

Critique et postcolonialité. Une lecture transcritique

Oumar Kane

Introduction

En sociologie de la connaissance, se pose de manière récurrente le problème de la science et la nécessité de la distinguer de l'idéologie en vue de fonder la validité de la recherche en sciences sociales. Il s'agit en d'autres termes du *dilemme de Mannheim* qui pose la question de la liberté et du déterminisme pour les scientifiques dans les mêmes termes que pour les autres agents humains. Le privilège du scientifique de découvrir des lois est questionné au motif que l'activité scientifique est elle-même soumise aux mêmes lois qui expliquent le comportement des agents humains puisque « l'idéologie est l'état naturel de la pensée », scientifique ou de sens commun (Macherey, 2007).

En d'autres termes, une aporie logique guette le chercheur puisqu'à la lueur de ces considérations : « toute analyse de l'idéologie est vouée à être arbitraire et toute argumentation contraire vouée à l'échec puisqu'il n'y a pas de point hors idéologie à partir duquel l'idéologie peut être décrite » (Thompson, 1987, p. 24). L'analyse de l'idéologie, si elle est conséquente avec elle-même et si elle effectue son autocritique, court donc le risque de se qualifier elle-même d'idéologique. Une des manières de sortir de cette aporie récursive est notamment de s'intéresser à la relation entre *l'interprétation de l'idéologie* et la *critique*. C'est la voie que Thompson empruntera dans sa tentative de mener une étude systématique de l'idéologie, notamment en lien avec le langage. Dans les prochains paragraphes, après avoir abordé la conception par Thompson

de l'idéologie, nous évoquerons la manière dont Foucault invoque Kant pour définir l'*attitude critique* en lien avec la gouvernementalité. Ensuite, nous ferons état de la tentative d'Habermas de fonder normativement une théorie critique de la modernité et préciserons les critiques auxquelles son projet l'a exposé. Nous terminerons par l'explicitation de la notion de transcritique qui nous permettra de faire la transition avec les enjeux épistémiques relativement à la condition postcoloniale. Ainsi, ce texte proposera une relecture critique de la production et de la circulation du savoir à la lueur des travaux de théoriciens dont certains s'inscrivent dans le paradigme postcolonial. Ce faisant, nous suggérerons de lire cette critique épistémologique comme s'inscrivant dans le cadre de la notion de parallaxe telle que Karatani (2003) l'a proposée.

2. Déclinaisons critiques

2.1 Thompson : l'idéologie et l'*usage critique*

Selon Thompson (1984, p. 1), l'idéologie est toujours la pensée d'un *autre que soi-même*. C'est-à-dire que le fait de qualifier un propos d'idéologique est en soi une prétention à la critique. Par ailleurs, le médium privilégié de l'idéologie est le langage, dans la mesure où l'étude de l'idéologie ne saurait être dissociée de celle du langage dans le monde social. L'analyse du langage que l'étude de l'idéologie appelle ne saurait dès lors être une analyse systématique des formes correctes du langage mais plutôt une approche du langage comme mode d'action/interaction qui permet de « produire l'histoire et de reproduire la société » (Thompson, 1984, p. 2).

Il faut pour ce faire effectuer la distinction entre plusieurs usages du terme idéologie : l'*usage neutre* tend à considérer que l'idéologie est présente partout et tout le temps. Elle est ainsi conçue comme un système de valeurs sous-jacent à toutes les productions discursives, ce qui aboutit à une *neutralisation* du concept. Inversement, l'*usage critique* de l'idéologie la met en relation avec le maintien (ou non) des relations de domination. L'approche privilégiée par Thompson est anti-consensuelle puisque de son point de vue, l'idéologie n'est pas une sorte d'inconscient social qui unit les membres de la société. A l'opposé : « the stability of our societies may depend, not so much upon a consensus concerning particular values or norms, but upon a lack of consensus at the very point where oppositional attitudes could be translated into political action » (Thompson, 1984, p. 5). C'est à cette mobilisation en vue du maintien des relations de domination que l'idéologie concourt. Cette conception reflète la description que Bourdieu fait de la domination comme connaissance et reconnaissance :

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

Dans un sens, effectuer un travail critique ne revient à rien d'autre qu'à étudier l'idéologie et ses ressorts en vue de favoriser une prise de conscience (ce qui n'équivaut pas nécessairement à l'émancipation).

2.2 Foucault : l'*attitude critique*

La critique sera aux yeux de Kant [*Was ist Aufklärung*, 1784] ce qu'il va dire au savoir: sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir ? Raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger ?... c'est à ce moment-là, lorsqu'on se fera de sa propre connaissance une idée juste, que l'on pourra découvrir le principe de

l'autonomie et que l'on n'aura plus à entendre le *obéissez* ; ou plutôt que le *obéissez* sera fondé sur l'autonomie elle-même (Foucault, 1990, p. 41).

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

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

D'un seul mouvement est ainsi esquissée une double articulation aux niveaux synchronique (entre les différentes acceptions du terme *critique*) et diachronique (la genèse de la critique) qui permet à Foucault de définir la critique comme *attitude*. Cette attitude se construit à l'intersection des trois instances que sont le savoir, le sujet et le pouvoir. L'attitude critique est dès lors à comprendre en rapport avec la gouvernementalisation caractérisée par la pastorale chrétienne qui traduisait la nécessité pour chaque individu de se laisser gouverner dans un rapport d'obéissance à un autre individu (direction de conscience, *technè technôn*). Cette pastorale chrétienne a débuté dès le XVe siècle et s'est accentuée avec la Réforme. Elle a par ailleurs subi une forme de laïcisation de l'art de gouverner les humains, et a vu la fabrication de méthodes diverses complétée par une démultiplication des arts de gouverner (les enfants, les pauvres, les mendiants, les cités, son corps, etc.) ainsi que des dispositifs et des institutions de gouvernement.

Inédite, la thèse défendue par Foucault est que cette *gouvernementalisation*, quelque prégnante qu'elle ait été, ne saurait être dissociée de la question corollaire qui peut se formuler de la manière suivante : « Comment ne pas être gouverné ? ». Cette *attitude critique*, qui est le comportement adopté par le sujet qui se pose la question « comment ne pas être gouverné » (question du *pouvoir* et de la résistance) est donc une réaction à la gouvernementalisation. Cependant, cette réaction doit être nuancée dans la forme qu'elle prend puisque le sujet ne dit pas « je ne veux pas être gouverné *du tout* » mais plutôt « je ne veux pas être gouverné *comme cela* ». *Comme cela, ainsi, de telle manière*. Dès lors, Foucault en arrive à reformuler l'attitude critique dans les termes suivants : « nous ne voulons pas être *tellement* gouvernés » (Foucault, 1990, p. 38), c'est-à-dire pas gouvernés suivant telles ou telles modalités.

L'attitude critique est une *pratique sociale* du *sujet* qui prend ses distances d'un *pouvoir* qui se réclame de la *vérité*. Par conséquent, la critique est un désassujettissement à l'égard de la « politique de la vérité ». Là, résiderait selon Foucault la mission que Kant a fixée à la critique : être *en décalage* par rapport à l'*Aufklärung*.

2.3 Habermas : la *théorie critique* et ses apories

Le silence d'Habermas sur la question des relations de genre, dénoncé par Nancy Fraser (1989), est à mettre en rapport avec son évocation explicite de l'Afrique dans le tome 1 de la *Théorie de l'agir communicationnel*. Dans son analyse de la modernité occidentale, Habermas, à l'instar de Parsons (qui met l'accent sur les révolutions démocratique, industrielle et éducative dans *System of Modern Societies*) met l'accent sur des facteurs endogènes en omettant les contacts, parfois fracassants, de l'Occident avec le reste du monde sur les plans culturel, militaire et économique sous les formes de l'esclavage, de l'impérialisme, du colonialisme, etc. (Eze, 1998). Une

première critique adressée à Habermas est son évocation de l'Afrique pour comprendre la modernité occidentale sans aucune référence à ces rencontres historiques, mais plutôt en privilégiant une anthropologie anhistorique de l'homme africain et de ses cultures.

La perspective habermassienne relative à l'Afrique est à cet égard qualifiée de « an excursus into the outer court of the theory of argumentation » (Eze, 1998, p. 141), puisque l'Afrique constitue l'altérité radicale (en termes de spatialité et d'historicité) de l'expérience occidentale pour ce qui est de l'agir communicationnel. Le recours à la culture azande pour en montrer l'absurdité (c'est-à-dire la tolérance aux contradictions logiques) sert de contrepoint pour montrer que la rationalité occidentale n'est pas seulement spécifique, mais supérieure aux *formes de vie* non occidentales et plus particulièrement africaines.

Eze (1998) propose de lire la perspective habermassienne sur l'Afrique à l'aune du contexte géopolitico-épistémique qui l'a rendue possible. En effet, les récits occidentaux sur l'Afrique du XVe siècle montraient, à l'ère des grands empires africains, une exemplaire relation d'égalité. Quand l'économie de plantation nécessita une main d'œuvre servile dont les Africains réduits à l'esclavage constituèrent l'essentiel, la littérature se fit péjorative et l'Afrique fut considérée comme le territoire d'une « sous-race », de sauvages, etc. Dès lors que l'esclavage déclina et que les relations entre l'Afrique et l'Europe prirent la forme d'une occupation et d'une administration locale des populations et des ressources consécutivement à la *Conférence de Berlin* de 1885, « the theory of Africans shifted to accommodate this new reality: Africans are not subhuman or prerational, they have rational capacity, but one inferior to Europeans » (Eze, 1998, p. 147). C'est selon Eze dans le cadre de cette économie générale qu'il faut comprendre les thèses africanistes d'Habermas qui s'inscrivent dans une perspective téléologique de rationalisation où l'Afrique a un lourd handicap à surmonter face à ses devanciers occidentaux.

Ces considérations situent le cœur de la critique d'Eze (1998) au niveau épistémologique. Habermas commence par universaliser la rationalité (un produit daté et localisé) puis à interroger les sociétés africaines à l'aune de cette catégorie pour en montrer l'absence. Dès lors, l'univers rationnel par excellence est bien entendu constitué des sociétés occidentales dont l'Afrique, reconstruite à travers l'anthropologie essentialiste, est le parfait envers.

Au terme de son argumentation, Eze considère que, pour être développée, rationnelle et civilisée, une culture ne doit pas seulement être moderne mais doit aussi être occidentale selon les termes de la démonstration habermassienne. Appliquer à Habermas sa propre thérapie, c'est-à-dire questionner les relations entre l'idéologie et la critique, permet de montrer les limites de l'approche habermassienne et de la validité de son universalité autoproclamée.

2.4 Karatani : une approche transcritique

Karatani (2003) a effectué une contribution importante et remarquée avec *Transcritique : On Kant and Marx*, ouvrage dans lequel il relit *Le Capital* (dont le sous-titre est *Critique de l'économie politique*) de Marx à la lumière des trois *Critiques* kantiennes. C'est un premier sens, assez évident, dans lequel on peut comprendre le titre (*Transcritique*) puisqu'il articule les deux plus grands théoriciens de la critique en lisant le plus récent (Marx) à la lumière de l'appareil conceptuel du plus ancien (Kant). Un deuxième sens de *transcritique*, plus restreint, est l'application à la théorie de la valeur de Marx des catégories transcendantales kantiennes. C'est un travail de réflexivité qui pose la question des conditions de possibilité de la théorie de la valeur à un niveau conjointement épistémique et historique (dialogue avec Ricardo et Bailey

notamment). Ce faisant, Karatani est transcritique dans sa démarche théorique même et permet d'articuler Kant (théorie de la connaissance) et Marx (mise au jour de l'idéologie¹).

Le cœur de la thèse de Karatani réside dans la reprise du traitement que Kant fait des *Antinomies de la raison*. Ces antinomies sont des propositions contradictoires qui ne peuvent être simultanément tenues pour vraies, mais qui sont valides quand elles sont considérées séparément à partir de leurs perspectives propres. En analysant ces antinomies dans sa *Critique de la raison pure*, Kant ne les oppose pas et ne les considère pas comme étant la négation l'une de l'autre. Cette procédure aboutit à des allers et retours qui privilégient à chaque fois la considération d'une proposition et la mise entre parenthèses de la proposition alternative. C'est cette procédure analytique, qui relève de l'entendement, que Karatani appelle « parallaxe ». Ce faisant, il considère qu'il n'y a pas de moment de synthèse (approche hégélienne de la dialectique) possible et qu'il faut rendre droit à la radicale différence des antinomies, à leur irréductible altérité. Là réside la condition d'une *ouverture critique* qui interroge les conditions de possibilité du savoir et donne les outils pour le contester. Nous verrons plus loin que la condition d'une critique postcoloniale est irréductiblement liée à cette parallaxe qui met entre parenthèses le discours occidental universalisant, fût-il critique.

D'un côté, Karatani (2003) applique l'analytique kantienne à la théorie marxienne de la valeur, et, de l'autre, il montre avec pertinence que Marx lui-même effectue une analyse transcendantale des conditions de possibilité de l'économie capitaliste et qu'il met au jour des antinomies au sens que Kant attribue à ce terme. Pour résoudre ces antinomies, Karatani considère que Marx utilise une analyse *parallactique* qui lui permet de passer *successivement* de la position dogmatique (idéalisme hégélien) à celle de l'empirisme anglais.

¹ Ce sont certaines dérives qui en sont issues que Foucault (1990) a caractérisées de « petites activités polémico-professionnelles »

En termes de circulation des discours scientifiques et des théories, une distinction pertinente selon les termes marxistes est celle qui apparaît quand on considère les univers de la *production* de théories occidentalo-centrées comme celle de l'agir communicationnel d'Habermas et leur circulation/consommation/appropriation dans les univers subalternes qui sont parfois traités par ces théories.

Nous aborderons dans la prochaine section quelques-uns des enjeux liés à cette question à travers les travaux à orientation épistémologique de certains théoriciens du Sud.

3. Postcolonialité et décentrement épistémique : vers un renouvellement de la critique ?

La nécessité d'une *dissidence théorique* s'impose avec force pour éviter les effets d'un *impérialisme épistémique*, comme dans les écrits de Habermas en ce qui concerne l'Afrique. Cette dissidence peut trouver des munitions du côté d'une approche transcritique qui, tout en demeurant critique au sens plein du terme, met l'accent sur le décentrement théorique et sur la parallaxe des perspectives. Il s'agit de récuser, avec Wallerstein (2008), une universalisation induite des catégories sans adhérer pour autant à son projet d'un « universalisme universel », utopique dans le cadre d'une approche transcritique. La perspective postcoloniale peut être considérée comme une modalité de ce décentrement : Le postcolonial propose un mode de penser pluriel, qui entend tenir compte de tous les points de vue. On refuse de privilégier comme universelle la pensée, consciente ou pas, transmise par l'historiographie classique des anciennes métropoles européennes, via la bibliothèque coloniale... Relire le passé à la lumière de la critique menée sur la « bibliothèque coloniale » révèle aussi la contingence du savoir, étroitement lié à son contexte historique et politique. L'analyse historiographique légitime la nécessité de la pluralité des regards (Coquery-Vidrovitch, 2011, en ligne).

C'est également la critique qu'Eze (1998) a adressée aux travaux qu'Habermas a consacrés à l'Afrique dans sa *théorie de l'agir communicationnel*. Il s'agit, à l'instar de l'interrogation des rapports entre *Aufklärung* et *Critique*, d'effectuer une « interrogation soupçonneuse » pour se

demander « de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable ? » (Foucault, 1990, p. 42). Ce soupçon est celui dont Eze (1998) fait preuve lorsqu'il remet en question le projet habermassien d'interroger la *rationalité de l'agir et la rationalisation de la société* (le sous-titre de la *théorie de l'agir communicationnel*) dans les sociétés non occidentales à partir du critère de rationalité formelle issu de la théorie occidentale.

Le projet foucauldien est à cet égard plus précis et moins *impérialiste*² que le propos de Habermas consacré à l'analyse de l'agir communicationnel :

Il ne s'agira pas de dire que les Grecs du Ve siècle sont un peu comme les philosophes du XVIIIe siècle ou bien que le XIIe siècle était déjà comme une sorte de Renaissance, mais bien d'essayer de voir sous quelles conditions, au prix de quelles modifications ou de quelles généralisations on peut appliquer à n'importe quel moment de l'histoire cette question de l'*Aufklärung*, à savoir des rapports des pouvoirs, de la vérité et du sujet (Foucault, 1990, p. 46-47).

L'approche historico-philosophique, qui caractérise selon Foucault son propre travail, ne prétend pas systématiser et synthétiser une raison rationalisante, produite localement puis posée comme universelle, qui servira ensuite de critère pour annoncer aux sociétés autres le diagnostic de leur propre « manque ». Limitant ses prétentions, Foucault prend grand soin de ne pas généraliser un moment historique donné à d'autres conjonctures historiques, tandis qu'Habermas procède à une généralisation à la fois dans l'espace et dans le temps avec pour effets une forme de domination épistémique sur les *hétérotopies* que sont les sociétés non occidentales. C'est ce méta-regard synthétique omniprésent dans le projet habermassien que la transcritique réfute en privilégiant à la place un mouvement transversal qui décentre alternativement les perspectives. Avec la théorie postcoloniale, cette renonciation à la prétention à la totalité a permis de forger des concepts

² Une analyse plus poussée permettrait de relativiser cette affirmation si elle tient compte de la critique que Spivak (1988) a adressée conjointement à Foucault et à Deleuze.

spécifiques comme le *commandement* (Mbembe, 2000) pour penser la condition postcoloniale avec des concepts *ad hoc*.

Dans la même visée, Santos (2011), cherchant à promouvoir les « épistémologies du Sud », part du constat que la tradition critique eurocentriste a « perdu ses termes » depuis une trentaine d'années et que des alternatives critiques sont à chercher ailleurs. La « perte des termes » de la tradition critique se traduit par le délaissement de sa terminologie propre (aliénation, émancipation, fétichisme, etc.) au profit d'un lexique bourgeois édulcoré (économie sociale, développement alternatif, social-démocratie, etc.). Ainsi, il lui semble nécessaire de tenir à distance une tradition critique inapte à saisir les stratégies et les modalités de l'émancipation hors de l'espace occidental, notamment en Amérique latine et en Afrique :

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

Cette nécessité qu'on peut caractériser de *parallactique* en ce qu'elle enjoint de regarder d'autres réalités avec d'autres instruments théoriques n'équivaut pas pour autant à valider le divorce de la théorie et de la pratique. Cette « cécité réciproque » de la pratique et de la théorie ne peut être surmontée qu'en alliant l'une à l'autre et en tenant la théorie au plus près de l'activisme sous ses différentes formes. La disjonction entre la théorie et la pratique, d'une part, et la « perte des termes » de la théorie critique, d'autre part, nécessitent pour être corrigées à la fois un *décentrement* et la prise en considération de l'imprévu dans le cadre du travail théorique. Ces « surprises » réalités ne le sont que pour la théorie critique eurocentrique, puisqu'à défaut de se décentrer, cette dernière ne saurait même subodorer leur existence du fait de l'inadéquation de

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

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

En dépit de la prétention à l'universalité d'Habermas, Santos met en lumière que la rationalité communicative de celui-ci exclut la majorité de la population mondiale. Nous avons vu que, dans son approche historico-philosophique, Foucault se restreint à l'espace occidental où il essaie de reconstruire la généalogie des systèmes de pensée et l'économie générale des pratiques et des institutions relativement à certains sujets soigneusement circonscrits. Habermas, dans son ambitieux projet de penser la modernité occidentale, prend comme contrepoint les sociétés non occidentales comme envers des premières. Ce faisant, il articule la double altérité temporelle et spatiale et parvient ainsi à créer une contraposition entre des *formes de vie* spécifiques. Mais il en arrive paradoxalement à poser « la non contemporanéité du contemporain, c'est-à-dire l'idée que la simultanéité dissimule les asymétries des temps historiques convergeant en elle » (Santos, 2011, p. 34-35). Appliquant une méthode critique, c'est-à-dire « faisant l'analyse de l'idéologie », Santos identifie cinq façons de produire de la *non existence* au niveau théorique. La simple ignorance en est une modalité récurrente. Les quatre autres façons correspondent à des modes de

caractérisation où on qualifie l'expérience autre de *rétrograde*, d'*inférieure*, de *locale* et de *stérile*. Il s'agit *in fine* de modes de production de la *non existence* qui s'inscrivent dans le « registre du manque » (manque d'État, d'économie de marché, de démocratie, de rationalité, etc.) comme analytique des sociétés non occidentales. Dès lors, la parallaxe devient une possibilité d'ouverture dans l'ordre du discours théorique qui permet de montrer la vanité d'une théorie générale et de considérer le métadiscours scientifique comme une « théorie générale sur l'impossibilité d'une théorie générale ». Cette ouverture théorique devrait être complétée par une *traduction* des pratiques émancipatoires en vue de les rendre mutuellement intelligibles. C'est à cette seule condition que l'épistémicide des *épistémologies du Sud* sera évitée, tout en laissant ouverte la question des conditions d'intelligibilité et de réception de ces voix autres supposément muettes dans l'univers discursif dominant (Spivak, 1988).

Conclusion

Questionner les prétentions à la validité de catégories épistémiques considérées comme universelles ne saurait emprunter les mêmes chemins selon que l'on se situe dans l'espace naturel de naissance de la théorie critique ou dans des univers *autres* qui se trouvent être pris comme objets d'étude par la critique occidentale. Cette irréductible *différence* met en échec les tentatives d'universalisation et entraîne la *dissidence théorique* de penseurs non occidentaux qui estiment être l'objet d'un impérialisme épistémique à prétention universalisante et totalisante. Dans ce cadre, s'inscrit l'appel de Mudimbe (1988) à se débarrasser de la « bibliothèque coloniale » pour penser à nouveaux frais l'expérience africaine. Pour avoir quelque chance d'être opératoire, la critique qui s'interroge sur la condition postcoloniale doit effectuer, à la suite de Marx, le

dévoilement des rapports de domination de toutes sortes, mais aussi interroger, dans le sillage de Kant, *avec un regard soupçonneux*, les discours (y compris scientifiques) sur leurs prétentions à la validité. C'est dans cette articulation qu'une transcritique pourra être fondée comme moyen transitoire en vue de construire une «sociologie des absences».

Bibliographie

Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris : Seuil.

Coquery-Vidrovitch, C. (2011). *Comment penser l'universel à partir du postcolonial* [Billet de blogue]. Repéré à <http://blogs.mediapart.fr/edition/la-revue-du-projet/article/130711/comment-penser-l-universel-partir-du-postcolonial-par>

Eze, E. (1998). Out of Africa : Communication Theory and Cultural Hegemony. *Telos*, 111, 139-161.

Foucault, M. (1990). Qu'est-ce que la critique ? *Critique et Aufklärung. Bulletin de la société française de philosophie*, 84 (2), 35-63.

Fraser, N. (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis : University of Minnesota Press

Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Paris: Fayard.

Karatani, K. (2003). *Transcritique. On Kant and Marx*. Cambridge : MIT Press.

Macherey, P. (2007). *Karl Mannheim, Idéologie et Utopie*. [Billet de blogue]. Repéré à <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20072008/macherey21112007.html>

Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.

Mudimbe, V.-Y. (1988). *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Santos, B. de S. (2011). Épistémologies du Sud. *Études rurales*, 187, 21-49.

Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak ? Dans Nelson, C. et Grossberg, L. (dir.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (271-313). Urbana, IL: University of Illinois Press.

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

Thompson, J. B. (1987). Langage et idéologie. *Langage et société*, 39, 7-30.

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