

HÉSITER ET INTERROMPRE LA VISION RACIALISANTE

Bergson, Merleau-Ponty, Fanon

Alia Al-Saji, traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun

Editions Kimé | « *Tumultes* »

2017/1 n° 48 | pages 51 à 70

ISSN 1243-549X

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-tumultes-2017-1-page-51.htm>

Pour citer cet article :

Alia Al-Saji, « Hésiter et interrompre la vision racialisante. Bergson, Merleau-Ponty, Fanon », *Tumultes* 2017/1 (n° 48), p. 51-70.
DOI 10.3917/tumu.048.0051

Distribution électronique Cairn.info pour Editions Kimé.

© Editions Kimé. 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.

Hésiter et interrompre la vision racialisante

Bergson, Merleau-Ponty, Fanon¹

Alia Al-Saji

Université McGill, Montréal

Cet essai vise à rendre compte de la perception racialisante, dans le but non seulement de comprendre sa logique intransigeante et fermée, mais aussi de dessiner les voies à emprunter pour l'interrompre et potentiellement, la décoloniser. Trois exemples, pour commencer, peuvent aider à cerner les contours du problème. S'ils sont certes anecdotiques, ils clarifient les enjeux.

1. Dans le contexte du débat public qui a eu lieu en France autour du foulard islamique, débat qui a conduit à l'adoption de la loi de 2004 bannissant des écoles publiques les signes manifestant une appartenance religieuse, une véritable frénésie médiatique s'est déclenchée dans le pays à propos des filles portant des foulards à l'école. Dans une de ces histoires colportées par la presse avant le passage de la loi, on relatait une réaction commune, quoique déconcertante (à l'époque, et en tout cas pour moi). Une élève musulmane d'un établissement secondaire où l'on avait interdit le port du foulard (les décisions en ce domaine se prenant alors au cas par cas) avait tenté de contourner l'interdiction. Au lieu du hijab couvrant la tête et le cou, elle portait un pull à col haut et avait entouré ses

1. Une version plus longue de cet essai intitulé « A Phenomenology of Hesitation: Interrupting racializing habits of seeing », a été publiée dans Emily S. Lee (dir.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, SUNY Press, 2014.

cheveux d'un bandana. Cela lui permettait d'être relativement couverte en classe. Quand elle quittait l'école, elle mettait son foulard par-dessus son bandana et reprenait le cours habituel de sa vie. Ce « compromis » avait été accepté pour un temps par l'école ; cependant dans la presse il y avait des tensions palpables. Alors qu'elle entrait ainsi vêtue en classe, l'enseignante en charge de cette classe eut une réaction de répulsion immédiate et viscérale. Elle ne pouvait pas (physiquement et émotionnellement) tolérer la présence de la jeune fille dans sa classe, et exprima violemment et à voix haute son désir de la voir s'en aller. Il était clair que le professeur *voyait* la jeune fille comme une incarnation délibérée du dogmatisme religieux et de l'oppression des femmes. Sa réaction ne provenait pas d'un argument ou d'un jugement lentement mûris, mais d'une perception et d'un affect préréflexifs².

2. Dans son essai « You Mixed ? Racial Identity without Racial Biology », Sally Haslanger décrit la manière dont le fait de vivre avec ses enfants adoptifs afro-américains, dans une famille « mixte », a modifié son image corporelle et ses schémas perceptifs³. Cette transformation est plus qu'une simple question de zone de confort. Elle prend place au niveau d'une réponse affective et d'un sentiment de communauté avec les Afro-Américains. Haslanger note que cela a changé sa manière de percevoir les corps afro-américains, et l'a rendue sensible au racisme implicite de certains espaces sociaux⁴.

3. Un exemple personnel. Quand j'ai rencontré mon compagnon, en 1996, c'était un enseignant d'école primaire travaillant dans une école socialement désavantagée du Sud de la France (avec une proportion visible d'élèves de parents originaires d'Afrique du Nord). Le débat sur le foulard islamique était déjà très intense en France, et à l'époque et plusieurs années après, j'ai tenté de le convaincre, avec tous les arguments à ma disposition, de l'inadéquation de la réaction au voile largement répandue en France. En bon citoyen et fonctionnaire, il adhérait au principe de laïcité dans le système de l'école publique. Cela signifiait pour lui comme pour beaucoup de ses collègues, que le voile n'avait pas sa place à l'école.

2. Pour une analyse philosophique du débat public sur le voile en France, voir mon essai *The Racialization of Muslim Veils : A Philosophical Analysis, Philosophy and Social Criticism*, 36 (8), octobre 2010, pp. 875-902.

3. Sally Haslanger, « You Mixed ? Racial Identity without Racial Biology », in *Adoption Matters. Philosophical and Feminist Essays*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 2005, pp. 265-289.

4. *Ibid.*, pp. 279-280, 282.

En tant que personne dont la famille inclut à la fois des femmes qui portent le hijab et des femmes non voilées, et où des femmes voilées sont parvenues à un haut niveau d'éducation et de réussite professionnelle, j'ai vu dans la réaction française au voile une évasion de la réalité et de la multiplicité des expériences des femmes musulmanes. Cependant, mes arguments ne semblaient pas faire effet sur mon compagnon, et nous en restâmes là. Plusieurs années après, alors que nous étions partis à Montréal, la question du voile surgit à nouveau, autour du débat précédant la loi française de 2004. Entre-temps, des femmes portant le hijab, membres de la famille, s'étaient intégrées dans notre vie quotidienne. À ce moment là, il apparut que non seulement mon compagnon était critique par rapport à cette loi, mais que sa réaction avait à ce point changé que l'attitude qu'il avait eue auparavant lui semblait devenue étrangère. C'est, je crois, la transformation du tissu affectif de la vie collective qui avait modifié les perceptions de mon compagnon bien plus que mes capacités de persuasion.

C'est en m'appuyant sur les approches phénoménologiques de Maurice Merleau-Ponty et de Frantz Fanon, ainsi que sur la philosophie de la durée d'Henri Bergson, que je veux ici explorer la question de la perception racialisante et des possibilités de son interruption critique.

Une phénoménologie de la perception racialisante

Dans *Peau noire, masques blancs*, Frantz Fanon montre que la racialisation n'est pas seulement un processus à travers lequel se constituent les identités du soi et de l'autre (un processus d'altérisation, à la Jean-Paul Sartre); c'est une altérisation socialement pathologique. Cette altérisation implique une intentionnalité projective ou une mise en miroir négative, par laquelle l'autre est constitué comme ce que le soi n'est *pas* ou ne considère pas devoir être⁵. Plutôt que d'apparaître comme quelque chose de relationnel ou de fluide, la différence est construite comme opposition et comme hiérarchie; les différences deviennent *manichéennes*. Ce qui autorise cette différence à être vue comme un trait constitutif du monde, et les opérations racialisantes à rester cachées, c'est la manière dont la race est *perçue* comme appartenant à *des traits du corps* visibles — audibles ou perceptibles d'une autre façon — comme la

5. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Points Seuil, 1971, pp. 130-131.

couleur de peau, la physionomie, la gestuelle, l'accent, le vêtement à caractère culturel ou religieux.

La racialisation ne structure pas seulement la manière dont les corps sont perçus ; elle paramètre nos cadres perceptifs, cognitifs et imaginaires. Plus encore, la racialisation trace les voies de division politiques, économiques, spatiales, temporelles et sociales des corps par le colonialisme et la suprématie blanche, de façon à les exploiter et à les dominer. La racialisation est alors le processus historique, social, économique et épistémologique — violence (dé)structurante et formation colonisatrice — à travers lequel les races sont constituées, *perçues* et, quand elles sont intériorisées ou entrées dans la peau, *vécues*. Le pouvoir de la description faite par Fanon du racisme est double : il s'intéresse à la fois à la *naturalisation* de la race, à sa constitution liée à des marqueurs corporels qui en viennent inconsciemment à valoir comme race, et à sa *rationalisation*, c'est-à-dire à la manière dont le racisme croit provenir d'une simple réaction à l'autre. Il montre que c'est de l'essence du racisme que d'oublier les histoires et les opérations de pouvoir qui le constituent, et de faire porter la faute sur ses victimes en les prenant comme boucs émissaires⁶. En d'autres termes c'est à *l'autre colonisé* que l'on fait porter la culpabilité de la colonisation avec sa violence déstructurante. Les corps racialisés sont d'emblée la base matérielle et la force de travail que le colonisateur exploite (l'« engrais » qui nourrit le colonialisme, dit Fanon), et les boucs émissaires sur lesquels se trouvent projetés le besoin de colonisation et sa violence constitutive⁷.

Ce que démontre Fanon c'est que la construction de la race dans l'imaginaire blanc se rapporte plus aux lignes qui tracent la domination et le privilège, aux démarcations de la « blanchitude », qu'aux autres qui, racialisés dans leur réalité concrète, sont ses objets ostensibles⁸.

J'en viens maintenant à la *perception visuelle* — non en raison d'une primauté de la vision, mais du rôle qu'elle joue en rationalisant et en dissimulant le racisme qu'elle fait apparaître comme lié à un trait naturel des corps visibles. Cela ouvre une série de questionnements phénoménologiques : car il est important de questionner non seulement ce qui dans la structure de la vision lui permet de devenir

6. *Ibid.*, p. 133.

7. *Ibid.*, p. 153.

8. Voir Robert Bernasconi, « Crossed Lines in the Racialization Process : Race as a Border Concept », *Research in Phenomenology*, 42, 2012, pp. 206-228.

racialisante, mais encore la manière dont opère la vision racialisante, et ce qu'elle a de distinctif. Je pense que cette interrogation féministe et critique vis-à-vis de la race peut s'appuyer sur la phénoménologie de Merleau-Ponty.

C'est à partir de Merleau-Ponty que Linda Martin Alcoff comprend que la vision racialisante est rendue possible par l'intentionnalité et l'habituel de la vision en général⁹. Mais je pense qu'une autre dimension, plus complexe, structure la vision racialisante et explique son enfermement dans ses habitudes. La vision racialisante est à la fois plus et moins que la vision en général. *Moins*, en ce que l'affectivité de la vision est circonscrite — l'ouverture à d'autres manières d'être qui pourraient déstabiliser ou briser les schémas conceptuels est limitée. *Plus*, dans sa surdétermination. Le mécanisme d'altérisation qui sous-tend cette vision se nourrit et s'amplifie lui-même au moyen des représentations et des affects qu'il produit. La vision racialisante est donc récalcitrante : elle ne *peut* voir autrement. Même si le racisme se reformule historiquement, sa rigidité constitutive persiste.

La vision racialisante porte des œillères (pour reprendre l'expression de Bergson¹⁰). On devrait comprendre que cette impossibilité à voir autrement — ce que je nomme le « je ne peux pas » de la racialisation — appartient à des horizons socio-culturels historiquement liés à la modernité occidentale et à l'expansion coloniale¹¹. Mais la logique de la racialisation dicte son propre auto-oubli. Voir la « race » comme appartenant naturellement à certains corps, c'est ignorer les dimensions sociales, historiques, économiques qui la contextualisent. Ici je veux dire qu'il y a une espèce de « je ne peux pas » qui structure la vision racialisante et qui n'est pas contradictoire avec son « je peux ». Ce « je ne peux pas » institue et rend possible la téléologie objectivante du « je peux » racialisant : je peux voir des corps comme racisés, seulement parce que je ne peux pas les voir autrement. S'il avait été possible de voir *plus* que des corps-objets racisés (en étant affectivement ouvert à la différence et au devenir des corps vivants), ou de voir *moins* que des corps naturalisés (en dé-naturalisant la vision par un coup d'œil sur les structures socio-

9. Linda Martín Alcoff, *Visible Identities. Race, Gender, and the Self*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 187-188.

10. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1938, pp. 151-152.

11. Voir David Theo Goldberg, *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Meaning*, Blackwell Publishers, Oxford, 1993, pp. 3-8, et Linda Martín Alcoff, *Visible Identities...*, op. cit., pp. 179-181.

historiques de domination qui l'instituent), alors ce n'est pas la race en tant que telle qu'on aurait vue.

L'affect racialisant¹²

La racialisation procède non seulement d'habitudes perceptives mais aussi d'affects socialisés qui colorent et configurent la perception d'une manière inextricable. L'affect et la perception sont les deux faces du même phénomène : ils lient ce qui est *vu* comme racialisé à ses effets *immédiatement ressentis* sur le corps racialisé. Cette immédiateté est cruciale dans la naturalisation qui nourrit les habitudes racialisantes.

Pour le comprendre, nous devons revenir au premier exemple et examiner de plus près la réaction de répulsion de l'enseignante face à l'élève musulmane. Dans la mesure où cette répulsion a été provoquée par la tenue vestimentaire de la jeune musulmane, c'est la répulsion de l'enseignante qui fait du corps de l'élève et de son vêtement quelque chose d'intolérable¹³. Comme la réaction raciste d'intolérance prend la forme d'une réaction corporelle et affective quasi automatique à l'apparence de la jeune fille, cette réaction peut être lue comme une réaction « naturelle » (plus que comme un comportement socialement et historiquement construit). Le niveau non réflexif auquel opèrent la perception et l'affect a pour fonction de cacher la manière dont ces opérations sont médiatisées par une histoire et une culture du racisme, en naturalisant effectivement ce qui est vu et senti. C'est en ce sens qu'on fait porter la responsabilité (morale) du racisme culturel sur ses victimes. La source de l'hostilité raciste culturelle est supposée résider dans les pratiques « irrationnelles » et « intolérables » des autres culturels (ici les jeunes musulmanes qui se voilent).

L'affect ici ne rompt pas le cercle du « je ne peux pas voir autrement » ; au contraire, il protège ce cercle et veille à sa fermeture. La répulsion sert à la fois à naturaliser le caractère intolérable de l'autre et à disculper l'enseignante de la responsabilité de sa réponse, ainsi que le corps social dont elle fait partie. Ce qui est « autrement » est occulté de la vision, mais aussi du sentiment, de l'imagination et

12. J'utilise ici le terme « affect » au sens large qu'il a dans la pensée phénoménologique, chez Husserl et Merleau-Ponty. L'affect y excède la seule émotion.

13. Voir Étienne Balibar, « Y a-t-il un "néo-racisme" ? », dans É. Balibar et I. Wallerstein (dir.), *Race, nation, classe*, La Découverte, 2002, pp. 28 et 32.

de la compréhension ; que la *subjectivité* ou la *capacité d'agir* d'une femme musulmane puisse exister sans être réduite à la fausse conscience de l'oppression de genre, n'est pas seulement invisible, mais affectivement inaccessible. L'affect de répulsion marque les limites de la tolérance et fait la police de l'intolérable, tout en le définissant. Dans cette dichotomie, la complexité des subjectivités vécues est gommée. Alors que, dans cet exemple, le tolérable pourrait être défini par des femmes musulmanes sécularisées et l'intolérable pour des femmes voilées opprimées, la possibilité de vies réelles de femmes musulmanes qui n'entrent pas dans ce schéma reste une tache aveugle. Au lieu de s'engager dans le travail affectif de réponse à ces vies, la répulsion bloque la réponse, et gèle effectivement la porosité et la fluidité de la sphère affective.

Pour décrire ce phénomène, je voudrais reprendre l'expression de Fanon « ankylose affective¹⁴ » — terme qui véhicule à la fois la rigidité, l'immobilité et l'engourdissement qui caractérisent la temporalité des affects racialisants. Le passé y est congelé, comme schéma « historico-racial » ou stéréotype et en tant que tel il est surdéterminé¹⁵. Fanon décrit ainsi cette ankylose affective comme une incapacité à liquider le passé. Au lieu d'être travaillé et objet de remémoration, ce passé se répète dans le présent et ferme la porte au futur¹⁶. En étant uniquement réceptive à ce qui est déterminé par avance, cette rigidité institue dans un registre temporel ce jeu de miroir négatif qui caractérise la racialisation.

Les œillères qui structurent la perception et l'affect racialisant signifient que la pratique antiraciste ne doit pas se limiter à une intervention discursive ou cognitive (bien qu'elle doive également agir à ce niveau). Je pense que, précisément en raison du rôle qu'elles jouent dans le racisme naturalisant, c'est à l'intérieur des sphères perceptives et affectives — dans leur potentiel critique — que les pratiques antiracistes doivent trouver des instruments. M'appuyant sur Bergson, c'est dans l'hésitation que je trouve ce potentiel critique.

Une phénoménologie de l'hésitation

Pour Bergson, l'hésitation définit la structure du temps, l'intervalle ontologique à l'intérieur duquel le temps est ce qui

14. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 98.

15. *Ibid.*, pp. 90, 93.

16. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 211.

différencie l'expérience. Cette différence qu'introduit le temps est ressentie comme un retard : « le temps est ce qui empêche que tout soit donné d'un coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement¹⁷ ». Ce qui implique, comme dans la formulation de Gilles Deleuze, que « le Tout n'est jamais donné¹⁸ ». Que tout ne soit pas donné signifie que *ce qui est* doit être compris comme en devenir plutôt que comme une chose. Si être est devenir et *tendance*, pour utiliser le terme de Bergson, alors sa structure temporelle est celle de l'indétermination et du changement potentiel¹⁹. Une ontologie qui comprend le temps comme hésitation ne le voit pas comme une progression linéaire ; le temps diverge continuellement, de sorte que le futur est irréductible au passé. Mais le passé n'est pas non plus l'idée congelée de la répétition du même ; le passé est reconfiguré de façon dynamique, avec le passage d'un état à l'autre²⁰. En d'autres termes la nouveauté ne vient pas seulement de l'ouverture du futur, mais de la façon dont le passé est remémoré, avec hésitation.

Dans *Matière et mémoire*, Bergson note qu'on ressent l'affect quand le corps hésite, et qu'alors la séquence causale entre excitation et réponse se trouve interrompue²¹. D'un point de vue phénoménologique nous pourrions décrire cela comme une *hésitation affective*, ou un *affect hésitant*. Non seulement cet affect prend la place de et retarde l'action habituelle, mais il préfigure aussi l'habitude reportée, la rendant visible comme futur anticipé parmi d'autres dans le monde. Par l'affect, le corps attend avant d'agir ; il prend le temps non seulement de percevoir, mais aussi de se souvenir. En ce sens, sentir n'est plus répéter le passé de façon automatique²². L'hésitation affective fait plutôt ressentir la sédimentation des schémas habituels aussi bien que leur plasticité.

Bien que la réaction affective de l'enseignante décrite dans le premier exemple puisse sembler démentir la description que fait Bergson de l'affect, je crois que la théorie de Bergson nous permet de distinguer *l'ankylose de l'affect* dans la perception racialisante, du *potentiel critique de l'affect* dans l'hésitation. La description de Bergson rend visible ce qui manque et est distordu ou *ankylosé* dans

17. *Ibid.*, p. 102.

18. Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966, p. 108.

19. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, op. cit., p. 211.

20. H. Bergson, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1907, pp. 4-7.

21. H. Bergson, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, PUF, 1896, pp. 11-12.

22. *Ibid.*, p. 251.

l'affect racialisant. Elle pointe la *condition nécessaire* pour que l'affect devienne réceptif et adapté, à savoir l'hésitation. Si l'hésitation n'est pas suffisante — ce ne peut être un remède isolé ou intentionnel à l'habitude racialisante, elle doit s'appuyer sur un contexte qui la motive, et sur un travail durable pour la maintenir ouverte — elle représente néanmoins une étape nécessaire.

On peut être tenté d'aligner les affects racialisants et réactifs sur les émotions dites négatives ou positives. Cependant, un tel alignement non seulement néglige la manière dont les émotions peuvent accomplir des fonctions différentes (par exemple la colère peut être hostilité ou début de critique), mais se trompe en outre sur la nature de la différence entre les affects en question. Ce sont, je crois, *les différentes manières de se relier à l'intervalle d'hésitation et donc au temps*, qui sont en jeu dans la distinction entre affects racialisants et adaptés.

Si l'on revient à l'exemple de l'enseignante, il semble que l'intervalle du présent ait été saturé par un affect apparemment si immédiat et absorbant, qu'il n'a pas laissé de temps pour quoi que ce soit d'autre. Pour tel affect racialisant, *tout semble être donné*. Le *tout est donné* de cet affect racialisant se projette d'abord dans tous les contextes, attendant d'y trouver des confirmations de lui-même. Cela rappelle la description que fait Shannon Sullivan des habitudes « ontologiquement expansives²³ » liées au privilège blanc. Ensuite, le *tout qui est donné* a été circonscrit d'avance, suivant des schémas racialisants, de sorte que nous devons le comprendre comme fondé sur une clôture structurelle, un « Je ne peux voir ou penser autrement ». Enfin, prendre *tout pour donné*, c'est court-circuiter l'hésitation. L'affect racialisant tente de surdéterminer ce qui se produit dans un intervalle temporel, en le construisant comme horizon clos. Non seulement cela tronque l'aptitude de l'affect au changement, mais cela engourdit à la fois la conscience de soi et la réceptivité.

Au contraire, comme nous le voyons dans la description de Bergson, l'affect ne prend pas simplement place dans l'intervalle de l'hésitation, comme interposé de l'extérieur; cet affect incarne l'hésitation et donc ouvre un intervalle de l'intérieur. Il serait plus juste de dire avec Deleuze que cet affect se produit dans l'intervalle

23. Shannon Sullivan, *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Indiana University Press, Bloomington, 2006, p. 10.

mais ne le remplit pas²⁴. En ce sens l'affect peut tenir ouvert l'intervalle d'hésitation, laissant le temps d'arriver à du plus. Comme dans cet affect *tout n'est pas donné*, il peut devenir autre. En hésitant, l'affect est potentiellement en mesure de se déstabiliser lui-même et de se transformer, de devenir conscient de lui-même, de répondre et même de penser. Pour voir comment l'affect peut déboucher sur une réponse active, revenons à la description qui en est faite dans *Matière et mémoire*.

L'affect constitue pour Bergson un phénomène singulier et positif. S'il est de nature différente de la perception, il n'y a pas de perception sans affect, car « notre corps n'est pas un point mathématique dans l'espace²⁵ ». Il faut souligner ici trois éléments. D'abord, l'affect provient de et exprime la vulnérabilité du corps, son exposition à ce qui est autre. Il marque la passivité du corps vivant dans sa matérialité. Mais pour que le corps subisse l'affect, sa passivité ne peut être pure inertie ou indifférence. L'affect ne naît pas en opposition à l'activité mais, de façon paradoxale, peut être décrit comme l'activité de la passivité corporelle elle-même. C'est parce que, second point, l'affect définit une espèce particulière d'effort, un effort dans lequel le corps travaille sur lui-même en réponse au monde²⁶. L'affect est donc une réponse située, réponse au contexte dans lequel le corps lui-même se trouve, mais ce n'est pas une réponse qui agit directement sur la situation. *L'affect est plutôt une mise à distance de la réaction habituelle en la préfigurant comme sentiment corporel* ; le corps agit sur lui-même et au lieu de la mettre en acte, va affectivement jusqu'au bout d'une réaction. L'activité (et passivité) particulière de l'affect réside dans cet effort pour retarder, pour hésiter.

Troisième point, l'affect est « un effort impuissant²⁷ ». Bien que l'affect soit inopérant du point de vue de la téléologie de l'action, téléologie dans laquelle l'hésitation figure seulement comme échec et comme manque, cette impuissance même de l'affect est féconde. Comme l'affect répond à son contexte en travaillant sur lui-même, il contient à la fois la réceptivité à ce contexte, et la conscience de la réponse accoutumée (mais retardée). C'est ici que se situe son

24. « L'affection, c'est ce qui occupe l'intervalle, ce qui l'occupe sans le remplir ni le combler. » Gilles Deleuze, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1983, p. 96.

25. H. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 59.

26. *Ibid.*, p. 58.

27. *Ibid.*, p. 56.

importance pour la vision critique et antiraciste. Il y a deux façons pour l'habitude racialisante de devenir visible dans l'hésitation affective. *De façon marginale*, la conscience corporelle de l'affect peut permettre au cadre historique, social et habituel qui structure mon positionnement et ma corporéité, d'être aperçu à l'horizon de l'expérience. La coïncidence apparente entre les façons habituelles de voir et le visible est décentrée, et révèle la manière dont la perception est déjà en avance sur elle-même, constituant le vu selon des schémas habituels. En même temps, du point de vue de la mémoire, l'affect peut jouer le rôle de témoin, et connecter à une sorte de « souvenir du présent²⁸ ». En tant que témoin, l'affect sert comme mémoire de l'habitude et comme occasion de se souvenir.

Ce qui je crois est important, du point de vue d'une pratique critique et antiraciste, c'est l'attention à la manière dont l'affect peut devenir réceptif. Et ce que je trouve dans la lecture de Bergson, c'est un appel à ralentir. La perception racialisante fonctionne à une rapidité telle que nous ne la voyons pas arriver, à une vitesse supérieure à celle de la pensée. C'est ce qui contribue à son immédiateté apparente et à son effet naturalisant. L'hésitation est une décélération qui ouvre à l'infrastructure affective de la perception de façon à la rendre réceptive à ce qu'elle n'a pas été capable de voir, et à rendre conscients ses traits contextuels et construits. On peut objecter que situer le travail antiraciste au niveau de la perception néglige la manière dont l'affect est la source de ce qui est récalcitrant et irrationnel dans le racisme. De sorte que la solution doit résider à un niveau qui se prête au changement rationnel : un travail cognitif au niveau de la croyance. On pourrait lire l'exemple de l'enseignante de cette façon. Mais si l'affect racialisant n'est pas déconstruit de l'intérieur, sa violence persiste et sera déplacée vers d'autres processus d'altérisation et en direction d'autres corps racialisés. Déconstruire l'affect racialisant, c'est interrompre le sens totalisant de complétude, « l'expansivité ontologique » qui fait que tout semble donné. C'est de cette manière qu'on déstabilisera son immédiateté naturalisée et sa surdétermination. C'est, je crois, l'hésitation qui donne la possibilité de cette interruption. Elle ne le fait pas en éliminant l'affect mais en modulant et en transformant sa temporalité.

Mais peut-on saper l'habitude racialisante simplement en hésitant ? L'hésitation ne suffit pas à supprimer l'habitude

28. Le « souvenir du présent » est le terme qu'utilise Bergson pour parler d'une mémoire redondante qui accompagne le présent et demeure inconsciente.

racialisante, mais il faut je pense prendre en compte son rôle nécessaire lorsqu'on réfléchit aux stratégies pour vaincre cette habitude. L'hésitation est à la fois le terrain ontologique qui rend possible la transformation de l'habitude, et l'ouverture phénoménologique qu'on peut utiliser et ajouter pour qu'un tel changement ait lieu. L'hésitation ne peut être mise en œuvre volontairement et elle ne constitue pas non plus une expérience isolée. D'un point de vue phénoménologique, l'hésitation se produit à *l'intérieur* d'un contexte où elle ouvre un intervalle ; cette ouverture doit être prise pour la création d'une nouvelle possibilité. C'est en cela que la pratique critique et antiraciste inclut des stratégies indirectes pour produire de l'hésitation. Cela implique la création de situations et de liens qui suscitent l'hésitation, aussi bien que l'attention aux manières de maintenir l'hésitation ouverte et de lui permettre de devenir productive.

Dans *Revealing Whiteness*, Shannon Sullivan suggère que les habitudes du privilège blanc ne doivent pas être perturbées par un changement d'environnement (compris au sens large comme environnement social, géographique, esthétique ou politique). Sullivan note qu'un environnement modifié — en particulier s'il sape le solipsisme blanc — peut permettre de produire de nouvelles habitudes de vie²⁹. Elle avertit cependant qu'un changement d'environnement peut aussi renforcer l'expansivité ontologique des habitudes blanches, et offrir de nouveaux espaces à leur appropriation. Le fait que les habitudes puissent être perturbées plutôt que renforcées repose, je crois, sur une dimension absente de l'analyse qu'elle propose, à savoir l'hésitation. Comme le montre à juste titre Sullivan, les corps blancs privilégiés s'attendent à se sentir « chez eux » dans tous les espaces, y compris ceux qu'ils colonisent. Cela implique, selon moi, qu'un changement d'environnement ne peut être efficace que s'il est capable de créer une certaine tension, un *inconfort*, une *fracture* au niveau des habitudes du privilège blanc — ce que j'ai appelé hésitation. Sullivan note que l'inconfort peut conduire à des tentatives, accompagnées de crainte ou de colère, pour l'éradiquer (en renforçant l'attente des corps blancs privilégiés à habiter confortablement tous les espaces)³⁰. La réponse à l'hésitation peut donc être une réaction défensive d'intensification de la clôture ; on évite l'hésitation par un affect ankylosant. Sullivan suggère ainsi que les sujets blancs privilégiés acceptent l'inconfort comme quelque chose de juste. Permettre

29. S. Sullivan, *Revealing Whiteness...*, op. cit., pp. 9-10.

30. *Ibid.*, p. 149.

l'inconfort c'est, à l'intérieur de l'expérience, donner du temps à l'hésitation pour qu'elle se produise ; cela suspend, pour un intervalle, les réflexes de privilège blanc.

Mais l'inconfort du changement d'environnement peut-il suspendre ces habitudes au-delà du simple intervalle ? Selon moi, le changement d'environnement ne doit pas seulement induire l'hésitation mais la faire durer. S'il ne se concentre que sur le changement de l'environnement présent, il risque de manquer le poids du passé³¹. Car l'inertie de l'habitude racialisante est soutenue par les attachements passés qui restent vivants dans le présent, alors que les autres sont oubliés de façon active. Si le travail sur le passé ne reformule pas ce réseau de relations, de façon que soient sentis les attachements qui jusqu'à présent n'avaient pas été reconnus, ainsi que les dettes envers les autres, il sera difficile de faire durer le changement. Dans mon analyse le changement d'environnement et la mémoire critique vont de pair. Comme nous le verrons, cela requiert un engagement durable à vivre avec les autres, de sorte que les attachements affectifs puissent évoluer à la fois dans l'expérience présente et dans la mémoire.

Mais qu'en est-il des *sujets altérisés* qui hésitent déjà ? Comme ils ont intériorisé ou « épidermalisé » dans leur propre schéma corporel le « je ne peux pas » de la vision objectivante, ce « je ne peux pas » mène non seulement à un sentiment clivé du corporel lui-même, mais aussi à une forme d'hésitation qui peut être paralysante. Il est raisonnable d'objecter que présenter l'hésitation comme une solution, certes partielle, à l'habitude racialisante, ignore la difficulté dont les sujets racialisés et objets de sexisme font l'expérience, en rompant avec le cycle surdéterminé de l'hésitation. Bien que je prenne cette objection au sérieux, je pense qu'elle pose un dilemme artificiel entre d'un côté l'habitude apparemment inébranlable et l'hésitation paralysante de l'autre.

D'abord, toutes les habitudes ne sont pas *réifiantes* et *altérisantes* comme le sont les habitudes sexistes et racialisantes. Je propose l'hésitation comme intervention dans ces dernières. Que l'hésitation soit ressentie comme ce qui perturbe les habitudes objectivantes tient à l'intransigeance et à l'homogénéité désirée de ces habitudes elles-mêmes.

31. *Ibid.*, pp. 164-165.

Ensuite, l'homogénéité de l'habitude objectivante est fondée sur une fermeture structurelle qui supprime la réceptivité affective et éthique. Aussi longtemps que cette habitude est tenue pour idéale, échapper à l'hésitation impliquera la fermeture à et l'exclusion de *quelques* autres. Le dilemme qui fait de l'action invariable le seul remède à l'hésitation paralysante, évacue les autres façons d'agir de façon hésitante, où l'habitude n'est pas sourde ni l'hésitation immobilisante. Bien que des formes d'objectivation inverse puissent être utiles comme stratégies réactionnelles contre le regard social objectivant, je crois que le cycle de l'hésitation paralysante ne peut être rompu que par une forme critique et adaptée de l'hésitation.

C'est parce que, troisième point, l'hésitation paralysante et l'habitude objectivante reposent sur la même logique déterministe ; ce sont les deux faces de l'altérisation et de la réification, aux effets incomparables. L'une et l'autre instancient la temporalité close par laquelle les schémas racialisants et sexistes surdéterminent le sens du passé et tracent à l'avance les possibilités du futur. Ainsi les deux formes d'hésitation que j'ai décrites peuvent être distinguées non seulement ontologiquement dans leur structure temporelle, mais aussi phénoménologiquement dans leur relation à ce qu'il en est du futur. Comme elle découle de la surdétermination du schéma intériorisé et de l'habitude, l'hésitation paralysante tend à être prévisible et déterminée dans ses effets ; le sujet altérisé s'attend à l'avance à l'échec. Il perçoit ses possibilités futures comme circonscrites par son incapacité présente. Par contraste, l'hésitation réceptive insère de l'indétermination dans l'habitude. Elle rend plus lâche le réseau du déterminisme intériorisé et du stéréotype. Ce type d'hésitation peut nous rendre « actionnels³² » selon le terme de Fanon, et pas seulement purement réactionnels.

La perception critique et éthique

L'hésitation peut-elle ouvrir à une perception éthique et antiraciste — une perception qui n'exclut pas, mais, pour reprendre une phrase de Merleau-Ponty, « [voit] selon ou avec » autrui³³ ? La notion de passivité latérale que Merleau-Ponty développe dans la conférence intitulée « Le problème de la passivité », montre à la fois comment chaque perception est déjà une institution — comment il y a

32. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 180.

33. M. Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Gallimard, 1964, p. 23.

une structure normative sociale, historique et sédimentée selon l'habitude, ou un niveau, selon lequel nous voyons — et comment les institutions de la vision peuvent résister ou être ouvertes à la transformation³⁴.

Il est important de distinguer deux sens possibles de la passivité latérale chez Merleau-Ponty, deux façons d'être selon lesquelles nous sommes supposés *voir avec ou selon* les autres.

D'abord nous pouvons dire, en un sens, avec Merleau-Ponty, que nous voyons toujours *déjà* avec les autres. Les autres sont impliqués de manière latérale dans mon champ de vision. Mais la perception racialisante supprime cette passivité latérale et la dépendance vis-à-vis des autres. Je crois que cet oubli doit être compris comme double. 1. Ce qui est oublié est ma dépendance vis-à-vis des structures socio-historiques et des autres sociaux qui ont accompagné le développement de ma vision ; cet invisible « poids de mon passé » institue une manière particulière de voir qui pour moi est normative³⁵. 2. Il y a exclusion de l'autre non familier et étrange-r, l'autre racialisé, dont la différence peut être représentée comme exotique ou comme menaçante, mais dont l'abjection joue un rôle constitutif dans la manière dont je vois. Cela correspond à l'élimination structurale d'autres manières de voir et d'être qui ne « font pas sens » à l'intérieur de mon niveau institué — qui, pour citer Merleau-Ponty, apparaissent « inassimilables ». Je défends l'idée que la première forme d'oubli institue le niveau selon lequel je vois, fondé sur l'*appropriation* de la chair des autres auxquels mon attachement est rendu invisible, alors que la seconde est oublieuse de la façon dont même les autres *exclus* sont inscrits « de manière oblique » et structurelle dans mon champ de vision (comme un « extérieur constitutif » pour utiliser les termes de Judith Butler). Dans ce cas, l'« inassimilabilité » de l'autre ne peut être comprise comme séparation absolue, comme si les autres étaient de nouvelles terres à découvrir. Bien plutôt, ceux qui sont définis comme étrange-r-s sont

34. « [La] passivité [est] non pas frontale, envers un autre *Je*, mais congénitale au *je*, en tant que quelque chose lui advient, *i.e.* suscite redistribution de son paysage, de ses investissements, des dimensions de son être au monde ; *i.e.* introduit dans un certain niveau, et affecté selon lui de certaines valeurs et significations, [il] finit par faire basculer le niveau (expression de Wertheimer) et le réorganiser. » (M. Merleau-Ponty, *L'Institution, La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, 2003, pp. 249-250).

35. *Ibid.*, p. 251.

déjà présupposés à l'intérieur du travail de la perception, même s'ils sont relégués à ses marges, sans être reconnus.

Mais il y a un sens alternatif, selon lequel *voir selon ou avec* les autres, doit être un effort attentif — un effort dont j'ai montré dans cet article qu'il commence avec l'hésitation. Le sens premier de voir avec les autres se révèle alors comme ignorance des autres ; c'est un regard qui se prend pour un « je peux voir » auto-suffisant et qui n'hésite pas. L'insistance sur le fait de maintenir le schéma normatif de la vision racialisante, en réponse à une complexité affective qui ne peut être réduite à ce niveau, serait donc « pathologique » (à la fois selon Merleau-Ponty et selon Fanon³⁶). Pour preuve, le premier exemple donné dans cet article.

Alors que les cours de Merleau-Ponty sur « Le problème de la passivité » parlent de la perturbation que l'*inassimilable* introduit dans la vision, il est clair que de tels événements ne suffisent pas en eux-mêmes à produire la conscience critique et le changement³⁷. Pour Merleau-Ponty, les événements inassimilables sont un obstacle pour le soi percevant ; ils sont ressentis comme « adversité », comme tension et, pourrions-nous dire, comme inconfort.

Ce qu'indique l'hésitation et ce qu'elle nous permet de ressentir, c'est l'inassimilabilité d'un événement — non pas dans sa singularité et ses détails, mais dans sa résistance à nos schèmes perceptifs et conceptuels³⁸.

36. F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, op. cit., p. 10.

37. « Pas de sens donné avec l'événement : on peut ruser, maintenir en vigueur l'ancien schéma praxique [...] réprimer. Mais s'il n'y a pas de sens donné, il y a des événements dont on ne peut empêcher l'inscription historique qu'en refusant de les voir, qui sont inassimilables pour notre système, qui refusent notre *Sinngebung*. Le choix de la maintenir sera alors pathologique... [Il y a] passivité jusque dans l'activité : c'est parce que dans le niveau ancien telle direction était donnée comme "oblique" qu'en m'installant en elle comme "normale" je modifie le sens de tout le reste et établis un nouveau niveau... [Et il y a] activité jusque dans la passivité : hors certains cas limites où l'événement n'est pas assimilable, je pourrais toujours par régression maintenir mon niveau ancien » (M. Merleau-Ponty, *L'institution, La Passivité...*, op. cit., p. 250).

38. J'utilise ici le terme « inassimilable » en suivant Merleau-Ponty. Mais ce que je décris ne doit pas être confondu avec l'« intolérable » dont je parlais dans la deuxième partie. Alors que l'« intolérable » se trouvait défini par la racialisation, l'inassimilable est ce qui ne colle pas avec les schémas racialisants, et donc fait difficulté pour l'imaginaire racial. Cela rappelle ce que Falguni A. Sheth nomme « l'ingérable » (*Toward a Political Philosophy of Race*, State University of New York Press, 2009).

Difficulté supplémentaire, quand l'hésitation se maintient, le niveau normatif selon lequel on voit peut lui-même être transformé en réponse à des événements inassimilables. On en vient à voir selon des ancrages qui reflètent les événements jusqu'alors réprimés et d'autres qui avaient été exclus. Pour durer, une telle transformation ne doit pas seulement être prospective mais doit être fondée dans la mémoire critique que rend possible l'hésitation. Quand il y a hésitation, l'ancien niveau selon lequel on voit est déstabilisé et dénaturalisé. C'est la première fois que ce niveau est mis en lumière dans la mémoire. Avec la mise à l'écart des niveaux normatifs, l'ancien niveau est remémoré dans sa contingence socio-historique et sa limitation affective ; on se rappelle sa fermeture à ce qui aujourd'hui semble « normal », exclusion qui dans le présent passé était inconsciente car elle définissait l'opération du champ perceptif. Cette mémoire est, par conséquent, autocritique. Plus encore, elle peut être source de vigilance vis-à-vis des habitudes visuelles, et constituer une nouvelle manière de vivre le présent. Ici le présent est imaginé comme ce qui *sera avoir été* ; il est vécu comme en charge d'un futur regard critique et se rappelant le passé.

Finalement, voir avec les autres requiert, comme le montrent mon second et mon troisième exemple, qu'on prenne en charge la tâche de vivre-avec. Rendre l'hésitation productive exige que vivre-avec, sous n'importe quelle forme, soit un processus durable. L'exemple de Haslanger et le mien le suggèrent tous deux. Quoique des événements isolés et des efforts ponctuels puissent provoquer l'hésitation, il peut s'avérer difficile de faire durer cette hésitation qui pourrait se transformer en réaction défensive, une fois passé l'événement. Il me semble que ce sont les expériences apparemment mineures et incessantes de la vie quotidienne qui peuvent maintenir ouverte l'hésitation, car de tels événements font leur chemin dans la vie pré-réflexive et ne peuvent aisément être isolés ou rejetés. Ce qui est requis en effet est une mutation au niveau de la passivité, une intervention dans le travail de la perception non réflexive et de l'affect. Ce qui est en jeu, spécifiquement, c'est la reconfiguration des dimensions et des ancrages *selon lesquels* nous percevons, agissons et pensons.

L'exemple de mon compagnon le montre, tenter de changer la perception au niveau des actes perceptifs, en utilisant seulement la persuasion et l'argumentation, manque l'habituel inconscient de la perception ; plus encore, cela manque la manière dont les actes perceptifs et cognitifs reposent sur, sont déjà structurés par des

dimensions socialement instituées (qui incluent certains et excluent d'autres). Nous voyons *selon* ces ancrages affectifs, et donc nous ne les voyons pas ; ils fonctionnent comme niveau normatif, comme base inconsciente et « neutre ». Bien que mon compagnon ait écouté mes arguments et accepté la discussion quand j'essayais de le convaincre que le foulard ne devait pas être interdit dans les écoles françaises, nos cartographies perceptives étaient si différentes que nous étions dans une impasse. La cartographie racialisante, qui sous-tend l'espace laïc français, signifie que le foulard est surdéterminé comme signe ostentatoire, incompatible avec cet espace, non pas tant parce qu'il est religieux (après tout les croix sont admises), mais parce qu'il est invariablement vu comme une oppression des femmes. Cette perception racialisante esquisse d'avance la position que les femmes musulmanes voilées peuvent occuper, comme victimes ou comme pions de leur religion. Ce qui est inassimilable dans ce schéma racialisant, ce qui ne peut être reconnu, c'est l'agentivité et la subjectivité des femmes musulmanes concrètes qui se voilent. Le fait de vivre avec des femmes musulmanes qui portent le *hijab* et d'établir des liens avec elles met cette cartographie à l'épreuve, comme l'argumentation ne peut le faire ; pour mon compagnon, cela a constitué un « changement d'environnement » (pour rappeler Sullivan) qui a servi à interrompre la perception habituelle.

Le fait qu'on ait besoin de faire l'effort de vivre avec les autres montre comment le temps introduit une différence dans ce que nous voyons et sentons. Comme je l'ai dit, ce n'est pas d'un simple changement d'environnement que nous avons besoin, mais d'un changement d'environnement qui fasse durer l'hésitation et rende possible la mémoire critique. Voir *selon les autres*, ce n'est pas voir à travers leurs yeux ou les assimiler à ma vision ; c'est trouver le champ perceptif qui a été réorienté par les autres. L'autre n'est pas un objet dans le champ perceptif mais un centre qui aimante ou un contrepoids dont le style de vie, la manière de voir et la mémoire infléchissent le champ. Voir *avec les autres*, c'est donc découvrir que sa propre cartographie perceptive et affective doit être remaniée, du fait de la force du lien aux autres³⁹. Une telle modification non seulement réoriente le présent mais s'accompagne en outre d'un travail sur le passé. Nous avons vu comment la mémoire peut servir de critique des vieilles normes et de vigilance à l'égard des nouvelles. Plus encore, la mémoire critique peut être ouverture à un passé *partagé* et

39. Voir bell hooks, *Black Looks. Race and Representation*, South End Press, Boston, 1992, p. 177.

intersubjectif. Structuré par le privilège et la domination, ce passé était partagé sans justice ni reconnaissance, de sorte qu'il demeurait ignorant de l'intersubjectivité sur laquelle il reposait. Se souvenir de ce passé de manière intersubjective et différente, permet à d'autres souvenirs d'être entendus. Ces souvenirs reconfigurent le passé, faisant paraître étrange-r ce qui était familier et passait pour acquis. Une fois modifié ce champ perceptif, la cartographie racialisante de l'espace laïc commença à paraître étrangère à mon partenaire, même si ses liens à cet espace restaient en jeu (car ils constituaient son passé et son appartenance). Cette permutation critique ne signifie pas que le passé est laissé derrière soi ; au contraire, dans sa réorientation même ce passé est ressenti comme passé partagé et actualisé dans le présent. Cette actualisation fait qu'on suit autrement les voies tracées dans cette cartographie.

On notera qu'aussi bien dans l'exemple de Haslanger que dans le mien, l'espace dans lequel on réapprend les manières de voir et où les affects se transforment est l'espace intime de la maison ou de la famille élargie. Mais je n'entends ni restreindre l'hésitation et les affects transformatifs à ces contextes, ni présenter une vision romantique du foyer comme lieu du changement social. Le vivre-avec peut prendre bien des formes : le militantisme, l'amitié, le partage des espaces scolaires et de travail peuvent constituer des expériences durables de coexistence⁴⁰. Plus encore, je ne décris pas la coexistence qui motive l'hésitation comme nécessairement harmonieuse et joyeuse ; nous apprenons beaucoup des tensions et des résistances des autres. Ma description de la coexistence n'est donc pas une argumentation en faveur de l'intégration forcée, qui se produit en général selon les critères du groupe social dominant. Il ne s'agit pas d'imposer aux autres racialisés la présence de privilégiés bien intentionnés. La coexistence suppose aussi de permettre aux autres d'avoir un espace séparé, tel qu'ils l'entendent. Ce que je suggère c'est que, dans un présent où prennent déjà place des expériences de coexistence, on fasse appel à l'hésitation et à l'attention. Par mes exemples, j'entends montrer *comment sont possibles des transformations des affects et de la perception*, et non prescrire les moyens de les faire advenir.

40. Par exemple, Haslanger suppose que « de fortes amitiés et des relations d'amour inter-raciales » peuvent conduire aux mêmes perturbations des habitudes racialisantes que celles qu'elle décrit dans la parentalité transraciale (S. Haslanger, « You Mixed ? Racial Identity without Racial Biology », *op. cit.*, pp. 161-162).

Ce qui est en jeu ici, c'est, en vertu de la coexistence, la transformation du vécu habituel en agentivité critique et éthique. J'ai voulu montrer que ces transformations doivent se produire à un niveau affectif, perceptif et corporel, au niveau préréflexif de l'habitude, et pas seulement au niveau réflexif de la connaissance ou de la croyance. J'ai dans ce contexte cherché à montrer la valeur, pour l'expérience éthique et antiraciste, de ce qui est normalement considéré comme négatif et à éviter : l'hésitation. Le racisme portant sur des corps vivants, c'est à travers eux qu'il se manifeste ; et c'est à travers des pratiques inscrites dans le corps qu'on peut lui résister de façon critique et l'interrompre⁴¹.

Traduit de l'anglais par Sonia Dayan-Herzbrun

41. C'est ainsi que peut être interprétée la dernière phrase de *Peau noire, masques blancs* : « Ô mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! » (*op. cit.*, p. 188).