

DÉCOLONIALITÉ ET TRANSMODERNITÉ : QUELS ENJEUX POUR L'EUROPE ?

MARC MAESSCHALCK

CPDR, Université catholique de Louvain

Qu'il s'agisse de la pensée décoloniale ou de la philosophie de la libération, ces deux mouvements de pensée latino-américaine ont déjà une longue histoire¹. Leur rapport à la pensée européenne est sensiblement différent, mais ils partagent un ensemble de thèses majeures comme la nécessaire prise en compte d'une géopolitique de la connaissance, le démarquage par rapport au point aveugle de la modernité occidentale, une manière différente d'envisager l'être et l'autre, le besoin d'une forme d'intervention intellectuelle sur le réel fantasmé pour changer les relations entre cultures, civilisations et sociétés.

Il est certain, pour moi, que l'axe créé par la philosophie de la libération depuis une cinquantaine d'années est sans comparaison et demande encore un travail patient de réception qui lui soit au moins proportionnel. De son côté, le mouvement colonialité/décolonialité, frappe quant à lui par sa diversité et par sa dissémination dans les sciences humaines grâce au contexte des *cultural* et des *ethnic studies*, même s'il s'en démarque au profit des *subaltern studies*. La mondialisation et le postmarxisme y sont apparus d'emblée comme des évidences et son épistémologie s'est adaptée aux avancées poststructuralistes et postherméneutiques. L'effet des structures de classe s'est estompé au profit d'une critique des épistémès réprimant les genres, l'être, le pouvoir, l'économie, l'esthétique, bref la critique de la matrice coloniale du pouvoir. Là où Hegel était critiqué, dans la philosophie de la libération, pour le pouvoir illusoire de sa dialectique négative, Hegel sera désormais l'archétype d'une logique *narrative* imposant, de son point de vue omniscient (la focalisation zéro), « la fiction la plus spectaculaire de l'homme européen se comprenant lui-même comme l'aboutissement de l'histoire » (Mignolo, 2015, p. 46). En critiquant les œuvres majeures de Hegel, on est ainsi passé de la Logique de l'être (Dussel, 1974, p. 90) à la philosophie de l'Histoire dans une critique décoloniale centrée sur la fracture entre l'essence et l'esprit, une perspective donc plus radicalement encyclopédique : désormais, dans l'entre-deux de l'âme et de l'idée

d'être, c'est de détermination des corps dont il est question, de races, de genres, de supériorité, de centre, de cohésion, de règne.

La philosophie de la libération était plus préoccupée, à la suite de Marx, du pouvoir que s'accorde la dialectique hégélienne à partir de rien. À en croire une telle dialectique, il n'y aurait d'issue au débat phénoménologique avec le jeu des représentations, les figures héroïques du savoir moderne de Descartes à Hegel, ou de Kant à Habermas, qu'à travers une dialectique qui prétend d'abord suspendre ce jeu représentationnel au profit d'une identité primitive préverbale et pré-thétique de l'être et du rien, l'abstraction pure. Une ontologie primitive du signifiant vide donnant au *demos* cette identité mythique propre à la pulsion représentative : comme lorsqu'à partir du vide, nos ordres représentationnels font ou défont un ou une présidente par l'acte pur de la votation... Mais cette manière de procéder n'est-elle pas aussi la manière la plus subtile de dénier l'existence primitive du travail que fournit la pensée singulière pour se mettre en résistance, aussi pauvre que soit sa première abstraction ? La condition transcendantale ou formelle du nous-citoyens se substitue à la condition d'existence pour garder la maîtrise du tout sans prendre en compte le corps désirant impulsant sa mise en œuvre ou sa mise en silence.

Ce marquage du corps de la parole (phonologie) en contrepoint de la dialectique hégélienne me semble fondamental pour identifier le sens d'un parcours qui revendique radicalement le lieu d'une raison structurée et signifiée par la communauté des victimes et une culture populaire, culture de multitude ou de masse, refoulée par l'esprit impérial et ses logiques de domination.

Ma suggestion sera simplement la suivante : il faut peut-être recourir à une méthode décoloniale pour réaliser le déplacement auquel invite constamment la philosophie de la libération, et ceci en particulier quand on la « travaille » à partir d'une réalité européenne.

1. Quelle extériorité ?

Je pense qu'il y a deux formes d'extériorité qui ne se donnent pas spontanément, malgré l'apparence. La première est celle d'une pensée en travail sur elle-même, aux prises avec sa tradition, en exercice de divergence par rapport à l'ordre du même et à sa puissance de répétition : résister à l'attractivité d'une transmis-

sion qui adoube en même temps qu'elle se réitère rend l'extériorité ainsi produite sans prise spontanée sur ce qui est occupé à se jouer pour elle.

La deuxième extériorité est celle du lieu extérieur dans le lieu extérieur. Je me suis rendu compte que mes discussions parfois difficiles sur la signification des langues minorisées même si majoritaires, comme le créole en Haïti, participaient de cette problématique. Pour la plupart des interlocuteurs, il ne s'agit pas d'une simple extériorité, mais d'une extériorité redoublée, d'une extériorité dans l'extériorité. La référence à la communauté des damnés, aux masses exploitées, à la multitude des pauvres, à ce qu'on nomme en Haïti le « pays en dehors » ; cette référence s'achemine via une parole déjà située – comme celle de Frantz Fanon ou d'Enrique Dussel – qui prend conscience de sa différence à partir non pas d'une identité, mais d'une non identité et de cette nécessité particulière de concevoir le lieu de son énonciation comme constitué par ce rapport primitif et fondamental à une non identité. La découvrant dans son lieu propre, cette parole déjà située peut nommer cette non identité comme caractéristique géo et corpo-politique de son être-dans-un-lieu-du-monde, celui où se vit l'exclusion et son déni, la violence d'un arrière-plan ou d'une face cachée de l'ordre prétendument universel. Autre chose est d'en entendre parler et d'être confronté de l'extérieur à un dire décentré du décentrement vécu en situation. Cette extériorité aussi ne se donne pas spontanément, parce qu'elle dépend d'abord de ses porte-paroles. Penser qu'un simple renforcement de l'attention suffirait pour que l'éthique de l'auditeur se transforme et accepte sa remise en question comme mode de pensée, c'est recourir à la négation de l'extériorité en supposant que l'on puisse d'une manière ou d'une autre s'identifier ou se reconnaître par sympathie dans cette forme spécifique de la vulnérabilité universelle.

Reste alors une troisième forme d'extériorité, celle qui implique immédiatement par l'expérience d'une relation dominée par l'incertitude et l'incompréhension. C'est l'expérience de la « proximité structurale » (Jakobson, 1971, p. 145) : elle consiste à décrire d'abord de l'extérieur une action qui tente de se produire, de se signaler dans un lieu géo et corpo-situé, et dont le processus de production indique une forme inédite de prétention à la vérité, parce que les termes qu'engage cette action bouleversent structurellement les habitudes interprétatives, les déforment, tout en mêlant des particularités empiriques avec des idées générales. La rencontre structurale de l'extériorité d'une philosophie latino-américaine de la libération passe, côté européen, par un travail décolonial qui consiste, selon cette

troisième forme d'extériorité, à se laisser conduire, hors de la maîtrise de la vérité universelle, par un point de vue dominé dont il est impossible de désigner par avance la place et le sens.

Si je recours à la structure de la narration² pour expliciter ce travail décolonial préalablement nécessaire, je dirais que deux postures épistémologiques sont à éviter : la première est celle de la focalisation zéro consistant à reconduire l'hypothèse d'un point de vue narratif omniscient qui pourrait comprendre dans sa totalité le mouvement occupé à se réaliser avec soi et devant soi. Il ne s'agit pas, une fois de plus, de reconstituer et de prolonger la matrice traditionnelle du savoir philosophique s'apprenant à partir de sa propre connaissance comme destin de la raison gréco-moderne-universelle. La deuxième posture est celle de la focalisation interne : nous n'avons d'autre choix que de laisser celle-ci à l'interlocuteur, parce qu'il nous parle de lui-même et de sa position particulière en fonction de son lieu d'énonciation. Reste alors la focalisation externe : elle décrit de l'extérieur ce qu'elle ne peut anticiper, mais à quoi elle ne fait qu'assister pour tenter de le comprendre comme extérieur à elle-même. Mais l'extériorité n'est pas une simple ruse de la raison pour mieux interioriser finalement. La narration extérieure n'est qu'une première étape vers un nouveau récit, toujours lui-même extérieur, mais co-construit, co-élaboré, qui raconte à son tour l'**extériorité** dans l'**extériorité** pour rejoindre structurellement le fameux rapport au lieu, cet extérieur qui se révèle dans un travail intellectuel de déplacement à l'égard du non-voir. Cette étape est décisive pour casser le cycle de l'interiorisation : elle raconte l'histoire d'une rencontre par narration extérieure, elle décentre le point de vue narratif sur l'extérieur. C'est en fonction de cette deuxième narration qu'il est possible de se demander, dans un troisième temps, ce que pourrait signifier un tel décentrement par rapport à notre pensée de l'un et du même, quelle extériorité pourrait qualifier structurellement notre lieu comme expérience d'un non-voir ? Ne serait-ce pas une part de notre lieu défigurée, voire déshumanisée, dont l'intérêt social dénié rendrait insensée notre prétention à l'universalité ? Ne serait-ce pas une incapacité relationnelle à l'altérité ? Si nous parvenions à la raconter à notre tour pour l'autre, nous casserions enfin le cycle de l'interiorisation au profit d'une épreuve d'extériorité dans l'extériorité.

Je distinguerai en conséquence trois moments d'une narration externe : le premier est **écoute** de l'histoire de l'autre, de son engagement, de son combat intellectuel pour marquer son lieu comme être hors-de-soi vécu auprès de soi³.

Le deuxième moment est **reconstruction** de cette histoire de l'extériorité par la médiation/rencontre et la confrontation du tiers – doctorant, chercheur, ami, collègue, militant – avec qui il est possible de redire autrement cette histoire d'engagement comme épreuve de l'extériorité dans l'extériorité. Le troisième moment est celui de la **production** d'une troisième histoire destinée à ces altérités rencontrées et tentant à son tour d'attester de l'extériorité dans l'extériorité, sous leur jugement.

2. Premier temps de narration : l'écoute ou l'histoire d'une pensée ex-centrée

En 2004, Enrique Dussel revient sur son parcours dans l'un de ces articles qu'on souhaiterait tous pouvoir écrire un jour : la mémoire vivante d'une action intellectuelle qui se récapitule à travers le thème transmodernité et interculturalité.

Je voudrais, comme je l'ai annoncé, raconter ce parcours de l'extérieur, à partir de ses grandes inflexions, en fonction de ses déplacements épistémologiques. La grande question initiale est celle de l'identité d'une pensée latino-américaine. Peut-on être un penseur ibéro-américain, comme on aurait appris à devenir le Kant transposé de Königsberg à Buenos Aires ? N'a-t-on d'autre choix comme intellectuel ibéro-américain que de s'identifier, d'endosser le simulacre de l'universel ? Ou est-il pensable de découvrir et de faire découvrir ce que signifierait « marquer une identité culturelle » autrement que comme une variation dans l'ordre du Même ? Rien dans la formation reçue et dans sa répétition de la tradition déjà occidentalisation ne prépare à exprimer l'intérêt pour un lieu qui ne confirme pas l'évidente centralité du bien penser. Comment marquer cet intérêt social pour la vérité d'un lieu sans en même temps céder aux multiples réductionnismes historicistes qu'offrent les différents culturalismes accessoires de la centralité ? Les uns, révolutionnaires et indigénistes, démystifient soit le passé soit le futur ; les autres, libéraux, conservateurs et progressistes, mystifient au contraire soit le passé (colonial ou indépendantiste) soit le futur d'un ordre technico-scientifique.

Le travail d'évitement des réductionnismes propre à ce marquage de l'intérêt du lieu conduit à des essais proprement linguistico-sémantiques. Mais il s'agit d'autre chose que d'une heuristique de la pensée emballée par sa rhétorique : l'enjeu n'est autre que de commencer le marquage du lieu en choisissant de produire des énonciations divergentes, de déformer la parole officielle et hégémonique, d'engager à

partir des sons recueillis par le parcours de la « protohistoire latino-américaine » une reconstruction créatrice de la culture marginalisée, exclue. La phonologie se concentre sur le dire des fractures, du choc, de l'exclusion, de l'oppression, de l'extériorisation dans les marges d'une culture impériale qu'il faut parvenir à démystifier. La phonologie de la libération devient ainsi le premier marquage effectif de la « culture de la pauvreté culturelle » : « Pour créer quelque chose de nouveau, il faut s'emparer d'une parole nouvelle » (Dussel, 2004, p. 132) !

Le défi devient alors celui de la construction du thème d'une telle parole, car il s'agit d'une parole venue de l'extérieur, des autres, de la culture populaire : « *lo popular* » (Dussel, 2004, p. 133). Il faut dire ce que dit cette parole, donc élaborer le thème du thème d'autrui, dissocier, notamment avec Marx, des multiples figures de la culture dominante, le « thème du thème » de la parole des classes populaires⁴. Ni culture de masse prédonnée, ni culture nationale, ni culture bourgeoise/intellectuelle, ce thème n'advient que par un processus de phonologie dans la structuration de son propre marquage, en réarticulant – avec son énonciation comme sujet légitime d'une histoire – tous ces éléments que méprisent les dominateurs : le folklore, la musique, les fêtes, les vêtements, les rites, les créations culinaires, les dialectes et langues minorisées... (Dussel, 2004, p. 136)

Un tel processus de réénonciation du pouvoir de jouissance de la parole vécue comme vérité de soi exige de soutenir un choc. Au-delà des effets de divergence et de défoilement du thème, c'est la transmission des savoirs qui est perturbée, la loi de l'ordre conçu pour la reproduction linéaire à travers le dialogue réfléchi et argumenté des valeurs hiérarchisables jusqu'à l'unité de la communauté idéale de communication. Mais cette thématization du thème d'autrui n'est en aucun cas la sacralisation d'une nouvelle autorité – d'un « extérieur » ou d'un « autre », d'une origine plutôt que d'une autre –, c'est au contraire le principe d'ouverture à la multiplicité des contre-paroles que la totalité bien ordonnée s'efforce continuellement d'annuler. L'autre de la culture impériale est une pluralité ignorée d'expériences créatrices qui, désormais, n'ont plus à s'incorporer à la loi de l'échange garanti par l'équilibre de l'ordre inclusif ou dialogique.

De fait, quel serait le sens de thématiser une extériorité pour soi ? De contrer la culture impériale par la seule et unique culture de résistance digne de ce nom, liée à l'épreuve située du thème d'autrui dans la communauté des victimes de l'oppression coloniale capitaliste en Amérique latine ? Ce choc de la puissance des extériorités, parce qu'il est lié au travail de réénonciation de leur pluriversalité,

met devant le seul défi politiquement relevant : celui de créer des matrices relationnelles nouvelles, d'aller par-delà le choc en fonction de l'en-deçà qui s'y joue, de tirer enfin parti de la non identité et de la puissance itérative des signifiants imprévisibles pour chercher un autre modèle relationnel. Rorty pensait que les langages finaux portés par les traditions culturelles étaient des *conversation-stoppers* (Rorty, 1999, p. 168-174). Mais il recourait en même temps à une règle finale répétant le principe moderne fondamental, celui de la vérité comme convention conversationnellement établie. Si l'on veut échapper à cette lutte des paradigmes, il faut se décentrer de cette référence à une raison ultime garantissant une loi de la Vérité acceptable par tous. On sait d'ailleurs qu'il faut accepter que cette vérité est vide, purement formelle. Qu'en serait-il d'un **principe matériel** décentrant les prétentions rationnelles vis-à-vis d'elles-mêmes comme seules productrices de vérités valides et partant de conditions d'existence périphériques des vérités, découlant d'abord de formes de vie et de processus de parole multiples qui se répondent en se désappropriant et en se transversalisant dans le choc de leur énonciation ?

De l'extérieur, ce que j'ai tenté d'indiquer comme moments essentiels, dans le parcours relaté par Dussel en 2004, c'est le marquage de l'identité par le recours à un travail sur les structures phonologiques, lequel permet de s'emparer du thème de la parole populaire comme « culture de la pauvreté culturelle » et de passer, grâce au choc de ce thème, à l'élaboration d'une forme transmoderne de rapport à l'action intellectuelle, cherchant elle-même à transversaliser sa propre expérience de la culture latino-américaine à d'autres lieux.

3. Deuxième temps de Narration : reconstruction ou histoire décentrée d'une pensée ex-centrée

Face à ce parcours, la question seconde est de discerner – en le racontant à nouveau – pourquoi et comment, en lien avec un tiers, cette pensée nous a aussi soutenus et même secourus ? Cette année, j'ai la chance de publier l'ouvrage d'un ami haïtien, Berthony Saint-Georges, consacré à Enrique Dussel (Saint-Georges, 2016). C'est le fruit d'une thèse retravaillée qui a été défendue à l'UQAM en 2014.

Cette aventure a duré dix ans. Elle a été brisée à mi-chemin, comme pour des centaines de milliers d'autres personnes, par le tremblement de terre de 2010. J'en aurai vu des intellectuels errer sur cette terre dévastée, au milieu des décombres,

au nom de la critique de l'aide humanitaire et même de la reconstruction d'une éthique libérale désidéalisée...

Grâce à Enrique Dussel, nous n'avons pas erré. Point besoin de catastrophisme pour saisir la présence et le sens d'une communauté de victimes. Pourquoi dissimuler sur la vulnérabilité si c'est pour ignorer qu'immanquablement le vulnérable est en passe d'être blessé, détruit, annihilé ? Il est damné. La communauté des victimes c'est la communauté des damnés⁵.

Disposerions-nous d'une éthique capable de partir de cette limite de notre action confrontée à un monde bloqué dans sa dynamique sacrificielle, ignorant ce qu'il a déjà créé et mis en place par ses structures d'exploitation et de pouvoir ? Des altérités échappent à notre bonne pensée et la remettent en question. Pouvons-nous fonder quelque chose sur cet appel de l'autre par-delà notre horizon de savoir/pouvoir ?

« Fonder », c'est un piège, évidemment. C'est chercher des principes universels, un lien, voire un commun que nous pourrions partager ou mendier de ceux qui ont été ou seront sacrifiés dans un ordre d'action que nous alimentons parce qu'il nous maintient dans le bien-être.

« Fonder », c'est le « *punto cero* » de la modernité⁶. Quand la terre tremble, plus rien n'est fondé, seule demeure l'expérience de l'écroulement, le trop-plein de confiance accordé aux fondements, l'espoir qu'un pan de mur même fissuré soutiendra le temps nécessaire une vie à sauver.

L'éthique qui se dit qu'elle a sans doute quelque chose en commun à préserver par-delà les éboulements avec ceux qu'elle a pourtant accepté de condamner, cette éthique-là se trompe. Ce n'est pas de reconstruire qui est important, après coup, comme s'il fallait s'empresse d'oublier la damnation et les sacrifiés.

Il n'y a pas plus à refonder qu'à fonder. C'est dans l'éboulement que se joue une autre forme d'énonciation de la vérité, dans la dislocation du fondement.

Il sera sans doute plus facile de répéter, de recommencer comme si de rien n'était, en faisant l'impasse sur la non identité de cause que le sol a engloutie ; l'urgence consiste de fait à relancer un semblant de commun dans l'univers dévasté du tremblement.

La colonisation procède de la même logique : elle s'empresse de dénier le choc dont elle procède pour relancer l'illusion d'un commun. Elle cherche l'identique,

le semblable, l'analogue. La différence n'est plus dès lors qu'une loi de variation sur l'horizon du même dessiné par la formalité de la loi. Tous égaux devant les procédures judiciaires et administratives, égaux formellement comme dans l'apartheid, la ségrégation ou les castes, égaux par l'effet de l'ordre qui définit notre raison d'être et nous attribue un état dans la société : ouvrier, femme, noir, intouchable, hétéro-marié ou libre... mais aussi propriétaire, chef de famille, actif, sans emploi, réfugié. Toutes ces catégories administratives ou juridiques, économiques ou politiques, correspondent au façonnage du monde social par la loi du Même. Quel drame quand un groupe social brouille le lignage et donne à chaque enfant un nouveau nom sans lien explicite avec l'ascendance... Les formes les plus mineures d'affirmation de la non identité doivent être combattues et rapportées à des principes plus généraux constitutifs de l'ordre binaire du Vrai : tu es avec nous ou contre nous, loyal ou traître, bon ou méchant, moi ou pas moi, c'est-à-dire, moi ou toi – sinon moi et ça !, hors de la sphère pronominal définissant l'espace de la personnalisation.

Comment se défaire de cette ruse de la raison qui nous rattache constamment à l'horizon imaginaire de l'identique ?

Le choc ne suffit pas, car il entraîne presque immédiatement son déni, malgré le trauma.

L'éboulement et ses fissures induisent pourtant la possibilité d'un autre rapport au langage, aux conditions de l'énonciation. C'est le rapport au non identique que construisent l'analectique et la transmodernité.

3.1 Analectique

Le problème fondamental que pose l'**analectique** est celui du rapport à la négativité comme fondement de l'identité : le même n'est pas l'autre, le Moi se détermine par le Non-moi (Dussel, 1974). Emprise de la négation au fondement de la logique de l'Un-identique-à-soi et, du même coup, limitant tout ce qui n'est pas soi. Même le *summum ens* s'acquiert en dépassant tout ce qu'il n'est pas, y compris le non-être. Si l'on pourrait même dire que « l'être-absolument » se définit par l'annulation de toute finitude, donc par le non-être du fini, il faut pourtant aussi reconnaître que, pour Thomas d'Aquin, l'être ne se pense et ne se connaît que par exclusion de la méthode négative, y compris celle de la théologie négative (Lakebrink, 1984, p. 30-31). Il faut ressaisir, par inversion de cette négativité qui nous

domine, la profusion de l'Absolu (non sa forclusion), son affirmation en tout et pour tous, sans primat de vérité ou d'origine. Ce qui assure chacun dans l'être c'est ce qu'il partage, c'est son commun, son expression coïncidente dans la profusion de l'être. Comment alors hiérarchiser, organiser, repérer, mesurer, si la délimitation entre identités fermées n'a pas de sens ? L'analectique permet de construire une pensée positive de la multitude : cette part qui nous rattache au tout-autre qui nous constitue est le signe positif de ce qui relie notre singularité à l'universalité, c'est le moyen terme qui nous inscrit dans une espèce, dans un ordre, dans une catégorie par laquelle un commun peut devenir ponctuellement un destin (Dussel, 1982). Un seul être à profusion, une seule vie, une pluralité de destins, mais ceux-ci toujours communs et partagés, positivement énonçables.

Depuis le maître et l'esclave jusqu'à l'opposition du savant éclairé au croyant illettré, les chemins de la négativité sont multiples : moderne et archaïque, supérieur et inférieur, citadin et campagnard, blanc et noir, occidental et non occidental, tolérant et radicalisé, etc. Il ne faut pas uniquement retenir les fantasmes qui animent nos peurs et orientent nos paranoïas collectives ; il faut aussi repérer cette clé d'une dialectique de la raison portée constamment par sa négativité primaire, l'autre qu'elle veut dissocier et maintenir comme objet antilibidinal⁷.

Cette dialectique négative participe d'un trouble du rapport à autrui, car l'objet antilibidinal renvoie à celui qui s'y rapporte, un soi antilibidinal orienté vers l'objet rejetant, creusant toujours plus le vide illusoire d'une jouissance impossible.

Je pense que depuis le trauma colonial de la modernité, nous n'avons jamais cessé, en Occident, de creuser ce trouble : naïvement d'abord, dans l'élan narcissique de la surpuissance assumée, belle âme satisfaite de la beauté univoque de son savoir, puis accablée par la conscience du malheur d'un dominé qui se défile, se rebelle, au point de défier l'ordre établi et de mêler les registres du bien et du mal.

L'analectique cherche à poser les termes de la rencontre de l'autre sur une base nouvelle, différente : la profusion d'être qui pluralise les destins est cette part incertaine d'un commun qui nous rend ouvert, toujours déjà intérieurement déclos, à distance d'une simple singularité en soi, parce que nous ne cessons de nous départir par attirance et par besoin des unités fantasmées qui prétendent s'imposer à nous.

Il s'agit en quelque sorte d'une structure d'existence : celle qui oriente notre complexe vers une unité irréalisable, mais qui produit un mode d'itération dans l'être, un axe par lequel se forme le thème du thème de l'autre, la thématization du thème de l'autre, comme un commun qui ouvre la singularité et en structure le mouvement.

Philibert Secretan disait, à propos de Thomas d'Aquin, que l'analectique est cette méthode qui consiste à « remonter au processus du comparable pour y saisir le déplacement qu'il réalise en fonction d'une dissemblance qu'il tente de dépasser » (Secretan, 1975, p. 107). Nous dirons que les éléments essentiels y sont, mais dans un certain désordre. Il s'agit bien de repérer dans la comparaison de l'un et de l'autre – qui réunit à l'intérieur d'un commun – un mouvement d'itération de l'un à l'autre (et inversement), mais celui-ci n'est pas le dépassement d'autre chose comme une différence ou une asymétrie qui serait prédonnée : il s'agit de passer à travers la pluralité pour la thématizer comme un moyen terme rendant possible la comparaison de l'un et de l'autre, pour en parler, la réenoncer, l'incorporer en quelque sorte dans la structure de l'ouvert. La question n'est pas celle de l'incommensurabilité prédonnée de registres de sens ou de jeux de langage, elle est celle d'un moyen terme qui se constitue par l'énonciation du thème de l'autre. On ne compare pas telle monarchie et tel système républicain, l'un s'énonce en fonction de l'autre, analectiquement ; les théologiens n'ont pu manquer ce mouvement puisque les termes qu'ils rapportent l'un à l'autre sont l'Absolu et une créature. La créature dit ce que Dieu est et la théologie dit ce que la créature est ; d'où la nécessité d'une théorie de la Révélation. On ne mesure pas l'un à l'autre (si ce n'est négativement), l'un parle de l'autre par un écart qui se crée en lui pour cet autre, suivant une **structure analectique** qui médiatise l'être commun dans un moyen terme reliant l'énonciation à un destin⁸. L'analectique est une façon de « parler **en retour** de l'autre et à partir de lui » ou simplement avec lui par l'effet d'une « contre-parole » ou d'une « parole forcée » qui initie une communauté de destin⁹.

3.2 *Trans-modernité ou « parole forcée »*

Cette pensée analectique ne peut prendre pied sans une forme de transmodernité ou de « poétique forcée ». Cette dernière s'énonce déjà dans le **forçage** qui, de Schelling, nous emmène jusqu'à Ricoeur, à travers Feuerbach, Marx, Kierkegaard, Buber, Marcel et Levinas. Ce forçage se répète inlassablement dans l'effort de libé-

ration d'une pensée hellénocentrique déployant une onto-métaphysique où l'être et l'idée se confondent dans l'acte de leur idéalisation commune, la fiction d'une interaction rationnellement maîtrisée à la manière d'un équilibre parfait dans la *mathesis universalis* du Marché. À chaque fois, ce que masque la cause absente de la totalité produite par l'imagination rationnelle, ce sont les conditions réelles d'existence, le coût caché de la reproduction de la vie, l'exclusion *de facto* de la communauté idéale de communication.

Mais l'être transmoderne nous dit précisément quelque chose qui va au-delà de cette exigence de dépassement. D'un côté, il y a l'affirmation d'une origine positive du rapport de soi à soi du tout qui relève de la non identité en marquant cet autre-indexé par l'exclusion et qui ne cesse de dénoncer l'indexicalité qui domine le système autoréférentiel de la raison universelle. D'un autre côté, il y a l'horizon de dépassement, la signification du changement possible, le terme d'un passage, une « utopie historique pour la vie » qui troue l'ordre de la répétition systémique et donne un sens à un monde culturellement juste et écologiquement responsable (Dussel, 1982, p. 117).

La transmodernité est une structure tératologique, basée sur la reconnaissance du trouble et des malformations de l'ordre moderne et dont l'action thérapeutique consiste à articuler, autour du trou dans la sphère systémique, un arrière-plan refoulé, celui de la défaite toujours déjà admise des exclus et des damnés de ce monde (qui laissent leur chance à d'autres) et un horizon de guérison de la vie, un moment de reconstitution de la puissance relationnelle défaite par le passé.

Cette structure thérapeutique réside dans une intervention intellectuelle : elle est apodictique, reconstructive, pragmatique et herméneutique, mais surtout elle poursuit une économie d'action qui modifie le rapport à l'être.

Cette intervention procède d'abord d'une longue et profonde opération de marquage de l'intérêt social d'une famille de destins refoulés dans l'extériorité d'une théorisation sociale qui l'oblitére en l'imaginant dans le registre de l'identique : nous parlons « nous-hommes-lettrés dotés de raison-mâle », mais *en idée* simplement humanoïdes ; nous parlons « bourgeois, nobles, lettrés, hommes d'affaires ou décideurs », mais *en idée* conscients pour tous, etc.

Le marquage de l'intérêt social passe, au contraire, par un ensemble de disjonctions phonologiques qui forcent à entendre du *même* énoncé autrement, suivant cette trahison constante d'une philosophie qui, non plus *en idée* mais *en fait*, se

dit latino-américaine, parlant des mêmes auteurs, idées ou théories, mais *en fait* et non plus *en idée*, multipliant les distorsions quand il s'agit des concepts fondamentaux : être, autre, éthique, dialectique, sens, valeur, discours, universel, etc.

Elle semble s'astreindre à ce conseil de Volosinov qui disait :

ce que nous prononçons et entendons « dans la réalité », ce ne sont jamais des mots, mais la vérité ou le mensonge, le bien ou le mal, l'important et l'insignifiant, l'agréable et le désagréable, etc. Le Mot est toujours rempli de contenus et de sens idéologiques [ou est] en rapport avec la vie quotidienne. C'est ainsi que nous le comprenons, et nous ne répondons qu'au Mot qui nous touche idéologiquement ou est en rapport avec la vie (Volosinov, 2010, p. 263).

Et en fonction de cette distorsion phonologique, survient un conflit de transmission du savoir. Il s'agit de « dire ce que dit tel ou tel... », mais en brisant *de fait* la structure linéaire de la répétition d'une autorité. Il s'agit en fait de rendre palpable, concret, le thème du thème d'autrui, et d'affirmer son rôle vital dans le maintien d'un certain ordre pour, du même coup, interrompre la séquence et permettre une autre densification du signifiant. À l'autorité de la parole formelle et décontextualisée se substitue la dynamique de l'échange verbal vivant, l'appréhension possible d'autres thèmes et d'autres contextes d'énonciation. Le dire ne prend forme dans cette optique qu'à travers le choc de mots marqués par leur non identité : « comprendre c'est chercher à la parole du locuteur *une contre-parole* » (Volosinov, 2010, p. 339).

Mais il y a plus encore. Dans cette intervention intellectuelle, il ne s'agit pas uniquement d'incurver une ligne de transmission (comme pour la postmodernité ou l'éthique du discours), mais de carrément procéder autrement. Désormais, les opérations de conceptualisation du Bien, du Vrai, du Beau doivent être suspendues à un marquage de l'intérêt social, à l'émergence d'énonciations discordantes et à la thématisation conflictuelle du thème d'autrui pour que puissent se constituer de nouvelles matrices relationnelles, de nouvelles possibilités d'interactions dans la production du destin. Si l'on prenait à rebours certaines considérations grecques, dans le sens de Castoriadis (1986, p. 301), on pourrait dire que pour vivre l'amitié, il faut une cité bien ordonnée, une agriculture et une économie bien organisée ; l'amitié ce n'est pas nécessairement le résultat d'une fausse modestie épicurienne où les nantis retrouvent le sens de la frugalité en se détachant des affaires du monde qu'ils voulaient dominer. Pour « cultiver les vertus », échapper

à la crainte des dieux, il faut changer le monde : une culture juste et une économie responsable.

Mais il est impossible d'être juste et responsable sans le processus qui permet à la fois de marquer un intérêt social et de reproduire les conditions d'association autour de celui-ci. L'intervention intellectuelle a ce pouvoir d'échapper à la transmission linéaire de l'ordre prédéfini pour se décaler vers d'autres sonorités, accepter la distorsion pour l'itération qu'elle rend possible, alors que toutes les autres disciplines interviennent d'abord dans un processus d'optimisation des cycles courts de reproduction des systèmes encastrés les uns dans les autres. Faut-il se restreindre à gérer au mieux (efficacité) et au moindre coût (efficience) dans un cadre préservant la légitimité des actions ou au contraire tenter le cycle long du marquage de l'intérêt social et d'une nouvelle itération « transmoderne » ?

4. Troisième temps de narration : production d'une pensée décentrée de l'histoire européenne

Pour entendre même de l'extérieur, une pensée de la libération, il faut avoir déjà engagé ce travail décolonial de la raison, sans quoi c'est la posture défensive du scepticisme modéré ou la posture bienveillante du paternalisme éclairé qui l'emportera.

Sommes-nous en mesure de raconter pour d'autres et de manière problématique (ouverte à la contre-parole) une histoire décentrée de notre postmodernité ? Sommes-nous en mesure d'abandonner nos habitudes interprétatives consistant à dépasser, surmonter, surprendre dans l'ordre de la narration comme lorsqu'il est question d'oubli de l'être, d'apophantique, de mort du sujet, de vide du sens, de désinstitution, voire de vie nue ou d'invisibilité, pour envisager l'extériorité dans l'extériorité, une part damnée, exclue, mythifiée, qui se dérobe et en même temps choque ou catabolise les évidences de la pensée hégémonique ?

Je crois qu'il fut une époque où la classe prolétarienne a été utilisée pour s'essayer à une telle histoire : Castoriadis, Sartre, Althusser, Rancière, mais l'extériorité pourtant bien extérieure a eu tôt fait de surprendre par la négativité qui nourrissait ces histoires du pratico-inerte ou de l'en-soi. Un autre peuple de damnés a pris le relais pour assumer l'extériorité dans l'extériorité, fou, marginal, exclu, homo, prisonnier, sidéen... boat people, réfugiés... Les subjectivités disloquées, désobjectivées, voire néantisées... Mais a-t-il jamais été vraiment question d'une

« culture de la pauvreté culturelle », de contre-poétique, de thème du thème d'autrui, de choc ? Le romantisme de la culture populaire a frayé son chemin dans ce sillon pour figer dans une identité mythique un autre idéalisé, artisan-expert des savoir-faire naturels, envers ou miroir de l'ordre hégémonique, le complément.

Il nous faut tenter une autre histoire à raconter pour d'autres où s'affirmera la contre-poétique d'une culture signifiant structurellement une extériorité dans l'extériorité. La transmodernité analectique est à ce prix pour redéfinir le sens et les conditions d'une culture juste et d'une économie responsable aujourd'hui. Pour la philosophie occidentale, tout au moins européenne, une histoire décoloniale des idées est une étape incontournable parce qu'une telle démarche a d'emblée rapport avec des lieux, des peuples et des cultures déniés par l'histoire hégémonique. Il y va de la manière dont s'est construite la matrice du pouvoir au XX^e siècle en prétendant prolonger des idéaux du XVIII^e et du XIX^e.

La colonialité du savoir a fonctionné en Europe essentiellement sous le mode du déni de l'autre dominé et fondamentalement oblitéré dans sa capacité de penser. Mais ce déni ne s'est pas limité à l'expérience colonialiste classique. Durant le XX^e siècle, d'autres paramètres coloniaux se sont introduits qui ont permis de marginaliser progressivement des blocs idéologiques et des groupes non alignés. Tout s'est joué dans une normativité d'un nouveau type (lié à l'épistémè de l'union) fondant le contrôle du passage à l'autre. Il ne s'agissait plus du pouvoir comme « action sur l'action des autres », mais du pouvoir comme marqueur de l'identique et du non-identique. Ce qui est devenu l'enjeu c'est le contrôle de l'extériorité dans l'extériorité pour diluer la thématization du thème d'autrui.

Pour répondre à quelques 60 années de travail de la philosophie latino-américaine de la libération, il nous faut non seulement écouter et reconstruire cette histoire décentrée d'une pensée de l'extériorité, mais aussi produire, comme une « contre-parole », une histoire européenne de l'extériorité dans l'extériorité, une histoire qui s'ouvre au marquage d'un intérêt social dont nous ne pouvons pas prédéfinir le sens : qu'est-ce qu'un monde écologiquement juste ou injuste ? Qu'est-ce qu'une société fermée ou ouverte aux religions ? Qu'est-ce qu'une culture moderne et globale ou transmoderne et pluriverselle ?

Résumé

Construire une perspective transmoderne en philosophie c'est avant toute chose entreprendre une démarche décoloniale à l'égard des modèles fournis par la pensée dominante en Europe et aux États-Unis. Il s'agit donc d'entreprendre une histoire décoloniale des idées, mais en sachant que celle-ci comporte ses exigences pour ne pas simplement reproduire un mausolée du bien penser qui étoufferait la souffrance des sans-voix que les philosophies de l'émancipation ont tenté de convoquer pour confronter les idéologies dominantes à leurs points aveugles. À quelles conditions une telle entreprise est-elle possible sans sacrifier à la répétition ? C'est le chemin que tente d'esquisser cette contribution au moyen d'un dialogue avec Enrique Dussel.

Bibliographie

- Castoriadis, C. (1986). *Domaines de l'homme, Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2^e édition.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación, Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Dussel, E. (1982). « Pensée analectique en philosophie de la libération », dans J.-L. Marion (dir.), *Analogie et dialectique : essais de théologie fondamentale*, Genève, Labor et Fides, p. 93-120.
- Dussel, E. (1996). *Filosofía de la Liberación*, Bogotá, Nueva América, 5^e édition.
- Dussel, E. (2004). « Transmodernidad y interculturalidad, Interpretaciones desde la filosofía de la liberación », dans R. Fornet-Betancourt (dir.), *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Editorial Trotta, p. 123-160.
- Fairbairn, W.R.D. (1954). *An Object Relations Theory of the Personality*, New York, Basic Books.
- Genette, G. (1972). *Figures III*, Paris, Seuil.
- Glissant, E. (1997). *Le Discours antillais*, Paris, Gallimard.
- Jakobson, R. (1971). « K kharakteristike evraaziiskovo iazykovovo soiuza » (fr. « Pour une caractérisation de l'union eurasiennne des langues »), dans *Selected Writings*, La Haye et Paris, Mouton, p. 144-202.
- Lakebrink, B. (1984). *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*, dans C. Günzler et al. (dir.), Cité du Vatican, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di religione cattolica.

- Maesschalck, M. et A. Loute (2011). *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique latine, Aller-retour*, Milan, Polimetrica.
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- Mignolo, W. (2015). *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, Bruxelles, Peter Lang.
- Rorty, R. (1999). « Religion as Conversation-Stopper », *Philosophy and Social Hope*, New York, Penguin Books.
- Rubens, R.L. (1984). « The meaning of structure in Fairbairn », *International Review of Psychoanalysis*, vol. 11, p. 429-440.
- Saint-Georges, B. (2016). *L'éthique de la libération d'Enrique Dussel. Penser l'altérité et l'utopie à partir du contexte latino-américain*, Bruxelles, Peter Lang.
- Schelling, F.W.J. (1998). *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Paris, Gallimard (trad. de GDR Schellingiana).
- Secretan, P. (1975). *Le contestable et l'incontestable*, Lausanne, l'Âge d'Homme.
- Tilliette, X. (1987). *L'Absolu et la philosophie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Volosinov, V. (2010). *Marxisme et philosophie du langage*, Limoges, Lambert-Lucas (trad. par Patrick Sériot et Inna Tykowski-Ageeva).

Notes

1 Pour mémoire, quelques textes majeurs comme Dussel (1996) ; Mignolo (2005) ; Castro-Gomez (2011). On trouve une présentation globale des enjeux du mouvement décolonial par Bermudez dans Maesschalck et Loute, (2011, p. 195-231).

2 En reprenant simplement la typologie de Genette (1972).

3 Schelling parlait du *ausser-sich-bei-sich-selbst-sein*, l'être-hors-de-soi-auprès-de-soi (Schelling, 1998, p. 365) : en mobilisant ce concept, il s'agissait pour Schelling de trouver une voie vers l'itération du soi grâce au retour aux ressources de sa non identité.

4 Nous reprenons les notions élaborées par Volosinov pour étudier le discours indirect, dans la mesure où ce discours a pour thème le thème de la parole d'autrui (Volosinov, 2010, p. 363).

5 Le mouvement décolonial a donné une place privilégiée à la redécouverte du parcours de Frantz Fanon.

6 Pour reprendre l'expression de Castro-Gomez (2005).

7 Je recours ici aux catégories analytiques de Fairbairn (1954) et Rubens (1984).

8 La notion d'imprévisible chez Schelling (1998, p. 519) – comme on l'a traduit plus tard pour *unvordenklich* (Tilliette, 1987, p. 234) et à laquelle Dussel renvoie (1982, p. 98) – se comprend d'autant plus aisément si on la rapporte à cette structure analectique : cet imprévisible c'est le thème d'autrui qui renvoie au commun qui nous décloit et que nous thématisons en le reprenant comme « thème du thème d'autrui », celui d'abord du Tu sensible (Dussel, 1982, p. 100), au-delà de l'éthique et de la culture, celui du Tu désirable-sensible-matériel (hors totalisation, mais pas hors tout), celui du corps-multitude-de chair dont la voix vient

de cette part de l'être déshumanisée et damnée (pensée d'autrui « hors de », Dussel, 1982, p. 109), extériorité dans l'extériorité.

9 C'est une saisie du thème du thème d'autrui par conversion de la parole en destination commune. La notion de contre-parole ou de poétique forcée est aussi mise en œuvre par Edouard Glissant à propos des relations entre le français et le créole (Glissant, 1997).

CHEMINS CRITIQUES

REVUE HAÏTIANO-CARAÏBÉENNE

VOLUME VI N° 1 - Mai 2017

CHEMINS CRITIQUES

Administration

Les Éditions du CIDIHCA

Collectif de rédaction

Bérard Cénatus

Jacky Dahomay

Laënnec Hurbon

George-Henri Léotin

Marc Maesschalck

Stéphane Martelly

Franklin Midy

Michèle D. Pierre-Louis

Frantz Voltaire

Chemins Critiques Volume VI n° 1

ISSN : 0843-6576

ISBN (papier) : 978-2-89454-496-9

ISBN (PDF) : 978-2-89454-497-6

ISBN (ePub) : 978-2-89454-498-3

Dépôt légal : 2^e trimestre 2017

Bibliothèque et Archives Nationales du Québec

Bibliothèque et Archives Canada

Lecture et révision : Institut Grammata // institutgrammata@gmail.com

Infographie : Numénilab // info@numerilab.ca

© 2017 Les Éditions du Cidihca
Tous droits réservés.

CIDIHCA

LES ÉDITIONS DU CIDIHCA

430, Sainte Hélène, bureau 401

Montréal, Québec, H2Y 2K7

Téléphone : 514-845-0880

www.cidihca.com

Nous remercions la FOKAL de son soutien.



Fondasyon konesans ak libète
Fondation connaissance et liberté