

L'ÉGALITÉ DANS LE MIROIR DE L'AUTRE : LES ENJEUX DE L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE EN HAÏTI¹

Adler Camilus

En 2010 Edelyn Dorismond a soutenu une excellente thèse de doctorat de philosophie au titre évocateur. Son inscription dans l'expérience esclavagiste lui a permis de faire émerger les problèmes que pose la théorie de la reconnaissance² une fois confrontée à l'expérience du sujet traumatisé et marqué par la logique du pouvoir colonial. Ce qui rend cette question spécifique et singulière, c'est bel et bien l'expérience traumatisante de l'esclavage, singularité et spécificité que la phénoménologie, lieu à partir duquel il parle, doit penser. Si « La phénoménologie des sociétés esclaves ou coloniales se donne pour objectif d'élaborer [le] lieu "commun" où le maître et l'esclave vont se rencontrer afin de négocier leur opposition dans la violence, dans la paix ou dans la peur³ », si elle questionne « l'insistance du colonial pour pouvoir en finir avec le colonial⁴ », nous pensons que ce lieu de rencontre est impossible à penser en terre esclavagiste⁵. Car il suppose la déconstruction de la figure du maître ainsi que

1 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, [1975] Paris, Gallimard « Bibliothèque des Histoires », 1988.

2 Edelyn Dorismond, « Haïti et les Antilles françaises (Martinique et Guadeloupe), l'impossible articulation de la reconnaissance par l'autre et de la reconnaissance de soi (entre le refus de l'autre et la reconnaissance de soi) », Thèse de doctorat de Philosophie, Université Paris 8, 2010, p. 480, sq.

3 Edelyn Dorismond, Thèse, p. 38.

4 Edelyn Dorismond, Thèse, p. 24.

5 Contre le schéma communicationnel habermassien : « Comment concevoir un dialogue entre un maître et un esclave, sans qu'il y ait au préalable un déséquilibre des arguments liés à la hiérarchisation sociale et au discours qui circulent dans ces [sociétés esclavagistes] sociétés? », Edelyn Dorismond, Thèse. Pour nous, la question n'est pas de montrer à quel point ce dialogue reconduit un déséquilibre de part les positionnements des sujets parlants dans la société, mais de montrer qu'il ne peut y avoir dialogue tout simplement. Pas de dialogue possible entre un sujet parlant et un sujet non parlant.

celle de l'esclave et du mécanisme qui les fabrique⁶. Il n'y a pas de rencontre possible entre un maître et un « esclave »⁷ même si certains faits historiques pourraient montrer le contraire. C'est là que se joue l'auto-émancipation véritable.

Malgré l'interprétation de ce qui est devenu la dialectique du maître et de l'esclave ou de la maîtrise et de la servitude chez Hegel, radicaliser la lutte à mort⁸ jusqu'à la disparition de ces deux figures (non pas la mort proprement physique, mais la sortie de la dynamique les fabriquant) est la condition de possibilité de

6 Nous employons à bon ici escient et volontairement le terme d'esclave contrairement à celui de captif pour pouvoir radicaliser cette impossibilité. Mais nous ne nions pas la différence établie par Jean Casimir entre esclave et captif (« Le planteur avait une esclave, ma grand était une captive »). Voir, Jean Casimir, *Haïti et ses élites. L'interminable dialogue des sourds*, Port-au-Prince, Éd. de l'Université d'État d'Haïti, 2009, p. 17, sq. Au-delà du dualisme créole/bossale qui ne le lâche pas et qui le retient à chaque fois dans son effort de compréhension, mentionnons toutefois le fait qu'il ne conceptualise pas vraiment cette distinction pose problème pour sa compréhension radicale. Elle est prisonnière de ce qu'il appelle « dualité culturelle » témoignant de la dynamique des Créoles et de Bossales. Ceux qui font de ce dualisme le lieu par excellence de l'expression de la dynamique conflictuelle dans la colonie ainsi qu'en Haïti, ne peuvent pas comprendre le travail opéré par l'imaginaire colonial de la même manière qu'ils ne pourront pas non plus expliquer à quel point le (post)colonisateur et le (post) colonisé sont profondément marqués et entravés par l'expérience coloniale et esclavagiste.

7 Nous fondons cette impossibilité dans notre thèse de doctorat en cours sur une interprétation radicale de 1804 comme une révolution décoloniale susceptible de faire émerger une intersubjectivité décoloniale où disparaissent la figure du maître et celle du captif dans le fondement de l'égalité comme lieu de l'émancipation.

Adler Camilus, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen (Haïti) », Thèse de doctorat de philosophie en cours, Université Paris8.

8 L'idée de mort exprime le mouvement du reconnaître ainsi que celui du désir d'être reconnu chez Hegel. Aussi peut-il écrire : « L'individu qui n'a pas risqué sa vie peut bien se trouver reconnu comme *personne* ["expression du mépris"] ; mais il n'a pas atteint la vérité de cet être-reconnu comme une autoconscience autostante. Il faut que chacun tende à la mort de l'autre de même manière qu'il engage sa propre vie ; car l'autre ne vaut plus pour lui que lui-même [...] » Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, tr.fr. Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de philosophie, 1993, p. 221. C'est dans ce cadre que se joue le premier moment de la reconnaissance autour de la vie et de la mort. « Le combat du reconnaître est donc un combat dans lequel il y a de la vie et de la mort ; chacune des deux conscience-de-soi met en *péril* la vie de l'autre et s'expose elle-même au péril, mais seulement au *péril*, car chacune n'est pas moins orientée vers la conservation de sa vie en tant que cette vie est la présence de la liberté. » Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, tr.fr. Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Philosophie, 1970, p. 390-391 Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Les premiers combats de la reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier, Bibliothèque du Collège International de Philosophie 1987, p. 97-102.

toute reconnaissance mutuelle. L'humanité réciproque ne peut pas émerger sans la déconstruction de la logique de pouvoir assignant les corps à la dislocation comme condition de l'accumulation du capital-négrier. Cela ne suppose pas un schéma binaire où il est question d'abord de déconstruire les rapports de la maîtrise et de la servitude avant de penser la reconnaissance mutuelle.

Il n'y a pas de renoncement au combat pour une préférence pour la vie. La reconnaissance ne peut pas être mutuelle si le mouvement du reconnaître s'achève sans l'impossibilité d'éclater et de reconfigurer la scène où le maître se présente comme tel en objectivant le corps assigné à la condition d'inhumanité. Sinon, qu'est-ce qui se passe si «l'une des consciences-de-soi engagées dans le combat préfère la vie, se conserve comme conscience-de-soi singulière, mais renonce à être reconnue; l'autre s'attache à sa relation avec elle-même, et elle est reconnue par la première comme par celui qui est soumis; – rapport de la maîtrise et de la servitude⁹»? Autrement dit, comment penser la reconnaissance sans poser la temporalité d'un Sujet reconnaissant qui viendrait conférer au sujet engagé dans le combat pour la reconnaissance son être nié faisant objet d'une domination fatale?

Cet article ne compte pas faire le bilan théorique et conceptuel de la question de la reconnaissance au regard de la société haïtienne. Il s'agit de revenir sur deux modalités différentes au travers desquelles s'est exprimé ce qu'on pourrait appeler un combat pour la reconnaissance en Haïti et de montrer à chaque fois en quoi il s'agirait d'un geste de fondation manqué de ce qui serait une subjectivité haïtienne. Par un retour à *De l'égalité des races humaines* d'Anténor Firmin et à *Ainsi parla l'Oncle* de Jean Price-Mars, nous ferons émerger ce que nous pouvons appeler une écriture coloniale de soi comme manifestation de l'impossibilité à poser la question de la reconnaissance au-delà de la colonialité.

Si Haïti devient une scène de manifestation de l'égalité des intelligences au XIX^e siècle pour penser la reconnaissance et

9 Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, op. cit p. 391.

fonder la subjectivité haïtienne niée, nous verrons qu'*Ainsi parla l'Oncle* change en quelque sorte le paysage. Mais est-ce vrai qu'« Il en résulte que, de quelque côté qu'il se tourne, le nègre reste pris dans la nasse que tend sur lui la situation coloniale, qui le condamne à être un sujet surdéterminé, un sujet avec quelque chose en plus (ou en moins), c'est-à-dire un sujet qualifié : sa maladie est, peut-on dire, incurable¹⁰ » ? La maladie est incurable, une fois que nous sommes dans le dualisme ontologique noir/blanc en étant habité par la tonalité de l'imaginaire colonial faisant de la race sa pierre angulaire.

Alors comment penser au-delà de la logique coloniale et fonder une intersubjectivité décoloniale qui laisse déployer la décolonialité comme condition d'une émancipation ? Afin de laisser déployer les questions qui nous font signe ici sans pouvoir y répondre, nous penserons les lieux de l'écriture coloniale de soi avant d'interroger une Haïti exhibée comme scène de l'égalité des intelligences (Firmin et le XIX^e siècle) et enfin saisir le geste d'une auto-fondation avec *Ainsi parla l'Oncle*.

L'écriture coloniale de soi

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

10 Pierre Machery, « Deux figures de l'interpellation : « Hé, vous, là-bas ! » (Althusser) – « Tiens, un nègre ! » (Fanon) » <http://philolarge.hypotheses.org/1201>, 15 février 2012. Peau noire masque blanc justifie en réalité une telle impasse en tant qu'il inscrit la parole du sujet de couleur soit dans une acception de l'humanisme en fuyant sa noirceur ou dans la négritude.

est ce qui fait toujours trembler le langage dont l'essence est de ne pas l'exprimer »¹¹, il ne nous revient pas de prendre ce chemin impossible avec le langage. Nous ne voyons aucune forme de narcissisme dans l'écriture coloniale de soi. Disons de préférence qu'elle ne sera pas analysée sous cette forme ici de peur de ne pas mettre notre parole à l'épreuve de *Peau noire masque blanc*. Point d'état d'âme d'un sujet à analyser.

Parce que le contour que dessinent les modalités à partir desquelles le sujet manifeste sa présence au monde pose la question de l'égalité comme étant « le seul universel politique¹² » ainsi que celle de la reconnaissance de soi par soi et de la reconnaissance de soi par l'autre (comme question qui ne peut pas être évacuée dans une thèse qui tente de poser les conditions d'une citoyenneté émancipatrice), nous ne pouvons pas en faire l'économie. Parce que l'écriture coloniale de soi témoigne de la vitalité de la dynamique coloniale, elle constitue un problème à interroger. Disons le tout de suite, l'écriture coloniale de soi se manifeste sur la scène coloniale.

Tout en empruntant la notion de « l'écriture de l'histoire » à Michel de Certeau, elle n'est pas pour nous ici « l'étude de l'écriture comme pratique historique¹³ » comme il l'écrit lui-même. Ce n'est pas non plus une manière de « faire l'histoire » qui nous intéresse. Cependant, il serait plus intéressant de dire de préférence, dans une certaine mesure, que nous nous intéressons à une manière de « faire de l'histoire¹⁴ » comme lieu de résonance d'une conscience de soi entravée. Celle-ci se manifeste dans l'écriture coloniale de soi liée à l'incapacité de penser et le devenir-colonial en sortant de la colonialité. Parce que le sujet colonisé ou post colonisé est pris dans l'étau du déni qui

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

12 Jacques Rancière, *Aux bords du politique* [1998], Paris, Gallimard, Coll. « folio essais », 2007, p. 116. Nous n'affirmons pas ici que c'est en termes ranciériens ou au sens ranciérien du terme que cette question a été posée au XIX^e siècle en Haïti.

13 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, p. 4.

14 Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, p. 15.

fait de lui un autre venu d'une autre terre et d'un autre monde via un procès de l'altérisation, il doit produire constamment la mise en récit de lui-même comme sujet marqué et amputé par l'histoire coloniale¹⁵. Son amputation ne peut être comblée que par une autre écriture de soi toutefois déjà entravée et minée par la tonalité de l'expérience coloniale et de la logique de domination qu'elle prétend combattre.

Mais que vaut une écriture (post)coloniale de soi contre les pratiques et les discours réifiants du geste colonial si elle est déjà entravée dans la tonalité coloniale ?

Ce serait alors pour nous une mise en scène renvoyant à la mobilisation massifiée et massive d'un passé au point qu'elle risque de gommer la temporalité du présent. Il nous semble que cela porte la trace d'un discours qui n'est pas uniquement celui de l'historien, ni une posture historiographique (faisant de 1804 une épopée légendaire). Il est un lieu que la philosophie doit investiguer pour faire remonter à la surface sa temporalité, un lieu qui doit résonner en tant que cette résonnance participe à un art d'écrire justificatif de son être au monde. Celui-ci deviendrait alors une démonstration de l'indémontrable : l'égalité. Comment faire une démonstration égalitaire, si elle est déjà annihilée et annulée par le registre même dans lequel elle s'inscrit ?

Toute tentative de l'écriture (post)coloniale de soi où le Soi se présente à l'Autre comme construction ontologique ne peuvent que mener à des impasses. Comment parler de soi et de l'autre au-delà de toute colonialité ? Comment parler de soi en liquidant le dualisme ontologique entre Soi et l'Autre ? Il n'est pas question pour nous de proposer une nouvelle écriture de soi qui aurait pour vertu de chanter la conscience héroïque des ancêtres via une analyse du serment des ancêtres, mais de faire surgir les problèmes que pose cet art d'écrire.

15 « L'inconditionnalité de l'auto-position du moi et sa négation active de tout ce qui se ramenait pas à lui avaient eu, pour contre-effet, de réduire le discours africain à une simple réaffirmation polémique de l'humanité nègre. » Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 31. Ce qu'avait déjà montré Peau noire masque blanc de Fanon.

La question de l'égalité pourrait être travaillée en Haïti à partir de la problématique de l'écriture de l'histoire. Si 1804 surprend le monde occidental-esclavagiste et colonialiste au point qu'il la gomme, elle surprend tout aussi bien celles et ceux qui en sont devenus les héritiers (se présentant comme tels).

La mise en scène de 1804 comme une épopée devient le lieu d'une démonstration de ce dont un corps est capable lorsqu'il saisit la dimension des conditions matérielles dans lesquelles il est jeté. En ce sens, l'histoire devient une caisse de résonance de ce qui serait une modalité haïtienne d'être au monde en quête d'elle-même et de son lieu d'inscription dans le monde. Ce que nous appelons l'écriture de l'histoire, n'est pas une posture historiographique, mais un mode opératoire propre de l'art d'écrire en tant que celui-ci porte en lui-même une mission rédemptrice. C'est cette mission justement qui a été attribuée à l'homme vengeur décrit par l'imaginaire de Louis Sébastien Mercier (*L'an deux mille cent quarante : Rêve s'il en fut jamais*) dans sa fable et vénéré par l'Abbé Raynal et Denis Diderot dans la célèbre *Histoire philosophique* ... L'art d'écrire doit donner un visage nouveau à cet homme exceptionnel qui a surgi dans l'espace colonial de Saint-Domingue pour libérer à jamais son peuple longtemps meurtri. Par son action héroïque, il aurait prouvé quelque chose dont la paternité a été séquestrée et longtemps gommée par les Européens pour justifier le colonialisme et l'esclavage : l'égalité des races.

Conformément à celle-ci, cet art d'écrire doit combler un vide et un abyssal écart entre deux mondes parallèles et deux modes d'être opposés. Il s'agit de deux modes d'être qui se côtoient, qui se parlent, qui se rencontrent au risque de se confondre en tant que fusion trompeuse d'une copie et de l'original, c'est-à-dire en tant qu'uniquement la copie se donne à voir comme fantasme de l'original. C'est en ce sens que certains Haïtiens doivent apprendre à manipuler les codes qui ont fait la fierté de celui qui institue l'inégalité comme ordre de différence et de supériorité raciale, au point que cet art d'écrire devient une caisse de résonance d'une conscience de soi entravée dans les filets des rapports de domination raciale qu'elle prétend déconstruire.

Résonance d'un rapport à soi englué dans le fantasme de l'autre, voire un fantôme d'un autre lointain et proche à la fois. L'inégalité raciale que l'écriture de l'histoire veut combattre est coupée de toute inégalité que la société exhibe de façon vertigineuse dans ses pratiques endogènes.

La mission que l'écriture de l'histoire s'investit, elle est pour ainsi dire traversée de part en part par le souci de réhabiliter une perte, perte sans doute définitive, mais qui peut être quand même réduite, ne serait que dans l'imaginaire. Cette perte, elle est en réalité un vide à combler exprimant une honte devant sa propre conscience qui prend la forme d'une haine secrète de soi et un mépris de soi. Or l'existence de la perte éveille un désir de reconnaissance. Mais celui-ci postule un horizon habité par le Sujet re-connaissant. Problème ! Au XIX^e siècle haïtien, ce fut la race dans sa radicale différence postulée et posée comme irréductible par le colonisateur, qu'il fallait réhabiliter par le colonisé. Il y a perte en tant que cette perte laisse un vide portant une mauvaise conscience et un traumatisme mémoriel rongant l'individu habité par la tonalité de l'expérience coloniale-esclavagiste.

En réalité, la dynamique de l'écriture coloniale de soi ne pose pas les conditions pour sortir de la dynamique coloniale. Par sa référence à la Révolution de 1804 qu'elle doit mettre en scène pour donner écho à la conscience de soi, elle trahit la vérité révolutionnaire. Dans la hantise à être enfin reconnu comme figure égalitaire, elle produit un mécanisme qui ne peut que reproduire l'inégalité. Autrement dit, le discours égalitaire qui fonde la rhétorique de l'écriture coloniale de soi est elle-même inégalitaire. C'est ainsi qu'Haïti deviendra la scène de l'égalité des intelligences.

Haïti comme scène de l'égalité des intelligences¹⁶ ?

Mais cette réhabilitation qui se fait au nom et pour le compte d'une multitude muette et abêtie par la violence et la souffrance coloniales, seul un échantillon est habilité à la faire accepter, parce que lui seul est digne d'en être le représentant en tant que sujet du vouloir qui n'existe pas par elle-même. Car elle est ignorante et soumise à la passion de « l'instinct vorace et destructeur ».

Il s'agit de prouver en réalité l'égalité des intelligences sous le nom de l'égalité des races. L'échantillon vaut donc le tout ou la partie représentative vaut le tout représenté.

Le problème, c'est qu'en prouvant l'« égalité universelle » des intelligences qui se manifeste au travers de cet art d'écrire qu'est l'écriture de l'histoire, elle justifie du même coup son contraire, puisque seul un échantillon trié sur le volet est investi de la noble mission d'enlever les couches d'ombres superposées sur la race depuis tant de siècles. À défaut de faire reconnaître l'évidence des traces des « civilisations noires » dans l'histoire, l'écriture de l'histoire doit trouver dans le présent qui lui est contemporain les matières de son discours. On peut toutefois convoquer les morts selon une pédagogie illustrative, mais seul le présent peut rendre vivant et manifeste le travail que doit faire cet art d'écrire. C'est pourquoi Haïti était le sol où l'intelligence africaine s'est manifestée. Exemple d'une civilisation investie d'une exceptionnelle mission. Toutefois, il fallait des voix singulièrement épurées qui peuvent parler au nom d'une Afrique sombrée dans une sauvagerie. Haïti était le lieu où ces voix prennent naissance et ancrage au travers des héros qui avaient mis fin à l'esclavage à Saint-Domingue, et au travers des hommes de lettres.

Nous avons déjà eu des héros armés de fusils et de baïonnettes, il nous manque maintenant des héros de plume pour mieux prouver l'égalité des intelligences. Le feu qu'avaient mis

16 Pour une compréhension de la question de l'égalité des intelligences, voir Jacques Rancière, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987. Mais le fait d'instituer Haïti en scène d'égalité des intelligences n'a rien à voir avec ce que dit Rancière à partir de Joseph Jacotot. L'égalité des intelligences est avant tout ce qui fonde l'égalité entre les races chez Firmin. Elle est prouvée grâce à l'intellectuel noir comme l'égal du blanc

les anonymes individus dans les champs de canne comme lieu de destruction de soi, les rayons de lumière provoqués par ce feu au-delà des mers caribéennes dans le combat de la liberté, ne doivent pas être obscurcis. L'écriture de l'histoire en tant qu'art d'écrire est travaillée ici par la question de la reconnaissance. En tant que toute reconnaissance ne peut s'enfermer dans un rapport à soi, elle doit déborder les frontières de l'*ego* pour rendre possible une altérité critique en reconstituant le sol d'une intersubjectivité aussi critique. Mais comment éviter alors le risque que la reconnaissance de soi prenne la forme d'un fantasme de l'autre posé comme Sujet re-connaissant ?

Tout en s'inscrivant dans un paradigme égalitaire et dans les prémisses anthropologiques de l'évolutionnisme social¹⁷, la quête de la reconnaissance telle qu'elle a été menée par les théoriciens haïtiens, traduit implicitement un mépris de soi.

Si le début du XIX^e siècle a vu naître une nation sortie des entrailles d'une colonie esclavagiste peuplée en partie de captifs déportés/déracinés d'Afrique, il est aussi le siècle où la raison européenne se déchaîne pour prouver davantage une prétention longtemps logée au cœur de sa conscience : l'inégalité des races. Contre cette prétention longtemps exhibée, comment faut-il s'y prétendre ? Il s'agira de prouver que les Noirs, comme les Haïtiens l'ont prouvé, sont aussi intelligents que les Européens/Blancs. C'était le combat de Firmin. « C'est un fait : des Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs. C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égle puissance de l'esprit » écrit Fanon¹⁸. En vérité, on devra relire un jour tout le XIX^e siècle haïtien se donnant pour mission de réhabiliter la « race noire » au travers des travaux de Frantz Fanon. Il y a une tonalité haïtienne singulière dans ses œuvres même si ce pays n'est pas un référent conceptuel et théorique pour lui. Toute l'aventure narrative de ce siècle consiste à arracher

17 Pour une compréhension de la reprise des postulats de l'anthropologie occidentale, voir Laënnec Hurbon, *Le Barbare imaginaire*, Paris, Édition Du Cerf, 1998. (Essentiellement la 2^e partie : L'héritage de la barbarie).

18 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 7.

l'être noir de son individualité infériorisée et de sa noirceur. Face au « Blanc esclave de sa supériorité » entérinée dans la conscience du (post) colonisé à coup de violence répétitive et d'un ensemble de procédés façonnant son imaginaire, ce siècle de la réhabilitation de soi n'arrache pas pourtant le (post)colonisé malade en tant qu'il est « esclave de son infériorité¹⁹ ».

Dans le chapitre XII intitulé *L'évolution intellectuelle*²⁰ de la *race noire en Haïti*, l'auteur de *De l'égalité des races humaines* entend considérer ce pays comme le réservoir d'exemples convaincants pour justifier sa thèse. « Je me renfermerai toujours, dit-il, en Haïti pour tirer les exemples qui doivent corroborer et justifier les différentes propositions ci-dessus établies. De cette manière, cette seule petite République haïtienne, placée dans une épave brillante de l'archipel des Antilles, aura suffi pour résoudre la question de l'égalité des races dans toutes ses principales ramifications.²¹ ». Haïti devient la scène de manifestation de l'intelligence, une scène qui devient le miroir de ce que peut et de ce qu'est l'homme noir. Et cela n'est justifié que parce que, poursuit-il, le mulâtre et le noir font « preuve de toutes les qualités

19 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 48.

20 Il ne faut pas s'étonner de la reprise de cette posture par Price-Mars en affirmant que « J'ai voulu donc démontrer qu'à côté d'une masse tributaire d'états de conscience encore un peu frustes, il y a dans ce pays une élite dont l'intelligence a marqué une vigoureuse étape dans le progrès des acquisitions. » Jean Price-Mars, *Une étape dans l'évolution haïtienne. Étude de socio-psychologie*, Port-au-Prince, Imprimerie "La Presse", Collection Bibliothèque haïtienne, 1929, p. 9.

21 Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive*, [1885], Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005, p.267. Dans l'expression de cette ferveur intellectuelle en tant que réplique contre le racisme européen, Firmin n'était pas le seul théoricien. Il y avait : Louis-Joseph Janvier, *Les détracteurs de la race noire et la république d'Haïti*, Paris : Marpon et Flammarion, 1882), Louis Joseph Janvier, *La République d'Haïti et ses visiteurs, 1840-7842*, Vol 1 (Paris : Mapon et Flammarion 1883, Réimpr., (Port-au-Prince: Fardin, 1979), Hannibal Price, *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*, Port-au-Prince, Verrolot, 1900. L'analyse des écrits de ceux qui ont assuré la défense intellectuelle de la société haïtienne confrontée au racisme est connue. Mais nous ne connaissons pas de travaux qui ont déjà posé les problèmes tels que nous tentons de le faire ici à travers la figure de Firmin et celle de Price Mars, deux personnages du XIX^e et XX^e siècle. Ils ont fait l'expérience de deux manières différentes de la difficulté à penser la question de la reconnaissance. Pour une lecture de ces intellectuels face au racisme, voir Jérémie Rouchon, « Trois générations d'intellectuels haïtiens. De la réception du discrédit étranger à la "seconde indépendance" : 1880-1930 », Thèse de doctorat de Philosophie, Université d'Ottawa, 1997.

morales et intellectuelles que les Européens ont toujours attribuées, par exclusion orgueilleuse et téméraire, aux seuls hommes de la race caucasique²² ». L'accès à la culture, l'acquisition du langage de la science annihile la noirceur du corps à qui l'Europe esclavagiste refusait toute manifestation de l'être. Alors, l'homme noir « demande qu'on ne fasse pas attention à sa peau, mais à sa puissance intellectuelle²³ » lumineuse par laquelle il doit prouver l'égalité des intelligences. Manifestement, Firmin n'a d'autre choix que de citer des noms des hommes intellectuellement illustres à ses yeux, ceux qui ont prouvé l'égalité des intelligences entre les races. Mais jusqu'où un tel argument élitiste²⁴ pourrait-il tenir ? N'est-il pas vicié par une faille interne enfermant le déploiement de l'exigence de reconnaissance qui constituerait sa toile de fond ?

La question de l'égalité des intelligences est subitement coupée de celle de l'égalité. Pis encore, une telle logique rend non opératoire l'intransigeance égalitaire, parce qu'elle laisse dans ses périphéries, ceux qui sont jugés incapables (non pas par nature) de faire leur cette logique justificative. Mais comment prouver que l'Haïtien est « *Un homme pareil aux autres* »²⁵ si le mécanisme de cette démonstration ne fait que le jeter dans l'imaginaire colonial contre lequel la démonstration trouve sa raison d'être ? Faudrait-il déconstruire ce siècle comme temporalité de genèse et de déploiement de ce contre quoi une intersubjectivité décoloniale doit être émergée pour nous ouvrir enfin sur les mondes à la dimension radicale de 1804 ? Si « notre but est de

22 Firmin, *De l'égalité des races humaines*, op. cit, p. 267.

23 « Nombreux sont, en Martinique, ceux qui à vingt ou trente ans se mettent à travailler Montesquieu ou Claudel dans le seul but de les citer. C'est que par la connaissance de ces auteurs, ils comptent faire oublier leur noirceur. » Cette logique rhétorique Haïti la partage. Frantz Fanon, *Peau noire masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 156.

24 Cette stratégie argumentative n'est pas différente de celle développée par Louis Joseph Janvier dans la réplique collective publiée sous le titre *Les détracteurs de la race noire et de la République d'Haïti*.

25 Titre du roman de René Maran (d'origine guyanaise), *Un homme pareil aux autres*. Roman critiqué par Fanon au travers de la figure du personnage principal, Jean Vaneuse afin de saisir le comportement de « l'homme de couleur » face à la femme blanche, dans *Peau noire masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 52, sq. Ce personnage est pour Fanon « l'homme à abattre ». p. 53.

rendre possible pour le Noir et le Blanc une saine rencontre » écrit Fanon²⁶, alors celle-ci a besoin d'une scène de rencontre se déployant hors des rets de la colonialité et de l'emprise de l'imaginaire colonial. Pour que la saine rencontre soit possible, il nous faut une scène décoloniale accueillant et rendant possible à la fois une intersubjectivité décoloniale qui déconstruit la race « comme catégorie mentale de la modernité²⁷ » pour que les humains puissent se rencontrer et se parler (conflituellement) autour de ce qu'ils ont de plus universel : l'égalité.

Une fois le pari égalitaire semble être gagné pour Haïti, une fois que ces génies font preuve d'une grande intelligence, elle peut devenir un modèle pour l'Afrique. Ce pays alors devient source d'une expérience à exporter vers l'Afrique pour mettre un terme à son obscurité millénaire. C'est dans cette perspective que semble s'inscrire la démarche de Benito Sylvain lorsqu'il écrit : il faut « généraliser méthodiquement en Afrique l'enseignement et l'exemple donné par les autres Noirs qui *savent déjà apprécier* le confort et, qui jusqu'à un certain point, le luxe de la *vie civilisée*. L'idée, non d'un *exode* général, qui n'est pas nécessaire, ni pratique- mais d'une émigration partielle en Afrique de quelques groupes plus ou moins nombreux de *Noirs civilisés d'Amérique*, fait l'objet d'un profond examen de la part du comité directeur de l'Association Pan-Africaine.²⁸ » Quelle est cette civilisation ?

Cette civilisation n'est autre que celle de la France laisse comme héritage aux « Noirs », celle qu'ils se sont appropriée comme leur butin ainsi que leur dette. L'intelligence qui se manifeste avec tant de luminosités prouve quelque chose difficilement acceptable que Firmin tente de prouver au monde entier. Aussi peut-il écrire : « [...] si dans une petite nation qui n'a jamais eu la protection d'aucune puissance civilisée; [...] on voit se manifester

26 Frantz Fanon, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1995, p. 64.

27 Anibal Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina» in Elgardo Lander (ed), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, Clasco, 2000, p. 201-245, p. 202.

28 Cité par Gérard Barthélemy, *Créoles Bossales. Conflit en Haïti*, Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge, 2000, p. 242. C'est nous qui soulignons.

l'intelligence de l'homme noir avec tout l'éclat imaginable, s'attaquant à tous les genres et à tous les ordres de *connaissances*, ne faudra-t-il pas que l'on convienne du fait patent de l'égalité morale et intellectuelle de toutes les races humaines ?²⁹ » Telle est la réponse de l'auteur à ceux qui croient que les Noirs ne peuvent progresser sans être mis sous la tutelle de l'autorité des « Blancs ». Haïti apporte un démenti formel, puisque malgré son isolement, elle a pu produire tant d'hommes illustres !

Cette évolution de l'intelligence de l'homme Noir dont Haïti témoignerait ne l'empêche pas d'écrire, 25 ans après la publication de *De l'égalité des races humaines*, dans *Monsieur Roosevelt Président des États-Unis et la République d'Haïti*³⁰ que : « Toutefois le Nègre transporté à Saint-Domingue *n'avait aucune disposition pour évoluer* immédiatement vers des formes sociales supérieures. Non seulement ces dispositions *psychologiques n'existaient pas*, mais il y avait souvent tout au *fond de leur être*, des inclinations ancestrales qui les attiraient vers une rétrogradation malheureuse. Pour se racheter de la fatalité des influences ataviques, il leur aurait fallu une évolution favorisée par l'amélioration tant de leur existence morale que de leur existence matérielle ; et cette évolution, pour annuler les instincts héréditaires, *demanderait à s'effectuer d'une façon constante et persévérante à travers au moins quatre à cinq à générations*. » La citation est longue, mais elle éclaire le lieu à partir duquel parle notre homme. Nous pourrions sans doute ici faire résonner l'écho de l'Afrique hégélienne dans une telle idée. Mais l'Afrique de Firmin n'est pas celle de Hegel de *La Raison dans l'Histoire*. Qu'est-ce qui émergera si nous lisons cet ouvrage à la lumière de *De l'égalité des races humaines* ? Nous aimerions bien qu'on nous dise ce qu'on entend par égalité quand on fait de Firmin un penseur de l'égalité.

Nous le voyons bien, l'enjeu de ce combat intellectuel pour la reconnaissance concerne la configuration de ce qui serait une

29 Anténor Firmin, *De l'égalité des races humaines*, p. 268. Souligné par nous.

30 Anténor Firmin, *Monsieur Roosevelt, Président des États-Unis et la République d'Haïti*, Paris, Pichon et Durand-Aurias, 1905, p. 238. C'est nous qui soulignons.

subjectivité haïtienne porteuse d'une justification de l'égalité des intelligences entre les races permettant au sujet haïtien d'apparaître sur la scène (post)coloniale dans sa singularité et sa différence raciale sans trahir notre égale humanité. Firmin et le XIX^e siècle ont posé les conditions de possibilité de cette subjectivité qui cherche à se penser dans la ressemblance.

Price-Mars fera au XX^e siècle, non pas la synthèse, mais l'ouverture de ce combat intellectuel vers la différence comme catégorie constitutive de la subjectivité haïtienne via un détour par l'Afrique. Ce sera aussi le paradigme de la négritude.

L'écriture de soi autocentrée : le geste d'une fondation manquée

Ainsi parla l'Oncle, publié en 1928, de Jean Price-Mars, représente le moment synthétique de cette tentative de trouver une voie permettant de ramener le soi englué dans une image captive de l'Européen vers son propre centre de gravité où il pourrait se retrouver à la fois dans son socle originaire et dans ses éléments constitutifs. Mais disons d'entrée de jeu, c'est par le détour vers l'autre encore une fois, renvoyant ici à la figure lointaine de soi que la question se pose. Il s'agit de fonder la conscience de soi de façon autocentrée en cherchant le sol de sa genèse lointaine. On a souvent situé l'influence de cet ouvrage dans le contexte de l'occupation américaine de 1915. Si le pays est occupé, c'est par ce qu'il y a eu l'échec d'une élite qui ne se donne pas pour mission de penser la société dans sa genèse et dans ses éléments constitutifs. On peut donc croiser *La vocation de l'élite*³¹ et *Ainsi parla l'Oncle*. Mais ce qu'il donne comme étant des éléments ethnographiques identitaires peuvent être retenus pour une analyse complexe du geste de la fondation de « la conscience de

31 « [...] Si depuis deux ans l'occupation étrangère est venue trouver l'élite divisée et fragmentée, retournée contre elle-même, au point qu'il est impossible de la déterminer à une action d'ensemble sur le terrain légal, même à une résistance morale contre l'envahisseur, c'est que l'élite a failli à sa vocation de commandement, c'est qu'elle a failli à sa vocation sociale, c'est enfin que, l'élite s'est rendue indigne de sa mission de représentation et de leadership. » Jean Price-Mars, *La vocation de l'élite*, Port-au-Prince, Editions Presses Nationales, Collection Patrimoine, 2001, p. 108.

soi haïtienne». À notre connaissance, le travail de l'auteur n'a jamais été interprété en ce sens.

La reconnaissance devient avant tout celle de soi comme différent de l'autre pour mieux ressembler à l'autre de soi-même : l'Africain. Conscient que la société se noie dans une soif morbide de ressemblance en s'évertuant « à réaliser ce qu'elle crut être son destin supérieur en modelant sa pensée et ses sentiments, à se rapprocher de son ancienne métropole, à lui ressembler, à s'identifier à elle³² », la question de la reconnaissance ouvre une autre voie montrant toutefois la distance qui sépare la conscience de soi d'elle-même. À la ressemblance (avec l'autre) que veut incarner l'élite haïtienne, il veut substituer la différence comme marque de la présence de soi au monde. La conscience de soi ne peut être que la conscience de la différence de son être. S'adressant à une élite francophile, le discours de Price-Mars se joue d'abord sur le plan culturel. Son champ sera le « folk-lore » qu'il veut « relever aux yeux du peuple haïtien ». Il est question ici, en réalité, de la reconnaissance d'un passé lointain comme socle identitaire où doit se déployer toute conscience afin de diagnostiquer le malaise ou la « honte » que suscite l'image de ce passé. Conformément à son projet, l'ombre réelle de l'Afrique en tant que socle sur lequel doit reposer la culture nationale, peut être à nouveau frais et autrement convoquée. Si la question de la reconnaissance rebondit dans son œuvre, c'est en tant qu'elle tente de représenter autrement les racines sur lesquelles la reconnaissance de soi peut s'enraciner. C'est pourquoi il s'intéresse particulièrement au vaudou et à un sujet qui serait la sauvegarde du patrimoine identitaire haïtien. « Par un paradoxe déconcertant, ce peuple qui a eu, sinon la plus belle, du moins la plus attachante, la plus émouvante histoire du monde – celle d'une transplantation d'une race humaine sur un sol étranger dans les pires conditions biologiques – ce peuple éprouve une gêne à peine dissimulée voire quelque honte à entendre parler de son passé lointain, écrit

32 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, [1928] Montréal, Mémoire d'Encrier, 2009, p. 8.

Price-Mars dans la préface (1927).³³ Le but de *Ainsi parla l'Oncle* est de liquider la substance opaque de ce paradoxe en ramenant le déploiement de ce passé lointain sur le sol haïtien. Pourtant, le nom même d'Haïti signifie la reconnaissance d'un autre passé lointain dans sa genèse précolombienne.

« Soyons nous-mêmes le plus complètement possible » lancé par l'auteur devient le mot d'ordre de la nouvelle demande de reconnaissance comme reconnaissance de soi par soi. En faisant du vaudou et du folk-lore objet d'un savoir élaboré³⁴, il découvre un nouvel imaginaire, jadis empêtré, un imaginaire dont il cherche à objectiver les potentialités libératrices. Cependant pour évaluer ce passé lointain, pour augmenter la chance « d'être nous-mêmes », il faudrait qu'il découvre un sujet susceptible d'être le dépositaire de ce qui en reste. C'est dans cette perspective que la paysannerie devient objet d'étude de toute une génération. En étudiant le folk-lore haïtien, il ne serait pas exagéré de dire que l'auteur se donne l'objectif de rechercher l'*africanité* qui serait au cœur de l'identité haïtienne et de la conscience de soi, cette quête de « l'héritage ancestral », qui selon ses mots, constitue « *pour les huit dixième un don de l'Afrique* ».³⁵ Toute répudiation de cet héritage qui allait être récupéré par la négritude, devient une répudiation de soi. Pour ramener ce don longtemps oblitéré et annihilé par l'imaginaire colonial à la lumière de l'être conscient, il faut faire un retour fait lui-même de détour : l'Afrique. S'il fallait suivre Sartre, nous pourrions dire que Price-Mars effectue la même descente dans Orphée noir³⁶ à propos de la « poésie nègre » jetée à la face du monde colonial par la négritude. Sinon, comment peut-on prétendre exhiber l'héritage ancestral comme une donnée statistique ? Mais qu'est-ce qu'on peut retrouver,

33 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, préface, p. 1.

34 Lewis Ampidu Clorméus « La démonstration durkheimienne de Jean Price-Mars : faire du vaudou haïtien une religion », Archives des sciences sociales des religions, 159/ juillet-septembre 2012, pp.153-170.

35 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle op. cit.*, p 234. Souligné par nous.

36 « Et je nommerai "orphique" cette poésie, parce que cette descente inlassable du nègre en soi-même me fait penser à Orphée allant réclamer Eurydice à Pluton. » Jean-Paul Sartre, Orphée noir, Préface à l'*Anthologie de la poésie nègre et malgache*, p. XVII.

lorsqu'on tente de descendre de façon si profonde en soi-même ? Ici, Eurydice ne peut pas être ramenée par Orphée noir. Car entre Orphée noir et Pluton, il n'y a pas une scène de rencontre en tant que cette possibilité est annulée et banalisée par la violence coloniale et l'expérience esclavagiste.

La possibilité d'une telle rencontre s'est déjà évanouie dans la nuit du temps de la dislocation et de la destruction des corps. Que l'Afrique soit appelée à la rescousse de la conscience qui se cherche en s'auto-fondant comme conscience se manifestant sur la scène originaire de son être, et alors ? Moment d'une transition dialectique appelée à être dépassée, c'est ce qu'on peut forger et non démontrer.

Le « bovarysme collectif » est avant tout une répudiation de soi. Formule sans doute révoltante pour cette époque où le mot africain charrie une charge négative mémorielle. Si nous sommes invités à être nous-mêmes le plus complètement possible et si ce « nous » constitué de l'héritage ancestral, est dans ses « huit dixième un don de l'Afrique », il peut constituer une bombe à retardement. Curieusement, l'esclavagisme aurait laissé intact la constitution de ce « nous » dans ses huit dixième. La négritude faisait ses premiers pas par la célébration d'une Afrique devenue mère originaire. La conscience de soi ne peut pas s'auto-fonder. Elle doit avant tout se nier pour pouvoir mieux se retrouver illusoirement dans la figure de l'autre via le détour de soi à soi. Il ne s'agit pas pour nous d'opposer à la démarche de Price-Mars, les vertus du métissage ou de la créolisation, mais de comprendre les problèmes philosophiques qu'elle sous-tend.

De la même manière que la convocation de l'Afrique change de saveur, « la multitude » en tant que dépositaire du « fil des traditions orales³⁷ » devient le sujet où se loge la matière pour une reconnaissance de soi par soi. S'il s'agit d'un déplacement opéré par Jean Price-Mars, ce déplacement est-il porteur pour autant d'une scène de parole où toute parole est déjà une parole qui fait éclater toute unité reproduisant sans cesse les scènes de

37 Jean Price-Mars, *Ainsi parla l'Oncle*, p. 233.

parole qui enferment les divisions sociales ? Comment passer d'une multitude reconnue et célébrée comme dépositaire d'un trésor culturel à une multitude qui impose son humeur afin de court-circuiter et de neutraliser tout fantasme oligarchique en tant que multitude porteuse d'une contre alternative ? Exhiber un miroir où la conscience de soi, qui cherche à s'auto-fonder peut se contempler sans gêne ni honte d'elle-même, peut oblitérer les rapports de pouvoir et d'exploitation qui y sont liés. Le miroir occulte toujours quelque chose dans ce qu'il veut montrer. Il montre un certain côté de la scène tout en gommant la logique qui reproduit celle-ci. Le « miroir complaisant³⁸ » où cette multitude comme dépositaire en devenant sujet apparaît, doit être brisé parce qu'il cache les structures de domination endogènes instituées et institutionnalisées.

Ces questions témoignent de l'abyssal écart existant entre une multitude mobilisée afin de trouver matière à alimenter les analyses de l'intellectuel avide de réorienter le talent littéraire et artistique des écrivains et celle qui impose son humeur au cœur du devenir de la société divisée. Le Price-Mars qui pose les bases d'une ethnologie et d'une anthropologie culturelle située en cherchant à retrouver les survivances d'une culture déportée d'Afrique, fait effectivement de la reconnaissance de cette culture empêtrée, la base des premiers ingrédients pour une reconnaissance de soi. Mais sa quête d'une homogénéité africaine fixe la conscience de soi qui y est émergée. Il n'a pas su rendre compte du lien existant entre les conditions matérielles du vivant et la constitution d'une culture en processus de création continue. Cette non-prise en compte sera exacerbée par la négritude pour rendre encore plus profondément vertigineuse cette opération. Telle qu'elle est fixée dans l'héritage ancestral africain,

38 Quant au silence de Price-Mars sur les conditions matérielles des luttes de classes en Haïti alors qu'il passait toute sa vie à des postes de responsabilités publiques, René Depestre écrit ce qui suit : « On peut dire que le plus souvent c'est devant un miroir complaisant qu'il exerça ses responsabilités politiques et sa légitimité de sociologue de talent. » René Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980, spécialement le chap., II, (La Négritude de Jean Price-Mars), p. 43 et suiv.

la conscience de soi est pétrifiée. Celle qui est entrain de se constituer comme conscience de soi paradoxalement non encore consciente d'elle-même est obligée de passer par une médiation défigurée vers l'autre (présenté comme son double) où elle tente de re-trouver, de re-constituer son sol original afin de revenir à elle-même. Preuve d'une incapacité, voire d'une pathologie, qu'elle n'arrive pas à surmonter pour se constituer comme telle. Elle tente de s'auto-fonder dans la médiation en voulant retrouver sa genèse enfouie sous le sable des côtes africaines pour être semblable à elle-même via une différence *ontologisable*.

Face à cette expérience, elle devient une conscience errante, incapable de se reconfigurer à elle-même. L'errance ne renvoie pas à un mouvement circulaire, mais une sortie de soi (comme soi non constitué) vers l'autre posé, non pas de l'autre côté du rivage, mais de l'autre côté de l'océan : l'Afrique déjà trop lointaine. C'est dire aussi que l'Afrique qui doit être retrouvée, elle est déjà l'Afrique sombrée dans les filets de la colonialité. La conscience qui tourne son regard vers cette Afrique là, elle est celle qui fait l'expérience de l'échec de son auto-fondation. Une Afrique qui par ses pratiques endogènes ne nous aide pas à nous libérer du geste colonial, une Afrique inventant aussi ses propres structures coloniales, comment peut-elle être le lieu où la tonalité de la conscience de soi en terre haïtienne doit être résonnée ? Le problème est que l'océan est si agité, si mouvementé au point que ses vagues envahissantes rendent toute traversée absolument périlleuse et impossible.

Nous ne savons pas à partir de quelle mesure Price-Mars évalue ses « *huit dixième* » comme don de l'Afrique. C'est dire aussi que l'écriture de soi qu'il entend mettre en œuvre doit retrouver le sol de l'Afrique comme socle d'émergence qui doit pouvoir se déployer au-delà des mers africaines en terre haïtienne. Le « *soyons nous-mêmes le plus complètement possible* » comme appel lancé à la conscience privée d'enracinement, ne peut être qu'un appel inaudible. C'est donc un projet lisible philosophiquement, mais pensé dans le langage ethnologique et identitaire qui ne peut conduire qu'à ses propres impasses.

Le déni de reconnaissance propre à une telle expérience pour le corps qui est jeté dans l'espace colonial a été si violent au point qu'il laisse le sujet dans une quête impossible de soi. Fanon disait dans *Les damnés de la terre* que « Parce qu'il est une négation systématisée de l'autre, une décision forcenée de refuser à l'autre tout attribut d'humanité, le colonialisme accule le peuple colonisé à se poser constamment la question : "Qui suis-je en réalité ?" »³⁹, Price-Mars voulait y répondre. La dynamique normative qui fabrique le dispositif de mépris a été si destructrice et si radicale au point qu'elle laisse peu de places à la possibilité de faire émerger une scène de rencontre et d'intersubjectivité dépouillée du reste colonial. Elle entrave déjà la conscience dans son effectuation même et laisse ouvertes les fissures qu'elle n'arrive pas à gommer ou phagocyter. L'histoire de l'esclavage est la réouverture perpétuelle d'une plaie toujours puante rongant toujours la conscience.

Tout déni de reconnaissance provoque des blessures témoignant de la non-appartenance à la communauté comme communauté non-accueillante en tant qu'elle rend impossible toute réalisation de soi. Ce qui « provoque précisément le type d'expériences morales [est] le sentiment d'être méprisé.⁴⁰ » Mais « de tels sentiments ne peuvent » à eux seuls expliquer une « résistance collective » poursuit Axel Honneth, dans *La lutte pour la reconnaissance*, « que si le sujet est en mesure de les formuler dans un cadre d'interprétation intersubjectif qui les identifie comme typiques d'un groupe tout entier (...).⁴¹ » Ainsi parla l'Oncle et les dynamiques de l'écriture de soi analysés ici tentent de poser ce cadre d'interprétation intersubjectif via un effet d'exclusion. Le désir d'être reconnu en tant que moteur de toute lutte de la reconnaissance doit être donc articulé. Il est articulé face à un autre posé comme sujet auquel est adressé ce désir d'être reconnu et d'être respecté dans sa personne. Tout se passe comme si ce désir d'insatisfaction suscité par l'expérience du

39 Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, p. 240.

40 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, tr.fr., Paris, Cerf, 2000, p. 195.

41 Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, p. 195.

mépris trouve sa justification dans la normativité à l'œuvre dans la société qui est « société du mépris⁴² » au point de banaliser la vie.

La rançon d'indépendance payée par Haïti à la France pour la reconnaissance de son indépendance synthétise et préfigure les modalités dans lesquelles se fera le combat du (post)colonisé pour la reconnaissance. Elle synthétise ce qui a été déjà fait sur le plan conceptuel (exprimant notre rapport au monde) et préfigure les nouvelles dynamiques. Ce qui pouvait apparaître comme une question de relation entre deux États, met en évidence le drame de la subjectivité haïtienne toujours niée et son échec à se fonder dans l'égalité. Face à cette négation, elle est toujours en quête d'elle-même au point de finir par produire sa propre négation (le désir d'être pareil au colonisateur comme s'il s'agissait de relever un défi). C'est dans cette quête qu'elle retrouve à chaque fois un autre (l'Européen via la ressemblance et l'Afrique via la différence comme catégorie de l'être) posé en face d'elle-même comme condition pour mieux se retrouver. Que ce soit avec Firmin (et tout le XIX^e siècle) et Jean Price-Mars, l'impossibilité à faire émerger une subjectivité décoloniale qui mettrait à mal la race comme référent ultime se débarrassant ainsi du fantasme de l'autre afin de sortir du dualisme ontologique (Soi/Autre), nous voyons bien ce qui nous reste à faire pour nous *décolonialiser*. Il est illusoire de penser la reconnaissance mutuelle en exhibant un Sujet reconnaissant comme Sujet connaissant et un sujet pris dans le vertige du désir d'être reconnu.

Quand le XIX^e siècle se réfère à 1804 pour penser la reconnaissance, il l'héroïse comme l'épopée de l'homme noir et la dépouille de sa vérité irréductible : « l'égalité de n'importe avec n'importe qui » (Rancière). Il n'a pas su en faire le foyer décolonial pour penser autrement cette question. Alors, il est temps de changer de lieu et de faire émerger une « déprise décoloniale⁴³ ».

42 Axel Honneth, *La société du mépris*, tr.fr, Paris, La Découverte, 2008.

43 Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », *Mouvements*, 2013/1 n° 73, p. 181-190, p. 183.