

NÉGRITUDE ET PHILOSOPHIE

Nadia Yala Kisudiki

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2014/4 n° 83 | pages 1 à 10

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-4-page-1.htm>

Pour citer cet article :

Nadia Yala Kisudiki, « Négritude et philosophie », *Rue Descartes* 2014/4 (n° 83),
p. 1-10.

DOI 10.3917/rdes.083.0001

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. 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.

Négritude et philosophie

*No, I am not yells of some assassinated inventor, locked
in his burning machine¹.*

Bob Kaufman, *I, too, know what I am not*

Zèles et dénis. Le propos d'Aimé Césaire revient, entête et s'accroche —mettant en garde contre les tentatives risquées, les associations séduisantes et téméraires. Celles qui ont parfois rendu inaudible ce mot « d'un emploi et d'un maniement si difficile », le confrontant aux attaques les plus sérieuses, mais aussi, les moins prudentes, les plus rapides.

La Négritude, à mes yeux, n'est pas une philosophie.

La Négritude n'est pas une métaphysique.

La Négritude n'est pas une prétentieuse conception de l'univers².

Le point de tension est exhibé, manifesté sans détour. La « philosophie », pour la Négritude, est le nom d'un problème —source, peut-être, de nombreux malentendus, mais aussi d'acrobaties périlleuses qui ont transformé le « grand cri nègre » en une clameur « perversie³ ».

Certaines voix poétiques, surgies dans le Paris des années trente et celui de l'Après-Guerre, ralliées au cœur de la « Négritude », ont emprunté le chemin de la production conceptuelle, embarquant avec elles de vieilles trouvailles de l'ethnologie coloniale, des imaginaires saturés de blancheur et de race, des métaphysiques fortes encore de leurs gloires passées.

La Négritude, en ayant pris le risque de se constituer comme philosophie, notamment dans l'œuvre de Léopold Sédar Senghor cible de critiques, de pamphlets, est devenue le signe et le prétexte d'une dissimulation. L'affirmation de la primauté du culturel a été interprétée comme le masque d'un désengagement du politique, et de la lutte —anticoloniale. La

reconnaissance de la contribution du « nègre » à la « Civilisation de l'Universel » s'est transformée en une triste répétition des clichés coloniaux et de race. La puissance utopique du « grand rendez-vous du donner et du recevoir » s'est muée en une prose solidaire de la captation de l'Afrique par la brutalité des forces néo-coloniales.

La Négritude, quand elle se dit « philosophie », ne semble retenir du geste philosophique que sa dimension de sublimation –occultant, sous les concepts les plus travaillés, les logiques matérielles et économiques de prédation et les formes de violence qui persistent à ordonner le monde après les Indépendances.

Mais plus encore –triste ironie– quand elle est dite pour la première fois par la philosophie, dans la fameuse préface rédigée par Sartre, « Orphée noir », de l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* en 1948, c'est pour être appelée, dans le moment même de son affirmation, à son nécessaire dépassement.

Les critiques sont connues. Reprises et rappelées, très souvent. Mobilisées pour confirmer l'impossible réappropriation d'une notion hétérogène demeurée trop « indéterminée⁴ » et désormais objet de doutes, de méfiances multiples.

Elles semblent constituer, d'autre part, le passage obligé de toute recherche, de toute étude sur le mouvement de la Négritude⁵. Comme s'il fallait étouffer dans l'œuf, les suspicions de complaisance et d'affinités, révélant d'inavouables naïvetés (une adhésion à l'essentialisme ontologique de l'être « négro-africain »), ou encore, une cécité délibérément entretenue devant les ruses du pouvoir (dont la conséquence est le refus de la lutte, de toute action militante).

Ce numéro de *Rue Descartes* ne questionne pas la possibilité de réappropriations contemporaines de la Négritude. Il ne propose pas, non plus, une histoire et une cartographie des défenses et des critiques du mouvement et de son concept. Il s'intéresse bien plutôt à l'entrelacement de la Négritude et de la philosophie, non pas pour insister sur ce que la première a peut-être perdu au contact de la seconde, mais sur ce que la seconde a délibérément gagné au contact de la première : la reconnaissance claire de son inscription dans un lieu, dans une histoire, dans des configurations de pouvoir légitimant des prises de parole et en occultant d'autres. En s'infiltrant dans la philosophie, ou en dialoguant avec elle, la Négritude a brisé un récit –celui d'une philosophie se rêvant « sans visage et sans

lieu⁶ » mais répétant, constamment, sa référence à l'Europe, à la France, aux écritures blanches et masculines formant sa lettre et son esprit.

Faire retour sur l'entrelacement de la Négritude et de la philosophie, c'est saisir tous les enjeux d'une connexion qui s'établit entre une ville, une date et une « condition subjective » : Paris, 1931, et la « condition subjective⁷ » du sujet noir, africain.

Paris 1931 —... Du mois de mai à celui de novembre 1931, se tient, dans l'Est parisien, l'exposition coloniale qui s'étend de la Porte Dorée au Bois de Vincennes. La manifestation doit contribuer au rayonnement de l'Empire, et le visiteur prendre conscience que la France existe bien au-delà de ses frontières européennes.

Cette même année se rencontrent, au Lycée Louis Le Grand, où ils poursuivent leurs études, Aimé Césaire et Léopold Sédar Senghor. Les sœurs Paulette et Jane Nardal, de leur côté, forment un cercle d'intellectuels noirs anglophones et francophones, qui réunit, dans leur salon de Clamart, René Maran, Langston Hughes, Louis Achille, Léon-Gontran Damas, Félix Eboué, Jules Monnerot, Claude Mc Kay, Margeret Rose Martin ou Clara W. Shepard⁸. La revue *du monde noir* se crée, proposant six numéros de 1931 à 1932. Cette revue « prépare⁹ » *Légitime défense*, fondée par Étienne Léro, dont l'unique publication en 1932 rompt avec les orientations exclusivement culturelles et apolitiques de la revue des sœurs Nardal. En 1935, paraît la première livraison de *L'Étudiant noir*, créée par Césaire et à laquelle participent Paulette Nardal, Léopold Sédar Senghor, Léon Gontran-Damas, Gilbert Gratiant... La revue repose sur la collaboration entre Africains et Antillais, et réinvestit, sur le plan symbolique et politique, le mot « nègre » — cette désignation injurieuse — pour en faire le signe physique, épidermique, d'une responsabilité et d'un combat. « [Nous] considérons que quand on est nègre cela comporte des devoirs particuliers. Par conséquent cet idéal révolutionnaire il fallait l'enraciner dans la négritude », rapporte Césaire¹⁰.

Le mot « Négritude » est lancé. À la croisée de circulations et d'échanges entre intellectuels noirs anglophones et francophones, Antillais, Afro-américains et Africains, de revendications identitaires et politiques, dans l'espace bouillonnant et paradoxal d'un Paris réaffirmant massivement les attributs de la puissance coloniale, mais offrant aussi un espace de rassemblement et d'expression pour les artistes confrontés à la ségrégation raciale aux États-Unis. Paradoxe qui peut ne sembler qu'apparent. Le nègre *exposé* dans les villages

exotiques du bois de Vincennes convoque son double, le nègre *assimilé* qui traverse les lieux symboliques et institutionnels où s'écrit le récit national français : les écoles (grandes et petites), l'agrégation, le français comme langue de culture et de civilisation. La décolonisation des images, de la représentation du Noir devra ainsi démonter les imaginaires associés au double geste de son *exposition* et de son *assimilation*.

L'expérience de la Deuxième Guerre Mondiale complique et multiplie les significations du terme, prenant une tonalité singulière selon les voix qui le revendiquent, le profèrent. La « condition subjective du sujet africain » (Mudimbe) qui se dit sous le nom Négritude, se nourrit des nouvelles perspectives, non dogmatiques, tracées par les philosophies de la France de l'entre-deux-guerre et de l'après-guerre : l'affirmation phénoménologique de la centralité du sujet, la thématization personnaliste du devenir-personne, le problème de l'altérité, ou encore les réflexions relatives à la constitution d'un humanisme concret, traversant tout autant le monde intellectuel catholique que les courants philosophiques matérialistes et athées.

Pris dans ce dialogue constant avec différents mouvements philosophiques, certains penseurs de la Négritude font le pari théorique d'affirmer la Négritude comme *philosophie* — philosophie énonçant une certaine distinction de la personnalité et/ou de la culture négro-africaines. À la question « qu'est-ce que la Négritude ? », Senghor répond en 1980 : « Nous avons, les uns et les autres, singulièrement Césaire, Damas et moi, donné des définitions convergentes, mais pas toujours identiques du mot, qui ont varié selon le temps et les circonstances¹¹ ». Et Senghor de rappeler comment il passa, lui-même, d'une « Négritude-ghetto », rejetant, dans les années trente, « tout ce qui était blanc » — « la raison discursive, la morale chrétienne, l'« imitation de la nature », voire le « socialisme scientifique...¹² » — à une « Négritude — humanisme du XX^e siècle¹³ » — « Négritude-ouverture¹⁴ » — au lendemain de la Deuxième Guerre Mondiale.

Ces reprises, ces précisions et déplacements constants du terme « Négritude » forment le cœur des questionnements critiques, qu'on retrouve chez les écrivains et penseurs de ce mouvement. Qu'elle soit objective, désignant précisément « l'ensemble des valeurs de civilisation du monde noir », ou subjective, renvoyant à une expérience vécue, à une « des formes historiques de la condition faite à l'homme¹⁵ », la « Négritude » est traversée par de multiples généalogies intellectuelles, qui expliquent qu'au-delà des points de convergences qui forment une certaine unité de son concept, ses traductions sur le plan pratique, politique, littéraire et théorique ne se recoupent pas de façon nécessaire. L'urgence « de

contrer le discours diffamatoire de l'idéologie coloniale » à travers une valorisation de la personnalité et/ou de la civilisation négro-africaine forme son impulsion originelle et centrale, comme le montre Francis Abiola Irele, mais le sens de la notion de Négritude se déplace suivant l'histoire, ses lieux, ses poètes.

La Négritude apparaît ainsi forte de revendications et de scepticismes. Elle porte une voix collective consciente de ses fragilités, de sa possible atomisation en pays, en langues, en références, en politiques, en histoires de violences – esclavagistes et coloniales – qui ne se superposent pas toujours.

« Littérature mineure », au sens de Kafka/Deleuze/Guattari, plus que « philosophie ». Elle convoque « trois siècles de présences¹⁶ » noires en France, trois siècles d'impossibilité à se dire dans le français ou autrement que dans cette langue¹⁷. Elle démonte les narrations dominantes, celles du marchand, du missionnaire, de l'Empire, qui ont inventé le *Nègre-Marchandise* – bien meuble¹⁸, monnayable, masse faite de muscles, d'endurance et de force de travail. C'est la littérature, ou plutôt la poésie, qui dans la Négritude, comme dans toute expression mineure, « se trouve chargée [d'une] fonction d'énonciation collective¹⁹ » – pour resserrer ou répéter la « référence unifiante²⁰ » à une communauté rêvée de couleur, où la noirceur loge paradoxalement, en son sein, un principe de dispersion (« Nègre » ne dit ni une nation, ni une culture, ni une religion, ni un continent etc.).

Que viendrait faire la philosophie, là-dedans ? Sinon, fragiliser un peu plus et faire éclater le commun ?

Négritude et philosophie. Le terme « philosophie » a été utilisé, jusqu'ici de manière assez incantatoire, voire énigmatique. Ou alors sur le mode du reproche : la Négritude cesse d'être révolutionnaire quand elle se transforme en un édifice philosophique solidaire d'une politique d'État, comme chez Senghor ; et « Orphée noir » constitue bel et bien, comme le montre Souleymane Bachir Diagne, un « baiser sartrien de la mort²¹ ».

Il ne peut s'agir ici de se demander si la négritude est ou n'est pas une philosophie, de mobiliser une police, rappelant ses poètes à l'ordre, celui des disciplines et des frontières entre les savoirs. On ne tentera pas non plus un « exercice de style²² », celui d'une définition frontale et abstraite de la philosophie.

« Négritude et philosophie » présente une méthode de lecture – méthode de lecture de la Négritude rétive à un ensemble de réductions que, précisément, la convocation du terme

« philosophie » prévient et empêche. Réduction des voix « négro-africaines » à l'immédiateté d'une expérience vécue. Réduction des voix « négro-africaines » à l'impossibilité de se dire autrement que par le recours aux images –aussi puissantes et évocatrices soient-elles. Le travail est d'abord celui d'une rupture avec l'analyse biographique et littéraire. Les noms Césaire, Damas, Senghor etc. ne sont pas seulement des noms propres pris dans une toile d'événements formant le récit d'une vie ; ni des signatures isolées au bas de la page d'un poème. Ce sont aussi des noms communs désignant un corpus de textes, de discours multiples et parfois contradictoires sur le colonialisme/néo-colonialisme, le panafricanisme, la « modernité » philosophique, le monolinguisme, la francophonie etc. Le mot « philosophie » invite à pénétrer ce corpus en conséquence –refusant d'en faire de simples textes de circonstance, ou de saisir comment ils explicitent des productions poétiques, qui devraient les illustrer en retour.

D'autre part, il s'agit de revenir sur l'historiographie propre de la philosophie, mais aussi de la philosophie française ou de langue française. Dans un premier temps, d'une double manière : en opérant une généalogie des dialogues entre les penseurs de la Négritude et certaines pensées philosophiques ; en circonscrivant les limites et les dépassements du concept même de Négritude à travers les débats philosophiques qu'il engagea.

Mais dans un deuxième temps, en s'arrêtant sur le récit auto-réflexif que la philosophie et la philosophie en France se font d'elles-mêmes, de leur propre histoire. Récit de ce qu'elles intègrent ou des objets et des corps qu'elles rejettent en les invisibilisant, en les plaçant dans une position d'irréductible extériorité.

La Négritude a pu proposer, déjà, il y a plus de cinquante ans une manière de trouver ce récit –en détraquant les « ambitions universalistes surplombantes »²³ d'une certaine pratique philosophique, en faisant surgir « trois siècles de présences » dans les enchaînements bien ficelés de concepts vantant leur caractère atopique et anhistorique.

Ce numéro de *Rue Descartes* propose ainsi d'explorer une des modalités par lesquelles ce récit a été trouvé –sa modalité noire, « nègre »– et de reconnaître pleinement la manière dont la pratique philosophique a été affectée par elle (en explosant ses cadres géographiques, son territoire ; en renouvelant ou en réexplorant ses objets etc.), révélant, *in fine*, certaines formes d'« arrogances épistémiques » (Cl. Bourguignon Rougier, Ph. Colin) collées à son discours.

Les contributions des auteurs reflètent les orientations générales de ce numéro, qu'il s'agisse de questionnements historiographiques, ou des méthodes de lecture.

C'est en prenant de front la tension entre « philosophie » et « poésie », exprimée dans le corps même de la langue césairienne, que Dominique Combe, avec l'article « Le noir et le langage » tirant son titre de *Peau noire, masques blancs* de Fanon, ouvre ce numéro : la Négritude, loin d'être un concept, une thèse, s'invente dans un acte de langage poétique. Répétant la référence à Fanon, Matthieu Renault dans « “Des inventeurs d'âmes” - Fanon, lecteur de Césaire », se décale de la question des disciplines et de la problématique de la Négritude : il s'agit de repérer, par-delà les citations effectives qui parcourent leurs textes respectifs, le dialogue souterrain qui s'établit entre Césaire et Fanon autour d'objets de pensée et de lutte communs.

À ces deux articles, répondent deux propositions, qui questionnent directement la possibilité de penser la Négritude *comme* philosophie. Elles se concentrent autour de deux figures, appartenant strictement à la même génération (le premier étant né en 1906, le second en 1905) : celle de Senghor, celle de Sartre. Elles soulignent aussi deux modalités d'appropriation, sur les plans éthiques et historiques, du mouvement : la nécessité ou l'impossibilité de son dépassement.

Souleymane Bachir Diagne, dont le travail est à l'origine de l'actuel renouveau des études senghoriennes, interroge la *philosophie* de Senghor, et plus précisément, la politique des identités qui travaille son œuvre théorique et poétique. La persistance d'un recours au signifiant « race » et à certains résultats de l'anthropologie coloniale, la production d'un mythe romantique de l'Afrique, traversent la pensée senghorienne. Contre une lecture concentrée exclusivement sur la « métaphysique des essences²⁴ » qui prolifère dans le texte de Senghor, il s'agit de saisir comment, dans sa pensée, à partir de la « position subjective » noire, le discours de l'universalisme a pu être critiqué et repris.

Cette interrogation sur l'universel est au cœur de la réflexion d'Hubert Tardy-Joubert sur le texte « Ophée noir » de Sartre. Dans « Sartre et la Négritude : de l'existence à l'histoire », il s'agit d'interroger les conditions d'émergence d'une *question noire*, que la poésie nègre donne à voir, faisant écho aux réflexions sur la question juive de 1946, de saisir dans quelle mesure la présence noire peut constituer une nouvelle figure d'universalité.

Les deux autres articles qui concluent la fin de la section « corpus » de ce numéro traitent de deux formes d'effacement – l'une épistémique, l'autre historique et biographique.

En revenant sur la réception de *La Philosophie bantoue* de Tempels par les écrivains du mouvement de la Négritude, les éditions Présence Africaine, la Société Africaine de Culture, Nadia Yala Kisukidi repose la question de la « différence africaine en philosophie », dans une optique non culturaliste et postcoloniale, pour se saisir du problème de son institutionnalisation.

De son côté, Tanella Boni analyse le discours par lequel la Négritude se présente insidieusement elle-même, les disparitions, les effacements qu'une telle narration de soi porte avec elle. Il y a un *phallocentrisme* du discours de la Négritude. Où les voix féminines, qui ont participé au mouvement, apparaissent comme des présences muettes ou en retrait – figurations emblématiques d'un Autre de l'Autre. Ressaisir, sous le projet théorique, des biographies a ici un sens éminemment stratégique : aller contre les pratiques d'effacement, les logiques complaisantes de camaraderies, qui se tissent sournoisement autour des appartenances sexuelles.

Le numéro se clôt autour de deux entretiens (l'un très dense, l'autre plus court), et d'une lettre, qui en un sens s'interpellent : reprendre les commencements, s'inquiéter du proche avenir.

Dans l'entretien mené par Seloua Luste Boulbina, « Penser par éclairs et par la foudre », Achille Mbembe s'écarte des problématiques postcoloniales et décoloniales, centrées sur un paradigme de la différence, pour concevoir des politiques du commun. Il s'agit de penser un proche avenir que l'œuvre de l'artiste contemporain, Jay Ramier, qui tisse ce numéro, permet d'entrevoir dans l'entrelacement d'oreilles, de bras, de bouches, de barbes évoquant les figures iconiques du Hip-hop ou des grandes actions militantes noires. Un imaginaire, des formes symboliques, des pratiques concrètes de luttes qui ne sont pas nécessairement captées par les cadres théoriques et poétiques de la Négritude.

La lettre qui ferme ce numéro est datée de 2010. Elle est écrite par Valentin Yves Mudimbe, à l'intention d'Éric Van Grasdorff, membre de l'ONG AfricAvenir qui a édité l'ouvrage *50 Jahre afrikanische Un- Abhängigkeiten - Eine (selbst) kritische Bilanz*, (Douala/Berlin, AfricAvenir, 2010, 3^{ème} éd. 2014) dans lequel elle a été publiée pour la première fois en allemand. Nous en proposons, ici, une traduction française inédite, établie par l'auteur lui-même, avec l'aimable autorisation des éditions AfricAvenir.

Avec cette lettre, le numéro se ferme sur une boucle, en replongeant dans les premiers moments, en ressaisissant les commencements. L'aventure de la Négritude est celle, pour

reprendre des mots de Louis T. Achille sortis de leur contexte²⁵, de la « naissance parisienne du Nègre », comme il y eut une Renaissance noire, à Harlem, dès les années vingt. Paris a connu ses « Nègres nouveaux » dès les années trente, auxquels la revue et les éditions Présence Africaine en 1947 ont offert les conditions culturelles, littéraires et théoriques, d'une Renaissance, mobilisant toutes les sphères intellectuelles en France, de l'université aux marges de l'institution.

Faire retour sur les commencements, ce n'est pas tenter d'écrire une histoire de la Négritude, comme on ferait le récit d'une « famille [qui] se referme sur elle-même heureuse²⁶ ». C'est plutôt essayer de tracer le chemin du proche avenir, avec ses héritages, ses dettes, ses refus et ses agacements. Participer, donc, au travail commun déjà engagé par d'autres, pour poser une pierre de plus dans l'élaboration d'études noires et *africana* en philosophies de langue française.

Nadia Yala Kisukidi

NOTES

1. «Non, je ne suis pas les cris d'un inventeur assassiné verrouillé/ dans sa machine incendiée» (Bob Kaufman, «I, too, know what I am not», tr. fr. Claude Pélieu, Mary Beach et Jacques François, *Sardine dorée / Solitudes*, Paris, Éditions Christian Bourgois, p. 234-235).
2. Aimé Césaire *Discours sur le colonialisme*, suivi de «*Discours sur la Négritude*», Paris Éditions Présence Africaine, 2011, p. 82.
3. Stanislas Adotevi, *Négritude et négrologues*, Paris, Éditions 10/18, 1972, p. 31.
4. René Depestre, «Bonjour et adieu à la Négritude», dans *Bonjour et adieu à la Négritude*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1980, p. 82.
5. Francis Abiola Irele, *Négritude et condition africaine*, Paris, Éditions Karthala, 2008, p. 12.
6. Ramon Grosfoguel, «Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux: le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux Zapatistes», dans Nicolas Bancel et al. (dir.), *Ruptures postcoloniales*, Paris, Éditions La Découverte, p. 123.

7. Valentin Yves Mudimbe, *Les Corps glorieux des mots et des êtres*, Paris-Montréal, Éditions Présence Africaine-Humanitas, 1994, p. 93.
8. Pascal Blanchard (dir.), *La France Noire*, Paris, Éditions La découverte, 2011, p. 141.
9. Lilyan Kesteloot, *Histoire de la littérature négro-africaine*, Paris, Éditions Karthala, 2001, p. 61.
10. Aimé Césaire, cité par Lilyan Kesteloot, *op. cit.*, p. 96.
11. Léopold Sédar Senghor, *La Poésie de l'action*, Conversations avec Mohamed Aziza, Paris, Editions Stock, 1980, p. 88.
12. *Ibid.*, p. 184.
13. *Ibid.*, p. 184.
14. *Ibid.*, p. 107.
15. Aimé Césaire, *Discours sur la négritude*, *op. cit.*, p. 81.
16. C'est le sous-titre du livre *La France noire* (cf. *supra* note 8).
17. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Editions de Minuit, 1975, p. 29-30.
18. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Éditions des PUF, 2003, p. 178.
19. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, p. 31.
20. Stéphane Dufoix, *La Dispersion*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 16.
21. Souleymane Bachir Diagne, *Léopold Sédar Senghor, l'art africain comme philosophie*, Paris, Éditions Riveneuve, 2007, p. 10.
22. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, p. 7.
23. Guillaume Le Blanc, *La Philosophie comme contre-culture*, Paris, Éditions des PUF, 2014, p. 6.
24. Edward Saïd, *Culture et impérialisme*, Paris, Éditions Fayard, 1993, p. 322.
25. Cette «naissance parisienne du Nègre» concerne l'aventure de *La Revue du Monde noir*, pour Louis T. Achille. (voir Louis T. Achille, préface à la réédition de la collection complète de *La Revue du Monde noir* 1931-1932, Paris, Nouvelles Éditions Jean-Michel Place, 2012, p. XII).
26. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *op. cit.*, p. 27.