

**AU-DELÀ DE L’AFFIRMATION DE LA VIE :
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE
À LA TRADITION RADICALE NOIRE**

Norman Ajari
Université d’Édimbourg
norman.ajari@ed.ac.uk

Abstract: The scope of this article is twofold. First, it reconstructs Africana phenomenology, retracing Lewis R. Gordon’s philosophical elaborations, accounting for the influence of figures such as Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre, and Søren Kierkegaard. We show how Gordon’s recasting the Husserlian notion of bracketing impacts political thought and social criticism. Second, we evidence in Gordon as well as in many prominent contemporary Black intellectual figures a preferential option for a radical democratic politics that emphasizes creativity and coalition over enmity and opposition. Finally, this article argues that while notions of violence and self-determination are not popular within current Black thought, they are intrinsically part of the Black radical tradition. Therefore, they should be reinvested by Africana philosophy and phenomenology.

Keywords: Phenomenology; Africana philosophy; Lewis R. Gordon; Black Radical Tradition

Resumé: L’objectif de cet article est double. Premièrement, il reconstruit la phénoménologie africana, en retraçant les élaborations philosophiques de Lewis R. Gordon, tout en rendant compte de l’influence sur son œuvre de figures telles que Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre et Søren Kierkegaard. On montre les conséquences de la refonte par Gordon de la

notion husserlienne de mise entre parenthèses sur sa pensée politique et sa critique sociale. Deuxièmement, on met en évidence chez Gordon, ainsi que chez de nombreuses figures intellectuelles noires contemporaines de premier plan, une option préférentielle pour une politique démocratique radicale qui met l'accent sur la créativité et la coalition plutôt que sur l'inimitié et l'opposition. Enfin, cet article soutient que si les notions de violence et d'autodétermination ne sont pas populaires dans la pensée noire actuelle, elles font intrinsèquement partie de la tradition radicale noire. Par conséquent, elles gagneraient à être réinvesties par la philosophie et la phénoménologie africaines.

Palabras clave: Phénoménologie ; Philosophie africana ; Lewis R. Gordon ; Tradition Radicale Noire

Cet article prend pour point de départ la réflexion d'inspiration phénoménologique du philosophe africain-américain d'origine jamaïcaine Lewis R. Gordon pour interroger le rapport contemporain que la pensée noire entretient avec la question de la radicalité politique dans l'histoire intellectuelle de la diaspora africaine. Son objectif est double. Il s'agit dans un premier temps de proposer une généalogie la plus rigoureuse possible des grands axes philosophiques de la vaste œuvre de Lewis Gordon, et notamment de sa double inscription dans la tradition de la philosophie afro-diasporique et dans celle de la philosophie existentielle européenne. Ce faisant, on tâchera de montrer l'originalité de sa démarche au sein de la réflexion phénoménologique ainsi que ses implications en termes de philosophie pratique. Ensuite, il se donne pour tâche d'inscrire l'œuvre de Gordon au sein de l'état présent de la réflexion politique des études noires, notamment dans son

rapport à l’héritage de ce que Cedric Robinson a nommé la tradition radicale noire. J’avancerai que Gordon, à l’instar de nombreux autres auteurs contemporains influents, refoule de la politique noire une part d’hostilité et de refus radical de l’ordre des choses qui en est pourtant constitutive, à parts égales avec sa dimension communautaire et communicationnelle, largement privilégiée aujourd’hui. Pourtant, les outils théoriques proposés par Gordon auraient pu permettre de penser cette histoire à nouveaux frais.

L’œuvre de Lewis Gordon est tout indiquée pour un tel exercice, et ce à deux titres au moins. Tout d’abord, parce que sa pensée est la plus représentative d’une génération intellectuelle africaine-américaine qui a offert à la philosophie africana sa légitimité académique, en montrant toutes les contributions que la pensée de la diaspora africaine pouvait offrir aux différentes disciplines des sciences humaines. Ensuite, parce que c’est en grande partie en tant que principal spécialiste mondial de l’œuvre de Frantz Fanon que Gordon a fortement contribué à enrichir le corpus philosophique de voix et de perspectives noires auparavant discréditées ou marginalisées. Or il semble que certains aspects de l’œuvre de Fanon aient dû être minimisés ou euphémisés, et notamment l’aiguillon le plus radical de son anticolonialisme révolutionnaire ; comme si c’était un prix à payer pour asseoir la crédibilité et l’acceptabilité de la philosophie africana. Il s’agira donc de tirer les conséquences de cette sorte d’oubli du continent historique de la violence révolutionnaire et de l’autodétermination noires. Si son abandon temporaire fut certainement indispensable à l’installation – certes précaire, mais toujours vivace et créative – de la philosophie africana dans le paysage académique, différentes contestations du *statu quo* au sein de la pensée noire actuelle semblent indiquer qu’il est

aujourd'hui possible de reposer à nouveaux frais les questions relatives à la radicalité révolutionnaire noire et décoloniale.

La parenté de deux traditions

La philosophie de Lewis Gordon puise à deux sources principales. La philosophie africaine, tout d'abord, et, d'autre part, ce courant de pensée né au début du XX^e siècle européen qu'est la phénoménologie – notamment dans sa version existentielle, post-husserlienne. Cependant, il serait inexact de soutenir que l'effort de Gordon se limiterait à réunir deux traditions, comme on noue ses lacets. Son entreprise consiste plutôt à dévoiler ce qui, dans les problèmes qui se sont posés à ces deux traditions et dans les concepts qu'elles ont forgés pour y répondre, requiert un tel rapprochement. Le retour réflexif de Gordon sur l'histoire de ces philosophies vise à en dégager un noyau expérientiel commun. Il s'appuie sur la parenté théorique intime de ces deux traditions, leur unité souterraine. Dans cette entreprise, la question de l'existence joue un rôle essentiel : « La philosophie de l'existence pose les problèmes de la liberté, de l'angoisse, de l'effroi, de la responsabilité, de la puissance d'agir (*agency*) incorporée, de la socialité et de la libération ; ces problèmes, elle les pose en se concentrant sur la condition humaine » (Gordon, 2000, 7).

Ces problèmes se sont imposés aussi bien aux philosophes européens de l'entre-deux guerres qu'aux penseurs noirs qui avaient fait l'expérience de l'esclavage ou de ses conséquences, de la colonisation impérialiste de l'Afrique ou de la ségrégation. Elles imposent un même intérêt pour le caractère non seulement personnel, mais physique, de la subjectivité : « La conscience, qui doit bien résider quelque part, doit être incarnée. Elle est

véritablement vécue. » (Gordon, 2022, 62). Lewis Gordon définit ainsi la tradition de la philosophie africana dont il se revendique :

Pensée africana [...] désigne une aire de pensée qui se concentre sur les questions théoriques que posent les luttes d’idées dans les cultures africaines et leurs formes hybrides et créolisées en Europe, en Amérique du Nord, aux Amériques Centrale et du Sud et dans les Caraïbes. La pensée africana désigne également l’ensemble des questions posées par le projet historique de conquête et de colonisation qui a émergé en 1492 et les luttes pour l’émancipation qui, jusqu’à aujourd’hui, s’ensuivirent (Gordon, 2000, 1).

Deux aspects de l’adjectif africana doivent être soulignés. Premièrement, le fait qu’il désigne, plus qu’une zone géographique déterminée, une certaine condition d’existence : celle qui unit celles et ceux qui furent tenus, depuis le début du XVI^e siècle, de se considérer comme des Africains. Ainsi, ce courant de pensée, dans son concept même, se constitue comme un défi aux pensées par lignes globales qui tenteraient de voir, dans la situation géographique, quelque autorité épistémique rigide (Schmitt, 2012). Deuxièmement, certaines conditions historiques particulières sont importantes pour comprendre cette définition. Dans la société moderne, être noir équivaut à être descendant d’esclaves ou de colonisés. En d’autres termes, les Noirs proviennent de populations dont les ancêtres ont été systématiquement déshumanisés par toutes les disciplines des sciences humaines comme des sciences naturelles (Ajari, 2019). Gordon souligne ainsi que cette récusation de l’humanité africaine a valu à l’anthropologie philosophique d’apparaître, pour les auteurs noirs auxquels il se réfère, comme philosophie première. Pour des groupes

toujours hantés par la négation de leur condition d'humain, le fait d'appartenir à l'humanité ne va pas de soi : la signification même du fait d'être humain est en question, ainsi que la nature des disciplines du savoir qui ont traité cette question. Il ajoute que la reconnaissance de leur particularité a souvent permis aux auteurs modernes et contemporains d'ascendance africaine de poser, sur la condition humaine, des problèmes plus universels qu'une éthique occidentale qui tend à en délaissé la dimension sociale - ce dont les penseurs noirs n'eurent pas le luxe (Gordon, 2006, 57).

À partir de cette intuition de la fragilité de l'humaine condition acquise depuis les traditions philosophiques noires, Gordon insiste donc sur les ressources intersubjectives de la phénoménologie, sur sa capacité à penser l'histoire et sur une philosophie humaniste de l'existence, qui sont les caractères qu'elle a en partage avec la pensée africana. Dans ce projet intellectuel, le rôle de Frantz Fanon est évidemment central, puisque représentatif des ressources d'une philosophie noire de l'existence. Lecteur et interprète de Sartre et de Jaspers, disciple de Merleau-Ponty dont il suivit les cours à Lyon, mais aussi penseur de la condition noire et des décolonisations, Fanon est le premier auteur à pouvoir expliciter ce rapport souterrain qui lie la pensée nègre et une certaine philosophie de la conscience (Renault, 2011). Aussi, Gordon lui sait gré d'avoir rédigé une sorte de nouvelle *Krisis*: la crise de la raison raciste européenne (Gordon, 1995, 8).

Le concept de suspension

Derrière les questions phénoménologiques, d'épistémologie des sciences humaines ou de philosophie sociale, le problème premier de Gordon est celui qu'on retrouve dans le sous-titre de son ouvrage *Disciplinary*

decadence: vivre la pensée en des temps difficiles. La pensée, y compris la plus spéculative, peut être tenue pour un effort en vue de la création de nouvelles formes de vie. C’est à ce titre qu’il considère la vertu de la méthode husserlienne de la mise entre parenthèses, comme remise en cause des routines de la pensée. À cette fin, Gordon élabore le concept de « suspension ontologique ». Au même titre que l’*epoché* husserlienne, il s’agit là d’une séparation de la pensée d’avec les jugements et les valorisations qu’elle porte sur les choses. Mais là où la démarche classique va « aux choses mêmes », c’est sur ces savoirs constitués, ces valorisations, opinions, habitudes réflexives que Gordon fait retour. Cette variation sur le thème phénoménologique dévoile une ressource insoupçonnée de la phénoménologie au service de la critique sociale. Pour mettre en évidence la contribution de Gordon à un débat ancien sur la possible contribution de la phénoménologie à la philosophie sociale (Kanabus, Popa), on va montrer comment il permet de répondre à certaines objections formulées contre cette philosophie, dès le début du XX^e siècle, par des marxistes et penseurs anticoloniaux lecteurs de Husserl. Ce contraste permettra peut-être de faire ressortir la singularité de la position de Gordon vis-à-vis du champ phénoménologique.

Premièrement, le philosophe marxiste français Jean Toussaint Desanti a avancé que la philosophie sans pré-supposés de Husserl en comportait pourtant bien un, non explicité : celui d’un temps sans urgence, où rien n’a lieu et où les choses attendent patiemment l’examen du philosophe, toujours susceptible de stopper l’écoulement temporel (Toussaint Desanti, 27-28). La suspension ontologique, au contraire, ne doit pas être entendue comme un arrêt, une interruption. C’est un décolllement, une scission dont l’objet est de considérer nos valeurs plutôt que les étants, les choses, qu’ils sont censés décrire adéquatement.

Évidemment, cela revient à se concentrer plus volontiers sur les produits de l'activité humaine que sur des étants présents à la conscience ou sur ses opérations elles-mêmes, comme s'ils étaient de toute éternité. La suspension au sens de Gordon est une forme de réflexivité dans l'action, au sein de l'action et rendue possible par l'action.

Ceci permet de répondre à la seconde critique, formulée par le philosophe vietnamien Tran Duc Thao, pour qui la méthode phénoménologique « détourne le regard du phénoménologue des données réelles qui définissent pourtant le contenu véritable de sa réflexion » (10). Or Gordon, comme le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* dont il s'inspire, tient les valeurs, les idées, les discours, pour des objets réels, des déterminations de la culture objective auxquelles on puise et qui orientent les actions individuelles et collectives (Sartre, 53). Les significations dont se préoccupent les investigations de Gordon ne sont pas de simples superstructures, des reflets figés des actions humaines. Elles font signe vers elles et les influencent en retour. Aux auteurs qui critiquent la phénoménologie depuis la perspective de la théorie sociale, Gordon réplique qu'entendue adéquatement, la phénoménologie est déjà une philosophie sociale et même une entreprise de décolonisation permanente de la pensée.

On peut encore préciser cette idée d'une suspension ontologique en recourant à un exemple. Gordon évoque celui du « peuple-problème ». Cette question est inséparable de la situation des minorités dans les nations modernes. Ainsi la tristement célèbre « question juive » ou « problème juif » de l'antisémitisme européen. Gordon aborde cette thématique à partir des écrits de W. E. B. Du Bois. Il remarquait, à la fin du XIX^e siècle, que dans l'espace public américain, des questions telles que les problèmes *des* Noirs ne se posaient pas, mais qu'on traitait au contraire cette

communauté comme un problème en tant que tel (Du Bois, 2014). Le « problème noir » réside en ceci que les Noirs sont un problème pour les Blancs. Ils ne sont pas liés à un problème, confrontés à un faisceau de problèmes ; ils deviennent eux-mêmes des problèmes. La suspension ontologique, le décollement de l'étant de sa thématization historique et des valeurs sédimentées en lui, révèle alors une confusion voisine de ce que Sartre appelait l'esprit de sérieux, c'est-à-dire « un effondrement de la division entre les valeurs et le monde matériel » (2000, 69). On installe entre un étant et sa valorisation un lien tel que cet étant se fait valeur. Les Noirs ne sont pas tenus pour des agents historiques, des individus singuliers, des faiseurs de culture. Ils sont exclusivement considérés comme « problème ». Et ce caractère problématique ne procède pas de ce qu'ils font, mais de ce qu'ils sont.

Gordon sait gré à Du Bois d'avoir montré que le caractère changeant, c'est-à-dire humain, de ce qui est décrit se trouve pris dans une structure descriptive fixiste qui est incapable d'en rendre compte. Ce retour réflexif sur sa propre condition, cette possibilité d'une remise en cause des liens qui nouent les étants et les valeurs, fonctionne comme une contradiction performative qui en démontre la contingence. L'exercice de Du Bois, qui montre que les Noirs sont tenus pour des problèmes, prouve qu'ils ne s'y bornent pas, en libérant d'autres possibles. Cette possibilité de mise à distance des valeurs qui nous engluent et nous fixent met sur la voie de la libération (Gordon, 1995, 22). Ce décollement qu'est l'expérience de la suspension ontologique nous confronte à un excès structurel de la réalité humaine sur ses tentatives de description. En se réhumanisant, les Noirs cessent d'apparaître comme des problèmes, mais commencent à se percevoir eux-mêmes comme des êtres en question : les objets de leur propre enquête réflexive. « La

conscience est une manifestation de l'existence. Être conscient, c'est se démarquer, se différencier soi-même comme n'étant pas identique à ce dont on est conscient. Être une question, c'est devenir une possibilité. » (Gordon, 2022, 143) C'est ainsi par le détachement des valorisations indues qui lui sont historiquement attachées que la conscience noire se dessine et gagne en densité.

La suspension de l'ordre général : Gordon lecteur de Kierkegaard

Comme le soulignait déjà Du Bois, les disciplines académiques ont historiquement participé à la déshumanisation des Noirs et à leur redéfinition comme peuple-problème (Chandler). Ces réflexions conduisent Gordon à élaborer une sous-espèce particulière de la suspension ontologique appelée « suspension téléologique de disciplinarité ». Visant plus spécifiquement à initier certaines pratiques de pensée innovantes en sciences humaines, cette notion évoque évidemment la « suspension téléologique de l'éthique » développée par Kierkegaard dans *Crainte et Tremblement*. On en comprendra donc plus aisément les enjeux en faisant un détour par cet ouvrage. Il se présente comme le commentaire d'un passage de l'Ancien Testament. Le sacrifice d'Abraham est un épisode de la Genèse (22, 1 et suivants) qui narre l'interpellation d'Abraham par Dieu, qui exige de lui l'holocauste de son fils unique et chéri : Isaac. Le lendemain à l'aube, sans mot dire, il prend son enfant avec lui. Après avoir cheminé trois jours jusqu'au lieu du sacrifice, Abraham dresse l'autel et y attache son fils. Alors qu'il a dégainé son couteau et s'apprête à le mettre à mort, l'Ange émissaire de Dieu intervient et suspend le geste infanticide. Cette exigence divine était une mise à l'épreuve de la foi d'Abraham, dont il sut se rendre

digne. C’est un bélier qui se substituera à Isaac, et la bénédiction de Dieu sera sur le Patriarche et sur sa descendance. *Crainte et Tremblement* de Kierkegaard est une interprétation de cet épisode biblique à partir de la condition existentielle particulière d’Abraham et, plus précisément, de la foi qui la fonde. Le penseur danois prend pour point de départ la contradiction entre l’apparente abjection de la docilité meurtrière du Patriarche et le sentiment sublime qu’elle suscite chez le croyant. Ce paradoxe, en quoi consiste fondamentalement toute religion, tient à ce qu’Abraham a mis en œuvre une « suspension téléologique de l’éthique ».

L’éthique (Kierkegaard se réfère ici à la philosophie du droit de Hegel) est ce qui attribue à l’individu un *telos*, un but, dans le général. L’individu est une pièce d’une communauté organique, dont il reconnaît les règles, et dont les règles le reconnaissent. Il fait partie de la machine du général, en respecte et fait respecter les lois. Les désirs qui y sont encouragés sont ceux qui renforcent cette cohésion du général. Or, le paradoxe de la foi est tel que « l’individu, en tant qu’individu, est plus grand que le général » puisqu’il est « en rapport absolu avec l’absolu » (Kierkegaard, 2000, 110). Partant du général, il se hisse au-dessus de lui. Le seul rapport de l’acte d’Abraham au général, c’est-à-dire à la morale commune, est un acte de transgression, si bien que c’est le rapport à l’absolu, c’est-à-dire à l’interpellation divine, qui guide le rapport à l’éthique. Contrairement au héros tragique qui, à la façon d’Antigone, revendique une éthique supérieure à l’éthique commune, Abraham suspend l’éthique elle-même en vertu d’une autre téléologie, d’un autre but, lui-même soustrait à l’éthique.

Le sens de cet acte est interne, intime, indicible dans le langage commun qui est par essence l’expression du général – c’est ce que montre le silence d’Abraham. En ce moment de

suspension téléologique de l'éthique où Abraham doit se résoudre à effectuer un acte que l'ensemble de la communauté réprouve, un acte universellement tenu pour abject, il ne peut tirer autorité que de lui-même. La vérité qui le guide n'aurait en aucun cas pu s'obtenir d'autrui. Si c'était quelqu'un qui lui avait dit de sacrifier son enfant parce que Dieu l'exige, il ne l'aurait pas cru : il est des certitudes qui ne sauraient venir de l'extérieur et se transmettre à la manière d'une opinion. C'est une certitude fondamentalement individuelle qui anime Abraham et ne saurait se réclamer d'aucune éthique supérieure. C'est ce geste de suspension radicale que Lewis Gordon reprend à son compte pour penser ce qu'il appelle une « suspension téléologique de disciplinarité ».

Par rapport à la mise entre parenthèses husserlienne, l'expérience existentielle que propose Kierkegaard présente l'avantage de n'être pas une pratique de pensée négative ou privative, comme l'est nécessairement le doute hyperbolique. Elle se propose plutôt comme le basculement d'un ordre vers un autre. L'ordre qu'on cherche à suspendre est celui du refus de la pensée en quoi consiste la cristallisation des opérations cognitives en des protocoles séparés, c'est-à-dire des « disciplines », des structures qui, comme l'ordre du général, sont autoréférentielles. Celui qu'on instituera sera celui d'une pensée à l'écoute des objections des autres, et de ses propres obstacles. Gordon diagnostique deux formes contemporaines du refus de la pensée. Tout d'abord, la simplification à l'extrême des problèmes dont se rendent responsables les politiques. Et en second lieu la densité vide et abstruse du discours des experts. Dans les deux cas, c'est la *performance* qui remplace la preuve (Gordon, 2000, 29). On pourrait décliner en deux sens ce concept de performance. Elle correspond d'une part au spectacle émotionnel et producteur de réactions immédiates des

politiques (la performance comme mise-en-scène), et de l’autre à l’exigence de maximisation du rapport *input/ output* en quoi consiste la figure de l’expert (la performance comme productivité capitaliste) (Lyotard, 75-76). Ces deux figures ont en commun de se mouvoir dans le milieu solitaire et dissocié de l’opinion. En effet, selon Gordon, l’opinion n’a pas le rôle unificateur et politique que la tradition lui a souvent prêté. Il souligne au contraire qu’elle est isolement. Le général est plat ; on n’y échange que ce qu’on a déjà, son seul objet étant de demeurer ce qu’il est. Ainsi les disciplines universitaires tendent-elles à se comporter comme l’ordre du général, ou de l’éthique, critiqué par Kierkegaard. Et c’est alors que survient la décadence disciplinaire : le devenir des disciplines lorsqu’elles se comportent en totalités sans dehors et se prennent pour le monde qu’elles sont censées décrire ou sur lequel elles sont supposées intervenir. Quand le travail du sociologue a pour unique but de « faire de la sociologie », lorsque les techniques d’enquête comptent plus que l’enquête elle-même et surtout plus que ses « objets », alors il y a décadence disciplinaire.

Comme pour Kierkegaard, c’est d’abord en acceptant le *paradoxe*, c’est-à-dire par la prise de position qui contrarie l’opinion commune, qu’on s’achemine vers un commun plus authentique : communauté religieuse pour le philosophe danois, communauté de pensée pour Gordon. L’acte de foi comme l’acte de penser consistent en une sortie violente, et d’abord incompréhensible, du général. Une sécession par rapport à l’ordre général. La suspension téléologique de disciplinarité revient à écarter l’ordre interne de la discipline savante pour y faire entendre d’autres voix, y faire valoir d’autres vérités. Frantz Fanon représente à ce titre un exemple aussi satisfaisant que Du Bois.

La psychiatrie coloniale tenait, depuis le début du XX^e siècle, les Africains pour des brutes incapables du moindre

effort intellectuel, des lobotomisés constitutionnels. Dans la réponse qu'il adresse à cette théorie, Fanon souligne que c'est le contexte social de la colonisation et ses conditions inhumaines qui provoquent certaines pathologies injustement tenues pour physiologiques (Fanon, 2015). On abaisse les Africains en fait de façon à pouvoir les décrire comme inférieurs en droit. Fanon effectue ainsi une suspension téléologique de disciplinarité à deux niveaux. En faisant intervenir le facteur social et en mettant en évidence la violence raciale, il sort la psychiatrie de son autoréférentialité, la confronte au dehors réel dont elle ne voulait tenir aucun compte. Ensuite, c'est un Nègre qui s'exprime de la sorte, s'adressant aux experts blancs qui lui nient tout intellect sur un pied d'égalité. Si une discipline est un jeu de langage, la suspension téléologique est un « coup » tel qu'il en change les règles. Après Fanon, l'objet de la psychiatrie africaine n'est plus la description argumentée de l'infériorité des races non-blanches, mais la désaliénation des indigènes. L'histoire des sciences humaines regorge de tels exemples. Ainsi, également, Marx faisant entrer l'expérience de l'aliénation de la classe ouvrière dans une économie politique qui n'en tenait aucun compte (Marx). Il s'agit toujours de faire résonner, au cœur de la discipline, les voix qu'étouffe son vacarme érudit ; embrassant la souffrance des colonisés ou des ouvriers, Fanon et Marx s'élèvent au-dessus de leur discipline comme Abraham se dressait absolument au-dessus de l'éthique.

« La preuve est un symptôme de la réalité refoulée », écrit Lewis Gordon (2000, 32). La preuve de la fausseté d'une théorie peut n'être pas recevable pour la rationalité interne d'une discipline réifiée, mais elle doit l'être pour la raison de ceux qui la pratiquent (Lukacs). Elle témoigne de l'excès de la complexité des affaires humaines sur les disciplines finies qui prétendent en rendre compte. Ce surgissement montre

qu’il faut apporter des corrections à la discipline car son objectif premier doit être de se tenir au plus près de la réalité humaine, et non au plus près de ses propres prérequis formels. Quand l’objet objecte quelque chose à celui qui l’étudie, ce dernier a le devoir d’en tenir compte. « C’est en restant à l’écoute de l’incomplétude de toutes données liées aux êtres humains qu’une approche se rend humaniste. C’est une méthode qui révèle que quand il s’agit de l’être humain, il y a plus à apprendre et, en conséquence, plus à chercher » (Gordon, 2000, 93). Gordon tâche donc de se prémunir du contresens, mis en évidence par Sartre, d’une étude de l’homme qui entend se garder de tout anthropomorphisme (Sartre, 117-118). La suspension téléologique de disciplinarité, tout comme la suspension ontologique, n’est pas une dissipation du monde et des autres. C’est une déprise de la certitude *a priori* de la validité de sa propre méthode qui ouvre aux interventions extérieures. Cette relation aux autres fait monde là où l’opinion le rendait impossible, qui fonctionne comme un verrouillage, un rêve d’éternité. « Pour dépasser la décadence disciplinaire, nous devons accepter que ce sont des êtres humains qui produisent les disciplines, ce qui signifie que chaque discipline fait face à des limites humaines dans sa confrontation à la réalité, et plus particulièrement à la réalité humaine » (Gordon, 2022, 85). La pensée est cette activité solitaire tournée vers le monde commun, qui rend la collectivité possible en la réhumanisant : en l’ouvrant à nouveau à sa propre finitude, c’est-à-dire aussi à sa perfectibilité.

Paradoxes du « *decay* »

La philosophie de Gordon, qui se présente au départ comme une philosophie des sciences humaines, y recherche en permanence les conditions de possibilité d’une

philosophie sociale et politique. On trouve chez Gordon les linéaments d'une phénoménologie historique de la société. Je vais ici risquer l'hypothèse selon laquelle le concept central y est celui de *decay* (Gordon, 1995, 23). Ce terme anglais n'est pas aisément traduisible. Il signifie à la fois détérioration, déclin, pourrissement. Gordon l'emploie pour qualifier de ce qu'on a défini plus haut, avec Kierkegaard, comme le « général » : la cohérence éthique d'une société ou la cohésion rationnelle d'une discipline. Mais cette recherche du cohérent n'est pas tant une vertu que le signe d'un refoulement pathologique de la contradiction, selon une réflexion empruntée à *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon :

[L]aliénation intellectuelle est une création de la société bourgeoise. Et j'appelle société bourgeoise toute société qui se sclérose dans des formes déterminées, interdisant toute évolution, toute marche, tout progrès, toute découverte. J'appelle société bourgeoise une société close où il ne fait pas bon vivre, où l'air est pourri, les idées et les gens en putréfaction. Et je crois qu'un homme qui prend position contre cette mort est en un sens un révolutionnaire (Fanon, 182).

Contrairement à ce que pourrait laisser attendre une lecture trop rapide de Fanon, à l'aide de ce concept, Gordon ne reconduit pas ici le récit historique conservateur européen, que l'on retrouve par exemple chez Gobineau ou chez Spengler, qui explique le temps à partir de métaphores organiques où les phases de décadence succèdent aux phases de croissance et d'apogée. C'est plutôt le modèle de l'absurdité kierkegaardienne (1970) qu'il adopte : nul n'a choisi de naître dans ce monde, ni dans aucun monde possible (Gordon, 2000, 14). Toute naissance est déjà une

déchéance. Cette approche fait écho aux observations de Saint Augustin, formulée dans le quatrième Livre des *Confessions* à propos de toutes les choses de la Création : « Donc, lorsqu’elles naissent et s’efforcent vers l’être, plus rapidement elles croissent pour être, plus vite elles se précipitent vers le non-être » (Augustin, 81). Le nouveau-né, la jeune pousse, l’idée révolutionnaire nous apparaissent comme jeunes, engagés dans un processus de croissance et de maturation. Mais, comme le notait Augustin – et Gordon à sa suite – cette croissance est déjà en elle-même une forme de dégradation, d’acheminement vers la non-existence, du fait de l’irréversible finitude de toute chose terrestre. De même, le pourrissement des formes culturelles comme des disciplines savantes a toujours déjà commencé. Cette situation appelle une responsabilité accrue : ce qui importe, c’est l’attitude existentielle qu’on adopte par rapport à ce fait du *decay* structurel des pensées et des mondes : leur inéluctable devenir entropique.

Cette hypothèse renverse le présupposé du positivisme et de la tradition de l’épistémologie historique pour lesquels c’est le devenir technique de la science qui en garantit la perpétuation dans les meilleures conditions, et assure qu’elle sera tournée vers un progrès (Bachelard). Pour Gordon, la discipline en tant que discipline est, toujours déjà, non pas en progrès perpétuel, mais en déclin. Elle est, en outre, structurellement menacée par la décadence disciplinaire. En d’autres termes, toute discipline, toute science constituée, mais aussi toute formation sociale, tend à se prendre elle-même pour fin à partir du moment où son mode de fonctionnement a été explicité. Dès lors, le mode d’être normal de la discipline est le *decay*, puisqu’elle tend à perpétuer sa propre structure, c’est-à-dire à se tourner vers l’épuisement de ses propres possibilités. Une telle conception, qui ne laisse aucune place à la réflexion,

exemplifie l'illusion éternitaire en quoi consiste le *decay* et l'impossibilité de toute remise en cause qui le caractérise.

Bien qu'il abandonne le vieux schéma organique, Gordon insiste sur le fait que les époques sont des réalités vivantes. Les sociétés naissent et sont vouées à périr. Comme Paul Valéry l'écrivait après la Première Guerre mondiale : « Nous autres civilisations savons maintenant que nous sommes mortelles. » À cet égard, le risque épistémologique de la décadence disciplinaire se présente certes comme une considérable accélération de ce pourrissement constitutif de toute discipline ; mais il ne l'est qu'en tant que déni du *decay*. Il n'est pas de pire déchéance que la préterition de la déchéance. La vision éternitaire de l'humain et de la pensée est, paradoxalement, ce qui en précipite le pourrissement. La nécessité pour une structure sociale pourrissante ou un mode de pensée en déchéance de se maintenir et de rester ce qu'il est les pousse à élaborer des techniques d'invisibilisation de certains éléments internes qui menacent le maintien de l'unicité du général. « Dans la mesure où les systèmes prétendent à une validité ontologique, il doit y avoir quelque chose qui cloche avec ceux qui ne rentrent pas dedans. Ces gens-là deviennent des problèmes » (Gordon, 2008, 114). La désignation et le flétrissement d'un peuple-problème mises en évidence par Du Bois apparaissent ainsi comme un remède social au *decay*, c'est-à-dire comme une manière de le dissimuler. C'est à ce point que la question noire fait retour dans la réflexion de Gordon.

Il est inexact de soutenir que le racisme procéderait de la peur de l'autre. Le *decay*, notamment dans son déni, produit des êtres qui ne sont ni soi ni autres : des êtres dont la différence est tenue pour trop radicale pour qu'ils puissent apparaître dans notre champ de visibilité comme des autrui. « L'invisibilité noire implique une forme d'hypervisibilité »

(Gordon, 2000, 88). Ils sont rendus présents par leur absence, puisqu’ils n’apparaissent que comme une réalité ontologique. Ce qui est éclipsé dans l’invisibilité noire, c’est l’humanité des personnes noires. *L’être* autre, c’est-à-dire l’ontologie, empêche le Noir d’*apparaître* comme autre, c’est-à-dire d’entrer dans un cadre de réciprocité. Ce sont de tels emprisonnements ontologiques que provoque le *decay*, en tant que maintien autoréférentiel de sa propre cohérence. Il est forcé d’avoir recours à la mauvaise foi, de contempler des êtres trop *autres* pour être des autrui, trop semblables pour être véritablement ignorés. La loi de la généralité revient à écraser les différences qui, pourtant, participent de son être même.

Une pensée vivante se doit d’affronter le *decay*. Le travail de ce que Gordon appelle « l’imagination politique » (Gordon, 2006, 106) consiste à élaborer des idées vouées, non pas à l’empêcher ou à y remédier, mais à créer la pensée d’après, la relève du principe général mourant. Les minorités, les marges, les communautés présentement subordonnées sont celles par qui la nouveauté vient au jour. Les parts à la fois invisibles et hypervisibles de la généralité décadente préparent les armes critiques qui, en précipitant une suspension téléologique, interrompent pour un temps le *decay* de la pensée autoréférentielle. Mais, dès lors que ces couches subordonnées deviennent majoritaires, leur propre *decay* commence. Même si l’acte de foi d’Abraham demeure un hapax, une décision existentielle absolue, elle ouvre la voie à une éthique nécessairement pourrissante : celle de la Tradition que codifient les Églises et de la bigoterie qu’encouragent les prêtres. Le *decay* n’est pas contingent, c’est pourquoi il est nécessaire d’y faire face. Le devoir des voix dissidentes, celles de ceux qui rôdent en-deçà des regards, est donc d’effectuer une suspension téléologique de l’éthique ou de la disciplinarité – au risque même du devenir

majoritaire. C'est pourquoi, dans une conjoncture présente fortement marquée par les violences négrophobes ainsi que les luttes et les réflexions opposées à cette violence (Ajari, 2022), Gordon confère à la conscience noire une mission de revitalisation démocratique particulière.

Revisiter la démocratie radicale

« La conscience noire est confrontée à un problème de légitimité et à la mélancholie née de ce problème. Être noir, en ce sens, c'est être rejeté de la vie normative des sociétés antinoir, tout en en étant autochtone » (Gordon, 2022, 197). Gordon conçoit la suspension ontologique et la suspension téléologique de disciplinarité comme un effort de retour réflexif de cette conscience disqualifiée – et notamment la conscience noire – sur elle-même. En décrivant à l'aide de sa méthode phénoménologique remaniée les formes de délégitimation dont font l'objet les citoyens racialisés négativement, les déformations et les biais qui affectent la connaissance disciplinaire dans sa prétention à l'objectivité, et les moyens de lever ces blocages, Gordon élabore une méthode de démocratisation. « Le combat contre le racisme antinoir est en dernière instance un combat pour la démocratie » (Gordon, 2022, 19). Le réveil de la rationalité étouffée, niée, contestée du peuple-problème participe à ses yeux d'un éveil démocratique : « La conscience noire est politique à cause de sa relation organique à la lutte contre des forces sociales qui confisquent le pouvoir » (Gordon, 2022, 162).

Ainsi, il est légitime de considérer la réflexion de Gordon, et notamment ses travaux les plus récents, comme une contribution à la théorie de la démocratie radicale formulée depuis le point de vue d'une conscience noire. Le théoricien politique canadien David Matijasevich, à partir notamment des travaux de Chantal Mouffe, Jacques

Rancière ou William Connolly, définit les traits principaux de cette proposition de démocratie radicale. La démocratie y est définie, non comme une forme institutionnelle, mais comme un processus, un cheminement, alimenté par une multitude de pratiques dont le lieu n’est pas tant l’État que la société civile. En outre, le politique y est toujours défini comme intrinsèquement conflictuel, consistant notamment dans la contestation des formes de pouvoir et de légitimité en place (Matijasevich, 2-3). Cette tendance théorique est une démocratisation de l’ontologie du politique élaborée par Carl Schmitt. Aux yeux de ce dernier, « le terme de politique ne désigne pas un domaine d’activité propre, mais seulement le degré d’intensité d’une association ou d’une dissociation d’êtres humains » (Schmitt, 1992, 77) À partir de ce point de départ, Mouffe va avancer l’idée qu’il existerait, dans l’histoire de la pensée politique « deux conceptions fondamentales : l’une qu’on peut appeler vision associative, pour laquelle le politique est un espace de liberté et de délibération publique où l’on agit en commun, et la vision dissociative, pour laquelle le politique est un espace de pouvoir, de conflit, d’antagonisme » (Mouffe, Errejón, 57). La démocratie radicale est une option préférentielle pour une conception dissociative du politique.

Mouffe, Ernesto Laclau et d’autres auteurs insistent particulièrement sur le versant dissociatif du politique, afin de se distinguer d’auteurs tels que Jürgen Habermas, John Rawls ou Hannah Arendt qui placent le consensus au cœur de leurs philosophies politiques. Dans la réflexion de la démocratie radicale, au contraire, la dimension conflictuelle du politique n’est pas dépassable. On ne saurait la surmonter par un accord universel au sein de la communauté politique, car tout consensus est en réalité bâti sur le refoulement des voix dissidentes (Mouffe, 2016). En revanche, la part démocratique de cette doctrine tient à sa vigilance à

l'encontre de toute possible montée aux extrêmes : de toute tentative de monopolisation du pouvoir en vue d'éliminer l'opposition politique, ou de passer de l'*agonisme*, c'est-à-dire l'opposition civilisée de projets sociaux opposés, à l'*antagonisme*, c'est-à-dire une opposition violente entre les factions opposées ou encore, pour le dire avec une vieille formule de Mao : le passage à une politique avec effusions de sang. C'est là une forme aiguë du *decay* au sens de Gordon. En conséquence, toute affirmation de la démocratie radicale repose en réalité sur une double ontologie du politique dans laquelle la dimension associative et la dimension dissociative s'appartiennent réciproquement (Ajari, 2021, 97). En d'autres termes, toute communauté ou regroupement politique qui s'oppose à un autre le fait sur fond d'accord, de discussions et de débats internes qui cherchent l'assentiment et l'engagement du groupe en vue d'une action tactique ou stratégique coordonnée. Mais la réciproque est également vraie : le consensus politique n'est recherché, désiré et chéri qu'à cause d'une hostilité fondamentale à l'égard de son inverse, la séparation, la division, l'éparpillement que la philosophie politique moderne a conçue comme l'antichambre de la guerre civile – l'essence même du mal en politique (Dubos).

La réflexion politique démocratique radicale de Gordon reconnaît parfaitement cette double ontologie du politique. La suspension ontologique et la suspension téléologique de disciplinarité que conceptualise Gordon présupposent toujours une connaissance qui n'est pas désintéressée, mais au contraire une connaissance dans laquelle il en va de la vie, voire souvent de la survie, de celles et ceux qu'elle concerne. L'histoire de la connaissance des Noirs et des autres populations colonisées et infériorisées a souvent été coextensive à celle de leur domination, selon une maxime exprimée par Alexis de Tocqueville lors de la conquête de

l’Algérie par la France : « On ne peut étudier les peuples barbares que les armes à la main » (Tocqueville, 180). Les suspensions systématisées par Gordon comportent toujours une dimension agonistique : une hostilité vitale vis-à-vis du type de connaissance avec lesquelles elles mettent de la distance. Mais aussi la possibilité d’un nouvel accord raisonnable rendu possible par la déprise des connaissances disciplinaires fondées sur la diminution ou la négation de l’humain. Dans *Fear of Black Consciousness*, il applique explicitement ses réflexions au domaine politique : « La politique ne saurait exister sans la parole et le pouvoir – ou, plus spécifiquement, le pouvoir dans la parole. C’est à travers une communication de ce genre que les institutions sont bâties » (Gordon, 2022, 152).

La tradition radicale noire et le tabou de la violence

La tradition de la démocratie radicale présente ainsi une manière particulière de résoudre cette question politique fondamentale qu’est la dialectique entre l’hostilité et la communauté. L’œuvre d’un auteur comme Cornel West (2005) exemplifie l’impact de cette tendance dans la philosophie africaine-américaine. Ces débats ne sont pas sans parenté avec l’influent concept de tradition radicale noire proposé par Cedric Robinson en 1983. A partir de son livre intitulé *Black Marxism : The making of the Black radical tradition*, il introduit l’idée d’une généalogie spécifiquement africaine de la lutte contre l’esclavagisme, le capitalisme et l’impérialisme, distincte du marxisme européen. « Dans la majeure partie de l’imagerie marxienne, les esclaves n’ont aucunement contribué à la pensée ou à l’organisation révolutionnaire, pas davantage que les serfs, les paysans ou les femmes de toute classe ou strate » (Robinson, 2019, 15). Selon Robinson, en effet, si le Marxisme s’oppose politiquement au capitalisme, il n’en est

pas intrinsèquement distinct en tant qu'il est produit de la même civilisation : la civilisation européenne.

La production d'esclaves déshumanisés est le fruit d'une radicalisation de la logique qui présidait déjà au servage médiéval : le racialisme, défini comme approfondissement des différences aux fins de légitimer des hiérarchies statutaires et de justifier l'oppression. Robinson doute de la capacité du marxisme européen à rompre avec l'héritage civilisationnel européen, et donc de son potentiel pour porter la libération noire. Issue des luttes des Africains et de leurs descendants, des communautés qu'ils ont su inventer dans le marronnage, les quilombos et la clandestinité, la tradition radicale noire est décrite comme porteuse d'une autre vision démocratique du monde et d'une autre métaphysique que celle qui guide le progressisme occidental, et notamment le marxisme, caractérisé par son scientisme, son rationalisme et un penchant irrésolu pour les nationalismes européens.

Enracinée dans l'héritage de certaines formes sociales africaines ainsi que dans une solidarité construite face à l'expérience oppression raciale, la tradition radicale noire se serait ainsi bâtie sur des fondations intrinsèquement démocratiques. Le rejet de la plantation et de son mode d'organisation de la vie, le désir d'abolir les institutions de la servitude et de la déshumanisation en font partie ; mais, aux yeux de Robinson, l'élément central y demeure l'affirmation d'une vie communautaire africaine. Robinson rapporte l'étonnement constant des colons face à la rareté de phénomènes de violence de masse perpétrés par les Africains à leur encontre. C'est que leur enjeu était communautaire et, lorsque leurs projets se voyaient contrariés, les Noirs avaient davantage tendance à retourner leurs armes contre eux-mêmes plutôt que contre leurs oppresseurs : « Pour eux, la victoire ou la défaite était une affaire interne » (Robinson, 168). Au cœur de cette réflexion se trouve une double

ontologie semblable à celle que déploient les débats autour de la démocratie radicale. La volonté absolue de détruire l’ordre colonial d’une part, et l’affirmation vitale noire de l’autre sont toutes deux admises par Robinson, mais il donne systématiquement la préséance à la seconde.

L’approche proposée par *Black Marxism* a fait école, notamment au sein des réflexions et débats liées à un renouvellement de la signification de la notion d’abolition, c’est-à-dire de la possible suppression des institutions de la police et de la justice pénale telles que nous les connaissons. Dans son lignage, de nombreux théoriciens et activistes appréhendent l’abolition, dans la continuité de la tradition radicale noire telle que définie par Robinson, comme une forme d’affirmation de la vie (Gilmore, 41-42). S’inspirant de Ruth Wilson Gilmore, adrienne maree brown affirme : « Les abolitionnistes savent que les implications de notre vision concernent toute chose – tout doit changer, y compris nous-mêmes. [...] [N]ous devons construire des institutions affirmatrices de la vie [*life-affirming institutions*], y compris dans nos mouvements » (1). On devine cette même orientation affirmative dans les influentes réflexions que livrent Fred Moten et Stefano Harney dans leur ouvrage *Les Sous-Communs* : « Quel est [...] l’objet de l’abolition ? Pas tant l’abolition des prisons mais l’abolition de la société qui les rend possibles, qui rend possible l’esclavage, qui rend possible le salariat, et ainsi non pas l’abolition comme élimination de quoi que ce soit mais l’abolition comme fondation d’une nouvelle société. » (Harney, Moten, 53). Gordon s’inscrit dans ce mouvement de pensée : « Pour faire émerger la conscience noire, il faut offrir au monde social, à la communauté à travers le temps, le pouvoir de la possibilité à travers l’engagement. La seule façon de combattre les ennemis de ce mouvement est de construire des institutions

productrices et affirmatrices de la vie qui favorisent l'autonomie » (2022, 229).

Ces échos entre quelques-uns des théoriciens critiques africain-américains les plus significatifs du XXI^e siècle dessine une certaine image de la pensée noire présente dans son rapport à l'héritage du concept de tradition radicale noire. Elle se caractérise par une assimilation de l'activité politique anticoloniale et radicale noire à une forme d'affirmation vitale. Cette hégémonie d'un certain vitalisme en lutte contre le *decay* de la suprématie blanche a trouvé son adversaire dans l'émergence, depuis le début des années 2000, du courant des Études Noires nord-américaine baptisé afropessimisme. Pour la pensée afropessimiste, « la modernité se caractérise par la production d'une opposition binaire et hiérarchique entre l'Humain et l'Esclave, entendus comme des attributs exprimant le non-Noir et le Noir. Notre capacité même à comprendre quelque chose comme une humanité procéderait de l'existence de l'abjection noire qui, par contraste, ferait ressortir la dignité de l'humanité non-noire » (Ajari, 2022, 78-79). Aux yeux des afropessimistes, la négrophobie est à ce point inscrite dans l'inconscient collectif non-noir que la seule issue, le seul remède possible, réside dans la destruction pure et simple de ce monde.

Dans un contexte intellectuel noir contemporain où la tradition radicale noire est présentée de façon rassurante, comme un effort de création d'institutions affirmatrices de vie, l'apparition d'un courant de pensée tel que l'afropessimisme ne va pas sans heurt. Très hostile à cette nouvelle tendance, et notamment à l'usage qu'elle fait de sa propre œuvre, Gordon lit son émergence comme un « symptôme » (2020, 77). Selon lui, l'afropessimisme, comme toute forme de pessimisme aussi bien que d'optimisme, est symptôme d'un renoncement à la responsabilité, une

tentation d’attribuer à l’ordre du monde un caractère inéluctable : cruel dans le cas du pessimisme, salvateur dans celui de l’optimisme, mais toujours négateur de la complexité de la réalité humaine. L’interprétation est séduisante, mais elle cantonne le pessimisme à une simple attitude subjective privée de tout contact avec le monde. Il ne s’agirait que d’une tournure d’esprit pathologique, jamais le fruit d’un diagnostic, d’observations empiriques, de réflexions stratégiques et d’analyses de la société. En réalité, un tel pessimisme constitue l’un des piliers oubliés de la tradition radicale noire. L’afropessimisme se contente de reformuler dans les termes d’une ontologie une observation qui était déjà celle de W.E.B Du Bois dans les années 1930 : « Il ne semble pas y avoir le moindre espoir que l’Amérique d’aujourd’hui cède le plus petit terrain quant à sa haine raciale. Nous n’avons aucun pouvoir physique ou économique, et aucune alliance avec d’autres classes sociales ou économiques ne forcera l’Église, l’État, l’industrie ou les arts à se soumettre à des idéaux de civilisation décents » (Du Bois, 1933, 200).

Si l’émergence et le relatif succès de l’afropessimisme peuvent s’interpréter comme un symptôme, c’est peut-être davantage sens psychanalytique du terme. C’est un retour du refoulé, un irrésistible rappel historique du fait que les créations d’institutions affirmatrices de la vie seront toujours insuffisantes à mettre en danger les institutions de la déshumanisation raciste. Autrement dit, les institutions affirmatrices de la vie ne sont pas viables si elles ne sont pas secondées par des bataillons destructeurs de mondes. Comme le narre son biographe, l’écrivain haïtien Berthony Dupont, à l’indépendance de Haïti en 1804, le général victorieux Dessalines est confronté à un amer dilemme. Si de nombreux colons ont fait le choix de quitter l’île, certains Blancs, espérant sans doute une ultime reconquête française,

avaient fait le choix de demeurer sur place. Ces derniers possédaient encore des biens fonciers considérables et une certaine influence diplomatique. Parmi les meneurs du nouveau régime, deux camps se constituent. D'un côté les partisans d'une déportation des Français, de l'autre ceux qui étaient favorables à leur pure et simple élimination. « Le peuple manifesta clairement ses points de vue et sa volonté de se venger de ses bourreaux. Pour lui le but de la révolution ce n'était pas seulement de reprendre le pays, mais aussi de rendre aux colons la monnaie de leur pièce. Les cris de vengeance s'amplifiaient de plus en plus, et jour après jour. [...] Le gouverneur n'avait pas le choix : au service du peuple, il devait répondre à ses revendications » (Dupont, 254-255). Sous le commandement de Dessalines, plusieurs milliers de colons perdirent la vie entre février et avril 1804.

Ce moment tragique n'est que le point d'orgue d'une série ininterrompue de guerres, de guerres civiles, de guérillas et de troubles qui caractérise l'histoire de Saint-Domingue au tournant du siècle. L'objectif de ce rappel n'est évidemment pas d'exalter un événement sanguinaire, mais de faire comprendre que la tradition radicale noire ne saurait se limiter à une « lutte pour préserver l'identité collective des peuples africains » (Robinson, 132), miraculeusement épargnée par la violence de masse. Robinson, tout en reconnaissant son génie stratégique, va jusqu'à faire de Dessalines une figure de la *transgression* de la tradition radicale noire, du fait d'une supposée haine irrationnelle des Français (168). La violence collective noire et l'aspiration à l'autodétermination qui la sous-tendait semblent avoir été érigées en tabou historiographique et théorique. Le nationalisme noir, le mouvement pour le retour en Afrique, le mouvement du Pouvoir Noir étatsunien ou de la Conscience Noire en Afrique du Sud avaient tous intégré cette dimension pessimiste à leur doctrine : la destruction du

pouvoir colonial ou d’emprise blanche était l’indispensable préalable à la libération.

Nous semblons à bien des égards oublier de la simple observation formulée par Fanon au tout début des *Damnés de la Terre*: « quelles que soient les rubriques utilisées ou les formules nouvelles introduites, la décolonisation est toujours un phénomène violent » (Fanon, 2004, 39). Écrivant cela, il n’ignore rien, bien sûr, du long processus législatif du Ghana, avec ses multiples arrangements constitutionnels, dont Kwame Nkrumah fera récit dans *L’Afrique doit s’unir*, ce qui lui valut d’être la première colonie africaine à gagner sa souveraineté. Il connaît également les méthodes de Gandhi qui mèneront l’Inde à son indépendance, comme les diverses formes de négociation comme de protestation désarmée à l’œuvre en son temps. Seulement, pour Fanon, comme pour Dessalines avant lui, la décolonisation ne saurait être une pure affirmation de la vie ; la responsabilité du révolutionnaire le contraint à admettre une inéluctable part de négativité, si cruelle et terrifiante qu’elle fût. « La décolonisation, qui se propose de changer l’ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu. Mais elle ne peut être le résultat d’une opération magique, d’une secousse naturelle ou d’une entente à l’amiable » (Fanon, 2004, 39-40). L’action transformatrice recherchée par l’insurrection anticoloniale, quelle que soit sa forme, produira toujours des effets incontrôlables et ne seront jamais sans victimes. Et la première d’entre elles est l’organisation sociale dans son ensemble, qui ne saurait se borner aux seuls colons. Ce processus implique l’exposition du colon à la possibilité de la mort mais aussi la transformation anthropologique, processus nécessairement brutal, des colonisés.

Certes, comme la démocratie radicale, la tradition radicale noire doit être traitée avec la conscience de son

inscription dans une double ontologie où le partage communautaire et l'inimitié s'appartiennent réciproquement. Seulement, force est de constater que cette dernière dimension, celle de l'inimitié, du pessimisme et de l'hostilité, a été largement décrédibilisée ou invisibilisée dans les débats de la théorie critique et de la philosophie africana contemporaines. Le jusqu'au-boutisme afropessimiste, aussi peu attentif à la richesse de l'histoire des idées politiques noires que des réalités empiriques actuelles, est pourtant un symptôme possiblement salvateur. Il pointe en effet vers un continent oublié de la réflexion et de l'activisme anticoloniaux : celui pour lequel les institutions affirmatrices de la vie vont main dans la main avec les bataillons destructeurs de mondes, venus briser les chaînes et combattre les oppresseurs. Peut-être le temps est-il venu de *suspendre* ontologiquement l'irénisme de la philosophie africana.

Conclusion

La récurrence de la définition de la conscience noire et de la tradition radicale noire comme des efforts pour fonder des institutions affirmatrices de la vie sont le signe d'une pensée noire contemporaine qui cherche à définir le projet d'abolition comme un mouvement pleinement positif et affirmatif, libéré de toute tentation de recourir à la violence. Aussitôt le mot d'abolition est-il prononcé, le voilà déjà anesthésié d'euphémismes rassurants qui visent à convaincre qu'il ne s'agit en réalité de ne rien abolir, mais seulement de créer, d'inventer, de proposer du nouveau. Comme si la justice et l'injustice pouvaient simplement et sans paradoxe coexister côte-à-côte. L'abolition, en son sens premier, désigne la destruction des institutions de l'indigne, de la déshumanisation et de la dépossession.

C'est incontestable, et Cedric Robinson le documente avec autant d'érudition que d'éloquence : l'histoire des Noirs confrontés à l'oppression se confond avec une histoire de créations de communautés de résistance. Cependant, de nombreux textes critiques incitent les Noirs à faire communauté, à créer des liens et des solidarités, comme si cela faisait défaut. Au contraire, de telles solidarités, bien documentées, ont existé et continuent d'exister. Malgré toutes les pathologies sociales et les privations qui les rongent, les communautés noires furent et demeurent des institutions affirmatrices de la vie. En revanche, ce qui fait défaut, c'est la colère nécessaire pour s'attaquer aux institutions de la négrophobie sans aucune volonté d'y substituer autre chose. Les réflexions contemporaines sur la tradition radicale noire et la conscience noire invitent les Noirs à faire ce qu'ils ont toujours réussi à faire (c'est-à-dire faire-communauté) et à cesser de faire ce qu'ils ne sont presque jamais parvenus à faire (c'est-à-dire prendre le pouvoir). C'est peut-être ici que la suspension ontologique si bien décrite par Gordon trouverait son parachèvement, sa pleine réalisation : non seulement dans le détachement intellectuel et spéculatif des valeurs ou épistémologies négatrices de l'humain, mais dans un engagement franc et résolu pour l'anéantissement des institutions qui secrètent ces valeurs et ces épistémologies.

Bibliographie

- Ajari, Norman. *La Dignité ou la Mort. Éthique et politique de la race*. La Découverte, 2019.
- Ajari, Norman. « Populisme de gauche et conscience noire : Race, histoire et pluralisme après Laclau et Mouffe ». *Philosophiques*, Vol. 48, No. 1, p. 93-114, 2021.
- Ajari, Norman. *Noirceur : Race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXI^e siècle*. Divergences, 2022.
- Augustin, Saint. *Œuvres Philosophiques Complètes*, Tome 1. Les Belles Lettres, 2018.
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique*. Vrin, 2004.
- brown, adrienne maree. *We Will not Cancel Us and other dreams of transformative justice*. AK Press, 2020.
- Chandler, Nahum Dimitri. *X: The Problem of the Negro as a Problem for Thought*. Fordham, 2014.
- Desanti, Jean Toussaint. *Phénoménologie et Praxis*. Éditions Sociales, 1963.
- W.E.B. Du Bois. « On being ashamed of oneself : An essay on race pride ». *The Crisis*, Vol. 40, No. 9, p. 199-200, 1933.
- Du Bois, W.E.B. *The Problem of the Color Line at the Turn of the Twentieth Century: The Essential Early Essays*. Fordham University Press, 2014.
- Dubos, Nicolas. *Le Mal extrême : La guerre civile vue par les philosophes*. CNRS Éditions, 2010.
- Dupont, Berthony. *Jean-Jacques Dessalines : Itinéraire d'un révolutionnaire*. L'Harmattan, 2006.

- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, 1952.
- Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. La Découverte, 2004.
- Fanon, Frantz. *Écrits sur l’aliénation et la liberté*. La Découverte, 2015.
- Gilmore, Ruth Wilson. *Abolition Geography: Essays towards liberation*. Verso, 2022.
- Gordon, Lewis R., *Fanon and the Crisis of European man*. Routledge, 1995.
- Gordon, Lewis R. *Existentialia Africana: Understanding africana existential thought*. Routledge, 2000.
- Gordon, Lewis R. *Disciplinary decadence: Living thought in trying times*. Paradigm, 2006.
- Gordon, Lewis R. « Décoloniser le savoir à la suite de Frantz Fanon ». Traduit par Sonia Dayan-Herzbrun, *Tumultes*, No. 31, 2008.
- Gordon, Lewis R. *Freedom, Justice and Decolonization*. Routledge, 2020.
- Gordon, Lewis R. *Fear of Black Consciousness*. Allen Lane, 2022.
- Harney, Stefano et Moten, Fred. *Les Sous-Communs : Planification fugitive et étude noire*. Traduction collective, Éditions Brook, 2022.
- Husserl, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par G. Pfeiffer et E. Levinas, Vrin, 2000.
- Kanabus, Benoît et Popa, Delia. *La Critique sociale à la lumière de la phénoménologie pratique*. EuroPhilosophie Éditions, 2017.

- Kierkegaard, Søren. *L'Alternative - Première partie*. Traduit par Paul-Henri Tisseau, Éditions de l'Orante, 1970.
- Kierkegaard, Søren. *Crainte et Tremblement*. Traduit par Charles Le Blanc, Payot & Rivages, 2000.
- Lukacs, Georg. *Histoire et conscience de classe*. Traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Minuit, 1960.
- Marx, Karl. *Les manuscrits économique-philosophiques de 1844*. Traduit par Frank Fischbach, Vrin, 2007.
- Matijasevich, David. *Radical Democracy and its Limits*. Pelgrave Macmillan, 2019.
- Mouffe, Chantal et Inigo Errejón. *Construire un peuple. Pour une radicalisation de la démocratie*. Éditions du Cerf, 2017.
- Mouffe, Chantal. *L'Illusion du Consensus*. Traduit par Pauline Colonna d'Istria, Albin Michel, 2016.
- Renault, Mathieu. *Frantz Fanon : De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*. Éditions Amsterdam, 2011.
- Robinson, Cedric. *Black Marxism: The making of the Black radical tradition*. University of North Carolina Press, 2000.
- Robinson, Cedric. *An Anthropology of Marxism*. Pluto Press, 2019.
- Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Gallimard, 1960.
- Schmitt, Carl. *La Notion de politique suivi de Théorie du partisan*. Traduit par Marie-Louise Steinhauser, Flammarion, 1992.

Schmitt, Carl. *Le Nomos de la Terre*. Traduit par Lyliane Deroche-Durcel, Presses Universitaires de France, 2012.

Tocqueville, Alexis de. *Sur l’Algérie*. Garnier-Flammarion, 2003.

Tran, Duc Thao. *Phénoménologie et Matérialisme dialectique*. Gordon & Breach, 1971.

West, Cornel. *Democracy Matters: Winning the fight against imperialism*. Penguin Books, 2005.