

Armand Colin

Subjectivité et Histoire : Derrida en Algérie

Author(s): ROBERT J.C. YOUNG

Source: *Littérature*, No. 154, PASSAGES. ÉCRITURES FRANCOPHONES, THÉORIES POSTCOLONIALES (JUIN 2009), pp. 135-148

Published by: Armand Colin

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41705256>

Accessed: 02-01-2018 11:17 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

Armand Colin is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Littérature*

Subjectivité et Histoire : Derrida en Algérie

Les écoles furent établies
pour nous enseigner à dire « oui » dans leur langage
Tayeb Salih, *Une saison de migration vers le Nord*

MYTHOLOGIES BLANCHES REVISITÉES

« Je ne crois pas que qui que ce soit puisse détecter à la lecture, si je ne le déclare pas moi-même, que je suis “Français Algérien” » (Jacques Derrida)¹. C’est vrai : lorsque j’écrivis *Mythologies blanches* je savais que vous étiez né en Algérie l’année même qui vit fleurir les célébrations du centenaire de la conquête française (voilà bien quelque chose qui méritait d’être célébré, en effet, pour les Algériens !). Vous aviez autrefois discrètement parlé de votre enfance, de votre « nostalgie », mais beaucoup plus brièvement qu’Hélène Cixous rappelant son « Algérianisme »². C’était cependant le seul indice dont je disposais, mis à part le fait que, la première fois que je vous avais rencontré en 1979, j’avais immédiatement compris que vous n’étiez pas « Français de souche ». Soulagement, me disais-je : au moins, il ne serait pas obtus. Même avant ce moment je savais déjà que quelque chose de décisif était en train de se passer. C’était clair comme le jour même si à cette époque j’étais incapable de dire d’où cela pouvait venir. Seule certitude : cela venait d’ailleurs, et cela produisait un très fort effet de désorientation (de désoccidentalisation, devrait-on plutôt dire). Lorsque vous aviez visité Oxford, cette fois-là, la première question que nous vous avons posée concernait votre usage des termes « Occident » et « métaphysique occidentale » : nous nous plaignions que dans votre œuvre, la catégorie de l’Occident et la continuité du discours philosophique de Platon à aujourd’hui demeurât sans explication ni justification. Vous aviez répondu qu’il n’y avait rien « qui pouvait être considéré comme l’essence de l’Occident dans la philosophie occidentale », que vous ne croyiez pas dans une continuité du discours philosophique de l’Occident, que l’unité de la philosophie occidentale était une illusion, le produit des effets d’une représentation, un dogme, et que dans votre travail vous insistiez toujours sur les ruptures, les fissures, les discontinuités du corpus philosophique.

1. J. Derrida, *Le monolinguisme de l’Autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 46.
2. H. Cixous, *Si près*, Paris, Galilée, 2007.

« C'est une structure contradictoire, conflictuelle, se chargeant de réprimer les formes qui tentent de briser cette unité dans et hors d'elle. »³ Vingt ans plus tard, vous avez dû réitérer cette déclaration de protestation. À Oxford ce jour-là, vous n'avez pas commenté plus avant « l'Occident » en tant que tel, mais le lien critique était aisé à établir :

La métaphysique — mythologie blanche qui assemble et réfléchit la culture de l'Occident : l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indo-européenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison. Ce qui ne va pas sans guerre. (...) Mythologie blanche — la métaphysique a effacé en elle-même la scène fabuleuse qui l'a produite et qui reste néanmoins active, remuante, inscrite à l'encre blanche, dessin invisible et recouvert dans le palimpseste.⁴

Des années plus tard, quand je vous ai envoyé une copie de *White Mythologies*, vous avez remarqué que j'avais bien repéré un « fil » qui reliait vos écrits. Ce « fil » que je suivais alors, et au prix de quel labeur, a fini par devenir le sujet explicite de quelques-unes de vos œuvres récentes, plus ouvertement autobiographiques. Je le savais car vous me l'aviez montré dans vos écrits depuis le début : tandis que d'autres philosophes écrivent du point de vue de « la » philosophie, pour vous c'était toujours de « philosophie occidentale » qu'il s'agissait. La dimension blanche, l'altérité, les marges, le décentrement : ce que vous tentiez de formuler, les possibles de la pensée que vous poursuiviez, les présupposés que vous cherchiez à mettre au jour me paraissaient évidents. Et c'est pourquoi j'ai donné à mon livre un titre faisant référence à votre essai, *Marges – de la philosophie*, que j'ai depuis lors souvent vu désigner comme « Mythologies blanches ». Permettez-moi de rappeler l'incipit de mon livre :

Si le mouvement du « poststructuralisme », ainsi qu'on le nomme, est le produit d'un moment historique singulier, ce moment n'est probablement pas mai 1968 mais plutôt la guerre d'indépendance algérienne — celle-ci étant elle-même sans aucun doute à la fois un symptôme et une production de sens. À cet égard, il est significatif que Sartre, Althusser, Derrida et Lyotard parmi d'autres aient été soit nés en Algérie soit engagés à titre personnel dans les événements de la guerre.⁵

Le « Poststructuralisme », si je puis invoquer encore ce terme étrange, en tant que forme de violence épistémique, fit toujours écho à la violence de l'Algérie jouant son va-tout dans un mouvement insurrectionnel contre les calmes certitudes philosophiques et politiques de la métropole, dans un mouvement de révolution qui, comme vous l'avez avancé, « au moment où la conceptualité issue de l'aventure gréco-européenne est sur le point de s'emparer de l'humanité entière » et de réaliser la domination « de la

3. J. Derrida, séminaire avec l'*Oxford Literary Review*, 1979, transcription non publiée.

4. J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 254.

5. R.C. Young, *White Mythologies*, London/New York, Routledge, 1990, p. 1.

situation historico-philosophique mondiale »⁶. Une souveraineté qui « révèle exemplairement », comme vous le dites aujourd'hui, « la structure coloniale de toute culture »⁷. D'entrée de jeu, donc, votre cible était comme nous le disions à cette époque, la mondialisation occidentale, conceptuelle dans sa forme mais matérielle dans ses effets, et l'eurocentrisme de la culture occidentale — « rien d'autre que l'ethnocentrisme le plus original et le plus puissant en passe de s'imposer aujourd'hui à la planète »⁸. En travaillant à partir d'un original que je n'avais jamais pratiqué, j'ai cherché dans mon livre à traduire dans le contexte douloureux de l'histoire coloniale et postcoloniale ce qui avait été considéré jusque-là de manière prédominante comme l'ensemble des stratégies littéraires ou philosophiques de la déconstruction. Mais comment récrire l'histoire alors que le modèle même du discours historique était à ce point un produit de l'histoire que je voulais récrire ? Je retrouvais là exactement votre problématique : c'est votre critique de la philosophie et du concept d'histoire, à commencer par celle de Husserl, qui, par la proposition d'un « système de critiques », m'indiqua les premières manières d'ébranler la totalité de l'histoire occidentale ; votre stratégie de revanche postcoloniale, de retournement, ne peut être détachée de ce *vous* qui avait reçu l'enseignement de l'Histoire de France à l'école en Algérie selon une manière pédagogique typiquement coloniale : « une incroyable discipline, une fable et une bible, mais aussi une doctrine d'endoctrinement presque ineffaçable pour les enfants de ma génération »⁹.

Ou encore, comme Aijaz Ahmad l'a décrit :

Robert Young, qui s'était presque entièrement consacré avant ces dix dernières années à diffuser le poststructuralisme français dans les îles britanniques, avec à peine une pensée pour les anciennes colonies, a soudain émergé comme théoricien de premier plan de ce qui fut appelé la critique postcoloniale : même s'il fait à peine usage de ce terme dans ses *White Mythologies*, ce livre correspond à sa première prise de conscience majeure du fait de l'impérialisme, mais dans un monde déjà peuplé par la pensée poststructuraliste.¹⁰

La méthode, caractéristique d'Ahmad, de critique *ad personam* subvertit sa proclamation d'objectivité marxiste — car c'est un fait, il en sait aussi peu sur les pensées que je devais nourrir lors de mon séjour dans les « îles britanniques » avant d'écrire *White Mythologies* que je n'en sais des pensées qu'il nourrissait avant d'écrire *In Theory* aux États-Unis où, comme chacun sait, il s'était « presque entièrement consacré à diffuser des traductions de la poésie Urdu en Amérique du Nord (et pourquoi

6. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, rééd. coll. Points Essais, p. 121.

7. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'Autre*, op. cit., p. 69.

8. J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1976, p. 11.

9. J. Derrida, *Le monolinguisme de l'autre*, Paris, Galilée, 1996, p. 76.

10. Aijaz Ahmad, « The Politics of literary postcoloniality », *Race and class*, 36 : 3, p. 1-20.

pas ?) »¹¹. Sous cet engageant idiosyncratisme, la critique d'Ahmad est fondée sur le prédicat implicite selon lequel le poststructuralisme français n'aurait rien à voir avec les anciennes colonies. Et sur l'idée que lorsque je m'éveillai, à la manière de Keats, à la réalité de l'impérialisme, il était trop tard car le monde était déjà peuplé de poststructuralistes rêveurs et idéalistes. Ahmad mobilise ici une *doxa* anti-postcoloniale, dont la forme reconduit le présupposé d'infériorité culturelle que Fanon a analysé de manière si fouillée : tout ce qui en est venu à être considéré de quelque importance intellectuelle ou politique en Occident ne pouvait rien avoir à faire avec le « Tiers-Monde », et cela même s'il s'agissait d'une critique de l'Occident menée depuis l'un des nombreux lieux et positions critiques des trois continents (Afrique, Amérique latine, Asie NDT). Autrement dit, la théorie postcoloniale « doit » être européenne pour avoir eu une telle portée sur l'Occident. Bart Moore-Gilbert observe que c'est Derrida qui est « habituellement la première cible des attaques visant à dénoncer la dépendance de la théorie postcoloniale à l'égard des modèles théoriques occidentaux »¹². Ce faisant, ceux qui rejettent la théorie postcoloniale contemporaine au motif qu'elle serait occidentale nient l'impact du « Tiers monde », à commencer par celui exercé par Derrida, et désavouent ainsi une œuvre très *non* européenne, alors que leur position critique proclamée est justement de chercher à défendre ces œuvres-là, issues du « Tiers monde ». Un argument similaire établit une opposition entre la théorie occidentale et les particularités de l'expérience du Tiers monde. De manière paternaliste ou déférente, c'est selon, cette position suppose que la théorie est en elle-même intégralement occidentale et que la seule dimension à laquelle le Tiers Monde soit autorisé à accéder est celle de l'expérience, se trouvant ainsi privé de l'efficace politique ou conceptuelle d'une théorie ou d'une philosophie qui lui soit propre. Un tel argument reproduit inconsciemment la relation infantilisante qui gît au cœur de l'idéologie coloniale.

Le structuralisme est venu de l'Est, le poststructuralisme, du Sud. Or nombre de ceux qui ont élaboré des positions théoriques *a posteriori* qualifiées de poststructuralistes venaient d'Algérie ou avaient été impliqués dans la guerre d'indépendance algérienne. Fanon, Memmi, Bourdieu, Althusser, Lyotard, Derrida, Cixous — tous étaient originaires d'Algérie ou y avaient vécu. Il est vrai qu'aucun d'entre eux n'étaient des Algériens au sens propre, issus des groupes arabe, berbère, kabyle, chaouïa ou mozabite qui constituent la population de l'Algérie moderne. Ils étaient, pour ainsi dire, des Algériens au sens impropre. De ceux qui n'étaient aisément d'aucun bord — et de cette condition que la suite de

11. Aijaz Ahmad, *Poems by Ghalib*, trans. A. Ahmad *et alii*, with a forenote by A. Ahmad, New York, Hudson review, 1969.

12. B. Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory, Context, Practice, Politics*, London, Verso, 1997.

l'histoire de l'Algérie a montré, à sa manière précisément caractéristique de l'Algérie d'aujourd'hui. Certains, comme Althusser, le mentor de Derrida à l'École Normale Supérieure, étaient des pieds-noirs comme Camus qui était issu de ces communautés mixtes de petits blancs qui avaient émigré des régions les plus pauvres du bassin méditerranéen ; la famille d'Althusser avait été déportée avec des milliers d'autres vers l'Algérie à la suite de la guerre de 1870 et de l'annexion de l'Alsace Lorraine par les Prussiens. D'autres, comme Derrida et Cixous, étaient originaires de la communauté juive dite indigène qui avait été expulsée d'Espagne avec les Maures par Ferdinand et Isabelle la Catholique au xv^e siècle, leurs richesses confisquées servant alors à financer l'expédition de Colomb vers le Nouveau Monde. Étrange pensée : sans les Derrida et les Cixous de ce temps-là, pas d'Amérique Latine. Memmi, un autre juif du Maghreb, est né à Tunis et a poursuivi ses études à l'Université d'Alger avant de continuer à la Sorbonne. D'autres, à l'instar de Fanon ou de Lyotard, se rendirent en Algérie pour leur travail ou le service militaire et devinrent activement impliqués dans la révolution (Pierre Bourdieu était aussi en Algérie dans les années 1950, où il effectuait une recherche en anthropologie sociale, puis, de retour en Algérie pour y effectuer son service militaire, il y voyait souvent Derrida). Le poststructuralisme associé à ces noms-là pourrait donc être à juste titre qualifié de théorie franco-maghrébine car ses interventions théoriques ont été activement consacrées à la tâche de défaire l'héritage idéologique du colonialisme français et à celle de repenser les prémisses, les hypothèses et les protocoles de sa culture, impériale, orientée vers la métropole. Dans *La jeune née*, Cixous évoque comment elle élaborait de telles pensées à partir de son expérience :

Biographiquement, je pars, dès l'enfance, d'une révolte, d'un refus immédiatement violent et angoissé d'accepter ce qui se passe sur la scène au bord de laquelle je me trouve déposée au terme d'une combinaison d'accidents de l'Histoire. (...) J'ai appris à lire, à écrire, à hurler, à vomir, en Algérie. Je sais aujourd'hui par expérience qu'on ne peut pas l'imaginer : ce qu'était l'algériorité, il faut l'avoir vécu, subi. Avoir vu les « français » au « sommet » de l'aveuglement impérialiste se conduire sur une terre habitée par des humains comme si elle était peuplée de non-êtres, d'esclaves-nés. De ce premier spectacle, j'ai tout appris : j'ai vu comment le monde « blanc » (français) supérieur ploutocratique civilisé instituait sa puissance à partir du refoulement de populations soudain devenues « invisibles » comme le sont les prolétaires, les travailleurs immigrés, les minorités qui n'ont pas la bonne « couleur ». les femmes. Invisibles en tant qu'humains. Mais bien sûr perçus en tant qu'instruments, sales, bêtes, paresseux, sournois, etc. Grâce à la magie dialectique anéantissante. J'ai vu que les beaux grands pays « avancés » s'érigeaient en expulsant *l'étrange* ; en l'excluant mais pas trop loin : en l'asservissant.¹³

13. H. Cixous et C. Clément, *La jeune née*, Paris, UGE, 1975, p. 127-128.

« Malgré toutes ses intuitions potentiellement utiles, la philosophie poststructuraliste reste la servante de la répression » déclare la critique australienne Hélène Tiffin, et « si on m'autorise à mêler les métaphores, le poststructuralisme s'apparente à un Administrateur colonial des années 1980 qui serait auteur d'un livre dont le titre ne serait plus *La pacification des tribus primitives du bas Niger* mais *Le plaisir de l'autre ou la différence domestiquée* »¹⁴. Le monde s'effondre : l'implicite est que la philosophie poststructuraliste n'est qu'une nouvelle forme de mythologie blanche européenne, Tiffin ne pouvant apparemment pas imaginer que l'« Autre homme » soit désormais capable d'écrire lui-même un livre. Seul le colon blanc est autorisé à user de la théorie pour contre écrire. Femme, indigène : toujours l'autre. Comme le fait observer Gayatri Spivak à propos d'une critique du même ordre portant sur son travail : « Quand Benita Parry nous prend à partie (Spivak, Bahbha, Jan Mohammed) au motif que nous ne serions capables ni d'entendre les autochtones, ni de les laisser parler, elle oublie que nous trois, postcoloniaux, sommes aussi des *autochtones*... Le post-colonial résistant est devenu un scandale. »¹⁵ Le commentaire de Tiffin suppose que le renversement de la position du sujet est apparemment impensable et scandaleux : le poststructuralisme, qu'elle assimile à la servante de la répression, fut en réalité un produit de la répression, puisqu'il se déploya pour une grande part à partir et au-delà de l'expérience du colonialisme. La structure passée que désigne le préfixe *post* est l'appareil colonial, la machine de l'Empire. La déconstruction poststructuraliste de l'idée de totalité est issue de l'expérience des régimes totalisants du dernier État colonial, en particulier de l'Algérie française, et des formes de résistance à ces régimes. Cette machine fonctionna de manière incomparable, au point d'être souvent réemployée plus tard dans la métropole, comme les libéraux, Burke et ses successeurs, l'avaient toujours redouté. Si le fascisme a été une forme de totalitarisme colonial introduite sur le sol européen, le totalitarisme est toujours colonial, de manière interne ou externe. Après l'impérialisme, le fascisme, le stalinisme, l'Algérie, il était temps de mettre en cause le spectacle de la totalité sur lequel l'idée de l'État et celle du parti avaient été fondées et que Lukacs avait également présenté comme le moyen de rivaliser avec le capitalisme. Sartre, le *philosophe africain*, selon la formule de Mudimbe, s'efforça de reformuler une théorie marxiste de l'histoire qui, visant la totalité et totalisant les processus historiques, serait en outre apte à prendre en charge l'intervention active des agents de l'histoire. Ayant lui-même été membre de la Résistance française et combattant des nazis, il a dû savoir que cette théorie fonctionnait à contre courant, et ne peut pas avoir été entièrement surpris d'échouer à en achever l'argumentaire philosophique. À la fin de la *Critique de la raison dialectique*, son avancée décisive,

14. Citée in Moore-Gilbert, 1997, *op. cit.*, p. 21.

15. G. Spivak, *Outside in the teaching machine*, London, Routledge, 1993, p. 60.

même si elle ne fit que compliquer davantage les choses, prend la forme d'une ouverture qui empêche l'œuvre de se fermer. Cette ouverture avait pour objet de produire la première philosophie marxiste de l'histoire où le colonialisme et la violence endémique du régime colonial étaient les composantes centrales : « la violence, en tant qu'*exis* bourgeoise, est dans l'exploitation du prolétariat, comme rapport hérité de la classe dominante à la classe dominée (mais dont nous verrons qu'elle est aussi une *pratique* à ce niveau), la violence, comme praxis de cette même génération bourgeoise, est dans la colonisation »¹⁶. L'insistance de Sartre sur le rôle de la violence le plaça dans une position solidaire de celle défendue par Frantz Fanon, le fils adoptif le plus célèbre de l'Algérie qui avança simplement que « le développement de la violence chez les peuples colonisés sera proportionnel à la violence exercée par le régime colonial menacé »¹⁷.

Après 1962, davantage de colons, de pieds-noirs et d'exilés d'Algérie arrivèrent à Paris : peu de poststructuralistes sont des Français de souche, de bonne famille, des hommes ou des femmes blancs indigènes. Althusser se fit connaître le premier, avec sa théorie de l'idéologie. Sa scène idéologique primitive, dans laquelle le sujet est interpellé par un policier qui crie « eh vous là-bas ! » ne théorise pas l'idéologie comme une absorption inconsciente des valeurs du système à la manière de la « mauvaise conscience » conceptualisée par les marxistes européens. L'idéologie selon Althusser commence par l'interpellation coloniale brutale d'un sujet considéré comme déjà dégradé, comme le représentant d'un système culturel dévalorisé qui doit être appréhendé dans la perspective plus large d'un appareil de pouvoir. Comme Lyotard, Althusser avait fait l'expérience de la relative autonomie de l'appareil colonial en Algérie, dirigé seulement en dernière instance par Paris, et ceci voulait dire que par la délimitation des notions de centre, de semi-périphérie et de périphérie, l'État postcolonial pouvait être pensé hors de l'économisme à l'instar de ce qui était supposé fonctionner dans la métropole, plutôt que d'être seulement considéré comme un résultat passif, parmi d'autres, du capitalisme¹⁸. C'est sa critique de l'essentialisme qui fournit la base aux critiques de l'eurocentrisme qui ont suivi. Son édition de *Lire le capital* (1968) dans la populaire petite collection maspero dirigée par le trotskyste Maspero qui soutenait le FLN, faisait partie d'une série de trente œuvres dont celles de Jomo Kenyatta, Mao Zedong, V.N. Giap, Ho Chi Minh, Che Guevara, Frantz Fanon et Malcolm X — ainsi que l'élève en révolution d'Althusser à l'époque, Régis Debray. Derrida alla plus loin, redéployant l'observation inquiète de Sartre selon laquelle « la totalisation

16. J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, t. 1, Paris, Gallimard, 1960, p. 676 ; voir aussi R.C. Young, *White mythologies*, p. 28-47.

17. F. Fanon, *Les damnés de la terre*, 1961, rééd. Paris, La Découverte 2004, p. 69.

18. G. Meynier, *L'Algérie révélée. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du xxe siècle*, Genève, Droz, 1981. Voir aussi D. Prochaska, *Making Algeria French. Colonialism in Bône, 1870-1920*, Cambridge, Cambridge Univ Press 1990, rééd. 2004.

n'est jamais accomplie et [que] la totalité existe au mieux sous la forme d'une *totalité détotalisée* »¹⁹. Derrida soutenait que la totalisation était impossible empiriquement, mais aussi conceptuellement : « cela veut dire, parce qu'au lieu d'être un champ inépuisable comme dans l'hypothèse classique, au lieu d'être trop grand, il lui manque quelque chose : à savoir un centre qui arrête et fonde le jeu des substitutions »²⁰. « Le centre ne peut tenir », observait Yeats au soir de l'indépendance irlandaise. Derrida a observé que le colonialisme et l'appareil colonial ont produit des effets politiquement et conceptuellement incontrôlés : ces effets peuvent être redéployés contre eux. Derrida, ni Français ni Algérien, toujours cosmopolite et antinationaliste, critique de l'ethnocentrisme occidental dès la première page de *De la grammatologie*, préoccupé de justice et d'injustice, développa la déconstruction comme procédure de décolonisation intellectuelle et culturelle au cœur de la métropole pour laquelle il s'embarqua sur le *Ville d'Alger* en 1949, et vers laquelle il était retourné après avoir effectué son service militaire en Algérie de 1957-1959 au nom d'une France qui n'attendait aucune ambivalence de sa part, bien qu'elle l'eût rejeté, dépossédé, puis réadmis dans la citoyenneté française. L'opération chirurgicale de la déconstruction a toujours été dirigée vers l'identité de la violence ontologique dont se soutiennent la métaphysique occidentale et les systèmes idéologiques avec la force et la violence réelles qui ont appuyé les nations occidentales dans leurs politiques coloniales et impériales. Or cette relation structurale de pouvoir devait être distinguée pour pouvoir être un jour subvertie. Ce souci de la rencontre entre force et violence et de leurs effets *sur* l'histoire, la politique, l'éthique et le langage, conduisant à leurs effets *dans* l'histoire, la politique, l'éthique et le langage, a toujours été fondamental dans l'œuvre de Derrida et ceci depuis ses premiers livres, *De la grammatologie* (1967), *L'écriture et la différence* (1967), *Marges – de la philosophie* (1972).

FAIRE CRAQUER LA VIEILLE COQUILLE

Les phénomènes qui m'intéressent sont précisément ceux qui brouillent les frontières, les croisent, et font apparaître leur artifice historique, leur violence aussi, signifiant les relations de force qui y sont concentrées et se capitalisent vraiment là interminablement. Ceux qui sont sensibles à tous les enjeux de créolisation affirment cela mieux que d'autres.²¹

Derrida est venu depuis les marges vers Paris, le centre de la métropole : du quartier d'El-Biar situé dans l'agglomération d'Alger. Dans la géographie politique de l'opération coloniale de dislocation, le colonialisme britannique, comme les Anglais eux-mêmes, était essentiellement excen-

19. J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, 1957, rééd. Paris, Gallimard, coll. Tel, 1986, p. 78.

20. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 409.

21. J. Derrida, *Le monolinguisisme de l'autre*, op. cit., p. 24.

tré, tandis que le colonialisme français a toujours opéré selon ce que le frère de Ferdinand de Saussure, Léopold, qui fut naturalisé français après avoir servi comme officier de la marine française en Indochine, qualifia de centralisation excessive²². Selon lui, la culture française a

une tendance à l'uniformité, à la simplicité et à la symétrie. Une antipathie pour tout ce qui est disparate, complexe, dissymétrique... Ceci a engendré la centralisation extrême de l'administration²³.

En 1841, onze ans seulement après le premier moment de la conquête de l'Algérie, Tocqueville écrivait : « Essayez, Monsieur, je vous prie, de vous figurer ces agiles et indomptables enfants du désert enlacés au milieu des mille formalités de notre bureaucratie et forcés de se soumettre aux lenteurs, à la régularité, aux écritures et aux minuties de notre centralisation. »²⁴ Les envahisseurs français détruisirent le système administratif local et le remplacèrent par une administration centralisée laïque, fondée sur la production de *l'écriture*. L'écriture et l'impérialisme, la violence de la lettre : un sujet qu'Angel Rama, a son tour, a développé très efficacement dans sa relation de ce qu'il appela la « cité lettrée » dans le cas de l'Amérique coloniale espagnole²⁵. La stratégie de Derrida, faite d'infiltration et de libération, allait passer par la reconceptualisation de la relation de l'écriture à la centralité. Il traitera ce thème à un niveau philosophique plutôt qu'historique mais sans jamais délaissier l'histoire. La déconstruction des multiples formes de centralité (des logo-, phallo- ou structuralo-centrismes), ne prend son sens que dans le contexte de la rationalisation et de la centralisation extrêmes du système administratif français. Quatre ans après que les Français se furent retirés d'Algérie, par le moyen de sa notion d'*écriture*, Derrida allait proposer l'idée d'une structure dépourvue de centre ou, si cela était impensable, l'idée que les structures dans les Sciences humaines sont toujours articulées autour de centres, d'origines, de points de présence et de pouvoir, tandis que les frontières en demeurent imperméables et ouvertes. Ouvertes à des personnes comme lui. Aux passeurs de frontières — les gitans, les nomades, les indigènes qui dissolvent les structures sédentaires mises en place par l'État. L'histoire de l'Algérie est faite de telles formes de résistance indigène au pouvoir de l'État colonial et postcolonial. La « menace islamique » contre l'identité culturelle française fut façonnée par les Français eux-mêmes au bénéfice des seuls Français²⁶. Entre centre et marge, Derrida

22. L. de Saussure, *Psychologie de la colonisation française dans ses rapports avec les sociétés indigènes*, Paris, Félix Alcan, 1899, p. 16.

23. *Idem*, p. 307.

24. A. de Tocqueville, *De la colonie en Algérie*, Paris, Éditions Complexe, 1999, p. 40.

25. A. Rama, *The Lettered City*, Durham, Duke University Press, 1996.

26. A.G. Hargreaves et M. McKinney, *Post-Colonial Cultures in France*, London, Routledge, 1997.

trouve un espace pour manœuvrer, dans la dérive déviante et dans les méandres mouvants d'une économie disloquée, par la construction d'une résistance au sein de l'effort d'uniformité propre au système, et en localise les failles au point auquel ce système essaie de poser ses propres limites, de marquer la lisière de son emprise vacillante. Dans tout système de forces il y aura toujours des lieux *forcés*, précisément, et qui par conséquent rendent possibles la pression et l'intervention. La force et ses traces dans le langage à partir desquelles il doit y avoir possibilité d'émancipation ou qui doivent *a minima* être des lieux de résistance. La folie comme exclusion de l'autre hors de l'opération de rationalisation, la structuration en intérieur-extérieur, le même et l'autre, la relation éthique à l'Autre, l'altérité, la différence, les différences identitaires, l'identité qui se distingue d'elle-même, la translation, le déplacement, l'emprise déstabilisante sur le marginal, le subalterne subversif, la dépendance constitutive du centre à l'égard du marginal ou de l'exclu, la dissémination, la diaspora conçue sans le point final du retour et enfin, avant tout, l'histoire comme violence, comme violence ontologique, éthique et conceptuelle — tout cela forma les thèmes des premiers livres de Derrida. Le concept même de *rature* fait écho en s'y opposant aux violentes razzias par lesquelles le général Bugeaud tenta d'abord de contrôler le territoire intérieur algérien. Derrida, qui allait être inscrit au lycée Bugeaud, reconstitue la trace de ce mouvement d'emprise qui a désormais investi en retour son propre système.

Tous ces concepts offraient la possibilité de redéfinir des positions subalternes dans et hors des normes culturelles occidentales. Mais ils furent en priorité fondés sur une politique de la cinquième colonne — sur « la nécessité de s'installer dans la conceptualité traditionnelle pour la détruire »²⁷. Derrida admettait le retard du postcolonial, le fait que le système postcolonial opérât selon ce que Partha Chatterjee a appelé un *discours dérivé* : que le legs du colonialisme ait pour conséquence l'inscription des États postcoloniaux dans les institutions et les concepts politiques de l'Occident, dans la modernité coloniale et postcoloniale²⁸. Comme l'écrit Spivak, le propre du sujet postcolonial est de devoir habiter le legs conceptuel, culturel et idéologique du colonialisme inhérent aux structures et institutions qui formèrent la condition de la décolonisation, une situation que Spivak qualifie en termes de *catachrèse* — cet espace, le sujet postcolonial ne veut pas l'habiter, mais n'a pas d'autre choix que de le faire²⁹. C'est le propre de l'Histoire. La déconstruction a été fondée sur le « problème du statut d'un discours empruntant à un héri-

27. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 165.

28. P. Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World : A Derivative Discourse*, London, Zed Books, 1986.

29. G. Spivak, op. cit., cf. note 15.

tage les ressources nécessaires à la déconstruction de cet héritage lui-même »³⁰ ; elle représente une alternative stratégique à la théorie, passive, de la dépendance ou au nationalisme fondamentaliste, qui est une variante du retour à la tradition-authentique-dévoquée-par-l'Occident qui répond au présent par un déni du passé en ayant recours au trope romantique européen du retour à une culture indigène vraie, authentique.

LE STRUCTURALISME, LA RATIONALITÉ « PRIMITIVE » ET LA DÉCONSTRUCTION

En 1955, le nom d'Algérie n'est pas pour moi celui d'une « question » de politique révolutionnaire, il est aussi celui d'une créance. Je devais et je dois à Constantine d'avoir été éveillé, tout court. Le différend s'y exposait avec un tel tranchant que les consolations alors communes à mes semblables — réformisme vague, stalinisme pieux, gauchisme futile —, m'avaient été refusées. Ce peuple humilié ne transigerait pas, une fois dressé. Mais aussi, il n'avait pas les moyens de ce qui s'appelle la liberté.³¹

Quand Derrida arriva à Paris, tous les partis de gauche y compris les partis socialiste et communiste, étaient engagés dans une ligne politique d'acceptation d'une Algérie qui soit française (le groupe de la gauche révolutionnaire *Socialisme ou barbarie*, auquel participe Lyotard, constitue l'une des rares exceptions honorables à cette règle) ; l'engagement de Sartre du côté des luttes pour l'indépendance était une raison majeure pour laquelle il refusa de rejoindre le parti communiste. Cette ligne politique mit tous les Algériens et les Franco-maghrébins en porte-à-faux à l'égard du marxisme français qui était à l'époque l'idéologie dominante de la scène intellectuelle française³². Derrida, sujet colonial français³³ subissant les effets et les affects de la complexe histoire récente de l'Algérie coloniale, fut immédiatement marginalisé par rapport à la politique sociale et culturelle, toujours impériale, de la métropole. Certes, le rapport oblique et distancié de Derrida au marxisme et au communisme a souvent fait l'objet de rengaines critiques. Cependant, on a rarement ou jamais replacé cette prise de distance dans le contexte de la position du parti communiste français, y compris de sa section algérienne qui, largement constituée de petits blancs et d'Algériens occidentalisés,

30. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, op. cit., p. 414.

31. J.-F. Lyotard, *La guerre des Algériens. Écrits 1956-1963*, Paris, Galilée, 1989, p.39.

32. J. Derrida, « An interview with Jacques Derrida », with J. Kearns and K. Newton, *The Literary Review*, n° 14, April 18-May 1st 1980, p. 22.

33. À une objection formulée par Benjamin Stora, lecteur de ce passage en traduction, quant à savoir si le statut de « sujet colonial » est applicable à Derrida, qui était Juif d'Algérie, R. J.C. Young, informé de l'objection, répond : « Given the history of the Jews in Algeria, together with the revocation of the Crémieux decree in 1940, however, it would be hard to argue that he was in any sense a regular *pied noir*. On page 422 (not translated), there is a discussion of the ambiguous status of the Jews in Algeria. » Il y a manque d'information en raison du découpage du passage ici traduit.

s'était toujours opposée à l'indépendance de l'Algérie et avait plaidé en faveur de son maintien stratégique, fût-il provisoire, dans l'Empire. Ce n'était pas là un fait nouveau. Dès le 4^e Congrès de l'Internationale de 1922, il y eut mise en débat critique d'une lettre émanant de communistes français de Sidi-Bel-Abbès protestant contre la mise en garde du Komintern aux Musulmans de l'Afrique du Nord française qui se trouveraient sous le joug d'un « féodalisme musulman » régressif, et seraient exploités avant tout par leurs propres leaders religieux nationalistes et propriétaires terriens — et non, déclaraient-ils de manière peu plausible, par les colons français³⁴. Quoique catégoriquement condamnée par le Congrès, la ligne politique des communistes algériens consistant à ne pas accorder l'indépendance à la colonie au motif d'une résistance musulmane aux idées progressistes et à compter, à la place, sur le succès du Parti communiste en France pour établir le communisme en Afrique du Nord, devait être *de facto* celle du parti communiste algérien jusqu'à la révolution algérienne. L'attitude du parti communiste français à l'égard des sujets de l'Empire colonial français en Algérie fut à peine moins paternaliste et condescendante que celle du gouvernement français : leurs positions coïncidèrent plus ou moins, ainsi qu'elles l'avaient fait juste après la Deuxième Guerre mondiale quand des ministres communistes servant dans le gouvernement de coalition de la France libérée ne s'étaient pas opposés au déploiement d'une force militaire pour reconquérir le Vietnam du gouvernement communiste de Ho Chi Minh. En Algérie, ils ont toujours su que « l'expérience et le temps prouvent que les leaders français, qu'ils appartiennent à l'extrême gauche ou à l'extrême droite du gouvernement, ont la même politique coloniale », comme l'exprime Messali Hadj, le leader réformiste de l'Étoile nord-africaine et, à la suite de sa suppression, du Parti du Peuple Algérien. Les communistes du gouvernement du Front Populaire, avant guerre, fermèrent les yeux sur l'arrestation de Messali Hadj et d'autres leaders de l'Étoile nord-africaine. Après guerre, les communistes du gouvernement de la coalition Ramadier ne condamnèrent pas la répression des « terroristes » algériens : après l'indépendance, le FLN interdit immédiatement le Parti communiste algérien.

Derrida arriva dans un Paris dominé intellectuellement aussi par le structuralisme — que deux Russes de Prague conçurent sur fond de méthodologie antioccidentale. Il devait reconnaître rapidement que le structuralisme depuis 1945 commençait à reproduire dans la théorie un processus de décolonisation culturelle en redirigeant vers les cultures occidentales l'ethnographie critique qui avait été développée pour analyser les cultures extra occidentales. Dans le sillage du premier anthropo-

34. H. Carrère d'Encausse et S. Schram, *Le marxisme et l'Asie*, Paris, Armand Colin, coll. U, 1965, p. 196-198.

logue antiraciste Franz Boas qui avait été un inspirateur des structuralistes de l'école de Prague, et dans la suite des déclarations de l'UNESCO d'après 1945 sur l'égalité des races, Claude Lévi-Strauss notamment s'appliqua à montrer qu'une même structure de l'esprit était commune à tous les êtres humains, qu'elle était universelle dans ses virtualités plutôt que constitutive d'une hiérarchie d'inégalités. En dépit des interdits post-modernes formulés à l'encontre de l'universalisme, ce dernier doit toujours être déployé dans le combat contre le racisme. Comme l'ont toujours souligné ses détracteurs, la méthode structurale n'établissait pas de distinction de valeur entre différentes cultures (occidentales ou non), ou même entre différentes formes de cultures (plus ou moins élaborées) en Occident : elle était en effet essentiellement démocratique, égalitaire, délaissant délibérément une pensée esthétique bourgeoise fonctionnant en termes de valeur, d'évaluation, de distinction et de goût qui avait toujours été déployée en Occident pour étayer des revendications de supériorité culturelle — et par conséquent de classe ou de race. De la même manière, Lévi-Strauss dénonça la nocivité de la division entre le civilisé et le primitif, entre le masculin et le féminin, en démontrant que la logique dite primitive était aussi valable épistémologiquement et contrôlée méthodologiquement que celle du rationalisme occidental lui-même. Son travail, généralement anti-eurocentrique, était orienté contre le présupposé de la supériorité de la civilisation, de la différence occidentale.

La critique derridienne du structuralisme — dont on a dit qu'elle était à l'origine de tout le mouvement poststructuraliste — démontra que chez Lévi-Strauss ces deux possibilités logiques étaient à l'œuvre dans son argumentaire même. Derrida montra que les textes de Lévi-Strauss eux-mêmes opèrent par différentes formes de logiques multiples : sa méthode heuristique, qui allait devenir centrale pour sa stratégie de déconstruction, revient à employer les concepts qu'elle cherche à défaire, conformément à la double intention de « préserver comme outil quelque chose dont il critique la valeur de vérité. » Autrement dit, il sépare les instruments de méthode de la vérité qui fonde cette méthode. Comme Sartre l'avait écrit en 1948 : « quand le nègre déclare en français qu'il rejette la culture française, il prend d'une main ce qu'il repousse de l'autre »³⁵.

Derrida avance que la double intention de Lévi-Strauss, qui produit des textes à la fois scientifiques et mythopoïétiques, fournit un modèle de fonctionnement des discours, produisant des significations « qui sont absolument inconciliables même si nous les vivons simultanément et les concilions dans une obscure économie »³⁶. Poussant un cran plus loin, il montre combien de telles logiques multiples, différentielles, étaient non seulement à l'œuvre dans la mythologie extra occidentale, ou dans la

35. Sartre, *Orphée noir* in *Situations III*, Paris, Gallimard 1969, p. 229.

36. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, p. 427.

méthode de Lévi-Strauss, mais aussi dans les expressions les plus élaborées de la pensée occidentale et dans les traditions philosophiques du rationalisme. De fait, nous l'avons constaté, la philosophie occidentale par laquelle l'Occident se définit au moins pour partie, obéit exactement à la même sorte de double logique qui associe un mythe et une vérité universelle, le mythe de la raison pour la Raison.

La métaphysique — la mythologie blanche qui rassemble et réfléchit la culture de l'Occident : l'homme blanc prend sa propre mythologie, l'indoeuropéenne, son *logos*, c'est-à-dire le *mythos* de son idiome, pour la forme universelle de ce qu'il doit vouloir encore appeler la Raison. Ce qui ne va pas sans guerre.³⁷

La déconstruction elle-même a été une forme de décolonisation culturelle et intellectuelle, manifestant l'intention de séparer la méthode rationnelle de son enracinement dans une vérité. Ayant isolé les traits caractéristiques de la méthode de Lévi-Strauss, Derrida les exploite ensuite dans sa procédure fondamentale de déconstruction.

Ce n'est pas un hasard si de si nombreux concepts développés par Derrida furent rapidement exploités pour nommer l'expérience sociale de groupes minoritaires — marginalité, diaspora, différence : c'est, en effet, de là qu'ils venaient. La minorité entretient un rapport de déconstruction à la majorité : « toute réforme tire son origine de l'initiative de minorités opposées à des majorités » (Gandhi). Certes cette problématique fut différente de celle de la dialectique des mouvements de libération nationale ou de celle de l'opposition du colonisateur et du colonisé, du fait que cette opposition put seulement se constituer par le rassemblement de tous ceux qui relevaient de structures différentes en une identité singulière fondée sur la seule opposition au *même*, en l'espèce, au colonisateur. Quand ce *même* eut quitté le pouvoir, son rôle fut repris par l'État-nation : dans l'ère postcoloniale, contre ses tentatives d'hégémonie, les différences furent réaffirmées et proclamées à nouveau, par l'usage d'instruments de méthode désarrimés de la vérité sur laquelle ils avaient été fondés³⁸.

37. J. Derrida, *Marges – de la philosophie*, op. cit., 1972, p. 254.

38. Le texte original d'où cette traduction est issue est tiré de l'ouvrage *Postcolonialism, an Historical Introduction*, Oxford et Malden, Massachusetts, Blackwell Publishers, 2001, chap. 28 et dernier, « Subjectivity and History : Derrida and Algeria », p. 411-421.