétition sans différence pose problème. Nous avons voulu jusqu'ici laisser déployer l'enchevêtrement sous ses diverses modalités de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social qui fabrique des sujets fantômes et en les enfermant dans la clôture du Même. Celles et ceux qui sont pressés de nous soumettre à notre tour à la critique nous reprocheront d'avoir été répétitif. Mais nous avons dit et répétons sans chercher à produire aucun effet de pur style que ce caractère répétitif mis en cause est l'effet même de la question de l'imaginaire colonial et ses traits saillants que la thèse adopte.

Nous penserons l'imaginaire colonial comme répétition sans différence pour pouvoir mieux montrer les impasses auxquels aboutit une telle idée. Il faut libérer l'écart où pourrait surgir les conditions de possibilité d'un cri de transgression contre la violence de toute pulsion pathologique de répétition. Sinon, comment nous serait-il possible de faire *ad-venir* ce que nous pourrions appeler *le reste de la différence* entendu comme ce qui vient trouer et déchirer le voile spéculaire de la logique qui aurait pour vertu de nourrir et de pérenniser les pulsions pathologiques de la violence du Père. Il est ce qui crée une ouverture fissurante et disjonctive

dans le cercle répétitif du Même. Le reste de la différence, porteur d'une brèche-anarchique, est ce qui échappe au sujet qui déclare la répétition pathologique comme le nom secret de la maladie de la société haïtienne et qui en fait la scène propre de l'être-au-monde du post-colonisé. Il serait ainsi incapable de jouer les écarts et les scènes disjonctives contre la violence fondatrice et inaugurale de la logique de domination esclavagiste. Il faudra donc démultiplier les scènes où le reste de la différence prendra la forme d'un cri[875]comme débordement sauvage et disjonctif contre tout fantasme d'enfermement dans le Même et l'*Un* au nom d'une nouvelle *praxis* sociale et d'une nouvelle effectivité de « la vie à plusieurs » par-delà le simple souci de vivre.

Nous ne sommes pas par ce titre dans une logique où l'inversion de *Différence et répétition* de Deleuze nous donnerait accès à un Hegel[876]restitué lumineusement dans son paysage troué par la « philosophie de la différence comme s'il s'agissait de contester (ou de nous référer à) la thèse selon laquelle « la différence et la répétition ont pris la place de l'identique et du négatif, de l'identité et de la contradiction »[877]. La question qui fait problème n'est pas celui qui traverse le livre de Deleuze. Ce que nous voulons problématiser n'est pas l'idée d'une « différence sans négation » où la différence serait coupée de l'identique et où la répétition engendrerait le Même. La différence déborde certes toujours la clôture, le cercle et le Même. Elle fissure et troue le voile du mouvement (abstrait) de la dialectique qui doit

[875] Faut-il préciser qu'il ne faut pas entendre le cri ici au sens où l'interprète Ruby dans sa lecture du « cri de la différence cro[yant] pouvoir se lever sans jamais soulever le monde. Le cri n'est qu'un cri, il fait du bruit, mais ne dit rien d'autre que lui-même. Il en est du cri comme des appels désespérés, leur exigence n'a pas tout à fait la même forme dans chaque cas ». Christian Ruby, *Les archipels de la différence. Foucault- Derrida-Deleuze-Lyotard,* Paris, Éditions du Félin, 1989, p.69.

[876] Pour une compréhension très critique de l'anti-hégélianisme des philosophies de la différence, voir Christian Ruby, *Ibid.* Cet ouvrage (re)met en scène un affrontement entre le nom philosophique de Hegel et ceux qui mettent en mouvement « les philosophies de la différence » pour l'auteur. De la volonté de « dénonciation » ponctuée de méprise et de facilités interprétatives à celle « de la renonciation à Hegel », celui-ci serait l'accusé condamné. (*Ibid.,* p.31 *sq)*. Par-delà la difficulté à justifier la notion de philosophie de la différence en mettant en exergue ce qu'elle ferait et son constitution comme telle, Christian Ruby écrit tantôt la philosophie de la différence, tant les philosophies de la différence. Si ce n'est qu'un certain rapport avec Hegel, une sorte d'affrontement « entre le Concept et la différence », une modalité de configuration de la victime, rien ne semble justifier un éventuel terrain d'entente commun (par une inscription symbolique dans l'histoire de la philosophie occidentale) entre les philosophes nommés. Nous noterons au passage que Deleuze à la fin de son introduction affirme que « ce fut peut-être le tort de la philosophie de la différence, d'Aristote à Hegel en passant par Leibniz, d'avoir confondu le concept de la différence avec une différence simplement conceptuelle, en se contentant d'inscrire la différence dans le concept en général » sachant que Ruby inscrit Deleuze parmi les philosophes de la différence. Gilles Deleuze, *Différence et répétition,* Paris, PUF, « Epiméthée » 1968, p.41. En réalité, c'est du côté de Deleuze lui-même que la question du statut de la philosophie de la différence dans l'histoire de la philosophie occidentale pourrait être posée. En ce sens, nous pouvons croiser cette remarque de la fin de l'introduction à celle du chapitre IV (Synthèse idéelle de la différence) : « évidemment la philosophie de la différence doit craindre ici de passer dans le discours d'une belle âme : des différences, rien que des différences, dans une coexistence paisible en Idée des places et des fonctions sociales… Mais le nom de Marx suffit à la préserver de ce danger.» *Ibid*., p.268.

[877] *Ibid*., p.1.

produire la réconciliation dans l'unité perdue et enfin retrouvée par le concept. L'imaginaire colonial comme répétition sans différence met en œuvre l'impossibilité de l'émancipation en produisant l'asservissement du sujet altérisé par la logique coloniale par son attachement au désir du maître. C'est la raison pour laquelle la répétition ne peut pas être comprise dans les bornes des oppositions : (1°) en « faire quelque chose de nouveau » ; 2° l' «opposer aux lois de Nature», 3°) l' « opposer à la loi morale », 4°) l' « opposer aux généralités de l'habitude » et « aux particularismes de la mémoire »[878]) effectuées par Deleuze dès son introduction par l'intermédiaire des figures de Nietzche, Kierkegaard et de Péguy. Elle n'est pas non plus le mouvement scénique opposé à un mouvement logique comme mouvement abstrait du concept. Nous espérons que cette précision évitera toute confusion pour enfermer notre effort de compréhension dans une fixité refusant de voir les éventuelles vertus de la répétition.

Il y aurait une scène tragique dans tout principe de répétition nourri d'une pulsion pathologique. Sur cette scène, la voix du destin enveloppait l'écho de celle des individus et des collectifs pris dans les griffes de ce que nous pourrions appeler, à la suite de Freud d'*Au-delà du principe de plaisir*, « une contrainte de répétition ». Avoir « le courage d'admettre qu'il y a effectivement dans la vie d'âme une contrainte de répétition qui passe outre au principe de plaisir »[879]écrit Freud à la suite de divers cas de répétition relatés. Une telle contrainte apparaît comme un enchaînement psychique et subjectif du sujet à se laisser emporter par les vagues de « l'éternel retour du même » (notion reprise par Freud). Il semblerait qu'il nous soit possible dans une certaine mesure de comprendre que ce qui est engagé dans l'idée de l'imaginaire colonial comme répétition sans différence peut devenir plus élucidable, de façon non moins problématique, par la critique de Freud de l'idée associant la pulsion à « l'autoconservation » pour caractériser l'être vivant conformément à « la présupposition selon laquelle la vie pulsionnelle sert à faire venir la mort »[880]. Mais faire venir la mort ici doit être entendu dans le sens de revenir à, un retour à l'expérience vécue (non métabolisée) qui a été le déploiement même de la mort comme rapport à soi et comme rapport à l'Autre, autrement dit revenir à l'expérience esclavagiste, à sa tonalité mortifère.

---

[878] *Ibid.,* p.13-16

[879] Sigmund Freud, « Au-delà du principe de plaisir» in *Œuvres complètes. Psychanalyse, Volume XV*, trad. de l'allemand par Pierre Colet et *al.*, Paris, PUF, 1996, p. 293.

[880] *Ibid*., p. 311. Les pulsions sexuelles sont saisies sous un autre angle en tant qu'elles tendent vers la conservation de la vie. Mais Freud hésite à fonder une opposition nette et tranchée entre «les pulsions du moi (de mort) et les pulsions sexuelles (de vie) ». Une telle dualité est plus tranchée lorsqu'elle est pensée entre pulsion de vie et pulsion de mort.

Alors la vie dans l'imaginaire colonial serait en ce sens précis une vie pulsionnelle restituant un état antérieur non-sublimé. Elle consisterait à faire venir la mort pour pouvoir mieux cette fois étouffer la vie et la banaliser. Ce qui est chez Freud un processus normal (de l'organisme et du vivant) posé hypothétiquement devient pour nous l'expression des conséquences théoriques des écritures symptomatiques et fantomatiques des sociétés engluées dans l'imaginaire colonial, c'est-à dire une fois que nous ne fabriquons pas les outils théoriques nécessaires pour saisir la scène décoloniale dans ce qu'elle porte dans son devenir.
En somme, contourner patiemment le site d'énonciation de l'ontologie du malheur sans gommer le réel qui nous interpelle.

Les écritures symptomatiques et fantomatiques ne disent pas le reste de la différence mais le Même et l'Identité comme produit des fantasmagories coloniales. Elles prétendent mettre sous nos yeux les vieux démons qui nous enchaînent et cramponnent notre être. Elles seraient *coloniales* sous le masque du déguisement ou du carnaval postcolonial. Elles sont coloniales parce qu'elles doivent elles-mêmes secrètement énoncer la colonialité et *postcoloniales* parce qu'elles nous font réfugier dans une temporalité postcoloniale comme promesse non assumée de l'émancipation de l'imaginaire colonial de la race avec son cortège de fabrication des mondes endeuillés et fantomatiques. Par conséquent, s'il faut dire à la manière de Derrida que, « si l'écriture est *inaugurale*, ce n'est pas parce qu'elle crée, mais par une certaine liberté absolue de dire, de faire surgir le déjà-là en son signe, de prendre ses augures »[881], il faudra être tout de suite capable d'assumer les effets théoriques d'une telle affirmation. Mais les écritures symptomatiques et fantomatiques sont inaugurales, en un autre sens, en tant qu'elles prétendent : révéler le déjà-là qui vient consumer toujours le cri de la liberté du sujet, exhiber le geste d'une fondation manquée, le moment inaugural raté (à cause de son enracinement dans une histoire faite de malheur et ponctuée de traumatisme) et la mémoire d'une violence autopoïétique piégés et infectés par l'ivresse du Même. Le déjà-là qu'elles font surgir, c'est la violence du Père qui *se* répète face à l'impossible constitution du sujet. En ce sens, elles mettent devant nous le temps du passé selon une logique qui absorbe le devenir-décolonial[882].

---

[881] Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil « Essais», 1967, p.23.

[882] Nous dirons tout d'abord qu'il n'y a donc rien de paradoxal à ce que l'enfermement circulaire dans l'imaginaire colonial — comme affaire singulière du (post)colonisé — soit toujours l'annonce d'une catastrophe et le propre d'un Inconscient catastrophique en tant que manifestation pure, dédoublée et métamorphosée à la fois du passé et de l'héritage dans le présent et les signes du temps qui vient. Toute possibilité d'une sortie hors de ce temps qui se répète serait déjà obstruée par le fait même que les structures fondatrices deviennent elles-mêmes répétitives, rebelles à tout geste de déconstruction. L'enfermement dans l'imaginaire colonial n'annonce

La répétition sans différence témoigne de la linéarité doublée d'une circularité de la temporalité vertigineuse de l'exister colonial du (post)colonisé. Pourtant, il faut bien le dire, elle permettrait de lire l'histoire des sociétés comme Haïti comme histoire d'exception alors que la logique qu'elle mettrait en évidence est non-historique parce que l'Histoire n'est ni répétition (entendue singulièrement ici comme non-mouvement) ni causalité, ni nécessité (déterminité). Notre histoire se jouerait sous le mode répétitif du Même différent. Parce qu'il serait pris dans une « compulsion de répétition »[883]renvoyant toujours à « prémodernité », le sujet (post)colonial ne pourra pas s'auto-constituer comme sujet autonome et responsable, donc comme sujet de l'Histoire se faisant en se défaisant. Son devenir-sujet est la répétition d'une perversion itérative qui en fait un être pour la mort dans la mise en scène de la fabrication des mondes par l'intermédiaire de la voix du maître imaginaire.

Dans l'idée de répétition sans différence, il ne faut pas s'imaginer que la répétition est le propre de la vie. Nous ne dirons pas que « celui qui ne comprend pas que la vie est répétition (« quand on dit que la vie est une répétition, on signifie : la vie qui a déjà été devient maintenant actuelle »[884]), et qu'elle représente la beauté même de la vie, ne mérite pas mieux le sort qui l'attend, c'est-à-dire périr [..] »[885]. Car elle consume en vérité la vie. Nous devons nous détourner toute suite de Kierkegaard si nous voulons nous dessaisir de cette logique. Chez lui la répétition peut être perçue comme une modalité existentielle par laquelle la vie se déploie et le monde fait sens, ce sans quoi il ne peut y avoir ni vie ni monde. Elle se noie chez lui dans une trame narrative ponctuée d'une forte dose mélancolique.

---

rien et ne peut rien annoncer si ce n'est que ce qui a déjà eu lieu : le déploiement du voile spéculaire et fantomatique enveloppant la société dans son agonie.

C'est une affirmation qui ne s'affirme pas faute de pouvoir s'assumer comme telle. C'est pourquoi, après un tel enfermement, On se fourvoie dans une manifestation rebelle de la (post)colonialité paradoxalement perçue comme issue prometteuse, à savoir la temporalité postcoloniale. On ne se rendra pas compte facilement que le sujet de cette temporalité postcoloniale est déjà lui-même marquée par une certaine fêlure esclavagiste et coloniale. Il serait le double du colonisé, son frère jumeau refusant de se regarder comme tel. Le colonisé serait l'ombre du post-colonisé dont la (post)colonialité est le point de jonction et le sol nourricier. Ce qui par conséquent exige la radicalité de sa tentative de sortir hors de soi et d'auto-abolition comme rupture avec la part maudite de soi, c'est-à-dire hors de la tonalité de l'expérience structurant sa présence au monde et disloquant son être-là dans l'affrontement avec la mort. C'est en cela que nous sommes incapables de prendre en charge les conséquences épistémiques et politiques de l'enfermement dans l'imaginaire colonial par le fait même de ne pas pouvoir saisir toute exigence d'une *praxis* sociale par-delà de la colonialité à l'œuvre dans la société.

[883] L'idée de compulsion de répétition renvoyant à la prémodernité est ce qui expliquerait le fait que l'esclave rate le sens et l'esprit de 1789 selon Dahomay. C'est vers l'Afrique que cette compulsion de répétition le ramène comme s'il vivait une contradiction entre la promesse de la Révolution française et ce qui serait un imaginaire social africain enraciné dans la chefferie pendant que 1789 veut nous faire entrer dans la modernité (l'État moderne, les Droits de l'homme). Voir Jacky Dahomay, «L'esclavage et le droit : Les légitimations d'une insurrection» art*., op.cit,* p.45.

[884] Søren Kierkegaard, *La répétition*. *Essai de psychologie expérimentale*, trad. du danois par Jacques Privat, Paris, Payot & Rivages « Rivage Poche », 2003, p.60.

[885] *Ibid.,* p.31.

Nous ne voulons pas traiter séparément la répétition et la différence pour articuler ce qui se cache comme enjeu théorique derrière l'idée selon laquelle l'enfermement dans l'imaginaire colonial donne lieu à l'idée d'une répétition sans différence dont il faudrait faire le deuil. Pour mieux y parvenir ou dissiper quelques malentendus sémantiques et conceptuels éventuels, il faudrait faire un détour par la psychanalyse.

On nous dira éventuellement que la répétition est aussi de l'ordre du pathologique, voire une affaire fantomatique bien enracinée en tant qu'elle a des racines très profondes dans une expérience (traumatique) subjective et fondatrice. Elle serait manifestation d'un *geste symptomatique*. Ce sur quoi la psychanalyse met l'accès, c'est la scène inaugurale qui nourrit la répétition, son foyer d'émergence et fondateur. Mais comment penser le lien entre l'individuel et le niveau social-collectif d'un trouble affectant l'exister postcolonial ? Si toute lecture de la répétition semble être duelle en produisant des effets vertueux et vicieux, positifs et négatifs, pathologiques et non-pathologiques (au sens où « si la répétition nous rend malades, c'est elle aussi qui nous guérit ; si elle nous enchaîne et nous détruit, c'est elle encore qui nous détruit, c'est encore elle aussi qui nous libère, témoignant dans les deux cas de sa puissance ''démoniaque'' »[886]), il faut la voir en lien avec l'imaginaire colonial comme l'effectivité des réseaux symboliques de l'expérience esclavagiste et coloniale. Il faut la saisir dans son côté pervers. Elle n'est pas ce qui doit être ajouté perpétuellement à un geste de fondation mais au contrairement l'impossibilité même de fonder et de commencer.

Dans cette perspective, nous devons inverser l'affirmation psychanalytique de Juan David Nasio : « ***Je répète donc, donc je suis*** »[887] dans *L'inconscient, c'est la répétition* (sans oublier qu'il met avant deux effets contradictoires de la répétition) en « *Je répète, donc je ne suis pas !*». Car nous sommes en présence de la manifestation de l'impossibilité d'une auto-fondation du sujet comme sujet émancipé des structures des mondes de morts où s'affrontent les corps désarticulés. La répétition des réseaux symboliques et imaginaires de la création des mondes fantomatiques ne permet pas de « persévérer dans l'être ». Il serait en réalité facile de *forclore* la société haïtienne de toute scène dans laquelle la question de la répétition de la tonalité de l'expérience esclavagiste enveloppée dans l'imaginaire colonial n'est pas posée.

[886] Gilles Deleuze, *Différence et répétition, op.cit,* p. 30.

[887] Juan David Nasio, *L'inconscient, c'est la répétition*, *op.cit*., p.34. Cette formule témoigne de l'identité du sujet, son affirmation et épanouissement ou le fond secret de son bonheur instantanément répétitif. Mais elle exige la prise en compte de celle-ci : « *Je répète ce que je suis* », là où les rencontres avec les autres (sujet/chose/monde extérieur) absorbent et enveloppent le sujet ainsi que sa vie. Le fait de ne pas mentionner cette deuxième formule ne troue pas notre compréhension. *Ibid*., pp.36-43. Souligné par l'auteur.

Néanmoins, faire surgir les conséquences de cette forclusion n'est pas une tâche évidente. Cela exige de penser à contre-courant et de penser contre *l'air du temps*[888].

Alors à partir d'une telle intelligibilité, il n'existe plus de différence entre l'imaginaire instituant et l'imaginaire institué, entre la société instituante et la société instituée, comme c'est le cas chez Castoriadis. Cette non-différence, ce qui ne signifie pas qu'il y a identité entre les deux, serait liée au fait que nous soyons en présence d'une structure de genèse autopoïétique et d'une structure de fondation qui seraient prise dans l'idée d'histoire comme répétition pathologique. Les individus sont entrés dans le monde comme monde qui promet l'émancipation et fabrique des cadavres vivants en même temps. Nous serions en face d'un lieu d'un forçage où désir et volonté s'annulent, où espérance d'une vie-autre (un nouveau lever de soleil) et les gestes du courage sont broyés dans l'œuf[889].

L'imaginaire colonial a une histoire propre et une genèse singulière. Sa généalogie est possible pour autant que nous ne le séparons pas d'une logique globale par laquelle l'Occident/l'Europe objective et altérise l'autre comme la bête. Il ne doit pas être pensé comme ce qui est toujours déjà là, ce par quoi l'histoire commence et ce par quoi nous comprenons l'histoire de l'humanité. Tel a été le statut de l'imaginaire dans *L'institution imaginaire de la société* de Castoriadis. Non seulement, il est pour lui « impossible de comprendre ce qu'a été, ce qu'est l'histoire humaine, en dehors de la catégorie de

[888] On ne s'est jamais rendu compte véritablement que l'enfermement de la société dans l'imaginaire colonial où l'incapacité à élucider les conditions de possibilité d'en sortir ne laisse pas déployer l'histoire parce qu'elle aurait été pétrifiée dans sa répétition. Ainsi, il ne laisse pas advenir le devenir.
Dans cette perspective, nous pouvons dire sans trop d'hésitation que l'imaginaire colonial est la production de la répétition sans différence. Il produit le geste qui consume la vie par enchaînement et enfermement à l'amour pervers de la simple vie. Donc, dire que l'imaginaire colonial est une répétition sans différence, c'est faire surgir les enjeux cachés par des schèmes de pensée qui n'ont pas pu produire la libération même de la théorie, prisonnière de la répétition qui finit par l'envelopper. L'imaginaire colonial est une répétition sans différence parce qu'il est la «répétition de la répétition », donc non-lieu de l'histoire.

[889]Au moment de marquer son divorce avec Marx et avec le marxisme, Castoriadis écrivait ceci : « partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires ; entre la fidélité à une doctrine qui n'anime plus depuis longtemps ni une réflexion ni une action, et la fidélité au projet d'une transformation radicale de la société, qui exige d'abord que l'on comprenne ce que l'on veut transformer, et que l'on identifie ce qui, dans la société, conteste vraiment cette société et est en lutte contre sa forme présente.» (Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil « Points », 1975, p.21.) Au-delà de la discussion que peut susciter une telle déclaration, nous dirons, sans que cela soit ici une déclaration de divorce (car nous sommes partis en élucidant les points critiques contre ce qui a été fait jusqu'ici comme effort de penser à saluer et à discuter), que nous dévons affronter corps à corps les pensées qui ne peuvent se déployer contre l'ivresse de la répétition du drame originaire (l'expérience de l'esclavage comme expérience formatrice de la conscience du sujet altérisé au point que son inconscient serait déjà enfermé par sa tonalité) portée par l'imaginaire colonial. Car elles ne sont pas toujours capables de saisir dans la société ce qui tend vers une nouvelle configuration du monde, ce qui tend à contester l'idée même d'une telle répétition. Si le devenir-décolonial est le point où se joue la question d'une nouvelle *praxis* sociale à-venir, il doit être incarné dans une vie sociale effective. Mais, telle est aussi la complication de la question. Nous espérons que tous ces retours sur l'idée de répétition faciliteront la compréhension de notre démarche.

l'imaginaire » mais aussi « ce qui était toujours là ''au départ'', ce qui, d'une certaine façon, est toujours là au départ »[890]. Il semble qu'il renvoie à ce qui serait le temps d'avant et le socle premier du déploiement de l'histoire. En ce qui nous concerne, nous devons élucider les conditions de possibilité de l'institution de la société contre l'imaginaire colonial. En réalité, c'est moins une réflexion sur l'imaginaire en tant que tel que nous avons engagée jusqu'ici qu'une saisie radicale de l'imaginaire colonial sans renvoyer pour autant celui-là à des fantasmagories[891].

Dans une logique de Castoriadis, certains diraient que la question de l'autonomie individuelle et collective se joue dans l'imaginaire[892]. Mais il semblerait que l'imaginaire colonial structure l'inconscient. Par conséquent, il ne peut y avoir d'autonomie sans l'affronter comme lieu où s'enracine l'hétéronomie du sujet. L'enjeu fondamental est donc l'auto-institution de la société. Il faut se demander quelles réponses la société haïtienne donne-t-elle aux questions par lesquelles toute société se donne sens à elle-même et s'institue comme telle dans une visée d'autonomie.

> Toute société jusqu'ici a essayé de donner une réponse à quelques questions fondamentales : qui sommes-nous, les uns pour les autres ? où et dans quoi sommes-nous ? que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque ? La société doit définir son ''identité'' ; son articulation ; le monde […]. Sans la ''réponse'' à ces ''questions'', sans ces ''définitions'', il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié.

Pour mieux clarifier ses propos, Castoriadis précise immédiatement après qu'il faut entendre les termes de question, définition et de réponse au sens métaphorique car « il ne s'agit pas de questions et de réponses posées explicitement, et les définitions ne sont pas données dans le langage. […] la société se constitue en faisant émerger une réponse de fait à ces questions dans sa vie, dans son activité »[893]. Comment y répondre alors tout en étant dans l'imaginaire colonial ? Qui pis est, il n'est pas illusoire de penser qu'aucune société postcoloniale ne peut

[890] *Ibid.,* pp. 240-241.
[891] Il n'est pas ce qui fait écran comme lieu de toute mystification ou de distorsion aliénant les individus et obscurcit la conscience comme si ces derniers étaient tiraillés par des forces spéculaires. Il n'existe pas une zone de détente jouant la fonction d'un oasis dans un désert que nous devons protéger ou dans lequel nous devons nous réfugier contre ses nasses ou sa puissance d'enfermement. Il n'existe pas non plus une rationalité comme remède consistant à guérir les peuples et les individus malades de l'imaginaire colonial. Celui-ci est en réalité une structure fondatrice, une temporalité de répétition (non créatrice si ce n'est que de nouvelles phases dans le déploiement du drame originaire) et non d'institution, somme toute ce par quoi le sujet altérisé en situation d'asservissement entre dans l'expérience esclavagiste et coloniale de la modernité ainsi que dans une histoire singulière.
[892] Voir le dialogue imaginaire entre Castoriadis et Paul Ricœur par Johann Michel dans « Imaginaire et politique chez Castoriadis et Ricoeur » *in* Aurélien Liarte et Philippe Georges (dir), *Imaginer avec Castoriadis*, Nice, « Chemins de pesée » Ovadia, 2013, p.41-58, pp.50-51.
[893] Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op.cit*, p.221.

faire émerger *véritablement* ces questions dans sa vie sociale effective sans pouvoir se penser contre la tonalité de l'expérience esclavagiste et coloniale[894].

Par conséquent, il faudra investiguer les lieux du sujet politique au regard de notre expérience contre la réification du colonial. Car la question de la répétition de l'imaginaire affecte nécessairement la configuration des scènes conflictuelles. Comment alors penser le sujet qui s'en défait en déjouant la logique du pouvoir qui nourrit la répétition du colonial sous le masque du colonial ?

[894] Penser l'au-delà de l'imaginaire colonial en retrouvant le lieu d'un imaginaire-décolonial, non pas comme ce qui serait enfoui (comme on a vu dans la *polis* athénienne, la *res publica* romaine et la Commune de Paris, des expériences historiques à réactiver contre la réification de l'ordre historique dominant) dans l'histoire à réactiver, mais ce qui est à faire surgir à partir de sa propre scène sans qu'il soit pour autant possible d'y parvenir *ex nihilo*. Le faire surgir à partir de sa propre scène, cela ne veut pas dire à partir de rien en oubliant les constellations historiques, les brèches déjà ouvertes mais éclipsées par une logique plus globale qui sépare radicalement la colonie de la métropole de la même manière qu'on a séparé l'Europe/Occident de son dehors. C'est une exigence qui refuse d'emblée les options habituellement promises afin de faire émerger des contre-alternatives.

Il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'un simple concept normatif ou quelque chose qui serait comme une idée régulatrice contre l'institution sociale de la société dans l'imaginaire colonial à partir duquel nous pourrions aiguiser notre regard critique sur la société instituée. Il n'est pas non plus le lieu d'un nouveau pouvoir contournant les logiques de la domination comme pouvoir rendant enfin possible l'autonomie de la société par son auto-institution même et par son auto-fondation dans un geste radical du commencement. Ce n'est pas le pari sur le temps à venir comme temps de la promesse ni une proposition à vérifier. Sortir de la logique du pouvoir colonial, ré-inventer de nouvelles manières d'être avec soi même et avec les autres au-delà des antinomies générées par le dualisme métaphysique Soi/Autre, en sortir, consiste à se réinventer dans la dignité et dans l'égalité contre les cauchemars perpétrées par les fantasmagories du discours esclavagiste tout en pensant/pansant les plaies encore saignantes de la mémoire. Il faut donc se libérer de l'enchaînement de la répétition de la violence fondatrice comme si le sujet ne pouvait que s'ensevelir sous les ruines de l'édifice esclavagiste. Mais l'histoire ne nous donne pas une temporalité où nous pouvons fonder l'imaginaire-décolonial parce qu'il n'a pas été déjà institué comme moment historique d'auto-fondation ou d'auto-institution de la société. Nous n'avons pas de sol d'enracinement. Mais ce que nous aurions, c'est une scène que nous pouvons retrouver à partir de la Révolution haïtienne tout en admettant qu'elle n'a jamais été instituée comme s'il s'agissait en vérité d'un nouvel imaginaire social instituant.

Il n'y as d'effectivité de l'imaginaire-décolonial sans l'institution d'une nouvelle *praxis* justement qui soit capable de l'enraciner dans une vie sociale effective portée par une nouvelle reconfiguration des conditions de possibilité de « la vie à plusieurs ». Une vie sociale qui n'est pas éclipsée par l'idée de vivre à tout prix dans un enchaînement à la vie. Ainsi nous retrouvons forcément la question de l'institution ou de la police (Rancière) à laquelle nous ne pouvons pas être indifférents ou insensibles. Pour cela, il faut arracher l'espace social postcolonial à la répétition et le livrer à la créativité humaine et à l'imprévisibilité, donc au devenir. Parce que l'imaginaire colonial a été le socle d'un mode d'élucidation du social et d'une mise en sens anthropologique où la question de l'humanité de l'être humain est entravée, il fallait le prendre comme problème pour pouvoir le déconstruire.

Chapitre VIII.- Subjectivation et mésentente. La mésentente : plèbe ou peuple ?

I.-Le sujet de la mésentente[895]

[895] *Le point critique* de la pensée de Rancière (éventuellement son intérêt singulier), c'est de ne pas pouvoir penser ce qu'il y a au-delà de la rencontre de la politique et de la police dans l'interruption de la logique inégalitaire. Qu'est-ce qu'il y a au-delà de ce qu'il appelle du partage du sensible qui devient « enjeu de la politique » (Jacques Rancière, *La mésentente, op.cit.* ; *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000) ? Il y a de la police et non une société égalitaire ou émancipée parce que l'« on peut émanciper autant d'individus que l'on vaudra, on n'émancipera jamais une société » (Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, *op.cit.,* pp.162-163). S'il peut avoir une police plus douce qu'une autre, si toutes les polices ne se valent pas (*cf*., *La Mésentente*), cela paraît évident. La différence entre deux polices n'est pas pourtant donnée d'emblée dans l'histoire. Elle n'est pas l'effet de la loi mais rendrait compte d'une certaine *praxis* qui n'est jamais définie, une *praxis* qui ne se donne jamais comme idée régulatrice. Elle serait liée au travail de la puissance d'agir du sujet politique. Ce n'est pas par hasard si toutes les polices ne se valent justement pas. L'histoire de toute police est faite d'exclusion, de domination et est structurée par la logique inégalitaire. Ce n'est pas par volonté souveraine si le texte égalitaire permet de vérifier ce qu'il appelle le syllogisme de l'émancipation (Jacques Rancière, *Aux bords du politique, op.cit,* p.84 *sq*). Le texte égalitaire est lui-même le produit d'une certaine reconfiguration sociale. Il est inscrit dans une certaine histoire des (re)conquêtes polémiques de ce qui n'est pas donné d'avance aux hommes et des femmes par une certaine nature et de ce qui n'est pas fondé en rien. Cela naît du *conflit*, de l'action du *dêmos* et est sans cesse reconfiguré par celle-ci. Que cette histoire ne soit ni une théosophie — « où la vision théosophique rejoint alors la fois dans la perfectibilité du genre humain » (Louis Gabriel Gauny, *Le philosophe plébéien*. Textes réunis par Jacques Rancière, Paris, La Découverte-Maspéro/PUV, 1983, p.93. La citation est de Rancière) à la manière de Ballanche — ni une téléologie tendant vers sa réalisation où l'incarnation de son principe dans le monde permettant aux humains de se réaliser, nous l'admettons bien.

Mais si la politique ne reconfigure pas la police parce qu'elle n'institue rien, cela pose le problème de l'éternel recommencement de l'action de vérification égalitaire. Seul l'instituant rend possible et effectifs les effets de l'interruption. Pourtant, l'instituant n'est jamais l'institué. Il n'est pas non plus un horizon d'attente vers lequel nous avons les yeux fixés. Nous comprenons bien que la politique n'arrive pas à instituer un régime égalitaire contre la logique inégalitaire de distribution des places et qu'il n'y a pas de modalité de distribution égale des parts. En fait, l'action du *dêmos* n'est pas uniquement une disjonction ou une interruption « des effets de la domination des riches », mais doit pouvoir aussi ré-agencer l'espace de visibilité et les régimes de partage. À la facticité du partage, à son arbitraire, elle n'oppose pas un *archè* (comme principe du gouvernement démocratique) ou un principe propre qui serait la mesure du politique. Nous n'avons pas à retrouver un mode de partage au-delà du partage arithmétique ou du partage géométrique comme s'il nous était donné d'inscrire dans le social une *metron* politique comme mesure de l'être-ensemble restituant l'égalité à chacune des parties litigieuses.

En politique, il n'y a pas de *metron* possible pouvant faire coïncider le *dêmos* au corps de la communauté. L'impossibilité à faire tenir silencieusement *dêmos* et corps communautaire pensé comme l'incarnation même du propre communautaire est l'intérêt de la politique.

Cela dit, nous devrons retrouver les effets de la reconfiguration de la police par la politique dans les conditions matérielles d'existence aussi bien que dans les espaces de visibilité où les hommes et les femmes apparaissent comme des être parlants. Alors, il y aurait-il un au-delà de l'interruption, non pas comme un au-delà enchanteur doté de vertu téléologique, mais un au-delà où il ne s'agit pas uniquement d'interrompre et de disjoindre, mais aussi d'instituer?

1.-La mésentente plébéienne[896]

L'idée de mésentente plébéienne attribuée à Rancière par Martin Breaugh exigerait quelques explications et justifications qu'il ne donne pas malheureusement afin de fonder l'importance de la plèbe chez l'auteur de *La mésentente*. Pourtant, il y a un effort conscient chez Rancière pour penser davantage le peuple comme sujet politique arraché à toute représentation identitaire ou tout enracinement dans un collectif sociologique alors que la plèbe serait enfermée dans une identification sociologique préétablie. L'intérêt chez lui pour le peuple par opposition à la plèbe a été précisé lors d'un entretien avec lui réalisé par Daniel Bensaïd et Olivier Neveux publié dans la Revue *Contretemps* en 2008 repris dans *Moments politiques*. Il lui a été rappellé : « tu sembles tenir fermement sur les notions de peuples et de classes comme constitutives de la politique par rapport à une rhétorique de la plèbe ou de la multitude »[897]. Alors, comment pourrait-il y avoir une mésentente plébéienne s'il n'y a aucune rectification à cette affirmation ? La plèbe peut-elle être un sujet politique faisant déployer la logique de la mésentente sachant que comme il dit lui-même contre Glucksmann « il n'y a nulle part de plèbe contre le pouvoir »[898]? Est-il légitime de voir dans cette formule le refus de faire de la plèbe un sujet politique ? Il serait important de croiser le regard de Rancière, lecteur de Ballanche, sur le peuple et la plèbe. Car il se pourrait qu'il y ait une certaine ambigüité sur cette question.

L'une des singularités de la plèbe, l'un de ses traits identitaires, c'est le fait qu'elle soit déjà un effet de pouvoir de distribution de la richesse par laquelle une identité sociologique lui est assignée. Elle est déjà un sujet fixée dans le mutisme selon lequel elle n'est pas un sujet capable d'agir. Elle est produite par une configuration de l'espace du visible et de l'invisible. Il n'y a pas de plèbe sans un investissement du pouvoir qui lui confère son identité et son identification politique. Pourtant, si « à l'époque de la République romaine le terme plébéien désigne ceux qui sont sans nom et sans filiation: le plébéien est ainsi privé de droit de parole»,

[896] Nous empruntons cette notion à Martin Breaugh qui l'a dégagée à partir d'une lecture de la présence de la plèbe chez Rancière. Voir Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne, op.cit*, p.155. S'il range Ballanche parmi les auteurs (Machiavel, Montesquieu, Vico, Foucault, Rancière) qui ont pensé d'un point de vue philosophique ce qu'il appelle un « principe plébéien » à la suite de Ballanche, cet emprunt ne signifie pas pour autant que la pensée de Ballanche, à travers son interprétation du conflit dans l'histoire afin de penser l'émancipation, soit liée à ce qui serait une mésentente plébéienne.

[897] Jacques Rancière, «Politique de la mésentente» *in Moments politiques*. Interventions 1977-2009, Paris, La Fabrique, 2009, p.190.

[898] *Ibid*., p.191.

que c'est l'expérience plébéienne, « c'est-a-dire un refus de la domination qui conduit a une expérience d'auto-émancipation du nombre »[899] et qui permet de penser la politique autrement. La parole plébéienne serait une parole pour soi toujours en-deçà de l'espace politique comme parole portée par des sujets dont l'expérience de la dépossession de son corps (dans le rapport de domination) produit la distance de soi à soi et l'arrachement de la compagnie des autres. Elle est une parole dont la résonnance n'a pas d'écho chez les patriciens à moins qu'il soit possible d'en faire une parole oppositionnelle (en réalité, la parole plébéienne ne peut être qu'une parole polémique émergée sur une scène tout aussi polémique). Quelle est la valeur politique d'une parole privée, enfermée dans les couloirs où règne l'invisibilité de son être-au- monde ? La parole privée est celle justement qui ne peut pas être reprise par les autres comme parole à jamais perdue dans le silence du temps de la domination. Elle est celle qui est portée uniquement par la voix et dépourvue de raison comme bruit silencieux du « corps animalier » aux yeux des dominants. Elle n'est donc pas une œuvre de la raison commune traversant une communauté de partage entre ceux qui veulent commander et ceux qui ne veulent ni commander ni obéir à une autorité asservissante ou assujettissante. Alors, est plébéien celui qui « n'a pas de parole publique »[900] de la même manière qu'avant tout « le prolétaire, c'est en effet le Sans-Nom et le Sans-Parole, celui qui n'a droit ni aux ancêtres, ni à l'expression publique.[Somme toute,] un homme sans inscription symbolique et muet »[901], dira Jean Borreil dans la présentation de *Les Sauvages de la Cité*.

Il est aussi un homme ou un sujet sans trace. En conséquence, la tonalité même de sa parole nécessite un autre espace public débordant l'espace public bourgeois soumis aux impératifs bourgeois. La parole qui lui est conférée par effet du droit et une *praxis* sociale de domination et d'exploitation réifie son exclusion hors de l'histoire. Alors, « le plébéien est l'être exclu de la parole qui fait histoire [et sans « inscription symbolique dans la cité »[902]][903]. À travers la sécession sur l'Aventin interprétée par J. Rancière à la suite de ce qu'en saisit

[899] Martin Breaugh, «À quoi ressemble l'espace public plébéien ? », *Cahiers Sens public*, 2013/1 n° 15-16, p. 39-53, p.40.
[900] Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne, op.cit*., p.17.
[901] Jean Borreil Des « muets du mutisme civil » in *Les Sauvages dans la Cité. Auto-émancipation du peuple et inscription des prolétaires au XIX^e^ siècle,* Champs Vaillon, 1985, pp.22-31, p.22.
[902] Jacques Rancière, *La mésentente, op.cit,* p.45.
[903] Jacques Rancière, « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre » in Jean Borreil, *Les Sauvages de la Cité, op.cit*, pp.34-53, p37. Ou la reprise de cet article *in* Jacques Rancière, *Les Scènes du peuple. (Les révoltes logiques, 1975/1985)*, Lyon, Hors Lieu, 2003, p.38.

P.S. Ballanche, il y voit « la scène inaugurale »[904] rendant possible une histoire et un autre rapport à la parole. Qu'est-ce qu'une scène inaugurale ? On peut parler de scène inaugurale pour fonder un nouveau rapport à soi (les Plébéiens se découvrent autrement, ils se reconfigurent autrement leur espace à soi en tant qu'espace faisant de la rencontre avec l'autre une figure de l'égale humanité) et une nouvelle altérité où la question de l'auto-émancipation pourra être posée pour la première fois véritablement. Il y aurait scène inaugurale par le fait que l'apologue (Menenius Agrippa), par sa fable, ruine le vieux principe faisant des Patriciens l'âme vitale de la cité face à de simples exécutants plébéiens (d'où le surgissement d'un nouveau droit). Comment oser s'adresser à des êtres sans nom ni parole si on ne reconnaît pas par là même qu'ils sont des être égaux ? Il y aurait scène inaugurale par l'idée de commencement.

Que la politique soit opposée à la police, qu'elle soit pensée comme une scène rare « qui rompt la configuration sensible où se définissent les parties et les parts ou leur absence de part par une présupposition qu'il n'y a par définition pas de place : celle d'une part des sans-part »[905], nous voyons bien qu'elle n'institue pas l'interruption qui la constitue selon ce régime de discours. Il s'agit d'une exigence de compréhension qui ne laisse pas déployer certaines habitudes de penser accumulées.

Le « *démos* s'attribue comme part propre l'égalité [ce qui ne lui est pourtant pas le propre] qui appartient à tous les citoyens »[906]. Cela constitue l'enjeu de la scène de rencontre conflictuelle (entre la logique policière et la logique égalitaire) comme scène constitutive de la politique ne donnant lieu à aucune phraséologie consensuelle. L'institution du litige propre à la communauté qui est par là même traversée par « l'institution du commun-litigieux »[907]. Ce qui justifie cette appropriation par le *démos* de ce qui ne lui est pas propre et de ce à quoi il n'est pas propre dirions-nous, est le « tort principiel » qui rend opératoire et manifeste la mésentente.

Le peuple n'est pas une classe prédéfinie à laquelle la lutte des classes viendrait révéler la nature de dominé et d'opprimé comme « classe parmi tant d'autres », mais « il est la classe du tort qui fait tort à la communauté et l'institue comme ''communauté'' du juste et de l'injuste. C'est ainsi que, au grand scandale des gens de biens, le *démos*, le ramassis des gens de rien,

[904] Jacques Rancière, « Savoirs hérétiques et émancipation du pauvre », art. *op.cit*, p.37.
[905] Jacques Rancière, *La mésentente, op.cit,* p.53.
[906] *Ibid*., p.27.
[907] *Ibid.,* p.28.

devient le peuple »[908]. Y aurait-il ici un devenir-peuple du *démos* contre le régime de partage des titres à avoir part, un devenir qui s'annonce dans et par l'agir et se réenclenche immédiatement contre toute fixation ontologique du sujet-peuple? Par et dans ce devenir-peuple du *démos*, le peuple devient sujet politique dés-identifié, dés-assigné et arraché à l'enfermement de ce que l'on entend par peuple habituellement.

Alors peuple est-il la subjectivation[909]par laquelle le *démos* s'attribue à lui-même ce qui ne lui est pas propre (par une opération de vérification), ce qu'il ne peut pas avoir en propre en rendant visible, c'est-à-dire rendre manifeste le « mécompte fondateur de la politique »[910]auquel aucune équation géométrique ni arithmétique ne pourra mettre un terme ? Cela brouille foncièrement la distinction entre le tout et les parties. Il ne peut y avoir de peuple ni de politique si l'égalité est pensée dans les arènes arithmétiques ou géométriques, mais seulement si elle est « l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui, c'est-à-dire en dernière instance, l'absence d'*arkhè*, la pure contingence [« absence de fondement »] de tout ordre social »[911]. Alors, la division entre les parties peut être le litige entre « des parties qui ne sont pas de vraies parties »[912]. Cela rend opératoire la logique égalitaire. La distinction entre la voix et le *logos* comme critère de distinction entre l'animalité et l'humanité, donc entre la rationalité et l'irrationalité disparaît. De la même manière qu'il n'y a plus lieu de chercher à fonder une ontologie politique afin de rendre à la politique justement ses lettres de noblesse. Il ne s'agit plus de retrouver une *anthropologie* qui serait le socle premier de tout rapport politique. Les êtres parlants n'ont pas une nature cachée et secrète à découvrir. Cette supposée découverte qui serait l'affaire des compétents ne peut pas être le soubassement de la politique. La politique est toujours une opération de re-configuration des scènes et des espaces où se joue la capacité de l'être parlant comme égale capacité de n'importe avec n'importe qui[913].

[908] *Ibid.,* p. 28. Souligné par nous.
[909] La subjectivation politique ne rend pas possible une nouvelle identification du sujet à être fixé dans l'espace de la visibilité et de l'invisibilité, elle est une affaire de dés-identification afin de mesurer l'écart constitutif d'une identité assignée à être là. « La subjectivation politique produit un multiple qui n'était pas donné dans la constitution policière de la communauté, un multiple dont le compte se pose comme contradiction avec la logique policière. Peuple est le premier de ces multiples qui disjoignent la communauté d'elle-même ». *Ibid.,* p.60.
[910] *Ibid*., p.29.
[911] *Ibid*., p.35.
[912] *Ibid*., p.43.
[913] « Si la politique a un sens, c'est qu'elle signifie la constitution de la scène collective des manifestations et des déclarations de l'égalité», mais ici sens ne renvoie pas à une ontologie. L'égalité elle-même n'est pas fondée en raison ni en nature. Elle pourrait être plutôt un principe factice opératoire permettant la reconfiguration du sens rendant possible des scènes d'émancipation. Jacques Rancière, « Politique de la mésentente» *in Moments politiques*, *op.cit*, p.187.

> Pour Platon, la multiplicité des êtres parlants anonymes qui se nomme peuple fait tort à toute distribution ordonnée des corps en communauté. Mais inversement ‘’peuple’’ est le nom, la forme de subjectivation, de ce tort immémorial [« tort principiel »[914]] et toujours actuel par lequel l'ordre social se symbolise en rejetant la majorité des êtres parlants dans la nuit du silence ou le bruit animal des voix qui expriment agrément ou souffrance[915].

Nous voyons la raison pour laquelle le traitement de ce tort ne peut pas prendre la forme d'une opération sans reste de telle sort qu'il ne soit pas possible d'en finir avec ce scandale. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il est un tort intraitable à la manière du différend postmoderne.[916]

L'expérience plébéienne est celle qui fait éclater les schémas habituels. Elle « désigne donc une disposition qui refuse les limites du possible-actuel de l'ordre dominant et dont la finalité est de faire advenir un être-ensemble autre que celui qui sévit dans une communauté politique particulière »[917]. Il y a un écart dans lequel la plèbe peut passer à Rome à la visibilité politique dans le fait que des institutions lui soient dédiées comme contrepoids à la domination patricienne. Désormais, les conflictualités peuvent s'exprimer autrement que comme conflit entre une classe qui travaille et défend la République sans pour autant participer à la vie publique en tant que telle. La plèbe comme sujet politique reconnue et douée de parole publique cesse d'être reconnue comme plèbe à l'instant même où la résonnance de sa voix peut faire trembler les murs des institutions. Ce tremblement fondera la liberté publique. Désormais, il y a une oscillation par laquelle la plèbe sera saisie comme sujet

[914]Jacques Rancière, *La mésentente, op.cit,* p.59. Mais ce « tort principiel » n'est-il pas le propre d'une ontologie qui ne dit pas son nom où émergerait une nouvelle *arkhè,* une sorte d'*arkhè an-archique* qui serait au fondement même de la politique ? Cela ne peut être qu'une contradiction dont la compréhension ne va de soi.
[915] *Ibid*., p.44.
[916] Faire jouer le différend contre les régimes de phrases qui ne peuvent pas l'absorber ni l'envelopper en tant qu'il se re-déploie sans cesse comme tel faute de trouver une argumentation commune aux parties en litige, est la mise en œuvre du surgissement d'une scène radicale où la suspension de la logique de phrase consensuelle se révèle intenable. Il y a toujours selon ce régime des formes de légitimation et de symbolisation dont le seul rapport est d'être en contradiction de manière constitutive et originaire. Il y a des formes de mise en récit de soi qu'un tribunal ne pourra pas faire entrer dans ses *attendus que* équitablement faute d'une règle commune aux deux parties (au moins). Ce qu'il y aurait *entre*, c'est justement cette contradiction qui génère des conflits sans synthèse possible, des torts sans traitement. Ce qu'il y aurait *entre*, c'est manifestement ce qui vient comme étant ce qui n'est plus susceptible d'être neutralisé. Tel est ce qui *est* après la fin des Grands récits où la différence a été déjà résorbée par sa non prise en compte et par le fait même qu'on n'ait pas su/pu la laisser ad-venir à l'être, c'est-à-dire se déplier sans affecter l'être de l'autre altérisé. Alors, « à la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux argumentations ». Ce à quoi aucun tribunal ne pourra en finir est le petit *a* même qui génère le différend. Celui-ci n'est pas un tort comme les autres et toute tentative de son traitement ne peut que le rendre manifeste et effectif comme tort intraitable. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p.9. L'instabilité et la suspension provoquent ici le silence et font migrer ce qui s'apparente à une affaire judiciaire qu'on croyait être traitable selon les modalités juridiques préalablement définies en tort politique intraitable. D'où l'idée selon laquelle « le différend est l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrase ne peut pas l'être encore.» *Ibid*., p.29.
[917] Martin Breaugh, *L'expérience plébéienne, op.cit,* p.12.

sombré dans le mutisme éternel et comme sujet doué de la parole dissensuelle et disjonctive pourvu qu'elle se donne le courage d'y parvenir.

2.-Plèbe contre peuple ou peuple contre plèbe ?

La plèbe est-elle ce par quoi la scène du pouvoir sur laquelle elle est interpellée à jouer la fable de l'estomac et des parties peut être effective comme scène de domination et d'exploitation jetant des corps dans l'obscurité civile ? Ainsi, elle ne pouvait être un sujet politique qu'en cessant d'être plèbe par la rupture de la logique faisant d'elle ce qu'elle est par effet de pouvoir. Il ne peut y avoir de la plèbe que contre la plèbe.

Nous hésitons, avouons-le, à dire simplement ici à la manière d'un Foucault (hésitant[918] face à la façon de penser la plèbe) « qu'il y a de la plèbe ». Pourtant, c'est ce que nous aimerions bien dire en réalité, mais nous hésitons encore à cause de l'évanescence même de cette notion chez lui et probablement à cause de ses implications.

Politiquement, il n'y aurait pas d'intérêt à penser la plèbe, il ne peut y avoir d'expérience plébéienne ou de « mémoire plébéienne » si ce n'est que contre la plèbe comme effet de « pouvoir de la naissance et de la richesse ». Il ne peut y avoir de plèbe que pour le décentrement, l'interruption et la déconstruction de l'espace du visible. Plèbe est-il toujours un sujet ouvrant la brèche par disjonction, un sujet de la brèche échappant à toute unification ou unité où se loge le fantasme de l'*Un* ? Ou encore de façon plus radicale, plèbe est-elle ce qui devrait faire éclater le dualisme Un/multiple/multitude ? Sa vitalité est l'impossibilité à l'unifier par effet de pouvoir. Ceux qui sont dans une perspective pensant la plèbe et non le peuple ou la plèbe contre le peuple, diront avec Alain Brossat que

> le non de la plèbe survient en premier lieu comme ce qui rappelle la condition première de la vie politique, la pluralité et le conflit des référents. Le nom de la plèbe vient nommer la possibilité

[918] Pour un rappel de l'usage passager de la plèbe chez Michel Foucault, voir Michel Senellart, « 21. Michel Foucault : plèbe, peuple, population », in Olivier Ihl, Ghislain Waterlot Janine Chêne et al.,(dir) *La tentation populiste au cœur de l'Europe*, Paris, La Découverte «Recherches », 2003 pp. 301-313.

> quand même offerte de différer, dans ce champ, il est le signifiant de l'hétérogène et la marque de l'impossibilité d'achever la clôture sous le signe de l'Un[919].

Elle échappe et contourne ce désir d'unité et d'unification qui anime le pouvoir de l'Un. Plèbe serait le nom de l'éclatement du fantasme de l'Un comme manifestation des conditions de possibilité d'y échapper.

Dans cet ordre d'idées, le peuple est déjà enraciné dans une cartographie mémorielle lorsque le pouvoir interprète le massacre des Algériens en 1961 par des policiers français. La différence entre plèbe et peuple est nette (pour Alain Brossat). Celui-ci est déjà substantialisé alors que celle-là est dépourvue de substance qui lui soit propre. Le peuple est le sujet qui trouve son enracinement dans la mémoire inscrite sur la place, dans les lieux où le pouvoir produit sa propre vérité de l'histoire et de ses massacres. Le pouvoir rencontre le peuple comme un déjà constitué lorsqu'il magnifie ses gloires et ses conquêtes coloniales. Dans cette perspective, il trouve sa gloire et son écho dans les temporalités mémorielles de commémoration répétitive. Contrairement au peuple, la plèbe serait toujours contemporaine de son instant de surgissement comme sujet de l'interruption. Suivant cette perspective, la mise en scène mémorielle du pouvoir en rappelant le mythe de l'origine exhibé dans le cadre de l'État-nation passe par le peuple et par sa manifestation comme sujet pris dans les griffes du pouvoir.

> Pour autant qu'un événement se présente comme pure interruption du cours du temps, qu'il est sans précédent ni antécédent, soulèvement pur, c'est avec la plèbe bien davantage qu'avec le peuple qu'il entretient des affinités. Le peuple est enchaîné à sa mémoire, à ses traditions, à ses ''acquis'' et statuts, à ses organisations, à ses réseaux d'interdépendance avec l'État, etc. La plèbe, parce qu'elle est sans substance propre, est fille de l'occasion, elle s'agrège en vue d'en finir avec une situation, un abus, un scandale qui suscite sa fureur, d'abattre un ennemi exécré, elle se défait et se recompose, toujours variable, flux de luttes et de résistances, concrétion d'affects et de mouvements de subjectivation intriqués à des actions. L'énergie populaire est captée par des organisations ―partis et syndicats, associations — dont la fonction est de dissocier peuple et événement. La plèbe est une force qui se compose contre des logiques de pouvoir oppressives, policières, et qui produit des mouvements de dés-assignation si vifs que se dévoile dans l'instant l'inconsistance, la désuétude ou l'infamie de la situation établie[920].

Contre cet enchainement du peuple dénoncé et exhibé, contre son enracinement dans les lieux et la temporalité du pouvoir, la plèbe serait porteuse de quelque chose qui va au-delà de ce que le pouvoir peut embrasser et capter comme puissance unifiante.

919Alain Brossat, « La part de la plèbe»,entretien avec Alexandre Costanzo et Daniel Costanzo) http://lesilencequiparle.unblog.fr/2012/05/11/la-part-de-la-plebe-alain-brossat-entretien-avec-alexandre costanzo-et-daniel-costanzo/ Publié le 11 mai 2012.

[920]Alain Brossat, « La plèbe. Des infâmes et des anonymes. Foucault libertaire » http://refractions.plusloin.org/spip.php?article86, vendredi 13janvier 2006.

La plèbe est politiquement fille du conflit, engendrement de la *stásis* et le foyer où celle-ci produit des effets égalitaires. La possibilité de cette effectivité est la condition même pour que la plèbe puisse parler en tant que « catégorie politique contingente qui n'est pas donnée d'avance, qui ne trouve son fondement ni dans le social ni dans le système politique mais qui se donne elle-même ses propres conditions de possibilité »[921]. Pour s'auto-constituer comme telle, elle s'interpelle et cette interpellation rendrait possible le conflit comme générateur des modalités de l'être-ensemble, mais sans qu'il y ait un *nous* identitaire qui permet d'inscrire cette interpellation dans le social. L'« interpellation plébéienne » est « cette auto-convocation et cette autoconstitution de la ''plèbe''»[922].

Le concept d'interpellation plébéienne s'inscrit dans un double héritage conceptuel où se rencontrent l'interpellation (Althusser) produisant l'assujettissement de l'individu et l'expérience plébéienne où se lit une autre histoire de la liberté comme « une histoire discontinue de la liberté » théorisée par Martin Breaugh. Mais cette fois, l'interpellation change de lieux, elle se passe de l'autre côté de la scène, disons mieux au bord de la scène, dans sa spatialité limite où la brèche serait possible. L'idéologie n'interpelle plus. Une voix devient audible comme voix renvoyant les discursivités politiques à leur facticité, mais elle exprime ce qui ne peut pas être entendu parce qu'il doit être sans cesse nié. Si l'interpellation plébéienne est avant tout une *auto-interpellation*, c'est qu'elle cherche à contourner le travail idéologique mis en lumière par Althusser afin d'échapper au carcan de la Loi. Elle produit l'autoconstitution de la plèbe comme sujet tout en s'adressant à un sujet posé hors de l'espace de l'interpellation (« les autres membres de la communauté nationale et, parfois, internationale »[923]). Elle révèle ainsi la logique inégalitaire et de l'exclusion produisant « l'inacceptable » comme norme. Mais qu'est-ce qui change dès que l'interpellation convoque cet interlocuteur ?

Toute interpellation engendre l'attente d'une réaction du sujet interpellé et crée les conditions de la manifestation de celui-ci. Elle n'a d'effet en réalité qu'à condition qu'elle modifie l'attitude ou l'agir de l'interpellé. Dans certains cas, elle révèle ce qui a déjà eu lieu comme opération secrète. L'interpellé est interpellé en tant qu'il est sommé de répondre à l'interpellation conformément à un travail qui lui échapperait. Cela révèle la scission du sujet

[921] Ricardo Peñafiel, « Les actions directes spontanées au-delà du virage à gauche. Les conditions de possibilité de l'interpellation plébéienne » *in* André Corten, Catherine Huart et Ricardo Peñafiel, (dir), *L'interpellation plébéienne en l'Amérique latine. Violences, actions directes et virage à gauche,* Paris/Québec, Karthala/Presses de l'Université du Québec, 2012, pp.12-31, p.17.
[922] *Ibid.,* p.22
[923] *Ibid.,* p.29

en sujet pour l'interpellation et éventuellement/exceptionnellement en « mauvais sujet » (Althusser). Il faudrait se demander si l'interpellation plébéienne ne serait pas une alternative conceptuellement prometteuse et théoriquement enrichissante à la scène d'interpellation pensée par Althusser sachant que ce dernier prétend dégager une sorte de loi générale au-delà de toute référence chronologique. Elle libérerait la possibilité de « saisir la brèche », tout au moins, telle est la prétention des auteurs. Pour contourner les conséquences de la scène d'interprétation althussérienne, certains diront que « dans l'interpellation [plébéienne], c'est la plèbe qui se nomme elle-même qui s'interpelle tout en interpellant l'ordre qui l'exclut [,] si elle se nomme elle-même, tel un cri imprévisible, le temps d'un instant, sa nomination ne saurait se fondre dans des catégories entendues »[924]. Mais ne serait-elle pas dans une position d'attente dont l'issue viendrait déjouer les effets de l'interpellation ?

L'ordre interpellé peut-il rester muet ou peut-il nier l'interpellation plébéienne ? Parce qu'elle interpelle l'ordre qui exclut, la réponse ne peut être que l'agencement de cet ordre-là sans pour autant postuler dès le départ que cet agencement prendra la forme d'une police plus juste ou moins exclusive. Concrètement, toute interpellation plébéienne fait trembler « l'ordre qui exclut » qui est enraciné dans la logique inégalitaire. Elle fait exploser les alternatives au travers desquelles le système promet des réformes afin de calmer la fureur de la bête qui s'est mise à parler à la surprise des oligarques. Il n'est pas donné à cet ordre là d'être indifférent à cette forme d'interpellation. Alors, dans quelle mesure l'invitation à « saisir la brèche » comme possibilité de « saisir la ''tension''qui se profile entre le récit de la plèbe et le discours de l'ordre politique institué »[925]peut penser la brèche au-delà d'un instant instantané ? Cela ne signifie pas pour autant vouloir instituer la brèche dans les institutions mais façonner ou reconfigurer ces dernières par sa puissance. Ce serait à cette condition qu'elle laisse des traces plus durables dont on peut faire l'histoire et retrouver la mémoire pour une reconfiguration du monde.

Il semble que l'interpellation plébéienne cesse de produire des contre-effets de reconfiguration contre la loi de l'exclusion et de la domination dès qu'elle rencontre une autre forme d'interpellation pensée cette fois comme étant « l'interpellation du peuple ». La plèbe cesse de se manifester en s'auto-engendrant dès que la parole de l'*Un* cherche à saisir les formes de conflictualités portées par son action dans le langage de la loi et de l'ordre. L'interpellation du peuple transforme l'action plébéienne en langage normé porté par le

[924] Catherine Huart, [conclusion de l'ouvrage] *in* André Corten, *alii* (dir), *L'interpellation plébéienne*, *op.cit*, p.295.
[925] *Ibid*., p.297.

pouvoir afin de maîtriser le pouvoir de la division au profit de la puissance de l'exclusion. L'*effort* consenti par les auteurs (voulant saisir par ce qui est célébré comme un virage à gauche en Amérique latine) pour penser l'interpellation plébéienne aux antipodes de l'interpellation althussérienne (disons mieux pour l'ouvrir contre la clôture dans la Loi) aurait été maîtrisé par l'interpellation du peuple (comme retour de la scène d'interpellation produisant l'assujettissement) en tant qu'œuvre du pouvoir. Ce sont là deux formes d'interpellations opposées.

> Instaurée par des acteurs de la scène politique instituée (plutôt que de la plèbe par elle-même), *l'interpellation du peuple* cherche à donner un ''nom''et un sens à la conflictualité ou à la contingence, une ''direction'', à l'encadrer dans des formes plus ou moins pacifiées ou domestiquées de comportement politique[926].

Il semblerait que l'interpellation du peuple est ce qui doit rendre possible la maîtrise de l'interpellation plébéienne. Cette lecture inscrit le peuple dans un paysage politique dépourvu de la puissance de la plèbe. Parce que celle-ci n'arrive pas à se défaire du tribun (du chef), serait-elle déjà prise dans l'antinomie de son action posée aux antipodes de l'ordre établi au-delà de l'instantanéité de son geste comme action autonome ouvrant la brèche ? Il y aurait-il plèbe que pour le tribun, le chef ou plèbe que pour être ramené à l'ordre réifiant ? Le « spectre du tribun » déstructure et disloque l'imaginaire plébéien en le ramenant finalement du côté de l'imaginaire du pouvoir ou dans ses bornes. Ce sont les conséquences du fait que la brèche soit toujours une instantanéité, quelque chose que l'on n'arrive pas à instituer. Alors l'expérience plébéienne serait-elle uniquement l'expérience d'un instant faisant jouer une temporalité évanescente ? Ce serait le côté paradoxal de la plèbe. Dirait-on que la plèbe s'interpelle pour s'auto-constituer avant d'être elle-même interpellée pour intégrer le corps-peuple de la communauté ? L'ouvrage de Martin Breaugh, qui est l'arrière fond conceptuel et théorique de *L'interpellation plébéienne,* faisait voir déjà ce caractère paradoxal. Celui-ci engage la singularité même de l'action plébéienne.

Les auteurs de *L'expérience plébéienne* et de *L'interpellation plébéienne*[927] (au travers des différentes contributions) ne peuvent que constater l'antinomie entre la plèbe et le tribun. Alors il ne peut pas y avoir de « tribun de la plèbe » (cas où le représentant est dans une extériorité par rapport au représentant) ni de tribun plébéien dans le mécanisme institutionnel (l'illusion de l'autoreprésentation car la représentation même exige un dédoublement pour

[926] Ricardo Peñafiel, « Les actions directes spontanées au-delà du virage à gauche », *art., op.cit*, p.30.
[927] À titre d'exemple, voir Catherine Huart, « Interpellation plébéienne et subjectivation politique » *in* André Corten, alii, (*dir), L'interpellation plébéienne en l'Amérique latine*, *op.cit,* pp.53 66.

être effective et opératoire. Si cela était concevable, on pourrait instituer la brèche dans la durée) en toute cohérence. Le paradoxe demeure ! Faudrait-il saisir l'interpellation plébéienne comme la manifestation même de la mésentente plébéienne ? Quelle serait donc sa puissance de configuration effective ?

Il faudrait alors interroger la singularité de la plèbe. Dans cette perspective, serait-il possible de dire qu' « Il y a de la plèbe » à la manière de M. Foucault ?

3.- « Il y a de la plèbe » ou l'impossible sujet ?

Pour rendre compte du titre retenu ici, nous proposons l'idée de principe de louvoiement politique, entendu comme perte de toute substance/identité propre de la plèbe et l'impossibilité à la situer, la fixer comme sujet. Cela nous permettrait de saisir les implications du geste foucaldien pour penser la plèbe. Il y a dans l'idée de louvoiement celle d'une navigation à contre-courant en zigzaguant. Le louvoiement implique détour et instabilité (non permanence), voire un écart résiduel contre les alternatives sans qu'il y ait un but téléologique à atteindre. D'où l'idée que nous trouverions une « part plèbe » dans des lieux et des scènes étranges qui n'auraient rien à voir avec la plèbe.

Il nous semble que ce « il y a de la plèbe » serait révélateur de la nature même de la plèbe ou pour le dire autrement de sa désubstantialisation ou encore de la difficulté à la penser.

La formule peut vouloir dire aussi que la plèbe n'est pas située ni fixée comme sujet ou qu'elle est une ouverture hors du *topos* du pouvoir et des ses effets. Elle est instable,

> volatil et inassignable à des lieux ou des rôles stables, [c'est] cette instabilité qui la rend disponible pour toutes les échappées hors des rapports de pouvoirs institués. À travers la plèbe, Foucault va tenter de penser ce mouvement par lequel une attitude de résistance, un geste de révolte, une insurrection – d'une façon générale, la lutte sociale et politique contre les pouvoirs institués – pourraient échapper à leur inéluctable reprise par des rapports de pouvoir[928].

Cette volatilité n'est pas un signe négatif mais au contraire le propre d'une subjectivation singulière qui ne serait pas prise dans l'attachement à la Loi.

[928]Alain Brossat « La question de la plèbe », *in* Alain Brossat (dir) *Michel Foucault. Les enjeux de la vérité et du pouvoir,* Presses universitaires de Nancy, 1994, p.144-150, p.147.

Faut-il dire que la plèbe est ce qui court-circuite la circulation du pouvoir par sa dissémination comme un reste non englué dans ses nasses, quelque chose qui va au-delà de sa puissance à circuler à travers des corps et des âmes ? S'agirait-il d'un contre-effet de la circulation du pouvoir rendu possible par la circulation de la plèbe à n'être pas là où elle serait attendue ? Ou encore, serions en face d'une modalité d'agir qui ferait échec aux modes d'assujettissement ?

M. Foucault tente de répondre à ces questions lorsqu'il interpelle la plèbe en posant la question du Goulag dans un entretien avec Jacques Rancière. La plèbe n'est pas un sujet de l'histoire déjà constitué qui aurait pour vertu de faire l'histoire. Elle n'est pas un sujet devenu imperméable aux rapports de pouvoir et aux procès d'assujettissement afin de nous libérer des effets de pouvoir. Elle n'est liée à aucune « réalité sociologique ». La plèbe est ce qui permettrait de refuser l'alternative entre domination et sujet historique de libération ou d'émancipation. L'action plébéienne n'est pas singulièrement plébéienne dans la mesure où l'on peut la voir surgir dans des scènes inattendues, des scènes inhabituelles où il n'y aurait pas de plèbe à première vue. Elle épouse des traits qui ne sont pas propres à la plèbe. Elle ne donne corps à aucun principe téléologique. Il faut se demander si nous ne sommes pas en présence d'un condensé de l'écriture du pouvoir et des contre-pouvoirs par laquelle la formule apparaît comme un principe qui transgresse la circulation du pouvoir et accompagne à contre-courant celui-ci en créant les conditions de possibilité d'une brèche, d'une sortie hors de l'engrenage de la domination.

Si le pouvoir circule dans des réseaux et n'est localisé nullement, il y aurait une co-présence du pouvoir et de la plèbe qui produirait l'effet d'une disjonction. Cette co-présence est de préférence une rencontre qui porte des nœuds et qui déplace des scènes en ouvrant des brèches au-delà de la scène du pouvoir. Il n'y a pas de cible inerte du pouvoir. Le « il y a de la plèbe » n'est le nom propre d'un quelconque sujet. Ce qui paraît étrange dans la formule, c'est le fait de la voir en œuvre dans des corps étranges (la bourgeoisie).

En réalité, serait-il possible d'y voir un principe qui arrache la plèbe à toute inertie face au pouvoir ?

Il nous semble que M. Foucault dépeuple la plèbe en la dépouillant de sa substance et la fait migrer par cette formule vers d'autres lieux et vers d'autres territoires où elle devient ce qu'elle n'était pas avant en tant que sujet déjà constitué. Il l'arrache même à son paysage. Par-delà l'hésitation qui caractérise la formule, nous devons retenir la potentialité de la plèbe qu'elle suggère : une part où la fuite et la brèche deviennent possibles. Il y aurait quelque

chose, un reste qui produit le désordre au cœur d'un ordre de domination réifiant. À l'énergie centripète, une énergie centrifuge se dégage. Nous retrouvons cette énergie dans les sujets et les individus. Il est préférable de lire Foucault dans sa propre langue, cette langue qu'il nous présente comme celle qui n'est pas la sienne, porte une possibilité de penser autrement. Nous nous permettons de le citer ainsi :

> mais il y a toujours quelque chose, dans le corps social, dans les classes, dans les groupes, dans les individus eux-mêmes qui échappe d'une certaine façon aux relations de pouvoir ; quelque chose qui est non point la matière première plus ou moins docile ou rétive, mais qui est le mouvement centrifuge, l'énergie inverse, l'échappé. ''La'' plèbe n'existe sans doute pas, mais il y a ''de la'' plèbe. Il y [en a] dans les corps, et dans les âmes, il y en a dans les individus, dans le prolétariat, il y en a dans la bourgeoisie, mais avec une extension, des formes, des énergies, des irréductibilités diverses. Cette part plèbe, c'est moins l'extérieur du pouvoir par rapport aux relations de pouvoir, que leur limite, leur envers, leur contre-coup, leur envers ; c'est ce qui répond à toute avancée du pouvoir par un mouvement pour s'en dégager ; c'est donc ce qui motive tout nouveau développement des réseaux de pouvoir. La réduction de la plèbe peut s'effectuer de trois façons : soit par son assujettissement effectif, soit par son utilisation comme plèbe (*cf.* exemple de la délinquance au XIX^{e} siècle), soit encore lorsqu'elle se fixe elle-même comme une stratégie de résistance. Prendre ce point de vue de la plèbe, qui est celui de l'envers et de la limite par rapport aux relations de pouvoir, est donc indispensable pour faire l'analyse de ses dispositifs ; à partir de là peuvent se comprendre son fonctionnement et ses développements. Je ne pense pas que cela puisse se confondre en aucune manière avec un néo-populisme qui substantifierait la plèbe ou un néo-libéralisme qui en chanterait les droits primitifs[929].

En réalité, quelques traits identitaires que nous avons mentionnés dès le début ne sont pas propres à la compréhension sociologique de la plèbe car elle les partage aussi avec une certaine lecture du peuple. Peuple et plèbe aurait un héritage commun à partager qui est en fait dans une certaine mesure un fardeau sémantique qui nous contraint à être attentifs aux modes de subjectivation dont ils sont capables. La question serait de savoir si la plèbe peut être un sujet politique. Avant tout, il faut déplacer le peuple du foyer contractualiste où sa puissance de disjonction risque d'être toujours captée par la puissance souveraine à laquelle il donnerait la légitimité bourgeoise réclamée comme sujet politique prédéfini. Dans le schéma contractualiste, il n'y a de peuple que pour le souverain ou pour s'y soumettre. Le peuple est

[929] Michel Foucault, « Pouvoir et stratégies » entretien avec Jacques Rancière *in Les Révoltes Logiques*, N° 4, hiver 1976, pp.89-97, p.92, repris dans *Dits et écrits II.* 1976-1998, Paris, Gallimard, 2001, pp.418-428, p.421-422. L'hésitation de Foucault est explicitement illustrée par lui-même dans le *N.B* de la fin de l'entretien (p.97) : « ces questions m'ont été posées par écrit. J'y ai répondu de la même manière, mais en improvisant et sans pratiquement rien changer à la première rédaction. Non par croyance aux vertus de la spontanéité, mais pour laisser un caractère problématique, volontairement incertain, aux affirmations avancées. Ce que j'ai dit là n'est pas ''ce que je pense'', mais souvent ce dont je me demande si on ne pourrait pas les penser » ; étrange hésitation d'un philosophe devant une notion. Cette hésitation ferait la richesse problématique de ses affirmations. Pour ne pas briser un tel élan qui ne donne lieu à aucune certitude, nous avons choisi de le citer longuement.

le sujet de l'obéissance volontaire pensée en termes d'auto-législation. De la même manière que l'obéissance devient l'effet d'une volonté soumise à la loi, l'exercice du pouvoir devient aussi l'expression d'une volonté souveraine réglée par la « volonté générale ». Peuple est un énoncé juridico-politique inscrit dans la loi et délimité par l'espace territorial. Cette conception du peuple par son extension et son usage a enfermé la citoyenneté dans les bornes de la nationalité.

Il y a de la plèbe dans les corps comme une zone de résistance face au pouvoir. Le corps n'est jamais uniquement un corps dressé, soumis, muet et dont les énergies sont captées et retournées contre lui-même une fois pour toute. « La part plèbe » traverserait les corps et transgresserait par conséquent les assignations du pouvoir. Elle reconfigurerait et disjoindrait les distributions. Elle est celle qui échapperait à l'enfermement, ce qui déjouerait tout désir d'attachement au pouvoir et à la loi. Elle nourrirait les dés-identifications et les formes de dés-assignation pour rendre possible la subjectivation.

L'enjeu dans le retrait de la plèbe sur l'Aventin et dans la fable de l'estomac et des parties racontées par Meninus, c'est qu'il pourrait être une scène de subjectivation qui ne peut être effective que par un effet de dés-identification. La plèbe doit se dés-identifier comme plèbe contre l'ordre dominant incarné par les patriciens. Elle doit interrompre l'ordre de distribution qui fait qu'elle soit plèbe comme sujet déjà situé dans l'agencement social qui la jette dans un mutisme. L'interruption prend la forme d'un retrait hors du *topos* de la domination où elle aurait dû continuer à jouer le rôle qui lui a été toujours assigné. Elle fait voir la facticité de ce mécanisme. Cette forme de dés-assignation et de dés-identifcation, nous l'avons vue en analysant l'idée de peuple souffrant.

Mais ces problèmes étant révélés à partir de la plèbe, de sa puissance éventuelle de transformation ou de son assujettissement précaire ou institutionnalisé, nous met face à la nécessité de problématiser autrement le *nom-du-peuple* inscrit dans les scènes conflictuelles. Le *nom-du-peuple* est le nom de la configuration des opérations où le peuple comme sujet politique va au-delà du peuple institué dans un geste de pluralisation de ses foyers d'insurgence. Il est le moment où par la division sociale ou la *stásis* il devient possible de rendre effective l'action du *dêmos*.

II.- Peuple au-delà du peuple

1.-L'impossible pluralisation du peuple

Le peuple peut-il être encore (réellement) aujourd'hui un opérateur politique lorsque nous sommes attentifs à ce qui serait éventuellement sa contamination et ses fluctuations modernes et contemporaines ? Les *nationalismes* les plus hostiles à l'ouverture et à la rencontre imprévue et les oligarchies les plus régressives ont laissé leur empreinte sur une notion aussi vieille politiquement que la démocratie dans sa genèse athénienne (où il est sujet politique). Du peuple au populisme la vulgate dominante signe sa condamnation sans appel. Quoique l'on fasse, le peuple semblerait être déjà arrimé à une inscription territoriale, sociologique ou anthropologique qui viendrait toujours rappeler son enracinement dans le sol ou le sang ainsi que son enfermement dans l'enclos territorial.

Avant d'être un sujet politique, il est avant tout autre chose. Il semblerait qu'il ne pouvait recevoir sa détermination et son identité politique que d'un État enraciné lui-même dans le sol particulier fermé par des frontières nationales. N'est-ce pas la raison pour laquelle il est toujours enfermé dans les vicissitudes de l'État-nation ? Il n'y aurait de peuple que pour être enfermé dans l'espace défini par le souverain. Cela donnerait lieu à une collision constitutive de la notion de peuple comme à la fois sujet sociologique, anthropologique et politique pris dans une homogénéité exhibée par le sujet souverain. Autrement dit, ces trois identités subjectives du peuple sont-elles enfermées dans une seule et même configuration ?

En quoi le chapitre V de *L'impérialisme* d'Hannah Arendt intitulé « Le déclin de l'État-nation et la fin des droit de l'homme »[930] condamne-t-il par avance toute réflexion politique sur le concept politique de peuple ? La figure de l'apatride trouerait l'unité référentielle des droits de l'homme comme le grand signifiant institutionnel et politique.

« Les peuples apatrides » comme sujet d'exception ne pouvaient être couverts que par un régime tout aussi exceptionnel hors du cadre habituel. Les droits de l'homme sont-ils muets face à la présence des corps singularisés venus d'ailleurs non inscrits dans le continuum d'un récit national forgé dans l'illusion identitaire du Soi dont l'État-nation avait pour mission de pérenniser au-delà des générations ? Autrement dit, sont-ils désavoués avec l'arrivée en masse

[930] Hannah Arendt, *L'impérialisme, op.cit*, p.251 *sq*.

des « peuples apatrides », la « lie de la terre », et qui ne pouvaient pas être déportés faute d'une terre d'accueil ?

Dans un geste de continuité, Agamben, dans un article au titre évocateur : « Au-delà des droits de l'homme » (1993), réactualise le problème posé par Arendt (en 1943 dans « *We, refugees*») et pose l'exigence d'en finir avec les droits de l'homme. Le réfugié devient une catégorie permettant d'invalider l'idée selon laquelle les droits de l'homme seraient le grand signifiant à partir duquel il faut penser la politique. Compte tenu du « déclin désormais inéluctable de l'État-nation et la décomposition des catégories juridico-politiques traditionnelles, le réfugié est peut-être la seule figure pensable du peuple de notre temps » écrit-il. Cela serait possible si toutefois nous serions capables d'abandonner la cadre conceptuel habituel (« l'homme, le citoyen avec leurs droits, mais aussi le peuple souverain, le travailleur, etc. »[931]) selon Agamben. Cet abandon requiert l'exigence de saisir les « conséquences biopolitiques » de l'entrée inaugurale de la vie dans la sphère du droit et de la compétence de l'État nation. En finir avec celui-ci consiste aussi à sortir de l'enfermement biopolitique et à libérer la « nativité» de l'enclos de l'État moderne institué par la Déclaration de 1789[932].

Mais que faire quand l'État-nation se désagrège entre d'un côté la nation et de l'autre l'État au point qu'il ne serait plus possible de faire tenir ensemble les deux par un simple trait d'union ? Les sans-droits sont ceux dont les droits en tant que personne humaine ne peuvent être intégrés dans le schéma institutionnel et politique (et donc livrés à la fantaisie des traités internationaux voués à l'échec). Ce sont ceux du même coup qui ne pouvaient pas jouir des droits réservés aux citoyens (en tant qu'apatrides). Il y aurait une césure radicale entre les droits de l'homme d'un côté et les droits du citoyen de l'autre, mais tous deux interdits à l'apatride en tant qu'il ne peut pas faire jouer son humanité (Homme) ni sa citoyenneté (en tant que toute citoyenneté est enveloppée dans le voile de la nationalité). L'apatridie comme identité de cet être condamné à s'enfermer dans sa bulle déjoue toute référence au-delà du récit national-identitaire. Car sur son visage, aucune autorité n'est prête à voir la présence d'une figure de l'humanité ni celle d'un citoyen potentiel doté des mêmes droits que ceux qui peuvent prétendre se réclamer d'un héritage commun. La puissance des droits de l'homme à être des droits fondés sur une certaine idée de l'Homme disparaîtrait devant l'apatridie comme réalité banalisée du monde.

[931] Giorgio Agamben, « Au-delà des droits de l'homme » *in Moyens sans fin, op.cit*,p. 26.
[932] *Ibid*., pp.31-32

Comment être sujet de droit dans l'apatridie et lorsque l'on a été privé du « droit d'avoir des droits »[933] ? L'apatridie est pourtant l'identité sociale et politique d'une masse de gens arrachés à toute communauté politique, privés de tout enracinement et de toute possibilité d'être au milieu des autres (« être fondamentalement privé des droits de l'homme, c'est d'abord et avant tout être privé d'une place dans le monde qui donne de l'importance aux opinions et rende les actions significatives »[934]) ?

De deux choses l'une : soit les droits de l'homme font face à une réalité incompatible avec le cadre institutionnel de l'État-nation et que par conséquent nous sommes en droit de les contester au nom « des droits des peuples » qui paraissent être inconciliables avec la logique de la Déclaration. Dans ces conditions, ils seraient inefficaces comme cadre institutionnel ou comme socle fondateur et de régulation de l'effectivité du social. Soit, ils gardent encore leur puissance de régulation après la « tempête de sable » et qu'ils peuvent faire cohabiter droits des peuples et droits de la personne humaine en tant que droits de n'importe qui. Dans cette perspective, il faudrait repenser les notions d'homme et de citoyen présentes dans la Déclaration de 1789 et réintroduire en son cœur les expériences de la destruction massive des corps.

Nous pensons que le premier désaveu du concept des droits de l'homme renvoie en réalité à la question colonial-esclavagiste dans la mesure où l'on pouvait continuer à célébrer 1789 tout en élargissant les frontières de l'empire par de nouvelles conquêtes et de nouvelles destructions des corps. Pourtant, la contradiction est flagrante car il n'est pas possible de déclarer l'universalité de l'homme par des droits inaliénables et continuer en même temps à massacrer ce même homme comme figure de l'universel. Les droits de l'homme et du citoyen ne sont pas certes contemporains de l'esclavage et de la colonisation, mais pourquoi ont-ils été si solidaires pour la bourgeoisie européenne ? Pourquoi la mémoire de l'esclavage (et de l'entreprise coloniale) et celle d'une République qui se veut garante de l'Universel sont-elles si consubstantiellement liées ? L'imaginaire de la race comme constitutif de l'entreprise coloniale ne pouvait pas faire bon ménage en toute cohérence avec une telle entreprise fût-ce-t-elle au nom d'une civilisation prometteuse qui aurait pour vertu de faire entrer au fur et à mesure les peuples colonisés dans l'univers des droits de l'homme et du citoyen, si l'homme dont on parle n'était pas déjà un produit d'un certain imaginaire anthropologique.

[933] Hannah Arendt, *L'impérialisme, op.cit*, p.297.
[934] *Ibid*., p.297.

Avouons que nous hésitons à y répondre de façon radicale. Tout au moins, les droits de l'homme pouvaient-ils être incarnés par la figure de n'importe qui, par ce corps surdéterminé par la logique coloniale et par celui traqué à travers les frontières européennes comme étant celui qui doit mourir du seul fait d'être né ? Pouvaient-ils faire entrer n'importe qui dans une *communauté de citoyen* fondée sur l'égalité ? L'objectivation du corps noir de la tête au pied dans lequel Dieu ne pouvait pas mettre une âme ou âme bonne révélait déjà la fragilité constitutive des Droits de l'homme et du citoyen.

Les temps sombres de l'histoire à l'intérieur des frontières européennes ne constituent pas une parenthèse exceptionnelle durant lesquels on livrait aux chambres à gaz celles et ceux sur le visage desquels les vertus républicaines seraient muettes. Il n'y a pas de moment vichiste qui serait étranger à la constitution de la mémoire de République (coloniale) et la vieille idée selon laquelle la France serait le pays de l'Universel, mais le nouveau déploiement d'une logique longtemps enracinée au cœur de l'Europe esclavagiste et coloniale dans sa manière d'objectiver l'Autre, de le déterminer comme sujet de la mort.

Fanon aurait-il tristement raison de donner cette tonalité au début de la conclusion de *Les Damnés de la terre* ? Aux colonisés l'Europe

> ne s'est montrée parcimonieuse qu'avec l'homme, mesquine, carnassière homicide qu'avec l'homme. Alors, frères, comment ne pas comprendre que nous avons mieux à faire que de suivre cette Europe-là. Cette Europe qui ne ce cesse de parler de l'homme, jamais de proclamer qu'elle n'était inquiète que de l'homme, nous savons aujourd'hui de quelles souffrances l'humanité à payé chacune des victoires de son esprit[935].

Il ne s'agit pas ici d'exhiber une Europe maléfique en gommant les formes d'autodestruction afin de consolider l'innocence de la victime. Au-delà de tout dualisme victime/bourreau, nous devons comprendre les structures des sociétés marquées par l'esclavage et la colonisation afin de ne pas répéter le drame originaire.

Pour tenter de surmonter les problèmes que posent les questions liées à l'État-nation, Étienne Tassin se propose de soulever ceux qui en découlent en prenant en charge un « au-delà du peuple » afin de fonder une pluralité et un cosmopolitisme face à la « globalisation économique ». Q'«u'advient-il du peuple quand l'État, la société et l'économie qui constituaient trois domaines coextensifs à l'intérieur des frontières nationales perdent en même temps, sous l'effet de la globalisation, leur autonomie économique et leur légitimité

[935] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, *op.cit*, pp.301-302.

démocratique ? »[936] S'il tente de prendre acte conceptuellement (à la suite de J. Habermas) de la situation nouvelle à laquelle font face les États-nations et s'interroger sur les possibilités d'une « cosmocitoyenneté »[937], alors comment instituer une césure entre peuple et État-nation et arracher le peuple sociologique à l'attente de toute politique sociale dont les États, face aux effets de la globalisation, ne seraient plus capable de respecter ?

Ou faut-il se rendre compte finalement que la notion de peuple par les multiples assauts historiques subis a fini par devenir une catégorie politique désuète ? La « cosmocitoyenneté » exprime le souci de penser la politique à la dimension que pose cette fois la mondialisation dans sa configuration contemporaine.

La conflictualité ne se jouerait pas sur des scènes nationales mais requiert une nouvelle configuration d'une pluralité à la dimension d'un monde commun autrement divisé et conflictualisé. Une telle conception de la citoyenneté a nécessairement des conséquences sur ce que l'on peut entendre par peuple. Celui-ci est toujours contemporain de l'action par laquelle il se donne naissance et avec laquelle il cesse d'être. Alors pour Tassin,

> « peuples désigne, au pluriel, des communautés d'acteurs formées dans des combats, dans des luttes, dans des rapports de force, communautés précaires qui naissent des actions concertées et souvent cessent aussitôt l'action interrompue ou achevée. Peuples sont les foyers d'insurgence où des ensembles d'acteurs se trouvent engagés dans une même action à un moment donné »[938].

Ce passage du singulier au pluriel témoigne d'une attention à la singularité des mondes qui s'entrecroisent et s'entrechoquent. Mais serait-il possible de garder cette pluralité de peuples, pluralité enracinée dans une pluralisation des formes de subjectivation conjuguées où naissent des communautés toujours contemporaines des effets de disjonction et des modes subversifs et conflictuels d'être au monde ? Quelles en sont les conditions de possibilité ?

Peut-il y avoir de peuple dans la mondialisation et face à la globalisation gardant son pouvoir de division ? Peut-il y en avoir contre la mondialisation sans promouvoir le repli identitaire à l'intérieur des frontières nationales et de l'État-nation désagrégé ? Peuple serait-il un sujet de division lui-même divisé ?

---

[936] Étienne Tassin, «Au-delà du peuple ? Pluralité et cosmopolitique», *Tumultes*, 2013/1 n° 40, p. 221-238, p.224-225

[937] *Ibid.,* p.230.

[938] *Ibid*., p.235.

2.-Peuple : sujet de division divisé

Une des figures critiques permettant de jeter un nouveau regard sur la notion de peuple est celle de Giorgio Agamben. Ce n'est plus l'expérience d'une crise désagrégeant l'État-nation qui viendrait mettre à mal nos représentations bien forgées. Il semblerait que nous ne pouvions évacuer son ambigüité paradoxale et constitutive qui est avant tout « sémantique », quelles que les langues européennes modernes considérées. Ce ne sont plus les expériences historiques sombres comme le totalitarisme et la nouvelle configuration mondialisée du monde à l'ère de la mondialisation qui révéleraient la désuétude du concept de peuple. Son amphibologie se loge dans ses racines constitutives. Une amphibologie qui démentirait toute prétention à faire du peuple le sujet politique de l'émancipation ou de la disjonction des assignations.

Si *Moyens sans fins* tente de jeter les bases susceptibles de faire le bilan des problèmes pour une politique à venir, dans l'article « Qu'est-ce qu'un peuple ?» (1995) Agamben affirme qu'« *un même mot recouvre aussi bien le sujet politique constitutif que la classe qui, de fait sinon de droit, est exclue de la politique* »[939]. L'ambigüité se joue à ce niveau. Selon une telle logique, au moment même où il est constitué comme sujet politique, il ne peut qu'être exclu de la politique. Inclus dans la masse des gens exclus, le corps miséreux et souffrant privé de toute visibilité au près des autres (les gens vivant dans le désœuvrement qui constituent l'ennemi secret de l'autorité en Haïti selon la circulaire de Boyer que nous avons déjà citée, tel est le peuple souffrant qui envahit l'espace public en Haïti au XIX^{e} siècle contre les oligarchies et les potentats au nom d'un peuple à-venir) et inclus dans l'ensemble peuple (identification fictive de l'identité nationale livrée aux griffes du souverain). Peuple alors peut-il être un opérateur de disjonction du régime de partage et d'exclusion qui caractériserait toute « police » ? Il serait l'écart entre ce qui est constitué pour instituer la politique et ce qui doit être exclus et rejeté pour la rendre effective comme étant fondée sur l'inégalité des êtres parlants.

Agamben refuse de prendre à la légère une telle ambigüité du peuple et en fait l'identité constitutive. Il précise qu'

> une ambigüité sémantique aussi répandue [décelable dans toutes les langues européennes modernes] et constante ne peut être fortuite : elle doit refléter une amphibologie inhérente à la

[939] Giorgio Agamben, « Qu'est-ce qu'un peuple ?» *in Moyens sans fins, op.cit,* p.39.

> nature et à la fonction du concept de *peuple* dans la philosophie occidentale. Tout se passe comme si ce que nous appelons peuple était en réalité non pas un sujet unitaire, mais une oscillation dialectique entre deux pôles opposés : d'une part l'ensemble Peuple comme corps politique intégral, de l'autre le sous-ensemble *peuple* comme multiplicité fragmentaire de corps besogneux et exclus ; là une inclusion qui se prend sans restes, ici une exclusion qui se sait sans espoir[940].

La scène sur laquelle apparait le peuple ne lui est pas vraiment contemporaine vraisemblablement en tant que son apparition est déjà marquée par cette amphibologie ainsi que par la biopolitique dans laquelle il est déjà pris. Une biopolitique qui se manifesterait entre « *zoé* et *bios*».

Comment tenir un tel concept avec sa tension interne, sa déchirure ou césure constitutive qui institue l'affrontement entre *P*euple et *p*euple ? Faire en sorte que ceux-ci soient enfin une seule et même entité, un seul et même sujet débarrassé de sa division à l'intérieur même de son être peuple et de son devenir peuple, tel serait l'angoisse des temps modernes. Cela se manifesterait de façon plus tragique et absolue avec l'expérience nazie.

Il nous semble que la division produite par la nature amphibologique du peuple chez Agamben peut se répéter sous une autre forme neutre cette fois-ci, comme « terme neutre » chez Badiou dans son article «Vingt-quatre notes sur les usages du mot ‘’peuple’’» publié dans l'ouvrage collectif *Qu'est-ce qu'un peuple ?*[941] La division apparaît manifeste dans ses divers usages possibles. Il y a division une fois que nous nous rendons compte ce à quoi peuple comme notion peut donner lieu de façon totalement contradictoire.

Il semble que cette neutralité n'accorde aucune valeur positive *a priori* à la notion. Lorsque le substantif est adjectivité, cela mérite d'être interrogé. La division se manifeste lorsque le peuple est enfermé dans les nasses identitaires pour rendre effective une logique d'exclusion et d'enfermement. Dans le contexte de négation d'une communauté à se constituer en sujet politique reconnu sur la scène internationale parce qu'elle a été ethnicisée par le pouvoir colonial et impérial, le référent peuple donne naissance à l'État dans un procès de libération nationale. Néanmoins, dès que la reconnaissance de cet État est effective, « le peuple dont il se réclame cesse d'être un sujet politique. Il est de façon universelle, et quelle que soit la forme de l'État une masse passive que l'État configure ». Et Lorsqu'il est inscrit dans le registre libéral ou représentatif du pouvoir par le biais des élections comme « référent

[940] *Ibid.,* pp.40-41.

[941] Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Sadri Khiari, Jacques Rancière, *Qu'est-ce qu'un peuple ?* Paris, La Fabrique, 2013.

juridique du processus représentatif, ‘’peuple’’ signifie seulement que l’État peut et doit persévérer dans son être »[942].

Cependant, il existe une exceptionnalité dans des moments historiques singuliers à cette passivité comme si peuple faisait jouer une logique d’émancipation contre l’ordre de la domination. En ce sens, « de Spartacus et de ses compagnons révoltés, ou de Toussaint Louverture et de ses amis blancs et noirs, il faut dire qu’ils configurent, dans la Rome antique ou dans l’île coloniale d’Haïti, un peuple véritable »[943]. Il semblerait que ce dernier ne s’institue qu’exceptionnellement par des expériences singulières. Le peuple haïtien en train de se constituer contre le pouvoir colonial devient un peuple véritable, le sujet d’un agir disjonctif contre la domination coloniale et contre « l’inertie dangereuse du mot ‘’peuple’’». Dans ces conditions, peuple signifie la disparition d’un ordre existant dans sa configuration actuelle. Cela a été mis en œuvre par les mouvements de libération et révolutionnaires comme si par là se trouve réaliser le dépérissement de l’État annoncé par Marx comme but ultime de toute révolution véritable. Au « nous sommes le peuple » prononcé au moment de la révolution s’oppose le peuple comme corps conférant une légitimité libérale et bourgeoise au pouvoir des oligarques. Nous ne sommes plus dans les bornes de la représentation politique.

De l’inertie fustigée succède l’acte de constitution d’un sujet véritablement politique parce qu’il se détacherait du pouvoir. Cette constitution peut se faire aussi lorsqu’elle se déploie par effraction contre l’ordre qui exclut. Dans la division entre peuple officiel et *peuple* (« gens du peuple ») jeté dans l’obscurité et l’invisibilité, entre peuple rejeté hors de l’espace de visibilité sociale et celui que le Peuple « *tient pour inexistant »*[944], il y a une différence mise en évidence par la division constitutive de la notion de peuple. Nous dirions qu’ici peuple constitué des pauvres, des rejetés, des sans-noms, en somme la masse de celles et ceux qui n’ont pas de représentativité sociale selon le « pouvoir de la naissance et de la richesse », institue un écart par rapport à Peuple de l’Un. Le peuple contre lequel ce qu’on appelle la question sociale devient visible se métamorphose en sujet d’une opération par laquelle l’inertie du peuple se transforme en disjonction et interruption des effets du pouvoir de la domination. L’envahissement de l’espace public bourgeois par le corps besogneux rend manifeste ce que le discours du pouvoir cache sous le manteau de la domination de classe.

[942] Alain Badiou, «Vingt-quatre notes sur les usages du mot ‘’peuple’’» in *Qu’est-ce qu’un peuple ?, op.cit,* p. 9-21, pp.13-14.
[943] *Ibid.,* p.15.
[944] *Ibid*., p.17.

Comprendre le peuple, consiste à saisir les lieux de sa division interne, ce à quoi il donne corps et ce contre quoi il s'auto-institue comme sujet politique.

Jouer le peuple contre le Peuple comme sujet du vouloir se jetant dans les griffes du représentant selon la fiction de la représentation, mais en réalité enfermé par le pouvoir des oligarques, revient à rendre compte de sa division interne et constitutive. « La politique est toujours un peuple en plus de l'autre, un peuple contre un autre » comme le rappelle Rancière contre les tenants de la multitude[945]. Cette affirmation est conforme à sa logique dans *La mésentente* où peuple devient par rapport à la subjectivation « le premier [des] multiples qui disjoignent la communauté d'elle-même, l'inscription première d'un sujet et d'une sphère d'apparence de sujet sur fond duquel d'autres modes de subjectivation proposent l'inscription d'autres ''existants'', d'autres sujets du litige politique »[946]. Que peut effectivement le peuple face aux assignations du pouvoir et aux rapports de domination ?

Contrairement au peuple, à la masse et à la plèbe, la multitude serait une puissance de reconfiguration globale qui ne serait ni enfermée dans une détermination socio-anthropologique ni dans les mailles du pouvoir. Elle ne serait pas le sujet auquel le souverain confère une unité pour pouvoir être le sujet représentable par le souverain. La *philosophie de la multitude* est la philosophie d'un sujet qui n'en serait pas un dans la mesure où celui-ci échapperait au procès d'assujettissement dans lequel serait pris tout sujet face au pouvoir.

Il aurait échappé aussi par sa singularité à la triple ambigüité attachée à la notion de peuple et celle qui serait décelable dans sa configuration sociologique et politique au moment de la Révolution française. Cette « triple ambivalence du terme [se manifeste] : entre peuple fraction sociale et peuple ensemble des citoyens d'une part, peuple en actes et peuple représenté d'autre part, peuple révolutionnaire et peuple passif, voire résistant, à son propre bien enfin »[947]. La multitude serait une multiplicité non unifiée, une « multiplicité qui agit », une « multiplicité singulière »[948] et renvoie à des « singularités non représentables ».

[945] Jacques Rancière, « Peuple ou multitudes ? » entretien avec Eric Alliez, *Multitudes* n° 9, Mai/Juin 2002. http://www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/.

[946] Jacques Rancière, *La Mésentente, op.cit.,* p 60.

[947] Gérard Bras, « Le peuple entre raison et affects. À propos d'un concept de la politique moderne », *Actuel Marx*, 2013/2 n° 54, p.24-38, p.28. Ces ambivalences ont été mises en évidence par le discours de Robespierre (5 décembre 1790)

[948] Antonio Negri, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, 2002/2 n° 9, p. 36-48, p.39. La multitude se distingue ici du peuple, des masses et de la plèbe selon cette logique.

Une « multitude mondiale »[949] qui porterait l'exigence de fondation « d'une société globale alternative »[950] face à l'Empire.

Face à toutes ces diverses critiques à la suite desquelles la philosophie (occidentale) oscille à trouver le sujet d'une subjectivation émancipatrice après le prolétariat comme si l'imaginaire du sujet (peuple, plèbe, masse, multitude) était lié à l'imaginaire du pouvoir et de la domination selon un procès d'enchaînement, nous nous demandons si l'enjeu fondamental et véritable n'était pas la difficulté même à penser radicalement l'émancipation aujourd'hui.
Si nous avons été si attentifs à la difficulté à saisir le sujet — question sur laquelle nous reviendrons à la suite de Balibar— de la subjectivation politique, c'est parce qu'à notre tour nous nous trouvons dans la difficulté à rendre *véritablement effective* l'émancipation contre l'imaginaire colonial dans notre analyse de la Révolution haïtienne. Le sujet d'une telle émancipation singulière dans l'histoire ne nous est pas donné d'emblée. C'est la raison pour laquelle nous avons dit dès le début que cette Révolution est auto-émancipatrice mais qu'elle n'émancipe pas *hic* et *nunc*. Il n'y a pas d'émancipation possible s'il n'y a pas des individus émancipés, des corps émancipés ; il n'y a pas d'émancipation possible sans des pratiques sociales effectives qui lui confèrent du sens par une reconfiguration radicale du social. Or il semblerait que pour penser la sortie de l'imaginaire colonial, le sujet de l'auto-émancipation serait pris dans ce que nous pourrions appeler une dialectique entre l'imaginaire colonial porté, institué par et dans l'expérience esclavagiste (qui deviendrait pour le post-colonisé le lieu de l'auto-enchaînement et de l'autodestruction, donc de l'impossibilité à fonder et à commencer selon la vérité de 1804) et l'imaginaire-décolonial porté par la Révolution interprétée comme scène décoloniale. Néanmoins, la tonalité de l'imaginaire-décolonial serait sans cesse entravée dans les filets d'un pouvoir faisant de la banalisation de la vie son obsession comme s'il était animé par un goût sacrificiel de la vie. Les écritures symptomatiques et fantomatiques et l'ontologie du malheur amputent la dialectique. Elles mettent en évidence la surdétermination du colonial et ratent les scènes décoloniales de contournement et de disjonction. Si cette dialectique n'est pas sans conséquence sur la configuration du *dêmos* et de la *stásis,* elles voient dans la dynamique conflictuelle son côté pervers.

[949] Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, trad. de l'anglais (USA) par Denis-Armand Canal, Paris, Éditions. Exils, 2000, p. 480.
[950] Michael Hardt Antonio Negri, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. de l'anglais (USA) par Nicolas Guilhot, Paris, la Découverte, 10/18, 2004, p.11.

3.- *Dêmos* et *Stásis*

Lorsque certains chercheurs veulent penser la démocratie en Haïti et de rendre théoriquement possible un autre horizon-commun, ils l'ont enfermée dans une théorie de l'État de droit réduite à sa peau de chagrin sans être capables de saisir les dynamiques conflictuelles. L'évocation de l'État de droit dans ce pays à tradition politique autoritaire n'est pas possible sans se situer dans un certain paradigme de rupture susceptible d'être qualifiée de révolution tout en étant enfermée dans les griffes étatiques. À vouloir procéder ainsi, ils ont fini par penser l'ombre d'une démocratie sans pouvoir assumer l'action du *dêmos*, une démocratie qui n'accueille pas celle-ci et moins qu'une *Démocratie sans demos*[951]pour reprendre le titre d'un ouvrage critique sur ce qu'est devenue la démocratie aujourd'hui. Cette référence à l'ouvrage de Catherine Colliot-Thélène ne doit être pas prise comme une comparaison entre ce que fait cette philosophe et ce que font ceux qui en appellent à la venue de la démocratie en Haïti.

La démocratie sans demos qui serait devenue une réalité serait la conséquence de la configuration du monde contemporain avec le délitement de l'État-nation. Cela impliquerait que nous devrions, aussi difficile que cela puisse paraître à nos yeux, « renoncer à l'idée d'autolégislation, ainsi qu'à la notion, qui lui est liée, du pouvoir constituant. C'est cependant le prix à payer pour percevoir et comprendre les conditions nouvelles de la citoyenneté démocratique »[952]précise-t-elle. L'idée même de démocratie sans *dêmos* est pourtant paradoxale. Il s'agit d'un oxymore.

Nous serons en face d'une impossibilité nouvelle à penser le *dêmos* conformément à la structuration politique (l'Union européenne serait l'exemple le plus parlant de la disparition du pouvoir constituant) qui perdrait ainsi sa puissance de reconfiguration. Son foyer d'apparition se désagrège face aux nouvelles figures du pouvoir dépassant la cadre national.

> C'est seulement en tant que pouvoir constituant que le peuple peut prétendre à une signification politique dépourvue d'ambiguïtés. Pris en ce sens, il ne tient pas son unité d'une quelconque détermination prépolitique, ethnique ou autre, mais uniquement de l'unité du pouvoir d'État qui s'autorise de la volonté du peuple pour asseoir sa légitimité. C'est précisément ce cercle, de la détermination du peuple politique par l'État et de la légitimité du pouvoir étatique par l'unité

[951] Catherine Colliot-Thélène, *La Démocratie sans «demos»*, Paris, PUF, « Pratiques Théoriques », 2011.
[952] *Ibid.,* p.20.

postulée du peuple, qui se brise quand les sujets de droit découvrent que l'État n'est plus leur seul interlocuteur. La pluralité du *kratos* rend le *demos* inassignable[953].

Tel est l'horizon de la démocratie aujourd'hui au point qu'elle risque de devenir un mot banal sans consistance politique face à une réalité supranationale pour laquelle le nom de démocratie ne semble pas convenir[954].

En Haïti, les théoriciens n'ont pas su penser le conflit. Il faut entendre de façon précise le conflit comme action du *dêmos* mettant en évidence la rencontre dissensuelle ou polémique entre une logique inégalitaire et une exigence égalitaire et non comme manifestation de la violence sans nier le fait qu'elle puisse prendre la forme de celle-ci[955]. En ce sens, nous parlerons de non prise en compte du conflit comme principe de division et comme scène de rassemblement où se joue l'idée de « commun-litigieux » (Rancière), là où celui-ci se façonne, se construit et s'édifie. Parce que la dynamique conflictuelle prend souvent une forme violente (guerrière), parce que nous n'arrivons pas toujours à la lire sous le voile de la violence, le conflit disparaît comme catégorie occultée de la même manière que le citoyen. Nous ne savons plus s'il faut penser une société où la reconfiguration des formes de partage met en jeu l'égalité de tous avec tous ou « de n'importe avec n'importe qui » (loi de fondation et de structuration de la communauté) ou s'il faut rêver d'une unité politique (réalisée grâce au règne des compétents) par laquelle le sujet haïtien prend en main le destin de la communauté livrée à la rapacité des impérialistes.

---

[953] *Ibid*., p. 21.

[954] Devrions-nous en tenir compte lorsque nous aurons à prendre en charge conceptuellement les exigences du *dêmos* en Haïti ? Certains pourraient dire que ce cadre d'analyse ne peut pas être le nôtre comme si ce pays était imperméable au délitement toujours croissant de l'État-nation. Ils pourront ajouter immédiatement qu'une telle société ne peut pas entrer dans la mondialisation galopante sans p*a*nser et penser autrement d'abord son cadre national et son inscription dans le monde. Mais ces objections sont mineures car rien n'empêche que ce qui a engendré une telle configuration politique en Europe sur laquelle s'appuie Colliot-Thélène ne soit pas dans les années à venir aussi celles du monde caribéen ou du monde. Il faudrait alors soit arracher la démocratie au schéma repris par elle pour montrer au contraire en quoi une autre conception de la démocratie peut résister aux changements apportés par le XXI[e] siècle sans être indifférent aux institutions, soit nous résigner à sortir de nos schémas habituels.

[955] L'étude consacrée à la région du Sud publiée par Alain Gilles sous le titre de *Lien social, Conflit et violence en Haïti*, *op.cit.* n'aborde pas le conflit dans cette perspective. Dans cette même optique, le rapport suivant n'est pas une exception : Dr Ludovic Hennebel et Gregory Lewkowicz, (dir) *Le conflit haïtien Violences en Haïti et réponse de la communauté internationale Atlas-Work pakage2,*Institut Magna Carta, 2008, http://projetatlas.univ-paris1.fr/IMG/pdf/Rapport_Haiti-2.pdf. Le conflit s'inscrit dans cette étude dans une histoire de filiation produisant des institutions faibles, incapables de le résorber et l'absorber. « Il se dégage de ces deux siècles d'histoire haïtienne une tradition d'instabilité politique qui se manifeste par la faiblesse des institutions et le recours récurrent à la violence via des milices paramilitaires dont les Tontons Macoutes sont l'exemple le plus tristement célèbre. *En deux cents ans d'indépendance, le pays a connu 29 constitutions, 42 chefs d'État dont sept sont restés au pouvoir plus de dix ans, neuf se sont autoproclamés présidents à vie et plus de 26 ont été soit assassinés, soit contraints à l'exil*. La crise que traverse Haïti depuis 2004 s'inscrit dans cette tradition et en revêt les même caractéristiques. Le pays est aujourd'hui encore dans une situation des plus préoccupantes. » *Ibid*., pp.6-7. Nous soulignons.

Il n'est pas illusoire de supposer que c'est à cause des formes guerrières prises parfois par les dynamiques conflictuelles haïtiennes que les chercheurs se détournent du conflit ou ne s'y intéressent qu'afin de vérifier l'idée selon laquelle le devenir d'Haïti est déterminé par la colonie. Le discours démocratique qui devient un discours médiatique à la chute de Jean-Claude Duvalier en 1986 pensé sous le nom de *transition démocratique*[956] laisse place à une *démocratie introuvable*[957]. Mais il ne s'est pas non plus accompagné d'une véritable prise en compte du conflit.

Ce serait le point aveugle des études sur l'État haïtien prises dans une quête pathétique d'un État de droit ou d'une réconciliation de l'État et de la nation. Parce qu'il n'y a pas d'attention aux dynamiques conflictuelles, nous voulons dire à leur puissance de reconfiguration et de disjonction, il ne peut pas avoir de scènes où apparaît la figure du citoyen. L'oubli du citoyen est constitutif et contemporain de l'oubli du *dêmos* dans les tentatives de compréhension de la temporalité politique haïtienne. Les chercheurs sont entêtés dans la majorité des cas à expliquer les raison de l'impossibilité à construire un État moderne[958]. Le paradigme de l'État de droit comme promesse de la modernité devient un horizon indépassable confondu avec ce qu'est la démocratie dans sa version médiatisée.

Néanmoins, il se pourrait que les réflexions de Jean Casimir tendent vers une exception singulière en révélant un conflit entre l'État et la Révolution. Selon lui, « l'État indépendant qui s'efforce de recréer la Perles des Antilles, doit produire des Nègres, donc reproduire la

[956] Laënnec Hurbon *(dir), Les transitions démocratiques, op.cit.*,,

[957] Laënnec Hurbon, *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle. La démocratie introuvable*, Paris, Karthala, 2001.

[958] Les travaux sur l'État ont été souvent inscrits dans cette orientation : saisir les raisons de la singularité de la fondation, de la construction et de la genèse de l'État haïtien, énoncer les raisons de son enfermement dans la violence et dans l'impossibilité à faire de l'individu un sujet de droit ou à traduire les exigences de 1804 dans un projet commun. L'expérience esclavagiste devient le foyer mémoriel générateur de conflit entendu comme violence que ce soit dans les fonctionnements des institutions moribondes face au caprice du Chef ou dans un *mode d'agir subalterne*. Il y aurait une effectivité postcoloniale de la violence coloniale, une « fantasmatisation du passé » (Michel Hector et Laënnec *Hurbon, (dir), Genèse de l'État haïtien, op.cit.,* p.20). *Cf*, Sauveur Pierre Étienne, *L'Énigme haïtienne, op.cit. ; Leslie Péan, Aux origines de l'État marron en Haïti, op.cit.,* Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien, op.cit.,* Il ne peut y avoir de conflit que parce que l'État ne répond pas au besoin de la société, d'où les crises récurrentes. Les luttes et les conflits de pouvoir deviennent la conséquence du mécanisme du jeu institutionnel et de la difficulté à instituer un régime régi selon les normes constitutionnelles définies préalablement. Les conflits ici sont avant tout perçus comme l'expression de l'opposition générée par un mécanisme constitutionnelle toujours désavoué par le président ou le gouvernement. C'est pourquoi ils mettent en cause la faillite ou l'échec des élites ou des classes dirigeantes à instituer un ordre social auto-régulé et ordonné ou pacifié. *Cf*., Claude Moïse, *Constitution et luttes de pouvoir en Haïti*, *Tome I, op.cit.,; Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti. Tome 2, La solution américaine (1915-1946),* Port-au-Prince, Editions de L'Université d'État d'Haïti, 2009.
Dans tous les cas, l'analyse du conflit n'apparaît que comme l'expression d'un vice structurel et fondationnel ou du moins quelque chose qu'il faut absorber et résorber.

bossalité de ceux qui auraient être dû des citoyens »[959] et met en exergue des mécanismes de la transformation des « Haïtiens en travailleurs coloniaux ». Notons dans cette perspective l'attention exceptionnelle de l'historien Michel Hector aux mouvements paysans et populaires dans l'histoire haïtienne[960]. Mais ce conflit constaté et théorisé par J. Casimir aurait pu être évité selon sa perspective par une rencontre harmonieuse entre la Révolution et la constitution ou la fondation d'un État national. Cela signifie par conséquent qu'il ne manifeste pas le conflit aporétique tel que nous l'avons suggéré en analysant l'idée de scène décoloniale.

L'idée d'une *Cité dans le conflit*[961] apparaîtrait comme expérience politique négative au point que nous devons nous demander qui a peur du *dêmos* en Haïti. Parce qu'une certaine dynamique conflictuelle peut dynamiter un monde, tel a été le cas du monde colonial à Saint-Domingue, il est facile pour certains de la saisir (de façon répétitive) sous le nom de « chaos », « désordre », « terreur » et « d'anarchie »[962]. Nous pensons que le conflit entre Créole-Bossale pensé par Gérard Barthélemy[963]que nous avons déjà analysé ne met pas en scène l'action du *dêmos* mais plutôt une forme susceptible d'être ethnicisée du conflit sans scène de rencontre commune autour de l'idée du « commun-litigieux ».

La déraison serait la rationalité politique en Haïti[964]et le lieu de production de violence. Elle empêche de consacrer le règne des compétents. Mais « là où le triomphe

[959] Jean Casimir, « La révolution de 1804 et l'État » *in* Michel Hector et Laënnec *Hurbon, (dir), Genèse de l'État haïtien, op.cit,* pp.79-96, pp.85, 93.

[960] Michel Hector, *Crises et mouvements populaires en Haïti*, *op.cit*.

[961] Georges Navet, *La Cité dans le conflit* (dir), Paris, L'Harmattan, 1997.

[962] Sauveur Pierre Étienne, *L'Énigme haïtienne, op.cit.,* pp.81-82. Nous précisons ici que ces dénominations ont été mobilisées par l'auteur dans sa compréhension de la colonie.

[963]*Cf.* ci-dessus, la fin de la deuxième partie : Dualité imaginaire et division originaire ou l'impossible sortie hors de soi.

[964] Le théoricien politique est un sujet rêveur fatigué de se confronter à distance à la *stásis* prenant parfois les traits du *pólemos*. Il se demande au fond de lui quand viendra l'heure de l'incarnation de la rationalité politique moderne en Haït. Cela permettra de rattraper enfin la modernité contre la déraison politique qui continue d'envelopper le souverain haïtien ainsi que le sujet pris dans l'ivresse du pouvoir. Il doit expliquer le fait que l'État parle le langage de la modernité en le laissant pétrifier dans les codes sans laisser advenir l'individu-sujet de droit, le fait que l'on n'arrive pas à faire jouer le texte égalitaire (dans son principe) contre la logique inégalitaire (dont les effets matériels sont lisibles et visibles) sans que la violence ne se déchaîne pas contre les corps parlants et bavards.

La déraison politique est une dénonciation qui exhibe l'écart constaté entre la bonne politique et une politique bâtarde qui ne peut trouver aucune assise, aucun socle de fondation anthropologico-politique. Elle est l'oscillation permanente entre la résonnance d'un appel à contourner les règles qu'on s'est imposée à soi-même (ce qui explique la violation constante des lois, fuite hors du *topos* de l'État de droit et les coups d'États) et le désir de se montrer enfin comme sujet politique moderne capable de penser son autonomie. Autrement dit, la déraison politique serait la rationalité paradoxale qui anime le mouvement global de la société haïtienne. Mais celui qui dénonce cette déraison doit lui-même prétendre être de l'autre côté du rivage, c'est-à-dire au cœur même de la rationalité proprement dite. Une rationalité propre doit juger une rationalité condamnée comme étant impropre et paradoxale en tant que justement elle ne peut être qu'une modalité de fuite hors de toute rationalité possible. Au nom d'une compétence supérieure, on doit dénoncer l'ignorance de l'autre.

proclamé du droit et de l'État de droit s'accomplit dans la figure du recours aux experts, la démocratie se trouve ramenée à sa caricature, le gouvernement des savants »[965]. Pour que celui-ci soit possible aux yeux du compétent ignorant, il faut que les compétents deviennent des compétents en politique. Alors, le député Danton Léger[966]en bon démocrate se propose de « barrer la route aux handicapés intellectuels au pouvoir », de les chasser hors de la scène politique. Il propose ses conditions d'éligibilité de façon suivante : être licencié (pour être député), avoir un master (pour être sénateur) et doctorat (pour être président). Il veut qu'ils parlent la parole des experts en politique comme minorité ayant « titre à s'occuper des affaires humaines »[967] afin de pérenniser « l'accaparement de la chose publique par une solide alliance de l'oligarchie étatique et de l'oligarchie économique »[968]. Aux fins de mieux justifier cet accaparement, il propose que les incompétents deviennent compétents en politique.[969] Nous reprenons cette critique que nous avons déjà élaborée ailleurs parce que la position du député vient de loin et qu'elle trouve une certaine résonance idéologique chez ceux qui veulent faire entrer la société dans une rationalité politique au nom de la démocratie.

La politique devient la gestion pacifiée de l'agencement des corps dans un espace défiguré par la misère, la corruption et les pratiques du pouvoir. Une telle compréhension est marquée par un effort incessant comme s'il s'agissait de rattraper le temps perdu de notre difficulté à prendre le train en marche de la modernité. À la tradition autoritaire qui a ponctué l'histoire d'Haïti et ensanglanté son sol apprivoisé par les impérialistes, il s'agit, selon ce qui serait le lieu propre et commun à tous ceux qui dénoncent la « *misère de la démocratie* »[970] ou déclarent les effets dévastateurs du fait que la démocratie nous soit introuvable, de penser

---

Il semblerait que le malin génie cartésien devient l'enveloppe épaisse qui fait obstruction devant la conscience collective incapable de sortir de l'héritage colonial. Cette fois, il n'est pas une illusion de la conscience qui n'arrive pas encore à penser le sujet de vérité et à se penser comme porteuse et énonciatrice de vérité fondatrice. Elle n'est pas l'expression d'une tromperie qui doit être récusée dès que la conscience trouve son point archimédique qui soit capable de fonder la science en toute clarté, concision et précision. Mais le malin génie se métamorphoserait sous la forme d'un héritage qui contraindraitt le post-colonisé sans cesse à refaire les comptes. Il le est sujet porteur d'un héritage qui ne peut que l'engloutir. Tel est son drame ! L'héritage est une dette autopoïétique qui rattraperait l'héritier qui tente de s'en émanciper. Le sujet haïtien constate avec peine et effroi qu'en politique le compétent répète la bêtise de l'ignorant et que celui-ci n'incarne pas un autre horizon que celui qu'on lui avait déjà promis mille fois. L'ennui est de convaincre le sens commun du règne à venir des savants et des experts. Car la ressemblance entre l'ignorant objectivé comme tel et le compétent ignorant est pour lui une évidence qui ne nécessite aucune discussion. Le passif est visible et refuse toute opération de dissimulation.

[965] Jacques Rancière, « La communauté des égaux » *in Aux bords du politique*, *op.cit*, p.177.

[966] *Cf.*http://radiovision2000haiti.net/public/haiti-politique-barrer-la-route-aux-handicapes-intellectuels-au-pouvoir/

[967] Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 60.

[968] *Ibid.,* p. 81.

[969] Nous reprenons ici l'idée de notre article contre la proposition du député intitulé « De la compétence des incompétents en politique ? » publié dans *Le Nouvelliste*, 26 août 2013.

[970] Sauveur Pierre Étienne, *Haïti, misère de la démocratie,* Paris, L'Harmattan, 1999.

l'État de droit comme sortie d'une politique qui peine à trouver sa mesure. Une puissance publique qui soit capable de neutraliser les corps sans sombrer dans la violence ostentatoire. Cette puissance doit incarner une violence légitime à la dimension du désordre généré par une présence trop visible du peuple. Elle doit s'instituer aussi en réaction contre la gestion des affaires de la cité transformées en gestion du patrimoine privé.

Dans une étude comparative sur Haïti et la République Dominicaine, André Corten tente de saisir les causes de la non-émergence de l'État moderne avec sa structure qui lui permettrait d'exercer ses missions régaliennes et sociales. La faiblesse serait l'attribut propre de l'État haïtien. Si lors de la première édition de *L'État faible*, l'auteur avait retenu des « facteurs structurels »: « l'indifférenciation des masses et une économie de rente totalement tournée vers l'extérieur », laquelle indifférenciation était « largement rurale » avant de devenir en « partie urbaine[971] », il faudrait interroger les conséquences de cette indifférenciation sur l'articulation expressive d'une résistance par le bas. Dans cette même perspective, comment s'exprime le rapport conflictuel entre État et société lorsque celui-là « *n'est pas le destinataire des demandes sociales* » ? Telle serait la seconde justification explicative de cette faiblesse, avant d'ajouter que « le mouvement sociale non seulement ne formule que faiblement des *demandes sociales*, mais, de surcroit, il ne les adresse pas à l'État national »[972]. Selon la logique de l'auteur, cette indifférenciation déplace la question de la lutte des classes dans une société où la bipolarisation entre d'un côte un amas d'individus qualifié de « peuple », et de autre une petite minorité s'appropriant tout sans l'existence de ce qui serait une classe moyenne. Dans cette perspective, il peut écrire : « la présence si sensible du peuple semble indiquer l'absence de classes constituées, elle marque aussi la faiblesse de l'État »[973]. L'absence de classes constituées implique-t-elle l'absence de l'action du *dêmos* ? L'écriture de l'État devient l'ineffectivité de la modernité. C'est donc en ce sens que de telles recherches n'échappent pas à la modernité coloniale.

Si les conflits de classe sont constitutifs des sociétés, comment se manifesterait-donc la relation conflictuelle entre société et État lorsqu'il y a justement une « absence de classes constituées » ? Celle-ci serait due selon une telle analyse aux conditions de vie d'une population marquée par l'abîme inégalitaire qui découlerait elle-même d'une logique sociale. Par conséquent, l'analyse économique révèlerait la justification d'une telle absence. Mais si

[971] André Corten, *L'État faible, Haïti et la République Dominicaine* [1989], édition revue et augmentée, Montréal, Mémoire d'Encrier, « Essai », 2011, p. 28. Cette édition contient aussi la contribution de plusieurs chercheurs.
[972] *Ibid*., p.52.
[973] *Ibid.,* p.47.

de préférence, elle serait due à une absence de conscience de classe, c'est-à-dire le fait que l'amas d'individus que Corten nomme peuple ne se voit pas (en tant que collectif agissant) comme faisant l'objet d'une exploitation et d'une expropriation par une oligarchie dont la position hégémonique et le statut dominant sont consolidés par l'État, alors faut-il dire que « […] le fait que les hommes n'ont pas de ''conscience de classe '' à tout moment et en tout lieu ne signifie pas qu'''il n'y a pas de classe''[constituée] »[974] ? Mais dans les deux cas, l'analyse du conflit en lien avec l'État ne permet pas de comprendre la puissance ambivalente de l'action du *dêmos*.

III.- Conflit de paradigme : Pour une nouvelle intelligibilité de la transgression

1.-La sociogenèse de la faille structurante : le post-colonial comme réification du colonial ?

Nous voulons saisir encore une fois et autrement une conséquence de l'idée très répandue selon laquelle Haïti serait fille de la colonie de Saint-Domingue et de l'imaginaire colonial. Nous avons, à travers les analyses précédences, poussé les arguments en faveur de cette idée commune dans les recherches sur Haïti jusqu'à leurs conséquences ultimes, inavouées et inavouables par leur défenseur. Cela permet de briser conceptuellement le fil secret qui aurait lié le maître et Toussaint Louverture, celui-ci et Dessalines jusqu'au dernier président en exercice en passant par Henri Christophe, Alexandre Pétion, Jean-Pierre Boyer, Faustin Soulouque, François et Jean-Claude Duvalier au simple individu (dans son rapport à soi et aux autres) que la République condamne sous le nom de vagabond. Ce fil secret qui exhiberait une faille structurante dont la sociogenèse renvoie à la logique fondatrice de la colonie produisant la réification du colonial, n'est rien d'autre que l'imaginaire colonial, foyer régénérateur des violences autodestructrices et asservissantes.

[974] C. Wright Mills, *Power, Politics and People, I.* L. Horowitz, 1962, p.317, cité par Ralph Miliband, *L'État dans la société capitaliste. Analyse du système de pouvoir occidental*, 1969, trad. de l'anglais par Christos Passadéos, Paris, François Maspero, «Textes à l'appui,» 1979, p.29.

La réification du colonial est l'autre nom de la colonie dans sa configuration ou phénoménalité postcoloniale. Elle est le temps des malheurs et des tragi-comédies fantasmagoriques dans l'engendrement des vies mortes et mourantes à la fois.

Victor Gnassounou, tout en voulant penser le « défi d'un nouveau régime d'historicité » à partir duquel Haïti pourrait prendre la mesure de son indépendance et de son entrée dans l'Histoire selon les exigences d'une rupture du cercle de la répétition, n'aurait que le mot d'espérance comme forme de prière pour lendemain. Celle-ci doit résonner dans les oreilles obstruées des Haïtien engagés en 2004 dans une lutte qui ne disait pas son nom ni dévoiler ses ressorts de désir de prédation contre des pratiques publiques de même mature. « Osons croire » qu'Haïti puisse enfin commencer un nouveau régime d'intelligibilité et d'historicité, tel est le sens de cette espérance pour ce professeur de philosophie qui, depuis Libreville, voit dans l'expérience haïtienne l'entrée du monde noir dans l'histoire comme si avant 1791/1804 ce monde noir était la caverne platonicienne. Nous le voyons tremblant, souriant et curieux à la fois lorsqu'il avait appris pour la première fois que dans ce pays loin de sa terre natale ses frères battirent toutes les puissances esclavagistes européennes y compris l'armée de Napoléon au moment de ses gloires militaires.

Mais le problème tout en voulant sortir d'une vision de l'histoire comme répétition et inscrire ce nouveau régime sous les auspices de la créativité, il en donne la synthèse la plus tragique et la plus phénoménale à la fois. Nous le citons longuement dans sa langue philosophique résumant plus de cinq cents ans d'histoire :

> la sémantique du malheur est loin de nous restituer l'État d'Haïti en son concept. La monotonie tragique d'une genèse linéaire nous effraie tout autant que le parcours du cercle du Même. 1492 : première terre de colonisation du Nouveau Monde, Haïti connut très vite aussi les premières ombres de l'esclavage et de la colonisation. 1806 : deux ans seulement après avoir proclamé l'indépendance de l'île, Jean-Jacques Dessalines, devenu Jacques 1er, est assassiné, victime de la conjuration du tandem Henri Christophe-Alexandre Pétion. Les interventions américaines, celle de l'armée nationale, les violences et les crimes politiques scandent le premier centenaire de l'existence d'Haïti. Pour faire court et moins doloriste, des Soulouqueries aux Tontons Macoutes, *c'est l'expérience singulière de l'intermittence du malheur qui semble définir le régime d'historicité d'Haïti. Dès lors, et pour toujours, les indicateurs économiques et les indices de développement humain conspirent à fournir les preuves de cet arrêt irrévocable du Destin, ne concédant à Haïti, en cette année 2004, année du bicentenaire de son indépendance, que le privilège de la déploration : le malheur dit l'être d'Haïti, depuis l'origine et continue à fixer les modalités, la direction, la signification de son être au monde*[975].

[975] Victor Gnassounou « Haïti : le défi d'un nouveau régime d'historicité», *Présence Africaine*, 2004/1, N° 169, p. 41-56., p.41. Nous souligons.

Ce discours veut énoncer l'être d'Haïti, en le pétrifiant selon les vertus de la répétition, comme le pays qui vient quémander régulièrement au monde un instant de silence pour exposer sa solitude et sa désolation galopante. Nous le retrouvons dans les médias, sur les places publiques, dans les salons et les cercles universitaires tant en Haïti qu'à l'étranger. Ce pays serait une synthèse apocalyptique. Il serait le laboratoire où nous pouvons nous rendre compte des mécanismes engageant la disparition lente et assurée d'un peuple (cette fois non pas sous le coup de l'épée espagnole et des maladies importés). Le maître ou l'Occidental/Européen esclavagiste dit que le malheur du Nègre est d'avoir été Nègre, fils de Cham (né pour être esclave). Le (post)colonisé, en voulant répliquer, dit que le malheur du Nègre est d'avoir été esclave/colonisé. Nous disons qu'il s'agit dans les deux cas d'une ontologie du malheur. Conformément à cette ontologie du malheur selon laquelle le sujet haïtien serait un être pour le malheur et la catastrophe, Haïti serait le nom secret de l'Atlantide (cette analogie collerait mieux puisque la nostalgie de la Perle des Antilles peut remplacer la richesse démesurée de la citée engloutie), ce continent (ou cette île) mythique disparu dont Platon[976]nous aurait laissé dans *Timée* et *Critias* une version prémonitoire en guise d'avertissement des crises de la civilisation athénienne. Si pour Platon les Atlantes étaient coupables d'*hybris* (orgueil, démesure) aux yeux de Zeus en étant privés de « modération », l'engloutissement de l'Atlantide s'est déroulé « en l'espace d'un jour et d'une nuit funestes ». L'ontologie du malheur expose sous nos yeux un engloutissement en marche depuis 1492.

Chaque personnage politique devient un maillon dans la chaîne du malheur de la même manière que chaque événement semble prouver la marche répétitivement infernale de l'histoire. Dans cet ordre d'idées, un auteur nous dit :

> Christophe recommença la tyrannie de Toussaint. Comme Saint Louis, le petit monarque noir se plaisait à rendre la justice sous un arbre; mais il ne rendait que des arrêts de mort. La mort était à peu près l'article unique de son code: la paresse, la désobéissance, le moindre larcin, le moindre symptôme de mécontentement ou de tiédeur monarchique, rien n'y échappait '' et que '' Pétion avait voulu fonder une petite France, [mais] c'était l'Afrique qui en prenait possession[977].

L'Afrique se répéterait pour donner libre cours aux instincts sauvages et tyranniques.

Le roman d'Alejo Carpentier intitulé *Le royaume de ce monde*[978] donne l'expression phénoménale et singulière la plus glaçante à la banalité de la mort pour Christophe : « la mort

---

[976] Sur le récit de l'Atlantide fait par Platon dans ces deux dialogues, voir Platon, *Timée* (17a-27b), *(Critias, 121c*)] *in Œuvres complètes*, trad. du grec, Luc Brisson (*dir*), Paris, Flammarion, 2008.

[977] Gustave d'Alaux, *L'Empereur Soulouque et son Empire*, 2e édition, Éditions. Michel Lévy, Paris, 1860, p. 37, 41.

[978] Pour une prise en compte de ce roman dans l'analyse de la société haïtienne, voir Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire, op.cit*., Jean-Waddimir Gustinvil, *op.cit.,p*. 314 *sq.*

d'un nègre ne coûtait rien au trésor public »[979]. Ti Noël (revenant de Cuba) découvrant le « monde de nègres » à Sans-Souci, le royaume du roi Henri 1[er], est le personnage dont le corps porte la mémoire de la domination des différents maîtres (la violence coloniale et l'usage du fouet à Saint-Domingue, dans le royaume du Nouveau monde ainsi que lors de la réunification de l'île donnant lieu à l'appropriation des terres par les « nouveaux maîtres », les « mulâtres républicains ». Alors,

> le vieillard commençait à se désespérer devant ces chaînes et ces fers sans cesse reforgés, cette prolifération de misères, que les plus résignés finissaient par accepter comme preuve de l'inutilité de toute révolte, [preuve tout au moins que] la forme humaine engendr[e] tant de malheurs[980].

Cette prolifération de misères s'inscrit dans une prolifération de maîtres. Même après ses métamorphoses (particulièrement en fourmi ouvrière et en oie perçue comme « métèque » par les autres), le vieillard n'échappe pas à la domination. Où peut-il donc trouver sa grandeur ? Son expérience devient le signe de la répétition comme si la conscience du (post)colonisé était une zone obscure où résonnent la violence du système colonial et le désir secret du maître dont il ne parviendra jamais à dévoiler les vertus autopoïétiques abjectes. La Citadelle La Ferrière peut être certes un bon moyen pour entrer dans l'éternité provisoire mais elle ne cache pas les corps endeuillés qui la peuplent.

Le royaume de ce monde n'institue pas la fuite hors du monde mais la nécessité d'une autre inscription de l'humain au monde. Le personnage principal est la figure archétypale de l'expérience du sujet post-colonial pris à chaque fois dans l'enclos de l'imaginaire de la domination. Face à la répétition du malheur et de la « désolation », le narrateur nous exhorte :

> dans le royaume des cieux il n'y a pas de grandeur à conquérir, car tout y est hiérarchie établie, existence sans terme, impossibilité de sacrifice, repos, délices. Voilà pourquoi, écrasé par la douleur et les tâches, beau dans sa misère, capable d'amour au milieu des malheurs, l'homme ne peut trouver sa grandeur, sa plus haute mesure que dans le Royaume de ce monde[981].

Dans la République des *tontons macoutes*, chaque sujet devient le reflet de Ti Noël en tant qu'il se trouve pris dans un procès de *fantômatisation* de la société par l'institutionnalisation de la terreur[982]. Chaque *macoute* est un maître doué du pouvoir de donner la mort, d'étouffer la vie (par sa transformation en denrée superflue) dont Duvalier dans sa personne et ses

---

[979] Alejo Carpentier *Le royaume de ce monde,* trad. de l'espagnol par René L.-F. Durand, Paris, Gallimard « Folio essai », 1954, p.121.
[980] *Ibid*., pp. 174-176.
[981] *Ibid*., p.183.
[982] « Le chef de l'Etat, autorité suprême spirituelle et mystique devenait en fait le chef de tribu. La terreur qui traumatise la population, paralyse les volontés, perturbe les consciences [, asservit les sujets] et prostitue la personnalité, apparut alors comme l'instrument fondamental et structurel du pouvoir. » Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature* (édition 2013*) op.cit.,* p.100.

fantasmes mystiques devient le fondement cosmique. Les maîtres ne sont plus uniquement incarnés par les chefs suprêmes (tel un Christophe) mais aussi par n'importe qui prêt à exhiber sa carte d'allégeance. L'histoire de l'écriture du pouvoir, certes toujours contestée, est celle de la prolifération des scènes macabres et spéculaires où apparaissent les maîtres.

Nous comprenons que la refondation de l'État soit pour certains le lieu où la rupture doit être pensée, mais c'est oublier que l'imaginaire colonial qu'ils fuient et dont ils redoutent la tonalité est au cœur de l'État moderne et de la modernité.

Faisant de Saint-Domingue le réservoir des causes profondes de tous les maux que connaîtra le nouvel État durant deux cents ans et le socle de sa structure fondatrice, en quoi peut-on qualifier celui qui naîtra en 1804 d'« État postcolonial haïtien »[983]? *Post*[984] semble ne rien ajouter au colonial. S'agissant de l'organisation et de la structure de l'État colonial, cet État postcolonial ne peut être pensé et conçu que par analogie par rapport à l'État métropolitain dont celui de Saint-Domingue est le sombre reflet. L'État colonial est fabriqué selon « l'image » et la « ressemblance »[985] de celui de la métropole. Aussi devient-il « la copie conforme de l'État absolutiste métropolitain »[986]. Ce qui lie ces deux États comme copie et l'origine, c'est la colonialité comme structure fondatrice partagée de la même manière que l'espace métropolitain est lié au rythme de l'espace colonial-esclavagiste. Ce que les théoriciens de l'État moderne ne peuvent pas évidemment admettre, tout au moins sans difficulté. Si on répète constamment que l'État possède « le monopole de la violence physique légitime » (Max Weber) et si l'État colonial esclavagiste à Saint-Domingue est « une copie conforme » de l'État métropolitain qui est lui-même un État moderne, alors celui exporté dans la colonie est lui-même aussi un État moderne possédant aussi le « monopole de la violence légitime ». La déduction est catastrophique. Le monopole est l'effet d'une opération par

[983] Sauveur Pierre Etienne, *L'énigme haïtienne*, *op.cit*, 96.

[984] Mais nous savons aujourd'hui que lorsque les théoriciens parlent d'État haïtien postcolonial, le *post* dans colonial est déjà infecté par les logiques de la continuité répétitive conformément à leur propre logique. La dialectique entre ruptures et continuités ne crée pas de différence mais engendre le dédoublement de la continuité en répétition. Donc, la dialectique, si dialectique il y a, reste figée. Ce serait alors par antiphrase que nous devrions parler de *post* en tant que celui-ci ne serait pas le signe d'une réinvention de soi se déployant dans un nouveau geste de commencement et de fondation et encore moins l'œuvre d'un procès d'auto-engendrement et d'auto-abolition de soi contre la part maudite de soi inventée par la logique coloniale du pouvoir. Mais l'État *post*colonial haïtien témoignerait de la présence massive de la colonialité qui consume tout lever de soleil. *Post* est déjà enveloppé dans l'imaginaire colonial comme lieu de genèse et semble signifier ici, selon cette modalité de lecture, tout simplement ce qui vient après ce qui a déjà eu lieu.

[985]Sauveur Pierre Étienne, *Haïti, la République Dominicaine et Cuba. État, économie et société (1492-2009)* Paris, L'Harmattan, 2011, p.61.

[986] *Ibid*., p.62.

laquelle la violence devient une catégorie de la puissance publique et de la raison d'État, arrachée aux griffes de la puissance individuelle et privée.

La violence de l'État colonial ne serait-elle pas le nom propre de la violence de l'État moderne au-delà de la ligne qui sépare l'Europe de son dehors ? La relation entre l'État colonial de Saint-Domingue et l'État métropolitain comme relation entre copie et modèle ne nous permet pas de comprendre l'État moderne depuis l'expérience esclavagiste. Il faut donc admettre que ce qui apparaît comme modèle est déjà lui-même un État colonial. Si l'État colonial saint-dominguois est à l'image et à la ressemblance de celui de la métropole, il est manifestement un État moderne. L'explication traditionnelle est conuue : il aura fallu la disparition de l'empire esclavagiste pour que les conditions ayant fait de Saint-Domingue la Perle des Antilles pour l'Europe laisse place à la « terreur », au « désordre « à l'anarchie et au chaos ». Face à cette terreur, le capital transite avec son cortège de savants et laisserait place au règne des ignorants[987] pris dans les bornes d'un héritage constituant le gouffre. Haïti en s'érigeant sur les ruines de la société coloniale, s'érige aussi sans l'appui inestimable et obligatoire de ceux qui ont les plus beaux titres à gouverner une multitude aveugle condamnée au déferlement des passions dévorantes de l'*Un*. Le devenir[988]d'Haïti serait inscrit en petites lettres dans la colonialité qui deviendrait le creuset de l'imaginaire. La colonialité semblerait dire la déterminité de l'être-haïtien par sa pétrification dans la boue coloniale. Comment se défaire alors d'un tel héritage ?

Qu'est-ce qui explique ce fait si déroutant : cet échec global, celui d'une société tout entière qui n'arrive pas à concéder le minimum vital nécessaire ? Mais en quoi en réalité y aurait-il échec ? Et par rapport à quel objectif ? Si ce que l'on appellerait aujourd'hui le drame postcolonial haïtien comme la conséquence du « naufrage de l'État, naufrage aussi de la citoyenneté » ou encore celle de « l'effondrement de la nation »[989], comment penser la citoyenneté ? L'État de droit n'a pas de vie propre en lui-même et pour lui-même et perd pour ainsi dire son éclat lumineux qui séduit tant dans les ténèbres du social une fois qu'il est

[987]« La fuite des capitaux, de la technologie et du savoir-faire, due à la guerre et ses conséquences, l'isolement d'Haïti, l'hostilité des grandes puissances colonialistes et esclavagistes de l'époque, l'impréparation des élites politiques et l'étroitesse de leur base de recrutement, constituaient autant d'obstacles à la construction de l'État moderne en Haïti ». Sauveur Pierre Étienne, *L'énigme haïtienne*, *op.cit,* p.108

[988] Parlant du régime louverturien, Sauveur Pierre Étienne, s'exprime en ces termes après tant d'autres : « Le despotisme militaire imprégna tout le régime, du soumet de l'État aux échelons inférieurs. Le caractère dictatorial et militariste de l'État louverturien imprimera une trajectoire à l'État postcolonial, et influa sur l'évolution du système politique du pays pendant les deux siècles suivant son accession à l'indépendance.» *Ibid.,* p. 94 De telles réflexions sont très récurrentes dans les recherches prétendant expliquer la singularité de ce pays. Curieusement, ce qui serait une énigme trouve son explication dans une histoire continue faite de crises.

[989] Laënnec Hurbon, « L'État haïtien avant et après le 12 janvier 2010 : L'instrumentalisation de l'État faible en Haïti » *in* André Corten, *État faible, op.cit*, pp.281-285, pp 283-284

coupé de la dynamique conflictuelle au-delà de tout pragmatisme consensuel. Il devient le pain béni pour les oligarques par sa simple existence comme État « où le pouvoir de l'oligarchie est limité par la double reconnaissance de la souveraineté populaire et des libertés individuelles »[990]. On nous dira qu'il est un régulateur de la violence du fait que celle-ci ne puisse être utilisée selon le vouloir du souverain. Le souverain est donc producteur de normes mais aussi sujet soumis aux normes régulatrices de l'action publique et souveraine. Cependant, il est évident qu'entre un État où le souverain décide et agit sans le moindre souci du monde et un État où son action même peut être invalidée et rythmée par le fonctionnement du jeu institutionnel et de l'action du *dêmos* sans provoquer un bain de sang, il existe une différence notable et fondamentale. C'est la raisons pour laquelle nous ne pouvons pas être indifférents aux institutions.

Il faudra penser contre les illusions prometteuses du libéralisme et du capitalisme en étant attentif à ce que nous pourrions appeler un *forçage plébéien* sans lequel l'égalité séjournant dans les textes de lois sera toujours minée par les rapports d'exploitation et de domination et la hantise à s'approprier du commun. Dès que nous analysons la conflictualité comme constitutif du politique au-delà de tout paradigme consensuel, pour autant qu'il soit possible de croiser *stásis* et *dêmos*, notre regard change substantiellement sur les mécanismes de l'État ainsi que sur l'agencement du social. Le forçage plébéien est ce qui engendre l'effectivité du texte égalitaire sur les conditions matérielles d'existence. Il porte l'interruption et la disjonction de l'ordre dominant. En ce sens, il est l'effet de cette interruption produisant une reconfiguration des corps et des êtres dans des espaces puisqu'il fait résonner la parole des Sans-Nom et des sujets impropres. Ceux dont le visage ne porte pas le signe d'une égale humanité (selon certaine logique) comme figure politique égalitaire ou dont la présence fait tort à l'agencement des corps trouent l'unité entre les savants et les oligarques. Ils peuvent alors instituer une parole égalitaire contre l'ordre de la domination et de l'exploitation par ce forçage plébéien. Nous y trouverons le désir ou l'exigence de fondation et de commencement comme exigence de reconfiguration du social. Le forçage plébéien brise la ligne qui sépare les dominés des dominants et disjoint le règne des potentats.

[990]Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, *op.cit,* p. 81.

2.- Reconfiguration du social : l'effectivité de la brèche-anarchique

Dans cette même quête de compréhension de la non-émergence de l'État moderne, par la « sociogenèse de l'État haïtien »[991] certains prétendent saisir la faille structurelle et structurante de la société où le post-colonial devient la réification du colonial. Cette modalité d'enquête est attentive au « chaos » sans pour autant que le « théoricien » soit capable de saisir dans ce chaos (comme renversement de l'ordre établi et la radicalité de la promesse que porte un tel renversement) ce qui fait trembler la configuration esclavagiste-coloniale du monde et ce qui tente de déconstruire celle-ci. Faire de la sociogenèse de la faille structurante sans saisir les signes du devenir-décolonial, requiert la prétention d'être capable de faire émerger les modalités de la logique de l'engouffrement de l'imaginaire du peuple et de l'État dans la *béance coloniale* engendrant sans cesse l'auto-enchaînement. Cela revient aussi à y voir nécessairement la dialectique entre ruptures et continuités[992] produisant paradoxalement la répétition, d'où la réification du colonial qui se manifesterait dans la répétition des insurrections, des guerres civiles et de la violence du pouvoir. Il y aurait cent insurrections environ avant 1915 (Claude Moïse[993]). Cela ferait en moyenne une insurrection par année. Ce chiffre est éloquent voire effrayant pour ceux qui doivent frayer la route du capital.

Mais là où certains pourraient voir simplement la violence de l'imaginaire colonial et le fait que l'État haïtien soit entravé dès sa genèse dans une pulsion tyrannique qui le détourne de la voie de la modernité, un État contre lequel l'insurrection devient une violence inversée (contre l'idée d'une monopolisation de la violence comme possibilité de régulation sociale), tout cela révèle la nécessité et le désir de fondation et de commencement contre l'imaginaire social du pouvoir. Cela porterait de façon ambivalente les signes du devenir-décolonial, du moins la nécessité que celui-ci soit le site d'un horizon du social. Ces insurrections ont été perçues comme l'expression du procès de dislocation et de la destruction qui absorbe la vie social haïtienne ainsi que le pouvoir, l'impossibilité d'un ordre social auto-destructeur à s'instituer véritablement car ayant toujours été défait par les forces des armes quitte à se reconstituer en lambeaux. Ce procès instituerait le règne du malheur et des ténèbres.

---

[991] Sauveur Pierre Etienne, *L'énigme haïtienne, op.cit*, p. 86.

[992] Sur la question des « continuités et ruptures» par rapport à l'expérience esclavagiste dans la création de l'État haïtien, voir Claude Moise « Création de l'État haïtien- Constitutions : continuités et ruptures» *in* Michel Hector et Laënnec Hurbon *(dir), Genèse de l'État haïtien, op.cit*, pp 49-62.

[993] Claude Moïse, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti*, *op.cit*., cité par Sauveur Pierre Étienne, *L'Enigme haïtienne, op.cit.,* p. 136.

Le nom d'Haïti serait justement mis en lambeaux où chaque débris, morceau ou fragment constituerait le territoire où règnent les potentats qui s'affrontent pour le contrôle et l'appropriation de l'ensemble. Cela expliquerait alors la raison pour laquelle nous retrouvons dans l'histoire simultanément deux gouvernements, deux présidents ou la subdivision du territoire en des micros-États opposés et ennemis. Nous devons y opposer les signes du devenir-décolonial que porte l'effectivité de la brèche-anarchique comme lieu de reconfiguration radicale du social où peut surgir une « citoyenneté insurgente ». Mais celle-ci est toujours prise dans une double normativité.

La normativité juridique et la normativité politique se rongent réciproquement, absorbent la figure du citoyen et mettent en évidence celle de l'État confondue avec le chef, d'où la permanence des structures dictatoriales du pouvoir. Le droit est le site de l'engouffrement de la figure du citoyen, ce qui tente de phagocyter son irruption et sa transgression de l'ordre social dominant. La non-effectivité du droit à être une norme de régulation sociale et la matérialisation de l'expérience de fondation de la liberté, le fait que le droit soit lui-même le révélateur par excellence des conflictualités et ce par quoi il faut en même temps tenter vainement de les oblitérer, n'est pas sans conséquence sur les luttes pour la citoyenneté. Le droit énonce la logique d'enfermement et d'institutionnalisation du mépris social (portée par les codes ruraux par exemple) et traduit la dislocation de la société d'elle-même. Il serait pris dans l'imaginaire colonial qui nourrit l'imaginaire social du pouvoir. Il institue les conditions de possibilité de métamorphose du peuple en peuple souffrant et en corps miséreux de la République. L'imaginaire du droit ne favorise pas la construction d'un imaginaire de l'émancipation. Il doit produire au contraire un imaginaire de la servitude façonnant le désir du sujet du chef et du maître.

Le sujet *du* droit (celui dont parle le droit) ne serait pas un sujet *de* droit. Il est théoriquement aux yeux du chef un « bois mort de l'histoire » qui devrait se contenter de dire oui papa *sauf —ce à quoi nous devons être attentifs—* à être vagabond (le nom du paysan ou de l'individu qui refuse d'être enfermé et exploité tel qu'il est énoncé par exemple par les codes ruraux ou le régime de grande plantation), à être *Caco* (tel que nous l'avons vu au début de la troisième partie) ou à être sujet de la disjonction comme le « peuple souffrant ». Il serait substantiellement un sujet de non-droit, un sujet dont le droit (même lorsqu'il est énoncé dans la lettre de la loi tout en trahissant l'expérience convoquée, la Révolution de 1804 par exemple symbolisée par le syntagme liberté ou la mort/ liberté/égalité) serait absorbé par les caprices du chef ainsi que par les rapports de domination et d'exploitation. La normativité

politique neutralise celle du droit à produire des effets égalitaires, à être donc le lieu de fondation des revendications et des mouvements de/dans l'Histoire. Mais elles se renforcent mutuellement pour faire de l'Histoire le lieu de la répétition du *statu quo* institutionnalisé. La récurrence des coups d'état dans l'histoire est celle de cette rencontre, de cette complicité régressive et de cette neutralisation réciproque. Pourtant, elles se rongent aussi lorsqu'elles produisent une extrême misère, une extrême pauvreté ou encore une « extrême violence » face à des expériences de subjectivation prometteuses. Elles se rongent donc aussi lorsqu'elles engendrent une masse besogneuse que le mouvement du capital rejette. Nous pensons que les métalangages, *dechoukaj, lavalas* (telles que nous les avons déjà saisies dans la première section du chapitre VII) ou l'agir des *Cacos* perçu comme un « ouragan » déchaîné contre l'ordre social dominant portent autant d'expériences (ambivalentes) de subjectivation qui viennent défaire les nœuds entre la normativité politique et la normativité juridique.

Le droit tente de dépouiller le sujet de sa subjectivité et de ses potentialités de subjectivation pour grossir l'étoffe du chef. Son nom serait alors celui du *sujet qui ne vient pas*, c'est-à-dire qui n'arrive pas à faire irruption contre la scène du pouvoir et à transgresser véritablement l'ordre dominant pour fonder et commencer. Quand les Codes ruraux énoncent un droit pour le paysan tout en l'enfermant dans l'espace agricole, ils réitèrent ainsi le geste colonial du pouvoir déjà institué par le Code noir à son niveau paroxysmique. Ils énoncent l'inégalité qui doit être la matrice instituant la catégorie de sujet. Ils fabriquent une « armée souffrante » et « un peuple souffrant » livrés à la merci des dominants et des exploiteurs. Cette logique est enracinée dans une économie de prédation par laquelle les normes de domination et d'exploitation se reproduisent tout en produisant la dépendance.

La répétition de la présidence à vie et le présidentialisme autoritaire institutionnalisé autour de la figure de l'héroïsé ne sont pas sans lien avec la rencontre entre la normativité politique et la normativité juridique, toutes deux enveloppées par l'imaginaire colonial.

Toute lutte sociale émancipatrice doit être alors en même temps une lutte contre l'institutionnalisation de l'imaginaire du droit et les maux du droit avant d'être une lutte fondatrice de nouveaux droits contre les dislocations sociales. Que certains mouvements dits révolutionnaires tout au long du XIX^{e} siècle se soient achevés parfois avec la déclaration d'une nouvelle Constitution ou la nomination d'une assemblée constituante comme s'il s'agissait d'une volonté de fonder justement un nouveau droit, ils ne traduisent pas des luttes sociales contre cet imaginaire du droit. Le vote d'une nouvelle Constitution est souvent l'ajustement structural dont un pouvoir a besoin pour s'enraciner contre les débordements

plébéiens imprévisibles ou pour se maquiller en promesse libérale contre un ordre de domination militaro-gérontocratique.

À quoi les dislocations sociales laissent-elles place si ce n'est qu'à l'urgence de fondation et de commencement ? La fondation et le commencement constituent le site d'une reconfiguration du social, le lieu de l'effectivité de la sortie de l'imaginaire social du pouvoir. Nous touchons à présent le côté paradoxal de notre problème non abordé volontairement dans notre analyse de la scène décoloniale. Dans la mesure où nous nous ne sommes pas inscrits dans la démarche arendtienne de l'autorité, de l'*auctor* au moment de l'analyse de la question de la violence comme nous l'avons déjà montré[994], comment retrouver à nouveau la question du commencement et de la fondation ? Celle-ci peut-elle être posée par-delà et en-deçà du « pouvoir des commencements » [995](l'autorité) afin de laisser la possibilité d'une brèche-anarchique[996] pour un désaveu transgressif de l'autorité, de l'*auctor* ? Comment commencer par-delà l'autorité ou fonder et commencer, est-ce nécessairement retrouver un *S*ujet appelé *auctor* ? À quoi devrait-on augmenter si la fondation et le commencement prennent l'allure d'un geste radical qui aurait perdu déjà la mémoire de ce qui a déjà eu lieu, de ce qui a déjà commencé ?

Les insurrections et les guerres civiles que nous retrouvons de façon récurrente dans l'histoire haïtienne se sont souvent transformées en affrontement sans vainqueur ni vaincu (?) ne laissant aucun espace pour la rencontre des corps et des voix. Cela ne signifie pas qu'elles disjoignent l'ordre social de domination. Il s'agit d'une transgression de les considérer en même temps comme la manifestation d'une nécessité et d'un désir de fondation et de commencement. Les dominants ne parviennent pas à créer un ordre social qui garantit de façon stable leur domination. D'où les occupations étrangères et l'institutionnalisation de l'hétéronomie du sujet et de la dépendance face à l'imaginaire impérial.

La brèche-anarchique est la matrice d'une nouvelle intelligibilité de l'Histoire et le socle d'une contre-histoire. La reconfiguration du social est pour nous le lieu de son effectivité dans l'Histoire contre l'idée d'une histoire ponctuée de malheur, de désolation, de misère et de pauvreté chronique. Elle est le site d'une ouverture décentrée vers un autre horizon où nous pouvons agir et parler autrement pour que le lever de soleil du lendemain ne soit pas la répétition de celui d'hier éclipsé par les potentats. Elle fait voir l'idée que la société telle qu'elle est configurée et structurée à la manière d'un monde à l'envers sans horizon et

[994] Cf. ci-dessus Chapitre VII.
[995] Myriam Revault d'Allones, *Le pouvoir des commencements, op.cit*.
[996] Nous avons déjà proposé et défini ce concept dans l'introduction.

sans devenir possible peut et doit être autrement sans prendre une forme définie une fois pour toute selon une *ontologie de l'être social*. Que nous l'ayons retrouvée dans des actions des sujets impropres, qu'elle ait pris parfois la forme d'un règlement de compte entre les classes pour tenter de débarrasser la société définitivement d'un poison qui la mine ou neutralise ses dynamiques égalitaires, elle est toujours dans les marges ou apparaît dans des moments exceptionnels.

L'idée de reconfiguration du social comme l'effectivité de la brèche-anarchique doit être entendue au sens où il s'agit là d'une vérification toujours à refaire sans qu'il soit pour autant possible de l'instituer. Mais qu'est-ce qui est à vérifier ? Nous l'avons déjà dit à maintes reprises, il s'agit de la vérité de la Révolution haïtienne : égalité et émancipation. L'actualité de cette vérité, l'actualité de la Révolution découle du fait que le nom d'Haïti soit pris dans un flottement entre la scène coloniale proprement dite, la scène post-coloniale (la réification de cette dernière) tout en nous donnant à voir les signes de la scène décoloniale à laquelle les chercheurs n'ont pas été attentifs.

C'est donc aussi la raison pour laquelle ce nom apparait comme l'effet d'une historicité-anthropologique qui serait la trame de l'imaginaire social du pouvoir haïtien.

3.- Historicité-anthropologique et imaginaire social du pouvoir haïtien

Nous devons continuer à tirer les conséquences de l'idée de l'enracinement et de la forclusion de la société haïtienne dans l'expérience esclavagiste. À bien voir, Haïti serait une colonie et une société postcoloniale à la fois dans la mesure où le moindre geste ou acte est susceptible d'être interprété comme la conséquence de la conséquence d'avoir été asservi ou en situation d'asservissement. De Toussaint Louverture au dernier potentat, nous trouverions la violence du maître. La configuration des corps comme cible macabre de l'écriture postcoloniale du pouvoir depuis deux cents ans ne pourrait être que la manifestation de la filiation. L'ontologie du malheur ne nous laisse aucune alternative. Elle nous dit et répète que le malheur de l'Haïtien, c'est d'avoir été pris dans un entrelacs de mondes habités par les morts (les corps habitant l'espace avant la conquête espagnole, les Africains dans les cales négriers, Saint-Domingue comme cimetière où les corps-nègre sont jetés) de 1492 jusqu'à

l'indépendance. Chacun de ces mondes est peuplé de voix endeuillées, de voix muettes et bavardes que la modernité n'entend pas mais qui la hantent et la trouent.

La conscience ou l'imaginaire du sujet haïtien serait le site de résonnance de ces différentes voix sans oublier celle du maître. En ce sens, il serait tiraillé à la fois par le désir d'entrer dans la modernité (le choix des institutions, sa hantise à prouver qu'il est enfin civilisé selon les exigences de cette modernité, tel fut le combat pour la reconnaissance au XIXe siècle) tout en étant porté par l'impulsion à retrouver son Afrique (après avoir constaté son échec à être une altérité reconnue selon l'égale humanité de n'importe qui avec n'importe qui, vient le moment de la Négritude ou le site de son déploiement : retrouver les 8/10 de soi comme un don de l'Afrique selon Price-Mars[997]) sans pouvoir se situer véritablement en reprenant le nom d'Haïti (telle fut la volonté de Dessalines pour signifier le fait d'avoir vengé l'Amérique). Cette Afrique sauvage serait celle qui neutralise la volonté de créer une petite France (le Cap Français à présent Cap-Haitien fut appelé le Paris des Antilles). Rappelons encore une fois ce que nous avait dit Gustave d'Alaux dans son *Empereur Soulouque et son Empire* : « Pétion avait voulu fonder une petite France, [mais] c'était l'Afrique qui en prenait possession »[998].

Nous proposons à présent le concept d'imaginaire social du pouvoir entendu comme création de monde insignifiant et fantomal où les corps et les subjectivités sont enfermés conformément à la logique de la répétition engedrant l'auto-enchaînement et l'autodestruction. Il nous permettra de mieux saisir les enjeux de toute inscription du présent haïtien dans une historicité-anthropologique vouée à une « compulsion de répétition ». En somme, c'est l'idée qu'Haïti serait le nom secret de Saint-Domingue qui est à l'œuvre dans l'imaginaire social du pouvoir. Plus concrètement, il est le lieu du déploiement et de la répétition de l'imaginaire colonial, de la réification du colonial sous le masque du postcolonial, de la non-histoire, donc ce contre quoi nous pensons l'émancipation.

Pour éviter les confusions, nous devons préciser la différence entre un tel concept et celui d'imaginaire (social) entendu comme ce qui rend possible la mise en sens du monde pour l'individu, pour son psyché chez Castoriadis. L'effectivité de la vie ou sa configuration renvoie à l'imaginaire social selon l'idée d'autocréation de la société.

> L'autodéploiement de l'imaginaire radical comme société et comme histoire — comme le social historique —se fait et ne peut se faire que dans et par les deux dimensions de l'*instituant* et de l'*institué*. L'institution, au sens fondateur, est création originaire du champ social historique —

[997] Nous avons déjà analysé ce problème. Voir chapitre III, section II : L'égalité dans le miroir de l'*autre* : les enjeux de l'écriture de l'histoire.

[998] Gustave d'Alaux, *L'Empereur Soulouque et son Empire*, *op.cit.,*

collectif anonyme — qui dépasse, comme *eidos*, toute ‘’production’’possible des individus ou de la subjectivité[999].

Qu’est ce qui justifie le fait de parler d’imaginaire radical du point de vue de Castoriadis ? L’imaginaire « est radical parce qu’il est création *ex nihilo* (non pas *in nihilo*, *ni cum nihilo*) »[1000], telle est sa réponse.

Toute existence est toujours le propre d’une société. L’ontologie de l’autocréation de la société prétend pouvoir expliquer et saisir le sens de la mise en sens du monde sans trahir le projet révolutionnaire de l’émancipation. Il n’y a pas de déterminisme dans le travail de l’imaginaire social ni de structure stable permettant l’autocréation des sociétés. À partir de l’imaginaire — « l’imaginaire dont je parle n’est pas image *de*. Il est création incessante et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de ‘’*quelque chose’’) »[1001]—, toute conception de l’histoire révélant les lois immuables du devenir historique et de la réalisation de l’histoire par l’homme comme étant soumises à des lois, devient problématique.

L’histoire n’est ni répétition causale ni causalité mais création ou autocréation ! Elle n’est pas non plus l’œuvre d’une raison rectrice portée par la subjectivité humaine.

> Pour qu’Athènes existe, il faut des Athéniens et non pas des ‘’humains’’ en général ; mais les Athéniens ne sont crées que dans et par Athènes. Ainsi la société est toujours auto-institution – mais, pour la presque totalité de l’histoire humaine, le fait de cette auto-institution a été occulté par l’institution même de la société. La société comme telle est autocréation; et chaque société particulière est une création spécifique, l’émergence d’un autre *eidos* au sein de l’*eidos* générique société[1002].

Penser la société, c’est nécessairement *dés-occulter* l’imaginaire de son prétendu enclos. Nous sommes en présence d’une ontologie de déclinaison articulée de l’être où celui-ci se décline en cinq strates selon une certaine lecture de Castoriadis[1003]. Il n’y aurait rien qui puisse

---

[999] Cornélius Castoriadis, «Pouvoir politique, autonomie » in *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe,* tome III, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p.113.

[1000] Cornélius Castoriadis, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe,* tome V, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 228.

[1001] Cornélius Castoriadis, *L’institution imaginaire de la société*, *op.cit*. p. 8.

[1002] Cornélius Castoriadis, *Fait et à faire, op. cit.,* pp.267-268

[1003] « L’expression de la structure profonde de l’être articulé selon cinq strates indissociables :— l’*être-premier* en tant que chaos, sans-fond, abîme, flux incessant;— l’*être-vivant* en tant que surgissement de l’imagination comme puissance de mise en forme, aussi bien au niveau cellulaire qu’à celui des êtres vivants les plus complexes;— l’*être-psychique* en tant qu’apparition d’une imagination décloisonnée et défonctionnalisée. L’être-psychique constitue la première rupture dans l’ordre du pour-soi en tant qu’il définit un type d’être bien particulier : l’être humain;— l’*être-social-historique* en tant qu’émergence d’une nouvelle forme ontologique définie comme ensemble à chaque fois particulier des institutions et des significations que ces institutions incarnent (« social »), et qui comme telle se trouve engagée dans un processus d’altération temporelle (« historique »); — l’*être-sujet* en tant qu’affirmation de l’autonomie radicale de la subjectivité humaine pensée comme réflexivité. L’être-sujet constitue la forme ultime du pour-soi où se trouve libéré l’imaginaire comme

expliquer la mise en sens de deux sociétés considérées du point de vue d'une relation de filiation secrète ou de mimétisme inconscient. L'imaginaire radical est le lieu de cette émancipation, de la l'autonomie collective et individuelle (conformément à la démocratie).

Cette précision étant faite, nous gardons la singularité et l'autonomie du concept d'imaginaire social du pouvoir qui sont donc assurées à présent par rapport à Castoriadis. Son entrecroisement avec celui d'imaginaire colonial définirait la temporalité sociale de la société pour phagocyter tout procès d'émancipation et absorber la vérité de toute lutte sociale émancipatrice. Pour illustrer le problème soulevé par cet entrecroisement, nous pouvons nous référer encore une fois à la chute des Duvalier.

Au lendemain de la chute de Jean-Claude Duvalier le 07 février 1986, la société haïtienne se trouve subitement (r)éveillée en toute allégresse et de façon inquiète. 1986 est en ce sens le signe d'un tremblement qui aurait fait bouger les configurations des corps abîmés, d'où le désir de celles et ceux qui croient trouver à cet instant présent l'opportunité d'inscrire leur nom dans l'histoire, d'en faire leur propre création. La chanson dit en ce sens, «*7 fevriye, Ayiti libere, pa gen makout ankò!* 7 février, Haïti est libérée, il n'y a plus de Tonton Macoute, plus de duvaliéristes » ! Elle est l'exacte opposée de celle chantée par les duvaliéristes : « *Nou renmen Duvalier, nou mete li a vi !./* nous aimons Duvalier, nous l'élisons/le nommons à vie… ». Cependant, remarquons toute suite que l'on ne dit pas qu'Haïti est libre comme si nous avions une occasion de réaffirmer la distinction arendtienne entre liberté et libération. Mais cette distinction a-t-elle un sens créole ?

Il est certain qu'entre le « est » et libre/liberté, il y a un devenir et un *à-venir* à faire surgir/déployer soit pour la première fois ou de nouveau dans l'histoire. Son nom est la liberté exprimée par un désir profond de faire monde et de se regarder autrement afin de pouvoir rencontrer l'autre dans la dignité et dans l'égalité. Mais entre le « est » et libre/liberté avec Haïti comme sujet de l'énoncé, il semblerait qu'*il y aurait* aussi une béance, une césure ou un hiatus qui bloquerait l'expérience haïtienne toujours dans un éternel flottement entre un enchaînement dans les lieux du pouvoir qui promet la mort et la servitude comme issue fatale et un désir d'une vie sociale libre contre la « désertification ». Autrement dit, un éternel balancement entre des expériences de pouvoir tendant à phagocyter la société, la paralyser et le geste toujours vif et radical du désir de fondation et de commencement selon la vérité

puissance de création explicite. » Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003/1 no 21, p. 383-404. p.383.

révolutionnaire afin de reconfigurer le monde. Cela suppose le fait de n'être plus considéré comme un amas de corps livrés à l'appétit vorace du pouvoir.

Un vacillement entre une Haïti qui chante qu'elle est la mère de la liberté faisant la promesse au monde de fonder un « empire de la liberté » le premier janvier 1804 et une Haïti fossoyeuse de cette même liberté et des subjectivités tout en ayant fait sienne la libération des peuples, mais sans pouvoir instituer dans ses pratiques sociales l'effectivité de cette promesse. Elle mena jadis le combat pour l'égalité et réserve quotidiennement la mort à toute tentative subjective de son effectivité sociale. Cette oscillation aurait été pétrifiée par l'ontologie du malheur, les écritures symptomatiques et fantomatiques. Nous avons saisi cette pétrification sous le nom de répétition sans différence et le postcolonial comme réification du colonial. Elles y voient l'effet d'une historicité-anthropologique qui enchaîne et disloque dans l'ivresse du Même.

Michel-Rolph Trouillot disait dans *Les racines historiques de l'État duvaliérien* qu'« aujourd'hui [7 février 1986] est jour de chance, mais c'est aussi temps d'analyse »[1004]. Cela prouve la rareté de l'événement dont il est contemporain. Un trésor à saisir à l'instant même où il surgit devant nous grâce à nos efforts conjugués comme si nous allions le perdre sans pouvoir être certain qu'il sera de nouveau à notre portée. Il est vrai en ce sens que nous pouvons parler d'un « imaginaire en liberté ». Néanmoins, il se pourrait que celui-ci soit de nouveau enchaîné à ses vieux démons et à ses fantômes faute d'avoir pu fonder sa liberté au point que l'on se demande si le sujet en question ne serait pas pris dans une logique d'enfermement et d'étouffement autopoïétique. D'où la question de l'historicité-anthropologique et de l'imaginaire social du pouvoir en Haïti comme site d'engouffrement. Il y aurait un « inconscient post-colonisé » enchaîné dans le désir du maître toujours à l'œuvre pour nourrir la logique de la répétition de l'imaginaire colonial comme répétition sans différence et rendre possible l'auto-asservissement. Sortir d'un tel schéma, ce n'est pas uniquement faire émerger un conflit de paradigmes rendant possible une nouvelle intelligibilité, mais saisir le lieu de toute problématicité haïtienne conformément à une nouvelle *praxis* sociale qui ne considère plus la modernité comme horizon d'attente.

Pour mieux appréhender cette problématicité, il faut réintroduire le conflit dans l'histoire haïtienne comme action du *dêmos* mettant en évidence la rencontre entre un ordre inégalitaire et une exigence égalitaire par-delà la race, le genre et l'illusion de compétence politique de toute oligarchie. Une problématicité qui défiera l'inscription de la société et de

[1004] Michel-Rolph Trouillot, *Les racines historiques de l'État duvaliérien, op.ci.t,* p 17.

toute subjectivité dans la mémoire de la colonie pour retrouver le site d'énonciation du devenir-décolonial comme effectivité de l'émancipation sans *téléologiser* la société qui flotterait entre déchéance et la réhabilitation ballanchienne[1005].

[1005] Il y aurait-il une téléologie du social haïtien qui prendrait sa source dans le discours colonial, une téléologie qui mettrait en évidence une déchéance, à travers la répétition de l'imaginaire colonial sans réhabilitation qui nous renverrait à la dualité principielle de la théosophie ballanchienne ? Notre démarche ne s'inscrit dans ce lieu (réhabilitation et déchéance).

La pensée de Pierre-Simon Ballanche est avant tout une philosophie de l'histoire, disons mieux une théosophie qui accueille le conflit comme élément constitutif de son déploiement. Mais en tant que le déploiement de l'histoire est émancipation, il fait place à l'action humaine. L'histoire est vue alors selon un principe qui va au-delà de celle-ci et qui lui donne sens. Cet au-delà de l'action humaine est un principe qui doit s'incarner à chaque fois dans l'histoire. C'est celui qui permet de penser l'origine de l'humanité et son épanouissement, ses progrès et ses catastrophes. C'est ce qu'explique entre autres sa *Palingénésie sociale : Prolégomènes (1833).* « On le sait déjà, pour moi, le lieu de toute origine, soit qu'il s'agisse du genre humain, soit qu'il s'agisse d'un peuple, est toujours le dogme un et identique de la déchéance et de la réhabilitation ». (Pierre-Simon Ballanche, *Œuvres complètes*, Slatkine Reprints, Genève, 1967, p.343.) Le principe de l'histoire universelle et de chaque peuple en particulier est donc saisi par son double mouvement. Penser l'histoire consiste à penser les formes de son déploiement et les modalités par lesquelles ce double mouvement peut être effectif afin de comprendre les catastrophes que les actions humaines peuvent engendrer. Faire coïncider l'action humaine et la « Providence » devient possible pour lui une fois que le principe litigieux de l'histoire peut s'incarner dans les actes concrets. Providence et marche de « l'humanité vers son émancipation» (*Ibid*., p.344) peuvent coïncider.

Il y a l'histoire quand le litige arrive à se manifester. Son *telos* serait la réalisation même de la Providence. Sous sa forme générale, le conflit se manifeste sous les traits d'une « lutte universelle du plébéanisme contre le patriciat ». (*Ibid*., p.347.) Le mouvement dans l'histoire s'explique par cette présence antagoniste et agonistique. Autrement dit, l'*agonistikos* historique est ce qui explique le mouvement car « dans les sociétés humaines, le mouvement s'explique par la lutte du principe stationnaire ou fatal contre le principe progressif ou volitif ». (*Ibid.,* p, 351) L'humanité avance ou recule, grandit et s'infantilise selon la manifestation et l'effectivité de cette lutte. L'enjeu est la fatal. Point de matérialisme ici capable d'expliquer cet affrontement conformément à l'esprit de Ballanche. Il prétend remonter à « l'origine » de ce pourquoi il y a de l'histoire, de ce en vue de quoi il y a de l'histoire et du mouvement dans l'histoire tout en expliquant les raisons et les « conséquences ».

Les conquêtes des plébéiens sont des conquêtes pour l'humanité dans ce qu'elle a d'universel et dans son universalité même. Se donner un nom, se manifester son être comme être parlant *comme si* on était emporté par un désir d'émancipation qui ne peut pas être assouvi que dans un au-delà de l'état actuel des choses, un au-delà perpétuel de cet ordre là qui nous jette dans l'infra-humanité, revient à parler au nom de l'humanité. Le devenir-homme du plébéien est le devenir humain de l'homme. Au travers de ses diverses conquêtes matérialisées à chaque fois par des nouvelles lois (mariage, acquisition de la propriété et par conséquent appropriation de son droit à être un être parlant comme n'importe qui, etc..) « le plébéien entre dans l'humanité [et cesse d'être un élément naturel de production du *bios*] il devient susceptible d'acquérir par la propriété une famille et des tombeaux » (*Ibid.,* p.356), condition de sa citoyenneté et de l'exercice de la liberté publique. En fait pour Ballanche, « l'homme ne peut s'élever que par son propre effort, mais seulement de degré en degré. L'histoire est un processus de reconquête, enclenché par la révélation initiale grâce à laquelle l'homme ne prend conscience de sa chute que dans l'instant où il lui est donné de s'en relever ». (Georges Navet, « De l'Aventin à la Croix-Rousse. Pierre-Simon Ballanche et le héros plébeien» *in Le Cahier du collègue International de Philosophie*, 5, 1988, p.29-41, p.38.)

Est-ce cette nécessité de la chute et de la réhabilitation/de l'élévation de soi en tant qu'élévation de son humanité ou réalisation de sa dignité qui explique que les patriciens d'aujourd'hui peuvent devenir les plébéien de demain, ce qui rend nécessaire le cycle de l'histoire ? « Prendre conscience et possession de soi, c'est s'élever en dignité et donc en droit. Le plébéein est l'homme qui effectue ce mouvement ». (*Ibid.,* p.39) Mais pourquoi un tel mouvement ne peut pas s'effectuer de telle sorte que l'humanité s'émancipe de la Providence ?

Si « de l'évolution plébeienne, des institutions successives, sort le développement complet de l'humanité » (Pierre-Simon Ballanche, *Œuvres complètes, op.cit*., p.359) ou si pour répéter autrement Ballanche « le plébéianisme, pour le dire en passant, est tellement la tige de l'humanité, que les lettres et les arts, honneur et gloire de l'humanité, sont des productions plébéiennes » (*Ibid.,* p.367), alors pourquoi cette humanité ne peut pas s'émanciper de la Providence ? Qu'est-ce qui fonde l'idée ballanchienne selon laquelle « l'émancipation d'un peuple ne peut être pour lui l'affranchissement du haut domaine de la Providence » (*Ibid.,* p.358)?

La répétition du colonial ne prend pas la forme de la dualité entre colonialité et post-colonialité. Elle apparaitrait de préférence comme l'expression du retour de ce qui constituerait une expérience traumatique, d'où l'impossible symbolisation qui nourrit le désir du maître et engendre le devenir-maître du post-colonisé. Mais nous avons vu sous divers angles à quel point une telle grille de lecture ne rendait pas compte des scènes décoloniales lisibles dans les luttes sociales. Elle ne permet pas non plus de comprendre l'exigence de fondation et de commencement que portent celles-ci. Toutefois, la puissance de l'imaginaire social du pouvoir neutralise les scènes de citoyenneté. Comment faire déployer alors ces dernières où l'imaginaire en rébellion fait œuvre contre l'imaginaire du pouvoir ?

Il semble que le *telos* de l'histoire qui se réalise par l'intermédiaire de l'idée de « déchéance et de réhabilitation » est aussi un obstacle à l'émancipation contre la Providence. Car l'humanité émancipée est toujours une humanité soumise à la Providence, disons assujettie à ses chaînes. Tel est le croisement entre l'émancipation humaine et son fondement métaphysique ou théosophique.

L'historicité du social et de sa configuration comme mouvement dissensuel et dualiste, comme déchéance et réhabilitation, est toujours un processus à réenclencher constamment. Pas de linéarité ici mais circularité historique dans la mesure où la vie humaine, la vie en communauté ou en société tourne autour de ce principe historique. La répétition prend l'allure d'un bond en avant, mais revient sur-elle-même et permet à chaque fois à la dualité principielle d'entrer en scène. Il y a bien une différence entre déchéance et réhabilitation car nous ne sommes pas toujours pris dans le cercle du Même (possibilité du progrès). Toutefois, il ne serait pas vain de penser que c'est une différence qui ne s'assume pas. Elle s'annulerait pour rendre effectif le cycle. Mais qu'est-ce qui se passerait si nous introduisions dans cette ontologique de l'histoire l'idée d'une ontologie de la répétition qui ne passe pas par la dualité principielle de Ballanche en reproduisant le *même colonial* ? L'ontologie de la répétition est celle qui mettrait en œuvre l'autopoïèse du social haïtien dans ses potentialités à engendrer toujours des monstres et de la terreur parce qu'elle serait fondée dans la colonie comme lieu de genèse et de fondement. Nous voyons bien que les théoriciens de la répétition sans différence ne peuvent pas assumer théoriquement les conséquences qui en découleront. L'ontologie du malheur, les écritures symptomatiques et fantomatiques semblent être piégées de toute part par leur propre tonalité.

Nous n'avons pas pour ambition de dégager une nouvelle historicité de la société haïtienne mais une nouvelle intelligibilité de l'histoire. Il est plus intéressant de notre point de vue de prendre celle qui devient un lieu commun et d'en faire un problème et une question philosophique comme nous l'avons fait et continuerons à le faire. Pour autant que la question de la fondation et du commencement constitue une inquiétude philosophique pour nous parce qu'elle engage celle d'une nouvelle *praxis* sociale, de l'émancipation et d'une effectivité concrètement et matérielle d'une vie sociale qui n'a pas pour vertu de suspendre toute vie à la mort par-delà l'enchaînement à la vie à tout prix, elle nous renvoie du côté de l'institution comme cadre d'effectivité de cette *praxis*, là où le syllogisme juridique devient opératoire en donnant au droit une effectivité non bourgeoise.

Chapitre IX.- Citoyenneté, colonialité et imaginaire en rébellion[1006]

> « Un des premiers principes de la nouvelle constitution, la déclaration des droits de l'homme, ne pouvait avoir son application aux colonies, sans un bouleversement total qui eût détruit le fondement de notre commerce maritime et notre industrie : l'Assemblée nationale l'avait bien senti ; et elle avait fait les 8 et 28 mars des décrets pour la constitution particulière des colonies, et avait déclaré formellement qu'elle n'avait pas entendu les comprendre dans les décrets pour la métropole »[1007].

[1006] Ce chapitre touche le titre même de la thèse dans une certaine mesure et renvoie à ce qui serait attendu de nous : penser la politique comme oubli du citoyen. Cette exigence est légitime et entièrement fondée. Elle est celle d'un lectorat attentif qui demande à celui qui prétend avoir quelque chose à dire d'être cohérent avec ce qu'il avait posé comme promesse tout en prenant en charge les exigences, les sillons critiques et disjonctifs de sa propre pensée. Car ce titre est une promesse, une promesse d'intelligibilité tenable. Cependant, après tant de détours, il se pourrait que l'itinéraire que nous avons tracé avec peine et ténacité, avec hésitation et patience ne soit pas facilement repérable. Le détour par la colonie de Saint-Domingue et par la Révolution haïtienne de 1804 nous a permis de prendre en charge l'imaginaire colonial et de travailler l'hypothèse selon laquelle 1804 est une scène décoloniale qui serait porteuse d'un imaginaire-décolonial. Sans perdre de vue pour autant la nature de l'imaginaire social du pouvoir, sans négliger les formes de violences assujettissantes qui disloquent à la fois la société d'elle-même et engouffrent la figure du citoyen, nous tenterons de penser une citoyenneté à la hauteur de nos hypothèses. Nous rappelons que nous avons déjà tenté de le saisir cette figure à diverses occasions.

[1007] « Mémoire de M. Damas », *in Supplément à la Gazette de Saint-Domingue*, N° 43, samedi 4 juin 1791.
Le rapport présenté par Barnave au nom du comité colonial lors de la séance du 23 septembre 1791 à l'Assemblée nationale va explicitement dans ce sens. Voir les *Archives parlementaires*, première série, tome 31, 1791, Paris, 1888, p.252 *sq*. Ce rapport est un plaidoyer pour le système colonial esclavagiste. Selon lui, 30 000 blancs ne peuvent dominer 45 000 esclaves qui ne sont pas totalement désarmés (car ils ont des instruments de travail) si le préjugé colonial n'est pas maintenu: « ce moyen moral est dans l'opinion ce qui met une distance entre l'homme noir et le blanc, dans l'opinion qui sépare absolument la race des ingénus des descendants des esclaves, à quelque distance qu'ils soient. » (I*bid*., p.256). Il faut donc fabriquer une évidence qui saute aux yeux. Pour convaincre l'Assemblée de ne pas reconnaître l'égalité entre les hommes libres, il utilisa toutes les images tout en concédant que « ce régime est absurde ; mais il est établi et on ne peut y toucher brusquement sans entraîner les plus grandes désastres. Ce régime est oppressif, mais il fait exister en France plusieurs millions d'hommes. Ce régime est barbare ; mais il y aurait une plus grande barbarie à vouloir y porter les mains sans avoir les connaissances nécessaires. » (*Ibid.,* p.266). Il présenta si bien d'un point de vue capitaliste la défense du système colonial qu'il semble dire explicitement : Mes chers collègues, la France tombera en ruine, vous mourrez de faim, le peuple coupera vos têtes si vous provoquez la perte des colonies. Car leur perte équivaut à « plus d'un millions d'hommes sans travail, sans pain, sans espérance, au milieu de la détresse publique » (*Ibid.,* séance du 24 septembre 1791, p.258). En somme, la vie est possible ici parce qu'elle est vie morte à Saint-Domingue. Face à un tel discours, Robespierre peut déployer son verbe pour liquider l'argumentaire de Barnave en défendant « la justice, l'humanité en faveur des libres de couleurs » (*ibid.,* p 278), mais que faire des esclaves ?

I.-La citoyenneté, dans quel État/état ?

1.-Proposition pour une *subjectivation-asubjective*

Il s'agit de savoir s'il faut abandonner ou nom la notion de citoyenneté à la pensée libérale, bourgeoise (de la même manière la question a été posée à propos de la démocratie[1008]) ou s'il faudrait en faire même le nœud polémique de toute politique quitte à troubler nos repères habituels. Pourtant, en disant cela nous sommes face à un *problème* compte tenu du lieu même de cette thèse. Nous disons la citoyenneté, dans quel État et à la fois dans quel état pour mieux mentionner deux orientations diverses engagées. Face à la présence criante des pauvres, laquelle serait aussi liée à la désolation comme non-appartenance au monde, certains croient trouver ce « qui fait douter qu'il y ait une citoyenneté haïtienne »[1009]. La désolation, qui est l'essence du totalitarisme chez Arendt[1010], deviendrait paradoxalement dans cette même perspective le trait singulier de la société haïtienne produisant des sujets superflus pris dans le vertige du mal et de la diabolisation[1011]. La déshumanisation de l'humain pérennise les structures génératrices du mal et engage la constitution du politique. Mais penser la désolation sans régime totalitaire en Haïti, est-ce possible ? Ou comment faire de la désolation le socle matriciel d'une intelligibilité du social (haïtien) sachant qu'elle engendre la désertification du monde où le *je* « est déserté par les autres »[1012]? L'analyse arendtienne ne risque-t-elle pas de perdre sa substance singulière une fois migrée en Haïti ? Il ne s'agirait pas uniquement d'un « pessimisme radical »[1013] quant à la possibilité de penser le monde commun en Haïti, mais aussi et surtout de la difficulté à faire

[1008] Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Zizek, *La démocratie, dans quel état ?,* Paris, La Fabrique, 2009.
[1009]André Corten, « Haïti : la désolation, hier et aujourd'hui. Concept et réalité » http://www.revue-sociologique.org/sites/default/files/Andr%C3%A9%20Corten%20-%20Haiti%20%20la%20d%C3%A9solation,%20hier%20et%20aujourd'hui_0.pdf .
[1010] Hannah Arendt, *Le système totalitaire, op.cit*, p.306.
[1011] « Haïti ne correspond pas — au moins aujourd'hui — à une situation de domination totalitaire mais la désolation produit des effets analogues. La désolation comme destruction de la vie privée et comme privation d'une expérience sensible communautaire est en fait un récit où il n'y aucune quête d'un objet de valeur possible. Elle raconte une histoire où aucun ''faire'' n'est possible. Il y a une voix qui parle mais c'est la voix de la fatalité ». André Corten, *Misère, religion et politiques en Haïti, op.cit*., pp.41-42.
[1012]Hannah Arendt, *Le système totalitaire, op.cit*, p.308.
[1013] Laënnec Hurbon, « André Corten, *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*», *Archives de sciences sociales des religions*, 134 | 2006, 147-299.

tenir ensemble l'expérience des camps de concentration illustrée par le concept arendtien de désolation et la misère haïtienne.

L'état de la citoyenneté est celui d'un impensé, voire d'un impensable[1014] pour celles et ceux qui prennent en charge conceptuellement l'historicité singulière de la société haïtienne. Nous aimerions nous appuyer sur des *enquêtes* sur la citoyenneté en Haïti[1015]. Cependant, par contraste, nous devrons mentionner les travaux de Mimi Sheller. Par son *Citizenship from below* en étant attentive au tremblement de terre de 2010, elle permet de voir dans la configuration de l'État, les conditions matérielles d'existences, la banalité de la notion même de catastrophe à cause de sa répétition, « the failures of modern citizenship »[1016].
Pourtant dès les premiers travaux jusqu'à ceux les plus récents, il existe un intérêt profond pour l'État en tant que lieu où toute question politique est posée et à partir duquel toute historicité politico-sociale est saisie. L'historiographie haïtienne a été politique, centrée sur les chefs. Elle n'a pas été attentive aux dynamiques conflictuelles en tant que telles et aux luttes pour la citoyenneté. L'étude de l'État est celle qui permet de faire surgir le hiatus originaire entre nation/Etat et l'impossibilité à en faire une institution moderne. Sa faiblesse et son affaiblissement, sa constitution saisie comme « État prédateur », « État duvaliérien » et plus récemment comme « État marron » sont autant de grille d'intelligibilité de la politique que nous avons déjà analysée. Mais nul ne s'est jamais véritablement interrogé à notre connaissance sur ce silence sur la citoyenneté ou cet oubli du citoyen en tant qu'il peut donner lieu à une nouvelle problématicité politique et philosophique. Quel sens faut-il conférer à la

[1014] Le mémoire de maîtrise réalisé par Nora Brutus, « Pratiques associatives et construction d'un espace social citoyen à Trou-du-Nord (Haïti)» Département de Sociologie de l'Université de Montréal, 2009, n'est pas une exception notable pour nous ici.

[1015] Pour une compréhension et une attention différente de la/à citoyenneté, voir Kysly Joseph « De nouveaux fondement philosophiques et sociologiques pour une éducation à la citoyenneté en Haïti. La parole et l'action de Joseph Wresinski pour une éducation à une citoyenneté de la rencontre en Haïti », Thèse de doctorat en Sciences de l'Éducation, Université Lumière Lyon 2, Juin 2014. Pour K. Joseph, « La question de la citoyenneté en Haïti ne se pose pas, pour nous, en dehors de celle de l'éducation ». (*Ibd*. p, 69.) La question de la citoyenneté est noyée dans une théorie de l'éducation. Mais pour nous, elle ne s'est pas encore posée même si nous pourrions retrouver dans l'histoire des luttes pour ce que nous pourrions appeler une exigence de citoyenneté. Il faut donc distinguer les pratiques politiques et la résonnance de ces luttes. Il serait trop facile de penser que la dualité phénotypique ou les clivages autour de la question de couleur permettent de penser une citoyenneté effective uniquement pour une oligarchie ou une catégorie sociale. Toute citoyenneté qui institue et fonde l'inégalité ne peut être qu'une illusion oxymorique. Elle ne devrait pas être confondue avec le privilège qu'une catégorie ou une classe sociale s'est octroyée en fonction de la configuration des contradictions sociales. La citoyenneté surgit toujours dans le nœud polémique de la communauté.

[1016] «The sudden upheaval of the earthquake in Haiti compounded the slow-motion social disaster that was already unfolding in the everyday interpersonal and international systems of violence that created desperately poor slums, denuded mountainsides, flooding rivers, and an unsustainable state squeezing the life out of its own population and thus creating its vulnerability to forces of nature. The precarious circumstances of the people in Haiti who still have nowhere to rebuild their lives, no means of living, and no safety or security are an outcome of the failures of modern citizenship and the mockery it makes of freedom.» Mimi Scheller, *Citizenship from below. Erotic agency and Caribbean freedom,* Duke University Press, Durham & London, 2012, p.2.

citoyenneté quand le mépris social est institué et jette des catégories sociales dans une obscurité qui les arrache de la compagnie des autres ? Le droit par son effectivité sociale devient le lieu où la gestion des contradictions sociales et les dynamiques conflictuelles doit pérenniser la domination oligarchique et des potentats. Mais à défaut d'y parvenir, l'explosion de ces contradictions transforme la conflictualité en affrontement armé.

Pourquoi la notion citoyenneté dort (sans effectivité sociale et politique) depuis toujours dans les tiroirs où sont ensevelies les Constitutions haïtiennes lorsqu'elle parvient de façon très obscure à paraître dans les textes par son ombre ? Faudrait-il penser qu'il y aurait un mépris pour le citoyen qui se nourrit d'un mépris pour la vie qui ne dit pas encore totalement son nom ? Les conséquences épistémiques et théoriques, philosophiques et politiques sont absolument évidentes. Sont-ce là les effets du dualisme État-nation qui enferme les sciences sociales[1017] ?

De quel lieu devrions-nous parler de citoyenneté si nous voulions prendre le risque de penser les conditions nouvelles de possibilité d'une nouvelle intelligibilité politique qui ne succombe pas au chant des sirènes médiatico-humanitaires du libéralisme tout en étant attentifs aux expériences catastrophiques de notre historicité ? Sommes-nous prêts à sacrifier la citoyenneté dans les gouffres de la souveraineté nourrie par une pulsion de fondation théologico-politique toujours tenace de l'*être-social-en-commun.* Cette pulsion est une manière singulière d'élever un Sujet originaire (Dieu, Nation, Peuple comme ensemble fictif constituant un corps rassemblé et unifié) de la politique comme source de légitimation de tout sujet possible et légitime à être porteur d'une parole. Autrement dit, toute citoyenneté est-elle condamnée à être toujours l'œuvre de l'État, d'une effectivité juridique souveraine, un effet de pouvoir exprimant une volonté dite souveraine, d'où sa confusion avec la nationalité ou disons mieux « l'équation de la citoyenneté et de la nationalité »[1018] ? Ou comment faut-il réinventer la citoyenneté sans en faire un droit conféré par un État, encore un moins le statut du sujet de droit ou le privilège de son être comme élément constituant le corps collectif ?

[1017] Nous ne sommes pas en mesure ici de faire une généalogie complète de l'apparition de la citoyenneté comme exigence de reconfiguration sociale de l'être-ensemble-conflictuelle en Haïti. Mais nous savons qu'elle se manifeste dans les moments insurrectionnels. Ce serait une source inépuisable si une étude pouvait nous donner à voir son avènement au moment des luttes sociales. Il n'est pas impossible qu'elle ait été le levier secret des revendications contre la violence du pouvoir et la contre la banalisation de la vie (l'exemple du peuple souffrant, de l'armée souffrante au XIX^{e} siècle). Il n'est pas non plus illusoire qu'elle ait été embourbée par la mise en spectacle et la sublimation de la violence lors des scènes insurrectionnelles. Comment serait-il possible qu'elle soit disjointe à ce point des insurrections, des luttes et des mouvements révolutionnaires ? Serait-elle entravée par des exigences renvoyant à la reproduction biologique du vivant, face une biopolitique-de-l'indifférence qui constitue le rapport du pouvoir à la vie, comme prise en charge paradoxale de la vie ?

[1018] Etienne Balibar, *et al.*,1. « Insurrection et Constitution : la citoyenneté ambiguë », *in Revue Mouvements*, Pensées Critiques, La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales, 2009 p. 9-28, p.15.

Une étude poussée des revendications des mouvements disjonctifs (les luttes dites paysannes par exemple) aurait pu nous aider à révéler les symptômes de ce qui aurait bloqué à chaque fois l'avènement de la citoyenneté comme configuration polémique du monde et l'opération de disjonction des rapports de domination et d'exploitation. Elle aurait nous aider à saisir en même temps le site de son auto-énonciation, toujours soit au bord de la « ligne policière » et contre l'État. Mais comment rendre tenable ce site contre son devenir-sujet et contre la réification du colonial ? Dans ce même ordre d'idées, jusqu'où nous serait-il possible de ne pas enfermer la citoyenneté dans sa tension constitutive (moderne) entre le « devenir-citoyen du sujet et le devenir-sujet du citoyen »[1019] qui la constituerait structurellement ?

Nous savons aujourd'hui à quel point certains pourraient prétendre que cette tension est et reste interne à l'Occident comme sa propre question faisant surgir un nouveau rapport à la politique et au monde. Toutefois, elle le travaille et le retravaille sans cesse à chaque redéploiement, puis le ronge au point que nous pourrions la retrouver au cœur des plus grandes catastrophes modernes par la tentation d'abolir le sujet dans la sujétion prenant la forme d'une pulsion meurtrière. Mais elle est aussi et porte une tension qui transite hors de lui-même, de ses frontières et de sa topologie énonciative. En ce sens, elle porte une problématicité une fois la question de l'humanité de l'Autre est niée comme figure de la bête humaine qui exige une configuration de la question. Si cette tension reste interne comme rapport à soi, elle ne peut pas nous révéler ce qui se joue comme problème dans son auto-

[1019] Chez Balibar, la question de la constitution, du sens et de la configuration de la modernité se dédouble à chaque fois et en appelle à une autre. Nous nous permettons de le citer sans couper ses tentatives de définitions saisissant à chaque fois un moment singulier (et renvoyant en même temps à un autre) dans la modernité. Cela pourrait nous permettre de mieux voir à quelle dimension nous pouvons faire émerger la présence de la mémoire esclavagiste-coloniale. Elle doit être désormais pensée en corrélation avec son dehors où est rejetée la bête humaine comme le double antithétique du sujet moderne.

Pour lui, « la modernité est l'âge ou plutôt le ''moment'' des deux processus du devenir-sujet du citoyen et du devenir-sujet du citoyen, en tant qu'ils se recouvrent et se contredisent ; la modernité est le ''moment'' où la relation du moi au soi (ou au '' propre'') et la relation du moi à l'autre se perçoivent comme un conflit ou une contradiction interne ; la modernité est le ''moment'' où le rapport du commun à l'universel ne peut plus se définir comme inclusion du commun dans l'universel (ce qui est fondamentalement la position du cosmopolitisme ancien) , ni comme extension universelle de la communauté (ce qui est la base révolutionnaire des théologies politiques chrétienne et islamique), mais devient un *écart* au sein de l'universel lui-même (ce qui vaut aussi bien pour l'État de droit hégélien que pour la ''République universelle marchande'' de Smith ou la ''division du travail parvenue au stade de la totalité'' de Marx [*Idéologie allemande*]) ; la modernité est le ''moment'' où l'assignation de responsabilité sociale (''le jugement des autres'') doit être rapporté à un ''jugement de soi-même'' qui fait de *l'antinomie* naguère caractéristique du ''souverain'' (l'identité de la moralité et de la faute de l'autre, l'identité du respect des lois et de leur transgression) le *problème du sujet* (l'objet de son ''souci'' et des soucis qu'il inspire) ; enfin, la modernité est ce ''moment'' où l'humain ne peut devenir coextensif au politique (ce qu'aucune société n'a jamais connu) qu'à condition de l'opposer à lui-même, comme une unité '' d'espèce'' et une division de ''genres'' dont chacune serait la condition de l'autre ». Étienne Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF « Pratiques théoriques », 2011, pp. 30-31.

énonciation. Dans le dehors de l'Occident, la modernité s'est constituée autrement dans la mise en scène macabre d'une pulsion de mort. Tel est son « côté sombre », ce côté même qui lui est contemporain et interne à son auto-énonciation comme énonciation d'un sujet auto-fondateur avant tout. Ce côté sombre disparaît dans les différents moments de la modernité tracés par É. Balibar[1020]. Si vous y introduisez la colonie, leur splendeur s'assombrit.

La contradiction apparaît encore une flagrante lorsqu'elle est saisie par-delà le site perpétuel de son auto-énonciation. Dans cette même perspective, il faut se demander si la philosophie du sujet peut être élucidée comme exigence portée par la modernité en laissant dans l'ombre le sujet institué par l'expérience esclavagiste-coloniale. Celui-ci serait un *subjectus* d'un genre nouveau fondée sur une ontologie singulière ― non pas seulement assujetti car la notion d'assujettissement ne peut pas expliquer l'expérience esclavagiste-coloniale ―, mais séparé par sa racialisation (comme justification d'un long procès de destruction et de dislocation) même du *subjectum* et du sujet enchaîné au pouvoir princier ou royal de la monarchie absolu. Il est le sujet pour la mort comme sujet « surdéterminé », celui même dont la présence exige toujours un procès contre toute forme de vie (vie nue, simple vie, *bios*).

La République est toujours prise dans la trame de ce sujet qui révèle sa nature visiblement secrète et cachée comme « République coloniale » dont la prétention à porter l'Universel, à être la République de l'Universel n'est autre que le leitmotiv du dépeuplement des espaces hors d'elle-même qu'elle doit toujours ramener à soi pour se reconstituer en empire.

Nous nous acheminons à présent vers un éclairage définitionnel de ce que nous entendrons par l'idée de proposition pour une *subjectivation-asubjective*.

Dans la mesure où la question du sujet par son élucidation et sa prise en charge ouvrant la voie à la modernité et à l'individualisation qui renvoie à la citoyenneté ou laisse advenir celle-ci (devenir-citoyen du sujet), tout effort pour introduire la figure du citoyen comme figure politique cardinale qui disjoint sans cesse la logique policière (Rancière) doit-il assumer les apories du sujet ? À la question de Jean-Luc Nancy, « Qui vient après le sujet ? » Balibar y répond en 1989 : « après le sujet vient le citoyen »[1021]. Mais cette réponse paraît simple et facile apparemment à énoncer, elle devient pourtant plus difficile en révélant ses nœuds par le fait que le devenir-citoyen du sujet (*subjectus*, assujetti*)* ne serait pas détachable

[1020] Étienne Balibar*, ibid.*

[1021] Étienne Balibar, « Réponse à la question de Jean-Luc Nancy : ''Qui vient après le sujet ?'' *in* Étienne Balibar, *Citoyen Sujet, op.cit*, pp.42-43. L'explication du marqueur temporel « après » tient compte de l'explication qu'en donne l'auteur.

du devenir-sujet du citoyen (*subjectum*). Ce double devenir dialectique ou disons antithétique sans synthèse possible est marqué par l'adverbe « après » comme marqueur temporel qui annonce ce qui vient comme ce qui est déjà lui-même pris dans un retour à... *Après à… et retour à…* semblent marquer le nœud explicatif de la réponse. Autrement dit, l'*après* marque la fin de quelque chose comme le moment ou l'ouverture d'un espace d'une rupture et du déploiement du devenir sans pouvoir s'assumer comme tel. Il est le moment d'un écart et d'une brèche. Le traitement de cet « après » et de ce « qui vient après ? » ouvre l'espace d'un retour à, retour à quoi ? Il s'agit d'un retour au sujet.

Si le citoyen vient après le sujet, il ne marque pas pour autant le moment d'une *clôture*, c'est-à-dire l'ouverture définitive à autre chose, à un nouvel âge politique. Ce qui nous autorise à parler d'une amphibologie ou d'une ambigüité (constituant la nécessité de retravailler à chaque fois la question, de la laisser ouverte à elle-même) constitutive de la réponse dès que ses nœuds sont énoncés (devenir-citoyen du sujet et devenir-sujet du citoyen). « Si le devenir-sujet du citoyen prend la forme d'une dialectique, c'est précisément parce que s'y cristalliseront à la fois la nécessité de ''fonder'' des institutions du citoyen et l'impossibilité d'ignorer leur contestation, la contradiction infinie dans laquelle elles sont prises »[1022].

Le cercle sujet/citoyen ou citoyen/sujet ―il s'agit moins d'un couple antithétique que d'un cercle donnant lieu à une ouverture de l'histoire (devenir-citoyen du sujet) et à une fermeture (devenir-sujet du citoyen), à la différence et à la répétition troublant toute idée de sens de l'Histoire ou du devenir historique promettant l'émancipation humaine ―, serait peut-être lié en quelque sorte à la croyance fortement enracinée de la représentation (le contrat) comme socle de toute vitalité sans cesse instituante de la communauté. Il s'agit en réalité de la possibilité au nom d'une configuration de l'être-ensemble-conflictuel prenant en charge les passions dévorantes et des dévastatrices qui en découlent : donc l'institution de la société régulée sans la référence à une extériorité asservissante et assujettissante (laïcisation du langage théologico-politique donnant lieu à une nouvelle conception du souverain, tout au moins à une nouvelle manière de fonder sa légitimité). Il est question ou non d'une auto-institution pacifiée et conflictuelle, faite de la maîtrise et de la mesure, à la fois, sans gommer sa matrice dissensuelle ou polémique.

Par ailleurs, sommes-nous davantage sujet que législateur où la *volonté générale* serait secrètement celle des sujets ? Faut-il penser que cela découle de préférence du fait qu'en étant déjà *s*ujets, nous sommes tous des malades de la présence du ***S***ujet, toujours des sujets

[1022] *Ibid*., pp. 63-64.

affectés par la présence du ***S***ujet qui est déjà le ***S***ujet originaire ? Tout au moins, la vitalité de ce cercle sujet/citoyen, citoyen/sujet tendrait à piéger en quelque sorte toute scène de subjectivation comme scène d'émancipation. Elle la renverrait *in fine* dans les bornes du pouvoir constitué et institué comme fermeture et endiguement du désir de n'être pas ce pâle sujet de droit pour lequel le droit n'est effectif que par un forçage sinon il garde sa résonnance morte dans les attendus que… lorsqu'il n'exclut pas (sans nier le fait qu'il rende désormais possible des vérifications).

Ce cercle exprimerait dans ses virtualités et ses potentialités libératrices à la fois un attachement au pouvoir justifiant la faiblesse de toute exigence selon laquelle la société peut-être pensée comme société émancipée et celle consistant à dire que toute institution du social contre le pouvoir/État ne peut qu'une illusion du sujet, puis un détachement sauvage mais voué à son contraire. Ce qui nous interpelle et éventuellement nous effraie dans ce cercle, c'est sa traductibilité dans une expérience post-esclavagiste et post-coloniale où elle deviendrait impossibilité de l'émancipation telle que nous l'avons définie.

Nous entendons, tout d'abord de manière plus globale, par *subjectivation-asubjective* moins une subjectivation sans sujet et sans subjectivité qu'hypothétiquement une subjectivation sans reste (tout en étant *inaccomplie, inachevée* et non enfermée dans l'enclos identitaire/ identificatoire et dans la transparence à soi d'un sujet qui aurait retrouvé la plénitude de son être) qui ne réifie pas le sujet en tant qu'elle pose l'exigence de la suspension radicale du mécanisme du devenir-sujet du citoyen et qui ne serait pas prisonnière *in fine* de l'ordre inégalitaire et dominant. Elle court-circuite et disjoint en même temps ce mécanisme comme structure assujettissante.

De notre lieu de parole, elle devient en particulier (étant enracinée dans une histoire singulière et porte une contre-configuration de l'histoire) ce qui défait les nœuds de l'emprise de l'imaginaire colonial définissant l'identité servile du Nègre (« un processus de subjectivation est un processus de désidentification ou de déclassication »[1023]et *déracialisation* des individus et des groupes ou des collectifs) comme lieu de la fabrique d'un sujet pas comme les autres, un sujet pris dans le désir secret du maître et un sujet pour la mort. Elle est en ce sens le site de manifestation dialectique entre l'imaginaire colonial issu et institué par la modernité coloniale dans le dehors imaginaire de l'Europe/Occident (lieu où doit être enfermé le sujet objectivé ontologiquement selon l'imaginaire de la race) et l'imaginaire-décolonial que porte la Révolution de 1804, celui de l'abolition de l'ordre actuel de la société se déploie sous la

[1023] Jacques Rancière, « Politique, identification, subjectivation » *in Aux bords du politique*, *op.cit.,*p.119.

forme d'une reconfiguration décoloniale du monde. Cette dialectique, *en tant qu'elle porte une l'exigence d'une sortie définitive de..,* ne se déploie pas ici de la même manière que la rencontre polémique, quoiqu'elle y trouve son sol de déploiement, entre l'ordre policier et la politique (Ce qui définit « le politique » comme la « rencontre de deux processus hétérogènes » entre la « police » et l'égalité.) porteuse de la vérification du trait égalitaire ranciérien dans la mesure où cette rencontre est vouée à sa propre répétition. La politique (« anarchique » *stricto sensu*[1024]) n'est déterminée que par l'institution même de l'ordre policier qu'elle vient toujours interrompre. Quant à nous, nous avons déjà montré en quoi la brèche-anarchique produit des effets de reconfiguration du monde. Elle va toujours au-delà d'une simple interruption provisoire des rapports de domination et d'exploitation.

Contre cette répétition perçue comme l'échec de la subjectivation politique (« mise en acte de l'égalité »[1025]) à assumer jusqu'au bout la suspension de l'ordre inégalitaire (et à s'assumer comme telle), Slavoj Žižek a formulé sa critique contre Rancière y compris contre tous ceux qui sont à ses yeux les tenants « la réduction du sujet à la subjectivation » (appelant ainsi à substituer le sujet à la subjectivation toujours prise dans l'ordre policier)[1026].

Si la subjectivation politique montre au final qu'il n'y a pas de sujet d'émancipation universelle (puisqu'il n'y pas de société émancipée mais des individus émancipés) comme nous l'avons déjà vu, la *subjectivation-asubjective* (définie toujours dans une dimension collective, nous devrions parler de co-subjectivation asubjective) en tant que déconstruction du sujet colonial doit contourner *le retour du sujet à*, c'est-à-dire son (auto)enchaînement dans le désir et le fantasme du maître (Autre) comme lieu de l'emprise et de la reprise de la

---

[1024] *Ibid.,* pp.112-113.

[1025] *Ibid.,* p.119.

Étienne Tassin en croisant Arendt et Rancière sur la question de la subjectivation et du sujet politique, établit des points de similitude entre l'analyse de l'action chez Arendt et la singularité de la subjectivation chez Rancière. Il met l'accent sur la difficulté chez celui-ci à saisir les formes de subjectivations qui ne mettent pas en évidence un « collectif sujet» (par exemple la revendication des sans-papiers) qui serait la configuration nostalgique du prolétariat. La distinction chez Arendt semble devenir subjectivation chez Rancière. Étienne Tassin, « Subjectivation versus sujet politique » Réflexions à partir d'Arendt et de Rancière, *Tumultes*, 2014/2 n° 43, p. 157-173, p.166 *sq*.

[1026] Il s'agit d'« une logique qui inclut par avance son propre échec, qui considère son succès complet comme son pire échec, qui s'accroche à sa marginalité comme au signe ultime de son authenticité, et entretient ainsi une attitude ambiguë vis-à-vis de son contraire politico-ontologique, l'Ordre policier de l'Être : elle doit s'y rapporter, elle a besoin qu'il soit son grand ennemi (''le Pouvoir''), lequel doit être là afin que nous nous engagions dans une activité marginale/subversive. L'idée même d'accomplir une subversion totale de cet Ordre (la '' révolution globale'') se voit rejetée comme proto-totalitaire ». Slavoj Žižek, « La Subjectivation politique et ses vicissitudes » p.30.
ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/ZIZEK_La_subjectivation_politique_et_ses_vicissitudes.pdf .
Cet article analyse l'œuvre de Badiou, Balibar, Rancière, et de (de façon singulière) Lacleau. Voir aussi Slavoj Žižek, « Le malaise dans la subjectivation politique », trad. de l'anglais par Elisabeth Doisneau, in *Actuel Marx*, n° 28, Paris ,PUF, 2000, p.137-152, p.146.

violence coloniale : *le re-devenir-colonial du sujet post-colonial ou décolonial*. Ainsi, la virtualité ou la coexistence du doublet émancipation-assujettissement ou assujettissement-libération[1027] devient intenable ici non pas parce que la fin de la domination et de l'ordre inégalitaire fabriquant les sujets est possible, mais parce que l'émancipation de l'imaginaire colonial est possible dans sa radicalité contre « les paradoxes ou apories de la subjectivation politique »[1028].

Une telle exigence doit être sans cesse vérifiée, faute d'être instituée dans le social. Pour être effective, elle institue de manière non instituante (par une rupture instituante) dans sa configuration du social l'*anarchia* comme vérité du politique, c'est-à-dire comme logique principielle et fondatrice de toute politique. Elle cherche ainsi à vérifier l'effectivité de la brèche-anarchique. Cependant, nous voyons bien toute suite que cette notion risque de réaffirmer l'idée d'une société émancipée où le sujet devient sujet de l'auto-émancipation humaine. Mais ce fut l'exigence du « communisme comme énigme résolue de l'histoire »[1029] avec l'idée de société sans classe. La fin de la lutte des classes comme fin de la domination et de l'exploitation devrait donner lieu à une société auto-constituée et réconciliée avec elle-même — par-delà du pouvoir et du capital, donc du dépérissement de l'État—, comme société émancipée et émancipatrice. La subjectivation-asubjective est ce qui viendrait au contraire trouer la dialectique entre l'attachement et le détachement qui caractériserait la relation du sujet au pouvoir. Disons qu'elle est résolument du côté du détachement contre les rapports de domination.

Elle ne porte aucune logique historique traversée par téléologie du social tiraillée entre « rédemption et déchéance » autour de deux principes de l'Histoire ou d'une dualité

[1027] Ce qui est tenable chez Foucault (Laurence Cornu, « Subjectivation, émancipation, élaboration »,*Tumultes*, 2014/2 n° 43, p. 17-31. p.19) et le propre du devenir-citoyen du sujet et du devenir-sujet du citoyen chez Balibar.

[1028] « Le paradoxe de la subjectivation chez Deleuze et Guattari peut se formuler ainsi. Il y a bien des subjectivations, des productions de subjectivité, mais ce sont des assujettissements sociaux. Nous sommes même toujours déjà subjectivés. C'est précisément pourquoi un processus de subjectivation qui ne reproduise pas l'assujettissement social propre à la machine capitaliste ne peut être qu'une désubjectivation. Puisque la subjectivation politique est une subjectivation collective cela peut aussi se dire de la manière suivante : le groupe sujet tient-il dans autre chose que dans la dissolution d'un groupe assujetti ? La pure affirmation, l'acte le plus déterminé et en même temps le plus décisoire, le plus nécessaire et le plus hasardeux, par lequel un groupe social devient sujet et non plus assujettissement collectif, réside-t-il dans la dissolution même du groupe ? Ce qui permet à la subjectivité de groupe de devenir autre qu'un être assujetti est-il son pouvoir-impouvoir de dissolution ? » Frédéric Rambeau, « Deleuze et Guattari, les apories de la subjectivation politique » http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/. Publié le 14 juin 2013.

[1029] « En tant que suppression positive de la propriété privée, donc de l'auto-aliénation humaine, le communisme est la réappropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ». En mettant fin définitivement à l'aliénation et à l'exploitation humaine, il devient « la vraie solution du conflit ». Aussi devient-il «l'énigme résolu de l'histoire ».Karl Marx, *Critique de l'Economie politique*, trad. de l'allemand, Paris, Allia, 2007, p.162.

principielle à la manière de Pierre Simon Ballanche. L'enjeu est la réification même de la domination comme s'il y avait un désir secret des dominés à s'attacher à la structure autopoïétique de la domination. Nous ne demandons pas qui vient après le prolétariat pour pouvoir mieux rendre possible une autre histoire des rapports entre les humains et les sociétés où la question d'habiter le monde pourrait être posée à nouveau frais. La subjectivation-asubjective n'incarne pas le sujet qui vient après le prolétariat. Serait-elle le propre du peuple, de la plèbe, de la multitude ou de la masse ? Nous avons déjà rencontré les problèmes posés par ces concepts.

Si nous avons analysé consciemment ces catégories politiques (à l'exception de la masse) précédemment en faisant ressortir à chaque fois les tensions auxquelles elles donnent lieu et les ambigüités qui les affectent, nous pouvons affirmer que la subjectivation-asubjective est ce par quoi le sujet se défait et s'auto-abolit contre l'attachement au pouvoir et contre le croisement entre l'imaginaire colonial du pouvoir et l'imaginaire social du pouvoir.
Nous n'entendons pas pouvoir instituer la topologie d'un nouveau sujet de l'Histoire soucieux de porter et d'incarner le sens de l'Histoire. Nous l'énonçons comme une hypothèse à travailler de manière à ce qu'elle soit la matrice de l'exigence d'une nouvelle intelligibilité de la citoyenneté.

2.-La citoyenneté par de-là les « droits de l'homme et du citoyen »

Poser la question de la ré-invention de la citoyenneté consiste à se demander comment faut-il l'arracher de son énonciation (bourgeoise) portée par la modernité bourgeoise. Notre point de départ n'est pas de nier la mutation opérée par les révolutions modernes, particulièrement par celle de 1789, pour noyer leur effectivité dans la question esclavagiste-coloniale à laquelle elles perdent tout de même leur éclat. Il ne s'agit pas non plus d'inscrire la question de la citoyenneté qui doit rendre compte pour nous de l'expérience esclavagiste dans la reprise ou dans la réouverture des interprétations critiques des droits de l'homme voire contestataires d'Edmund Burke (*Réflexions sur la Révolution en France*) et celles arendtiennes suite à l'expérience totalitaire ou apologétiques de Thomas Paine (*Droits de l'homme*, 1791).

En réalité, nous le disons dès maintenant le discours du 28 juillet 1885 de Jules Ferry devant l'Assemblée Nationale défendant l'expansion coloniale en *révélant* une vérité déjà connue pour contester l'opposition d'un député (« Si l'honorable M. Maigne a raison, si la déclaration des droits de l'homme a été écrite pour les noirs de l'Afrique équatoriale, alors de quel droit allez-vous leur imposer les échanges, les trafics ? Ils ne vous appellent pas ! »[1030]) prouve que cette Assemblée a été aussi une Assemblée coloniale. La colonisation (ou l'esclavage) est possible et justifiée parce que l'homme des Droits de l'Homme ne concerne pas les corps racialisés. Mais nous n'avons pas attendu 1885 pour la découvrir car elle fait partie de ce que révèlent les expériences de 1791 et de 1804 à Saint-Domingue[1031].

[1030]Jules Ferry (1885) :Les fondements de la politique coloniale (28 juillet 1885)http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/jules-ferry-1885-les-fondements-de-la-politique-coloniale-28-juillet
1885?t=Jules+Ferry+%281885%29+%3A+Les+fondements+de+la+politique+coloniale+%2828+juillet+1885%29.

[1031] Comment saisir la configuration polémique des droits de l'homme et du citoyen portés par la modernité pour qu'ils échappent à la colonialité lorsque celle-ci a été perçue comme étant le socle fondateur de cette modernité ? Notre rapport à la notion des droits de l'homme ne peut pas être un simple rapport de rejet au motif qu'elle incarne un projet de société bourgeoise. Dans l'idée de citoyenneté par-delà les droits de l'homme et du citoyen, la locution prépositive (par-delà) n'éclipse pas la potentialité subversive de cette notion. Notons tout de même au passage que les compromis républicains-bourgeois avaient voulu gommer les tensions et les contradictions entre l'entreprise coloniale et l'universalité des droits de l'homme lorsque la bourgeoisie coloniale avait consenti à transformer les captifs en colonisés. En croisant la déclaration des droits de l'homme et du citoyen et la locution prépositive, nous ne devrions pas aboutir à la conclusion selon laquelle ces droits sont *uniquement* des droits de l'*h*omme bourgeois fondant le nouveau rapport entre l'individu et l'État tout en séparant la société civile comme sphère autonome de celui-ci. Si la *citoyenneté est une insurrection* et si celle-ci découle (par voie de conséquence) uniquement de l'illégitimité d'un pouvoir violant le pacte fondateur, alors pourquoi elle tend toujours en dernier lieu à s'enchaîner dans les griffes d'un pouvoir transcendant le social ? Autrement dit, la légitimité en droit du pouvoir met-elle fin à toute insurrection légitime ?

D'un autre point de vue, faut-il dire que le citoyen est l'autre nom d'un sujet autrement assujetti pensé selon une dialectique entre droits et devoirs faisant aussi la promotion de l'individualisation ? Une « communauté de citoyens » (ce qui ne doit pas être confondu avec une communauté d'individus atomisés) est-il par conséquent une communauté de sujets qui ne peut se fonder et s'instituer que par une absence d'auto-référentialité, c'est-à-dire toujours prise au bout du compte dans la convocation ou l'attachement à un tiers posé à l'extérieur d'elle-même, ce sans quoi elle resterait suspendue, privée de toute effectivité sociale ? Il ne pourrait y avoir *stricto sensu* de sujet auto-instituant et auto-fondateur. Ce privilège ou disons cette puissance à s'auto-fonder et à s'interpeller comme sujet serait le propre du *S*ujet (Dieu) comme Sujet originaire par qui tout sujet advient et doit advenir à être sujet. Tout sujet est sujet de la « non-maîtrise » comme étant sous l'emprise d'un *Sujet originaire et du commencement*. Il serait toujours tiraillé entre l'emprise de la « non-maîtrise » (rapport à soi médiatisé par l'Autre/Loi/Pouvoir) et le désir de détachement, entre assujettissement formatant la subjectivité et la subjectivation porteuse du désir d'émancipation ou d'égalité.

Celui qui se manifeste dans/avec les Droits de l'homme et du citoyen serait pris dans une contradiction performative, c'est-à-dire une contradiction par laquelle il se met au travail en rentrant dans l'histoire comme œuvre d'une volonté autonome, consciente d'elle-même et qui se prend en charge sans pouvoir y demeurer en son nom propre.

L'auto-fondation et l'auto-référentialité ne deviendraient effectives, ne pourraient formater une nouvelle *praxis sociale* que dans la mesure où elles font signe vers ce qui viendrait (Pouvoir/État) contrarier et suspendre même ce jeu de rapport interne et autonome à soi. Par une telle prétention, il ne pourrait y avoir que trahison à soi et culpabilité renvoyant au bout du compte le sujet à son enfermement. Autrement dit, tout se passe comme s'il pourrait y avoir de citoyen que par le pouvoir et pour le pouvoir, c'est-à-dire toujours pris dans les griffes assujettissantes du pouvoir. Le citoyen demanderait à l'État l'opportunité de s'embourgeoiser selon les emblèmes institués par la modernité comme moment inaugural. L'article 12 de la Déclaration des droits de

Le citoyen rencontrerait « l'homme rétabli » comme cadre référentiel, structural et fondateur (la Révolution française de1789 a « rétabli l'homme disait » Marx en 1843 dans une lettre à Arnold Ruge[1032]). Mais cet homme le rencontrerait de manière autoréflexive dans ses désirs, son « égoïsme » et dans son « individualisme possessif » (Macpherson) pour mieux se défaire des bornes instituées par les privilèges monarchiques. Son entrée en scène publique se fait sous le mode d'une fondation ou d'une « mutation advenue dans la représentation de l'individu et de la société »[1033] et d'une substitution. Il est vrai que cette mutation rendant possible « la destruction du pouvoir personnel, monarchique, a pour effet de creuser un vide au lieu même où la substance de la communauté était censée se figurer dans le roi, dans son corps »[1034]. Elle rend possible une sécularisation du pouvoir, une *immanence du social* qui ne s'émanciperait pas pour autant de l'imaginaire théologico-politique qui resterait la toile de fond politique de l'être-ensemble dans le monde. En s'émancipant de la transcendance du pouvoir (monarchique), en faisant désormais du pouvoir l'expression sécularisée de la configuration du monde sous le nom de l'émancipation politique, le pouvoir reste malgré tout enfermé comme une substance dans les griffes oligarchiques après l'abolition des privilèges. Néamoins, il est désormais contestable.

Mais entre l'homme et le citoyen (entre lesquels il y aurait un conflit ou une contradiction comme s'il y *aurait* un dédoublement de l'individu en citoyen et en homme bourgeois prisonnier de la *sphère des besoins* et de l'intérêt égoïste) nul ne sait véritablement s'il y a un rapport de réciprocité, de fondement réciproque ou non ou encore s'il y aurait un hiatus que la Déclaration doit combler. Qu'est-ce qui change dans notre compréhension si quelqu'un se met à parler de Déclaration des droits du *citoyen et de l'homme* et non de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ? Faut-il dire que dans le syntagme « Droits de l'homme et du citoyen » le premier terme « homme » porte déjà en lui-même ce à quoi renvoie le second (citoyen) ou qu'il révèle par anticipation sa vérité effective ? Les droits de l'homme peuvent-ils et doivent-ils transcender les droits du citoyen ou ceux-là sont-il obsolètes lorsqu'ils ne sont pas confortés par ceux-ci ? En réalité, il ne s'agit pas dire que le

---

l'homme et du citoyen précise que « la garantie des droits de l'homme et du citoyen nécessite une force publique; cette force publique est donc instituée pour l'avantage de tous, et non pour l'utilité particulière de ceux auxquels elle est confiée ». Ces ambivalences témoignent de la mise en cause de l'impossibilité sinon la difficulté à penser un sujet pour l'émancipation qui ne serait pas pris dans la dialectique attachement/détachement, devenir-sujet/devenir-citoyen. Cet itinéraire de la question du sujet comme problème et question politique et philosophique est cœur de l'ouvrage d'Étienne Balibar, *Citoyen sujet*, *op.cit.,*

[1032] Karl Marx, Lettre à Arnold Ruge in *Philosophie, op.cit*, p.36.

[1033] Claude Lefort « Les droits de l'homme et l'État-providence » *in* Claude Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e^ -XX^e^*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p.34.

[1034] *Ibid.,* p.41

citoyen se distingue de l'homme pour fonder uniquement les droits de l'homme comme étant ceux d'une monade isolée, membre de la société civile. La Déclaration ne peut pas être réduite à la relation de l'État et de la société civile où la question de l'émancipation politique se joue. Toutefois, dans la critique de Marx le conflit semble exister à l'intérieur même de la notion d'homme (« sujet et objet de l'émancipation véritable », « remplissant deux fonctions antinomiques »[1035], propriétaire/non-propriétaire donnant lieu à une rencontre polémique entre le droit bourgeois et « le non-droit radical» des non-propriétaires produisant un effet de masque, d'où la *«méta-politique* » [1036] de Marx pour Rancière dans sa prise en charge du conflit) avant d'exister entre celui-ci et le citoyen.

En fait, à force d'introduire une césure radicale dans les droits de l'homme distingués des droits du citoyen par l'atomisation égoïste nourrissant une « séparation de l'homme d'avec l'homme » où la dissolution de la société féodale détermine la tonalité de « l'émancipation politique » de la « société civile de la politique »[1037], on risque de rater ou de minimiser la « brèche ouverte » par la Déclaration ou du moins de ne pas pouvoir la saisir dans toutes ses potentialités disjonctives et émancipatrices.

Par ailleurs, la Déclaration peut constituer l'emblème électrique de l'union entre la bourgeoisie triomphante, conquérante[1038] et l'État moderne (« il n'existe pas d'incompatibilité essentielle entre l'État tel qu'il a été théorisé et l'institution de l'esclavage moderne »[1039]) une

[1035] Étienne Balibar, « Universalité bourgeoise et différences anthropologiques » *in* Étienne Balibar, *Citoyen Sujet, op.cit.,* p.470.

[1036] Jacques Rancière, *La mésentente*, *op.cit.,* p.120, cité par Balibar, *Ibid.*

[1037] Karl Marx, *La question juive* in Karl Marx, *Philosophie*, op.cit, pp.72-77. Karl Marx, *La question juive Suivi de La question juive* par Bruno Bauer, Paris, Union générale d'Éditions « Le monde en 10-18», 1968.

[1038] L'entrée en scène de la bourgeoisie doit rendre possible tout ce que la Monarchie absolue interdisait et débarrasser en même temps la noblesse de ses vieux oripeaux tout en pulvérisant son orgueil et son arrogance séculaire. Mais chemin faisant, la scène bourgeoise ouvre aussi la possibilité à ce que l'embourgeoisement permet de réaliser pour l'individu le rêve aristocratique de la noblesse. Au pouvoir de la naissance (tout en gardant le pouvoir de la richesse qui doit être sacralisé comme source d'inégalité et de distinction) et de la particule nobiliaire, il faut pour y parvenir substituer le pouvoir de se faire soi-même en se donnant un nom et une nouvelle identité sociale. Cela se vérifie aujourd'hui par l'image de *self made man* revendiquée par la société américaine. Se donner un nom revient à attribuer de la valeur marchande et du prix à son image de soi par l'acquisition et l'accumulation du capital. Toute la vie humaine est devenue un objet dont l'appréciation varie en fonction de son prix et de sa valeur marchande capitalisable.

L'individu bourgeois devient la figure de n'importe *qui* (au nom de l'égalité devant la loi) et *n'est plus* en réalité un n'importe qui pour mieux se démarquer de ceux qui sont pris dans la paupérisation sociale par la dynamique de la domination et de l'exploitation. La fin (théorique) des privilèges est l'avènement de la possibilité pour que l'individu qui porte en lui-même son rêve parvienne à se centrer sur lui-même comme membre distinct d'un corps social. Pour se faire, la bourgeoisie devient de façon encore plus forte l'alliée intime de l'État qui s'est lancé dans la conquête de nouveaux trésors au bout du monde et de nouveaux marchés pour rendre possible un nouveau cycle de production. Elle lui demande (est-ce un monologue ?) de pérenniser cette alliance en en assurant les conditions de possibilité. Elle s'est libérée en devenant révolutionnaire en fondant de nouvelles institutions et de nouveaux sujets.

[1039] Laënnec Hurbon, *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle*, *op.cit*., p. 58.

dès que l'espace de sa réalisation est sauvegardé (le marché de plus en plus étendu que doit assurer l'État au nom de la souveraineté). La colonie est ce marché absorbant le *corps-du-Nègre*. Que nous soyons au sein d'une Monarchie ou d'une République, que la société prenne le nom de société démocratique où règne l'État de droit en théorie, la vérité est que nul ne doit interrompre l'entrée fulgurante de la bourgeoisie dans le processus de l'accumulation du capital et de la « division du travail fondée sur la race ». Elle ne fait sienne la modernité que parce qu'elle lui donne les moyens de déloger la noblesse, l'aristocratie et de purger les individus pris dans l'étau de la paupérisation constituant le réservoir de ses gains.

Dès que l'écho ou la résonnance des droits de l'homme et du citoyen met en cause ou contrarie cette entrée fulgurante, elle met ces droits dans ses poches et s'assoit sur la Déclaration. Les colons de Saint-Domingue

> agitèrent devant la bourgeoisie le spectre de la révolte des esclaves et la menace de leur sécession ; aussi la bourgeoisie maritime, craignant pour ses millions d'investissement et son commerce, mit-elle son bonnet rouge et les Droits de l'Homme dans sa poche chaque fois que la question coloniale fut soulevée. Mais par malheur pour elle, elle manquait de cohésion, et l'aile gauche de l'Assemblée épousait la cause des mulâtres [et personne n'épousait celle des captifs] [1040].

Elle remplace ces droits par esclavage et colonisation. La République qui se dit universelle et porteuse de l'Universel fait de la bourgeoisie son bras armé et celle-ci en fait son *bulldog*. Ce n'est que lorsque ses privilèges sont menacés qu'elle parvient à faire des concessions. Cette République qui est née sous l'ère coloniale s'est nourrie du sang et de la sueur de la bête humaine au point de rester secrètement coloniale.

Toute fois, cela ne veut pas pour autant dire que les droits de l'homme et du citoyen sont des droits foncièrement bourgeois ne pouvant donner lieu qu'à l'embourgeoisement des propriétaires et à l'empire du pouvoir de la richesse des possédants. La Déclaration de 1789 commence certes par affirmer que « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits » en son article premier, mais sans mentionner (article 2) l'égalité dans la liste des droits naturels et imprescriptibles (« liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression ») dont la conservation est le « le but de toute association politique » et réaffirme le caractère sacré de la propriété comme étant « un droit inviolable et sacré » (article 17, dernier article). Elle ne fonde pas pour autant uniquement la souveraineté de la propriété. Nous ne pouvons pas dire en toute cohérence que seule la propriété puisse avoir une effectivité pratique. Néanmoins, ni la liberté, consistant à ne pas faire ce qui nuit à autrui

[1040] C.L.-R. James, *Les Jacobins Noirs*, *op.cit.,* p, 60.

(article 4), ni l'égalité dont la réalité en droit se manifeste uniquement devant la loi n'ont la puissance de la propriété. Nous dirons tout au moins qu'entre la pauvreté éventuelle de la définition de la liberté et l'ensevelissement de l'égalité dans les attendus que.., il y a déjà une béance laissée à l'individualisme marchand. Est-ce pour cela qu'Étienne Balibar dira que « pas de liberté sans égalité, pas d'égalité sans liberté »[1041] ?

Ces droits sont devenus un instrument efficace que la bourgeoisie peut s'approprier au nom de ses luttes conquérantes pour dominer, exploiter, conquérir, détruire et disloquer. Un bourgeois est désormais un citoyen révolutionnaire qui fait de sa citoyenneté fondée dans une certaine interprétation de la Révolution française (qui devrait se terminer avec le vote de la Déclaration et l'institution du nouvel ordre, c'est-à-dire la disponibilité du peuple à être la force de travail pour la production) et du fondement même de la République la condition de l'accumulation du capital. Il semble qu'à partir de ce qui précède il faudrait se demander si notre notion de citoyenneté héritée de la Révolution de 1789 n'est pas enfermée dans ce que nous pourrions un reste bourgeois qui la retient à chaque fois qu'elle doit se déployer selon une exigence radicale.

Laisser au « devenir-citoyen » du sujet un espace de non retour, c'est-à-dire une brèche-anarchique qui suspendrait le « devenir-sujet du citoyen » au sens où il s'agit d'un contre-point, est-ce pensable et tenable ? Nous ne prétendons pas pouvoir pour y répondre, mais au moins cette question qui ne peut être que pendante indique déjà une orientation quoique nous l'ayons déjà posée à partir de l'idée de subjectivation-asubjective. Tout au moins, elle suggère une ouverture à frayer. Prendre le risque d'une aventure sans être certain de rien, tel est ce qu'elle implique. Sans doute, la tension au cœur de la citoyenneté est dans l'épineuse question du sujet. Cette tension doit être assumée, travaillée afin de voir ce qu'elle porte comme dose de problématicité où la question politique du politique referait surface sur elle-même contre tout « empire du sujet» et le procès de domination et d'exploitation.

Puisque « nous sommes toujours déjà sujets, des sujets qui marchent tout seuls » avons-nous vu avec Althusser, la citoyenneté serait-elle une affaire de sujet ou de « mauvais sujet » ? Il n'y aurait de sujet que pour être enchaîné dans les griffes de la Loi et du Pouvoir, des sujets pour l'enfermement. Alors, le citoyen serait toujours enfermé dans l'attachement à la Loi, attachement par lequel il se met en scène. Au moment où il tenterait de s'en émanciper, il s'y accrocherait immédiatement sans être pour autant dans une servitude volontaire. Il redevient

[1041] Étienne Balibar, *La Proposition de l'Égaliberté*. *Essais politiques, 1989-2009,* Paris, PUF « Actuel Marx/Confrontation», 2010, p. 151.

sujet ! Comment dégager la citoyenneté de cet héritage du sujet qui la pulvérise ? Un tel héritage semble nous donner à voir le citoyen-sujet sous les habits emblématiques du sujet, du *subjectus* ? Faut-il dire que la vérité du sujet est psychanalytique où se joue son attachement à la Loi et son asservissement ? Cela explique que « la possibilité d'une conception critique de la loi se trouve ainsi limitée par ce qui apparaît comme un désir originaire de la loi, une complicité passionnée avec elle, complicité sans laquelle aucun sujet ne saurait exister »[1042].

La citoyenneté peut-elle et doit-elle prendre la forme d'une « *asubjectivité* » contre tout assujettissement comme opération de disjonction, c'est-à-dire la suspension de tout procès d'assujettissement et donc de tout devenir-sujet du citoyen ? Nous sommes là hors de la réduction de la politique au couple commandement/l'obéissance, à une technologie du commandement. Nous sommes aussi au bord d'une citoyenneté qui excèderait le couple droits/devoir ramenant *in fine* le citoyen-sujet vers le sujet de droit pris dans le piège de l'*Un*. Penser la citoyenneté, c'est avant tout la penser dans son auto-énonciation contre elle-même (lorsqu'elle est arrimée à ce qu'elle n'est pas : la nationalité[1043]) et contre le Pouvoir de l'enfermement étatique (obéissance/commandement) où elle devient citoyenneté contre l'État sans produire une individualisation. Dans cette perspective, nous pouvons rappeler l'intérêt à la définir comme une opération de disjonction de « l'ordre policier » pour une nouvelle reconfiguration du monde travaillée par une exigence d'égalité.

En Haïti, une telle exigence doit se définir avant tout contre le colonial et l'imaginaire de la race, de la tonalité de l'expérience colonial-esclavagiste et de la configuration coloniale du monde. Elle rencontre forcément de façon polémique le capitalisme et l'impérialisme tout en mettant en exergue paradoxalement ce que nous appellerons l'impossible quête du sujet. Comment peut-elle alors libérer le postcolonial de l'emprise du colonial alors que la quête du sujet reste prise dans l'imaginaire social du pouvoir qui structure les rapports de domination thanatopolitique ? Le discours sur la classe des dominés, exclus et des opprimés ne libère pas la puissance de reconfiguration sociale nécessaire pour faire advenir le sujet qui porte la vérité de cette classe. Donc, il ne parvient pas à fonder la citoyenneté émancipatrice.

[1042] Judith Butler, *La Vie psychique du pouvoir, op.cit.*, p.168.

[1043] Monique Chemillier-Gendreau, en pensant la citoyenneté selon l'exigence de la pluralité du monde, peut écrire avec raison que « la citoyenneté a été absorbée (et par là même dénaturée) par la nationalité, elle-même sous l'entière emprise de l'État souverain», Monique Chemillier-Gendreau, « Quelle citoyenneté universelle adaptée à la pluralité du monde ?», *Tumultes*, 2005/1 n° 24, p.165-178, p 167. Alors comment « imaginer une citoyenneté émancipée de l'assujettissement à une souveraineté » ? Murard Numa et Etienne Tassin, « La citoyenneté entre les frontières », *L'Homme et la société*, 2006/2 n° 160-161, p.17-35, p.24.

3.-L'impossible quête du sujet : agir au nom de sa classe et non au nom de sa couleur[1044] ?

Jacques Roumain (1907-1944), fondateur du premier Parti Communiste Haïtien (P.C.H) disait : « *la couleur n'est rien, la classe est tout* »[1045] (mot d'ordre du P.C.H) dans *l'Analyse schématique : 32-34* (1934) contre l'enfermement des contradictions sociales dans la question de couleur héritée de l'imaginaire colonial. Entre ce « rien » et ce « tout », désormais il y a un nouvel ordre de discours et une nouvelle *praxis sociale* à venir à l'horizon. L'échec du nationalisme haïtien à réaliser ses promesses contre l'impérialisme nord-américain et l'unité entre la bourgeoisie et l'impérialisme ouvrent la voie à la quête du sujet (révolutionnaire) sur un autre terrain.

L*'Analyse schématique*, texte de synthèse et programmatique, fait le bilan de cet échec de façon très polémique et montre l'impossibilité à fédérer les intérêts bourgeois et ceux des masses haïtiennes pour promouvoir un « front prolétarien sans distinction de couleur !», lequel doit se réaliser contre la solidarité bourgeoise capitaliste par-delà toute référence épidermique (devise du P.C.H) entre les masses et une petite bourgeoisie de plus en plus prolétarisée. La question de la domination et de l'exploitation perd sa matrice épidermique pour être perçue en termes de lutte de classes[1046].

[1044] Dans l'intitulé l'impossible quête du sujet : agir au nom de sa classe et non au nom de sa couleur, la notion de sujet renvoie ici au *subjectum* et non au *subjectus* en tant que sujet auto-émancipateur : le révolutionnaire chez Roumain.

[1045] Jacques Roumain, *Analyse schématique 32-34 in Œuvres complètes*, Édition critique coordonnée par Léon-François Hoffmann, Nanterre, ALLCA XX (« Archivos » 58), 2003, p. 656. Souligné dans le texte. Soulignons au passage qu'il est très regrettable qu'un texte aussi important ait été publié pour la première fois dans une édition lacunaire avec des mots ou des lignes sautés. Le travail éditorial par sa qualité fait tort à *l'Analyse schématique*. En tant que publication du comité central du PCH, mais signé uniquement par Roumain, nous ne pouvons que suivre l'indication éditoriale sous peine de ne pas rendre justice éventuellement à Étienne Charlier et à Christian Beaulieu qui *auraient* participé à la rédaction. Pour toutes les œuvres de Roumain que nous citerons ci-dessous, nous renvoyons à cette édition.

[1046] Roumain n'a pas connu le duvaliérisme, mais c'est sous ce macabre chant de la mort que la confusion ou l'amalgame entre classe et race aura été plus radicale et dévastatrice. Le mot d'ordre du P.C.H déplace toute une série d'interprétations duelles de la société faisant de la problématique de la couleur la pierre angulaire de l'identité du sujet même. Néanmoins, il risquerait de laisser dans l'ombre la singularité des sociétés marquées par le racisme ou de ne pas pouvoir nous permettre de saisir la formation sociale haïtienne. Car il est probable qu'entre deux prolétaires que la race introduise un seuil différentiel d'humanité empêchant au communisme d'occulter les rapports de ces sociétés au capitalisme. Les rapports de race ne sont pas solubles dans les rapports de classe. Autrement dit, la domination capitaliste en lien avec l'esclavage ne facilite pas la rencontre des prolétaires issus des sociétés post-esclavagistes, postcoloniales et ceux des puissances esclavagistes, coloniales et impérialistes. Le racisme n'est pas la maladie mentale du (post)colonisé. Mais en réalité, il n y a pas ici un refus de poser la question de couleur dans sa spécificité de la part de Roumain. Une fois introduite sur le terrain de la lutte de classes, elle permettra la constitution du prolétariat comme sujet de l'histoire, tout au moins sa quête, selon sa démarche.

Le teint épidermique aurait été perçu comme signe d'une victimisation potentielle ou de la grandeur, d'une élévation ou d'une déchéance de soi en humanité par laquelle toute intersubjectivité serait déjà trouée et éclipsée en ne laissant place qu'au mépris social et à l'impossibilité d'être parmi les autres. Telles ont été les affres de l'imaginaire colonial. Celui-ci installe le sujet dans l'incapacité à penser l'historicité haïtienne par delà toute dualité phénotypique. Il lui est alors impossible de penser l'*être-en-commun de la communauté*. Toute l'œuvre de Roumain pourrait être lue comme la quête constante du sujet qui doit être retrouvé dans ses capacités infinies d'agir. Son poème *Bois d'ébène*[1047] en est une illustration en parcourant toutes les frontières du monde où les corps s'écroulent sous le poids de l'exploitation de la domination et de l'injustice instituée par le racisme et le capitalisme. Ce texte résonne comme un chant révolutionnaire qui (r)éveille les consciences endormies en faisant la promesse d'un sujet à venir par-delà les frontières raciales («Je ne veux être que de votre race/ouvriers paysans de tous les pays ») pour pouvoir mieux « proclam[er] l'unité de la souffrance et de la révolte de tous les peuples sur toute la surface de la terre ». À cela fait écho son poème *Sale nègre* : « Et nous voici debout/Tous les damnés de la terre/tous les justiciers/ marchant à l'assaut de vos casernes/et de vos banques comme une forêt de torches funèbres/pour en finir une fois pour toutes/ avec ce monde/ de nègres/de niggers/ de sales nègres »[1048]. Cela passe par le détachement de l'imaginaire du religieux ou de l'univers religieux haïtien.

L'imaginaire théologico-politique et l'univers magico-religieux[1049] seraient le propre d'un « sujet fêlé » dont le rapport à soi est troué par les rapports de production. Malgré l'imbrication entre l'historicité haïtienne et le vaudou[1050] (célébrée par Roumain), le vaudou en tant que religion serait un obstacle pour l'émancipation qui sera possible une fois la classe

[1047]Jacques Roumain, *Bois d'ébène* pp.58-60.
[1048] Jacques Roumain, *Sale nègre in Œuvres complètes, op.cit.,* p.66-67.
[1049] Nous pourrions suivre l'itinéraire de chaque personnage chez lui et sa transformation psychique, sa désaliénation avant d'être conscient de ses potentialités libératrices. Que ce soit dans *La Montagne ensorcelée* (1931) où les croyances peuplant l'imaginaire obscurcissent tout regard critique sur les contradictions sociales, il y a l'exigence d'une conversion du regard dans l'avènement du sujet par insurrection. Croire que l'enfant qui meurt est la victime d'un sort jeté par la vieille voisine habitant la montagne ou imaginer que la terre qui n'est plus celle qui nourrit, mais celle qui emporte tout à la mer est la cause du pouvoir magique d'un voisin ambitieux doté du pouvoir de la faire mouvoir, est une explication illusoire empêchant de comprendre la formation de la dynamique sociale et les rapports de classes. À défaut de saisir la prégnance encore plus forte de la biopolitique-de-l'indifférence dans l'univers rural haïtien comme rapport du pouvoir à la vie, il est facile de substituer le pouvoir d'envoûtement comme puissance de destruction dont on aura été la victime tout en instituant une tension interindividuelle dans les rapports de soi à l'autre. Cette tension rate la tension sociale et ce qu'elle fait voir comme mécanisme de domination. La superstition serait alors l'effet des conditions matérielles d'un peuple ou d'une classe dans ses difficultés à se représenter le monde et à se présenter au monde. Elle apparaîtrait chez lui avant tout comme le propre de l'univers rural.
[1050] Jacques Roumain, « Croyances religieuses populaires en Haïti », *Gradhiva*, 1 | 2005, p, 249-253.

devient tout. La quête du sujet qui doit agir au nom de sa classe et non au nom de sa couleur passe par son émancipation de la prégnance religieuse comme cadre existentiel et grille d'intelligibilité du social.

> Ce n'est assurément pas un plaidoyer en faveur du vaudou qu'il [Jacques Roumain] prononce : ce culte s'éteindra de lui-même lorsque les masses accéderont au progrès, deviendront des citoyens à part entière d'un État moderne, et il n'y aura pas lieu de le regretter, car le vaudou freine leur émancipation et les maintient dans la peur superstitieuse[1051].

En réalité, si cela (le fait que la constitution d'un État moderne rendra possible la disparition du culte) est vrai, cela pose problème d'un point de vue communiste. Car l'émancipation religieuse et l'émancipation humaine devraient être envisagées conformément à sa pensée dans un même geste d'intelligibilité du social par le biais du communisme, du moins en théorie. Au nom de la Théorie, la disparition du vaudou comme vestige du passé est promise par l'ethnologue[1052]. Ce serait le prix d'une transformation du sujet en sujet révolutionnaire.

La phrase inaugurale du *Gouverneur de la rosée* est porteuse de cette transformation. Il y aurait au bout du compte une restitution à soi de quelque chose de vital, une sorte de souffle matériel existentiel. Restituer à soi ce qui est propre à soi tout en sachant que ce qui est à restituer peut-être une puissance du verbe, une puissance de reconfiguration radicale du social retrouvée ou encore une performativité subjective portant le sujet de la parole au-delà de lui-même dans une sorte de transe catalytique et cathartique. La vieille Délira Délivrance en plongeant sa main dans la poussière peut dire « nous mourrons tous… » tout en étant enveloppée par le voile de la mort. Cette mort se manifeste dans la quotidienneté d'un collectif atomisé par la souffrance et la misère qui transforme la vie et en fait un séjour au

[1051] Christine Laurière, « Jacques Roumain, ethnologue haïtien », *L'Homme*, 2005/1 n° 173, p. 187-197, p.195. L'auteur fait référence ici à la condamnation de Roumain de la campagne antisuperstitieuse orchestrée contre le vaudou en appelant de préférence à une « campagne anti-misère ». Sur la position de Roumain sur cette campagne, voir Jacques Roumain, «À propos de la campagne '' anti-superstitieuse'' » p. 745 *sq, et* André Marcel d'Ans, « Jacques Roumain et la fascination de l'ethnologie », *in* Jacques Roumain, *Œuvres complètes, op.cit*.. p.1378-1428, particulièrement pp.1400-1422.

[1052] La superstition entrave même l'avènement du sujet révolutionnaire. « Il faut débarrasser la masse haïtienne de ses entraves mystiques» grâce au développement de la « science » dit Roumain. En somme, le vaudou aura toujours été perçu comme une pratique paysanne. « Si l'on veut changer la mentalité religieuse archaïque de notre paysan, il faut l'éduquer. Et l'on ne peut l'éduquer sans transformer, en même temps, sa condition matérielle. » (Jacques Roumain, « À propos de la campagne '' anti-superstitieuse''» *in* Jacques Roumain, *Œuvres complètes*, *op.cit,* p.750-751.) Alors, la pratique du vaudou est-elle le reflet de l'ignorance populaire et l'expression d'une mentalité archaïque ? D'un côté l'indigénisme haïtien vante l'image d'un vaudou fortement présent dans la conquête de l'indépendance par la référence constante à la cérémonie du Bois Caïman. Roumain n'en fait pas exception. Mais de l'autre côté, au nom sans doute du marxisme, de la loi du devenir historique, le vaudou est promis à devenir vestige du passé populaire. Le sujet révolutionnaire serait lui-même produit et acteur de ce devenir. Le problème, c'est que cette exigence d'émancipation n'attaque pas de la même manière l'imaginaire chrétien ou la religion chrétienne.

près des mots. La poussière résultant de la sécheresse comme manifestation d'une vie éclipsée, c'est-à-dire prise dans les affres de la misère obstruant tout horizon d'attente, porte l'ombre de la mort qui apparaît et nous fait sans cesse des grimaces. La poussière témoigne non seulement d'une sécheresse mais aussi l'expression tangible de la preuve qu'*ici et maintenant* la vie est en otage.

Il ne s'agit pas uniquement du *bios* ou des conditions de reproduction biologique de la vie, mais du devenir politique (politisation de la vie), de l'absence de l'eau qui est pour Manuel Jean-Joseph une question de vie ou de mort (sujet posé en extériorité par rapport à la paysannerie qui serait enfermée dans un enclos). Cependant, dire que « nous mourrons tous », est peut-être déjà le signe du courage à affronter la mort, du moins le constat d'un corps à corps éventuel avec elle qu'il ne faudrait pas éviter sous peine d'être emporté par ses vagues torrentielles. Le « nous » ici enveloppe dans sa substance à la fois les plantes, les bêtes et les humains face à la radicalité de la mort. Celle-ci prouve un abandon total : le cri des humains vers les cieux ou les dieux est sans aucune résonance. Les humains sont alors livrés à l'auto-référentialité sous peine de crier à chaque instant « nous mourons tous… »

Manuel Jean-Joseph (personnage principal) en revenant de Cuba s'affirme comme le sujet du vouloir après avoir fait l'expérience de la lutte ouvrière lors des grèves contre les oppresseurs. Sans sa présence, Roumain nous présente un monde fantôme où les corps sont pris dans l'errance pour échapper illusoirement à l'exploitation et à la mort. Ce sujet s'affirme désormais dans sa volonté et dans son pouvoir performatif à condition de devenir un *nous agissant* substitué au *nous* (nous mourrons tous) lancé par Délira (sujet emblématique d'un monde en proie à la désolation, dépouillé de ses énergies) comme un cri de détresse humaine. Il ne s'agit pas de l'association des singularités atomisées. Mais cela n'est pas possible si les plaies découlant des conflits terriens et divisant les paysans ne sont pas pansées/pensées. Il faut faire surgir un espace de rencontre et de solidarité fraternelle où les singularités égoïstes disparaissent au profit d'un collectif agissant. Tel est ce que symbolisera le couple emblématique Manuel/Annaïse dans la conquête de l'eau comme manifestation de la vie. Le sujet agissant doit pouvoir saisir la dimension infinie de ses capacités d'action transformatrices. Tant qu'il ne parvient pas, il ne pourra pas faire « une assemblée générale des gouverneurs de la rosée […] pour déchiffrer la misère et planter la vie nouvelle »[1053].

Gouverneur de la rosée mérite d'être croisé avec *Compère Général soleil* de Jacques Stephen Alexis mettant en exergue la vie d'un homme (en résonnance avec la configuration

[1053] Jacques Roumain, *Gouverneur de la rosée,* p.310.

capitaliste du monde, d'où la multiplication des scènes d'action des personnages selon une vision globale du monde : le communisme) qu'il ne faut pas considérer dans son individualité, mais comme témoignant d'une existence archétypale à Port-au-Prince baptisé « Port-aux-Crimes ». Tenaillé par la misère et la faim, Hilarion est présenté comme une bête, « une bête est dehors »[1054], finalement prise dans l'enclos de la violence militaire dotée du pouvoir de « fermer la bouche à la vie et à la lumière »[1055] après avoir été poussé par « le droit de défendre son existence, le droit de rançonner les rançonneurs ». Cela explique le fait qu'une toute « autre philosophie sociale lui était née »[1056]. La figure de la bête exprime les rapports de classe et la métamorphose du dominé. Elle est aussi un appel lancé aux dominants. Ce personnage exprime aussi l'impossible quête du sujet chez Alexis dans une vision plus enrichie et plus substantielle.

La prison (plus tard, l'atelier et le champ de canne en République Dominicaine) est une expérience formatrice et débouche sur la transformation du personnage par le biais du communisme au travers de la figure de Pierre Roumel et le docteur Jean-Michel.

La confiance d'une reconfiguration possible du monde est ce qui témoigne de la métamorphose d'Hilarion.

> Vraiment, les nègres sont d'une drôle de race. Irréductible. Secrets, Têtus. Les souffrances les ont coulés dans du métal. Il y a sous leur nonchalance apparente quelque chose qui ne faiblit pas et qui s'allume quand on croit que tout est mort en eux. Le nègre est puissant. La souffrance rend calme et puissant. Quand la vie donne un mauvais coup, jette un *madichon,* il y a de la lutte de l'homme qui crée un choc, qui renverse le maléfice, recommence ce qui est brisé. C'est ça qui fait la beauté pathétique de l'existence[1057]

dira le narrateur. Un chant lumineux dans l'obscurité de la nuit existentielle. Il y a un hymne et un oui éternel à la vie en tant qu'il témoigne de la foi en celle-ci. La « vie elle-même », dit Manuel à Annaïse au moment de la découverte de la source d'eau, « c'est un fil qui ne se casse pas, qui ne se perd pas […] » comme si elle appelle toujours un éternel recommencement doublé d'une natalité. Car « chaque nègre [être humain en Haïti] pendant son existence y fait nœud : c'est le travail qu'il a accompli et c'est ça qui rend la vie vivante dans les siècles des siècles : l'utilité de l'homme sur cette terre »[1058].

Cependant, l'assassinat de Manuel par Gervilien voulant régler un antique contentieux familial apparaît comme le sacrifice de l'homme pour pouvoir chanter à nouveau

[1054] Jacques Stephen Alexis, *Compère Général soleil*, Paris, Gallimard « L'Imaginaire », 1955, p.13.
[1055] *Ibid.,* p. 33.
[1056] *Ibid*, p.19.
[1057] *Ibid.,* p.134.
[1058] Jacques Roumain, *Gouverneur de la rosée, op.cit*, p. 341.

les chants lumineux de la vie. L'éternité resplendissante de la mort de Manuel exigeant à sa mère Délira Délivrance de garder en son cœur les causes de cette mort afin de transformer celle-ci en sacrifice de « l'homme » pour l'homme (pour tous/toutes) est la condition « pour que la vie recommence, pour que le jour se lève à nouveau sur la rosée »[1059]. Les attendus que… du tribunal condamnant l'assassinat ne pourront que rendre impossible tout espoir ou promesse d'un lever de soleil. Après tout, le Chef de section (Hilarion), personnage emblématique de la domination et de l'injustice instituée par le pouvoir contre la vie, était déjà venu annoncer à Manuel mourant sa convocation par le lieutenant. Il voulait profiter de la sécheresse et de l'incapacité d'agir des paysans pour leur extorquer leur terre à causes des dettes et « des emprunts à taux usuraires » (coup de poignard en créole haïtien) impayés.
Il doit rétablir l'ordre établi dit-il tout en partageant le butin (les terres) avec sa hiérarchie urbaine. Mais cet ordre qu'il faut rétablir est celui même de la biopolitique-de-l'indifférence.

L'Analyse schématique : 32-34 instituant le communisme comme grille d'analyse est emblématique en se sens comme texte fondateur. Il n'est pas un simple substitut de registre, passant de la couleur comme lieu de toute problématicité à la classe comme catégorie analytique du social. Il y a moins une identité d'appartenance sociale opposée à une identité phénotypique, mais le déplacement radical dans l'effort de trouver conformément aux canons du communisme le sujet auto-émancipateur. La couleur élevée en question cardinale faisait l'effet d'un écran opaque et obstruant les capacités individuelles et des catégories sociales opprimées tout en masquant la topologie de la domination et de l'exploitation. Elle fait l'affaire des oligarchies et des potentats de tout horizon. Il y a une quête du sujet comme sujet transparent à lui-même dans le sens où il est capable de saisir sa propre image dans le réel. Mais en Haïti, la théorie de la lutte de classes resterait figée sans tenir compte de l'expression des contradictions sociales haïtiennes par le fait même que la constitution antagonique des classes est problématique et serait vide de substance si nous l'acceptions comme un évangile révolutionnaire.
La classe qui est tout est-elle aussi celle qui n'en est pas une : l'impossible prolétariat à venir ? Elle doit elle-même mettre fin à la lutte de classes. Si elle se constitue par la paupérisation grandissante de la société produisant elle-même une atomisation, il n'y a pas d'un autre côté un embourgeoisement comme effet du pouvoir du capital. Si bourgeoisie, il y

[1059] *Ibid*., p.374.

a, elle n'est pas elle-même révolutionnaire et ne se constitue pas comme telle contrairement à ce que pensait Marx (sur la bourgeoisie européenne/occidentale) avions-nous vu[1060].

Il ne peut donc y avoir ni révolution bourgeoise comme révolution non révolutionnaire ni révolution prolétarienne comme révolution révolutionnairement émancipatrice du fait même que le sujet révolutionnaire ne peut pas s'auto-fonder ou se constituer dans les deux cas. Il y *aurait* alors des prolétaires sans prolétariat (comme sujet de l'auto-émancipation) et des bourgeois sans bourgeoisie (comme classe révolutionnaire non-révolutionnaire).

Il y aurait aussi une domination bourgeoise sans *bourgeoisie*[1061] constituée véritablement en tant que celle-ci n'a pas à être révolutionnaire pour assurer sa domination et son exploitation.

Roumain était convaincu que « la grande masse prolétarienne » fut l'acteur de la Révolution de Saint-Domingue, mais il veut, par le P.C.H, l'éduquer et « lui dire la vérité » en la faisant advenir à son être afin de pouvoir *« mener la lutte à fond jusqu'à ses conséquences ultimes émancipatrices* »[1062]. Néanmoins, le site de son auto-énonciation se trouverait englué sous les poids des contradictions sociales dans la mesure où la bourgeoisie ne fait pas le travail préalable à la révolutionnaire prolétarienne. Elle ne peut pas faire non plus celui qui doit rendre pérenne sa domination. Roumain par sa lucidité nous conforte dans notre démarche lorsqu'il précise, s'agissant de révéler la nature de « notre ''bourgeoisie''», que « *ce n'est pas scientifiquement une bourgeoisie : c'est tout simplement une couche privilégiée d'une classe en voie de prolétarisation accélérée* »[1063]. Si elle est boutiquière comme il le pense et le constate, c'est essentiellement pour nous parce qu'elle n'est pas révolutionnaire. Elle n'a pas besoin de révolutionner constamment les moyens de production. Elle attend uniquement donc les miettes du capitalisme international tout en étant solidaire de l'impérialisme. Nous pourrions penser que cette prolétarisation accélérée de ce qui serait la

---

[1060] Voir ci-dessus, chapitre VI, précisément « Les lieux du pouvoir et Pouvoir de la dislocation des corps ».

[1061] L'historien haïtien Michel Soukar s'est donné la peine d'en faire la radiographie en la qualifient de « pseudo-bourgeoisie, sous-bourgeoisie, doublement périphérique et de lupem bourgeoisie » tout en se demandant si elle «acceptera d'assumer un destin national ». Cette radiographie met en exergue la formation et « la reproduction des élites anti-nationales asservies à des valeurs, qui en perpétuant leur aliénation, entretiennent leur incapacité à assumer leur vocation et leurs devoirs de classe sociale dominante ». Elle est en même temps, par la révélation de son socle idéologique, celle d'une élite qui ne met pas en scène son pouvoir de la richesse et/ou de la naissance et en appelle ainsi à la création d'une « nouvelle bourgeoisie» selon l'auteur. Celle-ci semble devrait pour l'historien faire corps avec une nouvelle élite qui doit jouer un nouveau rôle.
La conclusion de *la Radiographie* sort du paradigme de lutte de classes pour comprendre la société haïtienne en notant la transformation de la « bourgeoisie traditionnelle » depuis 1956 en caste, qualifiée de « caste des marchands ».Tout semble porter à croire conformément à cette perspective que le drame haïtien viendrait d'une impossible rencontre entre les élites dites dirigeantes et les élites économiques. Michel Soukar, *Radiographie de la «bourgeoisie haïtienne » suivie d'Un nouveau rôle pour les élites haïtiennes au 21e siècle*, Pétion-Ville, C3 éditions, 2014.

[1062] Jacques Roumain, *Analyse schématique 32-34, op.cit,* p.665.

[1063] *Ibid.,* p.664. Souligné par nous.

bourgeoisie haïtienne pourrait donner lieu paradoxalement à un front commun entre bourgeoisie et prolétariat contre l'impérialisme. Détrompons-nous, car ce front ne peut être qu'une illusion ! En fait, toute la société serait en voie de prolétarisation puisque le communiste avait déjà appelé la petite bourgeoisie à faire front commun, disons à rendre possible le front prolétarien. Qu'est-ce qu'une société alors en voie de prolétarisation ? Comment la lutte de classes peut-elle être configurée ?

Nous n'avons pas pour souci de vérifier ou non l'existence d'une bourgeoisie en ayant pour modèle les interprétations de Marx et d'Engels dans le but de conclure au caractère non moderne de la société. Si nous les citons, c'est parce qu'avant tout elles étaient transformées en paradigme d'intelligibilité. Il s'agit plutôt de prendre le risque de lire une réalité sociale dans sa singularité et de mettre l'accent sur l'impossibilité à faire advenir le sujet révolutionnaire de l'émancipation universelle. Une domination bourgeoise est-elle possible sans l'institution des rapports et des moyens de production bourgeois, sans la transformation bourgeoise de la société ?

Dans sa quête du sujet révolutionnaire, notre auteur a sans doute marché à une grande vitesse sur des cordes raides au risque d'être parfois « frappé, sinon de cécité, du moins de myopie »[1064] sur le communisme d'État à l'URSS. Toute critique de Saline était pour lui le signe d'une volonté ou d'une incapacité de comprendre celui-ci. Et voilà, l'histoire n'a pas su lui donner l'opportunité de se mettre lui-même à l'épreuve du temps. Ce qu'il a eu le temps de faire avec Mussolini qu'il avait placé pendant un certain « parmi les créateurs de nations, avec Lénine, Ghandi et Kemal Pacha »[1065]. Tels sont sans doute (en 1928) les effets d'un nationalisme vu comme arme de combat contre l'occupation états-unienne de son pays.

Suite à la compréhension de cette impossible quête du sujet révolutionnaire qui est aussi une impossible quête d'une citoyenneté émancipatrice porteuse d'une nouvelle *praxis* sociale, nous pouvons retrouver la question de la citoyenneté et son lien avec la Révolution qui deviendrait son fondement.

[1064] Émile Olivier, « L'internationalisme de Jacques Roumain et ses zones d'ombres » *in* Jacques Roumain, *Œuvres complètes, op.cit*, p.1297- 1314, p.1300.

[1065] Léon-François Hoffmann, « Jacques Roumain : homme de lettres ; homme politique ; homme de sciences » *in* Jacques Roumain, *Œuvres complètes, op.cit*, p. XXXI- XLVII, p. XXXVIII.

II.- Impensable citoyenneté et l'*impensable Révolution*[1066]

1.-La Révolution haïtienne comme fondement d'une citoyenneté émancipatrice

Nous aimerions à présent montrer que la Révolution haïtienne ferait exploser l'antinomie entre le citoyen et l'homme que le titre de la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 porterait. Entre l'homme et le citoyen, la dualité serait structurelle et constitutive. Saisie depuis la colonie, le conflit au cœur de la Déclaration dépasse celui entre l'homme et le citoyen. Il faut d'abord *rappeler* que selon l'imaginaire colonial de la race, le Nègre, esclave ou captif dans la colonie, *n'est ni homme ni citoyen*. Avant de se faire citoyen, il doit se faire homme. Il est une figure moderne fabriquée sous le nom du Nègre que la modernité n'arrive pas vraiment à nommer et à dépasser lorsqu'elle se veut émancipatrice. Hors de cette antinomie entre citoyen/homme, il y aurait la possibilité de penser une citoyenneté émancipatrice. Celle-ci pour le sujet (post)colonial est avant tout celle par laquelle son émancipation de l'imaginaire colonial et de la race devient effective dans la la reconfiguration de soi comme une figure de l'égale humanité de n'importe avec n'importe selon une exigence décoloniale (par-delà les rapports de domination fondés sur la race, le genre, la compétence ou le capital). En ce sens, elle doit être à chaque fois vérifiée afin de reconfigurer le monde après avoir disjoint et déconstruit le monde colonial. Dans cette perspective, elle ne peut être comprise sans rencontrer de façon *polémique* la Déclaration de 1789. Hegel pouvait certes parler d'un « superbe lever de soleil » à propos de 1789, mais

> la Déclaration des droits de l'homme vaut essentiellement et d'abord pour l'Occidental en général, dont la civilisation se déploiera en intégrant progressivement les autres sociétés en retard par rapport à la grande et la vrai histoire : celle du monde occidental. Une telle vision sous-tend la difficile reconnaissance en Europe de la spécificité de la Révolution haïtienne. Cette vision s'enracine dans les limites de la philosophie des Lumières quant à la manière de définir l'homme. L'homme de la Déclaration des droits de l'homme est conçu comme l'homme occidental dont les

[1066] L'impensable ici est, dialectiquement, le fait du silence lié à la production de l'histoire, mais en tant que tel il est déjà une interprétation de ce qui n'est pas digne d'être un sujet historiographique et un sujet digne pour la pensée. C'est alors que le lien entre « Power and production of History » devient problématique. Michel-Rolph Trouillot décrit quatre moments cruciaux dans le processus de la production historiographique produisant le silence dans l'Histoire. « Silences enter the process of historical production at four crucial moments: the moment of the fact creation (the making of *sources*); the moment of fact assembly (the making of *archives*); the moment of fact retrieval (the making of *narratives*); and the moment of retrospective significance (the making of *history* in the final instance).» Michel Rolph-Trouillot, *Silences the past, op.cit.* p.26.

paramètres se reconnaissent dans la langue, la religion, le type d'organisation familial, la raison etc. Sur cette base, étant décidé que les esclaves sont incapables de penser leur liberté par eux-mêmes, il suffira que la révolution des esclaves – quand elle fut seulement reconnue – soit interprétée comme un complément, un achèvement de la Révolution française[1067].

Il ne s'agira pas simplement de se demander à nouveau « qui est l'homme des droits de l'homme », mais aussi de faire apparaître la tension interne, mieux la contradiction qui serait cachée et explicite à la fois dans la formulation comme étant révélatrice de la problématicité de la notion même des droits de l'homme. Elle serait même incapable de résister à l'épreuve d'une altérité disjonctive, c'est-à-dire une altérité qui se manifeste dans/par une différence interpellatrice face à l'humanisme par-delà tout monologue du Soi. L'altérité disjonctive est celle qui met l'universalisme, pris dans l'enclos et la fermeture du sujet énonciateur comme sujet de l'Histoire (incapable de s'ouvrir aux mondes par-delà la violence, les formes d'exclusion nourries d'un socle racial) à l'épreuve en l'explosant sans sombrer dans les particularités du Soi.

La figure de l'Autre, celle de l'esclave et du colonisé d'un côté, celle de la « lie de la terre » (Arendt), du parias, de l'autre ont constitué une épreuve anthropologique pour les droits de l'homme. Cette épreuve anthropologique se révèle être un miroir critique chaque fois que la figure de n'importe qui fait des droits de l'homme une scène polémique qui doit être reconfigurée sans reste, c'est-à-dire sans exclure celui ou celle qui prend l'universalisme de la Déclaration au sérieux par sa vérification dissensuelle. Cette vérification devient problématique. Il y aurait ce que nous pourrions appeler un imaginaire des droits de l'homme prenant sa source dans l'imaginaire occidentalo-chrétien au cœur du fondement de la configuration de soi en Occident. Cet imaginaire aurait façonné l'identité de l'homme dont on parle qui n'est pas la figure de n'importe qui, mais qui peut le devenir. D'un côté liberté et égalité comme étant des droits naturels universels et de l'autre une infra-humanité sans reste qui serait constitutive de l'Autre justifiant les « identités racialisées ».

D'un côté une République qui se présence comme étant porteuse d'une nouvelle temporalité d'être à plusieurs et d'être au monde alors que celle-ci se dévoile en réalité dans sa splendeur morbide au travers des *Massacres coloniaux*[1068]. En réalité, cette temporalité était déjà *engluée* et prise dans le vertige de la *démence coloniale*[1069]qui porte les illusions

[1067] Laënnec Hurbon « La Révolution haïtienne, une avancée postcoloniale » *in* Michel Hector et Laënnec Hurbon (dir), *Genèse de l'État haïtien (1804-1859*), *op.cit.,* pp.66-67.

[1068] Yves Benot, *Massacres coloniaux 1944-1950 : la IV République et la mise au pas des colonies*, Paris, La Découvertes & Syros, 2001.

[1069]Yves Benot, *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris, La Découverte «Textes à l'appui/Histoires contemporaines», 1992.

d'une « domination mondiale » (Benot). Il serait peut-être mieux de parler de démence coloniale non pas pour signifier celle qui se manifeste dans un désir inouï de reconquête coloniale porté par les nostalgiques voulant reconquérir à tout prix la perle perdue (l'idée de la colonie de Saint-Domingue comme étant la perle des Antilles), mais plutôt celle qui serait constitutive de l'impossibilité sinon de la difficulté à expliquer les scènes de mort à l'ère esclavagiste et coloniale. Nous avons déjà vu cela avec l'arrivée des Espagnols dans les Caraïbes lorsque les pulsions criminelles ont été associées à la folie meurtrière. Cette folie qui semblerait devenir raison explicative à l'ère du triomphe de la raison dans sa quête d'émancipation du théologique (« la folie ne fait pas droit »[1070] disait Rousseau), pourrait-elle être aussi retenue comme une explication à l'ère du règne de la raison et de la rationalité moderne portée par la République ? La démence coloniale ne se révèle plus alors dans la politique coloniale incarnée par X ou Y (Napoléon chez Benot) mais se déploie dans le fait que les scènes de mort soient difficilement saisissables comme s'il y avait à l'œuvre une macabre déraison.

Notre position est simple : nous ne pouvons pas penser d'un côté la modernité de la figure de l'esclave et avoir une conception de la citoyenneté issue d'une modernité façonnée et structurée par la colonialité dès qu'elle franchit le dehors imaginaire de son propre espace. L'impensable question de l'esclavage révèle la nécessité de penser la citoyenneté de façon à rendre compte de l'expérience esclavagiste du sujet.

Comment sortir alors de la figure de l'esclave en passant par le droit sans que celui-ci soit colonial substantiellement y compris dans son énoncé ? Incapable de répondre à cette question, l'Assemblée Nationale reste coloniale. Qui pis est, aussi étonnant que cela puisse paraître, elle n'arrive pas à entériner certains concessions juridiques offertes par le Code noir (quoique rejetés dans la pratique et que les colons n'avaient jamais été punis de leurs crimes pour les avoir violées), à savoir l'égalité civile entre les libres (article 59[1071]). Les Colons veulent anticiper toute démarche des « mulâtres » voulant obtenir le droit à la citoyenneté en vertu de l'article 59[1072], mais quelle citoyenneté ? Quel droit ? Une citoyenneté qui exige

[1070] Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* in *Œuvres complètes V*, livre I, chapitre 4, Genève, Slaktine/ Paris, Champion, 2012, p.470.

[1071] Article 59 du *Code noir* : « Octroyons aux affranchis les mêmes droits, privilèges et immunités dont jouissent les personnes nées libres ; voulons que le mérité d'une liberté acquise produise en eux, tant pour leurs personne que pour leurs biens, les mêmes effets que le bonheur de la liberté naturelle cause à nos sujets.» Pour toute référence au Code noir, voir Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan,* (1987), Paris, PUF « Quadrige », 2002.

[1072] Mitchell Bennett Garrett*, The french colonial question 1789-1791. Dealings of the Constituent Assembly With Problems Arising From the Revolution in the West Indies*, Ed. George Wahr, MICHIGAN, I916, p. 24

l'application de cet article n'en est pas une. Elle cherche à reconfigurer l'espace colonial tout en étant dans l'imaginaire colonial de la race et la colonialité.

En décembre 1789, une telle égalité qui aurait dû permettre l'élection et l'admission des « représentants non blancs » n'avait pas été encore effective. Cela ne signifie pas que la représentation allait coïncider avec l'introduction de la question esclavagiste-coloniale au sein de l'Assemblée. Cette question est celle qui exige la fin de l'esclavage, la fin des colonies et la sortie de l'imaginaire colonial contre le triomphe de la bourgeoisie coloniale et négrière tout en sortant de l'imaginaire de la race. « ''Qui mettra un terme à la révolution des esclaves de Saint-Domingue''» se demanda un député à l'Assemblée Nationale. La réponse de Brissot fut simple mais elle refléta parfaitement la rhétorique de cette Assemblée coloniale à Paris : c'étaient les « les gens de couleur ». Le 4 avril 1792, elle vota le décret qui devrait consacrer l'égalité entre les propriétaires. En ces termes, elle déclara que « les hommes de couleurs et nègres libres doivent jouir, ainsi que les colons blancs, de l'égalité des droits politiques »[1073]. Ce décret vient trop tard pour fédérer les propriétaires entre eux afin d'enfermer les « brigands » dans les de champs de canne. Les « blancs » étaient trop attachés à leur « aristocratie de la peau » qui pouvait seule pérenniser et justifier leur place dans la colonie. La flamme de 1791 dans les plantations assombrit les Lumières en tant qu'elle impose une nouvelle configuration du monde qui ne dit pas encore son nom en 1791. Etonnante Assemblée qui déclare l'universalité des droits de l'homme et du citoyen en août 1789 sans vouloir respecter le principe d'égalité civile reconnue depuis 1685 par « le monstrueux Code noir ! »[1074] Qui aurait pu imaginer cela ? Faut-il préciser que nous ne mettons nullement dans le même panier le *Code noir* et le travail de l'Assemblée Nationale.

L'abolitionnisme propose que l'affranchissement graduel s'impose parce que les conditions existentielles d'un « esclave » ont fini par le rendre inapte à recouvrer sa liberté et « l'exercice » de ses « droits » sans passer par des étapes intermédiaires. Il faut qu'il soit pris en charge par l'humanité civilisée et civilisatrice pour pouvoir mieux assumer la sienne et retrouver la compagnie des autres dans l'égalité. Telle est la position de Condorcet dans ses *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*. Sa pensée devient encore plus claire lorsqu'il précise

[1073] Laurent Dubois, *Les vengeurs du Nouveau Monde, op.cit.,* p.181.

[1074] Yves Benot « La question coloniale en 1789 ou la l'année des déceptions et des contradictions » *in Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, Textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny, Paris, La Découverte « Textes à l'appui/histoire contemporaine, 2005, p.189 *sq.* Cette « régression » constatée par Benot en dit long pour nous sur ce qu'on a attendu par la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen au sein de l'Assemblée nationale et la bourgeoisie.

qu'« avant de placer les esclaves au rang des hommes libres, il faut que la loi s'assure qu'en cette nouvelle qualité, ils ne troubleront point la sûreté des citoyens »[1075].

Nous ne devons pas nous étonner si nous retrouvons cette même logique chez Mirabeau sous une forme encore plus travaillée[1076].

L'esclave libéré de ses chaînes devient libre mais il constitue un danger pour le citoyen comme si sa liberté n'était pas celle d'un citoyen. Or, c'est le fond même de telle pensée abolitionniste que l'expérience haïtienne par sa radicalité déconstruit. Le programme abolitionniste n'est plus ni moins colonial et esclavagiste en procédant par des étapes intermédiaires. Il n'a pas été une exigence *hic* et *nunc*. Pourtant, au nom des droits de l'humanité, d'un prétendu anti-esclavagisme, de la justice qu'il le soumet à l'opinion et propose de mettre un terme à l'esclavage dans un délai de « 70 ans » (Condorcet). Il s'agit d'adoucir l'esclavage, de « le rendre moins barbare », de l'humaniser sans attaquer sa puissance à produire du capital. L'affranchissement non mesuré et non contrôlé mettrait en danger la République. Dans le chapitre 18 du livre 15 de *De l'Esprit des lois*, ne lit-on pas cette mise en garde : « il ne pas faire tout à coup, et par une loi générale, un nombre considérable d'affranchissements » pour que la République ne soit pas « en danger de la part d'un trop grand nombre d'affranchis »[1077] ?

L'imaginaire colonial fabrique des corps étragers qui peuvent contaminer ou infecter la République si elle se laisse envahir par leur présence massive. Le Code noir leur attribuait une identité qu'une telle République ne peut pas prendre en charge pour s'en défaire.

> Le Code Noir installe ses normes dans l'indifférence générale, totale de la pensée philosophique française, parfaitement au courant de la traite et de l'esclavage. L'obscénité de son silence

[1075] « De même si par leur éducation, par l'abrutissement contracté dans l'esclavage, par la corruption des mœurs, suite nécessaire des vices et de l'exemple de leurs maîtres, les esclaves des colonies Européennes sont devenus incapables de remplir les fonctions d'hommes libres : on peut (du moins jusqu'au temps où l'usage de la liberté leur aura rendu ce que l'esclavage leur a fait perdre) les traiter comme ces hommes que le malheur ou la maladie a privés d'une partie de leurs facultés, à qui on ne peut laisser l'exercice entier de leurs droits, sans les exposer à faire du mal à autrui ou à se nuire à eux-mêmes, et qui ont besoin, non seulement de la protection des lois, mais des soins de l'humanité.» Nicolas de Condorcet, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, La Société Typographique, Neufchatel, 1781, pp.16-17. L'ouvrage fut publié sous le nom de Schwartz.

[1076] Des « hommes habitués depuis longtemps à l'esclavage, et dans l'âme desquels tous les vices des esclaves ont nécessairement jeté des racines profondes, doivent renaître et grandir pour devenir des hommes libres ; ce n'est enfin qu'en les affranchissant sans précaution de la tyrannie de leurs maîtres, on les exposerait à une tyrannie non moins impérieuse, à la tyrannie des passions que leur a données une société dont ils n'ont reçu que des vices sans lumière, des souffrances sans compassions ; c'est qu'on les livrerait aux égarements de leur ignorance brutale […] enfin aux emportements aveugles dont rien ne peut défendre les malheureux qui ont été dépravés par politique, dont la servitude crée les vices, dont les vices aggravent la servitude ». Mémoires biographiques, littéraires et politiques de Mirabeau écrit par lui-même, par son père, son oncle et son fils adoptif, tome VII, Paris, Delaunay, 1835, pp.122-123.

[1077] Montesquieu, *L'Esprit des lois, op.cit.,* 277.

> démontre avec éclat à quel point elle se moque d'un problème qui ne concerne aucunement ni la splendeur du concept ni le balancement du syllogisme[1078].

Que les Lumières ne soient pas un corps homogène et n'aient pas une position fixe et unifiée sur l'esclavage moderne, cela n'est pas constatable, que leur « défense » soit encore possible face aux accusations répétées, c'est ce que se donne pour tâche de réaliser Jean Ehrard dans *Lumières et esclavage*[1079] en rendant évident le mouvement même de l'opinion publique. Mais les contradictions sont si flagrantes qu'elles laissent place à de nouvelles accusations sans nier la possibilité que la défense retrouve sa parole lumineuse. Dans les couloirs de l'Assemblée Nationale, l'ombre de Saint-Domingue plane sur les consciences bourgeoises et laisse place à la recherche d'un impossible compromis de classe dans la colonie.

Haïti n'était pas certes le centre du monde, mais le cœur géopolitique des conflits entre les empires. L'indépendance haïtienne marque en ce sens une lumineuse victoire contre l'Espagne, l'Angleterre et la France. La Révolution haïtienne met en exergue les bouleversements du monde atlantique-colonial (conflits internes à la colonie, guerre entre les puissances esclavagistes). Dès lors, la question de l'esclavage (« centre d'un conflit géopolitique de dimension planétaire »[1080]) est celle engageant la configuration du monde de la même manière que nous pouvons interroger le monde depuis la colonie esclavagiste. Par conséquent, l'enjeu même de l'expérience haïtienne est celui du devenir du monde pris entre, d'une part, dans la mémoire de l'esclavage et de la colonisation, de la domination capitaliste, et de l'autre, une configuration décoloniale du monde.

Lorsque l'esclave a séjourné dans les couloirs de la philosophie des Lumières, s'il n'a pas été une simple métaphore sociopolitique, séparé ainsi de la question de l'esclavage moderne faisant nourrir les âmes européennes bien pensantes, la solution la plus radicale a été un affranchissement graduel et progressif. Rares sont les fois où les enjeux économiques ne déterminent pas la tonalité des concepts et des syllogismes. Cela donne lieu aux silences dans les pires des cas, des allusions masquées derrières des formules oratoires, parfois des hésitations avant de se rendre compte que la question de l'esclavage peut être posée depuis la plantation et non en s'adressant aux rois et aux maîtres au nom de l'humanité.

[1078] Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan, op.cit*.,p.49.

[1079] Jean Ehrard, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle,* Bruxelles, André Versailles «L'Autre et l'Ailleurs», 2008. Le premier chapitre de l'ouvrage expose et conteste les différentes accusations contre les Lumières à la fois dans les médias que dans des travaux universitaires comme l'ouvrage de Sala-Molins.

[1080] Marcel Dorigny, « De Saint-Domingue à Haïti : une nation issue de l'esclavage», *Africultures*, 2004/1 n° 58, p. 37-44 p.42.

Un article de 1963 d'Yves Benot fait état de l'itinéraire de la position de Raynal (« humanitaire et réformateur ») sur cette question au travers des différentes éditions corrigées et enrichies de *l'Histoire philosophique et politique du commerce et des établissements des Européens dans Les deux Indes* (1770). La présence de Diderot dans les corrections et le durcissement de l'analyse critique, l'influence de Louis Sébastien Mercier avec son *L'An 2240* de 1771 mettant en exergue la venue d'un héros « vengeur du Nouveau Monde » y sont manifestes.[1081]

Par ailleurs, peut-on *sérieusement* lire chez Montesquieu une critique (celle qu'un sujet altérisé par l'imaginaire colonial peut attendre) de l'esclavage et de la colonisation dans *De l'Esprit des lois* comme semble le faire Yves Benot[1082] ? Il faut voir dans la démarche abolitionniste[1083] par sa timidité, une marche graduelle vers l'humanité pleine de contradictions insurmontables. L'entrée des Autres dans l'humanité doit être coloniale. Il fallait qu'elle soit contrôlée, rectifiée à chaque fois sous l'œil vigilant du maître/colon consentant à accepter les changements du temps.

Là où on a parfois reconnu l'apport de la Révolution haïtienne à l'universalité des droits de l'homme, il peut paraître prétentieux d'affirmer (sans aucune originalité) qu'au contraire la Révolution de Saint-Domingue n'est pas la traduction hors d'Europe de 1789, mais bien son miroir critique. En ce sens, ce serait bien la critique la plus radicale des Lumières et de la modernité qui serait à l'œuvre dans l'expérience haïtienne. Ici apparaissent les pulsions criminelles de la modernité carnassière parce qu'elle est esclavagiste et coloniale. Elle avait ses Négrillons, ses Nègres et son sujet d'expérimentation de ce que peut vouloir dire les notions de liberté et d'égalité. Ces êtres dont les visages, les corps et la mémoire portent les traces de son silence, hantent aujourd'hui encore la civilité républicaine. Elle avait son Afrique, foyer d'engendrement des monstres à têtes humaines. Le *Code noir* et l'institution de l'esclavage comme âme nourricière de l'Europe en témoignent. Le *Sapere aude* et la raison lumineuse galvaudés par ses différentes conquêtes contre l'obscurantisme, le fanatisme religieux et les préjugés au nom des droits naturels et de l'humanité se détournent de la question de l'esclavage. Ils laissent les « fatras » de l'imaginaire occidentalo-chrétien

[1081] Yves Benot « Diderot, Pechmeja, Raynal et l'anticolonialisme», pp.107-123 *in, Les Lumières, l'esclavage, la colonisation*, *op.cit*.

[1082]Yves Benot, *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, «Textes à l'appui/Histoire contemporaine» 2003, pp. 193-196.

[1083] Sur l'histoire et la genèse du discours abolitionniste en Angleterre et en France, nous renvoyons le lecteur à Marcel Dorigny et Bernard Gainot (dir) *La Société des Amis des Noirs, 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Editions de l'UNESCO « Mémoires des peuples », Paris, 1998.

comme source de légitimation d'une entreprise singulière (ethnocidaire et génocidaire ?). Au nom de sa Majesté très catholique ou non, au nom de la République/des Droits de l'homme, l'esclavage et la colonisation deviennent la conséquence de la bestialité humaine supposée de cet être qui n'aurait d'humanité en lui que de nom.

Alors, par-delà la modernité il faudrait interroger la Révolution qui nous intéresse pour ne pas noyer sa tonalité disjonctive dans *Le discours philosophique de la modernité*[1084] écrit dans l'ombre de l'esclavage moderne. La réécriture du discours philosophique de la modernité doit prendre la mesure de la rencontre de celle-ci avec la race qu'elle a fabriquée afin de montrer à quel point l'imaginaire colonial l'investit et l'empoisonne. Nous ne pouvons pas penser la modernité sans esclavage moderne.

Contrairement à une certaine lecture, il n'existe pas de relation de causalité entre 1789 et 1791/1804. Haïti n'est pas la fille rebelle de la République française ni de la modernité. Elle est un séisme contre celle-ci. Elle ne donne pas une simple effectivité à ce qui constitue le cheval de bataille impérial : Les droits de l'homme. On ne peut pas mettre en évidence l'histoire française en chantant ses gloires républicaines et impériales et oublier en même temps que la Déclaration de 1789 n'absorbe pas la mémoire du Code noir et que la République qui se veut porteuse de l'Universel est coloniale[1085].

Le maître/le colon est perçu comme étant extérieur tout comme l'esclave/le colonisé aux frontières nationales de la République dans l'imaginaire national français. Il est sujet de l'empire ou citoyen de la République dont les pratiques sont renvoyées à une extériorité anthropologique entendue comme étant celle qui serait le propre de l'autre ou le concerne (Nègre, esclave, colonisé). Une telle extériorité qui n'en est pas une absorbe l'unité une et indivisible de la République. La frontière marque ici la distance entre la civilisation et la barbarie, entre le règne de la violence et le droit. Pourtant, entre la colonie et la métropole, il n'y a plus vraiment de frontière. Colonie et métropole, citoyen-républicain et esclave/colonisé se rencontrent pour façonner et structurer l'espace républicain. L'imaginaire colonial de la race peuple la mémoire républicaine des droits de l'homme. « L'extraterritorialité géographique de l'esclavage et du colonialisme français a renforcé l'illusion que ces

[1084] Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (1988), trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard «Bibliothèque de Philosophie»,1985. Nous faisons allusions particulièrement à l'ouverture de l'ouvrage dans sa reprise de *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber.

[1085] Nous assumons pour notre propre compte l'idée de République coloniale.

phénomènes n'avaient rien à voir avec la République, avec la France »[1086]. Cette illusion républicaine est au cœur de l'idée de la République.

> Ainsi, au lieu de séparer la lecture de la Déclaration des droits de l'homme du Code Noir, des constitutions républicaines du Code de l'indigénat, du décret d'abolition de l'esclavage du décret transformant l'Algérie en ''département français'', il faudrait lire ces textes ensemble. Pas de conception de la liberté sans la conception de l'esclavage, pas de conception du citoyen sans celle de l'esclave, pas de conception de l'universalité du droit sans celle de l'exception à cette universalité, pas d'ouvrier '' français'' sans l'ouvrier colonisé, pas de femme ''française'' sans la femme esclave/colonisée[1087].

Le renvoi de la question esclavagiste-coloniale à son extraterritorialité métropolitaine, c'est-à-dire concrètement le fait que cette question soit comprise comme étant celle qui doit être traitée ou posée par les Assemblées coloniales ou hors de la scène de l'Universel, l'universalité des droits de l'homme cède le pas devant le substrat théologico-anthropologique fondant l'esclavage moderne par une altérisation radicale du « Nègre » (héritier imaginaire de la malédiction supposée de Cham). Par cette altérisation, l'humanité de celui-ci a été niée sinon vidée de sa substance. Les droits de l'homme sont muets devant les humanités d'exception fabriquées et face à aux humanités laissées en devenir mais déjà obstruées, forgées par l'Occident. Pour qu'ils soient pris en flagrant délit de contradiction, il faut qu'il y ait une reconnaissance pleine et entière de l'humanité de l'Autre car la Déclaration parle textuellement de tous les hommes. Or le « Nègre » assigné à être esclave, celui-même dont l'identité est d'être esclave selon l'imaginaire de la race, n'est pas reconnu dans son humanité.

Pour que notre propos soit plus clair, il faut partir de l'idée que les esclavagistes et les colonialistes analysent la Déclaration par des syllogismes. Puisque la Déclaration parle de tous les hommes, puisqu'elle énonce les droits de l'homme et du citoyen or les Nègres/les esclaves ne sont pas des hommes et encore moins des citoyens (ils sont des êtres singuliers auxquels on peut concéder à la limite une humanité qui doit être prise en charge pour parvenir à sa maturité, laquelle prise en charge doit passer soit par la l'esclavage, le colonialisme ou la colonisation, en somme par la mise à mort dans le travail), donc la colonie doit être toujours un espace où l'énoncé du droit dit le droit de celui qui n'en a pas et de celui qui n'est pas un sujet de droit. Il n'est pas un sujet dont le droit peut déborder le texte juridique dans sa matérialité pure. Par ce syllogisme, toute la Déclaration est ramenée à la sacralisation de la propriété. Parce que le Nègre est rejeté dans le régime de la propriété, la bourgeoisie colonial-

[1086] Françoise Vergès, «« Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc »» Frantz Fanon, esclavage, race et racisme », *Actuel Marx*, 2005/2 n° 38, p. 45-63, pp. 49-50.
[1087] Ibid., pp.45-46.

négrière peut faire de la Déclaration son cheval de bataille. Il n'y a donc pas de contradiction *pour elle.* Le Nègre devrait être toujours enfermé dans l'enclos colonial du droit.

2.- L'enclos colonial du droit

Le Nègre (l'esclave, le colonisé, l'habitant du dehors imaginaire de l'Europe/Occident ou toute figure humaine racialisée) sera toujours celui qui est confiné dans l'enclos colonial du droit. Parce que son infra-humanité ou son humanité excrémentielle supposée est le signe d'une extériorité face à l'espace métropolitain qui se reconfigure comme celui où va régner un nouveau droit avec de nouveaux sujets de droit (institués par la Déclaration) dans un nouvel espace public, l'espace colonial/plantationnaire renvoie à un enclos où dire le droit est en lui-même l'expression d'une contradiction insurmontable.
Le Code noir, issu de ce que Carl Schmitt nomme le *nomos* de la Terre, énonce le droit par un déni total du droit. Faut-il simplement penser que droit et esclavage sont antithétiques et que le droit d'esclavage, c'est-à-dire un droit qui dit la normativité institutionnelle de l'esclavage dans une prétention justificative est nul et sans effet ? N'existe-t-il pas une frontière entre l'insignifiance juridique du droit d'esclavage et l'institution de la traite esclavagiste ?

Concédons à Rousseau d'avoir au moins mis à jour la contradiction formelle entre droit et esclavage dans le chapitre 4 du livre 1 du *Contrat social* intitulé justement *De l'esclavage* («[1088]ainsi, de quelque sens qu'on envisage les choses, le droit d'esclavage est nul, non seulement parce qu'il est illégitime, mais parce qu'il est absurde et ne signifie rien. Ces mots, *esclave* et *droit*, sont contradictoires ; ils s'excluent mutuellement »), mais il oublie peut-être que la formation de la pensée juridique moderne rencontre et institue l'esclavage de la même manière que l'État moderne. Il est vrai que ce chapitre traite de quelque chose juridiquement inconcevable et illégitime pour lui et que l'aliénation de soi (individu ou peuple) par soi ne peut pas être un acte de volonté (impossibilité donc de se vendre soi-même comme esclave) et de soi par l'autre (par la conquête, par la guerre) l'est tout aussi en droit. Relever la contradiction est une chose et saisir son impact ou ses potentialités contaminatrices, c'en est une autre. Ce que le philosophe rejette dans une *ajuridicité* absolue est pourtant présent sous ses yeux dans sa fulgurance.

[1088] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes V*, *op.cit.,* p.474.

L'actualité de la traite négrière et la question esclavagiste au temps de Rousseau semblent être réduites par une *insoutenabilité* juridique. Il critique l'invalidité de la convention qui unit l'esclave au maître au motif qu'une telle convention est impensable juridiquement. La modernité a-t-elle posé en ces termes la question de l'esclavage en instituant sa pratique ? Dans l'ombre de la critique rousseauiste de l'esclavage, l'Afrique est muette de la même manière que les mondes endeuillés par les Européens et les Occidentaux en Amérique et aux Antilles disparaissent dans les ombres lumineuses de son siècle. Les figures de la maîtrise et de la servitude peuplent son œuvre, mais les corps qui sont incarnés par ces figures sont ensevelis derrière les effets rhétoriques du langage, pourrions-nous dire. Alors le discours critique de Rousseau est-il franco-centré ou occidental-centré/européocentré ? Sala-Molins s'étonne de cette absence, qui semble faire le jeu métaphorique du langage, et récuse à l'avance toute volonté de masquer le sens du texte et son objet.

> Cet esclave dit il, que le maître force par une convention toute à son profit et toute à la charge de l'esclave, n'est pas le Noir razzié en Afrique et vomi sur le sol français de l'Amérique du Vent. C'est le Français de France, le Blanc de Blancolande chrétienne, le Parisien de Paris ; c'est tout simplement – et c'est grandiose, chacun en convient – le citoyen à qui Rousseau veut rendre la dignité en l'élevant à la catégorie de part de souverain. Le Noir d'Afrique n'en est pas là. Le Noir des Antilles encore moins[1089].

Le Code noir porte le droit à ses contradictions comme expression pure de la force des armes et non pas des rapports de force. Le droit colonial est le droit de dire massivement la mort de l'Autre afin que cette mort engendre le capital. Cette massification de la mort de l'Autre est certes l'œuvre de « l'ordre européo-centrique du droit des gens » comme droit de conquête, de captivité et d'asservissement (depuis le « Décret de Gratien ») issu et « né de la découverte […] d'un Nouveau Monde » comme « nomos de la terre » [1090] (renvoyant à l'idée de « prise de terres » selon une vision globale du monde associant terre/mer). Elle y trouve son fondement, mais en même temps sa banalisation et sa répétition ne requièrent pas *ipso facto* l'action souveraine. Pourtant, l'indigène n'est pas une figure propre de l'ennemi, « *hostis* » dans la mesure où il ne permet pas une une objectivation classique de l'ami et de l'ennemi[1091] public (« bannissement, ostracisme, proscription, mise hors la loi » sont les

[1089] Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, *op.cit.*, p.241.
[1090] Carl Schmitt, *Le nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europeaeum*, trad. de l'allemand. Par Liyane Deroche-Gurcel revisé par Peter Haggenmacher, Paris, Quadridge/PUF, 2001, pp.46-50. Après une généalogique enracinée dans l'Antiquité grecque chez Platon, Aristote, Solon, etc.., Schmitt lie « le sens initial » « du nomos » (tout en dénonçant sa confusion ultérieure avec le devoir-être) à la « prise de terres » (p.72) comme si le titre de l'ouvrage devient redondant volontairement.
[1091] Carl Schmitt, *La notion de politique. Théorie politique du partisan*, trad. de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion « Champs», 1992, pp.64-65.

moyens par lesquels ce dernier est traité comme tel. Cela constitue l'expression du « *jus belli* ou le droit de désigner l'*hostis* »)[1092] .

L'administration coloniale avait eu toutes les peines du monde à imposer aux colons les miettes restrictives prises en faveur de 'l'esclave'', concédées sans doute dans le souci de donner la possibilité minimale à un corps vidé et disloqué de se régénérer dans ses potentialités biologiques. Ce qui est connu sous le nom de l'affaire Le Jeune racontée par Pierre De vaissière[1093] et reprise (textuellement) par James dans l'histoire de Saint-Domingue est un cas exemplaire pour illustrer notre propos. Nous nous permettons d'en donner une idée la plus large possible. Nous soulignons avant tout que nous la tenons pour hautement symbolique car elle énonce certaines contradictions propres à la colonie. Elle nous montre à quel point la configuration du droit colonial et l'institution esclavagiste peuvent entrer en contradiction. Celle-ci met en scène un sujet dont certains droits sont reconnus dans une colonie qui nie ses droits. Tel est le paradoxe qu'aucun militantisme ne prendra en compte ! La réalité paraît simple : la reproduction du système est en cause s'il ne facilite pas la reproduction du corps de l'esclave, s'il ne prend pas en charge dans une moindre mesure la vie de l'esclave. L'interdiction de certains actes de violences (ou leur gratuité ou encore leur caractère purement arbitraire, c'est-à-dire contrairement au droit et à la loi), la nécessité pour le maître de prendre en compte la nourriture (si insignifiante soit-elle) de l'esclave en sont le témoignage. Toute critique de cette institution (et du *Code noir*) ne peut nier ces faits et ce qu'ils nous permettent de penser.

Le Jeune était un colon de Plaisance soupçonnant ses captifs assignés à être esclaves d'empoisonnement. Il « assassina quatre d'entre eux et tenta d'arracher par la torture des aveux à deux femmes ». Faute d'aveu, il menaça de tuer tous ceux « qui parlaient français » de peur d'être dénoncé. Mécontents de cette scène, un groupe de quatorze individus se rendirent au Cap et portèrent plainte contre Le Jeune. La plainte acceptée, les deux femmes furent trouvées vivantes en « état de décomposition » suite aux brulures. Pour preuve de leur crime, le maître présenta aux enquêteurs une boîte contenant l'éventuel poison dans lequel ils trouvèrent du tabac « et de la crotte de rats ». À la mort des deux femmes, Le Jeune s'enfuît. Les planteurs épousèrent la cause de Le Jeune et exigèrent « que chacun reçoive 50 coups de fouet pour l'avoir dénoncé ». Face à la demande de bannissement du colon par la Chambre d'agriculture du Cap, cette affaire divisa la colonie entre le désir de faire une grande première

[1092] *Ibid.,* p.84 *sq*.
[1093] Pierre de Vaissière, *Saint-Domingue la société et la vie créole, op.cit.,* p 188 *sq.*

et la certitude que cela allait engendrer d'autres conséquences néfastes pour la colonie. « Bref, écrivirent le Gouverneur et l'Intendant au Ministère, il semble que le salut de la colonie dépende de l'acquittement de Le Jeune »[1094]. Suite à cette décision, « le procureur fit appel devant le Conseil supérieure de Port-au-Prince. Tous les blancs de Saint-Domingue coururent aux armes »[1095]. Celui à qui fut confié la responsabilité de « faire justice » s'absenta le jour du verdict et l'affaire fut close. L'« ordonnance du 15 octobre 1786 » en son article 7 condamnait ce genre de traitement, soit deux ans avant l'affaire Le Jeune selon De Vaissière. Si l'on en croit les chiffres fournis par ce dernier, des chiffres puisés dans la *Mémoire de Nicolas Le Jeune* repris de Maureau de Saint-Mery, cette histoire d'empoisonnement remonte à son père. « Son père avait perdu par le poison 400 nègres en vingt-cinq ans, et 52 seulement en six mois. Lui, en moins de deux ans avait perdu 47 nègres et 30 mules »[1096].

Si cette série d'évènements vérifie le pouvoir qu'exerce le maître sur le corps qui travaille, elle révèle une contradiction (rendue possible par le droit colonial) dans laquelle se trouve tout captif. Comment demander que justice soit rendue par devant des tribunaux coloniaux qui ont pour but de sauvegarder la colonie et fonder continuellement le droit colonial ? Elle pose aussi la question de ceux qui portent des revendications contre un système tout en s'adressant aux défenseurs de ce système. En s'adressant aux autorités coloniales, l'acte de ceux qui ont porté plainte ne fait pas surgir en réalité une nouvelle scène radicale du dire, du faire et du sentir. En voulant vérifier s'ils étaient des sujets de droit tout en étant dans le droit colonial, puisqu'il n'est de droit pour eux que dans la mesure où il porte la marque visible de la colonialité renvoyant sans cesse à l'anthropologie ontologique, la nouvelle scène qu'ils souhaitent faire surgir est pour ainsi bloquée dans son foyer de surgissement.

La prétention à réguler la violence coloniale par le droit colonial est une contradiction. Conformément à l'esprit du Code noir, il ne peut y avoir de *droit de l'esclave* proprement dit face au maître. Les propriétaires esclavagistes l'avaient très bien compris. L'enclos colonial du droit est l'impossibilité même de penser la normativité juridique par-delà la colonialité, l'impossibilité même du droit dans ses prétentions à être des normes de régulation du social. Il met en évidence le droit comme violence non sublimée et comme violence sacrificielle non ritualisée (le droit de sacrifier la bête humaine). Il est à entendre dans cette perspective comme la *réification de la colonialité-du-droit*.

[1094] Cyrille L. Robert James, *Les Jacobins Noirs*, op.cit., p.20.
[1095] *Ibid*., p.21.
[1096] Pierre de Vaissière, *Saint-Domingue la société et la vie créole, op.cit.,* p 186.

Le droit ici ne porte pas de masque et n'a pas à se métamorphoser pour cacher sa violence. En colonie, il est ce qui exige ou provoque une dépense sans reste du corps pris dans les rets de la violence coloniale. C'est la raison pour laquelle la violence sacrificielle est aussi *post mortem* dans le geste du colon de trancher la tête du suicidé voulant rejoindre l'Afrique imaginaire. Il doit miner et ronger son objet en l'enchaînant au procès de travail comme procès d'accumulation du capital. En fait, ce que nous avons appelé l'anthropogomène au début de la thèse trouve son terrain le plus propice pour fabriquer « des mondes de mort » dans l'impossibilité de distinguer vie et mort et la possibilité d'une vie morte qui rend la vie métropolitaine possible. L'arsenal anthropologique et théologique puisé dans la tradition occidentale s'appuie désormais sur la violence du droit pour faire du Nègre un fantôme qu'il faut traquer et disloquer. Le sujet du droit colonial donc est ce fantôme qui ne cessera de troubler la civilité républicaine.

L'enclos colonial du droit révèle le fait que le droit soit ce qui se dit dans la colonialité depuis la conquête de l'Amérique par les Européens et la traite négrière. Disons que cela remonte en réalité bien avant 1492 avec le début de cette dernière pratiquée par le Portugal après l'autorisation papale de Nicolas V « datée du 8 Janvier 1454 » sous prétexte d' « évangélisation » afin de libérer les Africains du péché[1097]. Cela institue la colonialité comme matrice fondatrice de normativité juridique, de pillage et de mise à mort par le travail. La pensée juridique moderne n'est pas imperméable à sa tonalité. La Controverse de Valladolid que nous avons déjà analysée précédemment exprime la phénoménalité de la *réification de la colonialité-du-droit* pour la première fois ou de façon singulière. Les questions de droit (international ou des gens) soulevées en vue de rechercher une justification de la conquête et de l'asservissement des habitants de ce que l'on appelle le « Nouveau Monde » mettent en évidence ses impacts. Imprévisible et inconnu des conquérants, le « Nouveau Monde » qui est une épreuve pour l'imaginaire théologico-impérial ne peut pas être simplement perçu comme une terre païenne.

Que Las Casas dise Adieu à Aristote au nom de la fraternité universelle de la parole du Christ contre Sepúlveda pour contester l'asservissement des Indiens, il a son Afrique aussi dans ses poches. La terre de l'innocence chrétienne perdue n'est pas « l'Afrique proprement dite » (Hegel). En ce sens, dans sa condamnation véhémente de la violence de la conquête espagnole provoquant le dépeuplement des terres conquises, il reproche aux conquérants d'avoir traité les Indiens comme s'ils étaient issus d'une nation africaine. Il mesure la dimension de la

[1097] Louis Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, *op.cit*, p.60.

terreur et des horreurs perpétrées au nom du christianisme par rapport à l'Afrique. Il faut reconnaître par là que Las Casas aussi bien que Sepúlveda sont pris dans le vertige de la colonialité sans pourtant les confondre, sans pour autant dire qu'ils ont le même regard sur l'Autre (disons de préférence qu'ils n'ont pas le même Autre comme figure incarnant la barbarie). Entre le début de la traite (ou la Controverse de Valladolid) et son intensification par les puissances européennes ou l'institutionnalisation de l'esclavage, entre le Code noir et le Code de l'indigénat, le travail de la colonialité et de l'imaginaire colonial de la race ne peut pas être contesté.

Dans la cité qui se réclame le droit d'avoir inventé la philosophie, il ne peut y avoir de citoyen sans la présence de l'esclave. Dans la justification d'un esclavage naturel dans la *Politique* d'Aristote, le couple homme/citoyen requiert la présence servile. La justification de l'esclavage naturel engage la définition même de la cité politique en tant qu'elle exige toujours dans ses bords par-delà (lieu d'infrapolitique et antipolitique) la rencontre entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés tour à tour. Les femmes et les esclaves sont celles et ceux qui doivent être toujours gouvernés. En réalité, l'esclave n'est pas gouverné puisqu'être gouverné suppose une présence politique dans la cité.

L'intelligence est la mesure du commandement et de la maîtrise. Pour Aristote

> l'être qui, par son intelligence, a la faculté de prévoir, est par nature un chef et un maître, tandis que celui qui, au moyen de son corps, est seulement capable d'exécuter les ordres de l'autre, est par sa nature même un subordonné et un esclave : de là vient que l'intérêt du maître et de l'esclave se confondent [de manière étrange et inattendue][1098].

Alors, ne devrions-nous pas convenir que celui qui est esclave par nature n'est pas un animal politique ? N'est-il pas un homme ? Il semble qu'il y aurait une humanité au cœur de la citoyenneté puisque le citoyen est tour à tour gouvernant et gouverné dans une cité et c'est ce qui fait que nous sommes dans « un pouvoir proprement politique », c'et-à-dire qui obéit aux principes d'une constitution démocratiquement équilibrée. Cela a été dit substantiellement par le philosophe avant sa justification. Dans cette même optique, le discours servant à exprimer l'utile et le nuisible, le juste et l'injustice (Aristote) ou la capacité à avoir en soi clairement, de façon intelligente, le sentiment du bien et du mal, distinction fondant la différence entre l'homme des autres animaux selon Aristote, ne se manifeste pas chez l'esclave par nature, chez qui semble « résider un vide éthique ».

[1098] Aristote, *Politique, I, 2*, 1252b, trad. du grec par J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

En réalité, être homme ne veut encore rien dire parmi les hommes une fois que l'on prétend pouvoir justifier l'esclavage naturel. Sa supériorité se manifeste uniquement parmi les autres animaux. Cette qualité (homme) n'est pas totalement dénuée à l'esclave par nature. Une *humanité d'exception* lui serait cependant réservée. C'est pourquoi il « ne s'appartient pas à lui-même tout en étant homme, mais est la chose d'un autre » et une « propriété » et «un instrument d'action »[1099]. Être à la fois un être humain et une chose, une propriété et un instrument d'action ou une chose agissante, voilà les fantasmagories qu'Aristote livre à la postérité occidentale esclavagiste et que le droit colonial énoncera. Il aura fallu inventer la figure monstrueusement humaine condensant toutes ces fantasmagories et mille autres encore pour fabriquer le Nègre qui dormirait déjà dans les « cales nocturnes de l'inconscient occidental ». La race est ce qui rend possible une telle opération.

Elle anime, guette et hante la mémoire et l'imaginaire des droits de l'homme et broie leur universalité. L'universalité non-universalisée des droits de l'homme serait prise dans un « historicisme » (« la recommandation d'attente faite aux colonisés », attendre le temps nécessaire pour rentrer dans la modernité et dans l'espace public, confinés « à la salle d'attente imaginaire de l'histoire »[1100] et par conséquent jetés, en attendant l'effet de la civilisation, dans l'espace colonial. Les débats sur l'affranchissement ou l'abolition de l'esclave expriment la crainte de voir la République envahir par ses anciens esclaves avons-nous vu). Elle n'aurait de sens qu'en tant qu'elle rencontre et fabrique son *alien* qu'elle doit ensevelir et désarticuler parce qu'elle succomberait toujours face à la différence polémique. Celle-ci aura toujours été la bête noire de l'universalité car elle a été toujours perçue comme la marque fabrique de la bête humaine, ce que celle-ci doit exhiber pour ne pas entrer dans la civilité républicaine. Toute différence, toute marginalité au grand signifiant universel institue le désordre au cœur de l'ordre républicain. Parce que l'universalité se satisfait d'elle-même, parce qu'elle se constitue dans l'auto-référentialité du sujet énonciateur, l'ouverture et le décentrement que porte la différence polémique constituent une mise à rude épreuve pour elle. Celle-ci est ce qui empêche au je/moi de sombrer dans un monologue intérieur tout en assignant l'Autre à être objet de sa violence et de sa domination. Il ne s'agit pas d'opposer platement particularité et universalité ni de jouer la fermeture sur soi contre la promesse de l'universel.

[1099] *Ibid., I, 4-5,1253b,*
[1100] Dipesh Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe*, *op.cit*, p.40.

À l'universalité du « je, moi » qui n'est autre que le récit d'une subjectivité porté par la lettre de la loi et du pouvoir, celui qui a la violence pour cheval de bataille et la mort ou la destruction pour conséquence ou encore celui qui porte et institue la colonialité, serait-il de plaider pour un universel de la rencontre (horizontalement) et ouvert dans un mouvement réversible entre un « tu » et un « je » (incarné par n'importe qui) par-delà tout dualisme ontologique pour « retrouver [et reconstituer] l'universel humain »[1101] abîmée, saccagé et niée ? Comment penser l'universel pour qu'il soit travaillé et structuré incessamment par une pluralité polémique contre toute auto-référentialité et l'unité du sujet ? Peut-être serait-il plus explicite de parler d'un « universalisme », incluant « toute l'humanité», « par le bas »[1102] comme le fait Seloua Luste Boulbina à propos de la créolisation (chez Glissant[1103]) ? Cela ressemblerait par ailleurs à un nouvel humanisme. Mais si un tel universalisme est postcolonial, il se pourrait qu'il fasse l'impasse sur les pathologies de la postcolonialité du fait même que celle-ci ne permettrait pas de penser le devenir-décolonial du monde et la décolonialité. Serait-il possible de réconcilier paradoxalement celle-ci et l'universalité en la pluralisant par une pulvérisation de sa racine toujours prise dans une unité ? L'universalité n'est-elle pas animée par le fantasme de l'*Un* et ne s'est-elle pas déjà métamophosée en universalité impériale ?

Nous aimerions pouvoir habiter une différence qui ne soit pas réifiante, en nous portant toujours hors de nous-mêmes dans l'ivresse de la rencontre imprévisible, mais diffracte à chaque fois le côté sombre de l'universalisme triomphant, rappelant ainsi la mémoire mortifère de celui-ci. Cette différence peut être certes polémique quitte à prendre parfois la forme du « différend » sans être pour autant le manteau protecteur d'un éventuel micro récit de soi transformé en fermeture sur soi. Cela permet de retrouver autrement la Révolution haïtienne face aux ombres lumineuses de la philosophie.

[1101] Christine Chivallon, « Créolisation universelle ou singulière ?» Perspectives depuis le Nouveau Monde, *L'Homme*, 2013/3 n° 207-208, p. 37-74, p.57.

[1102] Seloua Luste Boulbina, «La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique», *Rue Descartes*, 2014/2 n° 81, p. 6-23, p.9.

[1103] S'agissant de la créolisation, « l'universalité de Glissant n'est donc pas celle qui serait commune à l'humanité, mais celle, visionnaire, projective, dont on voudrait qu'elle jaillisse ‘'pour pratiquer une nouvelle approche de la dimension spirituelle des humanités » et participer à « la recomposition du paysage mental de ces humanités d'aujourd'hui ‘' (Eduard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*. Paris, Gallimard, 1996, p. 17). Et si c'est aux creux des sociétés issues de l'esclavage que se noue cette expérience d'un humanisme inédit, il revient alors plus prosaïquement au chercheur d'assumer la tâche d'en repérer les adéquations empiriques.» Christine Chivallon, « Créolisation universelle ou singulière ? » art., *op.cit.,* p.58.

3.-Les ombres lumineuses de la philosophie et la Révolution haïtienne

Nous imaginons mal que la critique acerbe au cœur de *La Question juive* de Marx[1104] de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 soit silencieuse sur la question coloniale et de l'esclavage, comme question impensable par la modernité. Marx a pris le soin d'apprécier cette Déclaration en tant qu'elle met en œuvre une émancipation politique afin de mieux révéler par la suite à quel point cette émancipation était noyée dans une dichotomie société civile/État donnant lieu à atomisation qui libère les affres de l'individualisme. La sortie de la féodalité marque le triomphe de la bourgeoisie comme sujet voulant apprivoiser le sens de l'Histoire. Elle devient le sujet de l'Histoire que le prolétariat doit déloger pour rendre effective l'émancipation humaine. De l'émancipation politique à l'émancipation humaine, Marx n'a pas laissé de place pour l'ombre des histoires des peuples non-européens dont les histoires sont pourtant entrelacées avec celles des nations impérialistes et capitalistes. Si les Lumières (qu'elles soient radicales ou modérées) ont pensé l'émancipation politique des sociétés occidentales et si elles forgent et racontent le destin occidental à être le siège du développement de l'esprit humain (dans tous les domaines) sur la voie d'un rationalisme de plus en plus conquérant et de plus en plus émancipateur, le communisme n'aura pas à suivre une autre voie même s'il s'agit cette fois d'émancipation humaine. Le prolétariat est certes un sujet de l'Histoire universelle, mais il est enraciné dans les sociétés occidentales où les contradictions sociales doivent l'engendrer. Il serait en ce sens héritier des luttes menées par ces sociétés.

Le théoricien de l'émancipation humaine et véritable n'a pas compris (et pourrait-il le comprendre en réalité ?) que l'expérience révolutionnaire haïtienne pourrait donner lieu à une critique encore plus radicale de la Déclaration de 1789 sans rater ce qui se joue comme reconfiguration politique du social dans la Révolution française. De la même manière que la modernité ne peut pas être comprise en faisant silence sur les colonies esclavagistes, et à plus forte raison sur Haïti par sa singularité, notre regard sur les Lumières change radicalement en faisant de la colonie esclavagiste non pas une exception débordant le cadre épistémique de la philosophie, mais le lieu d'une scène radicale où l'éclat lumineux s'assombrit *dans la nuit coloniale*.

[1104] Karl Marx, *La Question juive,* in *Philosophie, op.cit.*

Si « avec la colonisation et l'esclavage, Haïti, perle des Antilles pour les dominants, a été comme une épine dans les pieds de la modernité, quelque chose qu'elle n'a pas su positivement assumer »[1105], n'est-ce pas parce qu'elle ne pouvait pas l'assumer en tant que son miroir critique ? Nous pourrions comprendre l'Ordonnance royal du 17 avril 1825 exigeant le paiement de la rançon d'indépendance (cent cinquante millions de francs) aux colons français comme la revanche de la modernité afin de tenter d'enlever cette épine. Il s'agissait de consacrer la victoire de la bourgeoisie coloniale-négrière sur l'esprit radical de l'expérience haïtienne. La décision de Boyer de payer la rançon est la décision la plus catastrophique qu'un chef d'État n'ait jamais pris au nom d'un pays peu importe son état d'esprit. Elle n'est pas l'acte de capitulation d'un général face à une armée ennemie, mais l'impossibilité d'assumer les conséquences du séisme. Boyer transforme la Révolution en dette et culpabilité à la fois pour Haïti. Il ne s'agit pas d'une Ordonnance de reconnaissance de la Révolution haïtienne. Il est question de l'« Ordonnance du Roi qui concède aux habitants actuels de la partie française de Saint-Domingue l'indépendance pleine et entière de leur Gouvernement, exprimée aux conditions dans ladite ordonnance »[1106]. Elle concerne Haïti certes, mais ce pays est un sujet innommable. Nous ne pouvons nous empêcher de faire le lien entre l'Adresse rédigée en 1789 par le Club Massiac (les Colons propriétaires résidant en métropole) à l'Assemblé Nationale suppliant celle-ci de se détourner de la question coloniale.

> D'abord, rien, à Saint-Domingue, ne périclite ; rien ne rend pressant que votre auguste Assemblée s'occupe de ce qui concerne la Colonie ; tout y est tranquille, tout s'y régit comme par le passé : on peut donc attendre, sans aucun risque, sans aucun inconvénient, que la Colonie elle-même, qui va s'assembler, fournisse les matériaux nécessaires pour l'édifice de la constitution particulière qui lui sera propre[1107].

Le Saint-Domingue mentionné dans l'Adresse et celui dont on parle dans l'Ordonnance est le même pour la bourgeoisie coloniale-négrière : zone d'ombre où doit établir et régner l'ordre colonial du monde.

Tout silence sur la Révolution haïtienne disjoint et troue notre compréhension des Lumières. C'est pourtant ce qu'a fait Jonathan Israel[1108]dans *Les Lumières radicales*[1109].

[1105] Jacky Dahomay, « Les signes d'Haïti », *Esprit*, 2010/3 Mars/avril, p. 163-165. pp.164-165

[1106] *Moniteur,* 1 et 15 mai 1826.

[1107] *Adresse à l'Assemblée Nationale*, Paris, 1789 (rédigée par le Club Massiac), p.10.

[1108] Nick Nesbitt, «Which Radical Enlightenment ?: Spinoza, Jacobinism, and Black Jacobinism.» Beth Lord (dir), *Spinoza Beyond Philosophy,* Edinburgh University Press, 2012, p 149-167, p.153.

[1109] Jonathan I. Israel, *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750 (2001)*, trad. de l'anglais par Pauline Hugues et alii, Paris, Editions Amsterdam, 2005 ; *Enlightenment*

Selon Nesbitt, la Révolution haïtienne (particulièrement Toussaint Louverture) a défendu une politique radicale des Lumières après la chute du jacobinisme face à la bourgeoisie et à Napoléon[1110]. Haïti devient à partir de là ce par quoi la radicalité européocentrée des Lumières devient problématique ou du moins ce qui les illuminerait depuis la plantation esclavagiste où le sang du Nègre, cette bête monstrueuse et immonde enfantée et fabriquée dans la durée par la modernité une fois qu'elle a su trouver dans l'inconscient occidental les ingrédients imaginaires nécessaires pour faire de la race le site de son auto-énonciation, doit bâtir des forteresses impériales à la gloire du capital.

Par les Lumières radicales[1111], il s'agit (pour Israel) de dévoiler la vérité du radicalisme caché d'une tradition de pensée en Europe et en Occident dans le sillage et la tonalité du spinozisme. Elles seraient à retrouver par-delà les Lumières (modérées) célébrées dans les manuels. Mais n'est-ce pas à l'aune de la question de l'esclavage moderne en tant qu'institution de l'État moderne que les Lumières radicales devraient être appréciées *in fine* d'autant plus que Jonathan Israel doit les défendre contre les critiques dont fait l'objet la modernité occidentale[1112] ?

> Les Lumières tracent les portées et les remplissent des plus beaux accords d'une merveilleuse symphonie à la gloire de la raison, de l'homme, de la souveraine de chacun, de la philanthropie universelle. Elles jouent à merveille leur partition. Surgit un Noir au milieu du concert : l'homme, la raison, la souveraineté, la philanthropie ? Volatilisés. […] En clair : l'épreuve cruciale des Lumières, c'est la traite des Noirs et leur esclavage.[1113]

À la question qu'est-ce que les Lumières radicales, il faudra réponde par énumération conceptuelle pour constituer le « package » composé de huit points selon le « *Postcript* » de l'ouvrage mettant en évidence, entre autres, les conquêtes du rationalisme abouti, pour ne pas dire radical, en commun accord avec le matérialisme contre les dogmes religieux et l'esprit

---

contested: Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752, Oxford, Oxford University Press, 2006.

[1110] Nick Nesbitt, «Which Radical Enlightenment ?: Spinoza, Jacobinism, and Black Jacobinism.» *op.cit., p.*162.

[1111] Pour une discussion critique de la notion de « Lumières radicales, *voir*, Jean-Marie Goulemot, « À propos des Lumières radicales » Un inattendu retour aux sources, *Le Débat*, 2008/3 n° 150, p. 146-152.

[1112] Les « Lumières radicales sont les seules qui permettent de défendre les valeurs de la modernité occidentale, sécularisée et démocratique, contre les nombreuses attaques dont elles font l'objet : le retour du religieux, la critique de l'héritage rationaliste, mais aussi les remises en cause postmodernes ou postcoloniales des Lumières, contre lesquelles il [J.Israel] a explicitement construit son livre ». Antoine Lilti**, «** Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières?» *Spinozisme, radicalisme et philosophie*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1 64e année, p. 171-206, p.176. Cet article, malgré l'apparence de la citation défend une lecture critique de la thèse d'Israel)

[1113] Louis Sala-Molins, *Les misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage* (1992), Paris, Hémisphères, 2008, p.22

magico-religieux au nom de la liberté de penser librement, l'égalité entre les hommes par-delà les sexes la hiérarchie raciale. Tous les combats auraient été déjà menés par elles conformément au spinozisme inventé pour le besoin de la cause autour duquel les autres penseurs radicaux ne seraient que comme des satellites.

> Radical Enlightenment conceived as a package of basic concepts and values may be summarized in eight cardinal points: (1) adoption of philosophical (mathematical-historical) reason as the only and exclusive criterion of what is true; (2) rejection of all supernatural agency, magic, disembodied spirits, and divine providence; (3) equality of all mankind (racial and sexual); (4) secular 'universalism' in ethics anchored in equality and chiefly stressing equity, justice, and charity; (5) comprehensive toleration and freedom of thought based on independent critical thinking; (6) personal liberty of lifestyle and sexual conduct between consenting adults, safeguarding the dignity and freedom of the unmarried and homosexuals; (7) freedom of expression, political criticism, and the press, in the public sphere; (8) democratic republicanism as the most legitimate form of politics. This then is the essence of 'philosophical modernity' and this crucial core cannot usefully be linked to any one 'national', linguistic, religious, or subcultural context. On the contrary, it seems rather important in terms of both moral and cultural integrity, and historical accuracy, emphatically to reject the notion that one particular nation, religion, or cultural tradition played a hegemonic role in forging 'modernity' conceived as an interlocking system of values[1114].

Il est question d'une généalogie des Lumières à partir de l'influence de l'œuvre de Spinoza[1115]qui devient la pierre angulaire et la matrice de ce qui ferait leur radicalité. La modernité occidentale devient véritablement émancipatrice dans/par l'œuvre de Spinoza. L'Occident doit se faire contre ses propres traditions qui enchaînent la raison dans les griffes du magico-religieux (ou du théologique) et les désirs infinis de l'individu dans les rets d'une *praxis* sociale qui ne libère pas la « puissance d'agir de la multitude ». Il doit porter à un niveau le plus extraordinaire possible ce qu'il y a de plus lumineux dans son identité hellénique et retrouver ce qu'il y a d'universel dans l'imaginaire chrétien. Il doit sortir pour ainsi dire de la caverne, se libérer de ses ténèbres et chasser ses démons, mais est-ce pour pouvoir mieux subjuguer ce qui lui est extérieur : son Autre et le monde dans lequel celui-ci doit être enfermé ?

Après *Les Lumières radicales* viennent *Enlightenment contested,* toutes deux se déploient toujours à l'intérieur de l'horizon de cette modernité. Mais entre les deux volumes, entre les Lumières modérées et les Lumières radicaux, la circulation reste intra-européenne et le travail de l'œuvre de Spinoza change de tonalité. La généalogie des Lumières (modérées et radicales) faite de différentes étapes chronologiques s'inscrit dans l'ébranlement des pensées

[1114] Jonathan I. Israel, *Enlightenment contested op. cit..,* p.866.

[1115] Sur l'usage de Spinoza par J. Israel, voir, Laurent Bove et Michaël Foessel, « Lumières ''radicales'' ou «modérées» : une lecture à partir de Spinoza », *Esprit*, 2009/8 Août/septembre, p. 125-135.

qui ne libèrent pas la puissance de la rationalité. Elle est issue de la « crise de la conscience européenne » marquant le triomphe de la rationalité ou « le passage de l'ère confessionnelle aux Lumières »[1116]donnant lieu à une sécularisation du monde et à la critique de l'autorité aristotélicienne (aristotélisme scolastique).

L'un des traits marquant la différence entre les deux Lumières est la dimension de l'influence de Spinoza pour lui. Ce serait même en fonction de « sa théorie de l'égalité »[1117]que l'esclavage dans les colonies hollandaises et la hiérarchie des races sont contestées et critiquées. Ce que Spinoza n'a pas dit, le spinozisme permet curieusement de l'énoncer ou peut l'affirmer en son nom. Effet magique du spinozisme régnant là où Spinoza serait silencieux ou muet ! Même s'il ya un décentrement de la « géographie» des Lumières, de leur « récit traditionnel »[1118] (par un élargissement, le fait que d'autres lieux soient convoqués), ce décentrement est toujours un mouvement qui ne franchit pas les portes européennes ou occidentales. Ne deviennent-elles pas sombres dès qu'elles franchissent le dehors imaginaire de l'Europe/Occident ? La colonie reste et demeure le *topos* archétypal de ce dehors et en même temps le lieu d'une épreuve. Elle est le lieu où s'arrête la modernité comme *fuite prometteuse en avant*. Elle est le monde des morts fabriqués pour la bête humaine pendant que la rupture est annoncée avec la temporalité qui emprisonne, enferme et enchaîne la raison et les corps dans les mondes fantasmagoriques et dans la caverne de la nuit.

Les Lumières radicales ne peuvent-elles donc pas être aussi « désavouées » ? Elles seraient le lieu de la formation d'une pensée radicale et de l'avènement d'un anti-colonialisme[1119]. Leur rencontre avec la race depuis la métropole donnerait lieu à une critique de l'empire, de la violence coloniale et de la hiérarchie raciale. L'Europe serait à la fois émancipatrice et esclavagiste, raciste et porteuse de l'universel. Les Lumières constitueraient un sujet divisé face à la question esclavagiste et la fabrication de l'imaginaire de la race. Tel un Locke, investisseur esclavagiste (« 600£ ») dans le « Royal Africa Compagny en 1672 »[1120] tout en parlant d'égalité et de tolérance. « Voltaire se gaussera les jours pairs de la bêtise des Blancs

[1116] Jonathan I. Israel, *Les Lumières radicales op.cit.,* p.45. Pour Israel c'est l'historien belge des idées, Paul Hazard (1878-1944) dans son ouvrage, *La Crise de la conscience européenne* qui avait introduit dans l'historiographie moderne cette idée.

[1117] «But this is to ignore the typically Spinozistic grounding of his theory of equality and the fact that several, only slightly later, writers, like Tyssot de Patot, Lahontan, Gueudeville, Doria, Radicati, and Bernard, do in fact, and just as vehemently, assert universal equality in reference to non-European societies. Basic equality, for van den Enden, renders slavery totally reprehensible and illegitimate together with all forms of institutionalized subjection of non-white peoples. » Jonathan I. Israel, *Enlightenment contested, op.cit*..,p.608

[1118]Antoine Lilti, « Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières?, art., *op.cit .,* p.200

[1119] Jonathan I. Israel, *Enlightenment contested*, *op.cit.,* chapitre V, p.590 *sq*. La section «Race, radical thought, and the Advent of anti-colonialism"»

[1120] *Ibid*., p.604

qui réduisent en esclavage les Noirs, fustigera les jours impairs la férocité des Blancs, touchera éventuellement des dividendes de la traite des Noirs, que les échéances tombent en jour pair ou impair »[1121]. Face aux arguments théologiques de la justification de l'esclavage, les pensées de Montesquieu, de Hume, de Locke et de Voltaire ne constituent pas une véritable opposition[1122].

Nous ne pensons pas que la Révolution haïtienne soit opaque à toute conception des droits humains ou qu'elle soit opaque à celle de 1789. On dit et chante souvent (en Haïti avec fierté orgueilleuse) que ce pays est la mère de la liberté (une liberté qui n'est pas encore fondée et instituée). De façon encore plus radicale, certains ont même affirmé qu'elle est le « berceau des droits humains »[1123]par sa Révolution sans pouvoir jusqu'ici donner une effectivité sociale à ces droits. A Saint-Domingue, au nom du génie occidental (français) à porter l'Universel, « les corps tout noirs » (Montesquieu) ont été transformés en mets des chiens importés de Cuba. Dans l'aboiement des chiens et dans le cri-nègre, l'universalisme triomphant devient pâle et mortifère. Face à la bête que l'Europe savante et chrétienne a inventée, la voie lumineuse de l'Universel est et devient obstruée par les voix endeuillées ensevelies par la *déraison philosophante*. Haïti est le miroir critique des Lumières coloniales mais aussi *peut-être* leur tombeau et le site de leur renaissance ? Alors, éventuellement la question serait non pas uniquement « peut-on penser après Saint-Domingue ?»[1124], mais aussi comment penser et que signifie penser après Saint-Domingue ? Laboratoire de toutes les horreurs à venir, ce pays nous parle et nous interpelle contre notre hantise à vouloir en faire une expérience qui laisse nos concepts indifférents. Il se pourrait que ce soit dans la décolonialité comme lieu de reconfiguration du monde que la rencontre polémique entre Haïti et les Lumières se joue.

[1121] Louis Sala-Molins « Théologie et philosophie choisissent leur camp : l'esclavage des Nègres est légitime » in Isabel Castro Henriques et Louis Sala-Molins (dir) *Déraison, esclavage et droit, op.cit.,*, p.23-40, p.36.

[1122] «It is clear then that the systems of Locke, Montesquieu, Hume, and, even that of Voltaire, provided no real hindrance or opposition to the continuing prevalence of theological justifications for slavery, argumentation which remained widely familiar in the early and mid eighteenth century.» Jonathan I. Israel, *Enlightenment contested, op.cit,* p. 606.

[1123] Pierre Sané, cérémonie d'ouverture du Colloque international «Révolution haïtienne et universalité des droits del'Homme»,Port-au-Prince,21-23aout2009,p.12
http://portal.unesco.org/shs/fr/files/12865/12508453267Discours_Pierre_San%E9_20_ao%FBt_2009.pdf/Discours%2BPierre%2BSan%E9%2B-%2B20%2Bao%FBt%2B2009.pdf

[1124] Louis Sala-Molins, «Tuez les tous ! La France nourrira ses chiens » *Quaderni*. N°22, Hiver 1994. Exclusion-Intégration : la communication interculturelle. p. 67-79, p.74.

III.-Décolonialité et reconfiguration du monde

1.-Le tremblement de terre, le feu : Dessalines ou le paradoxe de la puissance d'agir révolutionnaire

Nous utiliserons des images métaphoriques parce qu'elles donnent lieu à une conceptualisation plus radicale de la puissance d'agir révolutionnaire. Nous espérons que l'image du feu n'enfermera pas notre parole dans la vulgate selon laquelle le feu comme arme insurrectionnelle minant les scènes conflictuelles haïtiennes serait un héritage dessalinien. Le personnage qui sera convoqué n'est pas celui réduit arbitrairement à l'incarnation de la violence comme modalité de rencontre avec les autres ou comme lieu de constitution d'une altérité impossible. Il est souvent présenté comme celui qui ne peut habiter le monde que par et dans la violence. Même si la question de l'altérité à venir qui est au cœur de l'Acte de l'indépendance a été souvent perçue comme étant portée par une parole explosive de Boirsond Tonnerre, nous pensons que le feu et le séisme font aussi la promesse d'une ouverture sur le monde et d'une altérité qui ne seraient pas enfermées dans la violence coloniale et l'imaginaire de la race.

Il s'agit de savoir si nous pouvons interroger Dessalines comme notre contemporain, l'interpeller selon les questions que nous avons à poser à notre monde sans nous contenter de dire qu'il « a parlé »[1125]à la manière de Dantès Bellegarde. Il serait mieux de problématiser notre manière de retrouver sa parole. La parole dessalinienne est une parole sismique manifestée sous la forme d'un agir décentré autour de sa personne en tant qu'elle est aussi celle des autres engagés dans une lutte qui passe nécessairement par le tutoiement de la mort, une lutte aux effets disjonctifs dans le but de fonder et de commencer. Ces effets éclatent le *socle matriciel et structural de l'imaginaire colonial* : la race comme justification de la servitude de l'autre perçu comme la bête qu'il faut dompter par sa mise à mort au travail.

[1125] Bellegarde avait écrit un article pour se justifier contre la critique de certains à Port-au-Prince lui reprochant de s'être présenté à Paris comme un Noir selon une différence entre Noir et Nègre en se référant l'article 14 de la Constitution de 1804 que nous avons déjà cité. « Dessalines a parlé » suggère l'idée que cet article lui donne raison et qu'il ne fait que d'en tenir compte. La parole de Dessalines est celle qui dit que tous les Haïtiens seront connus sous générique de Noir. Mais rappelons qu'en Haïti Nègre signifie être humain tout simplement.
Dantès Bellagarde, « Dessalines a parlé » [avril 1947] in, *Dessalines a parlé*, Société d'Éditions et de Librairie, Port-au-Prince, 1948, p.181 *sq.*

Pour rendre plausible l'idée qu'Haïti est un séisme contre la modernité, nous évoquerons deux scènes autour de la figure de Dessalines, deux scènes engageant la singularité de la puissance de son action révolutionnaire et ses paradoxes. Elles peuvent être aussi considérées comme une des modalités de l'écriture de l'histoire révolutionnaire haïtienne en tant que cette dernière constitue un « syndrome » face à l'ordre impérial du monde. Haïti est le nom d'une figure innommable et intraitable pour la modernité.

La première scène se passa entre un révolutionnaire et général d'une armée esclavagiste dont la visée secrète est de rétablir l'esclavage dans une colonie qui peu de temps avait conquis la liberté générale (certes non encore fondée) contre la modernité esclavagiste. Au moment où Dessalines combattit les insurgés dans le camp de l'armée française avec les grands généraux célébrés dans l'historiographie, il avoua sa fatigue à Leclerc demandant à celui-ci de l'envoyer en France. Par ce qui apparaîtrait comme un lapsus à la fois révélateur et dévastateur, le général le rassura en annonçant l'arrivée des renforts en vue de mettre un terme définitivement à la rébellion des « bandes armées ». Dessalines dans une langue révolutionnaire pleine de promesses et lumineuse affirma qu'il « va y avoir un tremblement de terre! »[1126] Appelons cette scène une scène révolutionnaire ! Mais en réalité, les épicentres de ce séisme lui échappèrent déjà. Il fut en étant dans le camp esclavagiste, peu importe les raisons stratégiques évoquées, celui qui avait le rôle de faire en sorte qu'il n'y ait pas de tremblement de terre à Saint-Domingue. Pourtant, la promesse apparaît comme le signe du commencement.

Cela nous fait penser à Toussaint Louverture à la suite de l'échec de ses négociations avec les planteurs afin de ramener les captifs dans les plantations pour rétablir « l'équilibre rompu » par 1791. James nous dit que

> Toussaint avait les pleins pouvoirs et dans le vain espoir de fléchir l'orgueil des colons, il réduit secrètement le nombre de chefs à libérer de 400 à 60 [il y avait à ce moment là 40 000 hommes commandés par Biassou]. Les colons ne voulaient rien entendre. C'est alors et alors seulement que Toussaint prit la décision pour laquelle il mourut : obtenir et conserver la liberté pour tous par la force. Les révolutionnaires les plus intransigeants sont forgés par la force des circonstances[1127].

Cela est aussi valable pour Dessalines.

[1126] Cyril Lionel Robert James, *Les Jacobins Noirs, op.cit*., p. 312.
[1127] *Ibid.,* pp. 93-94.

L'historien haïtien Beaubrun Ardouin nous raconte la deuxième scène[1128]. Elle renvoie à une rencontre entre Miranda et Dessalines. Nous la citons longuement.

> Se trouvant à Jacmel, [Dessalines] y vit arriver l'Espagnol Miranda, natif de Caracas, qui avait organisé une expédition en Angleterre et qui arrivait alors des États-Unis pour se porter à Carthagène d'où il espérait soulever contre l'Espagne toute la Côte-Ferme comprenant la Nouvelle-Grenade et le Venezuela, son pays natal. Présenté à l'Empereur, Miranda en fut bien accueilli ; et quand il lui eut dit que son dessein était de proclamer l'indépendance dans ces contrées, de même qu'il l'avait fait pour Haïti, Dessalines lui demanda quels moyens il emploierait pour réussir un si vaste projet. Miranda répondit qu'il réunirait d'abord les notables du pays en assemblée populaire, et qu'il proclamerait l'indépendance par un acte, un manifeste qui réunirait tous les habitants dans un même esprit. À ces mots, Dessalines agita et roula sa tabatière entre ses mains, prit du tabac et dit à Miranda, en créole : ''Eh bien ! Monsieur, je vous vois déjà fusillé ou pendu : vous n'échapperez pas à ce sort. Comment ! vous allez faire une révolution contre un gouvernement établi depuis des siècles dans votre pays ; vous allez bouleverser la situation des grands propriétaires, d'une foule de gens, et vous parlez d'employer à votre œuvre des notables, du papier et de l'encre ! Sachez, Monsieur, que pour opérer une révolution, pour y réussir, il n'y a que deux choses à faire : "coupé têtes, brûlé cazes".[coupez les têtes et incendiez les maisons]Miranda rit comme tous les assistants de ces moyens expéditifs dont Dessalines avait fait un si grand usage. Il prit congé du terrible Empereur d'Haïti, et fut à Carthagène où il échoua dans son entreprise.

De ces deux scènes qui sont des promesses d'une « communauté à venir », celle qui devrait s'auto-instituer par la sortie de l'imaginaire colonial de la race, nous pouvons tirer un certain nombre de conséquences.

Remarquons avant tout qu'il y a à chaque fois des images marquant la radicalité de la puissance de l'agir révolutionnaire. Dans la première scène, le séisme est une catastrophe qui doit tout emporter et laisser place à un moment de fondation et de commencement. Celui-ci est le temps où les hommes et les femmes agissant dans l'histoire se trouvent face aux ruines laissées après la tempête. Nous devons nous imaginer au bord du rivage en train de tenter de recoller les morceaux — ou dans la difficulté de les recoller, de trouver quoi que ce soit à recoller comme si nous étions face à un vide absolu, une béance existentielle —,et de nous enraciner à nouveau sur la Terre. Concrètement, le radicalisme révolutionnaire doit abolir la société esclavagiste dans ses racines et sa dynamique. Le tremblement de terre est ce qu'il faut opposer à l'esclavage en tant que puissance de destruction et une catastrophe qui défait

[1128] Ardouin, Beaubrun, *Études sur l'histoire d'Haïti, Tome VI,* Paris, (chez l'auteur), 1865, pp.41-42. Pour Ardouin contrairement à Madiou (selon lui), c'est Dessalines lui-même qui reçut Miranda. Que le dialogue soit une *fiction* de l'historien ou imaginaire par lui ou encore une narration fidèle, nous devons reconnaître que ce qu'il raconte ici passe à la postérité et devient le résumé plat de l'agir révolutionnaire de Dessalines.

les corps et les subjectivités. Comment opposer une catastrophe[1129] à une autre ? Mais dans l'esprit de Dessalines, un tremblement de terre est à la fois une violence destructrice, disjonctive et une violence. Il ouvre ainsi le champ des possibles, l'horizon d'un devenir aux exigences d'une « libre individualité » (rendue possible par la loi) qui doit être mise en œuvre contre la violence coloniale.

Ce champ des possibles s'ouvre devant nous dans la nécessité de fonder un « empire de la liberté » contre « les fantômes de la liberté » (l'Acte de l'indépendance, discours de 1804). L'acte fondateur parle de la nécessité d'imiter l'enfant qui grandit, mais comment imiter « l'enfant qui grandit » lorsque l'on a été déjà vieilli ? L'expérience esclavagiste disloque les corps en les vieillissant dès leur prime jeunesse. Le Captif razzié de l'Afrique qui débarque sur les côtes de Saint-Domingue est déjà un corps dépossédé de ses énergies, pourtant il refuse de toucher le sol colonial. Il s'enfuie, il s'étouffe et affronte déjà le Négrier. Et le colon esclavagiste fustige cette terre qui produit des Nègres rebelles !

Le paradoxe du séisme comme métaphore de la puissance de l'agir révolutionnaire, c'est qu'il nous est tout aussi possible de ne pas pouvoir commencer/fonder après son passage. Le feu qui consume les symboles de l'espace colonial ou les emblèmes de la colonialité et de la configuration du monde peut tout aussi bien consumer celui/celle qui l'allume (le sujet révolutionnaire). Il n'y a donc pas de maîtrise absolue possible. Peu importe ce que nous faisons, la catastrophe (l'esclavage et le tremblement de terre) laisse des traces visibles et invisibles. Nous comprenons bien que Francisco de Miranda puisse être effrayé devant une injonction aussi radicale. Son objectif est de trouver une situation où le sujet est celui de la maîtrise de son action. Cela serait-il impossible ?

Que ce soit par l'image du séisme, du feu et de la destruction des maisons, il y a une puissance d'agir qui reconfigure le monde colonial par son abolition. Le rire de Miranda après le conseil de Dessalines est le signe qu'il ne partage pas ce radicalisme révolutionnaire. Il s'en moque et pourtant il évoque le spectre haïtien comme « menace pour défendre son projet

[1129] Celle-ci exige une violence telle au point que certains pensent que la lecture devrait être interdite aux femmes : « Je ne conseille point aux dames de lire l'*Histoire de la catastrophe de Saint*-Domingue : ici toute curiosité même naturelle, doit cesser ; leur âme serait trop péniblement affectée ; il y aurait trop de danger pour elles à seulement parcourir cette longue séries de crimes de lèse-humanité ». A.J. B Bouvet de Cressé, *Histoire de la catastrophe de Saint-Domingue*, *avec La correspondance des généraux Leclerc, Henri Christophe, Hardy, Vilton,* Paris, Librairie de Peytieux, 1824, pp. V-VI. La formule est inacceptable certes, mais elle témoigne de la tonalité de la violence coloniale dans l'histoire de Saint-Domingue. Elle devient plus visible avec l'armée expéditionnaire.

d'émancipation américaine auprès du cabinet britannique »[1130]. Réunir les notables en assemblée populaire, rédiger un manifeste et déclarer enfin l'indépendance, tel est son schéma révolutionnaire. Mais serait-ce une façon de rester dans la modernité contemporaine de la colonialité, de composer avec elle en faisant en sorte que sa République en soit la fille ? Or ce les métaphores employées par Dessalines montrent une volonté d'en finir avec un ordre de prédation et de fabrication des « mondes de mort » pour le non-Européen/non-Occidental quitte à ce qu'elles compliquent les actions fondatrices.

Néanmoins, que Francisco de Miranda ait échoué et payé les conséquences annoncées par Dessalines, cela ne doit pas rendre nous convaincre du résultat d'une action révolutionnaire qui garde une part « *imprévisible et mystérieuse* ». Nous devons reconnaître les paradoxes et les ambivalences que supposent les métaphores employées par Dessalines. Elles témoignent de la puissance d'agir révolutionnaire. Faut-il pour autant les assumer en rendant possible derechef leur effectivité, tout en étant attentif au fait qu'elles puissent agir comme le *pharmakon,* contre l'ordre social actuel de notre monde ? Comment peut-on aujourd'hui habiter le monde avec et par-delà Dessalines ?

Le tremblement de terre n'est pas une simple métaphore guerrière. Elle est surtout la topologie d'une action ouvrant la scène qui fait apparaître le miroir critique des Lumières où s'assombrissent l'éclat et la tonalité de l'universalité servant de cheval de bataille de l'empire ou de la République. L'annonce d'une catastrophe contre une autre (l'esclavage) suppose la capacité de faire advenir les conditions de possibilités d'un monde qui ne soit pas pris dans les contradictions de l'universalisme européen face à l'Autre ni dans la colonialité. Venger l'Amérique alors, consiste à sortir de la temporalité de la domination esclavagiste-coloniale et de la race comme site nourrissant la mise à mort de l'Autre perçu comme une figure humaine de la bête. Venger l'Amérique, n'est-ce pas aussi reconstituer les conditions de possibilité d'une nouvelle altérité, d'une nouvelle intersubjectivité par-delà la figure antinomique bourreau/victime, ami/ennemi ?

Que Dessalines soit en même temps celui qui reproduisait la violence coloniale contre les cultivateurs à travers par exemple l'usage du fouet durant l'expérience louverturienne à

[1130] Clément Thibaud, « ''Coupé têtes, brûlé cazes'' Peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolivar », *Annales HSS, mars-avril 2003, n°2,* pp. 305-331, p.313. Ce même auteur nie l'influence de la Révolution haïtienne qu'il qualifie de « trompe l'œil » (*ibid.,* p.311). Pour lui, Miranda se réfère à Haïti à cause des «inquiétudes britanniques ». La présence haïtienne dans un monde esclavagiste ne se lit pas uniquement entre peurs et désirs d'Haïti, mais entre *crainte et tremblement* face à une Révolution qui avait défait l'esclavagisme et la *colonie* mais réduite à une propagande réductrice autour du «massacre des Blancs », du moins pendant un certains temps. Cette interprétation changera avec les impasses qu'il faut surmonter au point qu'Haïti devient incontournable.

Saint-Domingue, son corps porte la trace de cette violence. Le coprs du post-colonisé est marqué par les signes de la *présence fantomale* du maître. Comment se réapproprier son corps une fois qu'il a été déjà signé d'une telle manière et lorsqu'il est habité par une telle présence comme le signe d'une échéance ontologique dans le regard du colon ? Si cette question est importante pour nous, nous devons voir les deux scènes dessaliniennes comme une expérience d'auto-abolition sans nier les formes de reprises qui risquent d'annihiler celle-ci. Une abolition de soi qui doit passer par le tutoiement de la mort. Nous devons y voir aussi la difficile expérience de fondation et de commencement. Nous suggérons que cette expérience doit être pensée sur le sol de la décolonialité.

2.-De la décolonialité à l'*acolonialité*

Il faut à présent reposer l'exigence d'une reconfiguration décoloniale du monde en tirant les conséquences de notre enquête. Après avoir traversé *l'épreuve du désastre esclavagiste-colonial*, que nous reste-il à opérer comme transformation radicale sur nous-mêmes pour nous abolir comme sujet racialisé sous le du Nègre ? Autrement dit, comment nous abolir comme sujet marqué par la violence esclavagiste et sortir de l'enclos de l'imaginaire colonial pour séjourner à nouveau dans un monde humain après avoir été jetés dans la nuit de la caverne coloniale. Comment faut-il nous restaurer alors dans la dignité et l'égalité par-delà de toute dualité antinomique entre Soi et Autre, entre Victime et Bourreau : laisser advenir l'espace d'une nouvelle altérité ? Comment abolir les frontières qui rendent possible cette dualité sans pour autant liquider la différence polémique, celle qui doit être sauvegardée comme ce qui met à l'épreuve l'arrogance universaliste-bourgeoise ? Cela ne signifie pas gommer la singularité de notre expérience ni en faire la justification de la grande victime de l'Histoire ?

Il s'agit au bout du compte de savoir si le sujet (post)colonial peut faire le deuil de l'imaginaire colonial et de la colonialité et s'il peut fonder et commencer véritablement ?

Nous avons déjà vu ce qu'implique et engage la décolonialité. La reconfiguration du pouvoir colonial qui est présente dans la Révolution haïtienne n'est pas une reconfiguration postcoloniale, mais décoloniale avons-nous dit hypothétiquement en tant qu'elle laisse advenir quelque chose de radical comme lieu de sortie possible de l'imaginaire colonial et de la colonialité. Nous ne pouvons pas confondre le spectacle qu'offre Haïti au monde par sa vie et son travail dans l'histoire. La Révolution de 1804 peut être et est certes à la fois, antiraciste, anticolonialiste, anti-esclavagiste[1131] et anticapitaliste. Mais pour que tout cela soit vraiment tenable à la fois, il faut qu'elle soit décoloniale ou moins porteuse d'une scène décoloniale qui doit-elle-même se déployer sans cesse contre la configuration du monde travaillée et façonnée à la fois par l'imaginaire colonial et les formes de domination et d'exploitation qu'il consolide et institue. Nous nous sommes efforcés au début de cette partie (la 3e) de la thèse de retrouver la mémoire de la scène décoloniale tout en tentant de saisir le site de son effectivité dans l'histoire.

Quelle forme doit prendre donc la décolonialité sachant qu'elle est toujours assaillie et mise à l'épreuve par le pouvoir de l'empire, l'imaginaire colonial et l'imaginaire social du pouvoir ? Nous dirions, quitte à radicaliser davantage nos propos (en prenant davantage de risques), et ce pour mieux poser l'exigence d'une nouvelle intelligibilité des sociétés marquées par l'expérience esclavagiste-coloniale, que la décolonialité doit elle-même avoir en dernier ressort pour matrice ce que nous pourrions appeler l'*acolonialité.* Celle-ci doit être, non pas un régime d'institution d'une nouvelle *praxis* sociale, ni une nouvelle « modalité policière », mais l'aiguillon de la disjonction décoloniale des rapports de domination entre les communautés, de la relation d'une communauté à elle-même et de la rencontre de soi et de l'autre (libérer l'espace d'une nouvelle intersubjectivité). Autrement dit, l'*acolonialité* comme privation de la colonialité est ce qui doit fonder la décolonialité, son « impulsion sauvage », son « impulsion anarchique »[1132] dirions-nous. Telle doit être la topologie d'une reconfiguration radicale de soi, du social et du monde ! Elle serait donc sans *arkhé* (commandement).

[1131] Sur ces trois caractéristiques de la Révolution haïtienne, voir Laënnec Hurbon, « La Révolution haïtienne, une avancée postcoloniale », art., *op.cit.,* pp.67-68.

[1132] L'impulsion anarchique est ce qui permet à la démocratie de ne pas se noyer dans l'idée oxymorique d'État démocratique. « La démocratie insurgeante prend naissance dans l'intuition qu'il n'y a pas de vraie démocratie sans réactiver l'impulsion de la démocratie contre toute forme d'*arkhé*, l'impulsion anarchique qui se dresse donc en priorité contre la manifestation classique de l'*arché* – à la fois commencement et commandement – savoir, l'État ». Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Félin « Les marches du temps», 2004, p. 19 (préface à la seconde édition).

Quelle *praxis* serait-elle possible de libérer afin de saisir le devenir-décolonial du monde que porterait la Révolution haïtienne sans le noyer dans l'enclos de la « bibliothèque coloniale » ? Cette question nous met face à nécessité de préciser l'usage de la notion de *praxis* (comme nous l'avons annoncé dès l'introduction) souvent utilisée dans cette thèse. Nous avons été attentifs à la fois aux conditions matérielles d'existences et subjectives engendrées par l'esclavage moderne dans la fabrication et l'objectivation du corps-nègre. Nous en avons fait l'archéologie par l'idée d'*anthropogomène* qui nous a permis de retrouver sa matrice focale lointaine échappée à la perspective décoloniale[1133], disons ici, pour tenter d'être plus explicite, ses signes sans toutefois prétendre en faire le fil continu de la modalité constitutive de l'Occident ou de l'Europe face à son dehors ni le noyau des différents moments de la constitution de sa subjectivité.

Il n'était pas *uniquement* question de libérer un espace pour la subjectivité par-delà l'imaginaire de la race, la possibilité d'une « saine rencontre » (Fanon) après l'expérience colonial-esclavagiste comme condition de possibilité de l'émancipation. Toutefois, nous avons tenté de saisir la possibilité de la scène de saine rencontre contre l'idée de l'écriture coloniale de soi structurant le combat haïtien pour la reconnaissance aux XIX^{e} (pensé sous le nom de l'égalité des intelligences entre les races, mais vérifiée, démontrée et portée par l'élite intellectuelle avec Anténor Firmin, entres autres) et XX^{e} siècle avec Jean Price-Mars comme exigence de retrouver le « 8/10^{e} » de soi comme un don de l'Afrique[1134]. Il était certes pour nous nécessaire de libérer un espace pour les corps et pour les voix endeuillées et affectées, de sortir de l'idée de l'histoire haïtienne comme répétition sans différence produite par une autopoïèse engageant le devenir du sujet. D'où l'idée que le postcolonial serait la réification du colonial (conséquence de notre lecture des écritures symptomatiques et fantomatiques de la société).

Mais les mouvements disjonctifs du XIX^{e} siècle haïtien nous ont montrés qu'il ne peut y avoir d'émancipation possible avec la présence d'une « armée souffrante » ou d'un « peuple souffrant ». La biopolitique-de-l'indifférence[1135] et émancipation ne font pas bon ménage. Contre la réalité brute et désolante exhibée par l'ontologie du malheur pour penser cinq siècles d'histoire comme répétition du malheur (de 1492 à nos jours), il fallait tenter aussi de retrouver la scène d'une autre *praxis* d'où émergeront les nouvelles conditions

[1133] Voir, ci-dessus, 1^{ere} section (L'esclavage moderne et la subjectivité européenne/occidentale) du 1^{e} chapitre.
[1134] Ce problème a été traité dans la 2^{e} section (L'égalité dans le miroir de l'*autre* : les enjeux de l'écriture de l'histoire) du chapitre III.
[1135] Nous avons suggéré ce concept dans le chapitre V, 1^{ere} section.

matérielle d'existence. Cela n'est possible que selon une exigence d'égalité et de dignité afin de repenser la place du sujet dans le monde comme étant celui qui est du monde et « s'en soucie ».

Il ne s'agissait pas pour nous de repenser la « personnalité haïtienne » qui serait entravée dans la mémoire coloniale (pour certains) comme si l'émancipation signifiait son reformatage, ni sa rééducation où la nécessité d'*éduquer contre la barbarie* passe par une éducation à la citoyenneté comme condition de possibilité pour entrer autrement dans la modernité et rattraper la marche de l'Histoire comme progrès.

Nous précisons que notre proposition pour une *praxis décoloniale* s'inspire de la 3e thèse sur Feuerbach (*Thèses sur Feuerbach,* 1845) de Marx tout en admettant d'emblée que nous sommes à l'instant présent dans l'impossibilité de tirer toutes les conséquences de cet enracinement et tout en ajoutant qu'elle peut prendre des aventures diverses et variées dans des divers champs de la vie humaine. À ce propos, nous devrions parler de préférence de *praxis* décoloniales en mettant l'accent sur le pluriel. Que dit la 3e thèse[1136] ?

> La doctrine matérialiste du changement des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont changées par les hommes et que l'éducateur doit être lui-même éduqué. C'est pourquoi elle doit diviser la société en deux parties – dont l'une est élevée au-dessus d'elle. La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou autochangement ne peut être saisie et rationnellement comprise que comme une *pratique révolutionnaire*[1137].

Nous retenons avant tout comme motivation de cette référence l'idée d'autochangement liée à une nouvelle *praxis* que nous pouvons traduire pour notre compte, après l'expérience colonial-esclavagiste, par auto-abolition/auto-transformation/autoconstitution (qui doit être à la fois éprouvée pratiquement et subjectivée) comme condition de possibilité de l'auto-émancipation, donc de la sortie de l'imaginaire colonial du sujet. Cela rend possible le fait de pouvoir se défaire de la part maudite de soi (devenir-autre pour pouvoir *bâtir/édifier*, *penser/agir* et *habiter/être*). Nous devons prendre en charge le fait qu'une telle expérience crée une situation de solitude qui doit laisser place à l'inventivité et la créativité dans l'histoire, une nécessité d'aller jusqu'au bout : rendre possible l'au-delà de l'imaginaire colonial.

[1136] «La doctrine matérialiste de la transformation par le milieu et par l'éducation oublie que le milieu est transformé par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. Aussi lui faut-il diviser la société en deux parties, dont l'une est au-dessus de la société. La coïncidence de la transformation du milieu et de l'activité humaine ou de la transformation de l'homme par lui-même ne peut être saisie et comprise rationnellement que comme une *praxis révolutionnaire.»* Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, *in Philosophie, op.cit*, p.233. Il nous semble qu'il y aurait une résonnance différence dans les deux traductions.

[1137] Georges Labica, *Karl Marx*, *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF « Philosophie», 1987, p.20. Cet ouvrage fait voir les modifications ajoutées par Engels et les résonnances internes et réciproques des 11 thèses.

Les auteurs de l'article intitulé « *Praxis* » du *Vocabulaire européen des philosophies* rappellent que le substantif grec *praxis* est l'un des noms d'action correspondant au verbe *prassô* (''aller jusqu'au bout de, traverser'', puis ''achever, accomplir'', et plus généralement ''faire'' ou ''agir' »[1138]. Nous retiendrons l'idée d'aller jusqu'au bout de… et de traverser sans achèvement à condition que cela renvoie à l'émancipation sans prendre la forme d'un changement du monde comme réalisation achevée de l'Histoire.

Nous voulons prendre le risque de suggérer la proposition suivante : le devenir-décolonial du monde ne peut être effectif qu'à condition qu'il ne soit perçu ni comme *avant tout* un changement des circonstances ou des conditions matérielles des humains (par exemple une séparation équitable des « parts » : la distribution des terres comme moyen de vérification de l'égalité promise par la Révolution par les paysans haïtiens ou les « nouveaux libres » contre l'accaparement et la « capture » par les généraux ou les « Créoles » de l'égal droit de n'importe qui au bien-être). Il ne peut l'être non plus ni *tout d'abord* comme l'avènement d'une nouvelle *conscience subjectivante* (une élite non aliénée, éduquée-éducatrice, consciente de sa mission de leadership trainant les masses dans l'entrée dans la modernité et dans la civilisation), *mais* comme une pratique de reconfiguration révolutionnaire du monde. La *praxis décoloniale* doit être entendue comme « l'unité dialectique »[1139] du travail de la conscience *subjectivante*/subjectivée du monde par laquelle la sortie de l'imaginaire colonial du sujet devient *en même temps* sortie des formes de (re)production de la vie morte/mourante et de fabrication autopoïétique « des mondes de morts » pour engager une reconfiguration (dans des opérations et des actions), une transformation décoloniale du monde donnant lieu à de nouvelles conditions matérielles d'existence. Il semble que c'est par cette condition que la sortie des pratiques productrices des subjectivités et des corps enchaînés peut être engagée de façon radicale. La *praxis décoloniale* traduit le mouvement d'une communauté ou des « collectifs agissants » et des subjectivités libérées à sortir de l'imaginaire social du pouvoir qui re-produit les potentats, se détacher d'une pratique de configuration coloniale du pouvoir, du savoir et de l'être. Elle défait la rencontre entre l'imaginaire de la race et l'imaginaire

[1138] Étienne Balibar, Barbara Cassin, Sandra Laugier, « *Praxis* » *in* Barbara Cassin (dir), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles, Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004,* pp.988-1002, p.988.

[1139] ***Michael Löwy***, ***L'étincelle s'allume dans l'action. La philosophie de la praxis dans la pensée de Rosa Luxemburg***, 2012 http://www.contretemps.eu/interventions/%C3%A9tincelle-s%E2%80%99allume-dans-action-philosophie-praxis-dans-pens%C3%A9e-rosa-luxemburg. L'unité dialectique renvoie dans cet article entre le réel et l'objectif.

impérial qui structure les rapports de domination entre les sociétés. Elle exige au nom de la décolonialité une manière d'être d'entre les mondes.

Il ne s'agit pas de dire que la fuite des compétences (ou des capitaux des colons comme conséquence de la tournure prise par la Révolution haïtienne) a laissé un vide et une situation de non-maîtrise de la gestion de la chose publique. Au nom de l'intelligibilité coloniale de la société, on pourra toujours penser que l'absence d'une élite éduquée et éducatrice issue de la colonie est la conséquence de la présence d'une masse tumultueuse au sein de laquelle peu de gens ont les compétences pour fonder et représenter la communauté naissante. Saisir la *praxis décoloniale* dans son surgissement sauvage exige une intelligibilité de la transgression.

Les humains font les Révolutions dans l'Histoire pour pouvoir changer de monde, mais ils pensent que cela n'est possible que parce qu'ils ont été eux-mêmes déjà changés lors d'une Révolution mystérieuse et cachée : une Révolution spirituelle. Ils oublient qu'ils ont été défaits en faisant la Révolution. Il n'existe pas d'un côté le travail d'une subjectivité qui doit être réalisé avant d'agir sur la réalité du monde. Ce qui doit être subjectivé, c'est la reconfiguration de soi et du monde effective comme *activité-décoloniale* dans un même mouvement dialectique. Nous pensons que cette reconfiguration ne peut pas être une querelle d'école entre les différentes interprétations possibles de la l'expérience haïtienne. Elle doit rendre compte au contraire des luttes qui ont ponctué l'histoire mouvementée et tumultueuse d'Haïti, de la solitude d'une communauté qui doit inventer une expérience de commencement et de fondation singulière (non engluée dans l'*arché*), mais jetée sur la sellette («la peste») parmi des puissances coloniales, esclavagistes ou impériales au point qu'elle devient une proie affaiblie. Dans ces conditions, nous pouvons parler d'auto-abolition en se défaisant de ce corps fabriqué par l'esclavage moderne. Le corps grâce auquel je suis interpellé dans le monde et au nom du quel je dois être exclus du monde n'est pas mien. Il est le corps de l'Autre, celui qui porte les signes du maître ! Par conséquent, il est celui contre lequel je dois séjourner dans le monde reconfiguré, un monde ouvert à la dimension de mon humanité.

Pas d'abolition de soi possible dans un monde structuré par la colonialité et dont la dynamique profonde reconfigure sans cesse la mémoire génétique et secrète de celle-ci. Le *devenir-autre* de l'humain après l'esclavage et la colonisation est consubstantiellement lié au *devenir-autre du monde*. Ils sont contemporains et doivent être saisis de manière dialectique. Dans ce double devenir, la question de l'émancipation comme sortie de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social du pouvoir a été engagée. C'est la raison pour laquelle nous devons

saisir la contemporanéité entre la décolonialité et l'*acolonialité* en faisant pour une dernière fois un détour par la question de l'inscription du devenir de la société dans la colonie.

3.-Pour une contemporanéité entre décolonialité et *acolonialité*

Au moment où nous commençons la rédaction de cette section de la thèse, au moment où exactement il nous est à peine possible de ressentir le plaisir de quelqu'un revenant d'un long et fatidique voyage pour enfin retrouver et redécouvrir son chez soi démembré, nous avons la pénible sensation d'être ébranlé. Notre ébranlement se manifeste face à l'inquiétude d'être hanté en tant qu'éventuellement sujet *spectralisé* dont la voix libératrice serait aussi et peut-être même surtout asservissante et assujettissante. Telle serait la conséquence du fait d'être un sujet pris la répétition de la répétition. Notre ébranlement est une inquiétude qui absorbe notre énergie et nous mettrait face à un pervers et secret désir de la chaîne : le fait d'être devenu « esclavage de l'esclavage » et le fait que l'expérience post-coloniale engendre le devenir-maître de l'ex-colonisé. D'où la nécessité d'une constante auto-abolition. Le lever de soleil serait paradoxalement le signe d'une éclipse solaire qui nous livrerait aux angoisses de la nuit tumultueuse et sombre. Et nous voila enfermés dans les cavernes du monde (post)colonial pris dans l'ivresse du *thanatos*. La limite d'une insoutenable détresse humaine ! Ce ne sont là que les conséquences de l'ontologie du malheur et de l'inscription de la société dans la mémoire coloniale. Comment penser par-delà de tels schémas ? Le temps de la répétition de la répétition est celui de la non-histoire et de l'impossibilité d'agir.

Il s'agirait d'une équation où le premier terme ne peut prendre son sens que par la vérification du deuxième (B) pour pérenniser le troisième (C) qui devient la conséquence du premier (A). Le Nègre/habitant du dehors imaginaire de l'Occident (A) = sujet assigné à être esclave/colonisé, mais libéré par le maître/par la rébellion (B) = sujet enchaîné à la mémoire du maître et dans le désir secret du maître [(lieu la violence coloniale fondatrice, donc il reste un sujet non-émancipé) C]. Donc, il serait pris dans la répétition des scènes de destruction. Expliquons-nous : Le Nègre ou la bête humaine serait le sujet dont l'identité du corps se joue sous un mode de configuration ontologique par laquelle il doit être enfermé dans l'espace plantationnaire. Néanmoins, il peut-être libéré par le colon/le maître ou en dansant sur le

cadavre saignant de celui-ci (son malheur, est d'avoir été Nègre, point de vue colonial du maître). Mais il resterait dans tous les cas enchaîné dans le désir du maître (de l'Autre), donc dans la répétition de la violence coloniale (son malheur, est d'avoir été esclave ou colonisé, point de vue colonial du post-colonisé).

Tel serait le schéma secret des écritures symptomatiques et fantomatiques des sociétés post-esclavagistes/postcoloniales. Pour continuer à penser par-delà et contre ce schéma, nous proposons de penser la contemporanéité de la décolonialité et de l'*acolonialité* au cœur de l'expérience révolutionnaire haïtienne où la question de l'émancipation devient effective dans la reconfiguration d'une nouvelle *praxis sociale* et lieu d'une intersubjectivité autre mettant à mal les procès d'altérisation coloniale.

Comment penser l'émancipation entendue comme sortie de l'imaginaire colonial si nous sommes entravés dans les filets entremêlés de celui-ci et si l'imaginaire social du pouvoir y puise ses ressorts ? S'il n'existe pas de *logique coloniale d'émancipation*, la Révolution haïtienne est auto-émancipatrice ou elle ne l'est pas. Il ne peut y avoir d'émancipation possible que par-delà la colonialité, dans un rapport de disjonction avec la mémoire plantationnaire et la présence du maître. Cela suppose la capacité de déconstruire le schéma enfermant le corps dans la noirceur en vue de fonder une identité servile (corps-esclave) et la logique qui fonde la colonie comme une zone habitée par les morts-vivants. Notre parole se veut une parole qui tente de retrouver ce que nous avons appelé la scène décoloniale portant l'imaginaire-décolonial. En tant que telle, elle est une parole qui ne peut trahir sa propre exigence. Les écritures symptomatiques et fantomatiques de la société haïtienne semblent faire de toute subjectivité un sujet embourbé dans la colonialité, un sujet qui ne peut être au monde et au près des autres que comme sujet malade.

Tout notre effort consistait à les transgresser, les dynamiter tout en les faisant dialoguer entre elles.

Dans l'idée de Saint-Domingue *à* Haïti, la préposition « à » est le signe d'une continuité faisant l'effet d'un enclos : l'enclos dans la violence coloniale et l'imaginaire colonial. Ce petit *« à »* est une autopoïèse de la colonialité. Tout effort de se reconfigurer sans cesse serait pris aux pièges de la mémoire esclavagiste. Il rejouerait sans cesse ainsi la scène de la mémoire coloniale habitée par le maître dans l'intimité de soi à soi et lors de la rencontre de soi avec l'autre. Cela donnerait lieu alors à une réification de la colonialité du droit aussi dans le geste de fondation que dans celui de l'inscription symbolique de soi dans le monde.

Edmond Paul, dans *Les causes de nos malheurs*. *Appel au peuple*, après et avant tant d'autres, exprime par une formule cette tendance consistant à faire du présent haïtien le déploiement de l'expérience esclavagiste :

> comme tant d'autres sociétés, la société haïtienne, et plus particulièrement elle, à cause de ses origines exceptionnelles, comporta à sa fondation bien des vices, bien des semences qui devaient dans le cours de son existence l'ébranler profondément. Nous étions destinés d'autant plus à éprouver les effets de telles secousses que la raison publique, jusque là peu virile, était à peine capable, de régler la marche du pouvoir placé à notre tête et d'en discipliner les allures[1140].

La marche du pouvoir serait elle-même prise dans une déraison politique comme impossibilité à s'approprier le langage de la rationalité et de la modernité. Si, « en bas, — on a tué l'Esprit [et en] haut —, on a tué la Conscience », la cause vient de des vices fondateurs.

L'Appel au peuple s'adresse à un peuple, qui « toujours soumis à sa misère [,] reste accroupi dans l'esclavage intellectuel, comme il a été tenu par ses maîtres dans la servitude du corps »[1141]. À la servitude du corps se serait succédé un esclavage intellectuel ! Nous comprenons la raison pour laquelle il précise que « peuple, ce livre en appelle à votre cœur – comme dernier refuge du patriotisme »[1142]. Ne s'adresse-t-il pas en même temps à un peuple à venir ? La généalogie des malheurs haïtiens est renvoyée à une logique fondatrice perçue sous un mode *bio-archéologique*. La semence comme arbre nourricier énonçant le temps du commencement et de la genèse. Malheur à celui qui consomme les fruits issus de cette mauvaise « semence » ! Les mauvaises semences donnent de mauvaises récoltes et ces dernières produisent de mauvais sujets pris dans la maladie originaire. L'ébranlement haïtien est donc saisi dans un rapport de causalité historique. La lisibilité de ces malheurs, par leurs conséquences, serait perceptible dans des actions du peuple mettant en évidence son ignorance, son goût à la révolution, au brigandage et à la destruction. Le peuple qui est appelé est celui qui a « une humeur vraiment incurable, toujours croissante », toujours de plus en déstabilisatrice « pour les révolutions »[1143]. Il est celui dont l'agir produit des tyrans et des pouvoirs incompétents. Le sujet haïtien est un sujet autodestructeur, mais le mécanisme de cette autodestruction prend ses racines profondes dans un mal originaire : la colonie. Celle-ci serait le site d'une « épaisse gangue coloniale », de « satrapes héréditaires » par lesquelles

[1140] Edmond Paul, *Les causes de nos malheurs*, *op.cit.,* p. 19. L'ouvrage est écrit à Kingston dans une langue virulente contre la présidence du général Lysius Salomon et les pratiques politiques haïtiennes, qui fut victime des violences du pouvoir haïtien, contraint à l'exil et devint bourreau à son tour du peuple et de ses opposants.
[1141] *Ibid.,* p. 11.
[1142] *Ibid*.
[1143] *Ibid*., p.15.

« La nature mentale de ces fils d'esclaves nouvellement promus à la vie publique en fut profondément affectée »[1144]. Telle est l'écriture de l'intelligibilité coloniale de la société.

Dans le schéma que nous venons d'esquisser, la configuration du troisième terme peut prendre la forme d'un constat empirique. Les « réseaux symboliques et imaginaires » de l'esclavagisme resteraient au cœur de la société haïtienne, particulièrement dans la manifestation du pouvoir duvaliérien. Que veut dire s'émanciper si « l'esclavagisme, qui a duré trois siècles, a laissé intacts après la disparition du maître, ses réseaux symboliques et imaginaires au cœur de la société haïtienne et de l'État »[1145] ? Nous mettrons l'accent sur l'adjectif « intact », *intactus* en latin (le fait d'être non altéré, non modifié, le fait de rester dans son état premier tel quel) qui marque la singularité de la répétition sans différence. Entre la persistance de ces « réseaux symboliques et imaginaires », le lien secret en Toussaint ou Dessalines et un potentat de ce siècle devient évident.

Cet *intact* (le sujet haïtien et le souverain seraient pris dans l'engouffrement de cet intact) expliquerait les raisons pour lesquelles « les dirigeants politiques haïtiens deviennent des fauteurs de malheur parfois sans s'en rendre compte »[1146]. La genèse de la corruption prendrait sa tonalité et sa dynamique dans le pourrissement des esprits et des mentalités (Leslie Péan) structurés par l'expérience esclavagiste du fait que la colonie soit un espace dépourvu d'éthique. Ce fut un espace dans lequel la métropole refoule ses sujets condamnés et dangereux comme s'il s'agissait de se mettre à l'abri contre la peste. La colonie serait le fond secret de la formation de « la personnalité haïtienne » et de l'« inconscient post-colonisé »[1147]. Entre la mauvaise « semence », les « vices » de fondation (Edmond Paul) et le « reste barbare » (qui ne serait rien d'autre en réalité que la nouvelle configuration de l'*intact*) comme « foyer de contamination » de l'héritage révolutionnaire (J-W. Gustinvil[1148]) où la promesse révolutionnaire prise dans une « violence contaminatrice » donne lieu à une trahison de la part des acteurs et des héritiers de la Révolution, il y a difficilement de la place pour un quatrième terme (même si ce dernier auteur tente de lier, disons de penser en même temps «legs contaminé » et « zone de ruptures »[1149], ce qui fait la singularité de sa parole) dans le schéma qui aurait pour vertu de faire éclater le rapport entre les trois autres. Un des intérêts de

[1144] Placide David, *L'héritage colonial en Haïti* (1959), Port-au-Prince, Fardin « Bicentenaire Haïti 1804-2004 », p.8 *sq.*
[1145] Laënnec Hurbon, *Comprendre Haïti, op.cit,* p. 18.
[1146] Leslie Péan, *Aux origines de l'État marron en Haïti, op.cit.,* p.16.
[1147] Leslie Péan, Hait *: Economie politique de la corruption,* tome I, *op.cit.,* p.11.
[1148] Jean-Waddimir Gustinvil, « Logiques coloniales de domination et d'émancipation ..,», *op.cit*., p.224.
[1149] *Ibid.,* p.216.

notre travail, c'est d'avoir fait place à un chaînon manquant qui doit dynamiter le schéma mettant en évidence sa logique fondatrice. Il saisit ainsi la prolifération des foyers d'émergence d'une subjectivité, échappée à l'intelligibilité coloniale, qui se manifeste dans des luttes sociales.

En réalité, la position de J-W. Gustinvil ressemblerait à une interprétation interprétative, c'est-à-dire une interprétation qui prend pour objet les interprétations faisant de l'historicité exceptionnelle de la société haïtienne (prise dans la violence coloniale) les conditions de possibilité de son intelligibilité. Cependant, il n'est pas vraiment aisé de voir chez lui à quel point la sortie de l'imaginaire colonial serait aussi à l'œuvre au cœur de la dynamique révolutionnaire, disons de préférence que nous avons du mal à saisir l'effectivité de cette sortie. Car il semble que les « zones de ruptures » n'ont pas de vitalité effective devant le legs « contaminé » et contaminant. Où se joue alors l'émancipation ? Que signifie ce concept pour un captif ou colonisé ? Par sa défense et son illustration du concept de contamination, son travail pourrait être inscrit dans ce que nous avions appelé les écritures symptomatiques et fantomatiques de la société haïtienne. Nous serions en présence d'une version parmi d'autres et singulière à la fois des écritures symptomatiques et fantomatiques de l'historicité et de la fondation de l'expérience haïtienne. Elle ne s'assumerait pas comme telle et ne serait pas capable de prendre en charge les exigences de l'émancipation.

Elle tente de garder la radicalité de cette expérience (inscrite dans une effraction par rapport à la promesse de 1789 promue à une effectivité inattendue en terre coloniale contre l'ordre colonial) comme étant émancipatrice et contaminatrice à la fois. Qui pis est, la contamination s'enracine à la fois dans l'expérience esclavagiste et l'imaginaire colonial (comme si le cri du captif jeté dans l'espace plantationnaire déchiré par le désir du meurtre/maître nourri, par la violence coloniale crispait le corps du Nègre objectivé pour qu'il devienne le signe originaire d'une déchéance irréparable) et dans l'expérience révolutionnaire (comme si l'expérience de fondation était rongée par des scènes de destruction de soi et de l'autre dans un mécanisme de *fabrication des mondes de morts*) . À bien voir, il ne peut y avoir de devenir de la société post-coloniale haïtienne que par-delà le « reste » (« foyer de contamination », donc foyer d'engendrement des montres) de la violence coloniale qui viendrait hanter le sujet. Comment fonder et commencer lorsque nous sommes habités par un tel « reste barbare », l'autre nom de l'*intact* ? Est-ce ce reste qui produit « l'Afrique » à la place de la « petite France » que voulut créer Pétion en Haïti (Gustave D'Alaux) ?

Quelle est la position d'un sujet face à un héritage en tant qu'inscription symbolique, par laquelle l'héritier rencontre une autre présence, si ce n'est que faire jouer une temporalité disjonctive contre la continuité de l'héritage (à refuser) ou accepter de porter soi-même les signes de l'Autre ? Or le schéma binaire (la dialectique entre rupture et continuité, présent et passé) serait mis en cause par la notion d'héritage colonial une fois devenu le lieu d'un auto-enchaînement sous les signes de la répétition sans différence. Pour mieux faire comprendre notre position de faire jouer ensemble décolonialité et *acolonialité* dans notre effort de penser la Révolution haïtienne comme une scène décoloniale fondant une citoyenneté émancipatrice, il faut distinguer la notion d'héritage de l'héritage colonial pour pouvoir mieux s'en défaire. Celui-ci ne peut pas être la réification du colonial en postcolonial comme s'il il y avait un fil de continuité qui perdure par-delà le temps et l'espace que le post-colonisé exhibe contre l'ex-colonisateur pour masquer ses propres mésaventures.

L'intelligibilité du social haïtien serait le propre du reflet d'une causalité historique où la place du sujet dans l'histoire découlerait d'une antique mémoire à partir de laquelle il rejoue sans cesse la scène du maître. *L'héritage colonial* est-il le secret d'un inconscient ou le positionnement d'un sujet au regard d'une expérience subjective afin de se présenter au monde ? En ce sens, il devient répétition de la mémoire du maître et l'appropriation de celle-ci. Il n'est pas certain que tout héritage puisse être la face à face entre deux sujets ou deux volontés dont la liberté (de refuser ou d'accepter/d'assumer) serait la modalité de rencontre.

Dans tout héritage, il y aurait une part d'ombre qui éclipserait le rapport à soi et sa présence parmi les autres s'il n'est pas contrebalancé par une dynamique disjonctive. L'héritage colonial (faudrait-il écrire de préférence *héritage-colonial ?*) existerait comme produit de la violence coloniale selon une logique de destruction des corps et des subjectivités. La face visible de sa présence (dans les lieux, les noms, les modalités de symbolisation) ne nécessite pas une démonstration poussée. Mais il est manifeste dans sa perversité par l'éventualité que le sujet (post)colonial devienne « esclave de l'esclavage » (Fanon), la possibilité qu'il soit enchaîné et aliéné par les structures coloniales. Il est aussi présent par sa tonalité au cœur de la vie métropolitaine au travers de l'imaginaire colonial de la race fondant l'esclavage moderne. Aussi vient-il hanter la civilité républicaine et trouer l'imaginaire des droits de l'homme. En ce sens, il n'est pas l'inscription déterminée du sujet dans l'histoire ni la réification autopoïétique du passé. S'il est évident que « ni le ‘'legs colonial'' ni d'ailleurs celui des sociétés colonisées ne constituent des facteurs explicatifs qui

se suffiraient à eux-mêmes »[1150], mais nier sa présence dans la constitution de la configuration du monde contemporain n'est pas facile à démontrer. Qui plus est, un tel refus obscurcit notre appréhension de l'historicité des sociétés post-coloniales/post-esclavagistes.

Par l'existence de l'héritage colonial, le sujet postcolonial n'est pas *pour autant* enfermé dans le *maelström* de la violence coloniale et de la mémoire du maître où il devient les *jouets* d'une violence réifiante. Nous devons faire jouer ou rendre effective la jonction entre décolonialité et l'acolonialité contre cet état latent.

Le refus de parler de l'héritage colonial après avoir pensé la contamination de la Révolution par la violence coloniale au motif qu'il nécessite la réciprocité de deux volontés et met en cause la responsabilité[1151] des acteurs, semble être pris dans une contradiction. Ce refus risque de masquer la tonalité du travail de l'imaginaire colonial de la race dans la dynamique des sociétés post-esclavagistes et post-coloniales. Par ailleurs, si contamination il y a, elle ne peut pas être l'affaire propre du (post)colonisé. Le colonisateur/le maître ne sort pas *intact* de l'expérience de la domination colonial-esclavagiste. Si le « legs colonial » serait ce qui contamine la Révolution haïtienne, ce qui institue un hiatus dans l'exigence d'émancipation portée par les captifs assignés à devenir esclave, on s'étonne de voir que cette expérience révolutionnaire se déplace de 1791 à 1789. Il faut alors se demander s'il s'agirait d'un (simple) lapsus dévastateur (ou d'une coquille) en parlant de « révolution servile de 1789-1804 »[1152] à propos de Saint-Domingue. Mais puisque l'idée de faire de 1804 la fille de 1789 est une idée qui vient de loin, alors il faut prendre au sérieux une telle chronologie qui serait déjà une interprétation.

[1150] Jean-François Bayart et Romain Bertrand, « De quel « legs colonial » parle-t-on ? », *Esprit*, 2006/12 Décembre, p. 134-160, p. 144.

[1151] «Dans le cas de l'État haïtien, la liberté de choisir son héritage semble viciée à la base par la double violence : la ''violence destructrice'' (la violence coloniale) et la '' violence fondatrice'' (la violence révolutionnaire). Nous suggérons que l'État postrévolutionnaire n'a pas choisi son héritage, donc on ne peut pas parler d'héritage colonial. » Jean-Waddimir Gustinvil, « Logiques coloniales de domination et d'émancipation », *op.cit*., p.233. (Sur sa défense et élaboration du concept de contamination, voir, *Ibid.* p. 236 *sq,* p.306*, sq)*. Mais en disant cela, on oublie ce qui suit : « comme l'institution étatique postrévolutionnaire est contrainte de s'inspirer du modèle d'administration coloniale, l'après de la révolution se retrouve dans l*'impasse de la transition.* L'État institué au lendemain de 1804 devient le légataire de l'héritage de la révolution servile. […] C'est dans ce contexte de transition que l'on peut parler d'échec dans l'entreprise de fondation, dans la mesure où la *colonie* devient le modèle de l'institution étatique postrévolutionnaire. Revenons à la question qu'est-ce qu'un État après la colonie ? L'État peut-il s'émanciper de cet héritage ? Comment concilier les principes de la révolution (servile) avec l'héritage colonial de l'institution étatique ? » (*Ibid*. pp. 247-248) en faisant comme si ce que l'on appelle l'héritage colonial n'était pas le fait que la colonie soit devenue le modèle de l'*institution* en Haïti.

[1152] *Ibid*. p.212. Ou cela est-il le signe d'un souci théorique non explicite ? G. Pierre-Charles parle de « révolution nationale agraire antiesclavagiste et anticoloniale de 1789-1803 », Gérard Pierre-Charles, *Radiographie d'une dictature*, *op.cit.,* p.225.

La possibilité d'une nouvelle intersubjectivité, l'exigence de voir sur le visage de l'autre le signe d'une *co-présence* ou d'une *co-appartenance* au monde sans lequel sa présence devient insignifiante et abjecte semble être renvoyée au rêve de jeunesse d'une impossible émancipation. Le sujet postcolonial serait celui qui est déjà pris dans les rets de la colonialité, il fait de celle-ci les modalités de son être au monde exhibée sous le nom de postcolonialité. Qu'il soit le Nègre marron ou le révolutionnaire dansant sur le cadavre du maître en déclarant « liberté ou la mort » ou en exigeant une effectivité polémique des Droits de l'Homme et du Citoyen[1153], qu'il soit celui qui se réclame d'une certaine mémoire révolutionnaire qu'il faudrait actualiser dans un désir de rendre présent et passé contemporains ou disons mieux pour que celui-là soit reconfiguré en vertu des victoires prometteuses de celui-ci (l'égalité promise par la Révolution), il serait habité par la mémoire du maître et toujours hanté par son ombre.

[1153] La lecture de la correspondance entre Henry Christophe et le général de l'armée expéditionnaire, Leclerc met en évidence constamment l'exigence de nouvelles lois (« constitution de l'An VIII) envoyées par Napoléon et promises par la France pour consolider la liberté et l'égalité à Saint-Domingue comme garantie avant de cesser les combats et de rejoindre le camp expéditionnaire. En « ouvrant à nos yeux le code qui renferme » cette constitution, tous les « enfants » de la « mère patrie» se dirigeront au près d'elle, dit-il. Ce fut sa réponse à Leclerc qui lui demanda de trahir Toussaint Louverture (Lettre du général Henry Christophe au général Leclerc, 2 floréal, l'an 10). À cette exigence, le général expéditionnaire répondit dans sa lette du 4 floréal, an 10 : « vous me demandez le code qui assure la liberté aux Noirs ; ce code n'est pas fait ; j'y travaille en ce moment ». Cette réponse a une résonnance particulière pour nous : elle signifie que seul le Code noir est fait pour des corps enfermés dans une colonie. Or celui qu'exige Christophe est celui qui doit être conforme à la Déclaration de 1789. Cette remarque vaut aussi pour la correspondance entre Louverture et Napoléon que nous avons déjà citée. Pour la consultation de la correspondance entre Christophe et Leclerc, voir A.J.B Bouvet de Cressé, *Histoire de la catastrophe de Saint-Domingue, op.cit.,* p.111 *sq*.

Les voies dégagées contre l'intelligibilité coloniale de la société haïtienne, de l'expérience colonial-esclavagiste et de 1804 ne peuvent pas être comprise sans tenir compte de la trame conceptuelle de cette thèse. De l'introduction en passant l'*anthropogomène*, la brèche-anarchique, les scènes décoloniales et la *praxis* décoloniales jusqu'à la nécessité de penser l'acolonialité comme fondement de la décolonialité, l'articulation entre ces différents concepts forgés donne à la thèse son assise originale.

Grâce aux résultats précédents, nous avons pu mettre en évidence dans cette partie ce que les sciences sociales oblitèrent tout en ouvrant l'espace d'une rencontre entre *stásis* et *dêmos* susceptible de fonder de nouveaux droits effectifs contre l'ordre social de domination. La reconfiguration du monde est à ce prix. La répétition des scènes décoloniales dans les luttes sociales sous les traits d'une exigence de fondation et de commencement n'épuise pas pour autant la vérité de 1804 au sens où elle nourrit la brèche-anarchique. Ce qui en ressort en réalité est l'ouverture incessante de l'historicité haïtienne vers d'autres horizons d'agir et de penser contre la répétition pathologique de l'imaginaire colonial. C'est donc à partir de ces horizons que la question de la citoyenneté émancipatrice (et de la subjectivation) a été posée où le citoyen devient un opérateur de disjonction. L'effectivité sociale de l'émancipation et de la brèche-anarchique est le nœud de la rencontre entre la décolonialité comme *praxis* émancipatrice et l'acolonialité.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Haïti ou le Point le plus critique heideggérien ?

Nous avons choisi de conceptualiser certaines idées répétées sans cesse sur l'historicité haïtienne comme fond de l'alimentation psychique de l'auto-enchaînement, de l'autodestruction ou de la répétition sans différence mais aussi de la surdétermination du nom d'Haïti dans l'Histoire, non pas toujours pour interpréter structurellement nous-mêmes à travers ces schèmes la vie sociale haïtienne dans ses manifestations des plus primaires au plus globales, dans ses malheurs et dans ses espérances. Il s'agissait d'en faire un problème pour pouvoir mieux les dynamiter en les radicalisant. La compréhension et la réception de notre thèse en pâtiraient si l'on se mettait à croire que nous faisons nôtres ces idées. Nous avons voulu que la philosophie se saisisse de cette historicité tant réifiée et qu'elle soit en même temps elle-même saisie par celle-ci non pas en retour, mais dans un même mouvement d'intelligibilité.

À travers notre propre élaboration conceptuelle, nous avons tenté de faire des écritures symptomatiques et fantomatiques un problème philosophique, sans nier le fait qu'elles éveillent l'attention critique face à des scènes macabres, l'expérience esclavagiste du sujet, sa tentative d'auto-abolition et d'autoconstitution, ses déboires et ses illusions face à l'Autre. L'ontologie du malheur nous met face à une mésaventure sans issue pour le sujet (post)colonial comme sujet sans parole propre et incapable de sortir de l'enclos de l'expérience esclavagiste. Elle collecte les faits qui justifieraient l'idée de répétition du malheur comme le propre de l'historicité haïtienne, comme manifestation de son être même pris dans le vertige des catastrophes.

Ainsi le corps de Dessalines, étant l'objet d'une représentation scénique macabre ne pourrait être qu'une scène originaire d'autodestruction enracinée dans l'expérience de la vie morte à Saint-Domingue appelée à devenir la matrice secrète autopoïétique engendrant l'indifférence entre « mourir et mourir, entre vivre et vivre ». Le président Vilbrum Guillaume Sam et le général Charles Oscar Étienne massacrés et trainés dans les rues de Port-au-Prince à la veille de l'occupation états-unienne de 1915-1934 (11 ans après le centenaire de

l'indépendance), le corps de Somoza (dépecé, partagé), personnage (milicien) emblématique de la violence du pouvoir *lavalas* avec le président Jean-Bertrand Aristide à Saint-Marc, livré à la fureur de ses victimes[1154]en février 2004 après la chute de ce dernier (donnant lieu à une occupation militaire sous les mandats de l'ONU), immédiatement après le bicentenaire, ne peuvent être que la manifestation du « cercle du Même » pour l'ontologie du malheur. En somme, le nom d'Haïti serait celui d'un « rendez-vous toujours manqué avec l'Histoire » depuis son indépendance ou celui dont les signes du passé portent la matrice de son agonie du présent et la réification de son malheur.

L'image spéculaire et spectaculaire des têtes exposées sur des pieux comme des *corps sans tête et des têtes sans corps*, celle des corps dépecés et déchiquetés après leur mort, celle des corps qui furent jetés dans des trous, sembleraient revenir hanter à jamais le sujet (post)colonial pour lui donner un goût féroce pour le sang. Mais, cette fois, c'est celui du frère, du père, de la mère, de la sœur, bref du familier ou de l'autochtone. Celui qui est possédé par l'esprit hégélien dira tout simplement un mépris absolu pour la vie.

Entre la cour impériale de Dessalines (1805-1806) et celle de Soulouque (1849-1859) fabriquant les marionnettes de la noblesse française, le royaume du Nord de Henri Christophe et la République d'Alexandre Pétion (1806-1818) à Jean-Pierre Boyer (1818-1843) jusqu'au « phénomène Duvalier » mettant en évidence les conséquences désolantes de l'expérience haïtienne, il y aurait une impossible expérience de fondation et de commencement qui finirait par développer les pulsions criminelles et tyranniques du pouvoir enracinées dans un imaginaire social. Tel serait aussi le site de l'absorption de la figure du citoyen et l'omniprésence du souverain. Le temps révolutionnaire comme temps de la promesse serait pris dans le cercle du *passé qui vient* et le présent qui absorbe tout devenir : entre présidence autoritaire à vie et pulsion d'un pouvoir carnassier et thanatopolitique toujours manifeste (que nous soyons au temps de l'Empire ou de la République). Que le pouvoir ait pour emblèmes officiel liberté – indépendance, liberté –égalité, liberté ou la mort, il serait avant tout pouvoir de défaire les nœuds de la vie, un pouvoir de banalisation de la vie et de l'absorption du temps qui vient. Tel un Boyer qui fait de la rançon d'indépendance (150.000 000 francs) « une dette nationale »[1155] (loi du 25 février 1826) dont la chute après 25 ans laisse place à un libéralisme consumé par l'imaginaire social du pouvoir, un général Fabre Geffrard (1859) qui chasse

[1154] Pour une prise en compte des témoignages des victimes et témoins de la violence du pouvoir à Saint-Marc, nous renvoyons à l'article de la journaliste haïtienne Nancy Roc, « Requiem pour la Scierie», *Alterpresse*, 30 avril 2004. http://www.alterpresse.org/spip.php?article1374#.VH6DwDHXNEw

[1155] *Télégraphe*, N° X, 5 mars 1826.

l'Empereur Soulouque pour laisser place aux lieurs d'une République dont la survie exigerait l'oubli des « malheurs du passés »[1156], mais disparaît finalement comme un coucher de soleil. Tel serait l'effet du travail de l'imaginaire colonial dans l'histoire haïtienne.

Ce sont de tels faits historiques perçus comme des évidences élevées en lieu de toute intelligibilité qu'il fallait dynamiter et défaire pour penser la question de l'émancipation comme sortie de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social du pouvoir à travers la Révolution haïtienne définie comme scène décoloniale, sans nier l'embourbement du conflit dans les traits de la violence, de la guerre civile et des insurrections armées. En ce sens, il fallait faire déplier la question de l'imaginaire colonial comme lieu d'enchaînement et de destruction, racine du désir du maître/meurtre sous toutes ses formes possibles et repérées dans les écritures symptomatiques et fantomatiques jusqu'à leur extrême limite et conséquence, c'est-à-dire jusqu'à devenir insoutenables pour un théoricien de la répétition et de l'ontologie du malheur de l'être haïtien et d'être haïtien. Cela n'est pas possible sans faire répéter l'idée même de répétition comme répétition sans différence et comme réification du colonial pour libérer une nouvelle scène prenant en charge l'égalité. Nous avons appelé celle-ci par transgression une scène décoloniale fondant une citoyenneté émancipatrice face à des pratiques de pouvoir engouffrant la figure du citoyen tout en exprimant un mépris pour la vie. Nous avons retrouvé sa mémoire et sa répétition dans des luttes sociales sous les traits d'une exigence de fondation et de commencement enracinée dans l'idée de brèche-anarchique.

Saisir une telle scène consiste à poser à nouveau la question de la singularité radicale de la Révolution haïtienne, en faire une rencontre polémique avec la modernité. Nous avons tenté d'y parvenir par-delà toute dualité ontologique Soi/Autre qu'il faut abolir sans noyer la différence (qui ne doit pas être l'enclos du sujet ni son ipséité, mais le site d'une interrogation quasi-aporétique). Au nom de cette dualité qui produit le Nègre dans l'Histoire, toute intelligibilité des sociétés post-coloniales/post-esclavagistes semblerait se ramener souvent à un affrontement duel entre post-colonisé et post-colonisateur ponctué d'une tonalité de revanche où apparaît l'Autre sous la figure du démon. Cela rend difficilement concevable un « face à face avec soi » absorbé par la sur-présence maléfique du maître (métamorphosé ou non) gommant ainsi « la question de l'auto-responsabilité » [1157](Achille Mbembe). Nous avons posé les hypothèses de cette enquête par des détours et fait déployer les questions y relatives contre les écritures symptomatiques et fantomatiques par transgression.

[1156] *Feuille du Commerce*, N°3, 20 janvier 1859.
[1157] Seloua Luste Boulbina et Achille Mbembe, « « Penser par éclairs et par la foudre » »,
Rue Descartes, 2014/4 n° 83, p. 97-116, p.103.

Il s'agissait de savoir si nous pouvons et devons continuer à dire 500 ans de malheur d'une société (dont une des singularités fut la rencontre entre les trois continents engendrant des catastrophes aux effets insoupçonnés) ou s'il fallait prendre le risque d'ouvrir la pensée par-delà elle-même dans le souci de rendre possible un autre horizon d'intelligibilité critique et décoloniale.

Celle-ci suppose la capacité de saisir et de se demander de quoi Haïti est-elle nom dans l'Histoire. Il n'est pas aberrant de penser que la compréhension de cette question peut impliquer le détour suivi d'une inversion et d'un renversement par ce que Martin Heidegger appelle le « Point Critique » (*das Bedenkliche*) dans sa conférence intitulée « Que veut dire ''Penser'' ?» publiées dans ses *Essais et conférences*[1158]. Que faut-il entendre par le point critique ?

Il doit être entendu comme « ce qui donne à penser », ce qui « nous parle de son propre mouvement, afin que nous nous tournions vers lui dans un acte de pensée »[1159] et dans un agir. Alors, « le Point le Plus Critique » se montre, semble nous faire signe et nous interpeller dans son propre mouvement interne à soi « comme ce qui n'est pas encore pensé ». Il se montre dans un mouvement phénoménologique (tout en étant enraciné dans l'être) entre dévoilement/voilement et *monstration*/retrait à la fois comme s'il était question d'un jeu à cache cache. Pourtant, il peut révéler la nature d'une époque historique où le désert croit sans cesse ou celle d'une société qui serait vouée à sa propre disparition faute d'avoir perdu le sens du mot égalité et habiter. Il pourrait être à la fois le site de révélation d'une crise sociétale, ce qu'il faut penser dans l'urgence d'un agir propre à un collectif doué du pouvoir d'auto-détermination et d'auto-institution prenant en charge les signes du devenir-émancipatoire toujours en retrait.

> À notre époque critique, le Point le Plus Critique se montre en ceci que nous ne pensons pas encore. Nous ne pensons pas encore, parce que Ce qu'il faut penser se d*é*tourne de l'homme, et nullement pour l'unique raison que l'homme ne se tourne pas suffisamment *vers* Ce qu'il faut penser. Ce qu'il faut penser se détourne de l'homme : il se dérobe à lui, se retenant et se réservant.[1160]

Face à ce double jeu, que faire alors ? Après un détour par la poésie de Hölderlin, il nous donne sa réponse : il faut « attendre ». Attendre « veut dire ici » dans sa langue philosophique : « de tous côtés chercher du regard, à l'intérieur du déjà-pensé, le non-pensé

[1158] Martin Heidegger, *Essais et conférence, op.cit.,* pp.152-169.
[1159] *Ibid*., p.155.
[1160] *Ibid.,* p.158.

qui s'y cache encore. Par une telle attente, nous pensons et sommes en marche vers Ce qu'il faut penser ».[1161]

Le rapport d'inversion et de renversement qu'implique ce détour par Heidegger doit être compris en ceci que le point critique devient pour nous le *nom d'Haïti* comme nom impensable et innommable, mais déjà saturé ―par conséquent fissuré et fêlé― par une tonalité désolante et déjà pris dans une surdétermination par la manière selon laquelle il a été pensé. Ce rapport où l'appropriation d'un concept doit nous permettre de rendre compte (de prendre en charge ce qui doit être pensé dans sa configuration singulière) du réel ou de l'objet de notre étude, nécessite le renversement de l'idée de point critique. Ce renversement suppose le fait que ce soit le sujet qui s'en détourne et non l'inverse. En ce sens, le sujet post-colonial haïtien se détourne de la vérité du nom d'Haïti ou de ce que peut signifier celui-ci pour ne pas prendre en charge ce qu'il donne à penser dans ses exigences et ses radicalités. Il rate ainsi le sens du commun, et de la vérité de 1804 (égalité et émancipation) dans laquelle doit s'enraciner la question de la fondation et du commencement. Cependant, face à ce ratage, l'histoire nous offre aussi des scènes d'exception où nous avons vu à l'œuvre l'exigence d'une effectivité de cette vérité. Notre thèse aura été un effort pénible, parfois solitaire mais toujours singulier, pour faire déployer ces scènes d'exception. Ce détournement revient à représenter l'histoire comme le lieu d'une répétition autopoïétique prise dans un mouvement circulaire produisant une bête obsène incarnée par le souverain ou le chef et des sujets fantoches. Cette représentation massifiée est celle du théoricien, des médias et du « sens commun » que nous avons dynamitée.

Ce qu'il faut penser, pour autant que la pensée ne nous détourne pas du tremblement du monde et ne nous dépouille pas de notre « aptitude à agir », est le nom d'Haïti. Il devient la difficulté à fonder et à commencer dans le geste *a-narchique* de l'institution d'un « commun-litigieux » dans l'égalité. Haïti est ce sens le nom de quelque chose qui n'est pas encore pensé, mais qui (se) donne à penser et qui nous interpelle. Nous nous en détournons faute de vouloir/pouvoir l'assumer dans nos agir et dans nos penser. Comment dire le nom d'Haïti en sortant de la topologie du malheur instituant une insoutenable détresse humaine ? Y Répondre revient à faire surgir le « point le plus critique », à le laisser se déployer par-delà son enracinement ontologique et son dévoilement/voilement phénoménologique chez Heidegger pour retrouver le site d'auto-énonciation d'une autre Haïti porteuse d'une autre *praxis* sociale selon les exigences de l'émancipation. Elle est donc celle qui laisserait surgir la

[1161] *Ibid.,* p.165.

vérité toujours actuelle de la Révolution de 1804 comme vérité décoloniale contre le pouvoir du capital, l'imaginaire impérial, la puissance de dislocation ou la présence surdéterminée et massifiée de l'imaginaire colonial.

Il nous est maintenant possible de nous rendre compte à quel point il n'est pas facile d'énoncer et de saisir le nom d'Haïti sans s'enfermer dans le geste théorico-conceptuel des écritures symptomatiques et fantomatiques. Nous espérons pour notre part s'y être échappés tout en étant très attentifs. Comment retrouver le site d'un « collectif agissant » susceptible de rendre effectives les scènes de l'émancipation par sa puissance (portée par des opérations) d'auto-détermination et d'auto-énonciation ? Nous devons être en mesure de prendre en charge l'exigence des scènes décoloniales dans l'Histoire et de sortir de l'intelligibilité coloniale.

À présent, nous avons mieux compris que les questions qui ont été posées doivent l'être sans cesse en tant qu'elles engagent la nécessité de pouvoir commencer et de fonder tout en gardant ouverte une brèche-anarchique au cœur même du geste de fondation et de commencement. Elles nous mettent aussi face au problème de l'imaginaire. Comment sortir ou se détacher de l'imaginaire colonial et de l'imaginaire social du pouvoir, penser l'imaginaire-décolonial et rendre effective une nouvelle configuration radicale du monde ? À celui qui criera qu'il ne se reconnaît pas dans cette thèse, nous dirons par anticipation *De te fabula narratur* (« c'est de toi qu'on parle ici ») à la manière de Marx, s'adressant aux Allemands dans la préface à la première édition allemande du premier livre du *Capital,* citant Horace (*Satires*).

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages

ABENSOUR, Miguel, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, 2e édition, Paris, Félin « Les marches du temps », 2004.

ADORNO, Francesco Paolo, *Le désir d'une vie illimité. Anthropologie et biopolitique,* Paris, Kimé « Philosophie en cours », 2012.

AGAMBEN, Giorgio, *Moyens sans fins. Notes sur la politique,* Paris, Payot & Rivages « Rivages poche/Petite bibliothèque », 2002.

- *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue,* trad.de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Éditions du Seuil « l'Ordre philosophique », 1997.

ALAUX (D), Gustave, *L'Empereur Soulouque et son Empire*, 2e édition, Éditions. Michel Lévy, Paris, 1860.

ALEXIS, Jacques Stephen, *Compère Général soleil*, Paris, Gallimard « L'Imaginaire », 1955.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx* [1965], Paris, La Découverte, 2005.

- *Positions (1964-1975*), Paris Editions Sociales, 1976.

AMSELLE, Jean-Loup, *L'Occident décroché. Enquête sur les post-colonialismes*, Paris, Fayard « Pluriel », 2011.

APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation,* [1996] trad. de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Préface de Marc Abélès, Paris, Payot, 2001.

ARDOUIN, Beaubrun, *Études sur l'Histoire d'Haïti,* tome VI, Paris, (chez l'auteur), 1856.

- *Études sur l'Histoire d'Haïti*, tome IV, Paris, Dezobry et Madeleine, 1853.
- *Études sur l'Histoire d'Haïti*, Paris, tome V, Paris, Dezobry et Madeleine, 1854.

ARENDT, Hannah, *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme,* trad. de l'anglais (USA) Paris, Arthème Fayard, « Essais », 1982.

- *, Condition de l'homme moderne* [1958], trad.de l'anglais (USA) par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Paris, Pocket, « Agora », 1983.
- *, Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine* [1969], trad. de l'anglais (USA) par Guy Durand, Paris, Pocket « Agora », 1972.

- , *Qu'est-ce que la politique ?*, trad. de l'allemand par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Editions du Seuil « l'Ordre philosophique », 1995.
- , *Crise de la culture* [*1954*]. *Huit exercices de pensée politique*, trad. de l'anglais par Patrick Lévy (dir), Paris, Gallimard, « Folio, essais » 1972.
- , *Essai sur la Révolution*, [1963], trad. de l'anglais (USA) par Michel Chréstien, Paris, Gallimard « Tel », 1967.

ARISTOTE, *Politique,* trad. du grec par J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.

ASHCROFT, Bill, et *al, L'Empire vous répond*, trad. de l'anglais par Jean-Yves Serra et Martine Mathieu-Job, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux « Sémaphores », 2012.

- , (dir), *The Post-colonial studies reader* [1995] 2e édition, London, Routledge, 2006.

AUDIER, Serge, *Machiavel, conflit et liberté,* Paris, Vrin/EHSS, « Contextes », 2005.

BADIOU, Alain *et al*, *Qu'est-ce qu'un peuple ?* Paris, La Fabrique, 2013.

- , *et al*., *La démocratie, dans quel état ?,* Paris, La Fabrique, 2009.

BALANCEL, Nicolas *et al.*, La *fracture coloniale*, Paris, La Découverte « Cahiers Libres », 2005.

BALIBAR, Étienne, *La philosophie de Marx* (1993) nouvelle édition revue et augmentée, Paris, La Découverte « Poche », 2014.

- , *Écrits pour Althusser*, Paris, La Découverte, 1991.
- , *La Proposition de l'Égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF « Actuel Marx/Confrontation », 2010.
- , *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF « Pratiques théoriques », 2011.

BALLANCHE, Pierre-Simon, *Œuvres complètes*, Genève, Slatkine Reprints, 1967.

BARTHÉLEMY, Gérard, *Créoles Bossales. Conflit en Haïti,* Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge, 2000.

- , *Dans la splendeur d'un après-midi d'Histoire*, Port-au-Prince, Éditions. Henri Deschamps, 1996.
- , *Le pays en dehors. Essai sur l'univers rural haïtien,* Port-au-Prince/Montréal, Henri Deschamps/CIDHICA, 1989.
- et GIRAULT, Christian Girault (dir), *La République haïtienne. État des lieux et perspective,* Paris, Karthala, 1993.

BATAILLE, Georges Bataille, *La part maudite. Essai d'économie générale*, *Œuvres complètes*, tome VII, Paris, Gallimard, 1976.

BELLEGARDE, Dantès, *Dessalines a parlé*, Société d'Éditions et de Librairie, Port-au-Prince, 1948.

- *Haïti et ses problèmes*, Montréal, Éditions Valiquette, [1941 ?].

BENJAMIN, Walter, *Œuvre I*, trad. de l'allemand par Maurice Gandillac et *al.*, Paris, Gallimard « folio essai », 2000.

BENOT, Yves, *Les Lumières, l'esclavage, la Colonisation,* Textes réunis et présentés par Roland Desné et Marcel Dorigny Paris, La Découverte «TAP/HIST Contemporaine», 2005.

- *, Massacres coloniaux 1944-1950 : la IV République et la mise au pas des colonies*, Paris, La Découvertes & Syros, 2001.
- , *La démence coloniale sous Napoléon*, Paris, La Découverte «Textes à l'appui/Histoires contemporaines», 1992.
- , *La modernité de l'esclavage. Essai sur la servitude au cœur du capitalisme*, Paris, La Découverte, «Textes à l'appui/Histoire contemporaine» 2003.
- et DORIGNY (dir), Marcel, *Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises. Aux origines de Haïti,* Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.

BENSAÏD, Daniel, Marx, *L'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIXe -XX^{e} siècle),* Paris, Fayard, 1994.

BERQUE, Augustin, *Être humains sur la terre*. *Principes d'éthique de l'écoumène*, Paris, Gallimard « Le Débat », 1996.

BIRNBAUM, Antonia, *Nietzsche Les aventures de l'héroïsme,* Paris, Payot & Rivage, « Critique de la politique », 2000.

BHABHA, Homi Bhabha, *Les Lieux de la culture*. *Une théorie postcoloniale*, [1994] trad. de l'anglais (USA) par Françoise Bouillot, Paris, Payot &Rivages, 2007.

BLANCPAIN, François, *La Condition des paysans haïtiens. Du Code noir aux Codes ruraux*, Paris, Karthala « Monde caribéen », 2003.

BOISROND-TONNERRE, Louis, *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti, par Boisrond-Tonnerre, précédés de différents actes politiques dus à sa plume et d'une étude historique et critique* par Saint-Remy (des Cayes, Haïti), France Libraire, Paris, 1851.

BORREIL, Jean, (éd) *Les Sauvages dans la Cité. Auto-émancipation du peuple et inscription des prolétaires au XIX^{e} siècle,* Seyssel, Champs Vaillon « Milieux », 1985.

BOULBINA LUSTE, Seloua, *Le Singe de Kafka et autres propos sur la colonie*, Lyon, Sens Public, 2008.

BOURDIEU, Pierre, *Cours sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Seuil/Raisons d'Agir, 2012.

BREAUGH, Martin, *L'expérience plébéienne. Une histoire discontinue de la liberté*, Paris, Payot, « Critique de la Politique », 2007.

BURKE, Edmund, *Réflexions sur la Révolution de France*, trad. de l'anglais par Pierre Andler, Paris, Hachette « Pluriel », 2004.

BUTLER, Judith, *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories* (1997), trad.de l'américain par Brice Mathieussent, Paris, Léon Scheer « Non & Non », 2002.

CAPDEVILA, Nestor, *Tocqueville ou Marx. Démocratie, capitalisme, révolution*, Paris, PUF, « Actuel Marx, Confrontation », 2012.

CARRY, Hector et JADOTTE, Hérard, (dir), *Haïti et l'après-Duvalier. Continuités et ruptures,* tome I, Port-au-Prince/Montréal, Éditions Henri Deschamps/CIDHICA, 1991.

CARPENTIER, Alejo, *Le royaume de ce monde,* trad. de l'espagnol par René L.-F. Durand, Paris, Gallimard « Folio essai », 1954.

CASIMIR, Jean, *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue de sourds,* Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'Etat d'Haïti, 2009 ;

- *La culture opprimée* [1981], Port-au-Prince, Imprimerie, Média-texte, 2006
- *La Caraïbe, une et indivisible*, Port-au-Prince, Henri Deschamps/CEPALC, 1991.

CASSIN, Barbara (dir), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles,* Paris, Éditions du Seuil/Dictionnaires Le Robert, 2004.

CASTEL, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, « L'espace du politique », 1998.

CASTORIADIS, Cornélius, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe*, tome III, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

- *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil « Points», 1975.
- *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe, tome V*. Paris, Éditions du Seuil, 1997.

CASTRO-GOMEZ, Santiago et GROSFOGUEL, Ramón (dir), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, *Instituto Pensar*, 2007.

CAUNA (De) Jacques, *Toussaint Louverture, Le Grand précurseur*, Bordeaux, Éditions Sud-ouest, « Référence », 2012.

- *Haïti : L'éternelle Révolution,* Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1997.

CERTEAU (DE) Michel, *L'Écriture de l'histoire*, [1975] Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1988.

CESAIRE, Aimé, *Œuvres complètes,* tomes II et III, Paris, Désormeaux, 1976.

CHAKRABARTY, Dipesch, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique* (2000), trad. de l'américain par Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

CHAMOISEAU, Patrick, *L'esclave vieil homme et le molosse*, Paris, Gallimard, 1997.

CHAUVAUD, Frédéric, (dir), *Corps saccagés. Une histoire des violences corporelles du siècle des Lumières à nos jours,* Presses Universitaires Rennes, Rennes, 2009.

CONDORCET (de*),* Jean Antoine Nicolas, *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, La Société Typographique, Neufchatel, 1781.

CONFIANT, Raphaël, *Le Nègre marron*, Paris, Écriture, 2006.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La Démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, « Pratiques Théoriques », 2011

CORTEN, André, *L'État faible, Haïti et la République Dominicaine* [1989] Édition revue et augmentée, Montréal, Mémoire d'Encrier, « Essai », 2011.

- *Misère, religion et politique en Haïti. Diabolisation et mal politique,* Paris, Karthala « Hommes et Sociétés », 2001.
- *et a*l (dir), *La violence dans l'imaginaire latino-américain*, Paris/Québec, Karthala/Presses de l'Université du Québec.
- *et al,* (dir), *L'interpellation plébéienne en l'Amérique latine. Violences, actions directes et virage à gauche,* Paris/Québec, Karthala Presses de l'Université du Québec, 2012.

COTTIAS, Myriam, *La question noire. Histoire d'une construction coloniale*, Paris, Bayard, 2007.

- et DOBIE, Madeleine, *Relire Mayotte Capécia. Une femme des Antilles dans l'espace colonial français (1916-1955),* Paris, Armand Colin « Recherches » 2012.

COURTINE-DENAMY, Sylvie, *Le souci du monde. Dialogue entre Hannah Arendt et quelques-uns de ses contemporains*, Paris, Librairie philosophique J.Vrin « Pour demain », 1999.

CRESSÉ (de) A. J. B Bouvet, *Histoire de la catastrophe de Saint-Domingue*, *avec La correspondance des généraux Leclerc, Henri Christophe, Hardy, Vilton,* Paris, Librairie de Peytieux, 1824.

DANTICAT, Edwidge, *Le briseur de rosée*, [2004] trad. de l'anglais par Jacques Chabert, Paris, Grasset, 2005.

DAVID, Placide, *L'héritage colonial en Haïti* (1959), Port-au-Prince, Fardin « Bicentenaire Haïti 1804-2004 ».

DEBBASCH, Charles et PONTIER, Jean-Marie, *Les Constitutions de la France*, Paris, Dalloz, 1989.

DEBIEN, *Gabriel, Les Colons de Saint-Domingue et la Révolution. Essai sur le Club Massiac, (Août 1789-Août 1792*) Paris, Amand Colin, 1953.

DEGUY Michel et *alii*, *Philosophie de la scène*, Paris, Les solitaires intempestifs « Expériences philosophiques », 2010.

DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition,* Paris, PUF, «Epiméthée», 1968.

- *Foucault*, Paris, Minuit «Critique», 1986.

DELORME, Demesvar, *Réflexions diverses sur Haïti*. *La richesse dans la misère*, Port-au-Prince, Les Éditions Fardin, 2009.

- *Théoriciens au pouvoir*. *Causeries historiques* (1872), Port-au-Prince, Éditions Fardin «Bicentenaire Haïti 1804-2004».

DENIS, Lorimer et DUVALIER, *Problèmes des classes à travers l'histoire d'Haïti,* Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1965.

DEPESTRE, René, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980.

DERRIDA, Jacques, *La Dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, «Tel Quel», 1972.

- *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil « Essais», 1967
- *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine,* Paris, Galilée « Incises », 1996.

DIENG, Amady Aly, *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?,* CODESRIA, 2006.

DIAMOND, Jared, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (2005), trad. de l'anglais (USA), Agnès Botz et Jean-Luc Fidel, Paris, Gallimard « Folio essasi » 2006.

DORIGNY, Marcel (dir), *Les abolitions de l'esclavage. De L.F. Sonthonax à V. Schœlcher*, Saint-Denis, PUV/Éditions UNESCO, [1995] 1998.

- (dir), *Haïti première République noire,* Saint-Denis, Société française d'histoire d'Outre-mer, 2003.

- et GAINOT, Bernard (dir), *La Société des Amis des Noirs, 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Editions de l'UNESCO « Mémoires des peuples », Paris, 1998.

DORISMOND, Edelyn, *L'ère du métissage. Variations sur la créolisation. Politique, éthique et philosophie de la diversité*, Paris, Anibwe, 2013.

DUBOIS, Laurent, *Les Vengeurs du Nouveau Monde. Histoire de la Révolution haïtienne* [2004], trad.de l'anglais (USA) par Thomas Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, «Le monde atlantique » 2005.

- *Les esclaves de la République. L'histoire oubliée de la première émancipation, 1789-1794*, trad. de l'anglais (USA) par Jean-François Chaix, Paris, Calman-Lévy, 1998.

DUSSEL, Enrique, *1492, Occultation de l'autre,* trad. de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, Éditions Ouvrières, 1998.

ELIAS, Norbert, *La dynamique de l'Occident* [1969], trad.de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Pocket, « Agora » 1975.

ELLISON, Ralph, *L'homme invisible, pour qui chantes-tu ?* trad.de l'anglais, Paris, Grasset, 1969.

ENGELS, Friedrich Engels, *Anti-Duhring (M.E. Duhring bouleverse la Science*), trad. de l'allemand par Émile Bottigeli, Paris, Éditions Sociales, 1977

- *Le rôle de la violence dans l'Histoire*, trad. de l'allemand par E. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, « Classiques du marxisme » ,1969.

ENTIOPE, Gabriel, *Nègres, Danse et résistance. La Caraïbes du XVII e au XIXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 1996,

ÉTIENNE, Sauveur Pierre, *L'énigme haïtienne. Échec de l'État moderne en Haïti*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2007.

- *Haïti, la République Dominicaine et Cuba. État, économie et société (1492-2009)* Paris, L'Harmattan, 2011.
- *Haïti, misère de la démocratie,* Paris, L'Harmattan, 1999.

ETZER, Charles, *Le pouvoir politique en Haïti de 1957 à nos jours*, Paris, Karthala «Hommes et Sociétés », 1994.

FANON, Frantz, *Les Damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte & Syros, 2002.

- *Œuvres complètes*, Paris, La Découverte «Cahiers libres», 2011.
- *Peau noire, masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 1952.

FERRO, Marc (dir), *Le livre noir du colonialisme, XV^e^-XXI^e^. De l'extermination à la repentance*, Paris, Hachettes Littératures « Pluriel», 2004.

FICK, Carolyn. E., *The making of Haiti. The Saint Domingue Revolution from below*, The University of Tennessee Press, Knoxville, 1990.

- *Haïti , naissance d'une nation. La Révolution de Saint Domingue vue d'en bas,* trad. de l'anglais (USA) par Frantz Voltaire, préface de Marcel Dorigny, Rennes, Les Perséides/ Montréal CIDIHCA/ Port-au-Prince Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014.

FINLEY Moses I., *Esclavage antique et idéologie moderne* [1979], trad. de l'anglais (USA) par Denise Fourgous, Paris, Éditions de Minuit, « Le sens commun », 1981.

FIRMIN, Anténor, *De L'Égalité des races humaines*. *Anthropologie positive* (1885), édition présentée par Jean Métellus, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005.

- *Monsieur Roosevelt, Président des Etats-Unis et la République d'Haïti*, Paris, Pichon et Durand-Aurias, 1905.

FISCBACH, Franck, *Fichte et Hegel, la reconnaissance*, Paris, PUF « Philosophie », 1999.

FISCHER, Sybille, *Modernity disavowed. Haiti and the cultures of Slavery in the Age of Revolution,* Duke University Press, Durham & London, 2004.

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1975.

- *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France 1976*, Paris, Gallimard/Seuil, 1997.
- *De la gouvernementalité. Leçons d'introduction aux cours des années 1978-1979,* Éditions du Seuil, Paris, 1989.
- *Dits et écrits II.* 1976-1998, Paris, Gallimard, 2001.
- *Dits et Ecrits* IV, Paris, Gallimard, 1994
- *Naissance de la biopolitique. Cours au collègue de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, 2004.

FOUCHARD, Jean*, Les Marrons de la liberté,* Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988.

FREUD, Sigmund, *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. de l'allemand par Marie Bonaparte et E. Marty, Paris, Gallimard, 1933. Réimpression, 1971 « Idées, nrf », n° 263.

- *Œuvres complètes. Psychanalyse, Volume XV*, trad. de l'allemand par Pierre Colet *et al*, Paris, PUF, 1996.

FROSTIN, Charles, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue*, Presses Universitaires de Rennes « Histoire », 2008.

GAILLARD, Roger, *Les Blancs débarquent 1918-1919. Charlemagne Péralte le Caco*, Port-au-Prince, Le Natal, 1982.

- *Les Blancs débarquent 1919-1934. La guérilla de Batraville*, Port-au-Prince, Le Natal, 1983.
- *Les Blancs débarquent. 1915. Premier écrasement du cacoïsme,* 2e édition, Port-au-Prince, Le Natal, 1981.

GAUNY, Louis Gabriel, *Le philosophe plébéien*. Textes réunis par Jacques Rancière, Paris, La Découverte-Maspéro/PUV, 1983.

GAUTHIER, Florence, *L'aristocratie de l'épiderme. Le combat de la Société des Citoyens de Couleur, 1780/1791,* Paris, CNRS éditions « Histoires pour aujourd'hui», 2007.

GARRETT, Mitchell Bennett, *The french colonial question 1789-1791. Dealings of the Constituent Assembly With Problems Arising From the Revolution in the West Indies*, Editions, George Wahr, MICHIGAN, 1916.

GENEL, Katia, *Autorité et émancipation. Horkheimer et la Théorie critique,* Paris, Payot & Rivage «Critique de la politique», 2013.

GEORGES, Philippe et LIARTE, Aurélien (dir), *Imaginer avec Castoriadis*, Nice, Les Éditions Ovadia, « Chemins de pesée », 2013.

GHERCHANOC, Florence, *L'Oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2012.

GLISSANT, Eduard, *Introduction à une poétique du divers*. Paris, Gallimard, 1996.

- *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard « Folio essais » 1997.

GIROG, François, *La vie quotidienne de la société créole, Saint-Domingue au XVIIIe* siècle, Paris, Librairie Hachette, 1972.

GRAMSCI, Antonio, *Pourquoi je hais l'indifférence ?*, trad. de l'italien par Martin Rueff, Paris, Rivages «Rivage/poche/ Petite Bibliothèque», 2012.

GRENOUILLEAU, Olivier, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires, 2014.

GRÜNER, Eduardo, *La Oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Buenos aires, Edhasa, 2010.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (1988), trad. de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard «Bibliothèque de Philosophie»,1985.

HARTOG, François, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre,* Paris, Gallimard, « Bibliothèque des Histoires », 1980.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich,

- *, Phénoménologie de l'Esprit*, trad. de l'allemand par G. Jarczyk et P-J, Labarrière, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1993
- *La Raison dans l'Histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire,* trad. de l'allemand par Kostas Papaionnou*,* Paris, Éditions.10/18 «Bibliothèque10/18 », (Nouv tirage. 2000, sans date d'édition précise).
- *, Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad.de l'allemand, Paris, Gallimard, « Folio/Essais », 1954.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, [1976], trad.de l'allemand par François Vezin, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Philosophie », 1986.

- *, Questions III et IV,* trad. de l'allemand par Jean Beaufort et *al*, Paris, Gallimard « Tel », 1990.
- *, Essais et conférences*, trad.de l'allemand par André Préau, [1954] Paris, Gallimard «Tel », 1958.
- *, Qu'appelle-ton penser ?,* trad.de l'allemand, 3e éd., Paris, PUF « Quadrige », 2007.

Hérodote / Thucydide, *Œuvres complètes*, édition réalisée par Andrée Barquet, *et a*l., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléade », 1971.

HIBOU, Béatrice, *Anatomie politique de la domination*, Paris, La Découverte, 2011.

HILLIARD d'AUBERTEUIL, Michel-René, *Considération sur l'état présent de la colonie française de Saint-Domingue*, Paris, Grangé, 1776.

HOBBES, Thomas*, Éléments de loi naturelle et politique*, Paris, Allia, 2006.

- *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, trad. Gérard Mairet, Paris, Gallimard « Folio essai » 2000.

HONNETH, Axel, *La Lutte pour la reconnaissance*, trad. de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Éditions du Cerf « Passages», 2000.

- *, La société du mépris*. Vers une nouvelle Théorie critique, trad.de l'allemand par Olivier Voirol, *et a*l., Paris, La Découverte « La Découverte-Poche », 2008.

HULIN, Michel, *Hegel et l'orient,* Paris*,* Librairie philosophique J. Vrin, 1979.

HURBON, Laënnec, *Comprendre Haïti. Essai sur l'État, la nation, la culture*, Port-au-Prince/Paris, Henri Deschamps/ Karthala, 1987.

- , *Culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous contrôle,* Paris, L'Harmattan, 1979
- , *Le Barbare imaginaire*, Paris, Édition Du Cerf, 1998.
- , (dir) *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*, Paris, Karthala, 2000.
- , (dir), *Les Transitions démocratiques. Actes du colloque international de Port-au-Prince*, Paris, Syros, 1996.
- (dir), *Catastrophes et environnement. Haïti, séisme du 12 janvier 2010*, Paris, éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales « Cas de Figure », Paris, 2014.
- , *Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle. La démocratie introuvable*, Paris, Karthala, 2001.
- et HECTOR, Michel, *(dir), Genèse de l'État haïtien (1804-1859),* Port-au-Prince, Éditions Presses Nationales d'Haïti «Mémoire vivante», 2009.

ISRAEL, Jonathan I., *Les Lumières radicales : la philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité 1650-1750 (2001)*, trad. de l'anglais par Pauline Hugues et alii, Paris, Editions Amsterdam, 2005.

- , *Enlightenment contested: Philosophy, modernity, and the emancipation of man 1670-1752*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

JACQUET, Chantal, *Le corps*, Paris, PUF, « Philosopher », Paris, 2001.

JADOTTE, Hérard et HECTOR, Cary, (dir), *Haïti et l'après-Duvalier. Continuités et ruptures, Tome I*, Port-au-Prince/Montréal, Éditions Henri Deschamps/CIDHICA, 1991.

JAMES, Cyrille L. Robert, *Les Jacobins Noirs. Toussaint Louverture et la Révolution de Saint-Domingue,* [1938] trad. de l'anglais par Pierre Naville, Paris, Éditions Caribéennes, 1983.

JANVIER, Louis-Joseph, *Les détracteurs de la race noire et la république d'Haïti*, Paris, Marpon et Flammarion, 1882).

- *Un peuple noir devant les peuples Blancs (Études de politique et de sociologie comparée). La République d'Haïti et ses visiteurs (1840-1882). Réponse à M. Victor Cochinat (de La Petite Presse) et à quelques autres écrivains,* Paris, Marpon & Flammarion, 1883.

JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, «Bibliothèque du Collège International de Philosophie » 1987.

JOACHIM, Benoît*, Les racines du sous-développement en Haïti. La formation sociale d'Haïti. Des conquistadores aux marines*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1979 (?),

KAUSSEN, Valerie, *Migrant Revolutions. Haitian Literature, Globalization, and U.S Imperialism*, Lixington Books, 2008.

KIERKEGAARD, Søren, *La Répétition. Essai de psychologie expérimentale*, trad. du danois par Jacques Privat, Paris, Payot & Rivages « Rivage Poche », 2003.

KRIEGEL, Blandine, *Philosophie de la République*, Paris, Plon, 1998.

KOJÈVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, « Tel », 1947.

LABELLE, Micheline, *Idéologie de Couleur et Classes sociales en Haïti.* CIDIHCA/Les Presses de l'Université de Montréal, 1987.

LABICA, Georges, *Karl Marx*, *Les Thèses sur Feuerbach*, Paris, PUF « Philosophie», 1987.

LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Editions du Seuil « Le champ freudien », 1966.

- *Des Noms-Du-PÈRE*, Paris, Éditions du Seuil « Le champ freudien », 2005.

LACHIEZE-REY, Marc, *Les avatars du vide*, Paris, Le Pommier « Le collège de la cité » 2005.

LACOSTE, Yves, *La Question post-coloniale. Une analyse géopolitique*, Paris, Fayard, 2010.

LANDER Elgardo (dir), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000.

LAKS, André, *Le vide et la haine. Éléments pour une histoire archaïque de la négativité,* Paris, PUF « Libelles », 2004.

LAS CASAS, Bartholomé (de), *Histoire des Indes*, trois tomes, trad. de l'espagnol par Clément Jean-Pierre et Saint-Lu Jean-Marie, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

- et SEPULVEDA, Ginés, *Apologia de Juan Ginés Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés Sepulveda*, trad. en espagnol par Angel Losada, Madrid, Editora nacional, 1975.

LAURENT, Gérard M., *Six études sur J-J Dessalines*, Port-au-Prince, Imprimerie Les Presses Libres, 1950 (?).

LAZARUS, Neil (dir), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, trad. de l'anglais par Marianne Goulez et *al.,* Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

LE BLANC, Guillaume, *L'Invisibilité sociale*, Paris, PUF «Pratiques théoriques», 2009.

LE BRETON, David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, «Sociologie d'aujourd'hui », 1990.

LE COUS GRANDMAISON, Olivier, *Coloniser, exterminer. Sur la guerre et l'État colonial*, Paris, Fayard, 2005.

LEFORT, Claude, *Le Travail de l'œuvre de Machiavel,* Paris, Gallimard « Tel », 1986.

- *Essais sur le politique, XIX^e^-XX^e^ siècles,* Paris, Éditions du Seuil, 1986.

LÉVI-SRAUSS, Claude, *Race et Histoire, Race et culture*, Paris, Albin Michel. Editions de l'UNESCO, 2001.

LINSTANT PRADINE, S., *Essai sur les moyens d'extirper le préjugé des Blancs contre la couleur des Africains et des Sangs-mêlés,* Paris, 1841.

LORAUX, Nicole, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »,* Paris, EHSS, 1981.

- *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Paris, Éditions du Seuil « La Librairie du XXI^e^ siècle », 2005.
- *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes,* Paris, Éditions du Seuil « La Librairie du XXI^e^ siècle, 1996.
- *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes (*1981), Paris, Éditions du Seuil « Essais », 1990.

LOUVERTURE, Toussaint, *Mémoires du général Toussaint-Louverture, écrits par lui-même, pouvant servir à l'histoire de sa vie, précédés d'une étude historique et critique... avec un appendice contenant les opinions de l'empereur Napoléon 1^e^ sur les événements de Saint-Domingue*, par Saint-Remy (des Cayes, Haïti), Pagnerre, Paris, 1853.

LÖWY, Michael, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx* (1970), Paris, Éditions Sociales, 1997.

LYOTARD, Jean-François, *Le Différend*, Paris, Minuit « Critique », 1983.

MACHIAVEL, Nicolas, *Œuvres*, trad. de l'italien par Christian Bec, Paris, Robert Laffont, 1996.

MADIOU, Thomas, *Histoire d'Haïti,* tome VIII 1843-1846, Éditions Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1991.

- *Histoire d'Haïti,* tome VII, 1827-1843, Port-au-Prince, Éditions Henri Deschamps, 1988.

MANIGAT, Leslie François, *Eventail d'Histoire. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue à nos jours (1789-1999), tome 2,* Port-au-Prince, collection du CHUDAC, 2002.

- *Eventail d'Histoire vivante d'Haiti. Des préludes à la Révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-2003). Tome 3, La Crise de dépérissement de la société traditionnelle haïtienne (1896-2003)*, Port-au-Prince, coll. du CHUDAC, 2003.

MARX, Karl, *Critique de l'économie politique. Manuscrits de 1844*, trad. de l'allemand par Kostas Papaioannou, Paris, Allia, 2007.

- *Le Capital,* livre I, Paris, Quadrige/PUX, 1993.
- *Un chapitre inédit du Capital*, trad. de l'allemand par Roger Dangeville, Paris, Union Générale d'Éditions, 10/18, 1971.
- *Philosophie*, trad. de l'allemand, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, «Folio essais», 1982.
- *La question juive Suivie de La question juive* par Bruno Bauer trad. de l'allemand, Paris, Union générale d'Éditions, « Le monde en 10-18 », 1968.
- et ENGELS, *Friedrich, L'Idéologie allemande*, trad. Jean Baudrillard et *al.,* Paris, Les Éditions Sociales « Les essentiels », 2012.

MAUROUARD, Elvire, *Haïti le pays hanté*, Guyane, Ibis Rouge éditions, 2006

MBEMBE, Achille, *De la Postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, 2e édition, Paris, Karthala, 2005.

- *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
- *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

MEILLASSOUX, Claude, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, PUF « Quadrige », Paris, 1986.

MEMMI, Albert, *Portrait du décolonisé, arabo-musulmans et quelques autres*, Paris, Gallimard, 2005.

MIGNOLO, Walter, *Local Histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge and border thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

- et ESCOBAR, Arthuro (dir), *Globalization and the decolonial option*, New York, Routlegde, 2010.

MIRABEAU, *Mémoires biographiques, littéraires et politiques de Mirabeau* écrit par lui-même, par son père, son oncle et son fils adoptif, tome VII, Paris, Delaunay, 1835.

MOÏSE, Claude, *Constitutions et luttes de pouvoir en Haïti (1804-1987), 2* tomes, Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti « Haïti-Poche, 2009.

MONTESQUIEU, *L'Esprit des lois*, Tome I, édition de Robert Dérathé, Paris, Classique Garnier, 2011.

MORA-RODRIGUEZ, Luis, *Bartolomé de Las Casas. Conquête, domination, souveraineté*, Paris, PUF, « Fondements de la politique », 2012.

MOREAU (de Saint-Méry), Louis-Élie, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'île Saint-Domingue*..., 2 tomes, 2e éd, Paris, Théodore Morgand, 1875.

MORSS, Suzan Buck, *Hegel et Haïti*, trad. de l'anglais (USA) par Noémie Ségol, Paris, Léo Scheer, « Lignes Essais » 2006.

NASIO, Juan David, *L'inconscient, c'est la répétition*, Paris, Payot, «Désir Payot», 2012.

NAVET, Georges, *La Cité dans le conflit* (dir), Paris, L'Harmattan, 1997.

NEGRI, Antonio et HARDT, Michael, *Empire*, trad. de l'anglais (USA) par Denis-Armand Canal, Paris, Éditions. Exils, 2000

- *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, trad. de l'anglais (USA) par Nicolas Guilhot, Paris, la Découverte, 2004.

NICHOLLS, David, *Race, couleur et indépendance en Haïti (1814-1825),* Jacmel, Éditions La Dodine, 2011.

OBOE, Annalisa et BASSI, Shaul (*dir), Experiences of Freedom in Postcolonial Litteratures and Cultures,* New York, London Routledge, 2011.

PAINE, Thomas, *Les droits de l'homme,* trad de l'anglais par Bernard Vincent, Presses universitaire de Nancy, 1991.

PATOČKA, Jan, *Essais hérétiques sur la Philosophie de l'Histoire* [1990], trad. du tchèque par Erika Abrams, Paris, Le Verdier, 1999.

PATRICE, Vermeren et CORNU, Laurence (éd), *La Philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris, Hors Lieu, 2006.

PAUL, Jean Hérold *La négritude à la limite. Esthétique et politique dans la caraïbe,* Paris, L'Harmattan « Perspectives transculturelles», 2014.

PÉAN, Leslie *: Économie politique de la corruption. De Saint-Domingue à Hait, 1791-1870*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.

- *Haïti : Économie politique de la corruption, tome II, L'Etat marron (1870-1915),* Paris, Maisonneuve & Larose, 2005 .
- *Haïti : Économie politique de la corruption, tome III. Le Saccage (1915-1956),* Paris, Maisonneuve & Larose, 2006.
- *Aux Origines de l'État marron en Haïti (1804-1860),* Port-au-Prince, Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009.

PAQUOT, Thierry (dir), *Habiter, le propre de l'humain*, Paris, La Découverte «Armillaire», 2007.

- Et YOUNÈS, Chris (dir), *Le Territoire des philosophes*, Paris, La Découverte, « Recherches », 2009.

PAUL, Edmond, *Les causes de nos malheurs. Appel au peuple*, Port-au-Prince, [1882], Editions Fardin, « Bicentenaire, Haïti 1804-2004 », 2012.

PAULÉUS-SANNON, Horace, *Essai historique sur la Révolution de 1843*, Cayes, Imprimerie Bonnefil, 1905.

PIERRE, Luc-Joseph, *Haïti. Vodou, lakou et identité*, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 2001.

- *Eduquer contre la barbarie*. *Construire la cité éducative et démocratique,* vol. I. Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1996.

PIERRE-CHARLES, Gérard, *Radiographie d'une dictature*. *Haïti et Duvalier* [1969], Montréal, Éditions Nouvelles Optiques, 1973.

- *Radiographie d'une dictature. Haiti et Duvalier* (éd.révisée et augmentée), Port-au-Prince, Ed. de l'Université d'État d'Haïti, 2013.
- *L'économie haitienne et sa voie de développement*, Paris, Maisonneuve et Larose, Paris, 1967.

PIETTE, Albert, *De l'Ontologie en anthropologie*, Paris, Berq international «Dissonances» 2012.

PLATON, *Œuvres complètes*, tome VII, *La République*, trad. du grec par Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1989.

- *Œuvres complètes*, trad. du grec, Luc Brisson (*dir*), Paris, Flammarion, 2008.

POIRIER, Nicolas, *L'Ontologie politique de Castoriadis. Création et institution*, Paris, Payot «Critique de la politique », 2011.

PRICE-MARS, Jean, *Une étape dans l'évolution haïtienne. Etude de socio-psychologie*, Port-au-Prince, Imprimerie "La Presse", «Bibliothèque haïtienne», 1929.

- *Ainsi parla l'Oncle*. *Essais d'ethnographie* [1928], Montréal, Mémoire d'Encrier, 2009.
- *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, Éditions Presses Nationales, Collection Patrimoine, 2001
- *Vilbrun Guillaume-Sam, ce méconnu*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1961.

PORGE, Erik, *Les noms du père chez Lacan. Ponctuations et problématiques* (1997), Toulouse, Érès, 2013.

QUIJANO, Aníbal, *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder,* Buenos Aires, CLACSO, 2014.

RANCIÈRE, Jacques, *La méthode de l'égalité.* Entretien ave Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan, Paris, Fayard, 2012.

- *Figures de l'Histoire,* Paris, PUF, «Travaux pratiques », 2012.
- *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, « Folio essai », 2007.
- *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.
- *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.
- *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique, 2000.
- *Moments politiques*. *Interventions 1977-2009*, Paris, La Fabrique, 2009.
- *Les scènes du peuple. (Les révoltes logiques, 1975/1985)*, Lyon, Hors Lieu, 2003.
- *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

RAYMOND, Julien, *Observations sur l'origine et les progrès du préjugé des colons blancs contre les hommes de couleur*, Paris, Bélin, 1791.

RENAULT, Emmanuel, *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*, Paris, La Découverte « Armillaire », 2008.

REVAULT D'ALLONES, Myriam, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Éditions du Seuil, « La couleur des idées », 2006.

RICHIR, Marc Richir, *Le Corps. Essai sur l'infériorité* Paris, Hatier, « Optique /Série Philosophie », 1993.

ROCHMANN, Marie-Christine, *L'esclave fugitif dans la littérature antillaise,* Paris, Karthala, 2000.

ROUMAIN, Jacques, *Œuvres complètes*, Édition critique coordonnée par Léon-François Hoffmann, Nanterre, ALLCA XX « Archivos » 58, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Œuvres complètes V*, Genève, Slaktine/ Paris, Champion, 2012.

RICOEUR, Paul, *Soi même comme un Autre*, Paris, Éditions du Seuil, « L'Ordre philosophique », 1990.

RUBY, Christian, *Les archipels de la différence. Foucault- Derrida-Deleuze-Lyotard,* Paris, Éditions du Félin, 1989.

SAID, Edward W., *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*, [1978], trad. de l'américain par Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

SAINT-GÉRARD, Yves, *Le phénomène zombi. La présence en Haïti de sujets en état de non-être,* Érès, Toulouse, 1992.

SALA-MOLINS, Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan,* (1987), Paris, PUF « Quadrige », 2002.

- *Les misères des Lumières. Sous la Raison l'outrage* (1992), Paris, Hémisphères, 2008,
- et HENRIQUES, Isabel Castro, (dir) *Déraison, esclavage et droit. Les fondements idéologiques et juridiques de la traite négrière et de l'esclavage,* Paris, Editions UNESCO « Mémoire des peuples », 2002.

SAINT-ARMAND, J. *Le Code rural d'Haïti publié avec commentaires et formulaire, notes et annexes,* 3e édition, Port-au-Prince, Éditions A. Guyot, 1881.

SAINT-LOUIS, Verus, *Aux Origines du drame d'Haïti. Droit et commerce maritime (1794-1806),* Port-au-Prince, Imprimeur II (?), 2004 (?).

- *Mer et liberté en Haïti (1492-1794*), Port-au-Prince, 2008 (?), Imprimeur II (?).

SENGHOR, Léopold Sédar, *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, préface de Jean-Paul Sartre, PUF, 1948.

SCHELLER, Mimi, *Citizenship from below. Erotic agency and Caribbean freedom,* Duke University Press, Durham & London, 2012.

SCHMITT, Carl, *La notion de politique. Théorie politique du partisan*, trad. de l'allemand par Marie-Louise Steinhauser, Paris, Flammarion « Champs», 1992.

- *Le nomos de la terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europeaeum*, trad. de l'allemand. Par Liyane Deroche-Gurcel revisé par Peter Haggenmacher, Paris, Quadridge/PUF, 2001.

SCOTT, James C., *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* (1992), trad. de l'anglais par Olivier Ruchet, Paris, Amsterdam, 2008.

SIBONY, Daniel , *Violence. Traversées*, Paris, Éditions du Seuil, « La Couleur des idées », 1998.

SIMMEL, *Le Conflit*, trad. de l'allemand par Sibyle Muller, Paris, Circé, 2003.

SMOUTS, Marie-Claude (dir), *La situation postcoloniale,* Paris, Presses de Sciences Po « Références », 2007.

SOUKAR, Michel, *Radiographie de la « bourgeoisie haïtienne » suivie d'Un nouveau rôle pour les élites haïtiennes au 21^{e} siècle*, Pétion-Ville, C3 éditions, 2014.

SPINOZA, Baruch, *Ethique I,* trad. du latin par Charles Appuhn, Paris, Garnier Frères, 1954.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Outside in the teaching machine,* New York, Routledge, 1993

TASSIN, Étienne, *Le trésor perdu. Hannah Arendt l'intelligence de l'action politique*, Paris, Payot & Rivages, « Critique de la Politique », 1999.

- *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*, Paris, Éditions du Seuil, « La couleur des idées », 2003.

- *Le maléfice de la vie à plusieurs. La politique est-elle vouée à l'échec ?*, Paris, Bayard, 2012.

TODOROV, Tzvetan, *Face à l'extrême*, [1991], Paris, 2e éd., Seuil/ Point, 1994.

- *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982.

TROUILLOT, Michel-Rolph, *Les racines historiques de l'État duvaliérien*, Henri Deschamps, Port-au-Prince, 1986.

- *Silencing the past*. *Power and the production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.
- *Ti Dife boule sou Istwa d'Ayiti*, Broklyn, N.Y., « Lankansièl », 1977.

TUTUOLA, Amos*, L'ivrogne dans la brousse*, trad.de l'anglais par Raymond Queneau, Paris, Gallimard, 1953.

VASTEY (De) Baron, *Le système colonial dévoilé,* Cap, Roux, Imprimeur du Roi, 1814.

- *Réflexions sur les Noirs et les Blancs, Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-Colon français*, Imprimeur, Roux, Cap-Henri, 1816.
- *Réflexions politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Hayti*, Sans-Souci, Imprimerie royale, 1817.

VAISSIERE (de), Pierre, *La société (1629-1789) et la vie créole sous l'Ancien régime*, Paris, 1909.

WALLERSTEIN, Immanuel, *Le capitalisme historique*, trad. de l'anglais par Philippe Steiner et Christian Tutin, Paris, La Découverte « Repères » 1990.

- *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome I. Capitalisme et économie-monde, 1450-1640*, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1980.
- *Le système du monde du XVe siècle à nos jours, tome II. Le mercantilisme et la consolidation de l'économie-monde européenne, 1600-1750 (1980),* trad. de l'anglais par Claude Markovits, Paris, Flammarion « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1984.

WATSUJI, Testurô, *Fûdo. Le milieu humain*, commentaire et trad. du japonais par Augustin Berque, Paris, CNRS Éditons « Réseau Asie », 2011.

WEBER, Max, *l'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme,* trad. de l'allemand, Paris, Librairie Plon, « Recherches en Sciences humaines/Série jaune », 1964.

- *Le Savant et le politique,* trad. de l'allemand par Catherine Colliot-Thélène, préface de Catherine Colliot-Thélène Paris, La Découverte « Poche », 2003.

WILLIAMS, Eric, *Capitalisme et esclave,* trad. de l'anglais, Paris, Présence africaine, 1998.

- *L'Histoire des Caraïbes, 1492-1969. De Christophe Colomb à Fidel Castro,* trad. de l'anglais par Maryse Condé, Paris, Présence africaine, 1975.

Articles

AVERIL, Gage, « Le dechoukaj en musique. La chute de la dictaure haitienne » trad. de l'anglais par Rachel Bouyssou, Revue *Critique international*, n° 7, avril 2000, p.127-142.

BALIBAR, Étienne, *et al.*,1. « Insurrection et Constitution : la citoyenneté ambiguë », *Revue Mouvements*, Pensées Critiques, La Découverte Poche/Sciences humaines et sociales, 2009 p. 9-28.

- «Le mot race n'est pas « de trop » dans la Constitution française ». In: *Mots*, décembre 1992, N°33. «Sans distinction de .. race».p. 241-256.

BARTHÉLEMY, Gérard, « Haïti ou l'affrontement de deux créolités », *Africultures*, 2004/1 n° 58, p. 104-110.

BAYARDT, Jean-François, « En finir avec les études postcoloniales », *Le Débat*, 2009/2 n° 154, p. 119-140.

- et BERTRAND, Romain, « De quel « legs colonial » parle-t-on ? », *Esprit*, 2006/12 Décembre, p. 134-160.

BOTTERI, Paula, « Stasis : le mot grec, la chose romaine » *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Volume 4, n°1, 1989. pp. 87-100.

BOULBINA, Seloua Luste, « La décolonisation des savoirs et ses théories voyageuses », *in* Migration des idées N°1, *Revue Rue Descartes*, N°78, 2013 p.19-33.

- « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », *Rue Descartes*, 2014/2 n° 81, p. 6-23.

BOVE, Laurent et FOESSEL, Michaël, «Lumières « radicales » ou « modérées » : une lecture à partir de Spinoza », *Esprit*, 2009/8 Août/septembre, p. 125-135.

BRAS, Gérard Bras, «Le peuple entre raison et affects. À propos d'un concept de la politique moderne », *Actuel Marx*, 2013/2 n° 54, p.24-38.

BRAUDE, Benjamin, « ''Cham et Noé''. Race, esclavage et exégèse entre islam, judaïsme et christianisme », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2002/1 57e année, p. 93-125.

BREAUGH, Martin, « À quoi ressemble l'espace public plébéien ? », *Cahiers Sens public*, 2013/1 n° 15-16.

BRIDET, Guillaume, « Les trois Saïd », in *Post colonial studies : mode d'emploi*. Textes réunis et présentés par le collectif Write back. Presses universitaires de Lyon, 2013, p.115-133.

BROSSAT, Alain « La question de la plèbe », *in* Alain Brossat (dir) *Michel Foucault, Les enjeux de la vérité et du pouvoir,* Presses universitaires de Nancy, 1994, p.144-150.

BRUNO, *Catherine,* « Père et Nom(s)-du-Père (3e partie) », *Psychanalyse*, 2009/2 n° 15, p. 123-134.

BUTLER, Judith, «Violence, non-violence : Sartre à propos de Fanon» [2006] *Actuel Marx* N° 55, 2014, p 13-35.

CAMILUS, Adler, « La communauté et son dehors » *in* John Picard Byron (dir) *Production de savoir et construction sociale. L'Ethnologie en Haïti*, Presses de l'Université Laval/ Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2014, p.269-283.

- « L'égalité dans le miroir de l'autre : les enjeux de l'écriture de l'histoire en Haïti », *Chantiers*, revue des Sciences sociales et humaines de l'Université d'État d'Haïti, vol. I, # 1, octobre 2014, p. 61-82.

CASTRO-GOMEZ, Santiago, « Le chapitre manquant d'*Empire.* La réorganisation post moderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste. », *Multitudes*, 2006, n° 26, p 27-49.

CÉLIUS, Carlo Avierl, « Le contrat social haïtien », in *Pouvoir dans la Caraïbes*, 10/1998, p. 24-67.

- « Créolité et bossalité en Haïti selon Gérard Barthélemy », *L'Homme*, 2013/3 n° 207-208, p. 313-331.
- « D'un nationalisme héroïque *», Revue de la Société haïtienne d'histoire et de géographie*, N° 225, avril - juin 2006, p. 1-26.

CHARLES, Jean-Claude, « Le corps de l'esclave », *Les temps Modernes*, n° 383, Paris, Juin 1978, pp. 1983- 2020.

CHEMILLIER-GENDREAU, Monique, « Quelle citoyenneté universelle adaptée à la pluralité du monde ? », *Tumultes*, 2005/1 n° 24, p.165-178.

CHIVALLON, Christine, « Mémoires antillaises de l'esclavage », *Ethnologie française* 2002/2, tome XXXVII, p. 601-612.

- « Créolisation universelle ou singulière ?» Perspectives depuis le Nouveau Monde, *L'Homme*, 2013/3 n° 207-208, p. 37-74.

CLORMEUS, Lewis Ampidu, « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vaudou haïtien une religion », *Archives des sciences sociales des religions*, 159/ juillet-septembre 2012, p.153-170.

CORVEZ, Maurice, « L'Être et l'étant dans la philosophie de Martin Heidegger » *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, Tome 63, N°78, 1965, p. 257-279.

DAHOMAY, Jacky, « Les signes d'Haïti », *Esprit*, 2010/3 Mars/avril, p. 163-165.

DORIGNY, Marcel, « De Saint-Domingue à Haïti : une nation issue de l'esclavage », *Africultures*, 2004/1 n° 58, p. 37-44.

EHRARD, Jean, *Lumières et esclavage. L'esclavage colonial et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, André Versaille éditeur « L'Autres et l'Ailleurs », 2008.

FRANÇOIS, Jean «Habiter la terre : une lecture de l'Acte d'indépendance d'Haïti» *Ethnologies*, vol. 28, n° 1, 2006, p. 119-132.

FRÉDÉRIC, Keck, « Les usages du biopolitique », *L'Homme*, 2008/3 n° 187-188, p. 295-314.

GEORGES-ARTHUR, Goldschmidt, « L'écriture de Narcisse », *in* Jean-François Chiantaretto (dir), *Écriture de soi et narcissisme,* ERES « Actualité de la psychanalyse », 2002 p. 11-19.

GNASSOUNOU, Victor, « Haïti : le défi d'un nouveau régime d'historicité », *Présence Africaine*, 2004/1 N° 169, p. 41-56.

GOMEZ, Thomas, « Conquête, violence et droit dans le monde hispanique aux XV^e et XVI^e siècles », *Littératures classiques*, 2010/3 N°73, p. 17-38.

GOULEMOT, Marie, «''À propos des Lumières radicales'' .Un inattendu retour aux sources », *Le Débat*, 2008/3 n° 150, p. 146-152.

GROSFOGUEL, Ramón , «Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global» Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale, *Multitudes*, 2006/3 N° 26, p. 51-74,

- « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales :transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global » *Tareas* , 2007/125, CELA/ CLASCO, p 53-74.

HOFFMANN, Léon-François, « Prolégomènes à l'étude de la représentation de la révolution haïtienne en Occident », revue *Anales del Caribe*. Centro de Estudios del Caribe, N° 19-20, 2002, p. 355-365.

HORTONÉDA, Jeanine, « Sécurité, territoire, population et Naissance de la biopolitique de Michel Foucault Contrechamp », *Empan*, 2005/3 n° 59, p. 61-70.

HURBON, Laënnec, « La révolution haïtienne: une avancée postcoloniale ». *Rue Descartes,* vol. 4, no 58, 2007, pp. 56-66.

- « Religions et tremblement de terre »,*Outre-Terre*, 2013/1 n° 35-36, p. 217-225
- «André Corten, *Diabolisation et mal politique. Haïti : misère, religion et politique*», *Archives de sciences sociales des religions*, 134 | 2006, p.147-299.

JANVIER, Antoine et MANCUSO Eva, « Peuple(s) et subjectivations politiques chez Claude Lefort. Une lecture du Machiavel », *Tumultes*, 2013/1 n° 40, p. 145-162.

JEAN-CLAUDE, Poizat, « Entretien avec Etienne Tassin », *Le Philosophoire*, 2007/2 n° 29, p. 11-40.

LAURIÈRE, Christine Laurière, « Jacques Roumain, ethnologue haïtien », *L'Homme*, 2005/1 n° 173, p. 187-197.

LAURENT, Jeanpierre, « Par-delà la biopolitique », *Critique*, 2005/5 n° 696, p. 352-368.

LE BLANC, Guillaume Le Blanc, « Être assujetti : Althusser, Foucault, Butler », *Actuel Marx*, 2004/2 n° 36, p. 45-62.

LEIBOVICI, Martine, « Biopolitique et compréhension du totalitarisme » Foucault, Agamben, Arendt, *Tumultes*, 2005/2 n° 25, p. 23-45.

LILTI, Antoine**, «** Comment écrit-on l'histoire intellectuelle des Lumières? » *Spinozisme, radicalisme et philosophie*, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/1 64e année, p. 171-206.

MANIGAT**,** Sabine. « Qu'est-ce que la liberté générale en 1793 ? » *Annales historiques de la Révolution française*. N°293-294, 1993. pp. 363-372.

MAURIZIO, Lazzarato, « Du biopouvoir à la biopolitique », *Multitudes*, 2000/1 n° 1, p. 45-57.

MBEMBE, Achille, « Le temps de l'Afrique viendra», *Le Débat*, 2011/1 n° 163, p. 146-152.

- « L'Afrique de Nicolas Sarkozy », *Mouvements*, 2007/4 n° 52, p. 65-73.
- « Nécropolitique », *Raisons politiques*, 2006/1 no 21, p. 29-60.
- « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique africaine*, 2006/2 N° 102, p.101-127.
- « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale? Entretien avec Achille Mbembe », *Esprit*/ 2006/12 Décembre, p. 117-133.
- « Politiques de la vie et violence spéculaire dans la fiction d'Amos Tutuola », *Cahiers d'études africaines*, 2003/4 n° 172, p. 791-826.

- « À propos des écritures africaines de soi » *Politique africaine*, 2000/1 (N° 77), p.16-43.

MECHOULAN, Henry, « A propos de la notion de barbare chez Las Casas » in *Las Casas et la politique des droits de l'Homme*, Aix-en-Provence, 1974, p.176-182.

MICHEL, Fabre, « La controverse de Valladolid ou la problématique de l'altérité », *Le Télémaque*, 2006/1 n° 29, p. 7-16.

MIGNOLO, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1 n° 73, p. 181-190.

MUHLE, Maria, « Agamben et la pensée foucaldienne de la biopolitique», *Déplacement*, *Revue de Philosophie du département de Philosophie de Paris8*, 2002, p65-87.

NANCY, Jean-Luc, « Regarder, ne pas toucher » (à propos du film de Nicolas Klotz, Paria), *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 265-273

NAVET, Georges, « De l'Aventin à la Croix-Rousse. Pierre-Simon Ballanche et le héros plébeien » *in Le Cahier du collègue International de Philosophie*, 5, 1988, p.29-41.

- et VERMEREN, Patrice, «Théories de la violence, politiques de la mémoire et sujets de la démocratie »*Topique*, 2003/2 N°83, p. 43-53,

NEGRI, Antonio, « Pour une définition ontologique de la multitude », *Multitudes*, 2002/2 n° 9, p. 36-48.

NESBITT, Nick, « Which Radical Enlightenment ? : Spinoza, Jacobinism, and Black Jacobinism. » Beth Lord (dir)*, Spinoza Beyond Philosophy,* Edinburgh University Press, 2012, p 149-167.

- et PHILIPPE, Roger, « Penser la Révolution haïtienne » *Critique*, 2006/8 n° 711-712, p. 652-664.

NICHOLLS, David, « Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946, In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 30e année, N°. 4, 1975. pp. 654-679.

NICOLAS, Poirier, « Entretien avec Jacques Rancière », *Le philosophoire*, 2000/3 n° 13, p. 29-42.

- « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue du MAUSS*, 2003/1 no 21, p. 383-404.

OBADIA, Claude, « Entretien avec Alexis Philonenko », *Le Philosophoire*, 2000/3 n° 13, p. 9-28.

PELSSER, Robert, « Qu'appelle-t-on symboliser ? Une mise au point. » *Bulletin de Psychologie*, 1989, tome XLII, n° 392, pp. 714-726.

PIERRE-CHARLES, Gérard, « Évolution historique de l'économie d'Haïti : de l'impulsion créatrice à la dégradation », *Présence Africaine*, 2004/1 N° 169, p. 57-66

PETIT, Octave, « Défilée-la-Folle » *Revue de la Société haïtienne d'histoire et de Géographie*, Vol 3, N° 8, 1932, p 1-22.

POIZAT, Jean-Claude, « La violence ou la déréliction du pouvoir », *Le Philosophoire*, 2000/3 n° 13, p.43-48.

POUCHEPADASSA, Jacques, « Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité », *in L'HOMME* 156 / 2000, p.161-186.

- « Que reste-t-il des Subaltern Studies ? », *Critique internationale*, 2004/3 N°24, p. 67-79.

QUIJANO, Aníbal, «"Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, 2007/3 n° 51, p. 111-118.

RANCIERE, Jacques, « La scène révolutionnaire et l'ouvrier émancipé (1830-1848) », *Tumultes*, 2003/1 n° 20, p. 49-72.

RAPHAËL, Freddy, « Peuples et communautés de parias chez Max Weber et Norbert Elias », *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 35-56.

RENAULD, Yann, « Donner des coups : la construction du lien social», *Le Philosophoire*, 2000/3 n° 13, p. 83-105.

RENAULT, Renault, « L'idéologie comme légitimation et comme description », *Actuel Marx*, 2008/1 n° 43, p. 80-95.

ROGERS, Dominique, « De l'origine du préjugé de couleur en Haïti », *Outre-mers. Revue d'histoire*, tome 90, nº 340-341, 2003, p.83-101.

SALA-MOLINS, Louis, « Tuez les tous ! La France nourrira ses chiens » *Quaderni*. N°22, Hiver 1994. Exclusion-Intégration : la communication interculturelle. p. 67-79.

SANDRO, Mezzadra, « Temps historique et sémantique politique dans la critique post-coloniale », *Multitudes*, 2006/3 N°26, p. 75-93.

SENALLART, Michel, « 21. Michel Foucault : plèbe, peuple, population », *in* Olivier Ihl, Ghislain Waterlot Janine Chêne *et al.*,(dir) *La tentation populiste au cœur de l'Europe*, La Découverte «Recherches », 2003 pp. 301-313.

TASSIN, Étienne « Au-delà du peuple ? Pluralité et cosmopolitique », *Tumultes*, 2013/1 n° 40, p. 221-238.

- et NUMA, Murard, « La citoyenneté entre les frontières », *L'Homme et la société*, 2006/2 n° 160-161, p.17-35.

TAVARÈS, Pierre Franklin, « La Conception de l'Afrique de Hegel comme critique », *Chemins critiques, Revue haïtiano-caribéenne,* vol 2, N° 2, Septembre 1991, p. 153-161.

- « Hegel et Haïti ou le silence de Hegel sur Saint-Domingue », *Qui a peur de la démocratie en Haïti ? 1791-1991*, *Chemins critiques, Revue Haïtiano-Caraïbéenne,* Vol 2, N° 3, Port-au-Prince, 1992, p.113-131.
- « Hegel et l'abbé Grégoire : question noire et révolution française » *Annales historiques de la Révolution française*. N°293-294, 1993. *Révolutions aux colonies,* p. 491-509.

THIBAUD, Clément, « ''Coupé têtes, brûlé cazes'' Peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolivar », *Annales HSS, mars-avril 2003, n°2,* p. 305-331.

TRAVERSO, Enzo, « Dark times » Judéité et politique chez Hannah Arendt, *Revue française de science politique*, 2009/5 Vol. 59, p. 895-914

VARIKAS, Eleni, « La figure du Paria : une exception qui éclaire la règle », *Tumultes*, 2003/2-1-2004 n° 21-22, p. 87-87.

VOIROL, Olivier, « Idéologie : concept culturaliste et concept critique », *Actuel Marx*, 2008/1 n° 43, p. 62-78.

WUNENBURGER, Jacques, « Structures et fonctions du mythe héroïque » Héroïsation et questionnement identitaire en Occident, *Cahier électronique de l'imaginaire*, N° 1, 2003, p.75-88.

Webographe

BOUTON, Christophe, « L'analytique de l'histoire. L'apport de Hegel dans la constitution du concept moderne de Geschichte », *Revue germanique internationale* [En ligne], 15 | 2001 mis enligne le 22 septembre 2011, consulté le 10 octobre 2012. URL : http://rgi.revues.org/825,

BROSSAT, Alain**,** « La part de la plèbe»,entretien avec Alexandre Costanzo et Daniel Costanzo)http://lesilencequiparle.unblog.fr/2012/05/11/la-part-de-la-plebe-alain-brossat-entretien-avec-alexandre costanzo-et-daniel-costanzo/ Publié le 11 mai 2012

- « La plèbe. Des infâmes et des anonymes. Foucault libertaire » http://refractions.plusloin.org/spip.php?article86 vendredi 13janvier 2006.

CELIUS, Carlo Avierl, « Le modèle social haïtien. Hypothèses, arguments et méthode », in *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne], Spécial | 1997, mis en ligne le 16 mars 2011, consulté le 26 décembre 2013. URL : http://plc.revues.org

CORTEN, André, « Haïti : la désolation, hier et aujourd'hui. Concept et réalité»http://www.revuesociologique.org/sites/default/files/Andr%C3%A9%20Corten%20-%20Haiti%20 %20la%20d%C3%A9solation,%20hier%20et%20aujourd'hui_0.pdf

DAREUS, Daniel, « Barrer la route aux handicapés intellectuels du pouvoir » 9 mai 2013.http://radiovision2000haiti.net/public/haiti-politique-barrer-la-route-aux-handicapes-intellectuels-au-pouvoir/.

DURAND, Cédric, « La dette jusqu'où ? »,
7 novembre 2011. http://www.contretemps.eu/interventions/dette-jusquo%C3%B9-0.

ESCOBAR, Arturo et RESTREPO Eduardo, «Anthropologies hégémoniques et colonialité », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 62 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013. URL : http://cal.revues.org.

FERRY, Jules : Les fondements de la politique coloniale (28 juillet 1885)
http://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-moments-d-eloquence/jules-ferry-1885-les-fondements-de-la-politique-coloniale-28-juillet
1885?
t=Jules+Ferry+%281885%29+%3A+Les+fondements+de+la+politique+coloniale+%2828+juillet+1885%29.

GAUTHIER, Florence, « De la Révolution de Saint-Domingue à l'Indépendance d'Haïti. Comment sortir de l'esclavage ?1789-1804 »,*RévolutionFrançaise.net*, *Synthèses*, http://revolution-francaise.net/2005/12/29/15-de-la-revolution-de-saint-domingue-a-lindependance-dhaiti-comment-sortir-de-lesclavage-1789-1804.

GRÜNER, Eduardo, « Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution », *Sociedad* (Buenos Aires) vol.4no.se Buenos Aires, 2008, traduit par Agostina Marchi *Sociedad* (Buenos Aires) , Buenos Aires, n.28, 2009. (http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0327-77122008000100004&script=sci_arttext).

- « La "otra" modernidad, La revolución haitiana: una rebelión (también)"filosófica"»,http://fr.scribd.com/doc/116474373/Eduardo-Gruner-La-Otra-Modernidad-Revolucion-Haitiana.

HOYAUX, André-Frédéric, « Entre construction territoriale et constitution ontologique de l'habitant : Introduction épistémologique aux apports de la phénoménologie au concept

d'habiter », *Cybergeo : European Journal of Geography* [En ligne], Epistémologie, Histoire de la Géographie, Didactique, document 216, mis en ligne le 29 mai 2002, consulté le 30 mai 2013. URL : http://cybergeo.revues.org/1824 ; DOI : 10.4000/ cybergeo.1824.

HURBON**,** Laënnec, « Démocratisation, identité culturelle et identité nationale en Haïti », *Pouvoirs dans la Caraïbe* [En ligne] ,10|1998, mis en ligne le 14 mars 2011, consulté le 11 octobre 2012. URL : http://plc.revues.org.

KREMER-MARIETTI, Angèle, «Réflexions sur l'autopoièse » in *Revue* Dogma, Revue philosophique et des Sciences humaines, Otobre 2012, www.dogma.lu, p 1-6.

LUCAS, Rafael, « Marronnage et marronnages », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], 89 | 2002, mis en ligne le 01 octobre 2005, http://chrhc.revues.org.

LOWY, Michael, ***L'étincelle s'allume dans l'action. La philosophie de la praxis dans la pensée de Rosa Luxemburg***, 2012

http://www.contretemps.eu/interventions/%C3%A9tincelle-s%E2%80%99allume-dans-action-philosophie-praxis-dans-pens%C3%A9e-rosa-luxemburg,

MACHEREY, Pierre « Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » (Althusser) – «Tiens, un nègre! » (Fanon) » http://philolarge.hypotheses.org/1201, 15 février 2012.

MBEMBE, Achille, « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 173-174 | 2004, mis en ligne le 08 mars 2007, consulté le 10 octobre 2012. URL : http://etudesafricaines.revues.org/4590.

RAMBEAU, Frédéric « Deleuze et Guattari, les apories de la subjectivation politique »

http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/deleuze-guattari-et-les-apories-de-la-subjectivation-politique-2/. Publié le 14 juin 2013.

RANCIÈRE, Jacques, « Peuple ou multitudes ? » entretien avec Eric Alliez, *Multitudes* n° 9, Mai/Juin 2002. http://www.multitudes.net/Peuple-ou-multitudes/.

ROC, Nancy, « Requiem pour la Scierie », *Alterpresse*, 30 avril 2004.

http://www.alterpresse.org/spip.php?article1374#.VH6DwDHXNEw.

SANÉ, Pierre, cérémonie d'ouverture du Colloque international « Révolution haïtienne et universalité des droits de l'Homme », Port-au-Prince, 21-23 août 2009, http://portal.unesco.org/shs/fr/files/12865/12508453267Discours_Pierre_San%E9_20_ao%FBt_2009.pdf/Discours%2BPierre%2BSan%E9%2B-%2B20%2Bao%FBt%2B2009.pdf.

SAUVÊTRE, Pierre et LAVERGNE, Cécile, « Pour une phénoménologie de la cruauté. Entretien avec Étienne Balibar », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne] ,19|2010, mis en ligne le 30 novembre 2012 URL:http://traces.revues.org/.

SOMMERER, Erwan, « L'Espace de la démocratie. », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 19 décembre 2013.URL: http://leportique.revues.org/729.

ZECCHINI, Laetitia, « Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales ? » p.1-13, laviedesidees.fr, le 27 janvier 2011.

ZIZEK Slavoj « La Subjectivation politique et ses vicissitudes » .ftp://ftp2.marxau21.fr/marxau/reserve/ZIZEK_La_subjectivation_politique_et_ses_vicissitudes.pdf

Thèse de doctorat/Mémoire de Master.

BRUTUS, Nora, *Pratiques associatives et construction d'un espace social citoyen à Trou-du-Nord (Haïti)* Département de Sociologie de l'Université de Montréal, 2009.

CAMILUS, Adler, *La politique comme oubli du citoyen dans la philosophie politique de Thomas Hobbes*, sous la direction de Georges Navet, Paris8, Juin, 2011.

DORISMOND, Edelyn, *Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi)*, Thèse de doctorat de philosophie, Université Paris8, 2010.

GÓMEZ PERNÍA, Alejandro Enrique, *Le syndrome de Saint-Domingue, perceptions et représentations de la Révolution haïtienne dans le Monde Atlantique, 1790-1886*, Thèse de doctorat d'Histoire, EHSS, 2010.

KYSLY, Joseph, *De nouveaux fondements philosophiques et sociologiques pour une éducation à la citoyenneté en Haïti. La parole et l'action de Joseph Wresinski pour une éducation à une citoyenneté de la rencontre en Haïti,* Thèse de doctorat en Sciences de l'Éducation, Université Lumière Lyon 2, Juin 2014.

LÉOPOLD, Marion, *Résistance paysanne et lutte des classes en Haïti. Un essai d'interprétation*, Thèse de Doctorat de Sociologie, Université Paris 8, Juin 1979.

LOUIS, Jean-Mary, *L'invention d'Haïti comme société pauvre : L'herméneutique de la société pauvre haïtienne,* Thèse de doctorat de Sciences Politiques, Université du Québec à Montréal, 2010.

PAUL, Lucie Carmel, *Partir marron: Un parcours sémantique à travers les trous de la mémoire collective haïtienne*, Thèse de doctorat de Philosophie, L'Université d'État de New York, 2014.

ROUCHON, Jérémie, *Trois générations d'intellectuels haïtiens. De la réception du discrédit étranger à la ''seconde indépendance '' :1880-1930*, Thèse de doctorat de Philosophie, Université d'Ottawa, 1997.

GUSTINVIL, Jean-Waddimir, *Logiques coloniales de domination et d'émancipation coloniale et égalité. La société postcoloniale haïtienne du long dix-neuvième siècle*, Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris7, 2013.

YANG, Chang-Yol, *Les problèmes du vide chez les Abdéritains*, Mémoire de maîtrise de Philosophie, Université Paris8, 2004.

Revues

Actuel Marx, 2014/1, n° 55, *Frantz Fanon*, Paris, **Presses Universitaires de France**.

Actuel Marx, 2005/2 n° 38 *Le racisme après les races*, Paris, Presses Universitaires de France.

Actuel Marx, n° 28*, Y-a-t-il une pensée unique en philosophie politique*, Paris , PUF, 2000.

Tumultes, 2014/2, n°43. *Le moment de la subjectivation (sous la direction de Martine Leibovici).*

Revue Descartes, n° 83, 2014/4. *Négritude et philosophie*

Correspondances/ Actes législatifs/ Journaux

Archives parlementaires, première série, tome 31, 1791, Paris, 1888.

Correspondance de Napoléon 1^er, Tome VII, Paris, Henri Plon, 1861.

Adresse à l'Assemblée Nationale, Paris, 1789 (rédigée par le Club Massiac).

Adresse à l'Assemblée nationale par les hommes de couleur libres de Saint-Domingue, 1791.

Adresse de la Société des Amis des Noirs, à l'Assemblée nationale, à toutes les villes de commerce, à toutes les manufactures, aux colonies, à toutes les sociétés des amis de la Constitution, mars 1791.

Décret de l'Assemblée Générale de Saint-Domingue, rendu le 28 Mai 1790, 1790.

*Moniteur (*français) 1 et 15 mai 1826.

Code Henry, Cap Heny, Roux, Imprimeur du Roi, 1812.

Code rural (François Duvalier), Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1963.

Bulletin officiel de Saint-Domingue, N° 13, 13 avril 1799, Cap, chez P. Roux, Imprimeur du Gouvernement.

La Gazette de Saint-Domingue. Politique, Civile, Economique, Littérature. Et affiches américaine. Port-au-Prince Chez Mozard, imprimeur du Roi et du Conseil supérieur.,1791. .

La Gazette de Saint-Domingue, Cap, Imprimerie royale, 1764 (N° 1-13).

Feuille du commerce. Petites affiches et annonces du Port-au-Prince, (N° 4, 12 mars1843 ; N° 5, 19 mars 1843 ; N°4, 28 janvier 1844 ; N° 3, 20 janvier 1859)

Télégraphe, N° X, 5 mars 1826.

CAMILUS, Adler, « De la compétence des incompétents en politique ? », *Le Nouvelliste*, 26 août 2013.

CAROIT, Jean-Michel, « Analyse : Haïti ou la permanence du malheur », *Le monde*, 26 décembre 2003.

RAPPORTS

GILLLES, Alain, *Lien Social, conflit et violence en Haïti*, Peace Resaerch Institute Oslo (PRIO), 2012.

HENNEBEL, Ludovic et LEWKOWICZ, Gregory, (dir) *Le conflit haïtien. Violences en Haïti et réponse de la communauté internationale. Atlas-Work pakage2,* Institut Magna Carta, 2008.

Larchevesque-Thibaud. *Notes sur les troubles de Saint-Domingue*, présentée à la Convention nationale, Paris, Imprimerie Testu, 14 mai 1793.

Discographie

La Controverse de Valladolid, film de Jean-Claude Verhaeghe, scénario original de Jean-Claude Carrière, Arte Vidéo, 2001.

SIXTO, Maurice, *Choses et Gens entendus*, Vol. II, Rotel Records 2010/ *« J'ai vengé la race »* https://www.youtube.com/watch?v=iETOZbHhVv8 .

LAGUERRE, Fedia , « *Operasyon dechoukaj* », https://www.youtube.com/watch?v=OFEOTePNt0g.

Meridional des Cayes, « *Dechoukay* » https://soundcloud.com/mrcompas/dechoukaj?in=djosam/sets/meridional-dechoukaj.

Bossa Combo, « *Deuxième indépendance* » "https://www.youtube.com/watch?v=S5QPhIEAfRI.

Les Frères parents, « *Se pa pou sa nou te batay* » https://www.youtube.com/watch?v=sn1Ul8pvH0M.