



LA NOTION D'INTÉRÊTS COLLECTIFS DANS LE POST-MARXISME ET LA TRADITION RADICALE NOIRE

NORMAN AJARI¹

RÉSUMÉ: Cet article élabore le constat que la philosophie sociale du XX^e siècle se caractérise par un reflux progressif du concept d'intérêts de classe. L'analyse de Georg Lukacs de la position-clef du prolétariat au sein des rapports sociaux capitalistes a été matricielle pour la philosophie de la première École de Francfort. Cependant, en rattachant le concept d'intérêts collectifs à la connaissance davantage qu'à la politique, Habermas en entame la déconstruction. Elle sera achevée avec les efforts de Laclau et Mouffe pour condamner le concept d'intérêts comme relevant d'un essentialisme de classe. À la même période, au contraire, au sein de la tradition radicale noire, la notion d'intérêts appliquée aux populations afrodescendantes conserve toute sa pertinence. Les œuvres d'Aimé Césaire et de Frantz Fanon en fournissent la preuve.

MOTS-CLÉS: Intérêts collectifs. Post-marxisme. Tradition radicale noire.

ABSTRACT: This article develops the observation that the social philosophy of the 20th century is characterized by a progressive reflux of the concept of class interests. Georg Lukacs' analysis of the key position of the proletariat within capitalist social relations was matrix for the philosophy of the early Frankfurt School. However, by linking the concept of collective interests to knowledge more than to politics, Habermas begins its deconstruction. It will be completed with the efforts of Laclau and Mouffe to condemn the concept of interests as class essentialism. At the same time, on the contrary, within the black radical tradition, the notion of interests applied to Afro-descendant populations retains all its relevance. The works of Aimé Césaire and Frantz Fanon provide proof of this.

KEYWORDS: Collective interests. Post-marxism. Black radical tradition.

Dans tous leurs combats, programmes, ou même leurs doléances et revendications, ils se réfèrent à eux-mêmes comme à une minorité. Par minorité, ils entendent qu'ils sont moins que d'autres, qu'ils sont en sous-nombre ou que le sort est contre eux [...]. Mais ceux d'entre nous qui ont adopté la pensée nationaliste qui prévaut à Harlem ne se pensent pas commune minorité parce que nous ne nous plaçons pas dans le contexte exclusif de la scène américaine sur laquelle nous ne serions qu'une minorité. Nous analysons les choses mondialement, à l'échelle planétaire. Nous nous pensons en tant que partie du monde et nous ne

¹ Professor em Fancoophone Black Studies na University of Edinburgh (Escócia). Doutor em Filosofia pela Université de Toulouse. E-mail: norman.ajari@gmail.com.

nous considérons pas comme une minorité noire sur la scène blanche américaine mais plutôt comme la majorité non blanche qui domine aujourd'hui la scène mondiale.

Malcolm X, Sur l'histoire afro-américaine.

La notion d'intérêts, et plus précisément d'intérêts de classe, fait partie des instruments classiques de la théorie marxiste. Pourtant, sa signification et donc les règles de son emploi sont rarement définies exactement. Elle pâtit souvent d'apparaître trop transparente pour mériter d'être clairement explicitée. Dans *Misère de la philosophie*, puis dans *Le 18 Brumaire*, Karl Marx indique qu'il faut entendre, par les intérêts d'une classe, d'une part sa situation sociale objective vis-à-vis du mode de production dont elle dépend et, dans un second temps, la capacité politique de ses membres à « faire valoir leur intérêt de classe en leur propre nom » (MARX, 2007b, p. 191). Ainsi, « cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même » (MARX, 2002, p. 231). Des traces du vocabulaire hégélien sont visibles. De la classe « en soi » qui s'apparente à une catégorie sociologique descriptive, il s'agit de passer à la classe « pour soi » comme force sociale et politique prescriptive visant la transformation de l'ordre social présent.

Plus qu'un concept explicite et achevé, la théorie marxienne des intérêts de classe propose donc un modèle ou un schéma étagé, ce qui explique la plasticité de ses usages. C'est de certains de ces usages au cours du second XX^e siècle que traitera ce texte. Il prendra pour point de départ l'article fameux de 1988 de la théoricienne postcoloniale Gayatri Chakravorty Spivak, *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* (2009). Le mérite de ce texte est d'étendre la pertinence du concept d'intérêts au-delà des seules classes sociales du Nord global, pour permettre d'appréhender des problématiques de minoration raciale et genrée. Mais d'autre part, elle y mobilise la notion d'intérêts contre les théories du désir révolutionnaire telle celle de Deleuze et Guattari. Elle la met ainsi l'intérêt marxien service d'une critique du subjectivisme, soupçonneuse de la fiabilité politique des expériences vécues des dominés.

Ce texte tente de proposer, à partir de l'aporie dans laquelle la laisse Spivak, une brève généalogie de la notion d'intérêts en se concentrant sur deux foyers marqués par son usage. D'une part la philosophie marxiste, avec une tradition qui va de Lukacs jusqu'à un basculement vers le post-marxisme incarné par Habermas et surtout Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. On constatera dans ce corpus un effacement progressif de la dimension expérientielle du concept d'intérêts qui d'abord y fut proclamée et, en conséquence, de sa connexion avec les situations de minoration. S'il cherche apparemment à lui résister, le travail de Spivak participe de cette tendance. Le second foyer, constitué par ce que Cedric Robinson a nommé la tradition radicale

noire, permettra de réintroduire ces dimensions par le biais de l'hypothèse d'« intérêts noirs », notamment à travers les œuvres des Martiniquais Aimé Césaire et Frantz Fanon. Sans prétendre à quelque synthèse, cette brève réflexion entend dessiner les grandes lignes des mouvements de la notion marxienne, en tant qu'un tel retour pourrait porter sur la théorie sociale contemporaine un éclairage nouveau.

Spivak, l'intérêt sans désir

Comme le souligne immédiatement Spivak, le titre initialement prévu pour *Les Subalternes peuvent-elles parler ?* était « Pouvoir, désir, intérêt ». Cela dit beaucoup de son point de départ, qui va être examiné ici. Les travaux de Foucault et surtout de Deleuze et Guattari sont mis en procès dans ce texte. Sa problématique de départ rejoint celle que posent les textes de Marx évoqués plus haut : la question des possibilités de lutte et d'organisation des groupes sociaux soumis ou exploités. L'auteure reproche à l'emploi que font les philosophes français du concept de désir de réinstaurer la conception souveraine de la subjectivité qu'il tente par ailleurs de démettre. C'est cela qui aurait privé Deleuze et Guattari d'élaborer une critique de l'idéologie ainsi qu'une « théorie des intérêts » (SPIVAK, 2009, p. 18). En effet, argue Spivak, en évacuant le rôle organisateur de l'intellectuel organique au profit d'une confiance placée dans le désir des exploités, Deleuze aurait théorisé une harmonie trompeuse entre désirs et intérêts : le désir ne mentant jamais, on lui prête le pouvoir de mettre les opprimés sur la voie de leurs intérêts de classe.

En effaçant la place de l'intellectuel, Deleuze ou Foucault supposeraient que l'opprimé est un sujet non contradictoire et unifié, à même de parler pour lui-même, doué d'une représentation claire et distincte de ses intérêts. Or il se peut au contraire qu'il soit, pour emprunter une formule d'Achille Mbembe, assujetti par son propre désir (MBEMBE, 2013, p. 175) ; c'est là l'objet de l'insistance spivakienne sur l'idéologie et la nécessité de sa critique. Le retrait de l'intellectuel, dès lors que l'on admet que les désirs de ceux qui les expriment peuvent être contraires à leurs intérêts, participerait donc d'un renforcement du *statu quo*.

À cette conception, Spivak oppose une relecture de Marx, pour lequel intérêt et désir ne coïncident pas. Elle voit plutôt en lui le penseur d'un « sujet divisé et disloqué » (SPIVAK, 2009, p. 26), qui se manifesterait dans la tension entre deux sens de la « représentation » qui travaillent son texte. D'une part la représentation comme *vertreten*, comme aliénation des intérêts du sujet politique *via* leur pris en charge par une figure de maîtrise. Et d'autre part, le *darstellen*, l'exposition incarnée dans la parole et l'action de la situation du groupe opprimé avec lequel l'intellectuel a pris le parti de faire corps. Pour Spivak, Deleuze mêle et confond

ces deux figures en la catégorie unique de « représentation », dont il dévalorise le rôle, jetant le bébé avec l'eau du bain. Elle va développer, dans la suite de son essai, notamment au travers du concept de « violence épistémique », les raisons structurelles expliquant l'impossibilité d'une transparence de la parole subalterne et la nécessité de sa représentation (au sens de la *Darstellung*) par l'intellectuel organique. Malgré l'importance de ces développements, c'est bien la question des intérêts que l'on va reprendre là même où Spivak l'abandonne, car elle n'en a pas exploré tous les aspects.

La lecture qu'elle proposée pourrait être nuancée à la lumière d'un examen approfondi de la philosophie sociale guattaro-deleuzienne et de son rapport au marxisme, du genre de celui qu'a mené Guillaume Sibertin-Blanc (2013). Toutefois, ses arguments méritent d'être considérés au-delà de la seule controverse qu'elle conduit avec les auteurs qu'elle mobilise comme autant de prétextes opportuns. On peut ainsi constater chez Spivak une négligence du même ordre que celle qu'elle prête à Deleuze, lorsqu'elle invite à se méfier d'une position qui « valorise l'expérience concrète des opprimés » (SPIVAK, 2009, p. 23). Il est possible, là aussi, que la partie soit prise pour le tout. Peut-être, en effet, n'a-t-on simplement pas fait droit aux bonnes expériences, et qu'au lieu de prendre le désir pour point de départ (afin de mieux le congédier), il aurait mieux valu prêter attention aux expériences négatives. C'est en tous cas ce problème qui ouvre les *Manuscripts de 1844*, où Marx convie le lecteur à une sorte d'expérience de pensée morbide : imaginer qui, du capitaliste ou du travailleur, est capable de subsister le plus longtemps en l'absence de l'autre. Évidemment, grâce à ses rentes, le capitaliste est sûr de sa survie. « Le taux le plus faible et le seul taux nécessaire pour le salaire du travail est la subsistance du travailleur pendant la durée du travail, plus ce qu'il faut pour qu'il puisse nourrir sa famille et que la race des travailleurs ne s'éteigne pas » (MARX, 2007a, p. 77). Peut-être vaut-il la peine, pour repenser le concept d'intérêts, de faire droit à cet affamement originel, placé par Marx au seuil de son manuscrit.

Post-marxismes

On sait qu'au moment où il écrit son célèbre ouvrage de 1923, *Histoire et Conscience de classe*, Lukacs ignore l'existence des *Manuscripts de 1844*, qui ne paraissent qu'en 1932. Toutefois, les similitudes des vues exposées dans ces deux écrits ont été souvent soulignées, au point qu'on a pu dire qu'ils participaient d'une même approche « existentielle » du marxisme (FEENBERG, 2014, p. 51-52). À ce titre, et en vertu de l'influence conséquente qu'il exerce sur la critique allemande de la société, le livre de Lukacs est un point de départ légitime à

l'examen des évolutions de la notion d'intérêts au XX^e siècle. Et, derechef, on peut prendre pour point de départ une expérience négative. Si le terme « intérêt » n'y apparaît pas, le passage suivant se lit comme une matrice de sa compréhension par les philosophes de l'École de Francfort : « c'est, pour le prolétariat, un besoin vital, une question de vie ou de mort que d'atteindre à la vision la plus parfaitement claire de sa situation de classe » (LUKACS, 1960, p. 40). Il semble que cette formulation éclaire singulièrement la définition de la théorie critique par Max Horkheimer, comme élaboration d'un savoir visant une transformation sociale, à partir de « l'expérience, et poussé par un intérêt déterminé » (HORKHEIMER, 1974, p. 45). Ainsi, lorsque Horkheimer dit que, pour ce faire, le théoricien doit faire corps avec les intérêts de la classe exploitée, cela revient pour lui à prendre en compte, au sein même de sa pratique de théorisation, les *questions de vie ou de mort* qui se posent pour cette classe.

Pour la première École de Francfort, c'est-à-dire pour Horkheimer et pour Adorno, la position d'intérêts collectifs est le point de départ de toute théorie critique. Et par intérêts, il ne faut pas entendre ici l'évaluation de l'option la plus avantageuse parmi le nombre fini de choix qu'offre une situation. En ce sens, agir selon son intérêt équivaut à opérer un calcul en vue d'identifier le choix le plus susceptible de déboucher sur les bénéfices les plus conséquents. Comme l'a montré Lukacs, poser la question des intérêts d'une classe ne revient pas à considérer des choix individuels ou collectifs. C'est plutôt interroger les conditions d'existence d'un groupe et les possibilités d'amélioration de celle-ci d'un point de vue biopolitique. D'où le négativisme, souvent souligné, des philosophes de l'École de Francfort. C'est qu'ils demeurent fidèles à la mise en scène par Marx de l'affamement du prolétaire et à l'objectif politique de la destruction de la structure sociale qui la rend pensable. Il s'agit ainsi de mobiliser ce que Spivak appelait la représentation comme *Darstellung*. Pour citer Adorno, les intellectuels critiques doivent se donner pour tâche de retisser le lien entre une classe en soi et ses intérêts (c'est-à-dire, au fond, sa propre misère), puisqu'il « fait partie du mécanisme de la domination que d'empêcher la connaissance des souffrances qu'elle engendre » (ADORNO, 2003, p. 83).

Or c'est précisément cette façon de concevoir la notion d'intérêts et le rôle de la théorie critique que Jürgen Habermas va détricoter progressivement, jusqu'à la désavouer tout à fait dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1988). Dans ses travaux des années 1960, il faisait du paradigme porté par l'École de Francfort la matière première de sa réflexion. Son point de départ était le célèbre article « Théorie traditionnelle et théorie critique » de Horkheimer, dont il entendait prolonger les orientations, notamment dans sa critique du positivisme. Dans la vision du monde scientifique, la théorie de la connaissance est remplacée par

l'épistémologie ; en d'autres termes, la méthodologie scientifique tend à passer pour la seule forme de connaissance possible (HABERMAS, 1976, p. 39). Pour le Habermas de cette période déjà, si le schéma initié par Horkheimer d'opposition d'une théorie traditionnelle, positiviste et contemplative, à une théorie critique de la société demeure, les priorités en sont renversées. Le recours aux intérêts devient un instrument voué à briser l'autoréférentialité du discours scientiste en faisant valoir l'importance d'une référence à la vie des individus empiriques. Pour Habermas, le positivisme apparaît comme une pédagogie de l'omission des intérêts dans l'exercice de la faculté de connaître, mais l'intrication entre théorie de la connaissance et théorie de la société qu'il propose a pour tâche de le contrer.

En fait, Habermas annonce qu'il propose une théorie des « intérêts commandant la connaissance ». Il opte pour un modèle de la traduction : les intérêts sociaux se *traduisent* en connaissance. S'il a raison de montrer le caractère historique et social des conditions de la survie (HABERMAS, 1973, p. 153-154), il fait erreur en supposant par-là l'existence biologique dépassée, relevée par l'échelle d'examen plus pertinente que serait celle de la gnoséologie. Malgré le scepticisme qu'il exprime vis-à-vis de la dialectique hégélienne, Habermas adopte à l'égard de l'expérience vécue le même postulat d'évanescence que Hegel concernant l'immédiateté désirante de l'individu : « Dans l'esprit qui est à un stade plus élevé qu'un autre, l'être-là concret inférieur est rabaissé à un moment insignifiant ; ce qui précédemment était la chose même, n'est plus qu'une trace, sa figure est voilée, et est devenue une simple nuance d'ombre » (HEGEL, 1941, p. 26). C'est que son but est de crédibiliser la fiction d'une conversation intersubjective libérée de toute expression du pouvoir, c'est-à-dire, pour le dire trop grossièrement, de la conversion des divergences objectives des intérêts en conversation civilisée. C'est pourquoi il lui faut postuler des interactions motivées par des intérêts en même temps que leur effacement progressif au profit d'une rationalité communicationnelle transparente à elle-même.

Comme ce but exige requiert également de critiquer le scientisme, il prend le parti de renforcer et d'enrichir son concept de connaissance en le présentant comme le produit médiatisé d'intérêts. Selon Feenberg, Habermas dégage des intérêts de connaissance généraux, distincts de ceux de la vie quotidienne, là où le jeune Marx et Lukacs insistent sur une concrétude sociale, et notamment celle de la « souffrance humaine » (FEENBERG, 2014, p. 10). Mais surtout, c'est ici que Habermas rompt avec le cheminement de l'École de Francfort depuis *La Dialectique de la raison* (HORKHEIMER ; ADORNO, 1974), où les intérêts n'étaient plus conçus comme des motivations pour mettre en œuvre la connaissance ou l'accumuler. Ils représentaient ce qui

rompt la connaissance, ce qui la transperce, la signale comme insuffisante ou impuissante en lui imposant une hétéronomie. Ils rappelaient, en somme, la précarité et la fragilité de l'attitude connaissante par rapport à la violence des expériences négatives tramant la société capitaliste moderne. Il n'est donc pas étonnant que Habermas finisse, dans *Le Discours philosophique de la modernité*, par opposer à Horkheimer et Adorno la distinction wébérienne des sphères de validité comme garantie d'une étanchéité entre intérêts vitaux et délibération rationnelle, redoublée d'une condamnation de toute tentative d'enjambement de ces sphères comme relevant de l'idéologie.

À la fin du XX^e siècle, au sein du champ de la philosophie politique critique, la position de Habermas était l'objet de vives critiques de la part des tenants du paradigme de la démocratie radicale, notamment incarné par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe. Dans leur ouvrage fondateur, *Hégémonie et Stratégie socialiste*, ils précisent leurs points de convergence comme leurs désaccords avec l'héritier de l'École de Francfort : « Selon nous, la politique ne consiste pas simplement à enregistrer des intérêts préexistants, mais joue un rôle crucial dans la construction des sujets politiques. Sur ce plan, nous sommes d'accord avec les habermassiens. » (LACLAU ; MOUFFE, 2014, p. XVII) Toutefois, ils se montrent sceptiques quant aux vertus qu'il prête à la seule connaissance. L'idéal d'une conciliation rationnelle de points de vue distincts qu'elle doit rendre possible ne saurait permettre, aux yeux de Laclau et Mouffe, de dépasser l'affrontement entre des projets politiques opposés. Au fond, l'approche consensualiste de Habermas affirme formellement le pluralisme mais le nie dans sa pratique puisqu'elle cherche à l'abolir par le moyen d'un accord général. Comme l'écrit ailleurs Mouffe, « pour prendre le pluralisme au sérieux, il faut renoncer au rêve d'un consensus rationnel, que sous-tend le fantasme d'échapper à notre forme de vie humaine » (MOUFFE, 2016, p. 106).

La nouvelle approche qu'est la démocratie radicale recherche une construction performative du sujet politique à partir du constat d'un éparpillement des expériences d'insatisfaction et de souffrance sociale qui ne peuvent plus se résumer à seule position-clef du prolétariat au sein des rapports sociaux capitalistes. Laclau et Mouffe conçoivent les intérêts (de classe) comme des entités pré-politiques : des réalités purement sociales, imposées par l'ordre du monde. Or ils font le choix de considérer que *rien* n'est pré-politique. Des expériences dissemblables ne doivent pas être figées par le concept d'intérêts, accusé de propager un essentialisme, un fixisme et une théologie que les auteurs récusent. Au sein de la tradition marxiste, ils considèrent que l'identification d'intérêts sociaux a souvent encouragé une vision mécaniste de la politique, où l'action est pensée comme devant favoriser un

enchaînement prédéterminé de causes et de conséquences. Dans la démocratie radicale, le sujet politique n'est plus l'émanation d'intérêts sociaux mais devient une construction discursive toujours inachevée.

Cette atténuation progressive, au sein de l'École de Francfort puis de nouvelles formes de théorie critique comme la démocratie radicale, de la conception marxienne d'intérêts collectifs liés au partage d'expériences négatives illustre plus généralement son extinction dans la philosophie sociale occidentale dont la pensée postcoloniale d'une Gayatri Spivak demeure encore tributaire. Il semble pourtant qu'au moment même où sa flamme vacillait en Europe, une pensée critique caribéenne ravivait la conception biopolitique des intérêts. Elle la mit au service d'études engagées d'expériences politiques : celles des colonisés, qu'il s'agisse d'esclave transbordés ou des victimes de l'impérialisme européen des XIX^e et XX^e siècles.

Intérêts noirs

Au sein des courants les plus influents de la théorie critique et de la philosophie sociale, la notion d'intérêt est de plus en plus questionnée, voire abandonnée, depuis la fin du XX^e siècle. Il n'en va pas de même au sein de ce que le politiste africain américain Cedric Robinson appelle la tradition radicale noire (ROBINSON, 2000). S'ils semblent étrangers aux œuvres et problématiques qui viennent d'être examinées au point de paraître surgir d'un autre espace-temps, des ouvrages tels que le *Toussaint Louverture* de Césaire (1981) dont la première édition date de 1960 ou *Les Damnés de la terre* de Fanon (2002) qui paraît en 1961 appartiennent à la même décennie que les travaux de Habermas sur la notion d'intérêt discutés plus haut. Ils insistent précisément sur les aspects que le philosophe allemand avait dû mettre en sourdine pour élaborer sa théorie de la connaissance. Mais, surtout, ils le font afin de marquer l'importance une conscience politique minoritaire : celle des Noirs. Cette question de la « minorité » se pose avec beaucoup de force à Césaire, qui entreprend de penser la révolte des esclaves de Saint Domingue à la fin du XIX^e siècle. Pour rendre concevable l'idée d'une prise de conscience politique des esclaves, il lui faut prendre position par rapport à l'idée, léguée par la tradition, de leur fondamental état de minorité. Minorité, certes pas au sens statistique, mais au sens qualitatif d'une absence de responsabilité et, partant, de capacité politique.

Une telle idée, délestée de sa dimension anthropologique, fut véhiculée au sein du marxisme par Lukacs. Il caractérise le mode de production esclavagiste comme précapitaliste, c'est-à-dire marqué par l'intrication et l'imbrication de catégories économiques et juridiques. En conséquence, « à l'intérieur d'une telle société, il n'y a pas de position possible à partir de laquelle le fondement économique de toutes les relations sociales pourrait devenir conscient »

(LUKACS, 1960, p. 81). Selon Lukacs, en effet, c'est la prise de conscience par le prolétariat de sa position d'unique rouage irremplaçable du mode de production capitaliste qui amorce son émergence comme classe pour soi. Or, une telle adéquation du sujet politique et de l'objet social n'est pas envisageable dans les économies « impures » comme les sont toujours celles des colonies. Il découle donc de cette conception que les esclaves seraient intrinsèquement privés de la possibilité d'émerger comme une classe pour soi, c'est-à-dire de se donner un nom pour faire valoir politiquement leurs intérêts.

L'objectif de Césaire, qui mobilise dans *Toussaint Louverture* un style d'historiographie voisin de celui du Marx du *18 Brumaire*, est de montrer les limites des raisonnements du genre de celui de Lukacs. Parler des intérêts des esclaves, c'est-à-dire faire droit à la fois à leurs expériences vécues (fussent-elles éminemment négatives) et leurs possibilités d'action politique revenait à « réhumaniser » ceux qu'Achille Mbembe, à la suite d'Orlando Patterson, décrit comme les revenants, les mort-vivants de la modernité (MBEMBE, 2013, p. 191-192). Cela devait passer par une compréhension du colonialisme plus riche que celle transmise par le marxisme traditionnel. « Telle était la société coloniale : mieux qu'une hiérarchie, une ontologie » souligne Césaire (1981, p. 33). Comprise dans ses conséquences, cette remarque aide à saisir l'importance d'une acception biopolitique de la notion d'intérêts pour penser la révolte des esclaves. Comme le remarquait Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952), cette ontologisation est le produit d'une industrie complexe, d'une organisation raciale du monde dont les manifestations sont innombrables. La confusion des catégories économiques et juridiques pointée par Lukacs n'en est que l'un des aspects.

C'est que dans une société organisée selon une telle ontologie raciale, les enjeux de vie ou de mort ne sont pas plus prégnants dans le domaine de la production que dans d'autres secteurs de la vie quotidienne, y compris les plus ordinaires. Les prohibitions sexuelles (Curry, 2017), segmentations territoriales (FANON, 2002, p. 42-43), et surtout l'arbitraire même du pouvoir représentent pour le Nègre autant de périls. Cela explique l'importance accordée par Césaire ou Fanon à l'expérience vécue, qui rassemble des dimensions multiples, voire imprévisibles, représentant un défi pour des modes plus traditionnels de théorisation. S'il y a des intérêts noirs, ils sont le produit de cette spécificité. Fanon l'exprime en soulignant l'absence de « communauté d'intérêts » (Fanon, 2006, p. 89) entre les colonisés et les travailleurs de la métropole, soumis à des modes de domination dissemblables. Ainsi, la conception même du devenir-conscient des intérêts collectifs doit être pensée différemment.

Ici, l'approche de Fanon hérite de celle de Césaire. Ses premiers écrits de jeunesse, des éditoriaux dans le périodique *L'Étudiant noir* qu'il dirigeait à Paris, formulent déjà les éléments d'un projet politique centré sur les intérêts noirs. A ses yeux, la révolution sociale promise par le projet socialiste ne peut s'adresser aux Noirs dans les mêmes termes qu'elle s'est donnée pour toucher les prolétaires européens. Il existe en effet chez les Noirs un substrat de dépersonnalisation, de destruction subjective et d'anéantissement de toute réflexivité féconde, dont l'annihilation conditionne toute entreprise politique radicale. Reprenant les termes propres au colonialisme français, Césaire qualifie cette entreprise d'*assimilation*. Chez Césaire, cette critique de l'assimilation n'a pas la dimension culturaliste et parfois fixiste qu'elle peut adopter chez Léopold Senghor (ADOTEVI, 1972). Elle fonctionne comme un dispositif quasi-génocidaire d'annihilation qui vise à faire tomber toutes les défenses du Noir, jusqu'à ce qu'il soit le seul à se croire universellement humain, alors que tous autour de lui ne voient qu'un nègre. « Asservissement et assimilation se ressemblent : ce sont deux formes de passivité. Pendant ces deux périodes, le Nègre a été également stérile. » (CESAIRE, 2016, p. 30). La puissance noire se mesure à la capacité créatrice et inventive dont les Noirs disposent. C'est également ainsi qu'ils se donnent un nom propre. La pensée politique du jeune Césaire exprime ces options en toute clarté :

Être révolutionnaire, c'est bien ; mais pour nous autres nègres, c'est insuffisant ; nous ne devons pas être des révolutionnaires accidentellement noirs, mais proprement des nègres révolutionnaires, et il convient de mettre l'accent sur le substantif comme sur le qualificatif. [...] Oui, travaillons à être nègres dans la certitude que c'est travailler pour la Révolution, car celui-là fera la Révolution qui sera dans sa force et celui-là est dans sa force qui est dans son véritable caractère (CESAIRE, 2016, p. 33).

Un groupe qui provient d'une histoire de discrédit et de déshumanisation ne saurait se noyer dans un projet général, quand bien même il se revendiquerait d'une révolution universelle et sans bornes. Pour pouvoir bénéficier aux Noirs, les extirper de l'abjection où ils ont été plongés, ne programme révolutionnaire ne saurait passer sous silence la spécificité des mécanismes et des institutions auxquels ils eurent à faire face. Être un révolutionnaire noir revient à comprendre ses intérêts comme produits par les coordonnées d'un monde négrophobe et estimer qu'ils doivent être explicités, nommés, activés politiquement. Son analyse de la conjoncture révolutionnaire haïtienne à partir de la fin du XVIII^e siècle permet à Césaire de préciser sa pensée.

On peut être assuré que les éclaboussures de l'éloquence parlementaire ne touchèrent point les esclaves Mais mûris par la souffrance, les nègres étaient prêts, de tous temps prêts ; on peut même affirmer que dans la société coloniale ils étaient

les seuls vraiment prêts, et les seuls aptes à comprendre en profondeur la révolution (CESAIRE, 1981, p. 191).

La forme de domination propre au colonialisme n'interdit pas sa compréhension par ses victimes. Au contraire, du fait de son intensité, elle s'est toujours déjà signalée comme illégitime. La prise de conscience des intérêts noirs ne tient pas à proprement parler de l'avènement d'une connaissance, l'arbitraire de la violence esclavagiste représentant un défi au savoir positif. Elle passe plutôt par un circuit d'affects (SAFATLE, 2022) qui se manifeste dans une conviction militante enragée, née de l'expérience de la souffrance. Le devenir gnoséologique de la notion d'intérêts en a peu à peu fait disparaître la dimension vitale qui, pour les esclaves et les colonisés, s'apparente à la reconnaissance de leur propre situation comme invivable. D'où l'importance décisive des expériences négatives : l'intérêt des Noirs, c'est de se sortir de l'enfer d'un monde où l'extrême violence est devenue quotidienne (GORDON, 1995, p. 41). Les intérêts Noirs se présentent alors comme le négatif de l'invivable.

Césaire ajoute que du point de vue de ses potentialités politiques, le groupe qui naît ainsi n'est pas qualitativement différent des classes telles que les conçoit la tradition du matérialisme historique. C'est-à-dire que loin de se coaguler en quelque tribu, le groupe caractérisé par le partage des mêmes intérêts noirs, c'est-à-dire par une semblable position dans l'ontologie sociale coloniale, est en position de s'engager dans une politique révolutionnaire – ce qu'illustre toujours l'exemple haïtien.

C'était la montée d'une classe. Et cette classe, celle des paysans noirs, mûris par les événements, désormais « classe pour soi », pour parler le langage de Engels, et non plus « classe en soi », bien décidés à en finir avec un ordre social épuisé, ne pouvait admettre que se perpétuât cet ordre sous forme de privilège de race ou de caste (CESAIRE, 1981, p. 236).

Ce réinvestissement par Césaire de la figure de Toussaint Louverture cristallise une communauté d'intérêts des esclaves en lutte. La mise en lumière de ce qu'on a ici nommé les « intérêts noirs » n'est pas seulement une invitation, semblable à celle de Horkheimer, à dépasser le paradigme d'une connaissance coupée de son objet ; c'est également une intervention décoloniale. Elle se veut en effet contestation du racisme ontologique mis en évidence par Césaire, et dont Fanon attesta de la permanence à l'époque contemporaine. Le rôle de l'expérience minoritaire n'est alors pas, comme dans la conceptualité marxiste issue de Lukacs, de reconstituer une pratique située visant une pensée de la totalité, une conscience du tout, mais au contraire un effort de négation de cette totalité, de dé-totalisation. Laissant entrer du « nouveau dans le monde » (Fanon, 1952, p. 26), cette vision décoloniale entendait montrer

le caractère contingent, optionnel, d'une compréhension européocentriste des catégories de la critique. La tradition radicale noire, en somme, invite à un réinvestissement et une révision de certaines catégories la philosophie sociale.

Conclusion

Contrairement à ce que préconise la théorie post-marxiste, la tradition radicale noire n'a jamais pu s'abstenir, non seulement de penser le pré-politique, mais encore de le concevoir comme fondateur de toute politique noire possible. L'expérience de la déshumanisation raciale d'une part, et les restes de civilisation et d'organisation sociale hérités de l'Afrique précoloniale de l'autre sont comme un *a priori* historique qui guident les intérêts noirs. Cela ne signifie pas qu'ils s'ordonnent en un schéma directeur immuable, une recette politique dont il serait impossible de dévier. Il s'agit bien davantage de coordonnées géologiques. C'est la géographie territoriale d'un déjà-là qu'il faut accepter, au risque de s'égarer en fantasmes et en rêveries sans lendemain. Il n'est pas possible de faire comme si la condition noire moderne n'émergeait pas d'une violence et d'une infériorisation qui se perpétue toujours à l'heure actuelle. Dès lors il faut bien reconnaître que les Noirs ont *intérêt* à l'interruption de cet ordre des choses, qui se résume à une culture qui les animalise ; une police qui les traque ; une politique qui les dédaigne ; une justice qui les discrimine. Dans l'invention de ce paradigme Césaire et Fanon peuvent sembler anticiper sur les épistémologies situées et décoloniales de la fin du XX^e siècle (MAESSCHALCK; LOUTE, 2011). Mais il faut préciser qu'ils formulaient déjà, en même temps, une façon d'autocritique, au travers d'une remise en cause existentialiste de la centralité même de la connaissance, arbitrairement élue au détriment de la variété des expériences humaines. Ici, l'enjeu pour les subalternes n'est pas de « parler » ; ce n'est pas le *logos*. C'est ce que Fanon nomme le devenir « actionnel » (FANON, 1952, p. 125), c'est-à-dire le désir indéracinable de vivre autrement.

Bibliographie

ADOTEVI, Stanislas S. *Négritude et Négrologues*. 1972, Paris : Union Générale d'Édition.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*, 2003 [1951]. Paris : Payot & Rivages.

CÉSAIRE, Aimé. *Toussaint Louverture. La révolution française et le problème colonial*, 1981 [1961]. Paris: Présence Africaine.

CÉSAIRE, Aimé. *Écrits Politiques 1935-1956*, Paris, Jean-Michel Place, 2016.

- CURRY, Tommy. *The Man-Not: Race, class, genre, and the dilemmas of Black manhood*, 2017, Philadelphie: Temple University Press.
- FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, 1952, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- FANON, Frantz. *Les Damnés de la terre*, 2002 [1962], Paris, La Découverte.
- FANON, Frantz. *Pour la révolution africaine. Écrits politiques*, 2006 [1964], Paris: La Découverte.
- FEENBERG, Andrew, *The Philosophy of praxis*, 2014, Londres, Verso.
- GORDON, Lewis R., *Fanon and the crisis of European man*, 1995, Londres – New-York: Routledge.
- HABERMAS, Jürgen. *La Technique et la science comme « idéologie »*, 1973 [1968], Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen. *Connaissance et Intérêt*, 1976 [1968], Paris, Gallimard.
- HABERMAS, Jürgen. *Le Discours philosophique de la modernité*, 1988 [1985], Paris, Gallimard.
- HEGEL, George Wilhelm Friedrich. *La Phénoménologie de l'esprit*, t. 1, 1941 [1807], Paris, Aubier
- HORKHEIMER, Max. *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 1974 [1970], Paris, Gallimard.
- HORKHEIMER, Max ; ADORNO, Theodor. W., *La Dialectique de la Raison*, 1974 [1944], Paris, Gallimard.
- LACLAU, Ernesto ; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy*, 2014 [1985], Londres, Verso.
- LUKACS Georg, *Histoire et Conscience de classe*, 1960, Paris, Éditions de Minuit.
- MAESSCHALCK Marc et LOUÏE Alain ed., *Nouvelle critique sociale. Europe – Amérique latine : aller – retour*, 2011, Monza, Polimetrica.
- MARX, Karl. *Misère de la philosophie*, 2002 [1847], Paris, Payot & Rivages.
- MARX, Karl. *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, 2007a, Paris, Vrin.
- MARX, Karl. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 2007b [1852], Paris, Flammarion.
- MBEMBE, Achille. *Critique de la raison nègre*, 2013 Paris, La Découverte.
- MOUFFE, Chantal. *Le Paradoxe Démocratique*, 2016 [2005], Paris, Beaux-Arts de Paris Éditions.
- ROBINSON, Cedric. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. 2000 [1983], Chapel Hill. The University of North Carolina Press.
- SAFATLE, Vladimir. *Le Circuit des affects: Corps politiques, détresse et la fin de l'individu*. Lormont, Le Bord de l'Eau.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, 2013, Paris: Presses Universitaires de France.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, 2009 [1988], Paris: Éditions Amsterdam.