

CHAPITRE 7

Science, idéologie et épistémologie postcoloniale De l'approche critique à la parallaxe transcritique

Oumar Kane

Professeur agrégé au Département de communication sociale et publique
Centre de recherche GRICIS
Université du Québec à Montréal

Version de travail du texte ayant les références suivantes :

KANE Oumar, 2014, « Science, idéologie et épistémologie postcoloniale. De l'approche critique à la parallaxe transcritique », dans *Critique, sciences sociales et communication*, Éric George et Fabien Granjon (dir.), Paris : Mare&Martin, p. 191-214.

Parmi les nombreux dualismes qui caractérisent les tentatives humaines d'appréhension de la réalité, c'est celui qui sépare la théorie de la pratique qui nous interpelle ici. Il nous intéresse moins dans sa genèse que dans sa contestation. Ainsi en est-il quand la production de la théorie est considérée comme une forme de pratique. L'opposition entre la théorie pure et désincarnée et la pratique concrète et située est récusée par exemple par Gayatri C. Spivak (1989). Ce faisant, elle abonde dans le sens d'Amílcar Cabral (1975) qui fait de la théorie une arme. Plus précisément, l'opposition entre le discours d'un côté et la réalité de l'autre est rejetée au motif que tout discours est performatif d'une réalité et que les textes « ne sont pas seulement des archives ou des documents, mais aussi des énonciations, voire des interventions » (Zecchini, 2011 : 9). Ces tentatives de réconcilier théorie et pratique vont de pair avec une forme ou une autre d'engagement. C'est notamment le cas des études postcoloniales qui s'appuient sur un fort *engagement épistémique* en vue de combattre la colonisation des esprits qui se ferait à travers celle de la langue ou de la culture, laquelle aboutirait à une forme de violence qualifiée d'épistémique.

La notion de postcolonie permet d'analyser la colonie comme modalité d'aliénation de l'espace. Cette aliénation spatiale est, selon Walter D. Mignolo (2001a), la cause de l'aliénation du temps chez les colonisés. C'est-à-dire qu'ils se représentent le temps selon une modalité anthropologique eurocentrée et le mesurent à l'aune des développements technologiques. Les représentations liées à l'identité de ceux qui sont à l'origine de ces développements technologiques, leur site de résidence et la langue qu'ils parlent dépossèderaient les colonisés de leur temporalité authentique et leur feraient concevoir que le temps présent a lieu dans un ailleurs et que leur propre temps est « en retard » (Alcoff, 2007 : 85). Dès lors, une colonisation symbolique affectant le temps et l'espace vécus, la langue et l'histoire, est rendue possible par la colonisation opérée par les systèmes de savoir occidentalocentrés. C'est à partir de cette prémisse que Mignolo considère qu'une émancipation nécessite une prise de distance non seulement critique, mais aussi épistémologique, à l'égard des théories et des concepts produits par la *bibliothèque coloniale* (Mudimbe, 1988). Penser de manière critique la condition postcoloniale, c'est donc penser à partir de la « différence coloniale », l'épistémologie des sciences sociales et mobiliser une herméneutique pluritopique, construite à partir de plusieurs sites, ou une double conscience épistémologique. En d'autres termes, c'est développer à partir d'une frontière une pensée du seuil :

« Le concept de “différence coloniale” développé par Walter Mignolo est donc une tentative pour révéler et déplacer la logique du même par laquelle les Européens ont représenté l’altérité. Les non-Européens sont considérés comme se mouvant sur la même trajectoire historique que les Européens, mais loin derrière ; leurs objectifs sont les mêmes, mais ils ne sont pas réalisés au même degré ; leurs connaissances sont soumises aux mêmes procédures de justification, mais elles sont moins abouties. De cette façon, toute altérité ou différence est rendue invisible et incompréhensible » (Alcoff, 2007 : 87).

Dans le présent chapitre, nous commencerons par aborder les considérations épistémologiques et théoriques liées à la validation et à la contestation de la production scientifique à partir de considérations sur sa supposée nature idéologique. Nous aborderons ensuite trois *déclinaisons critiques*. D’abord la manière dont Michel Foucault invoque Emmanuel Kant pour définir l’*attitude critique* en lien avec la gouvernementalité. Ensuite, nous ferons état de la tentative de Jürgen Habermas de fonder normativement une théorie critique de la modernité et les objections auxquelles son projet l’a exposé. Enfin, nous abordons la notion de *transcritique* qui nous permettra de faire la transition avec les enjeux épistémiques relativement à la condition postcoloniale. Nous présenterons finalement une relecture critique de la production et de la circulation du savoir à la lumière des travaux de théoriciens dont certains s’inscrivent explicitement dans le paradigme postcolonial. Ce faisant, nous proposerons de lire cette critique épistémologique comme inscriptible sous la notion de parallaxe telle que Kojin Karatani (2003) l’a proposée.

SCIENCE, IDÉOLOGIE ET HERMÉNEUTIQUE

Des apories *idéologiques* du dualisme doxa/épistémè

En sociologie de la connaissance se pose de manière récurrente le problème de la science et la nécessité de la distinguer de l’idéologie en vue de fonder la validité de la recherche en sciences sociales. Cette problématique est celle connue sous le nom de *dilemme de Mannheim* et pose la question de la liberté et du déterminisme pour les scientifiques dans les mêmes termes que pour les autres agents humains. Le privilège supposé du scientifique de découvrir des lois est questionné au motif que l’activité scientifique est elle-même soumise aux mêmes lois qui expliquent le comportement des agents humains puisque « l’idéologie est l’état naturel de la pensée », scientifique ou de sens commun (Macherey, 2007). La science est présentée comme se distingue de la simple opinion par les procédures strictes de justification qu’elle met en œuvre et qui sont contrôlées par des communautés de pairs. Cette définition minimale est pertinente en ce qu’elle permet de contraposer la *doxa* (opinion) et l’*épistémè* (savoir). Mais ce partage, fondamental pour asseoir sur ses fondements la science, est également contesté et dénoncé comme un coup de force. Il lui est préféré : « un concept de connaissance plus global qui intègre à la fois la doxa et l’épistémè, les savoirs établis et non conventionnels, qu’ils soient informels ou systématisés et, pour Mignolo, à la fois dominants et dominés » (Alcoff, 2007 : 95).

Le test de la justification est ainsi dénoncé comme biaisé, car mobilisant un raisonnement autoréférentiel et autojustifiant, puisque par la séparation entre savoir et opinion et par la péjoration de la dernière, toute critique de la science non effectuée au nom de la science elle-même est considérée comme infondée ou fallacieuse. Face à ce constat, certains auteurs ont tenté de conjoindre à nouveau *doxa* et *épistémè* dans un projet radical (Mignolo, 2001b) qui se situe hors de l’épistémologie des sciences sociales. Prenant Pierre Bourdieu comme exemple de son analyse, Jacques Rancière fournit des arguments à cette contestation lorsqu’il explicite les deux pôles de cette conception tels que le sociologue les a alternativement déployés :

« Ma cible principale, c'est cette pensée que j'appelle métapolitique, suivant laquelle la politique est fondée sur une vérité profonde de la société que les acteurs sociaux sont incapables de penser eux-mêmes. Bourdieu s'est toujours fait le champion de cette vérité-là, mais avec deux accentuations différentes. À l'époque de *La Reproduction*, de *La Distinction*, le thème central est celui de la méconnaissance. L'instance du vrai est pensée comme ce que les acteurs ne peuvent saisir, comme le refoulé de leurs propres attitudes. Le savant, dans une position solitaire, est le seul à dire le vrai sur les modes de production et de reproduction des différentes formes de capital. Dans les interventions récentes de Bourdieu, le rapport est inversé : le mouvement social est considéré comme détenteur d'une vérité qui est l'impensé des experts et des gestionnaires de la vie publique. Cette bipolarité était déjà au cœur de la pensée marxiste : la vérité, c'est tantôt la science, que l'on oppose à la conscience mystifiée du prolétaire, et tantôt le prolétariat, en tant qu'il incarne la vérité de ce processus social qui soutient l'édifice politique » (Rancière, 2009).

En d'autres termes, une aporie logique guette le chercheur puisqu'à la lueur de ces considérations : « toute analyse de l'idéologie est vouée à être arbitraire et toute argumentation contraire vouée à l'échec puisqu'il n'y a pas de point hors idéologie à partir duquel l'idéologie peut être décrite » (Thompson, 1987 : 24). L'analyse de l'idéologie, si elle est conséquente avec elle-même et effectue son autocritique, court donc le risque de se voir elle-même qualifiée d'idéologique. Une des manières de sortir de cette aporie récurrente est notamment de s'intéresser à la relation entre l'*interprétation de l'idéologie* et la *critique*. C'est la voie que John B. Thompson empruntera dans sa tentative de mener une étude systématique de l'idéologie, en particulier en lien avec le langage. L'enjeu dont il est question concerne le privilège de dévoilement de la vérité, c'est-à-dire l'opposition de la science et de l'idéologie. La présupposition que les acteurs sociaux sont incapables de penser par eux-mêmes la vérité de leur condition et de leur situation (ils n'ont que des opinions) et que c'est au savant, au philosophe ou au sociologue de les dévoiler par des procédures contrôlées (la science) est en effet au fondement de l'épistémologie des sciences sociales. Selon Thompson, l'idéologie est toujours la pensée d'un *autre que soi-même*. C'est-à-dire que le fait de qualifier un propos d'idéologique est en soi une prétention à la critique. D'autre part, le médium privilégié de l'idéologie est le langage dans la mesure où l'étude de l'idéologie ne saurait être dissociée de celle du langage dans le monde social. L'analyse du langage que l'étude de l'idéologie appelle ne saurait, dès lors, être réduite à une analyse des formes correctes du langage, mais doit plutôt privilégier une approche du langage comme mode d'action/interaction qui permet de « produire l'histoire et de reproduire la société » (Thompson, 1984 : 2).

Idéologie, herméneutique et critique

Thompson (1984) propose de distinguer deux usages du terme idéologie. L'*usage neutre* tend à considérer que l'idéologie est présente partout et tout le temps. C'est, ce faisant, la concevoir comme système de valeurs sous-jacent à toutes les productions discursives, ce qui aboutit à une *neutralisation* du concept. L'*usage critique* de l'idéologie analyse ce qui concerne le maintien ou non des relations de domination. L'approche privilégiée par Thompson est à cet égard *anti-consensuelle* puisque, de son point de vue, l'idéologie n'est pas une sorte d'inconscient social qui unit les membres de la société. À l'opposé, la stabilité sociale est construite sur le terrain d'une action politique rendue nécessaire par l'existence de désaccords importants (Thompson, 1984 : 5). C'est à cette mobilisation qui articule connaissance et reconnaissance en vue du maintien des relations de domination à laquelle l'idéologie concourt et qu'il faut mettre au jour. Dans un certain sens, faire un travail critique ne revient à rien

d'autre qu'à étudier l'idéologie et ses ressorts en vue de favoriser une prise de conscience qui ne suffit pas forcément à caractériser une émancipation.

« Lorsque les dominés appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes, lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de *connaissance* sont, inévitablement, des actes de *reconnaissance*, de soumission » (Bourdieu, 1998 : 19).

Pourtant cette analyse de l'idéologie aux fins d'une analyse critique n'est pas suffisante pour éviter l'aporie logique. Dans l'approche habermassienne, la réponse prend les contours du problème de la justification qui pose un redoutable problème logique qu'énonce Thompson de manière claire :

« Si le terme "idéologie" a un caractère évaluatif, si son utilisation même est une prise de distance et appelle à une perspective critique, alors comment pouvons-nous justifier la caractérisation de certains discours comme idéologiques ? Comment pouvons-nous prétendre être au-dessus de la mêlée, évaluant objectivement le discours des autres, alors que notre interprétation n'est rien d'autre qu'une interprétation parmi d'autres, qui ne diffère pas en principe de l'interprétation de ceux dont nous évaluons le discours ? » (Thompson, 1984 : 12).

De fait, il n'existe plus de point « hors idéologie » d'où l'idéologie peut être critiquée de manière valide. C'est à ce niveau de l'argumentation que l'herméneutique peut prétendre fournir les instruments permettant d'échapper à ce « cul-de-sac logique » dans les sciences humaines et sociales :

« La tradition herméneutique nous rappelle que l'objet de nos investigations – paroles, expressions, textes – est un domaine *préinterprété*. C'est-à-dire qu'elle nous rappelle que la forme du discours est de produire l'interprétation d'une interprétation, de réinterpréter un domaine préinterprété. La tradition herméneutique nous rappelle aussi que le discours qui fait l'objet de l'investigation est le discours d'un *sujet* » (Thompson 1984 : 9).

En effet, l'herméneutique est *l'autre* de l'épistémologie dans la mesure où elle permet de porter attention au processus pluriel d'interprétation plutôt qu'à la logique propositionnelle privilégiée par l'épistémologie. C'est en ce sens que Linda M. Alcoff considère que l'herméneutique est « moins sujette à des velléités impérialistes que l'épistémologie » (2007 : 88) puisqu'elle est plus accueillante à la diversité des formes de vie et des visions du monde (*weltanschauungen*). Cela permet de mieux comprendre la notion de *charité herméneutique* évoquée par Habermas dans sa lecture de l'analyse de Edward E. Evans-Pritchard à propos des Azande dans *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande* (1937). L'analyse que le célèbre anthropologue a faite de la sorcellerie et de la magie chez ce peuple est présentée par Habermas (1987) comme un exemple de *charité herméneutique* qui ne va cependant pas jusqu'à tirer les conséquences relativistes dans lesquelles elle est susceptible de basculer si elle n'adhère pas fermement aux « standards scientifiques de rationalité ». Ce faisant, Habermas semble être en accord avec Bourdieu qui met en garde : « contre la tentation, en apparence généreuse, à laquelle ont tant sacrifié les mouvements subversifs, de donner une représentation idéalisée des opprimés et des stigmatisés au nom de la sympathie, de la solidarité ou de l'indignation morale et de passer sous silence les effets mêmes de la domination, notamment les plus négatifs » (Bourdieu, 1998 : 122). Bien entendu, les objectifs d'Habermas et de Bourdieu sont très différents malgré leur accord sur la nécessité de questionner la *charité herméneutique*. Ils ont apporté à cette question des réponses différentes en fonction de leurs systèmes conceptuels.

DÉCLINAISONS CRITIQUES

Nous passerons maintenant succinctement en revue trois auteurs qui se sont attelés à analyser la critique en tant qu'attitude, en tant qu'approche et en tant qu'articulation de systèmes de pensée. Ces considérations nous permettront de mieux argumenter notre propos concernant les tentatives inédites de l'épistémologie des sciences initiées par certains chercheurs postcoloniaux.

Foucault et l'*attitude critique* : gouvernementalisation et autonomie

« La critique sera aux yeux de Kant [*Was ist Aufklärung*, 1784] ce qu'il va dire au savoir : sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir ? Raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger ?... c'est à ce moment-là, lorsqu'on se fera de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même » (Foucault, 1990 : 41).

Lors d'une conférence donnée en mai 1978 devant la Société française de philosophie et intitulée *Qu'est-ce que la critique ?* Foucault tente de replacer l'entreprise kantienne dans le cadre historique de l'Occident et de démêler les liens qui unissent chez Kant *Critique et Aufklärung* (c'est le sous-titre de sa conférence). La pleine saisie du projet kantien dans ce qu'il a de spécifique nécessite à ses yeux d'effectuer une distinction importante :

« Et il me semble qu'entre la haute entreprise kantienne et les petites activités polémico-professionnelles qui portent ce nom de critique, il me semble qu'il y a eu dans l'Occident moderne (à dater, grossièrement, empiriquement, des 15^{ème}-16^{ème} siècles) une certaine manière de penser, de dire, d'agir également, un certain rapport à ce qui existe, à ce qu'on sait, à ce qu'on fait, un rapport à la société, à la culture, un rapport aux autres aussi et qu'on pourrait appeler, disons, l'*attitude critique* » (Foucault, 1990 : 36).

D'un seul mouvement est ainsi esquissée une double articulation aux niveaux synchronique (entre les acceptions du terme *critique*) et diachronique (la genèse de la critique) qui permet à Foucault de définir la critique comme *attitude*. Celle-ci se construit à l'intersection des trois instances que sont le savoir, le sujet et le pouvoir. L'*attitude critique* est dès lors à mettre en relation avec la gouvernementalisation caractéristique de la pastorale chrétienne qui traduisait la nécessité pour chaque individu de se laisser gouverner dans un rapport d'obéissance à un autre individu (direction de conscience, *technè technôn*). Cette pastorale chrétienne a, dès le 15^{ème} siècle et avec la Réforme, subi une forme de laïcisation de l'art de gouverner les hommes et a vu la fabrication de méthodes diverses, complétée par une démultiplication des arts de gouverner les collectivités (les enfants, les pauvres, les mendiants, les cités, etc.), soi-même (son corps) ainsi que des dispositifs et des institutions de gouvernement. La thèse, inédite, défendue par Foucault est que cette *gouvernementalisation*, quelque prégnante qu'elle ait été, ne saurait être dissociée de la question corollaire qui peut se formuler de la manière suivante : « comment ne pas être gouverné ? ». Cette *attitude critique*, qui est le comportement adopté par le sujet qui se pose la question de *savoir* « comment ne pas être gouverné » (question du *pouvoir* et de la résistance) est donc une réaction à la gouvernementalisation. Cependant, cette réaction doit être nuancée dans la forme qu'elle prend puisque le sujet ne dit pas « je ne veux pas être gouverné *du tout* », mais plutôt « je ne veux pas être gouverné *comme cela* ». *Comme cela, ainsi, de telle manière*. Dès lors, Foucault en arrive à reformuler l'*attitude critique* dans les termes suivants : « nous ne voulons pas être *tellement* gouvernés » (1990 : 38), c'est-à-dire pas suivant telles et telles modalités. Étant donné que l'*attitude critique* est une

pratique sociale du *sujet* qui prend ses distances d'un *pouvoir* qui se réclame de la *vérité*, la critique est donc un désassujettissement de la « politique de la vérité ». Là réside la mission que Kant a fixée à la critique qui consiste à être *en décalage* par rapport à l'*Aufklärung*. Nous verrons dans la troisième partie les relations que cette théorisation entretient avec la contestation de l'approche critique dans les études postcoloniales.

Habermas et la *théorie critique* : les limites de l'universalisation théorique

D'après les développements effectués *supra*, l'analyse de l'idéologie, si elle est conséquente avec elle-même et effectue son autocritique, court le risque de se qualifier elle-même d'idéologique. Une des manières de sortir de cette récurSION aporétique consiste notamment à s'intéresser à la relation entre l'*interprétation de l'idéologie* et la *critique*. C'est la voie qu'Habermas a empruntée dans sa tentative de fonder normativement une théorie critique de la modernité. Son analyse à prétention universalisante à partir du critère de rationalité est exemplaire à cet égard, mais elle l'a exposé à des critiques sur plusieurs fronts, notamment sur celui de son applicabilité aux sociétés non occidentales. Le silence d'Habermas sur la question des relations de genre, dénoncé par Nancy Fraser (1989), est en effet à mettre en rapport avec son évocation explicite de l'Afrique dans le tome 1 de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Dans son analyse de la modernité occidentale, Habermas, à l'instar de Talcott Parsons (1971), met l'accent sur des facteurs endogènes en omettant les contacts, parfois fracassants, de l'Occident avec le reste du monde à tous les niveaux (culturel, militaire, économique, etc.) notamment sous les formes de l'esclavage, de l'impérialisme et du colonialisme (Eze, 1998). Une première critique adressée à Habermas est son évocation de l'Afrique pour comprendre la modernité occidentale sans aucune référence à ces rencontres historiques, mais plutôt en privilégiant une anthropologie anhistorique de l'homme africain et de ses cultures. La perspective habermassienne relativement à l'Afrique est à cet égard qualifiée de « digression hors de l'univers de la théorie de l'argumentation » (Eze, 1998 : 141), puisque l'Afrique constitue l'altérité radicale (en termes de spatialité et d'historicité) de l'expérience occidentale pour ce qui est de l'agir communicationnel. Le recours à la culture *Azande* pour en montrer l'absurdité (c'est-à-dire la tolérance aux contradictions logiques) sert de contrepoint à Habermas pour soutenir que la rationalité occidentale n'est pas seulement spécifique, mais qu'elle est également supérieure aux *formes de vie* non occidentales, et plus particulièrement africaines.

Dans une perspective kantienne, attentive aux conditions de possibilité de la production du discours scientifique, Emmanuel Eze (1998) propose de replacer la perspective habermassienne sur l'Afrique dans le contexte géopolitico-épistémique qui l'a rendue possible. En effet, les récits occidentaux sur l'Afrique du 15^{ème} siècle montraient, à l'ère des grands empires africains, une exemplaire relation d'égalité. Quand l'économie de la plantation nécessita une main-d'œuvre servile dont les Africains réduits à l'esclavage constituèrent l'essentiel, la littérature se fit péjorative et l'Afrique fut considérée comme le territoire d'une « sous-race ». Dès lors que l'esclavage déclina et que les relations entre l'Afrique et l'Europe prirent la forme d'une occupation et d'une administration locale des populations et des ressources consécutivement à la Conférence de Berlin de 1885, « la théorie relative aux Africains changea pour s'adapter à cette nouvelle réalité : les Africains ne sont ni prérationnels ni des sous-hommes, ils sont dotés de capacités de rationalisation, mais à un degré inférieur à celui des Européens » (Eze, 1998 : 147). C'est, selon Eze, dans le cadre de cette économie générale qu'il faut comprendre les thèses africanistes d'Habermas qui s'inscrivent dans une perspective téléologique de rationalisation où l'Afrique a un lourd handicap à surmonter.

« L'esprit moderne européen, déclaré non seulement non mythique, mais aussi universel, et faisant face

à un esprit africain présumé universellement mythique, ressent non seulement de l'étonnement, mais aussi de l'irritation. Pourquoi de l'irritation ? Parce que, contrairement à la différenciation des sphères sociales qui, de Hegel à Weber, a été considérée comme la caractéristique déterminante de la modernité capitaliste européenne, l'esprit non moderne africain se représente le monde comme "un ensemble homogène", une "confusion" ou "un labyrinthe géant de miroirs dans lequel les images opposées de l'homme et du monde sont indéfiniment reflétées l'une dans l'autre" » (Eze, 1998 : 149).

Ces considérations situent le cœur de la critique d'Eze du point de vue épistémologique : Habermas commence par universaliser la rationalité (un produit daté et localisé), puis par interroger les sociétés africaines à l'aune de cette catégorie pour en montrer l'absence. Dès lors, l'univers rationnel par excellence est bien entendu constitué par les sociétés occidentales dont l'Afrique, reconstruite à travers l'anthropologie essentialiste, est le parfait envers. Au terme de son argumentation, Eze considère que selon les termes de la démonstration habermassienne, pour être développée, rationnelle et civilisée, une culture ne doit pas seulement être moderne, mais aussi occidentale. Appliquer à Habermas sa propre thérapie, c'est-à-dire questionner les relations entre l'idéologie et la critique, permet de montrer les limites de l'approche habermassienne et de la validité de son universalité autoproclamée.

Karatani et la *transcritique* : pour une parallaxe des perspectives

« Une niaiserie mondaine écrite par McLuhan ("Marx a raté l'autobus des communications [...]") et colportée ici et là laisse à penser à ceux qui prennent pour argent comptant les paroles du prophète canadien que le matérialisme historique s'est constitué à partir des analyses du travail productif en négligeant l'étude des rapports d'échange, des relations commerciales, des phénomènes de communication matérielle et intellectuelle. Ces textes entendent s'inscrire en faux contre ce procès grossier. Ils sont les arguments historiques, précis, datés, qui attestent les multiples intérêts que Marx et Engels ont porté *non pas* à la question des communications pour elles-mêmes, aux technologies de transport des marchandises pour elles-mêmes, aux transmissions des messages ou aux voyages des explorateurs pour eux-mêmes, mais aux liens, aux rapports, aux connexions que ces phénomènes impliquent avec la production, l'État, le colonialisme, la constitution des classes, la division ville-campagne, la circulation monétaire, les formes de réalisation de la valeur, la sécurité publique, etc. » (de la Haye, 1984 : 21-22).

Entre le mercantilisme qui défendait une vision fétichiste de l'argent comme porteur de sa propre valeur et l'économie politique bourgeoise d'inspiration ricardienne qui, contre le mercantilisme, concevait l'argent/valeur comme une mesure de la quantité objective de travail cristallisée dans la marchandise, Marx a trouvé en s'inspirant de Samuel Bailey les arguments pour penser dans le procès de circulation une dénégation conjointe de la vision essentialiste (mercantiliste) et de la perspective *laboriste* des classiques.

« C'est Bailey qui a ainsi ouvert la voie à l'approche formelle de Marx, ce dernier insistant sur l'écart entre un objet et l'espace structurel qu'il occupe : de la même manière qu'un roi l'est non en raison de ses qualités propres, mais parce que les gens le traitent comme un roi (l'exemple est de Marx), une marchandise est une monnaie parce qu'elle occupe formellement le rôle d'équivalent général de toutes les marchandises, non parce que, par exemple, l'or est "naturellement" de la monnaie » (Žižek, 2006).

La distinction classiquement effectuée entre le marxisme et l'économie néoclassique tient au fait que le premier accorde le primat à la production, tandis que la deuxième se concentre davantage sur la circulation. Des conceptions différentes de la théorie de la valeur sont en jeu ici, même si les lignes de démarcation ne sont pas aussi nettes et naturelles qu'on veut bien les présenter. De fait, un autre registre d'opposition entre marxistes et néoclassiques tient à ce que l'approche marxienne est plutôt

intéressée conjointement par la production et la circulation, mais considère le processus d'accumulation comme essentiel, tandis que l'économie néoclassique met l'accent sur le mécanisme de marché susceptible de produire certaines externalités, dont le processus d'accumulation fait partie (Shaviro, 2005b). Il faut à cet effet rappeler qu'une radicalisation de la lecture marxienne ayant abouti à la considération du site de la production au détriment des considérations liées à la circulation trahit la perspective marxienne. En effet, Marx, en s'inspirant de Bailey, a pu critiquer l'économie politique classique et inscrire dans le procès continu entre marchandise et argent une récursivité dynamique qu'il situe au cœur du capitalisme. Cette approche relationnelle de la théorie de la valeur sera la marque des néoclassiques, elle leur fera s'intéresser aux mécanismes par lesquels sont confrontées des rationalités relatives aux intérêts de vendeurs et d'acheteurs comme déterminants essentiels de la formation des prix, c'est-à-dire un marché.

Kojin Karatani a effectué sur ces importantes questions théoriques une contribution remarquable avec *Transcritique : On Kant and Marx* (2003), ouvrage dans lequel il relit *Le Capital* (dont le sous-titre est *Critique de l'économie politique*) de Marx à la lumière des trois *Critiques* kantienne. On peut en effet comprendre le titre (*Transcritique*) dans cette perspective puisqu'il articule les deux plus grands théoriciens de la critique en lisant le plus récent (Marx) avec l'appareil conceptuel du plus ancien (Kant). Un deuxième sens possible, plus restreint, du terme *transcritique*, est l'application à la théorie de la valeur de Marx des catégories transcendantales kantienne. C'est un travail de réflexivité qui pose la question des conditions de possibilité de la théorie de la valeur à un niveau conjointement synchronique (épistémique) et diachronique (genèse de la théorie à travers le dialogue de Marx avec Ricardo et Bailey notamment). Ce faisant, Karatani est transcritique dans sa démarche théorique et permet d'articuler les projets de Kant (théorie de la connaissance) et de Marx (mise au jour de l'idéologie). La relecture que Karatani fait de Marx montre la mesure de son envergure théorique. Il affirme en effet que les notions de valeur et de surplus théorisées par Marx dans *Le Capital* sont des conditions transcendantales de possibilité du capitalisme au sens que Kant donne à ces termes dans sa première *Critique*. C'est-à-dire que la valeur et le surplus ne sont pas des objets dont on peut faire l'expérience, mais des catégories qui structurent la formation des prix et la réalisation des profits tels qu'ils sont rencontrés dans le cadre des transactions quotidiennes. Cette perspective transcritique permet de rendre compte des croyances des agents sociaux qui ont tendance à fétichiser l'argent, fétichisation qui résulte d'une confusion entre l'empirique et le transcendantal : « néanmoins, le fétichisme de l'argent – la confusion du transcendantal et de l'empirique – est impossible à éliminer puisqu'une telle réification ou fétichisation de l'argent est intrinsèque au fonctionnement de l'économie capitaliste en tant que telle » (Shaviro, 2005b).

Le cœur de la thèse de Karatani réside dans la reprise du traitement que Kant fait des *Antinomies de la raison*. Ces antinomies sont des propositions contradictoires qui ne peuvent être tenues pour vraies simultanément, mais qui sont valides quand elles sont considérées séparément à partir de leur perspective propre. En analysant ces antinomies dans sa *Critique de la raison pure*, Kant ne les oppose pas, ni ne les considère comme étant la négation l'une de l'autre. Cette procédure aboutit à des allers et retours qui sont à chaque fois la considération d'une proposition et la mise entre parenthèses (qui n'est pas une *epochè*) de la proposition alternative. C'est cette procédure analytique, qui relève de l'entendement, que Karatani appelle « parallaxe » et qui est susceptible d'une analyse des signifiants linguistiques :

« En anglais d'aujourd'hui, le "cochon" réfère aux animaux dont les agriculteurs s'occupent, tandis que le "porc" est la viande que nous consommons. La dimension de classe est claire ici : le "cochon" est un vieux mot saxon, les Saxons étant les agriculteurs défavorisés, tandis que "porc" vient du français

porque, terme utilisé par les privilégiés conquérants Normands qui consommaient principalement les cochons élevés par agriculteurs. Cette dualité, signalant le fossé qui sépare la production de la consommation, est un cas particulier de ce que, dans son *Transcritique. Sur Kant et Marx*, Kojin Karatani appelle la dimension de la “parallaxe” » (Žižek 2006, en ligne).

Ce faisant, Karatani considère qu’il n’y a pas de moment de synthèse (approche hégélienne de la dialectique) possible et qu’il faut faire droit à la radicale différence des antinomies, à leur irréductible altérité. En cela réside la condition d’une *ouverture critique* qui permet d’interroger les conditions de possibilité du savoir et donne les outils pour le contester. Nous verrons *infra* que la condition d’une critique épistémologique postcoloniale est irréductiblement liée à cette possibilité de parallaxe qui permet de mettre entre parenthèses le discours occidental, fût-il critique, sur le *non-occident*. D’un côté, Karatani applique l’analytique kantienne à la théorie marxienne de la valeur. De l’autre, il montre avec pertinence que Marx lui-même effectue une analyse transcendantale des conditions de possibilité de l’économie capitaliste qui met au jour des antinomies au sens que Kant attribue à ce terme. Pour les résoudre, Karatani considère que Marx mobilise une analyse *parallactique* qui lui permet de passer *successivement* de la position *dogmatique* (idéalisme hégélien) à celle *praxéologique* (empirisme anglais). Mieux, Karatani soutient la thèse selon laquelle il existerait une homologie de Marx avec Kant dans le traitement que le premier effectue dans *Le Capital* :

« De même, Marx traite du capital en général dans le volume 1 et des perspectives et des actions des capitaux individuels dans le volume 3. Le volume 1, comme la première critique [de Kant], s’intéresse à la structure universelle, c’est-à-dire aux conditions transcendantales de possibilité de toute expérience. Le volume 3, comme la troisième Critique [de Kant], porte sur les expériences singulières, et la manière dont le passage se fait de ces multiples singularités aux conditions transcendantales qu’elles génèrent et présupposent tout à la fois. Dans le Volume 3, “Marx traite de différents types de capital, tout en se demandant en même temps transcendentale comment il est empiriquement possible qu’ils réalisent un profit ou le taux de profit” (243) [...] Nous rencontrons la “plus-value” en tant que telle de la même manière que nous rencontrons le temps, l’espace et la causalité en tant que tels. Ce sont des conditions de possibilité de toute expérience plutôt que des choses que nous rencontrons dans l’expérience » (Shaviro, 2005b).

Cette lumière inédite jetée sur l’œuvre de Marx rend également compte du primat donné par Marx à l’économie dans ses analyses. Il ne saurait en être autrement puisqu’une vision panoptique, qui permet de tout embrasser dans un seul mouvement, est réputée impossible dans cette perspective. La *suspension* des autres sites d’analyse est la condition de la production de la connaissance. D’où la critique récurrente, mais peu fondée, faite à Marx de n’avoir pas développé une théorie de l’État dans le cadre de son économie politique. Celle-ci n’a en effet pu être construite qu’en faisant abstraction d’autres déterminants non moins pertinents, mais dont la *suspension* était rendue nécessaire par le développement d’une économie politique. Pour reprendre des catégories kantienne, il est possible de considérer la lutte des classes et la théorie de la valeur comme des logiques transcendantales irréductibles entre elles et dont le traitement successif a fait la pertinence de la théorie marxienne. En ce sens, elles sont traitées en termes transcendants et non ontico-empiriques pour reprendre la terminologie kantienne (Karatani, 2003). En d’autres mots, le capitalisme n’est pas constitué d’un système unique, mais de plusieurs systèmes différenciés qui concourent pour favoriser l’*autoproliération du capital*. L’exploitation (catégorie économique), la domination (catégorie politique), le déni (catégorie culturelle) sont quelques modalités qui permettent de rendre compte de ce processus en situation de contact puisque la rencontre des sociétés capitalistes avec les sociétés situées hors de l’Occident est analysable à la lumière de ces catégories.

Sur le plan de la circulation des discours scientifiques et des théories, une distinction pertinente selon les termes marxistes s'impose quand on considère les univers de la *production* de théories occidentalocentrées comme celle de l'*agir communicationnel* d'Habermas et leur circulation/consommation/appropriation dans des univers subalternes dont il arrive que ces théories traitent. Dès lors, un dépassement de la *Théorie critique* se révèle nécessaire en vue de promouvoir la différence coloniale. L'eurocentrisme de gauche dont Žižek est un des tenants est réputé incapable de se déprendre des récits universalisants et de penser la diversité comme le fait la perspective de la colonialité à partir d'un site spécifique : « il faut souligner la relation entre les lieux – constitués par l'histoire et la géographie – et la pensée, ce qu'on appelle la géopolitique de la connaissance » (Mignolo, 2001b). À cet égard, le recours à la notion de *diversalité* d'Édouard Glissant a permis une contraposition avec l'universalité, en unissant les termes diversité et universalité. Est ainsi mise de l'avant une pluralité des perspectives irréductible à une identité et qui se dérobe à toute tentative de hiérarchisation. Voyons à présent, en détail, certaines des implications épistémiques de cette nouvelle posture dans les études postcoloniales.

POSSIBILITÉ DE DISCOURS, POSTCOLONIALITÉ ET DÉCENTREMENT ÉPISTÉMIQUE : VERS UN RENOUVELLEMENT DE LA CRITIQUE ?

Penser la différence : vers une dissidence théorique

La nécessité d'une *dissidence théorique* s'impose avec force pour éviter les effets d'un *impérialisme épistémique* comme Habermas a pu en faire preuve à propos de l'Afrique. Cette dissidence peut trouver des arguments du côté d'une approche transcritique qui, tout en demeurant critique au double sens kantien et marxien du terme, met l'accent sur le décentrement théorique et sur la parallaxe des perspectives. Il s'agit de récuser avec Immanuel Wallerstein (2008) une universalisation induite des catégories, sans adhérer pour autant à son projet d'un « universalisme universel », utopique dans le cadre d'une approche transcritique. La perspective postcoloniale¹ peut être alors lue comme une modalité de ce décentrement :

« Le postcolonial propose un mode de penser pluriel, qui entend tenir compte de tous les points de vue. On refuse de privilégier comme universelle la pensée, consciente ou pas, transmise par l'historiographie classique des anciennes métropoles européennes, *via* la bibliothèque coloniale. [...] Relire le passé à la lumière de la critique menée sur la "bibliothèque coloniale" révèle aussi la contingence du savoir, étroitement lié à son contexte historique et politique. L'analyse historiographique légitime la nécessité de la pluralité des regards » (Coquery-Vidrovitch, 2011, en ligne).

Ces considérations vont dans le sens de la critique qu'Eze (1998) a adressée aux développements consacrés à l'Afrique dans la *théorie de l'agir communicationnel*. Il s'agit, à l'instar de l'interrogation des rapports entre *Aufklärung* et *Critique*, de se livrer à une « interrogation soupçonneuse » pour se demander « de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ? » (Foucault, 1990 : 42). Ce soupçon est celui dont Eze fait preuve quand il questionne le projet habermassien d'analyser la *rationalité de l'agir et la rationalisation de la société* (le sous-titre du tome 1 de la

¹ Nous faisons allusion ici à la *postcolonialité* qui est une condition qui se situe dans une conjoncture historique donnée et est informée par un nœud de relations d'une grande complexité. Nous ne référons ni au postcolonialisme qui est une théorie ni à la postcolonie qui est un fantasme épistémique. Il faudrait ici éviter le contresens qui fait du terme « postcolonial » une notion qui caractérise ce qui succède au colonial ou qui s'y oppose. Il faut davantage y voir « une pensée des marges et de la marge, de l'histoire et de la traduction, traversée par la tension entre universalisme et différentialisme » (Zecchini, 2011 : 2).

théorie de l'agir communicationnel) dans les sociétés non occidentales à partir du critère de rationalité issu de la théorie occidentale.

Le projet foucauldien peut à cet égard sembler plus précis et moins *ambitieux*, *prétentieux* ou *impérialiste* que le propos d'Habermas consacré à l'analyse de l'*agir communicationnel* : « il ne s'agira pas de dire que les Grecs du 5^{ème} siècle sont un peu comme les philosophes du 18^{ème} siècle ou bien que le 12^{ème} siècle était déjà comme une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet » (Foucault, 1990 : 46-47). L'approche historico-philosophique comme Foucault caractérise son propre travail ne prétend pas systématiser et synthétiser une raison rationalisante produite localement puis qui, une fois posée comme universelle, servirait de critère pour annoncer aux sociétés autres, le diagnostic de leur propre « manque ». Limitant ses prétentions, le philosophe fait très attention à ne pas généraliser un moment historique donné (Grèce du 5^{ème} siècle) à d'autres conjonctures historiques (âge classique européen) tandis qu'Habermas procède à une généralisation à la fois dans l'espace et dans le temps avec pour effet une forme de domination épistémique sur les *hétérotopies* que sont les sociétés non occidentales. C'est ce « méta regard » synthétique tel qu'il se déploie dans le projet habermassien, dont la transcritique réfute la possibilité en privilégiant à la place un mouvement transversal qui décentre alternativement les perspectives. Cette renonciation à la prétention à la totalité a, avec la théorie postcoloniale, permis de forger des concepts spécifiques comme le *commandement* (Mbembe, 2000) pour penser la condition postcoloniale avec des concepts *indigènes*. L'abandon de la prétention à réduire la différence, ne fût-ce qu'au nom d'une hypothétique synthèse, est une caractéristique importante de la perspective transcritique qui pose comme prémisses l'irréductibilité de l'antinomie et la nécessité de penser la différence en elle-même.

C'est le sens du projet de Baocventura De Sousa Santos (2011) qui cherche à promouvoir les « épistémologies du Sud ». Il part du constat que la tradition critique eurocentriste a « perdu ses termes » depuis une trentaine d'années et que des alternatives critiques sont à chercher en dehors de cette tradition. La « perte des termes » de la critique se traduit par le délaissement de sa terminologie propre (aliénation, émancipation, fétichisme, etc.) au profit d'un lexique bourgeois édulcoré (économie sociale, développement alternatif, etc.) et amorphe. D'où la nécessité de tenir à distance une tradition critique inapte à saisir les stratégies et les modalités de l'émancipation hors de l'espace occidental, en Amérique latine et en Afrique notamment :

« Mais je pense qu'aujourd'hui nous sommes confrontés à un phénomène nouveau, à savoir l'énorme divergence qui existe entre ce que prévoit la théorie et les pratiques les plus innovantes et les plus transformatrices qui ont cours dans le monde. Durant ces trente dernières années, les luttes les plus avancées ont été le fait de groupes sociaux dont la théorie critique eurocentriste n'avait pas prévu l'existence : femmes, peuples indigènes, paysans, afro-descendants, piqueteros, chômeurs, sans-papiers, homosexuels et lesbiennes » (De Sousa Santos, 2011 : 49).

Cette nécessité *parallactique* qui enjoint de considérer des réalités autres avec d'autres instruments théoriques n'équivaut cependant pas à entériner le divorce de la théorie et de la pratique. Cette « cécité réciproque » ne peut être surmontée qu'en tenant la recherche au plus près de l'activisme sous ses différentes formes. La disjonction entre la théorie et la pratique d'une part et la « perte des termes » de la théorie critique de l'autre nécessite à la fois un *décentrement* et la prise en considération de l'imprévu dans le cadre du *travail théorique*. Ces réalités « surprenantes » ne le sont que dans le cadre de la théorie critique eurocentrique puisqu'à défaut de se décentrer, cette dernière ne pourrait même pas subodorer leur existence du fait de l'inadéquation de son appareillage théorique par rapport à

l'univers des pratiques *indigènes*. Sousa Santos en appelle à une « sociologie des absences » pour récupérer et rendre compte de ces expériences *autres* qui se situent de l'autre côté de la « ligne abyssale » tracée entre les sociétés métropolitaines et les sociétés coloniales par des théoriciens comme Habermas :

« Cette ligne abyssale surgit de toutes parts dans la pensée d'Habermas. La lucidité remarquable de ce philosophe lui permet de voir cette ligne, mais non de la dépasser. Sa théorie de l'action communicative, comme nouveau modèle universel de la rationalité discursive, est bien connue. Jürgen Habermas croit que sa théorie constitue un objectif (*telos*) pour toute l'humanité et tient compte du rejet du relativisme et de l'éclectisme. Cependant, lorsqu'on lui a demandé si sa théorie, en particulier sa théorie critique du capitalisme avancé, pouvait être utile aux luttes des forces progressistes dans le Tiers Monde et si ces luttes pouvaient, à leur tour, servir la construction du socialisme démocratique dans le monde développé, il a répondu : "Je suis tenté de dire non dans les deux cas. Je suis conscient qu'il s'agit d'un point de vue limité, eurocentriste. Je préférerais ne pas avoir à répondre" » (De Sousa Santos, 2011 : 33).

En dépit de sa prétention à l'universalité, De Sousa Santos montre que la rationalité communicative d'Habermas exclut les quatre cinquièmes de la population mondiale. Nous avons déjà vu que dans son approche historico-philosophique, Foucault se restreint à l'espace occidental où il essaie de reconstruire la généalogie des systèmes de pensée et l'économie générale des pratiques et des institutions relativement à certains sujets précisément circonscrits. Habermas, dans son ambitieux projet de penser la modernité occidentale, prend comme contrepoint les sociétés non occidentales comme envers des premières. Ce faisant, il articule la double altérité temporelle et spatiale et parvient ainsi à contraposer des *formes de vie* spécifiques. Mais il en arrive à affirmer que « la non contemporanéité du contemporain, c'est-à-dire l'idée que la simultanéité dissimule les asymétries des temps historiques convergeant en elle » (De Sousa Santos, 2011 : 34-35). C'est une manière de nier l'historicité des cultures humaines non occidentales, dénégation récurrente dans la philosophie allemande depuis au moins Kant. Appliquant une méthode critique au sens de Thompson (1987), c'est-à-dire « faisant l'analyse de l'idéologie », De Sousa Santos identifie cinq façons de produire de la *non-existence* sur le plan théorique. La simple ignorance, qui en est une modalité récurrente, n'est pas sans rappeler des occurrences plus institutionnelles évoquées par Spivak à propos de la gent féminine :

« Entre le patriarcat et l'impérialisme, entre la constitution du sujet et la formation de l'objet, la figure de la femme disparaît, non dans un néant authentique, mais dans le violent déplacement que constitue la figuration déplacée de la "femme du tiers-monde" prise entre tradition et modernisation. Ces considérations appellent à une révision fondamentale des jugements qui semblent valides pour une histoire de la sexualité en Occident : "Telle serait la caractéristique propre de la répression, celle qui la distingue des interdictions promulguées par la simple loi pénale : la répression fonctionne bien comme une injonction à la disparition, mais aussi comme une injonction au silence, une affirmation de la non-existence, et par conséquent elle indique que de tout ce dont il est question, il n'y a rien à dire, à voir, à savoir²" » (Spivak, 1989 : 102)

Les quatre autres modes de production de la *non-existence* consistent en des types de caractérisation où l'on qualifie l'expérience autre respectivement de *rétrograde*, d'*inférieure*, de *locale* ou de *stérile*. Il s'agit *in fine* de modes de production de la *non-existence* qui s'inscrivent dans le « registre du manque » (manque d'État, d'économie de marché, de démocratie, de rationalité, etc.) comme analytique des sociétés non

2 La citation entre les guillemets anglais est tirée de la traduction par Robert Hurley du tome 1 de *Histoire de la sexualité* de Michel Foucault (New York, Vintage Books, 1980).

occidentales. Dès lors, la parallaxe devient une possibilité d'ouverture dans l'ordre du discours théorique permettant de montrer la vanité de la prétention à fonder une théorie générale. Cette ouverture théorique devrait être complétée par une *traduction* des pratiques émancipatoires en vue de les rendre mutuellement intelligibles. C'est à cette seule condition que l'épistémicide des *épistémologies du Sud* sera évitée, tout en laissant ouverte la question des conditions d'intelligibilité et de réception de ces voix autres supposément muettes dans l'univers discursif dominant (Spivak, 1988).

Productions discursives et économie du silence : quels liens avec l'émancipation ?

À l'instar de Spivak (1988), Mignolo (2001a), défend la thèse selon laquelle une forme de violence épistémique est à l'œuvre dans le projet de constituer comme objet de savoir l'*autre* de l'occidental. C'est en ce sens que l'*Orientalisme* de Edward Saïd (1978) est une référence incontournable des auteurs situant leurs travaux dans une perspective postcoloniale. Le recours aux travaux de Foucault est plus ambivalent puisque la théorisation par ce philosophe du triptyque sujet/savoir/pouvoir est au centre des analyses des auteurs postcoloniaux. Mais Foucault, dont nous avons vu le caractère limité des prétentions par rapport à celles d'Habermas, est lui-même soumis à une critique qui interroge les conditions de possibilité de son discours :

« Il est bien connu que Foucault situe la violence épistémique, c'est-à-dire une refonte complète de l'épistémè, au moment de la redéfinition de la santé mentale à la fin du XVIII^e siècle européen. Mais et si cette redéfinition particulière n'était qu'une partie d'un récit historique plus global qui se déploierait en Europe aussi bien que dans les colonies ? Et si les deux projets de révision épistémique opéraient comme les parties disloquées et s'ignorant réciproquement d'un vaste processus à deux faces ? » (Spivak, 1989 : 76).

Finalement, l'analyse selon une modalité kantienne des travaux de Foucault permet d'adresser au philosophe une critique inédite. En effet, Spivak (1989) effectue une analyse fort intéressante du statut du silence dans les productions discursives scientifiques. Elle affirme, à cet égard, que le silence peut être compris soit comme ce que l'auteur d'un discours « ne veut pas dire », soit comme ce qu'il « ne peut pas dire ». L'analyse que Foucault fait des dispositifs de savoir/pouvoir à l'ère classique et qu'il situe dans l'aire occidentale n'est que le revers du projet impérialiste et colonialiste qui a lieu exactement au même moment dans des territoires hors de l'univers occidental. Aussi, Spivak considère qu'il faut comprendre le discours foucauldien comme symptôme d'une forme de violence conjointement physique et épistémique qui se déploie également en Occident et hors de l'Occident :

« L'analyse par Foucault des siècles d'impérialisme européen produit une version en miniature de ce phénomène hétérogène : la gestion de l'espace – mais par les médecins ; le développement des administrations – mais dans des asiles ; la prise en charge de la périphérie – mais des fous, des prisonniers et des enfants. La clinique, l'asile, la prison, l'université – autant d'allégories-écrans destinées à masquer les récits plus larges de l'impérialisme européen » (Spivak, 1989 : 86).

Dès lors, les divers récits occidentaux ont en partie pour fonction de masquer le « refus idéologique collectif » de tenir compte de l'impérialisme colonial comme condition constitutive de la modernité occidentale. Se fait jour dès lors la nécessité de décrypter la vérité des récits coloniaux, des récits savants et même des travaux critiques à l'aune de cet impensé collectif. Par conséquent, l'argument que nous avons avancé dans les sections précédentes selon lequel la prétention restreinte de Foucault d'examiner l'organisation des systèmes de pensée dans l'aire occidentale le rend moins critiquable qu'Habermas et son projet universalisant, demeure pertinente, mais nécessite d'être nuancée à la lumière de la critique de Spivak. Serait ainsi remise en question une forme de « déguisement de la

violence épistémique dans la transparence » (1989 : 90) dont fait état une lecture des silences dans les discours savants, même les plus critiques du savoir occidental. Sur ce point, le propos de Spivak converge avec nombre d'autres critiques adressées à Foucault au motif que sa théorie de la résistance localisée est inopérante, si elle n'est pas complétée par une théorie de l'idéologie. Mais Spivak radicalise davantage son analyse lorsqu'elle prétend que la critique du sujet par Foucault peut être elle-même considérée comme une « ruse de la subjectivité ».

Le questionnement de Spivak se construit explicitement contre Gilles Deleuze et Foucault puisque son article commence par l'évocation d'un de leurs échanges qu'elle déconstruit par la suite. Ce qui est en jeu, c'est le présupposé des philosophes français selon lequel les opprimés (les subalternes) peuvent se mobiliser en vue de s'émanciper et de défendre leurs intérêts. À partir de là, elle pose une question fondamentale à ses yeux : « nous devons maintenant faire face à la question suivante : de l'autre côté de la division internationale du travail sur le capital socialisé, à l'intérieur et en dehors du circuit de la violence épistémique du droit impérialiste et de l'éducation complétant un texte économique antérieur, le subalterne peut-il parler ? » (Spivak, 1989 : 78). Sa réponse est négative et de ce point de vue, elle considère que Foucault et Deleuze ont une proximité inattendue avec Ranajit Guha et le *Subaltern Studies Group* qui attribue une *agentivité* discursive aux subalternes. Tout en partageant leur projet, Spivak a une lecture critique des *Subaltern Studies* qui ont la prétention d'« être la bouche des malheurs qui n'ont point de bouche » (Césaire, 1956) puisque contrairement à Ranajit Guha, elle pense que les subalternes sont irréductiblement muets :

« Peut-être ne s'agit-il pas plus que de demander que le sous-texte du récit palimpseste de l'impérialisme soit reconnu comme une "connaissance subjuguée", "tout un ensemble de connaissances qui ont été disqualifiées au motif qu'elles sont inadéquates à leur tâche ou insuffisamment élaborées : savoirs naïfs, situés au plus bas niveau de la hiérarchie, au-dessous du niveau plancher de connaissance ou de scientificité" » (Spivak, 1989 : 76).

L'argument est de taille. Elle considère en effet que faire du subalterne un sujet au sens classique du terme (c'est-à-dire conscient de lui-même et susceptible de se faire entendre) est un contresens puisque le subalterne ne peut être entendu qu'à travers la représentation qui est faite de lui à travers un discours qu'on produit en son nom. Du fait que les subalternes ne maîtrisent ni la langue ni les codes dans lesquels le discours savant se construit, ils sont voués à être présentés et représentés et par là même est gommé ce qui fait leur caractéristique principale, c'est-à-dire leur hétérogénéité (Montag, 2007). Une aporie guetterait toute production discursive sur les subalternes et la logique de Spivak, si elle est radicalisée, semble nécessiter le silence selon l'aphorisme bien connu de Ludwig Wittgenstein : « Sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence » (1986 : 31). Ce faisant, il est intéressant de noter que Spivak transcendantalise la question discursive puisqu'elle la pose en termes de conditions de possibilité plutôt que d'effectivité. *Can the Subaltern Speak?* rappelle à cet égard la question centrale de Kant dans *Critique de la raison pure*. C'est pour cela qu'il est reproché à Spivak d'essentialiser et de figer le subalterne dans une incapacité insurmontable alors qu'il faudrait davantage voir son état comme une condition : « la question de savoir si le subalterne ou, pour utiliser la terminologie léniniste, les masses, peut parler ne peut pas être posée transcendentement, mais doit l'être conjoncturellement à travers le rapport des forces opposées qui caractérise un moment historique donné » (Montag, 2007).

CONCLUSION

Avec le concept de *transmodernité* forgé par Enrique Dussel (1998), est mis de l'avant l'argument selon lequel la modernité est planétaire et non uniquement européenne ou occidentale. S'ensuit un plaidoyer pour la revalorisation des contributions *barbares* et *indigènes* dévalués par le discours de la modernité. C'est l'arrière-fond des thèses de Mignolo (2001a) et De Sousa Santos (2011) qui considèrent que la décolonisation doit également survenir aux niveaux théorique et intellectuel et que, pour ce faire, une déprise de l'épistémologie des sciences sociales est nécessaire. C'est le sens de la promotion par Mignolo (2001a) d'une *épistémologie pluritopique de la colonialité* pour contrer les effets néfastes de celle *monotopique de la modernité*. C'est-à-dire que situer son discours dans le seul univers épistémique occidental, fût-il critique, est réducteur et inapte à saisir les spécificités des expériences non occidentales :

« L'épistémologie n'est pas a-historique. Elle ne se tient plus dans une histoire linéaire allant de la Grèce à la production de connaissance nord-atlantique contemporaine. Elle doit se spatialiser, s'historiciser, en faisant jouer la différence coloniale. Les densités de l'expérience coloniale, qu'a soulignées Frantz Fanon, sont les lieux d'épistémologies émergentes qui ne recouvrent pas celles qui existent, mais qui construisent sur les silences de l'histoire » (Mignolo, 2001a).

Questionner la critique dans ses prétentions à la validité de catégories épistémiques considérées comme universelles ne saurait emprunter les mêmes chemins selon qu'on se situe dans l'espace naturel de naissance de la théorie critique ou dans des univers *autres* qui se trouvent être pris comme objets d'étude par la critique occidentale. Cette irréductible *différence* apparaît autant dans les études féministes que dans les approches critiques où les tentatives d'universalisation se heurtent à des théoriciens critiques et/ou féministes non occidentaux qui estiment être l'objet d'un impérialisme épistémique à prétention universalisante et totalisante. C'est le sens de l'appel de Valentin-Yves Mudimbe (1988) qui appelle à se débarrasser de la « bibliothèque coloniale » pour penser à nouveaux frais l'expérience africaine et plus largement postcoloniale.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Alcoff (Linda M.), « Mignolo's Epistemology of Coloniality », *The New Centennial Review*, vol. 7, n° 3, 2007, pp. 79-101.
- Bourdieu (Pierre), *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.
- Cabral (Amilcar), *L'arme de la théorie*, Paris, Maspero, 1975.
- Césaire (Aimé), *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1956.
- Coquery-Vidrovitch (Catherine), « Comment penser l'universel à partir du postcolonial ? », 2011, <http://blogs.mediapart.fr/edition/la-revue-du-projet/article/130711/comment-penser-l-universel-partir-du-postcolonial-par>.
- De Sousa Santos (Boaventura), « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, n° 187, 2011, pp. 21-49.
- Dussel (Enrique), « Beyond Eurocentrism: the World-System and the Limits of Modernity », in Jameson (Fredric), Myoshi (Masao) dir., *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 3-31.
- Eze (Emmanuel), « Out of Africa : Communication Theory and Cultural Hegemony », *Telos*, n° 111, 1998, pp. 139-161.
- Foucault (Michel), « Qu'est-ce que la critique ? Critique et Aufklärung », *Bulletin de la société française de philosophie*, vol. 84, n° 2, 1990, pp. 35-63.
- Fraser (Nancy), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.
- Habermas (Jürgen), *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987.
- de la Haye (Yves), *Dissonances. Critique de la communication*, Grenoble, La pensée sauvage, 1984.
- Karatani (Kojin), *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge, MIT Press, 2003.
- Macherey (Pierre), « Karl Mannheim, Idéologie et Utopie », *Savoirs, textes, langages*, n° 1, 2007, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20072008/macherey21112007.html>.
- Mbembe (Achille), *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000.
- Mignolo (Walter D.), « Géopolitique de la connaissance colonialité du pouvoir et différence coloniale », *Multitudes*, n° 6, 2001a, <http://multitudes.samizdat.net/Geopolitique-de-la-connaissance.html>.
- Mignolo (Walter D.), « Coloniality of Power and Subalternity », in Rodriguez (Ileana), dir., *The Latin America Subaltern Studies Reader*, Londres, Duke University Press, 2001b, pp. 424-444.
- Montag (Warren), « Can the Subaltern Speak and Other Transcendental Questions », *Multitudes*, 2007, http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=2858.
- Mudimbe (Valentin-Yves), *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1998.
- Rancière (Jacques), « Entretien avec Jacques Rancière à propos du Maître ignorant », 2009, <http://www.caute.lautre.net/spip.php?article1675>.

Saïd (Edward W.), *Orientalism*, Londres, Routledge, 1978.

Shaviro (Steven), « Transcritique (Part 1: Kant) », *The Pinocchio Theory*, 2005a, <http://www.shaviro.com/Blog/?p=455>.

Shaviro (Steven), « Transcritique (Part 2: Marx) », *The Pinocchio Theory*, 2005b, <http://www.shaviro.com/Blog/?p=457>.

Spivak (Gayatri C.), « Can the Subaltern Speak? » in Nelson (Cary), Grossberg (Lawrence) eds., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 271-313.

Thompson (John B.), *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press, 1984.

Thompson (John B.), « Langage et idéologie », *Langage et société*, n° 39, 1987, pp. 7-30.

Wallerstein (Immanuel), *L'universalisme européen*, Paris, Demopolis, 2008.

Wittgenstein (Immanuel), *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, 1986.

Zecchini (Laetitia), « Les études postcoloniales colonisent-elles les sciences sociales ? », *La vie des idées*, 2011, <http://www.laviedesidees.fr/Les-etudes-postcoloniales.html>.

Zižek (Slavoj), « The Parallax View: Karatani's "Transcritique. On Kant and Marx" », Libcom.org, 2006, <http://libcom.org/library/the-parallax-view-karatani-s-transcritique-on-kant-and-marx-zizek>.