

# De la dis-crimination à l'in-crimination

## démasquer en théorie

par Sathya Rao

**Abstract: De la dis-crimination à l'in-crimination: Démasquer en théorie.**

The purpose of this article is mainly strategical: it aims at circumscribing and unmasking the modalities of the philosophical or anthropological vision on/of Blackness. We will posit that such a vision is structurally dis-criminating. The real challenge for philosophy is not so much to think Blackness in its relation to Whiteness (or the opposite) as to conceive invisibility beyond all discriminating and hallucinated dialectics. Hence, Blackness will be envisioned as closely as possible to a requirement of invisibility, originating simultaneously from F. Fanon's ontological project and F. Laruelle's non-philosophy.

**Résumé :** Le propos de cet article est avant tout stratégique : il s'agit de circonscrire et de démasquer les modalités du regard philosophique ou anthropologique sur le Noir. Regard dont nous poserons qu'il est structurellement discriminant. Le véritable défi pour la philosophie n'est pas tant de penser le Noir dans son rapport avec le Blanc (ou bien l'inverse) que d'envisager l'invisibilité du Noir au-delà de toute dialectique discriminante et hallucinée. Aussi, tenterons-nous de penser le Noir au plus près d'une exigence radicale d'invisibilité, celle-ci tiendrait à la fois du projet ontologique fanonien que de la non-philosophie laruellienne.

**Keywords:** Blackness, invisibility, discrimination, incrimination, Fanon, post-colonialism, non-philosophy, victim

**Mots-clef :** être Noir, invisibilité, discrimination, incrimination, Fanon, post-colonialisme, la non-philosophie, victime

### ***Dis-criminer pour mieux régner : Le regard de la maîtrise***

Tout d'abord un constat : la philosophie et les disciplines reconnaissant son autorité - en particulier l'ethnophilosophie- ont échoué à penser le Négro-africain. En effet, celles-ci l'ont tiré tantôt du côté de l'obscurité la

plus empirique (animalité, dégénérescence, biologique) tantôt de celui des ténèbres du primitif anthropologique, des tréfonds de l'inconscient, de la moiteur maternelle<sup>1</sup> voire des figures contemporaines de l'Altérité. Double impossibilité structurelle donc d'extirper le Négro-africain du défaut de réflexivité qui le ronge et du mystère qui le cache. Il n'y aura guère eu que F. Fanon pour s'efforcer de lui donner la consistance qu'il mérite. Rapporté à la « structure raciste »<sup>2</sup> de l'Europe coloniale et à certaines dispositions psychologiques individuelles, le Noir constitue en fait une construction idéologique ou, plus exactement, un « complexe psycho-existential »<sup>3</sup> manifestement pathogène. Le tour de force de l'auteur de *Peau noire, masques blancs* est d'être parvenu à arracher le problème noir de la mythologie des Lumières – c'est-à-dire, essentiellement, du registre de l'évidence empirique - pour l'installer, avec la rigueur conjointe de la psychiatrie, de la dialectique hégélienne et de la sociologie marxiste, dans le champ de la théorie. Par retour de bâton, ce geste a permis un questionnement analytique de la subjectivité blanche. Révélateur accidentel du refoulement « biologique » du Blanc sur lequel on pourra gloser, le regard du Noir est fondamentalement porteur d'une identité (énonciative) propre. Ce qui revient à dire qu'il doit y avoir une identité (ou une parole) noire qui n'est pas en défaut de réflexivité et qui n'est la fonction auto-critique – ou, ce qui revient au même, l'inconscient tourmenté ou la mauvaise bonne conscience - du Blanc. C'est là, nous semble-t-il, le cœur du projet ontologique inaperçu, pour ne pas dire invisible, de Fanon. La force plus qu'existentielle de son énonciation :

« Je ne suis pas une potentialité de quelque chose, je suis pleinement ce que je suis. Je n'ai pas à chercher l'universel. En mon sein nulle probabilité ne prend place. Ma conscience nègre ne se donne pas comme manque. Elle *est*. Elle est

---

<sup>1</sup> Ce que G. Bachelard désigne par le « complexe de Jonas » dont M. Leiris aurait été la victime déçue. L'auteur de *l'Afrique fantôme* fait ainsi état dans sa préface, de sa recherche vaine d'une « thérapie par l'Afrique ».

<sup>2</sup> Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952, p. 74.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 9.

adhérente à elle-même. »<sup>4,5</sup>

Tout la difficulté est alors de penser cette conscience dont la visibilité s'épuise dans le rapport « d'adhérence » à elle-même. *A contrario*, on pourra définir, de façon générique, l'effet de visibilité comme le reflet de l'identité médiatisée ou masquée par l'Autorité. Saisi par Rimbaud dans un tout autre contexte, le sens de cet effet pourrait tenir dans la formule suivante : « C'est faut de dire : Je pense. On devrait dire : on me pense ». De cet axiome rimbaldien, il découle, qu'en régime autoritaire, la signification ne peut être que le reflet d'elle-même, l'empreinte du pouvoir donc. Que l'on y mette les nuances que l'on voudra – traces, signifiant, signifiance, symptôme, etc. – l'autorité ne fait que différer, à grands renforts d'effets plus ou moins grisants (rature, diffraction, rupture, différence, etc.), le moment de sa représentation. Dès lors se trouve posée la règle du jeu : faire tomber les masques – signes manifestes du jeu de la domination - en espérant arriver à l'humain.

Démasquage donc plutôt que déconstruction dont Robert Bernasconi remarque, à juste titre, qu'elle ne ferait que supplémenter l'ordre métaphysique occidental par lui-même sous couvert d'élargir l'horizon d'accueil de l'altérité :

“In other words, the excess over metaphysics which deconstruction sought was located by a logical necessity within metaphysics. Worse still, there is a serious question as to whether deconstruction, perhaps in spite of itself, has not paradoxically served to sustain the homogeneity of the tradition that it set out to displace.”<sup>6</sup>

Un masque qui tombe. Un grand nombre de philosophies de l'Afrique ont trouvé dans le flottement postmoderne le regain d'humanité susceptible d'émousser le tranchant des discriminations dont elles sont victimes. J-G

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>5</sup> Influencé par l'identité hégélienne, l'humanisme sartrien n'aura pas su donner sa pleine force au négatif Négro-africain, celui-ci se voyant, en effet, réduit à un simple moment transitoire destiné à être nié dans la perspective d'une synthèse universelle.

<sup>6</sup> Robert Bernasconi, « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », in Emmanuel Chukwudi Eze (Éd.), *Postcolonial African Philosophy. A critical reader*, Cambridge & Oxford, Blackwell, 1997, p. 185.

Bidima traverse l’Afrique avec Deleuze sans se tenir à son utopie de « faille toujours ouverte »<sup>7</sup> ; T. Serequeberhan retrouve la vitalité du sujet postcolonial dans l’herméneutique heideggérienne tout en conduisant un travail de « des-truction » de l’histoire eurocentriste de la philosophie ; V. Mudimbé fait l’archéologie du savoir occidental de l’Afrique ; P. Hountondji trouve un ancrage topologique dans la philosophie de son maître Althusser. Jadis mise au ban de l’histoire de l’humanité, l’Afrique se trouve aujourd’hui propulsée tout aussi « naturellement » sur la scène de la postmodernité par les nouveaux prophètes que sont T. Morrison, L. Outlaw ou B. Ouattara.

Nous prétendons qu’il n’y a pas d’accès à l’identité africaine envisagée par Fanon sans une critique de l’hallucination philosophique et, disons-le, de son racisme structurel. Si la philosophie a halluciné le Noir sous les traits d’un sauvage, d’un superstitieux, d’un enfant, d’un anthropophage, d’une ontologie particulière (bantoue, wolof, yoruba, dogon), d’un universel abstrait, etc., c’est parce que celui-ci excédait les limites de son imagination. Il ne s’agit, ici ni d’un jugement de valeur, ni d’une revendication, mais d’un constat rigoureusement épistémologique. Livrée à la vision narcissique de la maîtrise ethno-philosophique, l’Africain ne pouvait être que le corrélat inférieur de l’identité dominante – (blanche, européenne et rationnelle) ou le symptôme de sa pathologie (volonté de puissance, refoulement de la sexualité, suffisance théorique). Pathologie ambiguë qui appelait tantôt la commisération du maître pour lui-même – se réconcilier avec le Nègre pour mieux se réconcilier avec soi-même –, tantôt son propre masochisme – le Nègre est ce mal qui nous ronge. D’où la pertinence des critiques de P. Hountondji adressées à l’encontre l’ethnophilosophie<sup>8</sup> et les efforts louables d’un T. Serequeberhan pour penser l’unité du sujet africain au-delà de la coupure dialectique imposée par le re-gard (*Ge-stell*) colonial (colons/ colonisés, élites/ masse, ration-

---

<sup>7</sup> Jean-Godefroy Bidima, *L’art négro-africain*, Paris, PUF Que Sais-Je, 1997, p. 108.

<sup>8</sup> Paulin Hountondji, *Sur la « philosophie africaine »*. *Critique de l’ethnophilosophie*, Yaoundé, Ed. CLE, 1980, p. 64.

nel/ irrationnel)<sup>9</sup>. Fanon l'avait compris, c'est parce qu'il est soit la représentation imparfaite soit le symptôme du maître blanc – et dans les deux cas son propre masque - que le Noir est absolument invisible.

Dans le contexte postcolonial, c'est peut être Homi Bhabha qui est allé voir le plus loin dans l'invisible fanonien. Le mérite de la lecture lacanienne qu'il fait de l'œuvre du penseur antillais est de la situer dans une prolifique ambiguïté (énonciative) où le regard se perd partiellement. Sur le fond du vide laissée par l'identité ou, en termes lacanien, par le nom du père, la dialectique entre Noir et Blanc se déplace sur son axe au gré de ses jeux fantasmatiques de substitution. Le Blanc se complait dans l'illusion de sa toute puissance pour autant que le Noir doit la désirer sans jamais pouvoir l'atteindre : « “Black Skin, White Mask” is not a neat division; it is a doubling, dissembling image of being in at least two places at once that makes it impossible for the devalued, insatiable évolué (an abandonment neurotic, Fanon claims) to accept the colonizer's invitation to identity »<sup>10</sup>. Mascarade redoutable de l'esclave - « danse du mauvais nègre » dirait Césaire - qui renvoie à la face de son maître, aveuglé par sa bonne conscience, l'insupportable reflet de son arbitraire, le mythe maculé de sa blanche pureté. Perdu donc dans l'entre-deux (*in between*) du sujet et de son désir, le regard dénote l'absence angoissante du Réel en même temps qu'il déploie l'horizon symbolique de la substitution comme fin programmée de la discrimination (théorique). Le corps du Noir est ce qui vient « diffracter » la vision autocentrée de l'autorité dominante :

« The white man's eyes break up the black man's body and in the act of epistemic violence its own frame of reference is transgressed, its field of vision disturbed. »<sup>11</sup>.

Perturbant l'autorité donc, le corps étranger l'éveille à la condition non discriminante de sa finitude et, par-là, à l'expérience infinie de l'exil. L'usage singulier que fait Bhabha de la ponctuation (dont l'effet est de

---

<sup>9</sup> Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York & London, Routledge, 1994, p. 105.

<sup>10</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994, p. 44.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 42.

diffracter l'unité de la phrase), de même que celui qu'il prête à Fanon enregistrent précisément ce déplacement du regard sautant d'un substitut à l'autre sur fond d'identité - métaphysique, historique ou nationale - en lambeaux:

“Nowhere is a better illustration of this complex argument to be found than in Fanon's famous caesura: “The Black Man is not. Any more than the White Man” (1967). In this non-sententious, ungrammatical break, where the cut of the sign is the dereliction of semantic and synchrony, there opens up the site of another discourse, a reinscription and relocation – an affective writing as interrogation. Fanon goes on to say: “O my body, make of me a man who questions!”<sup>12</sup>

Plus loin :

“This narrative speaks from the elision between the synchronous symbol of loss and its non-referential, fragmented, phantasmatic narratives. It says: All these bits and pieces in which my history is fragmented, my culture piecemeal, my identifications fantasmatic and displaced; these spitting of wounds of my body are also a form of revolt. And they speak a terrible truth. In their ellipses and silences they dismantle your authority: the vanity of your mimetic narratives and your monumental history; the metaphoric emblems in which you inscribe The Great Book of Life.”<sup>13</sup>

De la même façon, il y aurait à critiquer l'ensemble des stratégies poético-philosophiques de l'invisibilité d'Ulysse à Derrida pour voir ce qu'elles concèdent (à l'autorité) de traces plus ou moins subtiles. Ici, une virgule, là un trait d'union ou une rature. Dans tout les cas, le regard finit par se retrouver, ne serait-ce qu'en marquant (momentanément) ses absences momentanées (différance, *time-lag*, lapsus). Si elle gagne en effets, la fuite n'est jamais radicale.

Comment donc ne plus même marquer la différence, échapper au regard tantôt narcissique tantôt fuyant de la maîtrise (qui se regarde fuir)? Peut-être en commençant par acculer l'autorité aux limites de l'irreprésentable au point d'en faire la victime par excellence : lui démon-

---

<sup>12</sup> Homi Bhabha, « Post-colonial Authority and Post-Modern Guilt », in Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula A. Treichler (Éds.), *Cultural Studies*, Routledge, London & New York, 1992, p. 59

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 65-66.

trer avec autant de générosité que de rigueur qu'elle est victime d'elle-même, qu'elle ne pourra, même à la limite ou à la marge, échapper à son propre regard. Faire l'hypothèse d'un « in(di)visible » qui serait le point d'appui d'une nouvelle négritude dont l'éclat ne procéderait ni du défaut de clarté, ni du mystère (celui du mal et de la sexualité du maître) ni même du clair-obscur postmoderne mais de l'identité la plus radicalement irréfléchie ou immanente. Penser depuis l'opprimé le plus radical vers la réflexivité la plus aveuglante et non plus le contraire, ce qui serait une horrible tautologie. Ce faisant, ne jamais laisser à la différence, et à ce qu'elle porte de compromis, la place (ou le temps) de se marquer, de faire masque ou écran.

Penser insensiblement dans la déchirure-sans-milieu du sujet puis de la traduction sans qu'il ne subsiste de traces, de bords ou de mélanges. Pas même de « tiers espace » (*third space*) encore partiellement comptable (et, par-là même, coupable) de sa propre visibilité. Voilà vers quoi nous voulons aller.

### ***De la dis-crimination à l'in-crimination : penser du point de vue de la victime***

Second constat : la majorité des théories post-coloniales conservent la trace de la di-visibilité ou de la dis-crimination coloniale en supposant un sujet « ambigu », « hybride », « métisse » ou bien doté d'une « *double-consciousness* ». S'il a quitté temporairement l'ordre dualiste de la colonisation, le sujet post-colonial demeure malgré tout sur le chemin de sa totalisation. En d'autres termes, il retrouve l'unité dans la différence. Nous poserons que le drame de la dis-crimination est la condition ontologique du sujet de la phénoménologie tantôt confondu avec son Égo tout-puissant (Sujet, Conscience, Égo transcendantal), tantôt assujéti à une autorité transcendante (Dieu, l'Être, l'Autre), tantôt encore les deux à la fois. Subrepticement donc, le point de vue plus que diffractant de l'opprimé vient subvertir et, ce faisant, révéler la mascarade phénoménologique et ses stratégies emblématiques d'énonciation que sont le monologue intérieur (de la conscience qui proclame en elle-même sa maîtrise

sur le monde) et l'ex-pressivité pragmatique (du sujet qui se consume dans son faire/être-signifier pour l'Autorité), la parole parlante et la parole parlée, en bref, le miroir et le visage. Dans ce contexte de ventriloquie et d'exorcisme confondus, le masque désigne donc la représentation (ou la parole) que la conscience se fait d'elle-même et l'hallucination qu'elle se fait de l'autre. D'une certaine manière, l'orientalisme d'E. Said et ses prolongements n'étaient que les manifestations locales d'une seule et même réalité structurelle touchée du doigt par Fanon : le racisme de l'Europe étendu à la philosophie et à la littérature.

Préalable méthodologique : accorder au raciste le maximum – y compris le bénéfice de la structure la plus rigoureuse – pour ne qu'il vous accuse pas de discrimination. En toute rigueur, l'hypothèse de la complexité de la maîtrise ne peut être formulée que du point de vue de la victime sous peine d'être sous le coup d'une double hallucination : celles du structuralisme et de l'équivoque généralisée. Il apparaîtra dès lors que le masquage – sous le double paradigme de la représentation et de l'hallucination – est la condition ontologique de toute épistémologie. Entendons une première fois Caillois :

« ...il reste que le problème du masque ne saurait passer pour épisodique ou local. Il a affecté l'espèce entière »<sup>14</sup>.

De toute la force de son imprécision, le flottement généralisé de Bhabha s'accorde à merveille avec certaines lectures anthropologiques (post)modernes (Leiris, Lévi-Strauss, Napier, Huizinga) pour faire du masque un symbole de « transformation ». Une troisième voie – celle de l'ambivalence et donc de l'immoralité – se découvre : le masque est alors tout à la fois solution anthropologique à la logique aristotélicienne du tiers exclus<sup>15</sup>, modification arbitraire du système plutôt que représentation synchronique de l'identité<sup>16</sup> et entrelacs de désirs dépourvus d'objets (Bhabha). Ironie du sort : la définition que donne Caillois du masque vaut

---

<sup>14</sup> Henriette Demoulin-Bernard, *Masques*, Olivier Perrin éditeur, 1959, p. 7.

<sup>15</sup> David A. Napier, *Masks, Transformation, and Paradox*, Berkeley, Los Angeles & London, University of California Press, 1986, p. 17.

<sup>16</sup> Claude Lévi-Strauss, *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979, p. 144.

d'abord d'elle-même :

« Le masque a trois fonctions essentielles : il dissimule (*en représentant*), il métamorphose, il épouvante (*en hallucinant*). Elles correspondent, je suppose que ce n'est pas un hasard, aux trois fonctions principales du mimétisme chez les insectes : camouflage, travesti et intimidation. (nous ajoutons) »<sup>17</sup>.

Le sujet phénoménologique-européen est un cancrelat (*Ungeziefer*), une « larve » (*larva*) dont il faudrait faire l'anthropologie transcendante ; Gregor Samsa est un cas d'école. Il y aurait donc une histoire camouflée et toujours vivace du masquage.

Faire revenir le masque non pas comme la figure du primitif – objet inventé par les esthètes anthropologues pour leur propre consommation - mais par la critique la plus radicale de la phénoménologie, de l'anthropologie et de leurs écritures contemporaines. Arrêtons-nous un temps sur le surréalisme de Breton qui (re)trouve, non sans nostalgie, l'actualité du masque (océanien plus qu'africain) dans la « magie » harmonique de Novalis. Loin du cliché cubiste, Breton dénonce, par la voix de Freud, la mascarade « professorale » ou positiviste (celle d'une certaine anthropologie notamment) et son fond narcissique. Travestissons l'« homme primitif » en « colon » et lisons :

« Pour l'homme primitif, l'animisme était une conception naturelle et qui portait en elle-même sa propre justification ; il savait que les choses dont se compose le monde se comportent exactement comme l'homme, d'après ce que lui apprend sa propre expérience. »<sup>18</sup>

Le colonialisme est un animisme, le maître un narcissique superstitieux ou fétichiste<sup>19</sup> qui voit le réel à son image. Procéder à l'anthropologie transcendante de ses représentations ethnophilosophiques plus systématiquement que Lévi-Strauss ou Leenhardt n'ont fait celle des masques kwakiutl ou kanaks. Pour ce faire, penser du point de vue de la victime

---

<sup>17</sup> H. Demoulin-Bernard, *op. cit.*, p. 3.

<sup>18</sup> André Breton, *L'Art magique*, Paris, éditions Phébus, 1991, p. 32.

<sup>19</sup> Il faudrait faire l'histoire de la domestication par Freud du « fétiche » (du portugais « *feitizo* ») qu'Hegel attribuait aux africains dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

(plutôt que du marginal), détentrice d'une expérience irreprésentable du réel aux yeux de la maîtrise et d'une théorie rigoureuse de la méthode plutôt que de l'exil ou de la fuite. Sorte de science de la victime – que l'on rapprocherait volontiers des « études subalternes » (*subaltern studies*) – en mesure de démasquer et de dérégler l'ordre narcissique du maître sans (y) laisser de traces. Tour de magie non plus surréaliste mais bien réel cette fois. Dans la perspective de Fanon, s'opposer dialectiquement par la « violence » à la discrimination coloniale en espérant atteindre l'unité dans la lutte. Dans la perspective de Kafka, prendre le mot du père à la lettre au point de supprimer tout déplacement métaphorique jusqu'au devenir deleuzien lui-même. Autrement dit, terroriser ou excéder le Réel-Père jusqu'à le faire douter de lui-même. Constat, au passage, que le devenir vermine de Kafka ressemble étrangement à la métamorphose des victimes (algériennes) de la guerre coloniale diagnostiquées par Fanon qui se meurt :

« Parfois ce manichéisme (celui dont fait preuve le colon) va jusqu'au bout de sa logique et déshumanise le colonisé. A proprement parler, il l'animalise. Et, de fait, le langage du colon, quand il parle du colonisé, est un langage zoologique. On fait allusion aux mouvements de reptation du jaune, aux émanations de la ville indigène, aux hordes, à la puanteur, au pullulement, au grouillement, aux gesticulations. » (Fanon 2002 : 45).

Dans la perspective de Bhabha, exiler ou « exorbiter » le regard du maître (comme son énonciation) dans l'indéterminé de son objet-fétiche. Dans la perspective plus radicale de F. Laruelle, enfin, éviter les écueils de la dialectique comme du sur-réalisme, de la violence traumatisante comme du terrorisme quotidien, en sortant définitivement la victime du champ de vision – même fantasmatique – de la maîtrise :

« Etant démunie de toute essence ou consistance, la victime n'est pas vengeance mais force de cette faiblesse à rendre nécessaire et universelle une enquête sur les conditions ontologique du crime et à laquelle la philosophie n'est plus en état de se soustraire ... Etre une victime, ce n'est pas exister suffisamment ou absolument pour être annihilé absolument par un meurtre ou réduit à néant. Et c'est exister suffisamment pour mettre encore le meurtrier et avec lui la philosophie, l'ontologie et l'éthique en dette irrémissible »<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> François Laruelle, *Éthique de l'étranger. Du crime contre l'humanité*, Paris, Édi-

En d'autres termes, interdire radicalement à la maîtrise – blanche ou noire, peu importe la couleur – de se donner la victime, qu'il s'agisse de l'Africain ou de l'Amérindien. Pour ce faire, poser l'hypothèse non-philosophique de sa « radicale immanence », c'est-à-dire de la forclusion de la victime à l'empire de la maîtrise. Cette dernière ne pourra alors réfléchir la victime sans prendre aussitôt connaissance de son propre masquage (narcissique ou éthique). Tirer, enfin, de cela la possibilité d'un démasquage généralisé échappant à toute réversibilité : ni sacrifice mollasson de l'autorité, ni volonté de revanche de la victime. On nommera donc « démasquage » le processus unilatéral d'in-crimination de la maîtrise sous les conditions de la victime. Ce n'est que sous de telles conditions que la maîtrise montrera, sans y prendre part par sadisme ou bien par masochisme, la complexité retorse de sa domination.

## **Bibliographie**

- Bernasconi, Robert « African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy », in Eze, Emmanuel Chukwudi (Éd), *Postcolonial African Philosophy. A critical reader*, Cambridge & Oxford, Blackwell, 1997, pp. 183-196.
- Bhabha, Homi, « Post-colonial Authority and Post-Modern Guilt », in Grossberg Lawrence, Paula Nelson, Cary, Treichler A., (Éds.) *Cultural Studies*, Routledge, London & New York, 1992, pp. 56-68.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 1994.
- Bidima, Jean-Godefroy, *L'art négro-africain*, Paris, PUF Que Sais-Je, 1997.
- Breton, André, *L'Art magique*, Paris, éditions Phébus, 1991.
- Demoulin-Bernard, Henriette, *Masques*, Olivier Perrin éditeur, 1959.
- Fanon, Frantz, *Peau Noire, masques blancs*, Paris, Editions du Seuil, 1952.
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la Terre*, Paris, La découverte Poche, 2002 (1961).
- Hountondji, Paulin, Sur la « philosophie africaine ». Critique de l'ethnophilosophie, Yaoundé, Ed. CLE, 1980.
- Laruelle, François, *Éthique de l'étranger. Du crime contre l'humanité*, Paris, Éditions KIMÉ Bibliothèque de non-philosophie, 2000.
- Lévi-Strauss, Claude, *La voie des masques*, Paris, Plon, 1979.
- Napier, A. David, *Masks, Transformation, and Paradox*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1986.
- Outlaw, Lucius, « African "Philosophy" : Deconstructive and Reconstructive Challenges », in Floidstad, G. (Éd.), *Contemporary Philosophy : A new survey*, vol.

---

tions KIMÉ Bibliothèque de non-philosophie, 2000, p. 13.

*Sathya Rao*

5, *African Philosophy*, Nijhoff Dordrecht, 1984, pp. 9-44.  
Serequeberhan, Tsenay, *The Hermeneutics of African Philosophy*, New York & London, Routledge, 1994.