



A partir du livre de Jean-Loup Amselle, L'Occident décroché, Enquête sur les postcolonialismes, ou l'analyse d'un malentendu

Publié dans *La modernité littéraire indienne : perspectives postcoloniales*, dir. Anne Castaing, Lise Guilhamon, Laetitia Zecchini, Paris : PUR, 2009, pp. 239-245.

Voici un livre¹ qui laisse perplexe. Tant cet ouvrage foisonnant et provocateur enchevêtre les questionnements salutaires aux amalgames abusifs, les synthèses et analyses lumineuses aux jugements outranciers, une érudition indiscutable à une certaine méconnaissance du champ sur lequel porte sa réflexion. Se pencher sur cette « enquête » permet d'examiner à quel point la question postcoloniale, en France, est aujourd'hui à la fois très présente dans le champ des sciences humaines, sur le terrain politique et médiatique, mais souvent évaluée au travers de prismes idéologiques ou interprétée au regard exclusif des craintes que peuvent susciter la polarisation du débat français tiraillé entre « rôle positif » de la colonisation et amnésie de la France vis-à-vis de son passé colonial, « tyrannie de la repentance » et devoir de mémoire, durcissement des identités et idéal républicain, etc. La pensée postcoloniale est suspecte. Elle est d'ailleurs le plus souvent disqualifiée à grand renfort d'anathèmes ou de généralités qui réduisent une pensée particulièrement éclatée, complexe et éclectique, à une théorie univoque ou un *système* qu'elle ne peut pourtant, par définition, constituer.

C'est d'abord un historique du postcolonialisme que Jean-Loup Amselle entend brosser, afin de montrer comment ce courant de pensée est héritier de cette vaste entreprise de « culturalisation de la pensée » qui a lieu dans la conjoncture de l'après-guerre, notamment dans le sillage d'Heidegger et d'Hannah Arendt puis sous l'impulsion de la « French Theory », et qui contesterait à l'Occident sa prétention hégémonique à l'universalité. Mais

¹ AMSELLE J.-L., *L'occident décroché, Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008.

l'auteur étudie surtout la manière dont la critique postcoloniale s'est déclinée selon les pays, et tout ce qu'elle a enfanté (des monstres, semble-t-il, en France...). Car cette histoire n'a rien de neutre. Jean-Loup Amselle rend en effet *le* postcolonialisme (malgré le sous-titre justifié du livre, l'expression apparaît généralement au singulier dans le corps du texte) responsable de tous les maux. Le postcolonialisme, donc, ou ses avatars, mettrait en danger l'unité nationale en favorisant les séparatismes culturels, les antagonismes distinctifs et les chocs de civilisation contre lesquels il prétend s'élever. Nouvelle pensée unique, il aurait ainsi colonisé les esprits. Cette enquête est donc un procès à charge, un texte à teneur polémique, voire même pamphlétaire dans le dernier chapitre intitulé « la facture postcoloniale » (où il faut entendre « le prix à payer »). On peut d'ailleurs s'interroger sur le bien-fondé d'une telle violence rhétorique. Le paysage intellectuel français contemporain, l'auteur le reconnaît lui-même, est déjà très fortement radicalisé selon des lignes idéologiques, et requiert donc une exploration de la complexité de ces débats plutôt qu'un texte susceptible de jeter encore de l'huile sur le feu, et de construire ou de creuser de faux antagonismes.

Il ne s'agit pas ici de « renvoyer la balle à l'envoyeur » en montrant comment la pensée même de Jean-Loup Amselle peut pêcher par cet essentialisme qu'il ne cesse de dénoncer. On notera seulement, par exemple dans le chapitre consacré au « décrochage » africain dans les sciences sociales, que l'auteur expose l'affrontement entre un marxisme anti-impérialiste d'un côté et un populisme à tonalité métaphysique de l'autre, en expliquant, comme pour les disqualifier, qu'aucun de ces deux paradigmes n'est « *proprement* africain ». A partir du moment où la circulation des énoncés et les appropriations culturelles sont la norme, comment renvoyer encore à une logique des origines, de l'essence et de la propriété que cette formule, répétée plus d'une fois, semble supposer ? Comment donc décrypter du *proprement* africain, du *proprement* français ou du *proprement* indien, et faut-il vraiment adopter une telle démarche ?

Mais il s'agit surtout ici de montrer comment l'attaque se trompe de cible. Car si on peut souscrire au constat particulièrement alarmant fait par l'auteur dans son dernier chapitre consacré à la radicalisation du débat public en France, au durcissement des identités, et à la fragmentation du champ politique et mémoriel entre exigences incompatibles (le « droit » et le « devoir de mémoire » des uns vs le « droit » et le « devoir de mémoire » des autres etc.) la critique postcoloniale n'est aucunement responsable de cette dérive. Je dirais au contraire que c'est le défaut de celle-ci qui pourrait menacer l'unité républicaine ... et conduit par exemple à la création d'un ministère qui mélange, pêle-mêle, identité nationale et immigration.

Commençons par le commencement. Le mérite indéniable de cet ouvrage est d'abord d'englober dans sa réflexion des philosophies et des pensées qui représentent une contestation

externe à la pensée occidentale, donc de présenter un éventail d'auteurs, de scènes intellectuelles, de postcolonialismes et de « décrochages » par rapport à l'Occident (en Inde, en Amérique du Sud, en Afrique, dans la pensée juive, etc). Ce décentrement (une démarche singulièrement postcoloniale, n'en déplaise à l'auteur) paraît en effet tout à fait salutaire. En ce sens, l'ouvrage répond remarquablement à sa visée initiale : « on souhaiterait élargir la focale ... ». On notera par exemple, et parmi beaucoup d'autres passages tout aussi instructifs, le chapitre passionnant consacré à la pensée juive au vingtième siècle, dans lequel l'auteur évoque une trajectoire intellectuelle singulière à travers des figures aussi diverses que Lévinas ou Benny Levy : du décrochage par rapport au parcours circulaire de la pensée occidentale et de la revendication d'une identité juive diasporique et hybride, au choix d'un exutoire « dans le militantisme tiers-mondiste » de l'époque et à l'alignement sur tous les déracinés de la terre. Tout aussi captivant le chapitre consacré à la recherche d'un paradigme africain dans les sciences sociales à travers l'histoire de la CODESRIA (Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique), dans lequel Jean-Loup Amselle expose l'hétérogénéité des courants de pensée et des chercheurs qui se sont affrontés, la violence des débats et des polémiques. La pensée postcoloniale, le récit de cette histoire particulièrement mouvementée le prouve, n'a donc rien d'un bloc homogène.

Le livre présente aussi l'intérêt de soulever la question cruciale de la remise en cause de l'universel, après la contestation radicale des grands systèmes d'explication du monde. Son mérite est d'appeler à une troisième voie entre deux impasses. La première, que l'auteur taxe donc à tort de « postcoloniale », comme si le postcolonialisme n'était qu'un anticolonialisme ou un anti-européocentrisme, érige la différence comme valeur absolue, entraîne la crispation dans tel ou tel « fragment » identitaire et traduit un relativisme culturel qui interdit toute analyse fondée sur de l'universalisable. La seconde, notamment entérinée par l'impérialisme colonial, neutralise et rend invisible ces différences au nom d'un universalisme occidental abstrait et englobant.

Les subalternistes et certains théoriciens postcoloniaux n'ont assurément pas toujours su contourner la première impasse. Ils ont pu ainsi définir la culture ou l'identité négativement, voire agressivement, comme résistance et comme différence. Or, cette démarche réductrice revient en effet à essentialiser ces différences (l'Occident vs l'Orient etc.), à culturaliser la pensée, et donc à nourrir les pires sectarismes. Modernité, science, raison « indienne », « africaine » ou « noire » seraient ainsi à retrouver et à opposer à leurs pendants occidentaux autrefois donnés comme universaux. Le risque est alors non seulement de congédier en bloc l'Occident, la modernité ou la raison comme impérialistes et totalitaires, mais aussi de « racialiser » la culture et l'identité, de polariser de manière irréductible les spécificités culturelles.

Cette critique ne semble justifiée qu'en partie seulement. Certains penseurs postcoloniaux ont en effet pu construire des systèmes d'opposition simplistes et caricaturaux – dont la préface de cet ouvrage montre d'ailleurs à quel point ils sont inappropriés. Mais cette critique n'est aucunement *extérieure* au champ, particulièrement hétérogène, de la théorie postcoloniale. De très nombreux représentants de celle-ci s'en sont fait l'écho. On peut même dire que ces tensions ont toujours traversé, nourri et fléchi une pensée qui n'a cessé de faire son auto-critique depuis trente ans. Il semble d'autre part que la plupart des théoriciens postcoloniaux travaillent justement à dépasser ces logiques binaires et ne cessent d'appeler à un *au-delà* des antagonismes. Car si la pensée postcoloniale a bien pour vocation de révéler la spécificité de chaque culture, notamment pour se dresser contre l'universalisme abstrait des grands systèmes, et si elle permet de montrer que toute connaissance est située (et donc que ce qui fut longtemps donné pour « universel » n'est rien d'autre qu'un point de vue maquillé en absolu), il ne s'agit absolument pas d'une pensée de l'enracinement, crispée sur l'origine ou sur la différence distinctive. La pensée postcoloniale permet au contraire de penser l'enchevêtrement des peuples et des discours, le déplacement des catégories et des sites d'énonciation, l'inter-relation et l'interpénétrabilité des cultures. C'est aussi la raison pour laquelle, ne serait-ce que dans les œuvres des penseurs les plus représentatifs de ce courant que sont Edward Saïd ou Homi Bhabha (singulièrement « oublié » par l'auteur), la figure exemplaire de la postcolonialité est le migrant, le cosmopolite ou l'exilé – celui qui est « entre-deux », à la croisée des mondes, des migrations, des histoires ou des langues.

L'auteur manque donc de prendre acte de l'évolution d'une pensée en mouvement, finalement aussi plurielle et éclectique que le féminisme ou le socialisme... Cette réduction participe également du caractère systématique de certains propos ou conclusions lapidaires. Si le mérite de ce livre est certes d'englober une série de théories et de continents trop souvent absents du champ critique – cette prise en compte est souvent de l'ordre du *balayage*, qui pêche par ses excès, ses généralisations ou ses équivalences sommaires (on notera par exemple l'amalgame entre altermondialistes et postcolonialistes !)

C'est aussi la dé-contextualisation des différents postcolonialismes étudiés, trop souvent renvoyés dos à dos pour les dénoncer en bloc et de haut qui me semble responsable de ces confusions. L'auteur tend à isoler ces scènes intellectuelles des situations culturelles, sociales et politiques particulières dans lesquelles celles-ci s'inscrivent. Ces discours sont pourtant pris dans une histoire. Et il est capital de les considérer *en situation*, par rapport et en relation à l'urgence, voire la violence de certains contextes. La manière, par exemple, dont certains historiens postcoloniaux ou subalternistes, ont, en Inde, cherché à montrer

comment les identités religieuses sont non seulement labiles et fluides, mais datées, en partie héritières de la vaste entreprise de classification coloniale, revêt une importance certaine dans un pays toujours en proie au spectre communautariste. A travers la critique postcoloniale qui défait, ici, les séparatismes bien plus qu'elle ne les encourage, c'est donc une bataille importante qui se livre. Les enjeux de celle-ci dépassent très largement les querelles intestines du monde académique et n'ont d'ailleurs pas ou plus l'Occident en point de mire.

L'autre faiblesse de cet ouvrage porte sur un des arguments majeurs de l'auteur, qui accuse la critique postcoloniale de fétichiser l'hybridation, la créolisation ou le métissage. Or, selon Jean-Loup Amselle, on ne peut penser cette hybridité sans postuler également un moment ou un état pur et authentique à partir duquel ce « multiple » pourrait être envisagé. Mettre en avant l'hybridation actuelle des cultures du monde, c'est donc, conclut-il, refuser l'ouverture potentielle de chaque culture à l'autre, au nom de cette différence ou de cette authenticité originelle qui serait d'ailleurs à retrouver. Le postcolonialisme s'appuierait ainsi sur l'ethnologie la plus figée et sur un déni d'historicité. Par un effet boomerang ou pervers involontaire, les théories postcoloniales et le discours du métissage supposeraient en fait une phobie du mélange, feraient le lit du primitivisme et des crispations identitaires. Edouard Saïd, en conséquence, ne ferait qu'un avec Samuel Huntington !

Le raisonnement a de quoi surprendre... Pour penser l'hybridation du monde contemporain, il n'est aucunement besoin de supposer une essence originelle. C'est au contraire l'hybridité qui semble, pour de nombreux penseurs postcoloniaux, au fondement même de toute culture et de toute identité, occidentale ou autre. Et c'est d'ailleurs au nom de celle-ci, que toute pureté est déconstruite et contestée comme un leurre – pour montrer qu'elle n'est d'abord que le produit de certains discours. Une pensée aussi subtile et complexe que celle d'Edouard Glissant par exemple, tout en montrant magistralement combien la période coloniale a en quelque sorte précipité et accéléré la « créolisation » du monde, renonce à l'idée d'une forme pure qui serait à retrouver avant ou sous le métissage. La Relation apparaît comme la trame profonde de l'histoire des peuples et de toute identité. Mais aussi de la modernité littéraire et de l'écriture, puisque l'œuvre toute entière de Glissant est ainsi guidée par cette « Poétique de la relation », « selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'autre », se change en s'échangeant. Et la pensée postcoloniale, qu'elle s'exprime à travers des penseurs aussi divers qu'Homi Bhabha ou Achille Mbembe ne cesse de démontrer magistralement qu'il n'y a pas d'identité dans le renvoi circulaire de soi à soi, jamais de « dedans » coupé d'un « dehors », de « ici » coupé d'un « là-bas », ni de retour possible vers une origine que le processus historique aurait détournée et fait quitter, de « re-patriation » après l'expatriation.

La critique postcoloniale, et c'est là toute sa force, empêche de penser en termes de pureté ou d'essence, de différence ou d'altérité *radicale*.

C'est aussi la raison pour laquelle le réquisitoire de Jean-Loup Amselle tombe à plat. L'auteur accuse les idées dites postcoloniales de s'être infiltré dans les consciences et d'avoir permis qu'un « contrat social ethnico-racial » (black-blanc-beur) remplace le pacte républicain. Remarquons déjà qu'il manque à ce constat une analyse détaillée et sociologique de la mise en œuvre de ces discours (car on voit difficilement le raccourci logique qui fait par exemple de Dieudonné, comme le sous-entend l'ouvrage, un avatar du postcolonialisme !) et que l'auteur présuppose ainsi une influence de ces discours pour le moins discutable en France. En battant en brèche l'universalisme abstrait des Lumières et de la raison occidentale, en multipliant les particularismes distinctifs, en encourageant la visibilité des différences, la critique postcoloniale contribuerait donc à l'atomisation du corps social et surtout à la compétition mémorielle appuyée par un arsenal juridique sans précédent entre les différentes « communautés de souffrance » des noirs, des arabes, des Juifs, etc.

Or il me semble que Jean-Loup Amselle confond ici mémoire et histoire. Non, la critique postcoloniale ne fait pas le jeu de la compétition victimaire, puisqu'elle ne laisse pas la question du colonialisme au seul discours de mémoire ou aux revendications mémorielles forcément sélectives, affectives et exclusives. Bien au contraire. La critique postcoloniale permet de déjouer l'instrumentalisation politique du passé et du malheur, les excès de la mémoire qui peuvent effectivement nourrir les rancœurs ou les antagonismes présents. Car elle s'efforce de penser dans la *complexité* d'une histoire qui brouille les rôles ou les statuts univoques, met en lumière et en perspective les « zones grises », les ambivalences et les ambiguïtés des discours, des identités et des interactions historiques.

Le « Manifeste des Indigènes de la République » me paraît ainsi davantage le symptôme d'une lacune, sur la scène intellectuelle française, d'une véritable critique postcoloniale en France et le résultat d'une confusion entre histoire et mémoire, que le signe d'une problématique postcoloniale appliquée au cas français ou la preuve de la diffusion de cette nouvelle pensée unique, comme l'explique Jean-Loup Amselle.

Car la critique postcoloniale ne suppose absolument pas ni un renversement des rapports de force coloniaux, ni le procès ou le tribunal de l'histoire, ni encore un présent figé ou débordé par les atrocités du passé, ni, évidemment, un plaidoyer en faveur de l'incommensurabilité des différences et des spécificités culturelles. Entre les « Lumières Blanches » et les « Lumières Noires » qu'évoque l'auteur, il existe donc bien une troisième voie, sans doute « postcoloniale » justement, en ce qu'elle permettrait de penser au-delà de

ces alternatives et de ces crispations, dans la complexité d'une historicité, dans le croisement des perspectives, dans le revers et la multiplicité des discours. Elle permet également d'explorer les champs de dialogue qui existent entre les cultures et les identités pour dévoiler ce qui relève du commun et du partageable, d'un universalisable concret, quotidien, éprouvé.

Face à la crispation sur la frontière et sur une identité intangible, définie une fois pour toute de manière négative ou défensive, la question postcoloniale offre à penser l'histoire ; l'histoire hors de nos frontières et l'histoire coloniale qui n'appartiennent ni à un « hors-temps » ni à un « hors-lieu » mais nous constituent et façonnent notre présent ; l'histoire de la sédimentation des identités dans le temps, de leur altération réciproque. C'est une pensée de la différence *dans* la relation. Le « je » et le lieu peuvent, sans se défaire ni se diluer, s'ouvrir. Et c'est en fait le rapport à l'autre que la question postcoloniale engage et offre à penser : l'invention de soi ou le retour à soi par le détour de l'altérité.

[LAETITIA ZECCHINI](#)