

GÉNÉALOGIES POSTCOLONIALES DU RACISME ET DÉCOLONISATION DE SOI

Entretien avec [Livio Boni](#), [Sophie Mendelsohn](#), par [Elias Jabre](#)

Érès | « Chimères »

2021/1 N° 98 | pages 213 à 228

ISSN 0986-6035

ISBN 9782749270524

DOI 10.3917/chime.098.0213

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-chimeres-2021-1-page-213.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Érès.

© Érès. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

ENTRETIEN AVEC
LIVIO BONI ET SOPHIE MENDELSONN,
PAR ELIAS JABRE

Généalogies postcoloniales du racisme et décolonisation de soi

Elias Jabre : *Dans La Vie psychique du racisme¹ vous remettez au centre de la scène le travail d'Octave Mannoni qui serait d'un enjeu toujours difficile à appréhender, celui de penser le racisme, notamment pour la psychanalyse (française ?). Peut-être pouvez-vous faire un bref rappel de la commande faite à Mannoni qui aura donné lieu à son ouvrage Psychologie de la colonisation, paru en 1950 ?*

Livio Boni : Le livre de Mannoni, première intervention psychanalytiquement orientée sur la question coloniale en France, ne naît pas d'une commande, mais d'un projet assez solitaire, mûri après la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans le contexte de sa rencontre avec Lacan en 1945, et formulé dès février 1946 dans ses *Carnets* (publiés après sa mort sous le titre *Nous nous quittons. C'est là ma route*, Denoël, 1990), dans les termes suivants : « Il me

1. L. Boni, S. Mendelsohn, *La vie psychique du racisme*, Paris, La Découverte, 2021.

faut apprendre la langue malgache et avancer dans le domaine obscur et imprécis de la psychologie interr raciale. » On perçoit, dans cette formulation, la nécessité *subjective* qui l'anime, irréductible à une tâche « scientifique ». Après avoir passé plus de vingt années dans le monde colonial – entre la Martinique, La Réunion et surtout Madagascar – Mannoni, qui s'inscrit dans l'horizon des décolonisations, en dépit de ses charges officielles (il sera nommé, en 1946, responsable de la *Revue de Madagascar*, organe culturel de la colonie, mais assez vite démis de ses fonctions, en raison de ses positions anticolonialistes), ressent le besoin de faire le point sur la *relation coloniale*, au moment même où cette dernière est proche d'être interrompue. En mettant l'accent sur le fait colonial comme économie relationnelle, Mannoni non seulement rompt avec toute la tradition de la psychologie des peuples, centrée sur la description de la psychologie des colonisés, mais laisse ouvertement entendre qu'une telle relation est destinée à survivre et à continuer à produire des effets, aussi bien du côté des anciens colonisés que du côté des anciens colonisateurs, y compris après les indépendances. Voilà un point de vue qui a quelque chose de provocateur pour un livre rédigé entre 1946 et 1948, et publié en 1950 !

Or, pendant que Mannoni s'attelle à son projet d'esquisser une « psychologie interr raciale », mettant à profit sa longue expérience de professeur de philosophie en milieu colonial, ses talents littéraires, ses connaissances ethnographiques (même s'il n'apprendra jamais vraiment le malgache, ce que les anthropologues ne manqueront pas de lui reprocher), sa découverte de la psychanalyse, et son besoin d'un tournant existentiel personnel (alors qu'il approche de la cinquantaine), éclate, au printemps 1947, la grande révolte malgache de 1947 – révolte quelque peu oubliée, qui fit des dizaines de milliers de morts, et à laquelle Mannoni reconnaît une fonction fondamentale de *dévoilement*, de mise à nu de la « situation coloniale ». Ainsi, toute la deuxième partie du

livre est consacrée à une analyse de ce soulèvement imprévu, durement réprimé par l'armée coloniale, grâce notamment au recours aux tirailleurs sénégalais. Une fois rentré définitivement en métropole, à l'été 1947, Mannoni commence à publier des extraits de son manuscrit dans différentes revues, notamment dans la revue *Psyché*, dirigée par l'excentrique Maryse de Choisy ; mais il faudra attendre 1950 pour voir son travail définitivement mis en forme dans un essai qui compte en réalité au moins trois parties : une partie ethnographique (sur le culte des morts et le rapport à l'ancêtre comme substitut du père à Madagascar) ; une partie d'analyse métropolitaine (autour de la révolte de 1947) et une partie sur les perspectives de la décolonisation (basée sur le rejet du modèle nationaliste et la recherche de forme d'autogouvernement villageois dans la perspective d'un affranchissement de l'emprise coloniale). C'est dire toute la richesse et la complexité de ce livre, qui n'est guère justiciable des critiques, souvent virulentes, dont il fut l'objet à son époque, par les tenants de l'anticolonialisme militant (Diop, Césaire, Fanon). Car, à maints égards, Mannoni s'inscrit d'emblée dans une perspective *postcoloniale*, s'intéressant aux effets de longue durée de la situation coloniale, et dépassant la perspective imminente des décolonisations étatiques. C'est pour cette raison – la même qui le rendit intempestif à son époque – qu'il nous semble retrouver une actualité au présent.

E. J. : *Vous évoquez que, pour Mannoni, l'« homme blanc » serait pris d'un complexe d'infériorité en raison de sa coupure avec la transcendance, ce qui le pousserait à affirmer son autonomie et sa domination en assujettissant les autres peuples. N'est-ce pas contre-intuitif avec l'histoire de la colonisation transmise avec ses images de conquérants ou conquistadors accompagnés de prêtres qui viennent imposer leur pouvoir au nom de Dieu, un Dieu unique et jaloux ?*

L. B. : Oui, cela peut paraître contre-intuitif, mais c'est un point crucial de l'anthropologie du phénomène colonial esquissée par Mannoni. L'idéal-type du colonisateur moderne n'est pour lui

ni le conquistador, ni le missionnaire, mais plutôt la figure d'un Robinson Crusoé, un homme naufragé, resté seul au monde et devant reconfigurer tout son univers de fond en comble pour pouvoir y survivre. Mais Robinson n'est à son tour que le dernier avatar d'un processus de mutation anthropologique de l'homme occidental, se libérant progressivement de toute dépendance affective et symbolique par rapport à un Dieu vivant. Car le Dieu de Descartes, et de toute la métaphysique « moderne » est, à la différence de celui de Pascal (qui, pour Mannoni, a perdu la partie avec Descartes), une caution logique, une entité formelle, un garant de l'autonomie rationnelle du sujet pensant, et non pas le support possible d'une dépendance psychologique assumée (comme chez Pascal). Il existe donc un rapport, pour Mannoni comme pour la plupart des penseurs décoloniaux contemporains, entre la refondation moderne du sujet comme maître en puissance du monde, et la démesure de l'entreprise coloniale, dans laquelle l'homme européen doit (se) prouver être désormais le seul maître à bord, quitte à soumettre tous les autres hommes encore enchaînés à leurs supposées dépendances, depuis les « Indiens » d'Amérique jusqu'aux Orientaux, en passant par les « primitifs » d'Afrique. Cette conquête ayant un double gain imaginaire : prouver la toute-puissance de l'homme occidental émancipé de la transcendance divine, et projeter sur l'autre colonisé tout ce que la nouvelle rationalité refoule : la superstition, la religiosité, la sensualité, l'irrationalité, la bestialité, etc.

Quant au fait que les colonisations se soient souvent parées d'une mission d'évangélisation, cela ne doit pas faire illusion, car la référence religieuse fonctionne ici davantage comme couverture et déformation idéologique, que comme cause efficiente. D'où les graves conflits, par exemple, entre les Jésuites et les États coloniaux catholiques au XVII^e siècle. Plusieurs auteurs – comme Carlo Ginzburg ou Ashis Nandy – ont par ailleurs fait remarquer que l'Inquisition s'affirme en Europe non pas dans les siècles prétendument

« obscurs » du Moyen Âge, mais au XVII^e siècle, lorsque la science commence à s'affirmer comme paradigme dominant. Cela pour dire qu'il existe des phénomènes en trompe-l'œil dans l'histoire, des recouvrements réactionnels. La mise en avant de la religion dans les conquêtes coloniales est en partie appréciable comme un phénomène de cet ordre. Sans oublier que d'autres colonisations, notamment les colonisations anglaise et française, se réclamant de l'héritage des Lumières, ne se sont jamais fondées sur un élan de conversion, mais sur les idéaux séculiers du progrès, de la civilisation et de la modernisation.

E. J. : *Vous mettez en avant la problématique du déni ou du démenti. Exemple de démenti, la race n'existe pas biologiquement, mais on croit aux différences raciales. Pouvez-vous distinguer ce phénomène psychique du refoulement et de la forclusion ?*

Sophie Mendelsohn : À quelques exceptions notables près, la *Verleugnung* (que Laplanche et Pontalis ont traduit par déni, et que nous avons choisi de traduire par démenti avec Mannoni et Lacan) a été peu mobilisée par les psychanalystes en dehors du cadre des perversions. Isolé par Freud dans son travail sur le fétichisme, ce processus de défense se distingue en effet du refoulement et de la forclusion comme moyen spécifique de traitement du conflit inconscient. Alors que le refoulement permet d'écarter de la conscience une représentation incompatible qui menace la cohésion du moi, mais qui peut toujours faire retour dans les formations de l'inconscient, et que la forclusion exclut du circuit symbolique un élément signifiant qui n'a pas pu s'y inscrire, exposant le sujet au risque d'une réactivation déstructurante de cette absence, le démenti procède lui par clivage, en distinguant et en associant simultanément un savoir inconscient qui concerne la division subjective et une croyance consciente qui s'oppose à ce savoir.

Les derniers textes de Freud, notamment celui qu'il consacre au clivage du moi et le travail sur Moïse et le monothéisme,

permettent de désolidariser le démenti de la perversion et de généraliser son usage, pour penser un autre régime de l'inconscient tributaire non d'une répression des affects, mais d'une modification des représentations. Ce qu'on ne veut pas savoir, on le voit autrement pour continuer à le croire : je sais bien que la catégorie de race n'est pas fondée biologiquement, contrairement à ce que les théories raciales modernes ont soutenu, mais quand même il y a des différences culturelles à partir desquelles je peux bien continuer, autrement, à croire aux races. On passe alors d'un racisme biologique à un racisme culturel sans difficulté majeure, pourvu que l'on puisse faire usage de la différence de manière à s'en excepter soi-même, c'est-à-dire à se placer en position de différenciant mais non de différencié.

La caractéristique du démenti et la raison pour laquelle ce processus de défense est mobilisable dans le contexte d'une analyse critique de la colonialité, comme l'avait fait aussi à sa manière Albert Memmi par exemple, consiste à agencer une défense individuelle avec des intérêts collectifs, élevés à la dignité d'une culture – on voit ainsi comment la « nostalgie » peut fonctionner comme support de reconnaissance mutuelle pour les pieds-noirs depuis le rapatriement dans l'Hexagone en 1962, et jusqu'à aujourd'hui.

E.J. : *Pour clarifier et continuer sur le démenti, si l'on dit « la race n'existe pas biologiquement, mais on croit aux différences raciales », on comprend bien. Mais ne pourrait-on pas vous répondre que la race est perçue aujourd'hui non plus à travers la biologie, mais sur des partages du sensible ou des habitus, ou des codes culturels collectifs qu'on ne partage pas, et qu'on ne peut/ veut pas partager au nom d'un autre comm-un. Les racistes ne se disent plus du tout racistes, c'est du post-racisme. Que peut-on leur répondre ?*

S.M. : Oui, on assiste désormais tout le temps, à l'échelle internationale (je pense en particulier au Brésil et aux États-Unis), à ces tours de passe-passe et ces renversements, qui permettent de

tenir ouvertement des discours racistes tout en démentant qu'ils le soient. Si l'on se prenait à ce jeu-là, on pourrait soutenir que c'est précisément la preuve que si le racisme n'est nulle part, c'est parce qu'il est partout : ce n'est plus la peine de revendiquer l'être, on peut le démentir pour l'être encore plus efficacement... Le caractère particulièrement retors, et assez effrayant, de cette affaire, c'est qu'on a donc très peu de prise sur ce genre de discours, qui sont immunisés contre la réfutation. C'est d'ailleurs là que l'on peut repérer la puissance du démenti : il se construit dans l'anticipation de sa propre réfutation, l'inclut et la neutralise ainsi, si bien qu'il se rend ensuite très difficilement attaquable. C'est ce qui produit cette minéralisation subjective qui apparaît dans notre livre comme sa conséquence en termes de style existentiel.

E. J. : *D'après votre lecture, Mannoni met au jour deux complexes, le complexe de dépendance du colonisé et le complexe d'infériorité du colon, une fabrication conjointe du colonisateur et du colonisé. Pouvez-vous clarifier comment ces deux complexes s'imbriquent et comment ils travaillent avec la problématique du déni ?*

L. B. : Ce qui garantit le nouage entre le complexe de dépendance, dominant chez les Malgaches, ainsi que chez nombre d'autres peuples dits « primitifs », et le complexe d'infériorité, dominant chez l'homme blanc, est, pour Mannoni, de l'ordre d'un « malentendu fondamental ». D'un côté, le colonisateur européen compenserait son angoisse existentielle (sa solitude dans l'univers) à travers son œuvre de domination et, de l'autre, le colonisé pourrait conserver la croyance selon laquelle il y a, quelque part, des hommes non castrés, tout-puissants, qu'ils soient des demi-dieux, des ancêtres ou des étrangers blancs. Toutefois ce chiasme entre ces deux manières de résoudre l'Œdipe – celle, dominante chez l'homme européen, consistant à se prouver sans cesse son autonomie (« complexe d'infériorité »), et celle, dominante dans d'autres civilisations, consistant à se mettre sous la coupe symbolique d'un Autre tellement distant que cela permet au fond de préserver

une certaine indépendance intérieure à son égard (« complexe de dépendance ») – non seulement est pour Mannoni de l'ordre du malentendu, mais il risque de voler en éclats à tout moment.

Or, la levée de ce « malentendu fondamental », autour duquel s'organise la relation maître-esclave en situation coloniale, est, pour Mannoni, forcément traumatique. Traumatique pour la bonne et simple raison que le colonisateur ressent, avec une « clairvoyance confuse », que sa représentation de la situation est biaisée, même s'il s'emploie à démentir ce sentiment, se rassurant notamment par des critères raciaux, censés ancrer dans le réel une construction dont la fictionnalité ne cesse de faire symptôme en situation coloniale, demandant un surcroît de démenti.

E.J. : *Quel est le malentendu qui a suivi et quelles sont les raisons de l'occultation du livre de Mannoni qui aura rencontré l'hostilité par exemple de Diop, Fanon, et Césaire ?*

S.M. : En effet, le malentendu ne joue pas seulement à l'intérieur de l'analyse que Mannoni propose de la situation coloniale, en en faisant en quelque sorte sa marque propre, mais il est aussi ce qui caractérise sa réception – et peut-être ne peut-on analyser le malentendu sans s'exposer soi-même à en devenir le support. Nous avons accordé une grande place à cette question dans notre livre, dont le premier chapitre s'ouvre sur une étude rapprochée de la controverse à laquelle donne lieu la publication de *Psychologie de la colonisation*. D'éminentes figures du combat anticolonialiste ont pris position contre Mannoni, soit de manière catégorique et sans appel, comme Césaire, soit de manière plus subtile et complexe, comme Fanon, dont nous montrons aussi qu'il a plus d'affinités qu'il n'est d'usage de le dire avec le psychanalyste en devenir. Il est intéressant de constater que cette dispute s'organise selon une ligne de partage qui aura des effets de moyen terme sur Mannoni : ses accusateurs sont les acteurs politiques de l'anticolonialisme, directement concernés car appartenant au groupe des colonisés ou

ex-colonisés, tandis que ses défenseurs sont eux-mêmes engagés dans l'anticolonialisme, mais comme soutiens des (ex)-colonisés politisés, Francis Jeanson au Seuil, ou Jean-Marie Domenach de la revue *Esprit*.

Le point d'appui essentiel du malentendu, qui donne donc lieu à une fin de non-recevoir plus ou moins radicale, est l'écart que Mannoni produit dans sa lecture de la situation coloniale par rapport à l'orientation de la critique marxiste, d'autant plus sensible qu'elle se heurte aux nombreuses ambiguïtés dans lesquelles le parti communiste de l'époque s'est enfermé dans son traitement de la question coloniale. Ce qui est reproché à Mannoni, c'est en quelque sorte de jouer de la psychologie contre l'économie – et donc d'individualiser des rapports de domination qui seraient le fait de logiques structurelles inscrites dans des circuits économiques d'exploitation. Tout se passe donc comme si restait inaperçu le geste stratégique essentiel de Mannoni, qui s'est précisément donné pour tâche de penser la situation coloniale comme lieu d'une polarisation spécifique, déterminant les mouvements possibles des acteurs et actrices en son sein ainsi que la manière dont ils sont traversés par des tensions qui ont un pouvoir de configuration sur les dispositions subjectives. Il me semble qu'on peut en grande partie imputer ce malentendu à la difficulté de percevoir la rupture en jeu : jusque-là, la psychiatrie coloniale et la psychologie des peuples avaient servi les intérêts de l'entreprise coloniale, en produisant des types psychopathologiques permettant d'affermir et de raffiner la domination coloniale. La psychologie de la colonisation que produit Mannoni est d'un tout autre calibre, elle est tendue explicitement vers le moment décolonial, mais elle ne s'est pas encore complètement détachée de la terminologie coloniale, et même dans une certaine mesure de ses cadres de pensée, prêtant ainsi le flanc à ce malentendu.

E.J. : *Que se passe-t-il dans « The decolonization of myself » paru en 1966 ? Mannoni a-t-il fait un revirement ?*

S.M. : Nous faisons précisément l'hypothèse inverse : non seulement ce texte de 1966 publié en anglais peut être considéré comme le prolongement du livre de 1950, mais il en constitue même l'épreuve de vérité a posteriori. Le fait que ce texte ait été publié en anglais, mais aussi qu'il l'ait été par la revue *Race*, témoigne d'un déplacement, mais pas d'un revirement. Un des effets de la réception compliquée de son livre en France s'aperçoit ici : en tant que « Blanc », on ne peut pas parler à la place des Noirs. Mais on a par contre à travailler ce que veut dire être « Blanc » dans une société où les effets de race sont omniprésents, explicitement aux États-Unis, plus implicitement en France. Cet article s'inscrit d'ailleurs dans un moment historique : c'est la fin du mouvement des droits civiques aux États-Unis, qui a politisé la question raciale à l'échelle mondiale, et ce que Mannoni peut adresser en anglais au public majoritairement anglophone qui a lu sa psychologie de la colonisation, ce sont les implications, notamment politiques, qu'il ne pouvait lui-même apercevoir tant qu'il faisait encore partie du monde colonial. Ce qu'il est à même de voir et de dire en 1966, et qu'il avait tout de même pressenti en 1950, c'est que les décolonisations politiques ne produisent pas mécaniquement des décolonisations subjectives, et que les rapports de pouvoir dans lesquels se sont construits les fantasmes qui ont rendu supportable la violence du monde colonial, mettant en évidence la dissymétrie et l'érotisant à la fois, ne prennent pas fin avec la chute de l'empire. On a du mal à mesurer aujourd'hui le caractère précurseur des analyses qu'il propose alors, parce qu'elles sont devenues pour ainsi dire courantes : il peut énoncer dès ce moment que le recours à un universalisme de principe, qui se pare de l'alibi humaniste, n'est qu'une ruse pour ne pas savoir qu'on ne se débarrasse pas comme ça du problème de la différence, et continuer à croire que ce qui nous a réussi jusqu'ici, ces politiques de domination, pourraient

bien se poursuivre moyennant une transformation dans les représentations qui ne changerait rien aux logiques sous-jacentes. Où l'on aperçoit que, utilisé comme principe, l'universalisme alimente le démenti...

E. J. : *Vous affirmez que pour que le dispositif colonial tienne au niveau inconscient, il faut une certaine fiction. N'est-ce pas le propre de tout pouvoir ? Ou même de tout ordre ou de toute institution, qu'il n'y a pas de fond ? S'agit-il de reformuler une politique tenant compte de cette absence de fondement ou de montrer que les fondements sont faux ?*

L. B. : Oui, il est certain qu'aucun pouvoir ne peut faire l'économie d'une certaine fictionnalité. Que l'on songe à la question de la différence « de sang » dans l'ordre féodal, où la race est pensée d'abord comme lignage familial... Mais, à la différence de la plupart des ordres politico-sociaux traditionnels, ou fortement structurés au niveau des masses, l'espace colonial garde toujours, comme on le pointait tout à l'heure, un fort élément anémique, un fond d'illégitimité qui le rend précaire, d'une précarité d'abord *subjective*, même quand il semble solidement installé, du point de vue économique ou militaire. Autrement dit, l'ordre colonial n'est pas tout à fait établi du point de vue symbolique, d'où ses échafaudages fictionnels massifs, appuyés sur des partages anthropologiques aussi massifs qu'arbitraires, comme celui de la race, cherchant à s'ancrer à même le réel, mais se soutenant, à y regarder de plus près, d'une sur-fictionnalité. C'est ce que Mannoni désigne par la notion de « sadisme fabulatoire » : il faut que le colonisateur se représente comme plus puissant qu'il ne l'est en réalité, et qu'il traite le colonisé de « sauvage » à chaque fois que ce dernier risque de démentir lui-même, par un acte d'insoumission, son statut d'infériorité. Comme lors de la grande révolte de 1947 à Madagascar. Il y a donc bel et bien, pour Mannoni, une dimension fictionnelle propre à la « situation coloniale » (qu'il esquisse, avec talent, dans *La Machine*, un récit littéraire publié un an après *Psychologie de la colonisation*, toujours au Seuil, sous l'intitulé *Lettres personnelles au*

Directeur général... titre qui sera abrégé en *La Machine* lors de la deuxième édition).

E. J. : *Le complexe d'infériorité vient d'Adler. Est-ce légitime de le reprendre avec Mannoni, quand Freud n'aura pas suivi la conceptualité d'Adler ? Ou y a-t-il des traductions possibles ? Lacan reprend-il autrement ce complexe ?*

L. B. : En fait, la notion de complexe d'infériorité, tout en venant d'un disciple dissident de Freud, a beaucoup circulé dans le freudo-marxisme de langue allemande, et on la retrouve tout aussi bien chez Fanon, dans *Peau noire, masques blancs*. Car l'idée d'une surcompensation agressive de toute crainte d'infériorisation semble rendre compte d'un phénomène majeur assez difficilement appréhendable du point de vue freudien : celui de la conflictualité sociale et de sa subjectivation individuelle. Freud reprochait à Adler de déssexualiser la pulsionnalité, faisant de l'agressivité une composante générale de la dynamique psychique, mais on peut dire que Fanon resexualise, du moins en partie, le complexe d'infériorité, car la domination coloniale est conçue par lui comme un assujettissement libidinal, une aliénation psycho-sexuelle, et l'émancipation passe, dès lors, par une sorte de réaffirmation de soi qui, tout en ne tombant jamais dans le virilisme, implique une décolonisation du corps, y compris du corps libidinal. En ce qui concerne la reprise du complexe d'infériorité chez Lacan, c'est peut-être dans le « complexe de sevrage », dont il est question dans un de ses premiers textes, *Les complexes familiaux*, qu'on pourrait en trouver trace...

E. J. : *D'ailleurs, Lacan aura évoqué l'avenir du racisme. L'être parlant aurait besoin de définir sa jouissance par rapport à celle de l'Autre, et l'entremêlement des modes de jouissance qui pousserait à l'indistinction sous la force d'un marché unificateur serait l'une des causes de ce retour en force du racisme. Comment Lacan pense-t-il qu'il faut travailler cette question, et ne faut-il pas thématiser plusieurs lectures de Lacan,*

celle du « nom du père », et celle des « non-dupes errent » bien qu'elles se recoupent ? En effet, on pourrait croire, surtout à lire aussi L'anti-Œdipe de Deleuze et Guattari, qu'il y aurait un Lacan pris dans l'héritage familialiste œdipien qui renvoie aussi à cet homme blanc, occidental, hétérosexuel, et dominateur. Or il y en aurait aussi un autre (ou des autres) pour le(s)quel(s) il s'agirait d'élaborer autre chose, dans la fuite de cette figure du Père ou même au-delà ?

S.M. : Les remarques que Lacan fait au début des années 1970 sur la question du racisme sont frappantes, et leur formulation marquante, mais elles sont marginales. Le travail consistant à reconstituer ce puzzle reste largement à faire, nous avons juste commencé. En particulier en ce qui concerne la triade patriarcat-capitalisme-racisme, il y a des implications importantes à examiner, auxquelles il fait allusion sans les développer. Ce sera un des axes de travail du deuxième volume de notre étude.

Je pense qu'il est généralement assez peu intéressant d'opposer un Lacan à un autre, et que s'il y a bien sûr des évolutions internes dans une œuvre de cette envergure, il est moins pertinent de les saisir à partir de la construction a posteriori d'une conflictualité interne que d'être attentifs aux glissements divers qui permettent qu'à la fin on retrouve formalisées des questions qui étaient là, plus ou moins clairement, depuis le début. Autrement dit, la complexité d'une pensée, ses ramifications et ses bifurcations, s'envisagent moins bien, il me semble, sous l'angle de la rupture que sous l'angle des latences et des ambiguïtés. Ainsi, la pluralisation des noms-du-père à laquelle donne lieu la théorisation du sinthome dans les dernières années du Séminaire, rejoint les intuitions des premiers textes, dans les années 1930, sur la fragilité de la figure paternelle, surcompensée dans sa version patriarcale.

E.J. : *Une politique tenant compte de l'économie libidinale pour limiter le racisme relèverait-elle alors d'un passage individuel par la cure, la politique au sens usuel étant inefficace à faire ce travail déconstructeur ?*

D'ailleurs, même dans ce cas, a-t-on réellement cette garantie ? Certains psychanalystes ne restent-ils pas pris dans le problème du racisme qu'ils ne savent pas appréhender, faute de penser le démenti ?

S.M. : À vrai dire, je ne crois pas qu'il y ait beaucoup d'espoir qu'une politique puisse jamais tenir compte de l'économie libidinale ; il me semble que ça se joue plutôt à l'envers, la question étant de savoir comment l'économie libidinale infiltre la politique malgré elle, et détourne le cours prévisible de l'idéologie en imposant le décalage du fantasme.

La cure psychanalytique ne garantit rien : pas plus la « guérison » que la décolonisation... Il ne saurait d'ailleurs être question d'imposer à quiconque, psychanalyste ou pas, d'en passer par le démenti pour arriver à penser la manière dont on est pris malgré soi, structurellement, dans des clivages qui maintiennent actifs, tout en les invisibilisant, des rapports de domination qui organisent le cadre dans lequel nous construisons nos relations et nous nous positionnons socialement. Nous proposons simplement le démenti comme un outil, qui nous semble puissant, pour nous orienter dans ce travail de décolonisation de soi dont on peut espérer, dans le travail de l'analyse, qu'il permette de faire avec la différence autrement – sans la fétichiser, ni l'effacer. Trouver cette ligne de crête délicate, et évidemment différente avec et pour chaque personne, est un travail délicat, qui exige particulièrement de l'analyste – et c'est ce qui le distingue en l'occurrence – de se déprendre des schèmes de pensée avec lesquels il a l'habitude de fonctionner.

E.J. : *Quant au démenti dans le contexte colonial, ce que vous appelez « l'empire du démenti », vous dites qu'il se prolonge dans la postcolonie, par exemple en France aujourd'hui. Quelle différence entre racisme colonial et postcolonial ?*

L.B. : C'est une question très vaste. Une hypothèse centrale, à cet égard, qui traverse notre livre, est qu'il existe une forme de

continuité entre l'empire du démenti en milieu colonial et sa prégnance dans le monde postcolonial, en particulier en France peut-être. Seulement, la logique du démenti n'opère pas de manière identique, dans les deux cas, et semble même opérer de façon *inversée* (mais pas opposée). En situation coloniale, le démenti concerne un effort constant pour maintenir une axiomatique de l'inégalité raciale sur fond d'une perception insistante de sa fausseté. Alors que, pour l'idéologie postcoloniale, il s'agit de faire fi de toute différence héritée de la décolonisation, au nom d'un principe d'égalité abstraite, principielle, et d'un idéal d'assimilation qui rend illisibles d'autres formes de revendication, plus localisées et autonomes. Il faut penser ce chiasme...

E. J. : *Bien que la question de la résistance soit incalculable, pensez-vous que la période actuelle offre la possibilité de revenir sur ce travail sans rencontrer le même barrage que Mannoni ? D'ailleurs, quelles ont été les réactions à votre livre depuis sa sortie ? Qu'en est-il aujourd'hui du côté de la psychanalyse sur ce sujet très controversé ? Débattiez-vous avec d'autres courants analytiques ? Est-ce seulement possible ?*

S. M. : Je pense que la période actuelle offre justement la possibilité d'entendre les propositions de Mannoni, qui résonnent particulièrement avec l'actualité – et que de ce fait, ce qui est resté inaudible et ignoré devient pensable. C'est le pari que nous avons fait dans le premier volume de cette étude : mobiliser la psychanalyse pour penser le racisme en repartant de ce qui n'avait pas pu trouver sa place jusque-là dans la recherche en psychanalyse, à un moment où les débats publics rendent presque impossible d'ignorer le problème. Mannoni nous est apparu comme un précurseur à cet égard, et nous avons eu envie de le suivre et de chercher à prolonger ses propositions.

La réception du livre est intéressante à cet égard : elle rend visible à la fois que les disciplines des sciences humaines et sociales (l'anthropologie, la science politique notamment) sont intéressées

par les apports possibles de la conceptualité psychanalytique, et que par ailleurs il existe un effet de génération net dans la façon dont ces questions entrent en résonance avec l'orientation du questionnement politique. Les jeunes psychologues et psychanalystes sont manifestement plus sensibles aux effets discursifs des remaniements de l'historiographie française sous la poussée conjointe des études critiques sur les constructions du genre et la race, et la reconfiguration des engagements politiques qui en découle.

Pour l'instant, nous n'avons pas eu l'occasion de débattre avec d'autres courants psychanalytiques, mais je ne vois pas pourquoi ce serait impossible : nous sommes toutes et tous confrontés à la puissance de ces interpellations dans la clinique comme dans l'espace social, et cela ne peut pas être le privilège d'un courant plutôt que d'un autre de décider d'en prendre acte.

Bibliographie

- BÉTOURNÉ, F. 2002. *Lacan. L'index. Les complexes familiaux 1938*, Paris, L'Harmattan,
- BONI, L. ; MENDELSON, S. 2021. *La vie psychique du racisme I. L'empire du démenti*, Paris, La Découverte.
- LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J.-B. 1967. *Le vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Puf.
- MANNONI, O. 1950. *La psychologie de la colonisation*, Paris, Le Seuil.