



OCTAVE

MANNONI

PSYCHOLOGIE DE LA COLONISATION

SEUIL

PSYCHOLOGIE
DE LA COLONISATION

OCTAVE MANNONI

PSYCHOLOGIE
DE LA COLONISATION

PRÉFACE DE LIVIO BONI

ÉDITIONS DU SEUIL
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIX^e

Psychologie de la colonisation a été publié pour la première fois en 1950 aux Éditions du Seuil. Il a connu ensuite deux rééditions sous les titres *Prospero et Caliban* (1984) et *Le Racisme revisité. Madagascar, 1947* (1997) chez d'autres éditeurs. La présente édition reprend le texte original de 1950 et les ajouts de l'auteur des éditions suivantes.

ISBN de la première édition : 978-2-02-002362-7

ISBN 978-2-02-150857-4

© Éditions du Seuil, mai 2022

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

PRÉFACE

Les vies multiples d'un livre intempestif

Accueilli lors de sa parution, en 1950, par une véritable levée de boucliers, aussi bien de la part des marxistes orthodoxes que des principaux tenants de la Négritude – Alioune Diop, Aimé Césaire, mais aussi Frantz Fanon, qui l'a contesté vigoureusement dans *Peau noire, masques blancs*, tout en lui reconnaissant un rôle d'éclaireur¹ –, *Psychologie de la colonisation* aura été décidément un livre intempestif. Non seulement parce qu'il représentait à l'époque la toute première tentative de description de l'économie libidinale inconsciente

1. Cf. Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1950 ; ainsi que le compte rendu d'Alioune Diop, le fondateur de Présence Africaine, dans *Esprit* (octobre 1951). Sur le rapport Fanon-Mannoni, trop souvent réduit à la critique acerbe du « complexe de dépendance », voir Livio Boni, « La condition (post)coloniale entre marxisme et psychanalyse (2) : l'apport de Mannoni », *Actuel Marx*, n° 61, 2017, p. 153-167. Parmi les rares soutiens à la démarche de Mannoni à l'époque, celui, de taille, de la revue *Les Temps modernes*, où il publiera régulièrement dans les années 1950-1960 ; et celui de l'anthropologue Georges Balandier, qui reprendra, dès 1951, la notion de « situation coloniale ». Rappelons aussi un texte oublié de Mannoni, « La plainte du Noir », paru dans *Esprit*, toujours en 1951, dans la même livraison que celle où Fanon publie « L'expérience vécue du Noir », qui sera inclus ensuite dans *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952. Ces deux textes présentent des recoupements très significatifs, et Mannoni y met en avant le thème du masque, inspirant à Fanon le titre même de son livre.

propre au monde colonial – monde que l’auteur connaissait intimement –, mais aussi dans la mesure où il laissait entendre que la relation coloniale ne saurait disparaître d’un coup, même après l’émancipation des peuples colonisés. Autrement dit, bien que rédigé à la fin des années 1940, à une époque où les décolonisations n’étaient qu’amorcées, il adoptait déjà une perspective *postcoloniale*, laissant entendre que les effets de l’expérience coloniale s’inscriraient dans la longue durée, aussi bien pour les anciens colonisés que pour les anciens colonisateurs. Cela ne pouvait que dérouter ceux qui constituaient le front anticolonial. Pour autant, en dépit du trouble qu’il suscita chez ces derniers, il ne manqua pas de produire *a posteriori* des effets notables, en particulier après la fin de la guerre d’Algérie et dans le monde anglophone.

Tâchons donc de fournir quelques éléments sur la trajectoire étonnante de ce texte, qui aura connu, en l’espace d’un demi-siècle, trois versions chez trois éditeurs différents : *Psychologie de la colonisation* (Seuil, 1950), *Prospero et Caliban* (Éditions universitaires, 1984) et *Le Racisme revisité. Madagascar, 1947* (Denoël, 1997).

Les fluctuations mêmes de son titre montrent la difficulté d’inscrire cet essai dans une catégorie stable : s’agit-il d’un ouvrage qui s’insère dans la lignée de l’ethnographie coloniale, voire de la psychologie des peuples, d’avant la Seconde Guerre mondiale ? Faut-il le considérer comme une analyse de la relation dialectique maître-serviteur, ce que laisse entendre le titre *Prospero et Caliban*, emprunté à *La Tempête* de Shakespeare¹ et qui fut également choisi pour sa traduction anglaise ? Ou encore, ne faut-il pas le lire comme

1. Sur un tel emprunt, cf. Charles Baladier, « Avant-propos » à Octave Mannoni, *Prospero et Caliban. Psychologie de la colonisation*, Paris,

portant sur la question du racisme colonial et sur la grande révolte de Madagascar en 1947, comme le laisse entendre le titre choisi par Maud Mannoni pour son édition posthume de 1997 ?

En fait, *Psychologie de la colonisation* est toutes ces choses à la fois, et davantage, comme on va le voir dans cette courte préface à sa quatrième édition, pour laquelle on a choisi de revenir au titre original.

Qui était donc Octave Mannoni ? Quelle fut sa trajectoire intellectuelle et subjective, avant qu'il devienne, à partir des années 1960, une voix reconnue de la psychanalyse française, notamment pour ses écrits sur le théâtre et pour un petit texte analytique destiné à laisser une trace durable dans l'histoire de la psychanalyse, « Je sais bien, mais quand même... » (1964), dont on a récemment établi le lien théorique, resté longtemps inaperçu, avec *Psychologie de la colonisation*¹ ?

Né en 1899, Mannoni fait ses études supérieures à Strasbourg, où il fréquente notamment les cours de Maurice Halbwachs². Il part en 1925 pour la Martinique, où il est professeur de lettres et philosophie au lycée Schoelcher de Fort-de-France. Dès cette époque il fait preuve d'intérêt pour le monde « interracial », participant à la fondation de

Éditions universitaires, 1984, repris également dans la troisième édition, *Le Racisme revisité. Madagascar, 1947*, Paris, Denoël, 1997.

1. Cf. Livio Boni et Sophie Mendelsohn, *La Vie psychique du racisme*, Paris, La Découverte, 2021, ainsi que la préface de Sophie Mendelsohn à la réédition de *Je sais bien, mais quand même...* (Paris, Seuil, 2022) qui paraît en parallèle à cette réédition de *Psychologie de la colonisation*.

2. Cf. François Vatin, « Octave Mannoni (1899-1989) et sa psychologie de la colonisation. Contextualisation et décontextualisation », *Revue du MAUSS*, n° 37, 2011/1, sans doute la meilleure introduction bibliographique au premier Mannoni.

la revue *Lucioles*, avec entre autres le poète Gilbert Gratiant, l'un des tout premiers à publier des vers en créole. Pendant longtemps, ses intérêts vont en effet plus à la littérature qu'à la philosophie. Après une courte période à La Réunion, il arrive à Madagascar en octobre 1931, au lycée Gallieni d'Antananarivo, où il enseignera dix-sept ans. Nul doute que l'expérience de la guerre a ébranlé ses rares certitudes, comme on le constate à la lecture de son journal intime, publié à titre posthume¹. Madagascar est alors occupée par les Anglais dans le but d'y contrer les vichystes, un épisode qui va avoir de lourdes conséquences « psychologiques » sur la population malgache, car il va compromettre l'image même du colonisateur. Au moment de sa rencontre avec Lacan, en novembre 1945, lors d'un congé extraordinaire accordé aux fonctionnaires expatriés, Mannoni a donc une première vie derrière lui : un quart de siècle passé dans le monde colonial ; une passion pour la philosophie (surtout la phénoménologie et l'existentialisme) ; un fort penchant pour la littérature (en particulier la poésie) ; ainsi qu'un vif intérêt pour l'ethnographie et la botanique. Le rapprochement intellectuel avec la psychanalyse est donc déjà en cours, dans cette période de crise, à la fois subjective (Mannoni entend quitter Madagascar et se séparer de sa première femme, rencontrée dans ses jeunes années), politique (l'Empire colonial français apparaissant sur la voie d'un déclin inéluctable) et morale (éloignement de la philosophie). À ce moment-là, la rencontre avec Lacan et le début d'une analyse avec celui-ci jouent le rôle d'une véritable renaissance subjective, qui semble lui donner des ailes. À son retour à Madagascar, en

1. Cf. Octave Mannoni, *Nous nous quittons, c'est là ma route. Carnets*, Paris, Denoël, 1990.

février 1946, Mannoni, qui entre-temps s'est rapproché du PCF et de la CGT locale, est nommé directeur du service d'information de la colonie, ce qui revient essentiellement à diriger la *Revue de Madagascar*, organe culturel de la Grande Île. Expérience de courte durée : il est débarqué de son poste à peine six mois plus tard¹. Cette éviction, dont les raisons ne sont pas claires, referme définitivement, à ses yeux, sa longue parenthèse malgache, tout en l'encourageant à en tirer une sorte de bilan général, à la fois personnel et impersonnel, dans son projet d'« avancer dans le domaine obscur et imprécis de la psychologie interracial », projet formulé dès février 1946 dans son journal². *Psychologie de la colonisation* en sera le fruit, élaboré donc entre 1946 et l'été 1947, lorsque Mannoni rentre définitivement en France et commence à mettre en forme son manuscrit³.

C'est au moment même où Mannoni est plongé dans la rédaction de son livre qu'un événement imprévu surgit : une

1. Cette courte expérience dans l'administration coloniale sera transposée dans une longue nouvelle, rédigée à la même époque que *Psychologie de la colonisation*, et publiée une première fois, au Seuil en 1951, sous le titre *Lettres personnelles à Monsieur le Directeur*, avant d'être reprise sous le titre *La Machine* (Paris, Tchou, 1977) puis, une dernière fois, sous l'intitulé *Lettres personnelles. Fiction lacanienne d'une analyse* (Paris, Denoël, 1990). Par-delà le parallélisme avec *Psychologie de la colonisation* (trois éditeurs et intitulés différents), il s'agit d'une tentative, suspendue entre le pastiche kafkaïen et le récit autoanalytique, de tirer un bilan plus personnel de l'expérience du monde colonial. La sexualité et la question du corps, pratiquement absentes dans la *Psychologie*, s'invitent ainsi dans ce volet littéraire de l'analyse de la situation coloniale.

2. O. Mannoni, *Nous nous quittons, c'est là ma route*, *op. cit.*, p. 313.

3. Entre 1948 et 1949, plusieurs extraits de ce qui sera ensuite *Psychologie de la colonisation* paraissent dans des revues de psychanalyse et de sciences sociales, dont *Psyché*, *Esprit* et *Chemins du monde*.

révolte sans précédent de la petite paysannerie malgache de la côte ouest, la « révolte des sagaies », fera trembler l'ordre colonial avant que l'armée reprenne le contrôle grâce à l'intervention de troupes sénégalaises et au prix de plusieurs dizaines de milliers de morts¹. L'irruption de ce vaste soulèvement, qui n'était pas le fait des milieux indépendantistes urbains, mais venait de groupes sociaux subalternes peu intégrés au système colonial, va entrer en ligne de compte dans les analyses de Mannoni, dont ce premier livre revêt finalement un *triple caractère* : une tentative inédite d'appliquer la psychanalyse à une saisie de la « situation coloniale », entendant par là une *relation intersubjective*, et non pas un rapport unilatéral de domination ; une lecture psycho-anthropologique de la *subjectivité du colonisateur*, et non pas une psychologie du peuple colonisé, comme le voulait toute une tradition de matrice coloniale ; et enfin, une analyse de *conjoncture*, celle de la grande révolte de 1947, qui fonctionne comme lieu de *véridiction* ultime des analyses précédentes.

Il faudrait pouvoir déplier en détail ces points, en insistant par exemple sur le syntagme « situation coloniale », qui se trouve au centre de la perspective mannonienne, où le monde colonial est envisagé comme une scène, presque au sens théâtral, où chacun des protagonistes se retrouve à jouer un rôle – celui du maître inébranlable, en ce qui concerne le colonisateur, et celui de l'enfant efféminé et primitif, en ce

1. Le bilan avancé initialement, de presque 90 000 morts, a été divisé par deux dans les recherches plus récentes, mais le débat reste ouvert parmi les historiens. Pour un état des lieux des questions en suspens et des débats toujours en cours sur cet épisode complexe, qui continue à hanter l'histoire postcoloniale malgache, cf. *Madagascar 1947. La tragédie oubliée*, Paris, Laterit/Mémoires de Madagascar, 2018.

qui concerne le colonisé –, si ce n'est que maints indices, pour ne pas dire maints *symptômes*, ne cessent de signaler qu'une telle répartition des rôles est largement *fantasmatique*, et fondée sur un « malentendu réciproque » qui rend la situation coloniale extrêmement précaire, du point de vue psychologique, même lorsqu'elle semble matériellement bien assise.

Il faudrait examiner en détail comment Mannoni reprend la catégorie analytique de « complexe d'infériorité », élaborée par un disciple dissident de Freud, Alfred Adler, pour l'appliquer au fonctionnement inconscient du colonisateur, au lieu de l'utiliser pour épingler le colonisé. Il faudrait enfin prendre au sérieux la troisième partie du livre, où Mannoni s'efforce d'imaginer une voie originale pour la décolonisation de Madagascar, qui ne passerait pas par le transfert massif de souveraineté de l'État colonial à l'État postcolonial, mais s'efforcerait de construire un transfert multiple, diffracté, basé sur la réactualisation des *fokon'olona*, les communautés villageoises, selon un modèle qui n'est pas sans faire songer à l'idéal gandhien d'une Nation rurale. Il faudrait enfin considérer la section finale du livre, où Descartes rejoint Robinson Crusoé en tant qu'idéal-type philosophique de l'*Homo colonicus*.

Mais une telle tâche dépasse le cadre de cette courte préface, en conclusion de laquelle on identifiera néanmoins trois raisons essentielles pour (re)lire *Psychologie de la colonisation* : tout d'abord, parce qu'il s'inscrit d'emblée au-delà de l'horizon des décolonisations politiques, ce livre joue un rôle fondateur dans le champ de la pensée postcoloniale ; ensuite, parce qu'il mobilise pour la première fois la psychanalyse pour une saisie critique de la condition (post)coloniale, il joue un rôle moteur pour la prise de parole de Fanon, première

voix freudo-marxiste issue du monde colonial ; enfin, en associant anthropologie, sociologie, histoire, philosophie et psychanalyse, il anticipe la construction d'un paradigme critique plus large, devenu davantage intelligible aujourd'hui, à l'heure où la pensée critique postcoloniale s'abreuve à toutes ces sources.

L'heure est donc venue de rendre au premier livre d'Octave Mannoni la place qui est la sienne, celle d'un *classique postcolonial*, dont la réédition ne peut qu'enrichir et donner une profondeur historique aux débats actuels.

Livio Boni
À Paris, janvier 2022

Note de l'auteur
pour la première édition anglaise (1956)

Dans sa préface, Philip Mason a, je crois, dit tout ce qu'on peut dire pour présenter cette étude aux lecteurs anglais. J'ajouterai quelques mots sur un des aspects de la question que je suis seul en mesure de connaître : les conditions dans lesquelles le livre a été écrit.

La présente édition est, à part quelques modifications sans grande importance (à la fin de l'introduction), la traduction fidèle d'un ouvrage qui a été achevé à la fin de 1948. C'est une date importante dans l'histoire de Madagascar et, d'ailleurs, dans ma propre vie.

Je me suis intéressé des années durant à tout ce que je pouvais trouver sur ce pays et sur ses habitants, mais, pendant longtemps, je m'en suis tenu délibérément aux études ethnographiques plutôt que psychologiques. Je me suis pourtant rendu compte, presque malgré moi, qu'à l'arrière-plan existaient des problèmes psychologiques plus troublants que les problèmes ethnographiques. Je me suis trouvé en train de participer, soit par l'imagination, soit dans la réalité, à une sorte de vie communautaire qui était toute nouvelle pour moi, et je me suis aperçu avec surprise que mon essence propre se modifiait peu à peu. Par exemple, si je prenais part à des cérémonies concernant le culte des morts, j'essayais de le faire dans l'esprit d'un bon ethnographe, avec des questionnaires,

des photographies, etc. ; mais je découvris que ce culte, sous sa forme malgache, avait la même signification pour moi, et j'avais beau l'entourer du bric-à-brac ethnographique que j'étais en train de rassembler, je ne pouvais pas ignorer cette signification. Il me semblait que j'avais déterré cette racine unique dont, selon un proverbe malgache, les branches de la race humaine se ramifient comme les tiges d'une plante de citrouille. En même temps, poussé comme tout un chacun par mon propre démon privé, je fis diverses expériences strictement personnelles qui me conduisirent à de nouvelles découvertes et, pendant le congé que je passai à Paris à la fin de la guerre, je commençai une analyse didactique dans l'espoir d'éclaircir mes idées.

J'avais interrompu cette analyse pour faire un nouveau séjour, bref, à Madagascar, quand éclata la rébellion de 1947. Un voile se déchira et, pendant un court moment, un éclat de lumière éblouissante permit de vérifier la série d'intuitions auxquelles on n'avait pas osé croire. Par bonheur, j'étais en état de comprendre ce que je voyais de façon si inattendue. On aurait dit que les difficultés qui avaient inhibé et brouillé mes premières impressions avaient disparu. Pendant que j'écrivais, il me semblait que les choses que je commençais tout juste à comprendre, je les avais vraiment sues, d'une certaine manière, depuis longtemps. Plusieurs personnes ont eu la même impression par la suite en lisant ce que j'ai écrit.

À ce moment précis, ma propre analyse n'était pas très avancée et j'utilisai avec témérité certains concepts théoriques qui demandent à être traités avec plus de précautions que je ne m'en rendais compte à l'époque. Je dois admettre franchement que les faiblesses évidentes que présente le livre à ce point de vue me dérangent maintenant.

J'aurais pu essayer de l'amender pour la traduction, mais je me rendis compte que je risquais, ce faisant, de perdre une qualité plus importante, c'est qu'il montre les points significatifs, si l'on peut dire, tels qu'ils ont apparu dans la séquence naturelle de la découverte elle-même et qu'il fait suivre cette séquence au lecteur. Celui-ci fait une espèce de voyage d'exploration psychologique ; et, si les cartes ne sont pas absolument exactes, cela n'a pas beaucoup d'importance. Dans l'ensemble, ce que je regrette, ce n'est pas tellement que mon livre ait ces défauts, mais de n'avoir pas écrit une étude beaucoup plus ouvertement personnelle.

Le fait que la date de 1948 a une signification particulière dans l'histoire coloniale demande moins d'explications. Cela est évident. J'ajouterai, cependant, parce que mon livre est plutôt muet sur ce point, que je ne crois pas qu'on puisse établir clairement la moindre loi de nature sur le comportement humain. J'ai simplement décrit une situation qui existait à un moment particulier. Peut-être est-elle maintenant en voie de disparition.

Paris, 1956
O. M.

Note de l'auteur
pour la seconde édition anglaise (1964)

Ces quinze dernières années, bien des changements se sont produits, qui peuvent justifier que j'ajoute quelques mots sur l'idée que je me fais aujourd'hui de ce livre. Il me semble à présent qu'il pourrait servir de préparation à une autre étude, une étude sûrement plus difficile à mener, qui pourrait s'appeler *Psychologie de la décolonisation*.

En 1948, à Madagascar, quand la cause colonialiste avait, au moins temporairement, la haute main, il était facile de voir que la colonisation n'avait plus d'avenir. Les puissances à vaincre paraissaient encore pleines de force et formidables – et la guerre d'Algérie devait bientôt confirmer qu'elles l'étaient en effet ; mais il était clair que la position colonialiste était trop irréaliste, trop affective, on pourrait même dire trop névrotique, pour pouvoir durer très longtemps, malgré ses énormes ressources. Nous avions alors l'impression que l'histoire avançait plus rapidement que ce qu'avaient calculé les observateurs, même les plus optimistes. Aujourd'hui, avec la perspective que nous avons actuellement sur ces événements, nous pouvons reconnaître que des réflexions telles que celles que je présentais n'ont pas eu d'effet perceptible sur l'évolution historique qui avait déjà commencé. Au contraire, on devrait les considérer comme des réponses aux questions obscures que l'histoire posait à cette époque.

Mais le livre a été efficace dans un autre domaine. Des ethnographes et des sociologues se sont demandé s'ils n'avaient pas eu tort de considérer la situation coloniale comme une situation bâtardisée et indigne de leur intérêt. Ce qu'ils avaient pris pour le point de rencontre de *deux* sociétés était, peut-être, le processus de création d'*une* société d'un type qui valait la peine d'être étudié. Et puis, leur attitude d'objectivité scientifique, qui les forçait à maintenir leur personnalité propre en dehors du champ d'observation, commençait à apparaître, de façon déconcertante, comme un privilège de l'homme blanc et semblait être une source de difficultés – presque un symptôme de leur refus de comprendre certains aspects de la situation. De nouvelles préoccupations se sont fait jour dans leur recherche, dans lesquelles mon livre a joué un certain rôle, bien que, comme c'est toujours le cas quand se produit quelque nouveauté, ils lui aient reproché d'être aventureux et contraire aux « règles » qu'ils suivaient.

D'un autre côté, mon livre a suscité des réactions plus déplaisantes. Les administrateurs, les officiers et même les missionnaires qui s'occupaient de problèmes pratiques de la vie coloniale ont adopté le livre dans le but de l'exploiter et en ont tiré des méthodes et des trucs à appliquer pour poursuivre leurs propres fins, évolution que j'aurais pu prévenir si je m'y étais attendu, mais qui me prit au dépourvu. Et les communistes, très attentifs à ce genre de possibilités, ont dénoncé le livre comme une tentative d'obscurcissement. S'ils se sont mépris sur mon objectif, c'est en relation avec le fait que la recherche de solutions psychologiques peut trop souvent être un alibi pour ceux qui refusent d'affronter les véritables problèmes politiques. Néanmoins, l'hostilité des marxistes français ne me semble pas justifiable maintenant. Car les faits ont démontré qu'il ne suffit pas de dénoncer la

situation coloniale comme une situation d'exploitation économique, ce que, bien sûr, elle est. On doit aussi accepter d'examiner, dans tous les détails, la manière dont l'inégalité économique s'exprime, comment elle s'incarne, pourrait-on dire, dans des luttes de prestige, dans l'aliénation, dans des positions de marchandage et des dettes de gratitude, dans l'invention de nouveaux mythes et la création de nouveaux types de personnalité. Le fait est que les communistes français n'ont pas su descendre à ce niveau et se sont retranchés sur les hauteurs abstraites de la théorie économique, de sorte que, malgré toute leur activité et tout leur dévouement, ils n'ont joué qu'un rôle négligeable dans le processus de la décolonisation, processus qui est encore loin d'être achevé.

Quant aux concepts psychologiques de mon livre, j'ai dit dans ma note de l'auteur écrite en 1956 pourquoi et comment je les avais bientôt trouvés inadéquats du point de vue théorique. J'aimerais pouvoir dire de moi-même, en guise d'excuse, ce que Freud disait à Pfister en août 1909 !

Ce que j'ai décrit comme de la dépendance (le mot est mal choisi) est un phénomène qui est frappant dans une situation coloniale, mais, sous une forme plus discrète, on le rencontre partout, en particulier sur le divan de l'analyste. D'autre part, la perception de la place occupée par les morts dans la personnalité « primitive » – et la manière dont l'homme blanc, sans s'en apercevoir, vient à occuper cette place – me semble une découverte importante qui invite à poursuivre les recherches.

Je dois ajouter que ceux qui ont lu ce livre avec le plus d'intérêt, ou ceux qu'il a le plus touchés, ont été, dans l'ensemble, ceux qui avaient une expérience personnelle de la vie coloniale. Ils se sont immédiatement reconnus dans ce livre comme dans un miroir, certains avec plaisir, d'autres

avec ressentiment. Cela prouve certainement que j'ai décrit avec exactitude quelque chose qui existait réellement. Mais peut-être que ce n'était que quelque chose de transitoire. Je crains, ou peut-être j'espère, que cela ne vaudra plus dire la même chose pour la nouvelle génération.

Paris, mai 1964

O. M.

Introduction

Tsihy be lambanana ny ambanilanitra
(Les hommes forment une grande natte)

Proverbe merina

La question coloniale se pose aujourd'hui dans le monde, et pour la France en particulier, avec assez d'acuité. Pourtant, si je me propose d'essayer d'en éclaircir l'aspect psychologique, ce n'est pas surtout avec l'espoir, ni même avec le souci, que cet éclaircissement puisse contribuer, directement ou non, à des solutions pratiques. On verra au contraire combien restent limitées les conclusions que dans ce domaine on peut légitimement tirer d'une étude psychologique, et je dirai pourquoi il en est ainsi.

Mon but principal est différent ; il s'agit de dégager la signification des situations coloniales, parce que jusqu'ici on n'a pas encore suffisamment aperçu l'intérêt que peut présenter l'étude de ces situations, en ce sens qu'une telle étude peut enrichir la connaissance générale que nous avons de l'homme.

Il va de soi que de telles situations peuvent être considérées par des côtés différents, selon qu'on les étudie en économiste, en politique, en moraliste, en historien, etc. Elles offrent autant de faces qu'on peut distinguer de disciplines

au sein des « sciences morales ». Chacun de ces aspects présente en soi de l'intérêt, et je serais mal compris si l'on me prêtait la prétention de donner à l'explication psychologique plus d'importance qu'aux autres moyens d'analyse. Si l'étude psychologique mérite qu'on s'y attache, c'est que l'on sait déjà reconnaître dans une situation coloniale une forme de la domination du riche sur le pauvre, de la tutelle du fort sur le faible, de l'exploitation systématique d'une différence entre les niveaux de vie, etc., tandis qu'on n'a pas l'habitude d'y voir *aussi* la mise en présence de deux types de personnalité différemment structurées, avec les réactions réciproques qui finissent par faire de l'indigène un colonisé, et de l'Européen un colonial. Ces réactions, sans doute, sont bien connues, mais on ne les a jamais bien examinées.

Mon projet est ainsi facile à distinguer de celui des ethnographes ou des sociologues, qui s'efforcent de comprendre ce qu'on appelait autrefois, d'une expression aujourd'hui démodée, la « mentalité des primitifs ». Ils cherchent en effet à se placer dans une situation d'observateurs, s'efforçant pour ainsi dire de ne pas porter ombre dans le champ d'observation, selon une méthode empruntée aux sciences naturelles. Mais ils découvrent bientôt que cela n'est pas possible : bien des traits du comportement qu'ils étudient doivent, pour être compris, être interprétés comme des réactions de l'observé à la présence de l'observateur. Reconnaître ce point est un progrès non seulement vers plus de rigueur dans les méthodes, mais aussi vers une plus juste aperception de l'unité de l'espèce humaine : les relations du chercheur avec l'objet de sa recherche sont reconnues comme étant aussi des relations avec un sujet ; elles deviennent un certain type de rapports sociaux susceptibles de réciprocité et d'échange de points de vue. Aucune observation ne peut s'affirmer correcte tant que ce pas n'a pas été

franchi. Mais cela ne suffit pas ; il faut prendre conscience d'une autre difficulté, qui est d'une sorte plus obscure. C'est que la manière dont l'observateur comprend le comportement de l'indigène est toujours une interprétation, et qu'une telle interprétation est aussi, de la part de l'observateur, *une réaction* à la présence de l'indigène ; or la nature d'une telle réaction n'est pas claire par elle-même. On verra plus loin comment et pourquoi la présence de ce que notre inconscient prend pour « l'homme sauvage » réveille en nous des sentiments troublants et ambigus. On le devinera déjà à lire l'analyse par laquelle s'ouvre, au premier chapitre, l'étude des conduites dépendantes ; on y verra que c'est bien la réaction inconsciente des observateurs qui les a empêchés de comprendre ce qu'ils ont appelé l'absence de reconnaissance chez les « primitifs », bien que cette compréhension ne présente aucune difficulté.

En un mot, ce que je voudrais faire admettre au lecteur, c'est qu'une *situation coloniale* se crée pour ainsi dire instantanément toutes les fois qu'un Blanc, même isolé, apparaît au sein d'une tribu, même indépendante, pour peu que le Blanc y passe pour riche, puissant ou, simplement, invulnérable aux forces magiques locales, et pour peu qu'il ait, fût-ce au plus secret de lui-même, et confusément, le sentiment de la supériorité qui en résulte pour lui. L'âme populaire le sait en toute naïveté et, peut-on dire, avant toute expérience : le Blanc chez les Nègres, s'il échappe au danger d'être mangé, il devient roi. Quelque attention consciente qu'on y porte, cette attitude n'est jamais complètement effacée en profondeur ; il faut la faire entrer dans les données si l'on veut éviter tout risque d'erreur. Si le lecteur admet ce point de vue, il admettra aussi le genre d'importance théorique que je voudrais attribuer à l'étude d'une situation coloniale dans ses aspects généraux.

La suite de la présente introduction est consacrée à éclaircir des notions très répandues et très banales, qui n'offrent peut-être pas grand intérêt en elles-mêmes, mais qui risquent de faire obstacle à la compréhension des questions que j'aborderai plus loin.

Je commencerai par dire un mot de l'intelligibilité de toute pensée humaine, et des raisons pour lesquelles on a pu douter de cette intelligibilité.

En présence des échecs et des succès qu'ils ont rencontrés dans leurs efforts pour comprendre le comportement des indigènes, les Européens se sont trouvés – et, en fait, se trouvent encore – confusément rejetés vers deux attitudes extrêmes et opposées. Les uns renoncent à toute interprétation, affirment l'incommunicabilité des pensées. Ils établissent une ligne de démarcation infranchissable entre les non-civilisés et les civilisés. Poussés par une conception vague de l'inégalité raciale, ils voient les non-civilisés comme des non-civilisables. On verra quelles sont les bases psychologiques de cette attitude. Les autres, au contraire, posent chez tous les hommes l'identité d'une même Raison, et ne veulent pas voir les différences qu'une psychologie moins abstraite mettrait facilement en lumière. Cette attitude est incontestablement plus généreuse au départ. Mais en fait elle conduit à tout autant d'incompréhension, sinon plus ; car, alors, les différences réelles, quand on finit par s'y heurter, apparaissent comme des *fautes* contre la Raison et provoquent un besoin indigné de les corriger au nom du bon sens, besoin qui peut rester modéré et humain dans son expression, mais qui, dans son fond, est fait d'aveuglement et de fanatisme. Pour parler dès maintenant le langage de la psychologie, les premiers projettent sur les populations coloniales les obscurités de leur propre inconscient, obscurités qu'ils ne tiennent pas à percer ; et

l'interprétation des comportements est refoulée parce qu'elle se confond avec les tentations et les périls qui viennent des « instincts ». Et cela peut être vérifié sans quitter l'image du Nègre dans les rêves d'Européens qui n'en ont jamais fréquenté. L'attitude des seconds est en fin de compte équivalente, car ils cherchent à soumettre toute l'humanité à la règle de leur propre surmoi. Si leur attitude est plus humaine dans les actes concrets, c'est que le surmoi s'assouplit plus facilement que ne s'adoucissent les instincts ! Enfin, il arrive que ces deux attitudes qui paraissaient d'abord opposées se fondent en une synthèse : la mentalité indigène est incompréhensible, il est donc inutile de s'y arrêter ; et, notre manière de penser étant seule bonne, il convient de l'imposer à tous au nom de la raison et de la morale.

J'aurai l'occasion de parler des thèses sociologiques, relativement anciennes, d'après lesquelles il existait des mentalités inassimilables les unes aux autres ; non pas que la discussion de la validité de ces thèses ait encore un intérêt : leurs auteurs mêmes avaient fini par les atténuer au point de les abandonner. Mais ces thèses elles-mêmes émergeaient, comme un *effet*, de la situation coloniale où se mettaient les observateurs ; elles sont un exemple de ces réactions dont je parlais plus haut. L'observateur éprouve une grande répugnance à reconnaître en lui-même certaines formes de pensée qui lui *apparaissent* être celles des sujets qu'il observe. Le but de cette projection est de rendre innocent en accusant autrui de ce qu'on considère en soi comme un défaut. Ainsi des êtres qui ont – ou plutôt dont *nous croyons* qu'ils ont – les mêmes pensées que nos pensées les plus secrètes ne peuvent être, pour notre sécurité, que des êtres inférieurs qui n'ont rien de commun avec nous. Ce n'est pas chez les sociologues, auteurs des thèses ici évoquées, que jouaient

ces mécanismes : ils travaillaient sur des récits de voyageurs. Ces voyageurs que rien n'avait préparés au métier d'observateurs apportaient les projections toutes faites, comme on le verra dans quelques exemples, plus loin. Les théoriciens, au contraire, avaient fini par entrevoir ces erreurs. Dans une conférence sur la *Mentalité primitive*, éditée à Oxford en 1931, Lucien Lévy-Bruhl déclarait : « Il faut reconnaître que dans tout esprit humain, quel qu'en soit le développement intellectuel, subsiste un fond indéracinable de mentalité primitive. » Seulement il est nécessaire de faire remarquer que c'est la psychanalyse, et non la sociologie, en ce cas, qui nous a rendu ce fond accessible. D'autre part, Lévy-Bruhl, dans cette conférence, fait allusion à ce « fond indéracinable » comme s'il s'agissait chez les civilisés d'une sorte de survivance non fonctionnelle (et, pour tout dire, presque une tare, un sauvage qui sommeille dangereusement chez tout civilisé...), tandis que nous savons mieux en apprécier le rôle effectif. Enfin nous savons aussi que le « développement intellectuel » ne joue pas dans l'affaire un rôle aussi important. Il n'en reste pas moins que la remarque de Lévy-Bruhl va bien plus loin que le *texte* des observations de voyageurs qu'il avait d'abord suivies.

Un autre aspect, d'ailleurs, de ces mêmes obstacles qui rendaient si difficile l'étude des peuples coloniaux mérite qu'on s'arrête à le considérer. Il s'agit de la croyance au *primitivisme*. Ici encore la discussion de la valeur scientifique d'une telle notion serait sans intérêt : elle est abandonnée. Cette croyance invitait à rechercher des données élémentaires et originelles ; il va sans dire qu'on ne risquait pas de les rencontrer. On y a renoncé, et le mot « primitif » ne peut plus être employé qu'entre guillemets, comme pour marquer qu'on n'y croit pas. Mais il ne suffit pas de bannir un mot

du langage scientifique parce que « l'expérience a montré » que son objet est inexistant. Le vrai problème ne serait-il pas alors : comment les savants ont-ils pu croire à quelque chose qui n'existe pas ? Il faut, pour plus de sûreté, prendre conscience de l'origine de cette notion et se rendre compte des raisons profondes pour lesquelles les hommes civilisés ont éprouvé le besoin de la former. Ces raisons seront plus claires dans la deuxième partie de cette étude, consacrée aux exemples de Crusoé et de Prospero. Le sauvage, on l'a dit, se confond dans l'inconscient, avec une certaine image des instincts (du *ça*, dans la terminologie analytique). Si le civilisé est si étrangement partagé entre l'envie de « corriger » les « erreurs » des sauvages et celle de s'identifier à eux, comme pour retrouver un paradis perdu (au point de mettre aussitôt en doute la valeur de cette même civilisation qu'il veut leur enseigner), cela s'explique évidemment par son attitude inconsciente, et ambivalente, envers les souvenirs plus ou moins clairs qu'il a pu garder de sa petite enfance¹. Des critiques littéraires se sont demandé pourquoi Baudelaire plaçait « le vert paradis des amours enfantines » plus loin « que l'Inde et que la Chine »... C'était à cause d'Yvonne Pen-Moor, amie d'enfance, mais aussi créole de l'île Bourbon (« Tes cheveux crêpés, tes bras de mulâtresse », lit-on dans le sonnet des *Poèmes divers* dédié à Yvonne). Et Baudelaire sentait bien, comme tout le monde, que c'étaient encore les pays *sauvages* et les peuples *sauvages* qui étaient la meilleure imitation accessible de son enfance, c'est-à-dire

1. Et on peut comprendre ainsi pourquoi un ethnographe est souvent tenté de se tourner *vers le passé* dans tout ce qu'il étudie, malgré ce que cette attitude a de stérile, au point d'en négliger l'étude de tout ce qui est « récent ».

du paradis. Allons plus loin : il est à peine exagéré de dire qu'il n'y aurait pas d'ethnographes « chez les sauvages », ni d'explorateurs, ni de coloniaux sans cette sorte de *vocation*, que l'on ne peut qu'indiquer ici, mais dont on verra mieux plus loin les dessous psychologiques¹. C'est là l'étoffe dont est fait l'*originel*, le *pur*, le *primitif* dont nous rêvons... Mais on sait que les psychanalystes emploient ce mot de « primitif » dans le sens d'archaïque, d'infantile, d'instinctuel. Et, dans ce domaine aussi, c'est un mot peu heureux, générateur d'équivoques : on a tendance à rapprocher le sens qu'il avait en ethnographie de celui qu'il a encore en psychologie ; d'après ce qui précède, on comprend que je considère cette tendance comme une tentation dont il faut se défendre. En effet, s'il y a, en ethnographie, des populations dont on peut dire, sans trop s'avancer, qu'elles *semblent* n'avoir été

1. Je m'expliquerai par un exemple beaucoup plus criant, emprunté aux sciences naturelles : des observateurs ont suivi – d'assez loin, évidemment – des hordes de gorilles en liberté, afin de les étudier. Ils nous en ont rapporté une description qui coïncide étrangement avec l'idée que la psychanalyse a formée de la « famille primitive ». Or cette idée, la psychanalyse l'a formée uniquement en explorant l'inconscient du civilisé. Cette coïncidence entre ce que les naturalistes ont observé dans leurs jumelles et ce qu'on aurait pu découvrir dans leur inconscient est donc suspecte. Elle tend à prouver que l'observation est influencée par l'inconscient de l'observateur et ses complexes d'origine infantile. (Sinon il faudrait admettre que la psychanalyse est le meilleur moyen de faire de la biologie ou de la préhistoire ! Même Jung n'irait pas jusque-là.) En tout cas, on comprend qu'il devient intéressant de rechercher les raisons profondes pour lesquelles certains naturalistes fuient leur famille jusqu'au centre de l'Afrique pour y retrouver celle des gorilles – en partie imaginaire. En entreprenant cette recherche, on ne ferait que commencer *la préparation psychologique à l'étude vraiment objective des hordes d'anthropoïdes*.

guère touchées par les grands courants de civilisation ; et si d'autre part on peut, en psychologie, décrire les phénomènes psychiques les moins éduqués, tels qu'on les constate dans la pensée infantile, dans le désarroi des émotions, dans les régressions, rien ne nous permet de dire qu'il y ait quelque chose de comparable dans ces deux acceptions, bien que nous constatons en nous une tendance à les rapprocher. Cette tendance nous apprend beaucoup sur nous-mêmes, mais ne nous apprend rien sur les « primitifs » !

Il m'arrivera d'employer le mot « primitif », toujours entre guillemets. C'est que les autres expressions telles que populations *isolées, peu évoluées, archaïques, stationnaires, attachées*, etc., ne valent pas mieux ; la notion du primitivisme y est enveloppée et cachée ; et cette dissimulation accroît les chances d'erreur.

D'ailleurs, on comprend bien qu'il n'est pas question d'étudier une pensée « primitive », quelque sens qu'on donne à ce mot. Il s'agit des phénomènes qui se manifestent dans une situation coloniale et de la manière dont, à une telle situation, réagissent les coloniaux autant que les colonisés. Ce domaine de recherche est presque inexploré.

Il va de soi qu'une situation coloniale concrète ne correspond guère à ce que l'on peut, abstraitement, se représenter comme un contact entre deux civilisations. C'est évidemment une vue simpliste que de s'imaginer les deux cultures comme deux vases à des niveaux différents qu'il suffirait de mettre en assez large communication pour que les niveaux tendent vers l'équilibre. D'où vient cette conception ? Peut-être d'une certaine attitude *charitable*. Le riche qui donne fait assez, s'il s'occupe de ses propres sentiments afin d'éviter

l'orgueil ou la vanité qui le guette ; quant au pauvre, à l'aumône qu'il a reçue et aux sentiments par lesquels il *réagit* à la générosité, tout cela doit s'arranger au mieux tout seul sans qu'il soit besoin de s'en occuper davantage. Ce pieux schéma a souvent servi de base morale – sincère ou non – à des entreprises de colonisation. Du moment qu'un homme est considéré comme *nu*, comment imaginer qu'il ne s'accommoderait pas, avec joie et reconnaissance, du premier vêtement, quel qu'il soit, qu'on lui apporte ?

Pourtant on est surpris quand on remarque ce que les colonisés ont assimilé avec plus ou moins d'avidité et ce qu'ils ont repoussé avec énergie. On pourrait dire en gros qu'ils acceptent presque tout *en détail*, mais le refusent *en tant qu'ensemble...* Du moins c'est cette attitude qui donne aux Européens l'impression que l'indigène les *singe* volontiers sans réussir à les imiter. Plus loin, nous comprendrons la cause réelle de cette impression superficielle : elle vient du fait que les structures de la personnalité ne sont pas les mêmes. Il suffit pour le moment que nous nous débarrassions d'une croyance obscure et sans doute en partie inconsciente qui consiste à s'imaginer qu'on peut apporter les « bienfaits (ou les *méfais*, selon d'autres) de la civilisation » à des hommes qui seraient restés tout simplement « plus près de la nature ». Cette expression n'est que le déguisement du primitivisme et ne signifie rien de précis. L'état social et mental d'un colonisé ne peut pas du tout être exprimé par une fraction dont le numérateur mesurerait la part de civilisation occidentale déjà assimilée, tandis que le dénominateur indiquerait le total qu'on estime souhaitable qu'il assimile. *En réalité son état de colonisation n'est que la manière dont, avec ce qu'il était, il a réagi à ce que nous sommes.* Cette réaction est bien loin d'être le reflet de notre action. Nous

ne pouvons pas toujours en apercevoir le caractère original, surtout si nous nous attendons à une copie docile ; c'est souvent parce que, justement, nous attendons une imitation trop fidèle que nous risquons de voir, dans le résultat réel, une singerie risible.

Les civilisations restent nécessairement des abstractions... Ne viennent jamais en contact que des êtres concrets, des personnes, et le contact le plus intime ne s'établit pas au niveau le plus favorable. Quand un chef indigène rencontre un chef européen, il se produit moins d'échanges psychologiques que quand des journaliers indigènes travaillent sous les ordres d'un contremaître européen. Les chefs sont des exemples plus raffinés des deux cultures, mais l'importance de leur rencontre se gaspille en manifestations cérémonieuses, qui frappent ce qu'on pourrait appeler l'imagination politique, mais n'influent guère sur cet ajustement des petites choses quotidiennes dans lequel se fait le véritable travail de co-adaptation. La culture européenne, aux yeux de l'indigène, ne peut guère tirer son prestige, dans bien des cas, que de l'image que réussit encore à en donner un colon européen médiocre. À ce niveau, ce prestige peut être différent de ce que nous croyons. La civilisation européenne et ses représentants les plus qualifiés ne sont pas responsables par exemple du racisme colonial ; mais celui-ci est l'œuvre de subalternes, de petits commerçants, de colons qui ont beaucoup trimé sans grand succès. On sait qu'en Afrique du Sud les ouvriers blancs se montrent autant, et parfois plus racistes que les dirigeants ou les employeurs... Autre exemple : ce n'est jamais la *magie*, évidemment, qui se rencontre avec la *science* ; c'est un paysan superstitieux qui considère les prétentions scientifiques d'un colon souvent peu instruit et plus ou moins habile ; et il en tire des conclusions à sa façon.

Même quand nous formons des intellectuels indigènes que nous assimilons complètement, qui deviennent nos égaux, ce qui est une entreprise possible et que nous avons souvent réussie, il se trouve en fin de compte que cela ne contribue pas à ce travail de compréhension et d'interprétation qui nous semble devoir rapprocher les « mentalités ». Nous comprendrons mieux pourquoi plus loin. Disons seulement que, quand l'assimilation d'un tel intellectuel est complète, il est perdu pour son propre peuple, avec qui il ne s'entend plus ; et, si elle est tant soit peu manquée, elle crée en lui des conflits psychologiques pénibles et il en résulte des sentiments d'hostilité qui, de façon paradoxale mais très explicable, peuvent aisément prendre pour objet les Européens.

Le fait, indéniable, que l'attitude psychologique de l'indigène nous a été longtemps favorable nous a empêchés d'en apprécier le caractère *réactionnel*. Aujourd'hui, ce caractère n'est devenu que trop visible. Il est impossible de le négliger.

Les phénomènes d'interpsychologie qui accompagnent la compénétration plus ou moins intime de deux populations à des niveaux de civilisation différents peuvent se formuler plus facilement et mieux se comprendre si l'on y veut voir l'interaction de deux types de personnalité de structure différente. Parler, en effet, de l'interaction des groupes ou de celle des personnalités qu'on peut considérer comme typiques de chaque groupe, c'est traiter, sous deux aspects, avec deux vocabulaires, un même problème. La personnalité n'est pas autre chose que l'ensemble des conceptions, des tendances, des habitudes, organisées et articulées les unes sur les autres, qui constituent bien un seul homme, mais qui ne le constituent qu'en tant que membre de sa collectivité.

Un si vif étonnement
1988

Je sais bien, mais quand même...
avec une préface de Sophie Mendelsohn
2022

AUX ÉDITIONS DENOËL

Nous nous quittons. C'est là ma route
coll. L'Espace analytique, 1990