



CLASSIQUES  
GARNIER

AJARI (Norman), « Les Afriques de Derrida. Un devenir décolonial de la déconstruction ? », *Éthique, politique, religions*, n° 12, 2018 – 1, *Politiques de Derrida*, p. 59-72

DOI : [10.15122/isbn.978-2-406-08298-9.p.0059](https://doi.org/10.15122/isbn.978-2-406-08298-9.p.0059)

*La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.*

© 2018. Classiques Garnier, Paris.  
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.  
Tous droits réservés pour tous les pays.

AJARI (Norman), « Les Afriques de Derrida. Un devenir décolonial de la déconstruction ? »

RÉSUMÉ – Les positions de Derrida sur la question coloniale ont évolué, d'une attitude peu critique à l'égard de la présence française en Algérie dans les années 1960 à un engagement contre l'apartheid sud-africain dans les années 1980. Cet article avance que sa lecture de la clinique du deuil des psychanalystes Abraham et Torok éclaire ce cheminement.

MOTS-CLÉS – Jacques Derrida, Nicolas Abraham, Maria Torok, études postcoloniales, mélancolie, Afrique

ABSTRACT – Derrida's positions with respect to colonialism evolved, from a relatively uncritical attitude towards the French presence in Algeria in the 1960s to an engagement against South African apartheid in the 1980s. This article argues that his critical reading of the clinical work of the psychoanalysts, Abraham and Torok, on grief contributes to explain this path.

KEYWORDS – Jacques Derrida, Nicolas Abraham, Maria Torok, postcolonial studies, melancholia, Africa

## LES AFRIQUES DE DERRIDA

### Un devenir décolonial de la déconstruction ?

Ce texte prend pour point de départ le rapport de Jacques Derrida au continent africain, et plus précisément à l'Algérie, ce « pays<sup>1</sup> » dont il est originaire, pour questionner la teneur politique de l'évolution de sa philosophie. Le problème du colonialisme se tiendra au centre de cette réflexion. Si le colonialisme a toujours été présent dans les recherches de Derrida, sa compréhension de ce phénomène n'a cessé d'évoluer. Tout d'abord, on s'attardera sur les liens entre les premières esquisses de sa philosophie et les luttes de libération qui leurs sont contemporaines. On verra que le philosophe était alors loin d'être parvenu aux convictions anticoloniales qui seront plus tard les siennes. Dans un second temps, partant de la lecture par Derrida des psychanalystes Abraham et Torok, on verra de quelle manière il mettra des notions telles que celle de crypte et surtout de fantôme au service d'une décolonisation de sa propre pensée, qui s'apparente à ce qu'Édouard Glissant avait envisagé sous le nom de créolisation.

### L'INDÉPENDANCE DE L'ALGÉRIE ET LA DÉPENDANCE DE DERRIDA

Dans un texte intitulé « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida », Jean-Luc Nancy mettait en parallèle la parution du premier travail d'ampleur du philosophe, à savoir la traduction commentée de

---

1 « Pour nous, dès l'enfance, l'Algérie, c'était aussi un pays, Alger une ville dans un pays, et en un sens trouble de ce mot qui ne coïncide ni avec l'État, ni avec la nation, ni avec la religion, ni même, oserais-je dire, avec une authentique communauté » (J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre* (1996), Paris, Galilée, 2016, p. 74).

*L'Origine de la géométrie* de Husserl, avec la libération du joug colonial de sa terre d'origine. Ces deux événements, qui se sont tous deux produits en 1962, coïncideraient dans l'affirmation d'« une indépendance ou une absoluité qui cependant ne se conçoit ni ne se vit sans être traversée par de l'autre<sup>2</sup> ». En d'autres termes, ce qu'aurait pensé Derrida dès l'aube de sa philosophie, c'est la conquête d'une singularité qui s'affirme sans recourir à l'extermination de l'altérité, sans en exiger ou en requérir l'abolition. Dans son *Écriture et Répétition*, Daniel Giovannangeli avait décelé cette attention à l'altérité dans la « Préface » à *L'Origine de la géométrie*, en la définissant comme une tentative d'*inquiétement* de la philosophie transcendantale husserlienne, pointant la naïveté d'une confiance aveugle en la parfaite adéquation au fait du langage phénoménologique<sup>3</sup>. Dès lors, la question qui se pose depuis le texte de Nancy est celle de la pertinence d'une mise en parallèle de ces deux événements d'une ampleur incomparable. Pourvu qu'on ait le souci de ne pas exagérer absurdement l'importance géopolitique de la parution d'une traduction de Husserl, elle ne peut signifier qu'une chose : que le geste derridien doit être lu comme une traduction spéculative du mouvement anticolonial. Comme une manifestation métaphorique de l'*inquiétement* d'un centre sûr de lui-même par la périphérie, dès lors qu'elle parvient à reprendre en main son destin confisqué.

Émouvant récit que celui de Nancy, qui fait pour ainsi dire de Jacques Derrida un « porteur de valise » dans la théorie, animé d'une solidarité métaphysique avec l'indépendance algérienne. Toutefois, la divulgation par l'historien Pierre Nora, son ancien condisciple à l'École Normale Supérieure, d'une lettre datée d'avril 1961 témoigne contre l'interprétation de Nancy. Ce courrier se voulait une réponse à l'essai à forte tonalité anticolonialiste intitulé *Les Français d'Algérie* que Nora venait de faire paraître. Dans ce texte, si Derrida ne manifeste pas d'hostilité ouverte à l'endroit du FLN, il entend dire son appartenance au camp des « modérés », des « libéraux », des Albert Camus et Germaine Tillon. Si certains passages de la lettre, comme notamment le refus

2 Jean-Luc Nancy, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida », *Cités*, n° 30, 2007, p. 67.

3 Daniel Giovannangeli, *Écriture et Répétition. Approche de Derrida*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, p. 17-18.

par Derrida de parler de « politique discriminatoire » en Algérie<sup>4</sup>, sont naturellement détestables au sens commun décolonial, il est éclairant de les mettre en rapport avec la philosophie derridienne qui s'élabore alors, plutôt que de les traiter comme de simples poncifs. Nancy a raison d'avancer que la pensée derridienne se manifeste pour la première fois en 1962 ; seulement le rapport que celle-ci entretient avec l'Algérie est loin d'être aussi clair qu'il l'affirme. Et ce parce que la déconstruction est loin d'être nativement anticoloniale.

La déconstruction, comme on l'a dit avec Giovannangeli, est une pratique, voire une poétique, de l'inquiètement. En d'autres termes, elle procède en libérant, contre la totalité oppressive d'un texte, les pouvoirs d'un mot, d'un concept, d'un nom, d'un signe. À la façon d'Abraham dans le *Crainte et Tremblement* de Kierkegaard, la déconstruction affirme une *suspension téléologique de la signification* à la faveur de laquelle la puissance d'agir d'une singularité s'élève contre la cohérence réglée du Tout. Ainsi, notoirement, la notion de « supplément » qui dans *De la Grammatologie* vient inquiéter l'architecture des écrits de Jean-Jacques Rousseau, pour conquérir une puissance conceptuelle à même d'en ébranler les bases apparemment les plus claires et les plus stables. Il y a bien sûr ici un geste dont une pensée anticoloniale peut faire son miel – Gayatri Spivak dans « *Can the subaltern speak ?* » ne dira pas autre chose. Mais, dans la lettre de 1961, il n'en va pas ainsi. Certes, il y a appert que Derrida n'a pas encore conquis la pleine intelligence de sa doctrine, qui ne se manifestera dans toute sa consistance qu'avec la triple parution, en 1967, de ses premiers ouvrages en nom propre. Néanmoins il l'y pratique déjà, comme de manière inconsciente ou spontanée, pour mettre en défaut l'argumentaire de Nora. Ainsi entreprend-il, à l'occasion, de faire trembler la stabilité identitaire que l'historien prêterait aux colons, afin de montrer la pluralité ou la fluidité de leurs modes de vie. Mais une question centrale demeure : au nom de qui, ou de quoi, l'entreprise de déconstruction s'exerce-t-elle dans la lettre de 1961 ? Quel est ce terme que Derrida cherche à libérer, à retourner contre la totalité qui l'emprisonne ? La réponse est contenue dans la citation suivante :

4 J. Derrida, « Mon cher Nora... », P. Nora, *Les Français d'Algérie*, Paris, Christian Bourgois, 2012, p. 291. De nombreuses années plus tard, évoquant l'Algérie française de son enfance, il contredira cette description : « j'habitais à la bordure d'un quartier arabe, à l'une de ces frontières de nuit, à la fois invisibles et presque infranchissables : la ségrégation y était aussi efficace que subtile » (J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 66).

Un Français libéral d'Algérie se sent *d'abord* français, ne peut pas ne pas commencer par la référence à la France parce qu'il est Français depuis sa naissance, en droit, et surtout en fait, par toutes les trames de la culture, sa langue, etc. (et tout ce que cela suppose). Alors, il est Français avant d'être n'importe quoi, à peu près comme tous les Français, même ceux qui réclament l'indépendance de l'Algérie. Et je ne vois pas à quel moment, ni pourquoi, il aurait eu à choisir entre son appartenance de *fait* à la France (comme culture, etc., et non comme pouvoir souverain et colonialiste) et son libéralisme<sup>5</sup>.

Dans cet extrait, la France et la « francité » résistent opiniâtrement à toute déconstruction. Derrida fait comme s'il pouvait y avoir une France « culturelle » magiquement libérée de son colonialisme et de son pouvoir souverain de vie et de mort ; comme si cette culture n'avait jamais été un lieu privilégié de cristallisation du racisme colonial. Cette prise de position signifie bien que, dans la lettre de 1961, c'est au nom de cette totalité oppressive qui, dans la réalité, porte le nom « France » que la déconstruction a choisi de s'exercer. C'est la révolte de la francité contre la totalité décoloniale algérienne qui s'y lit. Le Derrida dont, à croire Nancy, l'œuvre affirme « la nécessité de déplacer l'engagement par rapport aux sujétions devenues canoniques, c'est-à-dire aux sujétions identitaires<sup>6</sup> » dit pourtant bien ici à la fois l'impossibilité et l'ineptie de tout décentrement vis-à-vis de l'identité française. On songe pourtant à Frantz Fanon qui saluait dans l'ultime chapitre de *L'An V de la Révolution algérienne*, la bravoure des chrétiens et des juifs qui, contre la France coloniale, avaient fait le choix de l'Afrique où ils vivaient et avaient grandi. « En dehors des Européens arrêtés et souvent affreusement torturés par les troupes françaises pour "complicité avec l'ennemi", il existe évidemment en Algérie un grand nombre de Français engagés dans la lutte de libération. D'autres ont payé de leur vie leur fidélité à la cause nationale algérienne<sup>7</sup> », écrit Fanon. L'ascendance française, affirmait-il, n'a rien d'un destin. Insistant sur les manifestations de solidarité entre des groupes naguère séparés statutairement et géographiquement, il entendait défaire le mythe d'une consubstantialité entre blancheur et francité, et faire voir une fragmentation agonistique de l'identité française du fait de la possibilité toujours ouverte de la trahison – une trahison qui n'est pas autre chose qu'une nouvelle fidélité existentielle

5 J. Derrida, « Mon cher Nora... », *op. cit.*, p. 282.

6 J.L. Nancy, « L'indépendance de l'Algérie et l'indépendance de Derrida », art. cité, p. 68.

7 Frantz Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2012, p. 392-393.

et politique<sup>8</sup>. Ces analyses fonctionnent évidemment comme une critique de l'illusion derridienne d'une compatibilité de la francité avec la décolonisation, c'est-à-dire avec l'indépendance.

Toutefois, malgré l'obstacle de taille que représente la révélation des positions politiques du Derrida de 1961, il n'est pas certain qu'il soit possible ou souhaitable d'écarter tout à fait l'interprétation de Jean-Luc Nancy. Le Derrida critique du colonialisme existe bel et bien ; c'est par exemple celui qui, dans *Foi et Savoir*, verra dans la géopolitique européenne « un geste *pacificateur* au sens le plus européen-colonial qui soit » par lequel « il s'agirait d'imposer, au nom de la paix, une *mondialatinisation*<sup>9</sup> ». Ce dernier écrit datant des années 1990, le problème de l'interprétation de Nancy apparaît assez clairement comme un problème de datation. Liant l'écriture derridienne et la lutte pour l'indépendance algérienne en un unique moment, il perd de vue la complexité du problème de la temporalité décoloniale. C'est-à-dire le fait que la décolonisation ne se décrète pas, mais exige au contraire un effort constant, vigilant, soutenu par une auto-violence toujours dirigée contre ce qui nous lie au colonialisme. Ce problème, qui est celui d'une possible transformation décoloniale de soi, se présente ici comme celui de l'altération de la francité.

## HANTISES DÉCOLONIALES

Derrida, dans sa lettre de 1961, souscrivait à la comparaison que proposait Nora entre l'Algérie et l'Afrique du Sud<sup>10</sup>. Il semble que ces deux régimes ne sont alors pas particulièrement abominables aux yeux de Derrida. Ce fait n'est pas un détail lorsqu'on considère le parcours du philosophe sous l'angle de ses engagements. L'un des plus importants, en effet, réside dans son soutien actif à Nelson Mandela qui fera dire à

8 Ce geste n'est pas inédit dans l'histoire de l'activisme politique et de la théorie sociale. Le Marx du *Manifeste*, affirmant le caractère intrinsèquement révolutionnaire de la classe ouvrière, enjoignait ses lecteurs issus des autres classes à trahir les leurs pour rejoindre le projet politique et historique du prolétariat comme classe organisée.

9 J. Derrida, *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2000, p. 66.

10 J. Derrida, « Mon cher Nora... », *op. cit.*, p. 276.

l'historien et penseur politique camerounais Achille Mbembe qu'il a été, avec Sartre et Beauvoir, l'un des seuls philosophes français important du XX<sup>e</sup> siècle à s'être préoccupé du sort du continent Africain<sup>11</sup>. Ces phrases d'un texte de 1983 intitulé « Le dernier mot du racisme » semblent inspirées par Aimé Césaire ou Frantz Fanon :

*Apartheid* : le mot à lui seul occupe le terrain comme un camp de concentration. Système de partition, babelés, foules des solitudes quadrillées. [...] En isolant l'être-à-part dans une sorte d'essence ou d'hypostase, il la corrompt en ségrégation quasi-ontologique. En tous cas, comme tous les racismes, il tend à la faire passer pour une nature – et la loi même de l'origine. Monstruosité de cet idiome politique<sup>12</sup>.

Ainsi passe-t-on de l'acceptabilité du colonialisme à la monstruosité de l'apartheid. Un tel revirement de la rhétorique derridienne mérite d'être souligné et interprété. On défendra l'idée que, plus qu'un simple changement d'opinion, il signale une réorientation à la fois philosophique et existentielle. Réorientation, plutôt que tournant, car elle est progressive et se présente comme le fruit d'un long travail sur soi, et surtout d'une certaine acceptation par Derrida des conséquences politiques de ses propres intuitions philosophiques. Pour un Européen – et *a fortiori* pour quelqu'un qui, comme Derrida, *a fait le choix* d'être européen – ce n'est pas une mince affaire que d'accepter positivement, clairement, nettement l'idée d'une domination raciste et coloniale du monde blanc sur l'Afrique comme il le fait dans sa critique de l'apartheid. À mon sens, cette réorientation derridienne a son origine dans une réflexion qu'il amorce dans le sillage d'un couple de psychanalystes hongrois : Maria Torok et Nicolas Abraham. Leurs réflexions sur les traumatismes et leur transmission entre les générations vont l'amener à rompre avec une certaine *doxa* progressiste propre à la philosophie des années 1960. Paru en 1993, le célèbre ouvrage *Spectres de Marx* est un jalon décisif du cheminement entamé une vingtaine d'années plus tôt et sur lequel je vais à présent revenir.

Si les travaux d'Abraham et Torok portent notamment sur une clinique du deuil, de la mélancolie ou des secrets de famille, leur transposition en philosophie en révélera certaines potentialités politiques. Derrida,

11 Achille Mbembe, *Sortir De La Grande Nuit*, Paris, La Découverte, 2010.

12 J. Derrida, *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998, p. 386-387.

à partir d'un texte intitulé « Fors » et daté de 1976, leur emprunte la conception d'une ontogénèse marquée par une série ininterrompue de cassures subjectives et de reconstitutions d'unité par-delà l'amputation. Le paradigme de ce schéma étant la brisure de l'unité primordiale de la mère et de l'enfant, qui fait dire aux psychanalystes que « nous sommes tous des mutilés de mère<sup>13</sup> ». En d'autres termes, l'économie libidinale est faite de telle sorte que l'individu est condamné à voir son désir porter sur des objets qu'il perdra. C'est la rémission de ces pertes, la reconstitution de l'unité du moi par-delà toute une série d'abandons forcés qui forme la dynamique même de son devenir et de sa construction. Ainsi Derrida adopte-t-il cette conception paradoxale selon laquelle l'individuation, c'est-à-dire l'élargissement du moi, passe essentiellement par des séparations, des pertes, des deuils. Ce mouvement, qu'on désignerait dans le langage courant comme une série de deuils réussis (c'est-à-dire de pertes ne dégénéral pas en situations mélancoliques), les psychanalystes le qualifient d'*introjection*. Chez Abraham et Torok, ce que la première perte a de particulier et d'inaugural, c'est qu'elle crée un vide subjectif matérialisé par l'espace creux de la bouche. Ce lieu vide est le paradigme de l'introjection, précisément parce que la bouche ne cesse jamais vraiment d'être silencieuse. Elle est *d'abord* vide et ne va se remplir qu'après coup, « par supplémentarité<sup>14</sup> », au moyen du langage. Dans l'introjection, la place de l'objet de désir perdu est laissée vacante, mais va être métaphoriquement déplacée au moyen du langage. Le travail de deuil est toujours le déplacement métaphorique du mort dans la bouche. La métaphore ne doit pas être ici comprise comme une simple figure : elle consiste en une transformation du mort en autre chose que lui-même, et cette autre chose, c'est *du* moi. Plus clairement, être en mesure de parler de ce qu'on a perdu, c'est-à-dire de le poétiser, c'est combler le vide. C'est enrichir poétiquement le moi des caractéristiques de ce qui a été perdu, et lui offrir une nouvelle intégrité, le renforcer et l'agrandir. En disant la perte, le moi ré-agence son amour perdu en part positive de sa personnalité. Introjecter, c'est manger du mort, c'est-à-dire de l'autre, pour accroître son moi. Le moi

13 Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1987, p. 399.

14 J. Derrida, « Fors », N. Abraham et M. Torok, *Le Verbier de l'homme aux loups*, Paris, Flammarion, 1976, p. 56.

lui-même est ce processus nécrophage, cette dévoration de l'autre perdu devenu part du moi.

Mais cette ripaille de cadavres qu'est le travail de deuil ne se déroule pas toujours sous les heureux auspices de l'introjection. Le fantasme d'incorporation la menace, qui opère un « renversement *catastrophique*<sup>15</sup> » de cette situation : la métaphore introjective ne prend pas, laissant la mélancolie s'installer. En effet, la perte est ici innommable et le mort se voit comme assigné à résidence dans le moi, mais selon une modalité étrange. L'incorporation, c'est de l'autre, de l'inassimilable qui se trouve logé à l'intérieur même du moi : « En proie à un deuil impossible, le moi se fait le gardien de ce tombeau qu'il porte en lui<sup>16</sup> ». Et ce tombeau abrite un mort-vivant, un zombie muré en une crypte. Dans ce refus du deuil, cette dénégation de la mort de l'objet installe une situation fantasmatique où il se trouve « vivant, intact, *sauf (fors) en moi* mais c'est pour refuser, de manière nécessairement équivoque, de l'aimer comme partie vivante, mort sauf en moi<sup>17</sup> ». L'ambivalence de l'incorporation tient en ceci que le mort est, si l'on peut dire, maintenu et entretenu comme mort par le moi. Mais, entretenir du mort, c'est nécessairement, d'une certaine façon, le garder vivant, en empêcher l'introjection, la digestion subjective, puisqu'il doit toujours demeurer dans sa crypte et à être sans cesse appelé à comparaître, témoin de sa propre mort. « Qu'il s'engage lui-même, vivement, à occuper sa place de mort, à y rester. Qu'il s'y engage donc tout vif<sup>18</sup> ». Cette incorporation, cette crypte dans le moi, Derrida la qualifie de « vomissement interne<sup>19</sup> », de rejet d'une altérité, *comme* altérité, vouée à demeurer à l'intérieur du moi. L'inassimilable, l'élément impossible à introjecter est alors sous le coup d'une inclusion emmurée. Or c'est précisément ainsi qu'il décrira l'*apartheid* en 1983. L'*apartheid*, la ségrégation raciale, c'est la spatialisation raciste de l'incorporation. C'est le vomissement interne et interminable du Noir ou de l'Arabe par le système colonial. L'imaginaire colonial est fondamentalement mélancolique, en tant qu'il est condamné à convoquer et conquérir incessamment une européanité perdue à travers la violence raciale, en traçant et retraçant la ligne de séparation entre les couleurs.

15 J. Derrida, « Fors », *op. cit.*, p. 56. Italiques dans l'original.

16 Jacob Rogozinski, *Faire Part. Cryptes de Derrida*, Paris, Lignes, 2005, p. 22.

17 J. Derrida, « Fors », *op. cit.*, p. 17. Italiques dans l'original.

18 *Ibid.*, p. 57.

19 *Ibid.*, p. 56.

Le colonisé est comme un mort en sursis que le colon ne peut liquider tout à fait, car cette altérité niée renforce et consolide, par contraste, sa certitude de soi, son assise subjective.

Le raciste est celui qui consent à se laisser habiter, animer, ventriloquer, par cet imaginaire colonial et cette mélancolie raciale. Et, à cette aune, l'attachement obstiné à la France du Jacques Derrida de 1961 n'était pas éloigné d'un tel racisme. Comment se libérer d'une telle mélancolie ? L'intérêt de la réponse du philosophe réside dans le fait qu'il n'en appelle pas à l'introjection. Pas question, aux yeux de Derrida, de dévorer quelque autre mort afin de reconstituer l'intégrité d'une unité. Il voit clairement qu'interprété politiquement, un tel geste assimilateur d'abolition de l'altérité n'est qu'une autre modalité possible de l'expansion coloniale. Pour sortir de la dichotomie entre, d'une part, le « deuil réussi » de l'introjection comme assimilation et, de l'autre, la « mélancolie » de l'incorporation comme apartheid, Derrida va recourir à un troisième terme, lui aussi inspiré de la clinique d'Abraham et Torok. Ce troisième terme est celui de « fantôme », qui était défini par les analystes hongrois comme les « lacunes laissées en nous par les secrets des autres<sup>20</sup> ». Derrida entreprend de le redéfinir en un sens politique, qui est également un sens existentiel.

La question de l'incorporation et de l'introjection occupe une place extrêmement restreinte dans *Spectres de Marx* : la notion apparaît une fois, dans une note. À l'inverse, dans « Fors », c'était le fantôme qui voyait son explication cantonnée à un espace marginal. Derrida y explique qu'« il faut rigoureusement distinguer l'étranger incorporé dans la crypte du moi et le fantôme qui vient hanter depuis l'inconscient d'un autre<sup>21</sup> ». Le fantôme est une formation de l'inconscient qui n'est pas propre au sujet qui l'abrite, mais qui lui a été transmise de l'extérieur, le plus souvent par la génération qui l'a précédé, à la façon d'un secret de famille que les inconscients se passeraient entre eux, silencieusement. Le fantôme est un « étranger par rapport à la topique propre au sujet<sup>22</sup> » qui se manifeste à travers des actes, des fantasmes proprement étrangers à son hôte. L'inconscient d'un autre prend la parole, parle, agit à sa place. C'est bien cette inquiétante étrangeté qui va intéresser Derrida puisqu'elle se déroule, pour reprendre les mots de Freud à propos de *das Unheimliche*, « de sorte

20 N. Abraham et M. Torok, *L'Écorce et le Noyau*, op. cit., p. 427.

21 J. Derrida, « Fors », op. cit., note 1, p. 42.

22 N. Abraham, et M. Torok, *L'Écorce et le Noyau*, op. cit., p. 429.

qu'on ne sait plus à quoi s'en tenir quant au moi propre, ou qu'on met le moi étranger à la place du moi propre – donc dédoublement du moi, division du moi, permutation du moi<sup>23</sup> ». Plus que la crypte, la hantise inconsciente explose les limites du moi, le fait fuir dans l'espace et dans le temps. C'est sur ce trait, plus que sur la dimension pathologique de la spectralité, que va insister Derrida. Le philosophe étatsunien Colin Davis exprime clairement la différence entre l'approche philosophique et la démarche psychanalytique dont elle s'inspire :

Abraham et Torok cherchent à faire revenir le fantôme dans l'ordre de la connaissance ; Derrida entend éviter une telle restauration afin de rencontrer ce que le fantôme a d'étrange, d'inouï, d'autre. Pour Derrida, le secret du fantôme n'est pas un puzzle à résoudre ; c'est l'ouverture structurelle ou l'adresse en direction des vivants qui émerge des voix du passé ou de possibilités à venir, non encore formulées<sup>24</sup>.

*Spectres de Marx* est le texte où s'affirme ce déplacement derridien du concept de fantôme. Ce livre, rappelons-le, s'ouvre sur un texte militant : un hommage rendu à Chris Hani, militant sud-africain, noir et communiste, assassiné le 10 avril 1993 par un activiste raciste blanc. Cela éclaire ce que Derrida qualifie plus loin de « justice à l'égard de ceux qui *ne sont pas là* », c'est-à-dire « les fantômes de ceux qui ne sont pas encore nés ou qui sont déjà morts, victimes ou non des guerres, des violences politiques ou autres, des exterminations nationalistes, racistes, colonialistes, sexistes ou autres, des oppressions de l'impérialisme capitaliste ou de toutes les formes de totalitarisme<sup>25</sup> ». Si l'inventaire et les précisions qui l'accompagnent importent, c'est qu'ils permettent de comprendre que ceux qui ne sont *pas là*, ce ne sont pas uniquement ceux qui ne sont *plus là*. Derrida parle des exclus, des vies non reconnues comme telles, de toutes celles qui relèvent du non humain. C'est-à-dire de ceux que Frantz Fanon appelle les habitants de la zone du non-être : ceux dont la mort est *sans importance*.

Ces derniers, c'est-à-dire les colonisés de toutes sortes, connaissent bien la hantise ; la proximité de la mort les a familiarisés avec la présence

23 Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté », *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Bertrand Féron, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1985, p. 236.

24 Colin Davis, « État présent : hauntology, spectres and phantoms », *French Studies*, Vol. LIX, n° 3, 2005, p. 378-379. C'est moi qui traduis.

25 J. Derrida, *Spectres de Marx*, *op. cit.*, p. 16. Italiques dans l'original.

des spectres, ces morts opiniâtres qui ne veulent pas céder la place. Ils connaissent bien ce que le romancier congolais Sony Labou Tansi a nommé « la vie et demi ». Ceux qui en ont oublié l'existence, et que Derrida rappelle à l'ordre, ce sont les Européens. Ces Européens qui refusent obstinément de se laisser hanter par les spectres de leurs victimes innombrables. Or ce refus, Derrida le redéfinit ici comme la manifestation de l'*injustice*. Dans *Force de loi*, il pose que la justice consiste en l'instant d'une décision qui confine à la folie, « comme si le décideur n'était libre qu'à se laisser affecter par sa propre décision et comme si celle-ci lui venait de l'autre<sup>26</sup> ». Cette hétéro-affection venue « ventriloquer » la décision procède du fait que l'autre comme subalterne, comme Noir, comme victime du colonialisme, est comme un fantôme prompt à venir hanter le moment du passage à l'action. La justice, c'est la hantise de l'autre qui sourd de la zone du non-être, de telle sorte qu'elle disloque ou disjoint la présence à soi autonome de l'Européen. Il ne peut être juste que dès lors qu'il ne s'appartient plus ou, plus précisément, dès lors qu'il n'appartient plus à l'Europe ou à la France. Ainsi se trouve-t-il mis en demeure de renoncer à devenir tout, d'abandonner tout fantasme de souveraineté, de renoncer à l'arraisonnement de l'altérité, car elle l'habite comme le souvenir irrémédiable des crimes des siens et de la légitimité induite dont elle se drapait.

#### CONCLUSION : CRÉOLISER LA CONSCIENCE EUROPÉENNE

Le penseur africain-américain W.E.B. Du Bois est notamment connu pour avoir élaboré la notion de double conscience du Noir. Il la définit comme suit :

C'est une sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ;

---

26 J. Derrida, *Force de loi* (1994), Paris, Galilée, 2005, p. 58.

deux idéaux en guerre dans un seul corps noir, que seule sa force inébranlable prévient de la déchirure<sup>27</sup>.

D'un point de vue existentiel, on peut lire l'effort derridien comme une tentative de dédoubler, c'est-à-dire de pluraliser, la conscience européenne – et d'abord la sienne propre. Comme un effort pour la faire sortir de sa pleine assurance de son intégrité, de sa justice et de ses principes, pour la laisser se faire habiter par les revers catastrophiques de l'histoire.

Le parcours de Derrida l'a amené à écarteler sa conscience obnubilée par la francité. Il a consenti à la voir hantée par les spectres torturés, massacrés, violés des victimes de l'Occident. Il a accepté l'impossibilité de faire le deuil, comme en une introjection restauratrice, de ceux qu'ont emporté les crimes contre l'humanité. C'est pourquoi, à ses yeux, aucune décision ne peut être juste si elle n'est pas habitée, c'est-à-dire hantée, par le souvenir de ces morts-là, et la conscience aigüe du fait que leur calvaire n'est pas achevé. C'est comme un témoignage de cette réorientation de la pensée de Derrida qu'on peut lire ce passage d'un texte consacré à l'Algérie, repris dans *Papier Machine*. Plus qu'un simple hommage aux fantômes, c'est un témoignage de la force inébranlable des Algériens :

La colère, la souffrance, la commotion mais aussi la résolution de ces Algériens et de ces Algériennes, nous en avons mille signes. Il faut percevoir ces signes, ils nous sont aussi destinés, et saluer ce courage – avec respect. Notre Appel devrait se faire d'abord *en leur nom*, et je crois qu'avant même de leur être adressé, il vient d'eux, il vient d'elles, qu'il nous faut aussi entendre. C'est en tous cas ce que je sens retenir, au fond de ce qui reste algérien en moi, dans mes oreilles, ma tête et mon cœur<sup>28</sup>.

Certains commentateurs contestent, au nom de la déconstruction elle-même, cette dimension décoloniale de la pensée politique de Derrida :

Il n'y aurait pas à faire de distinction entre les États « coloniaux » et d'autres qui ne le seraient pas. La colonisation, comme la violence, est première : « Toute culture est originellement coloniale » (*Le Monolinguisme de l'autre*, p. 68) – par où se trouve déconstruite d'emblée, ou, ce qui revient au même, universalisée, la notion de "post-colonial"<sup>29</sup>.

27 William Édouard Burghardt Du Bois, *Les âmes du peuple noir* (1905), trad. Magali Bessone, Paris, La Découverte, 2007, p. 11.

28 J. Derrida, *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001, p. 227.

29 Charles Ramond, *Dictionnaire Derrida*, Paris, Ellipses, 2016, p. 231. D'autres auteurs, tout au contraire, n'hésitent pas à rapprocher explicitement la philosophie de Derrida de la

Toutefois, une telle interprétation me semble à la fois partielle et excessive. Partielle, d'abord, car elle occulte, à la différence de Derrida lui-même, la spécificité de la violence coloniale moderne. Or cette occultation n'est possible qu'à condition d'omettre ce que, dans *Le Monolinguisme de l'autre*, l'auteur ajoute aussitôt après avoir introduit l'importante idée d'une origine coloniale de toute culture :

Il ne s'agit pas d'effacer ainsi la spécificité arrogante ou la brutalité traumatisante de ce qu'on appelle la guerre coloniale moderne et « proprement dite », au moment même de la conquête militaire ou quand la conquête symbolique prolonge la guerre par d'autres voies. Au contraire. La cruauté coloniale, certains, dont je suis, en ont fait l'expérience des deux côtés, si on peut dire. Mais toujours, elle révèle exemplairement, là encore, la structure coloniale de toute culture<sup>30</sup>.

Il n'est pas question, pour Derrida, de noyer toutes les formations sociales-historiques dans un bain d'indifférenciation politique, à la faveur de laquelle les positions du colonisateur et du colonisé, du Nord et du Sud global, seraient simplement interchangeables. Cela serait non seulement empiriquement faux, mais reviendrait, pour reprendre les mots de Derrida, à effacer la brutalité et l'arrogance spécifiques au colonialisme moderne, qui est le moment inaugural de ce qu'on nomme aujourd'hui « mondialisation ». Mais il souligne bien que toute culture est en son fond travaillée par « la possibilité *déterminable* d'un asservissement et d'une hégémonie<sup>31</sup> ». Ce qui implique que toutes ne se sont pas effectivement *déterminées* dans l'histoire de la même façon. Toutes n'ont pas actualisé de la même manière, ni avec la même intensité et la même ampleur, leur potentialité originaire d'imposition violente.

---

doctrine des idéologues de l'organisation État Islamique, affirmant qu'ils « mettent sur le même plan action humanitaire, croisades et génocides, comme naguère Derrida dressant dans *Le Monolinguisme de l'autre* la liste des méfaits secondaires de "la pulsion coloniale" » (François Rastier, « Sur l'interprétation postcoloniale du terrorisme islamiste », *Cités*, n°72, 2017, p. 105-106). La position que je défends ici consiste à soutenir que l'œuvre de Derrida comporte bien une critique de la modernité coloniale européenne, qui ne la réduit pas à un avatar indifférent de « la violence » en général. Mais aussi que cette seule caractéristique est très insuffisante pour assimiler la philosophie derridienne à une vision du monde terroriste.

30 J. Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 69.

31 *Ibid.*, p. 45. Italiques dans l'original.

Interprétation excessive, ensuite, car elle assimile la violence constitutive de toute culture à une fatalité, passant sous silence les stratégies susceptibles de l'affaiblir ou de la détourner. L'idée que toute culture est originellement coloniale invite à la vigilance. Derrida lui-même nous met sur la voie de manières possibles de conjurer la violence originaire des cultures, par exemple en se référant explicitement à la notion de créolisation forgée par l'écrivain et critique martiniquais Édouard Glissant, à sa propension « à brouiller les frontières, à la passer et donc à faire apparaître leur artifice historique, leur violence aussi, c'est-à-dire les rapports de force qui s'y concentrent et en vérité s'y capitalisent à perte de vue<sup>32</sup> ». Sa convocation des fantômes de l'Afrique et du colonialisme, permise par la psychanalyse d'Abraham et Torok, n'est-elle pas une manière de créolisation de sa propre écriture ? Il faut le croire, si la créolisation est bien, comme l'écrit Glissant, la mise en relation enfin égalitaire, c'est-à-dire guidée par un certain sens de la justice, des traces héritées d'éléments culturels hétérogènes<sup>33</sup>. Désamorçage, peut-être, de leur violence originaire, dès lors qu'elles consentent à se laisser hanter l'une par l'autre.

Norman AJARI  
Université Toulouse Jean Jaurès

---

32 *Ibid.*, p. 24.

33 Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17-18. Voir aussi Jane Anna Gordon, *Creolizing political theory*, New York, Fordham University Press, 2014.