

Penser à partir de la communauté des victimes. Enrique Dussel ou l'intellectuel face à son pouvoir

Thinking from the community of the victims. Enrique Dussel or the intellectual facing his power

Marc Maesschalck^(*)

recebido: 12/2016

aprovado: 12/2016

Résumé: la démarche d'Enrique Dussel a su s'inscrire sur le long terme et ouvrir de nouvelles voies de réflexion dans un monde en profonde mutation géopolitique depuis trois décennies. Dussel appartient à cette génération de penseurs qui ont pu évoluer dans leur lecture de Marx en interagissant avec d'autres traditions de pensée, tout en restant cohérent par rapport aux raisons fondamentales qui les avaient conduits vers Marx. Les philosophes latino-américains de la géopolitique de la connaissance reconnaissent surtout en Dussel une origine ou un point de départ pour une pensée de la différence culturelle, marquée par les repères et les questions d'une génération : la lutte marxiste pour la reconnaissance, l'identité d'une philosophie-autre, le statut fondamental d'un point de vue éthique radical sur le monde. En mettant en dialogue la pensée de Dussel avec les philosophies d'Emmanuel Levinas, Richard Rorty, Louis Althusser et Paolo Fereire, cet article analyse le processus de naissance sociale de l'activité intellectuelle en tant que rapport de surdétermination des blocages de la communauté des victimes dans le contexte historique de la colonisation en Amérique du Sud.

Mots-clés: philosophie latino-américaine, marxisme, géopolitique de la connaissance, intervention intellectuelle, genèse sociale, subjectivation, pulsion de mort, pulsion de vie, surdétermination.

Abstract: Enrique Dussel's approach was able to inscribe in the long run and open up new ways of thinking in a world in deep geopolitical transformation in three decades. Dussel belongs to this generation of thinkers who have evolved in their reading of Marx, interacting with other traditions of thought, remaining consistent with the fundamental reasons that led them to Marx. Latin American philosophers of the geopolitics of knowledge especially recognize in Dussel an origin or a starting point for the thought of cultural difference, marked by pins and questions of a generation: the Marxist struggle for recognition, the identity of a philosophy-another, the fundamental statute of an ethical perspective on the radical world. Dialoguing Dussel's thinking with the philosophies of Emmanuel Levinas, Richard Rorty, Louis Althusser and Paolo Fereire, this article analyzes the process of social birth of intellectual activity as a report of overdetermination of the community blockades of the victims in a historical context of colonization in Latin America.

Keywords: Latin American philosophy, Marxism, geopolitics of knowledge, intellectual intervention, social genesis, subjectivation, death instinct, life instinct, overdetermination.

Comme philosophe occidental, je trouve le dialogue avec la pensée d'Enrique Dussel absolument incontournable. Sa démarche a su s'inscrire sur le long terme et ouvrir de nouvelles voies de réflexion dans un monde en profonde mutation géopolitique depuis trois décennies. Dussel appartient à

^(*) Doutor em Filosofia; Professor no Institut supérieur de philosophie (ISP) da Universidade católica de Louvain ; Presidente do Centro de filosofia do direito (CPDR), assim como do Pôle Théorie du Droit de l'Institut pour la recherche interdisciplinaire en sciences juridiques (PJTD/JUR-I) da Universidade católica de Louvain, em Louvain-la-Neuve, Bélgica. Contato: Marc.Maesschalck@uclouvain.be

Problemata: R. Intern. Fil. v. 7. n. 3 (2016), p. 29-45 ISSN 2236-8612

doi:<http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v7i3.32081>

cette génération de penseurs qui ont pu évoluer dans leur lecture de Marx en interagissant avec d'autres traditions de pensée, tout en restant cohérent par rapport aux raisons fondamentales qui les avaient conduits vers Marx¹. Cette cohérence sur le long terme a permis à Enrique Dussel d'être reconnu comme un initiateur incontesté tant par rapport au mouvement de la philosophie de la libération² que par rapport à celui de la géopolitique de la connaissance³. Il a aussi tenté de nouer le dialogue avec des figures marquantes de la philosophie occidentale contemporaine comme J. Habermas, K. O. Apel, Paul Ricoeur et Richard Rorty⁴. Même si ces penseurs n'ont que rarement fourni l'effort d'intelligence du discours de l'autre nécessaire à un véritable dialogue, ces tentatives offrent aussi une trace de certaines incompréhensions et montre comment Dussel a pu les dépasser et les intégrer dans sa démarche personnelle.

De manière générale, tant du côté occidental que du côté latino-américain – pour des raisons différentes de prime abord –, il n'est pas certain que le geste philosophique premier de Enrique Dussel ait été bien compris. Les philosophes occidentaux se sont trop vite arrêtés à l'image d'une philosophie tiersmondiste militante revendiquant un marxisme de la périphérie fondant une critique du système par son envers et « au nom des pauvres et des exploités ». De leur côté, les philosophes latino-américains de la géopolitique de la connaissance reconnaissent surtout en Dussel une origine ou un point de départ pour une pensée de la différence culturelle, marquée par les repères et les questions d'une génération : la lutte marxiste pour la reconnaissance, l'identité d'une philosophie-autre, le statut fondamental d'un point de vue éthique radical sur le monde. Ces repères peuvent être considérés aujourd'hui comme devant être dépassés si on les interroge selon le point de vue plus radical d'une « épistémè » de la colonialité⁵ et si l'on tente à partir de là d'élaborer une déconstruction de la géo-politique de l'assujettissement tout en cherchant à construire une forme de « transpersonnalisme décolonial ».

Les thèses de la géopolitique de la connaissance sont évidemment en elles-mêmes passionnantes et notre objet n'est certainement pas de les disqualifier ici. Que du contraire ! Notre remarque ici est uniquement qu'elles font peut-être trop vite un cas entendu du point de départ de Dussel, alors qu'une meilleure élucidation de celui-ci pourrait les enrichir. Comment comprendre et réaliser ce qu'implique fondamentalement le tournant décolonial ? Que peut signifier un « changement d'attitude dans le sujet pratique »⁶, un changement de la *manière de connaître*, en partant de « l'observation des actions données » dans « leur processus de conversion en actions politiques »⁷, en partant donc de la « visibilité distordue »⁸ des masses exclues ? On ne peut répondre à cette question sans clarifier la position d'*extériorité* qu'elle met en avant comme condition du changement de la manière de connaître⁹. Un tel projet, rappelle Arturo Escobar en commentant

Dussel¹⁰, ne parviendra à dépasser la modernité, sans recourir à la voie de la négation qu'elle a elle-même emprunté, qu'à la condition de repenser celle-ci à partir de son point aveugle, l'autre exclu. Autrement dit, l'enjeu n'est ni plus ni moins de vaincre en elle la négation, par le principe universaliste de la raison, de tout rapport à l'extériorité. Or, dans le point de départ de Dussel, c'est toute la question du rapport de l'intellectuel à l'extériorité des processus sociaux qui se pose. Il s'agit de la question de la position de l'intervention intellectuelle dans son lien à un autre que soi engagé dans les pratiques de résistance et dans leurs représentations idéologiques. La prétention à l'intelligence d'un être social-historique pose immanquablement le problème de la position et du rôle de l'analyste dans son rapport au collectif.

Loin d'être éludée par Dussel, cette question est au contraire d'emblée à la base de son geste philosophique. Ce geste ne relève pas, comme le pensent les philosophes occidentaux, d'une sorte de préférence extra-philosophique déterminée par le contexte de vie d'un acteur éthiquement engagé. Il s'agit déjà d'un élément interne à la démarche, un élément sans lequel cette démarche serait en fait incomplète ou incohérente dès son départ. Ce geste ne réside dans l'acte de reconnaissance socio-politique d'une situation d'injustice ou de violence qui procéderait déjà d'une prise de conscience liée à une reconstruction de la réalité. Ce geste n'est pas déterminé par une objectivation. Tout au contraire, il pose la condition d'une subjectivation pour l'intellectuel. Ce geste premier réside donc dans le lien qu'il tente d'établir et non dans l'opposition d'un pôle sujet se donnant l'objet de sa reconnaissance comme un observateur ou un expert. Le lien que tente de poser ce geste relève de la communauté. Il met en question tant le nous-les- philosophes que le nous-les- opprimés, non pour décréter sans ambage la nécessité d'un être-avec ou d'un être-pour, mais pour rendre problématisable la question d'un lien qui ne se réduit pas à un jeu de miroir, une forme de communauté ouvrant sur une co-subjectivation des engagements spécifiques.

Le point de départ de la raison

Ainsi, pour dialoguer avec la philosophie de Enrique Dussel et en débattre les enjeux, il est fondamental d'en identifier le point de départ et de saisir à travers celui-ci la question majeure d'un « faire philosophie » articulant d'emblée une position d'intervenant intellectuel consciente d'elle-même dans sa spécificité et une situation sociopolitique particulière qui est posée comme déterminante. Ce lien rend nécessairement Dussel proche des intellectuels de la « géopolitique de la connaissance », parce que sa position théorique est dès le départ articulée à une géopolitique de son acte d'intervention intellectuelle.

Comme l'écrit Dussel en interprétant, au début de son *Éthique de la libération à l'âge de la globalisation*¹¹, les rapports entre centre et périphérie du point de vue de la production de la connaissance philosophique, « la philosophie de la libération est un contre-discours, une philosophie critique qui naît à la périphérie »¹². Elle a, comme acte intellectuel, une « conscience expresse de sa *perifericidad* » comme d'un point de vue critique qui lui permet de dissocier des expériences que la philosophie dominante tend à confondre. Mais en même temps, sa *perifericidad* s'expérimente aussi comme un point de vue qui est constamment renvoyé à l'extérieur de sa propre tension vers la mondialité parce qu'en tant que savoir, il est renvoyé vers l'autre de la domination qu'il déconstruit, le sujet dominé, exclu, exploité, les victimes refoulées par le Je Moderne. C'est dans cette tension interne à un savoir de la *perifericidad* que le point de vue d'une philosophie de la libération se constitue sans pouvoir suspendre cette double référence à une pensée dominante qu'elle démasque dans son identité abstraite gagnée sur l'annulation de son autre et à une expérience déterminante marquée par le manque, renvoyée de manière violente et inchoative à un ordre qui la disloque comme subjectivité possible.

« Comment penser la philosophie à partir de cette facticité altérée ? »¹³. Telle est la question pour l'intervenant intellectuel dont le processus rationnel est toujours déjà posé en extériorité de cette altération de l'identité. Si son point de départ lui échappe, c'est parce qu'il ne réside pas dans l'idée elle-même, mais dans les ressources existentielles de la matérialité de la vie altérée par l'histoire, déformée par le miroir de la domination. Cette existence donnée à elle-même dans la dénégation de son pouvoir expressif subsiste en même temps comme une extériorité résistante à l'assimilation par l'universalisme abstrait des idées dominantes. A ce titre, elle fournit une base matérielle, un point de départ possible pour une éthique de la vie s'acceptant dans cette limite première de son pouvoir-être historique, sans céder à l'illusion proposée d'être autre que soi, de s'identifier à l'objet total symbolisé par le succès du dominant. Il s'agit pour l'intellectuel de ce réalisme premier et originaire consistant à n'être que cette humanité disloquée par une histoire excluante et à vivre cette *perifericidad* comme la facticité limitée qu'elle représente. Dans ce réalisme réside la seule manière pour l'intervenant intellectuel de renvoyer son propre engagement à une extériorité de la vie qui le situe : il est mis en demeure de reconnaître de manière non hégémonique une altérité autonome¹⁴ qui se soustrait aux standards idéaux et s'affirme d'abord par un choc, celui d'une facticité matérielle limitée, *non vue*, parce qu'oblitérée, exclue, en marge, hors cadre, sans intérêt significatif décisif. Dans ce cas, aucun mouvement de la raison ne peut contourner l'oblitération et restituer par une pure opération intellectuelle le voir du manque. Il faut inévitablement accepter le choc.

Si l'éthique du discours philosophique dépend essentiellement, dans sa propre construction, du trauma de la *perifericidad* et se constitue dans un

Penser à partir de la communauté des victimes...

décalage de la raison par rapport à ce manque non vu, le voir de cette éthique va lui-même poser question. Mis en position de refléter ce qui n'est pas vu, il sera à la fois projeté dans un rapport en miroir avec le trauma qu'il tente de refléter et identifié en même temps à l'invisibilité de ce dernier. En somme, perçu comme partiellement miroir et partiellement invisible, se voir n'aura donc d'autre choix pour être reçu que de se donner à voir dans cette ambiguïté native : à la fois extérieur à ce qu'il reflète et partenaire du reflété, en même temps autre et pourtant partageant l'identité de l'extériorité non vue. Cette alliance paradoxale constitue l'intellectuel qui part de se voir comme un acteur d'un genre particulier que nous allons progressivement cerner comme « surdéterminant » et comme « limitant » en même temps la communauté de réflexion qui l'inscrit dans un processus émancipateur.

C'est la raison pour laquelle l'éthique de Dussel pourrait être considérée comme instable d'un point de vue philosophique. Elle n'existe que comme un processus décalé qui appelle son dépassement ou son annulation (*superación*) dans une forme pratique qui rend opératoire la *déstabilisation* qu'elle introduit dans le *voir du monde non affecté*. Son voir est en soi affecté par un non voir qui est à la fois l'aveuglement du système hégémonique sans affect, mais qui est surtout la seule ouverture possible au non vu qui forme l'affect par le pâtir du trauma. Cette déstabilisation de l'affect comme point de départ de l'éthique en fait un processus dont le dénouement est hors d'elle-même dans un processus opératoire-libérateur. C'est la raison pour laquelle l'éthique de Dussel conduit nécessairement à sa politique de la libération et c'est cette dernière qui détient la clé de la communauté à laquelle conduit l'intervention éthique réussie suivant son exigence première de faisabilité¹⁵.

La communauté intellectuelle comme condition génétique

Si Enrique Dussel rappelle comme un préalable de la pensée un certain rapport à la vie, ce n'est pas au sens d'une condition transcendantale que le penser pourrait se donner par un acte spécifique de réduction de sa propre position spontanée ou naïve. Ce n'est pas non plus au sens d'une condition d'existence, à entendre comme une évidence première dont l'activité intellectuelle procède toujours en tant que donnée à elle-même, donc en tant que factuel. Il s'agit d'une condition génétique : c'est le processus de naissance sociale de l'activité intellectuelle, sa contextualité ou son origine sociale, son monde commun ou, encore, l'orientation première de sa *Lebenswelt*. Ni factuel ni condition de possibilité, cette origine sociale est constitutive d'une communauté effective de parole et d'action, d'un ordre de signification et d'états de fait qui détermine le processus intellectuel de « surcentrement » en rapport à l'existence. Affirmer que l'on pense à partir de la

périphérie opprimée d'un ordre dominant, poser la consistance d'un univers excentré et colonisé par un savoir qui s'idéalise autant qu'il désidéalise et réifie ce qui lui est extérieur ou subalterne, c'est assumer dans l'acte même de la pensée la nécessité de contester les rôles imposés et de chercher une issue au jeu d'inversion des hiérarchies et des idéaux.

Mais l'aspect le plus essentiel de cette genèse sociale ne réside pas dans ce qu'elle engendrerait comme attitude nécessaire de la pensée. Elle réside plutôt dans l'incomplétude qu'elle tente d'assumer comme son préalable, une incomplétude qui se marque dans la genèse de son pouvoir d'affirmation. Elle commence à s'affirmer en affirmant son lien à une part de soi-même qui la détermine socialement. Elle est d'abord par cette « communauté intellectuelle » qui la limite et la détermine. C'est en habitant cette communauté, en la réalisant rationnellement qu'elle peut l'assumer et s'assumer dans sa genèse sociale.

De Levinas à Rorty

Une fois identifié un tel préalable génétique de l'intelligence sociale, il devient difficile de comprendre les chemins qui ont pu tenter de s'en défaire par une opération abstraite ou de l'oblitérer tout simplement. Levinas, de ce point de vue, s'imposait comme un interlocuteur incontournable pour Dussel. Cette pensée n'est devenue radicalement une éthique de l'Autre que parce qu'elle ne s'est jamais détachée de ce rapport existentiel à une histoire pour laquelle la question d'une communauté avec autrui ne pouvait plus se satisfaire d'un traitement de type universaliste- transcendantal ou de type naturaliste. L'histoire à laquelle s'attache la pensée de Levinas a perdu ces illusions et la communauté avec autrui n'est plus garantie, elle doit se gagner dans une lutte incertaine, mais surtout elle part d'autrui concrets, ceux précisément que les grandes illusions totalitaires ont conduit à perdre, à éliminer¹⁶.

Des corps disloqués et réifiés par une pulsion de mort qui a aboli le principe de plaisir, il subsiste encore une pensée sociale, un événement, une histoire pour une communauté possible. Réaliser cette communauté, l'affirmer intellectuellement, c'est comme pour la périphérie de la mort aux marges du capitalisme, accepter le *trauma* d'une pulsion de mort sociale et interroger d'emblée la limitation qui lui conviendrait face à la pulsion de vie. Mais une telle interrogation n'a de sens que dans la communauté à construire à partir de l'expérience partagée du « Grand Refus », comme l'appelait Marcuse¹⁷.

L'intérêt, dans cette perspective, du dialogue avec Rorty réside dans la place que cet auteur est parvenu à donner à une telle expérience au sein même des théories libérales de la démocratie et de l'espace public. Rien de comparable de prime abord aux périphéries opprimées du capitalisme, ni aux victimes de l'Holocauste ni au « Grand Refus » de l'ordre esclavagiste ou

Penser à partir de la communauté des victimes...

colonial dans l'univers plus feutré de Rorty¹⁸. Mais il y a le reflux des violences de la périphérie vers le centre, les réfugiés, les populations immigrées, le spectacle des victimes innocentes dans les désordres marginaux qui hantent la mauvaise conscience de l'ordre juste. La raison privée de l'ironiste peut se défaire de tous ces troubles sociaux, mais qu'en est-il de la raison publique qui garantit l'ordre juste ? N'y a-t-il aucune éducation qui permettrait aux corps sociaux de détecter de nouvelles souffrances et de tenter d'y faire face ?

Il faut alors accepter une *genèse sociale* de cette raison, c'est-à-dire accepter qu'elle puisse se construire selon un principe de communauté non communautariste, un principe de communauté pragmatiste. Pour ce principe, l'enjeu réside dans une communauté à construire avec ceux qui souffrent et qui sont délaissés par la société dans leur souffrance. Une telle communauté suppose une forme de « Grand Refus » de la raison, le « refus du refus », c'est à dire le refus de l'humiliation ou, encore, le refus de ce qui bloque ou fait obstacle au trauma de la souffrance partagée. Si pour Rorty, ce refus du « refus du trauma » se joue essentiellement au niveau du langage et, dès lors, de la prolifération des redescriptions dans l'espace public – ce qui pourrait n'être qu'une règle de garantie de ce dernier finalement –, c'est le geste intellectuel qu'il décrit qui importe, c'est-à-dire *l'éducation du sentiment* qui est en jeu. Celle-ci n'a pas de sens sans un *processus de limitation* qui amène à résister à la banalisation d'une prise de parole, à sa réification ou à son annulation pour se laisser provoquer par elle. Le processus de limitation est alors au cœur du basculement vers une forme relationnelle nouvelle qui permet d'envisager une co-construction du sens ou, plus encore, une communauté nouvelle de destination¹⁹.

Ce qui nous intéresse ici c'est moins l'idée post-moderne selon laquelle la règle de prolifération des descriptions garantirait un nouveau type de rapport au sens comme résultant d'un processus de co-crédation, mais le fait que la position pragmatiste ne permet d'envisager un basculement vers une autre forme de relationalité sociale qu'en mobilisant un principe de genèse sociale intégrant un moment de limitation qui laisse place à l'interruption de la domination grâce à l'expérience du trauma. Dans ce cas, cette position pragmatiste ne peut pas s'élaborer abstraitement à partir d'un centre fictif de l'espace public. Elle est en besoin d'alliance avec un extérieur à soi que manifeste la référence au trauma et elle ne peut commencer à s'élaborer que par cette prise en compte d'une certaine communauté à construire par la rencontre d'une vulnérabilité et d'une affectibilité.

Surdétermination et discontinuité. Sur les traces du Marx d'Althusser

L'intelligence de cette processualité propre au geste philosophique inaugural nous semble manquer dans les lectures de la pensée de Dussel. Sur

ce point, Dussel est très proche d'une génération qui a su tirer parti de la leçon d'Althusser. Si une pensée scientifique dépend de l'instauration d'une coupure, c'est dire d'abord que bien des concepts utilisés comme un savoir assuré dans les pratiques ne participent encore que de la répétition idéologique. Althusser rappelle sur ce point qu'il y va ainsi encore d'idéologie lorsqu'on se réfère à des processus abstraits comme l'aliénation ou la négativité pour exprimer la réalité d'une situation sociale²⁰. La structure complexe et contradictoire d'une situation n'est pas l'affaire d'une élucidation extérieure et abstraite. Elle n'est pas plus l'objet empirique et particulier qu'il faut rapporter à une règle générale. Si la réalité peut prendre sens, c'est à partir de sa propre réflexion dans une unité spécifique qui se sépare d'elle par un acte théorique de coupure totalement différent de celui attribué à l'abstraction. Pour Althusser, il s'agit d'une *surdétermination*²¹ par laquelle la théorie identifie une pratique de lutte sociale comme l'unité dans laquelle peut se réfléchir la dominante du tout et dans laquelle elle peut trouver son dépassement. C'est cette reprise des conditions existantes comme constituant le tout à partir duquel émerge la surdétermination possible d'une unité d'action capable de dépasser l'état des contradictions sociales, – c'est cette reprise des conditions existantes qui établit une coupure avec la référence idéologique à ces conditions et avec la prétention scientifique à en produire une généralisation. C'est grâce à la coupure que les conditions existantes sont reconnues comme un tout complexe « à dominante »²² dont peut émerger une unité d'action. La surdétermination ouvre la réflexion tout en soumettant une nouvelle subjectivité à l'histoire et en désarticulant la structure idéologique d'un ordre empirique supposé donné.

Ce qu'Althusser pense avoir compris de la dialectique matérialiste de Marx, c'est bien ce que Dussel reprend comme étant le principe d'une instauration de pensée en lien aux conditions socio-historiques de la périphérie capitaliste et coloniale. C'est par l'instauration intellectuelle d'une philosophie de la libération que les conditions existantes d'une pensée peuvent se réfléchir dans l'unité surdéterminée d'une praxis qui constitue en elle-même une nouvelle forme de subjectivation, c'est à dire une nouvelle forme de communauté. Il n'y a pas un philosophe engagé et une praxis de libération, comme le pensent l'approche empirique et le discours idéologique, pour des raisons différentes. Il y a un engagement philosophique dont l'unité pragmatique surdétermine des conditions existantes et forme avec elles une communauté de lutte qui est déjà un démembrement des contradictions existantes. Car en se positionnant de cette manière, le philosophe ne joue pas le rôle du leader autoproclamé. Il constitue une unité disparate qui offre, par sa surdétermination, un point de réflexion pour le tout qu'il tente de saisir à partir de sa dominante. Amalgame incongru pour sa tradition et son domaine de pensée, amalgame tout aussi incongru pour l'empirisme scientifique dont il rejette le génétisme, il concrétise une forme d'intelligence spécifique des contradictions sociales, un

refus de la pulsion de mort en lien à sa situation d'expression. Mais même pour les acteurs engagés, il apparaît sous le mode de l'amalgame par l'unité pratique qu'il met de l'avant face aux contradictions sociales : l'action de refus, la résistance, la limitation. C'est l'élément original et incontournable de sa position qui est ainsi en cause, à savoir l'opération de « surdétermination » : ni observateur, ni partenaire, différent aussi du co-auteur postmoderne, il crée une communauté asymétrique dans laquelle c'est en fin de compte l'effacement de sa position comme sujet qui garantit le processus de subjectivation conduisant au dépassement des contradictions sociales. Il détermine ainsi par cette « surdétermination » le sens d'une intervention politique de la pensée dans l'histoire, – laquelle porte sur la formation d'une unité pratique dans laquelle le tout des contradictions peut réfléchir son propre dépassement comme forme dominante. C'est ainsi l'opération qui pose l'activité intellectuelle dans une communauté de subjectivation spécifique avec ses conditions existantes qui appelle son effacement dans le processus de réflexion de la pratique.

Il y a donc un lien capital entre le commencement et l'achèvement de l'engagement intellectuel, c'est-à-dire entre le moment de la surdétermination et le moment de l'effacement du moyen terme qui la pose. Ce lien définit l'espace logique de l'intervention intellectuelle et constitue sa limite interne²³. Elle n'apparaît, en effet, en lien à des conditions existantes que pour indiquer le dépassement pratique de leur contradiction grâce à une unité spécifique d'action dans laquelle les contradictions peuvent se réfléchir. C'est pourquoi Althusser considère que les contradictions ne peuvent jamais être réfléchies qu'en tant qu'elles apparaissent comme surdéterminées comme blocages ou comme pouvoir de rupture²⁴. La surdétermination est en quelque sorte une « règle de la règle »²⁵, c'est à dire non une forme abstraite (métaphysique), mais une position-limite garantissant une réfléchibilité des règles d'action en fonction d'un pouvoir de changement. Ce qui permet dès lors de fixer l'intervention intellectuelle, c'est le pouvoir d'une *discontinuité qualitative* dans l'analyse des situations d'action²⁶. Cette discontinuité rend possible à la fois une forme de reproblématisation des rôles sociaux et un pouvoir de traduire spécifiquement les conséquences d'une telle reproblématisation dans une connaissance spécifique capable de déstabiliser les orientations d'action idéologiquement admises.

Reste à préciser comment c'est l'intervention intellectuelle qui peut garantir dans l'action collective une telle discontinuité qualitative comme un moment logique entre la surdétermination et l'effacement. La clé d'une telle garantie réside dans le processus de limitation qui initie cette intervention et qui l'amène à pouvoir s'engager effectivement dans une communauté d'autolimitation. C'est pourquoi l'élucidation de son point de départ était si importante. En s'articulant d'emblée au *trauma* de la communauté des victimes et, donc, à la limitation interne aux contradictions des situations existantes,

l'intervention intellectuelle apparaît d'abord comme s'auto-limitant en surdéterminant cette limitation première qu'en même temps elle permet de nommer et de reconnaître comme manque ou comme violence engendrée par la pulsion de mort. En entrant dans le Grand Refus, c'est à dire dans ce Refus radical de tous les refus adressés à la reconnaissance de la vulnérabilité des victimes (et du refoulement des affects qu'ils engendrent), l'intervention intellectuelle s'auto-limite d'emblée dans l'ouverture d'une communauté d'attention à l'oubli de la violence. Elle se constitue ainsi elle-même comme une unité d'autolimitation surdéterminante et réfléchible à partir de laquelle un type de limitation peut se construire. Dans le surgissement de la discontinuité que rend possible la surdétermination, l'intervention intellectuelle peut fournir le type d'une autolimitation permettant d'engendrer une nouvelle forme relationnelle. C'est en tant que déjà limitée par la communauté des victimes que la réflexion sur les contradictions sociales qu'elle rend possible peut en même temps remplir le rôle d'un type de limitation que l'action transformatrice devra à son tour se donner pour incorporer une communauté de subjectivation avec la communauté des victimes. Sans cet apprentissage de la limitation par l'autoanalyse des conditions existantes de la pratique, il n'y a pas de subjectivation possible de la vulnérabilité des victimes dans l'action sociale. Il n'y a donc pas d'*action révolutionnaire* possible.

Pédagogie et subjectivation, la leçon de Paolo Freire

A cet égard, la figure de Paolo Freire est fondamentale dans la démarche de Dussel. Sa méthode est le prototype par excellence de l'intervention intellectuelle engagée et émancipatrice²⁷. L'enjeu de cette intervention réside dans la « *superación* » de la représentation immédiate de leur situation dans laquelle les opprimés sont enfermés, bloqués²⁸. Mais une telle opération n'a pas de sens hors d'un processus de subjectivation des opprimés. D'emblée, la limitation de l'intervention est posée par la résistance des opprimés face à l'incertitude qu'engendrerait ce changement, comme si la seule alternative consistait à « être à sa place » ou à « risquer de tout perdre ». Autrement dit, mieux vaut accepter son destin. Sans l'expérience d'une telle limitation, il est impossible pour l'intervention de saisir son propre rôle dans un processus de transformation sociale, c'est-à-dire de s'autolimiter. En quoi consiste cette autolimitation ? Elle réside dans l'éducation à laquelle doit consentir l'intervenant pour trouver sa place spécifique dans un processus nouveau de subjectivation²⁹. Il ne pourra surdéterminer la situation des opprimés que s'il parvient à se limiter à cette situation d'opprimé et à partir de son contenu bloqué. Grâce à ce mouvement de limitation et d'autolimitation, l'intervenant est progressivement en mesure de redire et de reprendre des mots

Penser à partir de la communauté des victimes...

et des expériences de la situation des opprimés créant ainsi cette unité surdéterminée dans laquelle ceux-ci peuvent réfléchir leur situation et entrer progressivement dans un véritable travail d'analyse. A partir de l'image surdéterminée de leur situation, ils vont être en mesure d'opposer différentes explications, différentes causes, des contradictions vont surgir, des réactions établies vont être remises en question. L'acceptation de l'être va enfin pouvoir être mise en balance avec l'acceptation d'un mal être. Le processus d'intervention conduit ainsi inévitablement à un point critique où un processus de subjectivation redevient possible pour les opprimés. En analysant eux-mêmes leur situation, ils s'auto-éduquent, ils se réalisent comme subjectivité en émancipation. Ils se surdéterminent à leur tour. Mais cette position nouvelle à l'égard de soi, ils ne l'ont gagnée en même temps et ne continuent à la gagner que dans une relation intersubjective construite sur la recherche d'une communauté d'apprentissage. Grâce à celle-ci, l'intervenant est devenu apprenant, permettant ainsi à l'éduqué de devenir à son tour éducateur et de devenir progressivement acteur de sa propre éducation. Il forme ainsi progressivement avec l'intervenant une communauté critique capable de prolonger l'analyse vers la transformation réelle du mal être dont il était parti.

C'est au moment où ils se surdéterminent comme acteurs que les opprimés s'émancipent de la relation analytico-critique, mais dans le sens particulier où ils vont maintenant tenter de la transposer dans l'action. Autrement dit, ils vont faire de leur propre autolimitation à leurs conditions existantes (matérielles) le processus de réflexibilité qui permet une transformation sociale plus globale. Ils deviennent ainsi les porteurs d'un jugement éthico-politique, celui qui consiste à rendre possible des alliances de classes pour renverser les structures de domination en partant de cette expérience fondamentale de la co-subjectivation rendue possible par l'autolimitation. Les opprimés sont alors parvenus à inscrire leur action dans des « actes éthico-politiques de transformation »³⁰, c'est à dire, dans ce que Dussel nomme au sens fort une *éthique de la libération*. La « factibilidad » de ce processus de transformation

« - es siempre intersubjetivo,
es decir, de sujetos particulares participantes constitutivamente en una comunidad de vida y comunicación, como momentos auto-organizados, pero siempre con posibilidad de la intervención de la conciencia crítica correctiva de la autoreproducción cuando deviene entrópica;
- es proceso histórico de liberación de sujetos socio-históricas,
que tienen memoria de su pasado (...), que tienen proyectos y programas (...) para transformar la realidad, (...) teniendo como instancia última crítico-práctica a las víctimas de su específico nivel de intersubjetividad »³¹

Cette définition restitue bien le double mouvement de limitation et d'autolimitation que nous avons tenté de mettre en évidence: d'abord transformation du rapport à la limitation matérielle de l'existence par le

processus critique d'auto-éducation surdéterminant les conditions existantes par la communauté d'analyse des blocages et de leur répétition; ensuite transformation du rapport aux limitations pratiques par le maintien de la communauté d'analyse dans sa fonction critique de surdétermination des conditions d'action.

Hégémonie et communauté de subjectivation. Retour à Gramsci

Nous avons ainsi mis en évidence un premier mouvement dans lequel « l'intervention de la conscience critique »³² repose sur la prise en compte d'une *limitation en soi* des conditions existantes dans le système social grâce à une opération d'*autolimitation en soi* qui subordonne sa propre capacité d'intervention à l'apprentissage de ces conditions existantes à partir de ceux qui les subissent. Ensuite, un deuxième mouvement peut s'enclencher en fonction de la surdétermination de la situation produite par le premier mouvement grâce auquel la situation de limitation devient effectivement la possibilité d'une expression subjective de la *limitation pour soi*. Le projet d'agir sur cette limitation comprise pour soi renvoie au rôle de l'autolimitation qui a permis de déclencher la subjectivation de la situation d'oppression et sur son rôle nécessaire dans la mise en suspens de la reproduction de l'aliénation. La limitation pour soi n'apparaît dès lors transformable que si elle engage pour soi le processus de formation d'une communauté d'émancipation, c'est à dire que si elle parvient, grâce à une pratique de l'*autolimitation pour soi* à créer une forme d'action inédite porteuse d'une *autolimitation en soi-pour soi*.

Ce double mouvement de limitation et d'autolimitation que nous avons mis en évidence à la lumière du processus de libération des opprimés selon Paolo Freire est essentiel pour comprendre l'enjeu ultime d'une praxis politique basée sur une communauté de subjectivation. En posant l'origine de l'activité philosophique libératrice dans la reconnaissance de la limitation intrinsèque de l'humiliation des opprimés et du *trauma* engendré par les systèmes répressifs, Dussel a fondamentalement en vue, comme Gramsci³³, les conditions de basculement du pouvoir hégémonique vers la domination violente et répressive. Une pensée politique n'a pas de sens si elle ne se conçoit pas d'emblée comme limitée par l'annulation effective de la liberté qui la rend possible et ne cherche pas à intérioriser cette limitation dans un acte de résistance qui lui permette au moins de s'opposer d'abord elle-même à l'emprise de sa propre annulation dans une position légitimatrice. Pour s'instituer en rapport à l'annulation de la liberté inhérente à la pulsion hégémonique du pouvoir, la théorie de l'action philosophique doit d'abord s'autolimiter par rapport à son annulation comme forme critique dans le miroir d'une théorie simplement explicative-légitimatrice du pouvoir comme mode de domination.

Pour éviter ce piège du miroir, la seule réponse possible et viable est celle qui consiste à incorporer la limitation toujours déjà produite par la pulsion de mort du pouvoir. Cette limitation peut alors être comprise comme fondant une autolimitation nécessaire face à toute forme de légitimation du pouvoir comme mode de domination. Ce travail d'autolimitation rend à son tour possible le démembrement du pouvoir comme unité pulsionnelle déterminante grâce à une opération de surdétermination. L'autolimitation permet, en effet, de surdéterminer le pouvoir comme une forme de pulsionalité contingente qu'il est possible de réfléchir et de déjouer en ouvrant une autre forme de relationalité accessible à l'action collective. Il s'agit d'une communauté de subjectivation reliant dans un travail commun d'analyse victimes et intervenants critiques. Certes, cette communauté est à reconstruire sans cesse comme transformation de la « réalité produisant l'oppression »³⁴. Mais l'enjeu n'est pas d'annuler la forme hégémonique du pouvoir. Il est plus précisément de produire une autolimitation de sa propension à la domination en développant une résistance capable d'offrir un modèle d'autolimitation de sa propension anarchique³⁵. C'est ainsi dans la lutte politique contre la domination que se fonde la possibilité d'un apprentissage de la vigilance démocratique, parce qu'elle exige une communauté de subjectivation des situations d'oppression grâce à l'apprentissage de l'autolimitation.

Conclusion: subjectivation et pouvoir

Deux paradoxes des positions théoriques contemporaines pourraient ainsi être levés. Le premier consiste à regretter la faiblesse des mécanismes démocratiques de contre-pouvoir et leurs tendances trop souvent anarchiques ou « contre-démocratiques », alors même que toutes les propositions théoriques favorisent d'abord des schèmes coopératifs et participatifs pour dépasser les modèles basés sur la répétition des équilibres défensifs³⁶. Le deuxième consiste à disqualifier radicalement toutes les formes de réactions violentes menaçant l'équilibre établi des libertés individuelles, tout en reconnaissant l'impossibilité – quasi-fonctionnelle – pour les masses immenses de population de pouvoir être reconnues dans leurs situations de détresse. Ces paradoxes permettent de comprendre aussi la difficulté de construire une opposition démocratique raisonnée à un usage abusif de la force face à des menaces de violence venant des zones d'exclusion.

Cette forme de rationalité politique s'interprète clairement à partir des propositions de Dussel. Une pensée de l'opposition ne se construit pas comme un simple prolongement correcteur d'un potentiel déjà gagné dans la réalité sociale. Mais elle ne se constitue pas plus à partir d'une idée abstraite de l'échec. C'est en partant des expériences négatives engendrées par le passage

de l'hégémonie légitimement instituée à des actes de domination illégitimes que des formes de résistance peuvent être identifiées et interrogées dans leur rapport aux communautés de victimes qui pourraient les légitimer. En recréant le lien de subjectivation entre résistance au pouvoir et communauté de victimes, la propension anarchique des réactions peut être interrogée et c'est cet effort mis à construire l'autolimitation de la résistance qui peut mettre en question l'illégitimité des moyens choisis pour l'annuler et enclencher une autolimitation du pouvoir établi. Hors de ce processus partant des traumas et de l'autolimitation suspendant la répétition des stratégies mortifères, il n'y a pas de correctif possible à l'auto-aveuglement d'un système social.

Par rapport à la tradition marxiste qu'il connaît bien, Dussel apporte une nouvelle forme d'intelligence du processus social de l'action collective³⁷. Ce processus ne peut en aucun cas être réduit au jeu des contradictions empiriques du système hégémonique, pas plus qu'il ne peut être réduit au mouvement de conscientisation incité par une position réflexive d'avant-garde. Il faut au contraire ramener ces tensions entre domination et résistance à la contingence du système auquel elles participent et l'analyser autant dans les traumas qu'il produit que dans les mouvements de répulsion inchoatifs qui répondent à ces traumas. Une praxis libératrice ne peut naître que dans l'effort pour relier les actions de résistances aux situations traumatiques qu'elles surdéterminent de telle sorte qu'en s'autolimitant au « faisable », elles fournissent en même temps au système la preuve tangible d'une autre faisabilité du social qui échappe à la répétition du basculement vers la répression. Cette praxis dépend de la formation d'une communauté de subjectivation entre victimes et acteurs résistants par la médiation de l'apprentissage social des limites du pouvoir eu égard à la genèse des processus d'action eux-mêmes.

C'est ainsi le rapport entre subjectivation et pouvoir qui doit fondamentalement être revisité aujourd'hui pour développer une intelligence nouvelle des conditions spécifiques aux processus d'émancipation collective³⁸. Seule, en effet, la discontinuité réflexive engendrée par la surdétermination des contradictions sociales dans la communauté de subjectivation entre victimes et intellectuels engagés transforme réellement le pouvoir, c'est-à-dire les conditions de faisabilité de l'ordre social lui-même.

Bibliografía

ALTHUSSER, L. Structure à dominante : contradiction et surdétermination, *In id.*, *Pour Marx*. Paris: La Découverte, 1986, pp. 206-224.

DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol, 1977.

_____. *Hacia un Marx desconocido. Un commentarios de los Manuscritos del 1861-1863*. México: Siglo XXI, 1988.

_____. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*. México: Universidad de Guadalajara, 1993.

_____. *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands (NewJersey): Humanities Press, 1996.

_____. *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta, 1998.

_____. Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación, Algunos temas para el diálogo, in E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*. México: Plaza Y Valdés, 2007, pp. 335-355.

_____. *Política de la liberación, Vol. II Arquitectónica*. Madrid: Trotta, 2009.

ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo, El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano, *In Tabula Rasa*, 2003, n° 1, pp. 51-86.

LENOBLE, J. et MAESSCHALCK, M. *L'action des normes, Eléments pour une théorie de la gouvernance*: Sherbrooke: Les Editions Revue de Droit, 2009.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In A. CASTRO-GÓMEZ et R. GROSGOUEL (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 127-167.

MARCUSE, H. *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel. Paris: Minuit, 1963.

MIGNOLLO, W. Introducción, In W. MIGNOLLO (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, 2001, pp. 9-53.

ROSANVALLON, P. *La légitimité démocratique, Impartialité, Réflexivité, Proximité*. Paris: Seuil, 2008.

SAINT-GEORGES, Berthon. *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel: Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*. Bruxelles: Peter Lang, 2016.

SLATER, D. Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales. In *Tabula Rasa*, 2008, n° 8, 2008, pp. 335-358.

¹ Cf. notamment, E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido, Un comentarios de los Manuscritos del 1861-1863*, Siglo XXI, México, 1988.

² Cf. notamment, l'ouvrage de référence, E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977.

³ Cf. W. Mignollo, « Introduction », in W. Mignollo (ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Ediciones del Signo, 2001, pp. 9-53, pp. 33-34; A. Escobar, « Mundos y conocimientos de otro modo, El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano », in *Tabula Rasa*, 2003, n° 1, pp. 51-86, pp. 53 et 60.

⁴ Cf. E. Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey), 1996.

⁵ D. Slater, « Re-pensando la geopolítica del conocimiento: reto a las violaciones imperiales », in *Tabula Rasa*, 2008, n° 8, 2008, pp. 335-358, p. 350.

⁶ N. Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », in A. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167, p. 159.

⁷ N. Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto », in A. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (eds), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167, p. 159.

⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁹ Avec toute la difficulté que peut représenter l'idée d'une interpellation significative venant de cette extériorité tant les blocages engendrés par le système hégémonique sont puissants. Cf. A. Escobar, « Mundos y conocimientos de otro modo », *op. cit.*, pp. 63-64.

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

¹² *Ibid.*, p. 71.

¹³ *Ibid.*, p. 74.

¹⁴ Cf. E. Dussel, *Política de la liberación*, Vol. II *Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 385, 481 et 516.

¹⁵ Pour reprendre le beau commentaire que livre Dussel, « la reconnaissance du pouvoir-être-vivant de l'autre avant le système qui le nie » nous situe comme responsables du passage vers le « devoir-être-vivant » des victimes à libérer de la négation du système (*Ética de la Liberación*, *op. cit.*, pp. 374-375).

¹⁶ 16. Cf. H. Marcuse, *Eros et civilisation, Contribution à Freud*, trad. par J. G. Nény et B. Fraenkel, Minuit, Paris, 1963, pp. 151-152.

¹⁷ Cf. E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 179.

¹⁸ Cf. *ibid.*, pp. 190-191.

¹⁹ « De même que le type de la nécessité du développement ne peut être réduit à la nécessité idéologique de la réflexion de la fin sur son commencement, de même le principe moteur du développement ne peut être réduit au développement de l'idée dans sa propre aliénation. *Négativité* et aliénation sont donc des concepts *idéologiques*, qui ne peuvent pour le marxisme désigner que leur propre contenu *idéologique* ». (L. Althusser, « Structure à dominante : contradiction et surdétermination », in *id.*, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1986, pp. 206-224, p. 221)

²⁰ A savoir : « cette réflexion des conditions dans la contradiction », dit simplement Althusser, dans « Sur la dialectique matérialiste », *id.*, *op. cit.*, p.

²¹ Sur l'origine du concept, *ibid.*, note 48, p. 212, ainsi que L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », in *Pour Marx*, *op. cit.*, pp. 87-128.

²² *Ibid.*, p. 208.

²³ Que nous avons désignée aussi comme son instabilité.

²⁴ Cf. L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », *op. cit.*, p. 105.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Cf. L. Althusser, « Processus de la pratique théorique », in *id.*, Pour Marx, *op. cit.*, pp. 186-197, p. 192.

²⁷ Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, *op. cit.*, p. 433.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*, p. 434.

³⁰ *Ibid.*, p. 538.

³¹ *Ibid.*, p. 537. C'est nous qui découpons le texte de Dussel pour mettre en évidence ses articulations majeures.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 543.

³⁴ *Ibid.*, p. 439.

³⁵ *Ibid.*, p. 542.

³⁶ Cf. à titre exemplatif, P. Rosanvallon, *La légitimité démocratique, Impartialité, Réflexivité, Proximité*, Seuil, Paris, 2008 et la critique que nous en formulons dans J. Lenoble et M. Maesschalck, *L'action des normes, Eléments pour une théorie de la gouvernance*, Les Editions Revue de Droit, Sherbrooke, 2009, pp. 9-38, l'Avant-propos.

³⁷ Cf. en particulier, les thèmes clés de l'extériorité et de la discursivité critique mis en évidence dans l'article consacré à l'Ecole de Francfort, E. Dussel, « Desde la Teoría Crítica a la Filosofía de la Liberación, Algunos temas para el diálogo », in E. Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, Plaza Y Valdés, México, 2007, pp. 335-355, pp. 347-349. Nous avons également développé ce point dans *La cause du sujet*, Peter Lang, Bruxelles, 2015 ; et dans une autre contribution sur les travaux de Dussel « Attention et subjectivation, D'une réduction "contre-pathétique" », in Enders M., *Immanez & Einheit : festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Brill, Leiden/Boston, 2015, pp. 46-59.

³⁸ A ce sujet, nous renvoyons au bel ouvrage consacré par Berthon Saint-Georges à Dussel, *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel: Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, Peter Lang, Bruxelles, 2016.