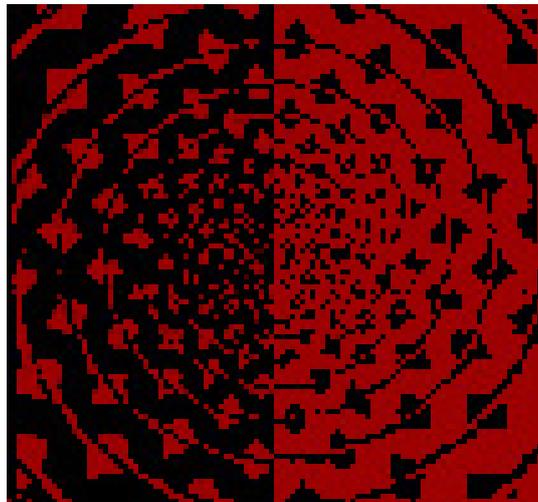


# Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



**Titre: L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance**

Auteur: Marc Maesschalck

N° 162

Année : **2014**

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2014.

*This paper may be cited as : Maesschalck, Marc, «L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance», in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°162, 2014.*



## **L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance**

par Marc Maesschalck

Notre démarche sur les questions d'interculturalité se situe dans une perspective spécifique, celle qui relève de l'éthique de l'interculturalité telle qu'elle a été définie notamment par Ricardo Salas-Astrain dans son ouvrage *Ética intercultural*<sup>1</sup>. Cette perspective mobilise deux ressources épistémologiques majeures : l'herméneutique philosophique d'un côté, telle qu'elle s'est élaborée de Dilthey à Ricoeur et à Gadamer, d'un autre côté la pragmatique communicationnelle et reconstructive, telle qu'elle s'est construite de Apel et Habermas à Jean-Marc Ferry et Axel Honneth. Dans son ouvrage, R. Salas-Astrain montre que l'échange interculturel doit s'élaborer collectivement sur la base des conflits et des contradictions propres aux relations entre les groupes en société et que cette élaboration de l'échange n'atteint sa capacité à produire de nouvelles formes de vie qu'à la condition de mettre en œuvre différentes compétences discursives propres aux interactions rationnelles – la narrativité, l'argumentation et la réflexivité – dans un processus continu de traduction permettant d'incorporer les limites de chaque monde vécu<sup>2</sup>.

Cette formulation de l'éthique de l'interculturalité s'inscrit dans un courant de pensée contemporain plus large qui donne une importance primordiale dans l'échange social aux compétences d'apprentissage des acteurs grâce aux processus de participation à la résolution des problèmes<sup>3</sup>. On retrouve cette manière d'appréhender les questions dans le « social learning » et dans l'expérimentalisme démocratique notamment<sup>4</sup>. En théorie des organisations, Donald Schön est un des auteurs de référence de cette conception des apprentissages sociaux. Selon cet auteur, le cadre de référence commune d'un

---

<sup>1</sup> R. Salas-Astrain, *Ética intercultural, (Re) Lecturas del Pensamiento latinoamericano*, Ed. UCSH, Santiago, 2003.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 214-216.

<sup>3</sup> M. Maesschalck, « Los desafíos del giro *contextealista* y *pragmatista* en la ética », in *Éticas convergentes en la encrucijada de la postmodernidad*, R. Salas Astrain (ed), Ed. UCSH, Santiago/ Temuco, 2010, pp. 181-202.

<sup>4</sup> J. Lenoble, M. Maesschalck, *Democracy, Law and Governance*, Ashgate, Aldershot, 2010; C. F. Sabel & M. C. Dorf, *A Constitution of Democratic Experimentalism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006.

groupe d'acteurs repose sur une règle d'interprétation qui consiste à rapporter à la cohérence interne d'une métaphore originaire l'ensemble des *caractéristiques* d'une situation et des *événements* qui peuvent y survenir. C'est dans ce sens que Schön parle de « métaphore générative », comme Chomsky parle de « grammaire générative ». La métaphore générative est

« The metaphor which accounts for centrally important features of the story-which makes it understandable that certain elements of the situation are included in the story which others are omitted; that certain assumptions are taken as true although there is evidence that would appear to disconfirm them; and, especially, that the normative conclusions are found to follow so obviously from the facts »<sup>5</sup>.

Cette métaphore générative est le principe de l'attention sélective fondant une position d'acteur : réinterpréter tout ce qui arrive en fonction du cadre originaire, réduire constamment la nouveauté de l'autre à la répétition du même. Elle est ainsi un principe de reproduction, tout en étant en même temps, face aux événements, un *principe implicite d'apprentissage* sous-jacent en quelque sorte au travail de la répétition.

C'est donc par la manière dont des groupes d'acteurs se donnent un cadre d'interprétation de leurs intérêts que leur position devient potentiellement incommensurable avec celle d'autres groupes d'acteurs. Ils privilégient une *attention sélective* qui est basée de façon routinière sur l'autoconfirmation, la répétition et le renforcement. Ils deviennent dès lors plus attentifs à certains aspects de la situation donnée (sélection) et augmentent en conséquence leur capacité à réinterpréter les faits en fonction des aspects qu'ils ont sélectionnés. Dans ce genre de situation,

« The adversaries do not disagree about the facts, they simply turn their attention to *different* facts. Further, when one is committed to a problem frame, it is almost always possible to reject facts, to question data (usually fuzzy, in any case), or to patch up one's story so as to take account of data without fundamental alteration of the story»<sup>6</sup>.

C'est uniquement le passage à une attention de deuxième ordre, une attention générative, qui permet de saisir les mécanismes projectifs capables d'élargir le champ des comportements conflictuels, tout en brisant le processus de symétrisation des expériences qui est à la base de l'opération de sélection et de répétition des interprétations. Dès que l'on tente de saisir spécifiquement ce processus génératif de la signification biaisé par la symétrisation, on passe d'une *attention sélective* (de premier ordre) à une *attention générative* (de deuxième

---

<sup>5</sup> D.A. Schön, « Generative Metaphor: A perspective on problem-setting in social policy » in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge UP, Cambridge (UK), 1993, pp. 137-163, p. 149.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 151. Cf. aussi la référence à Kuhn, in D.A. Schön, *Le praticien réflexif, A la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, trad. par J. Heynemand et D. Gagnon, Les Ed. Logiques, Montréal, 1994, pp. 225-226.

ordre). A partir du moment où une telle attention se met en place, une enquête devient possible. Dans les situations de conflit d'intérêts entre différents groupes, l'avantage d'une telle attention est de permettre d'ouvrir les boîtes noires sur lesquelles s'appuie chacun des groupes pour justifier sa position. Si les différents processus de sélections de traits particuliers et de relecture orientée des faits sont mis en évidence dans une « enquête partagée »<sup>7</sup>, une autre construction du cadre par rapport auquel se situent les différents acteurs devient possible. Une telle reconfiguration des cadres n'a pas seulement pour intérêt d'aplanir les conflits en offrant une nouvelle vision de la situation. Recadrer la situation c'est surtout rendre possibles de nouveaux rôles, s'ouvrir à la possibilité de nouveaux comportements<sup>8</sup>.

Malgré leur intérêt, ces modèles à mi-chemin de la sémantique et de la pragmatique – recommandant donc une action sur la représentation – ne sont évidemment pas exempts de présupposés. Dans le cas de l'éthique de l'interculturalité, le plus problématique nous semble être dans un paradoxe qui consiste à affirmer, d'un côté, la nécessité de reconnaître l'asymétrie des contextes expérientiels et, d'un autre côté, à chercher à inscrire l'ensemble de la démarche de production du dialogue dans une forme de processus de traduction basé sur un postulat de symétrisation des relations entre groupes : le chemin discursif devient en soi l'espace d'une nouvelle expérience commune capable d'assurer une compréhension mutuelle porteuse d'une nouvelle productivité sémantique<sup>9</sup>. D'une expérience partielle de non domination entre cultures dans un dialogue ouvert devrait résulter une capacité limitée de traductibilité<sup>10</sup>. Les asymétries d'information et les biais de communication sont ainsi considérés comme dépassables et incorporables à la faveur d'un processus que l'on pourrait en définitive qualifier d'essentiellement constructiviste. On retrouve de cette manière d'autres courants étrangers à l'éthique de l'interculturalité – à savoir, notamment, le programme de Cologne de « constructivisme interactif »<sup>11</sup> et l'approche de la « Deliberative Policy Analysis »<sup>12</sup> –, mais que cette dernière rejoint par son option pragmatiste qui conduit à fonder, par le recadrage de la productivité sémantique, de nouvelles représentations intersubjectives conduisant elles-mêmes

Un processus de subjectivation est ici présupposé et internalisé au déplacement sémantique supporté par l'expérience commune, indépendamment

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 155 : « The new question leads to a reframing of the roles of the various parties ».

<sup>9</sup> R. Salas-Astrain, *Ética intercultural*, *op. cit.*, p. 214.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 215. L'auteur renvoie ici à D. De Vallescar Palanca, *Cultura, multiculturalismo e interculturalidad, Hacia una racionalidad intercultural*, Ed. PS, Madrid, 2000.

<sup>11</sup> Cf. K. Reich, « Constructivism : diversity of approaches and connections with pragmatism », in L. A. Hickman, S. Neubert, K. Reich (eds), *John Dewey Pragmatism and Constructivism*, Fordham UP, New York, 2009, pp. 39-64.

<sup>12</sup> J.E. Innes and D.E. Booher, « Collaborative policymaking: governance through dialogue », in M.A. Hajer and H. Wagenaar (eds), *Deliberative Policy Analysis, Understanding Governance in the Network Society*, Cambridge UP, Cambridge, 2003, pp. 33-59.

de la manière dont les relations intergroupes et les résistances des acteurs continuent inévitablement à se construire et à se renforcer malgré l'échange induit de l'extérieur par une norme abstraite portée par un idéal dialogique.

Nous voudrions interroger précisément ce postulat de symétrisation à partir d'un autre point de vue possible sur l'éthique de l'interculturalité, celui élaboré par le point de vue décolonial<sup>13</sup> et que nous allons reconstruire sous la forme d'une éthique décoloniale de l'interculturalité. Sa spécificité est de maintenir l'asymétrie des situations et d'éviter de la suspendre artificiellement par une forme d'idéalisme pragmatique communicationnel.

## 1. L'option décoloniale : signification de l'asymétrie

Pour comprendre l'éthique décoloniale de l'interculturalité, il faut d'abord identifier la matrice de pouvoir par laquelle les relations interculturelles sont actuellement déterminées<sup>14</sup>. Cette matrice s'est constituée avec la conception moderne du monde comme espace de commerce et de domination, le monde colonial<sup>15</sup>. La *colonialité* est un modèle de pouvoir basé sur la domination et la suprématie du *sujet pensant*, avec sa discipline de vie, sur ce qui ne pense pas ou pas assez ou moins bien. D'où l'assimilation du sujet pensant au maître-blanc-modernisé (chrétien, lettré, européen) dont la destination est d'exercer et de confirmer son hégémonie sur les sous-altérités qui l'entourent, notamment en allant jusqu'à contester l'humanité de certaines d'entre elles (comme les indiens et les nègres). La colonialité révèle ainsi la véritable nature du moi pensant moderne en tant que moi conquérant (*ego conquiro*). Le sujet conquérant est le fondement pratique du moi pensant. Il s'affirme par la constitution de ses sous-altérités structurant son emprise sur le monde comme espace d'accaparement, laquelle fonde aussi son *scepticisme* dans la capacité de ses sous-altérités à prétendre dépasser leurs particularités et à s'engager réellement dans un processus de développement de leurs potentialités à un niveau plus élevé. Il y a ainsi, selon Nelson Maldonado-Torres, un procès d'*hétérogénéisation* propre à la colonialité<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Cf. C. Walsh, « Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial », in C. Wlash, A. García Linera, W. Mignolo, *Inteculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.

<sup>14</sup> J. P. Bermúdez, « Modernité/Colonialité – Décolonialité : une critique sociale autre », in M. Maeschalck et A. Loute (eds), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, Polimetria Publisher, Italy, pp. 195-231.

<sup>15</sup> Cf. W. Mignolo, « El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura : Un manifiesto », in C. Wlash, A. García Linera, W. Mignolo, *Inteculturalidad, Descolonización del estado y del conocimiento, op. cit.*, pp. 83-123, pp. 88-89 en particulier; et l'article fondateur de A. Quijano, « Colonialidad y Modernidad/Racionalidad », in H. Bonilla (ed.) *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, FLACSO / Ediciones Libri Mundi, Quito, 1992, pp. 437-449.

<sup>16</sup> 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*, Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, Bogotá, 2007, pp. 127-167, p. 133, note 20.

Ce scepticisme à l'égard des capacités des sous-altérités se retrouve dans les jugements du sujet conquérant à l'égard des langues locales, des cultures indigènes et des aptitudes collectives à l'égard de l'ordre et de l'organisation modernes. L'ensemble des systèmes « archaïques » inachevés peut être éliminé au profit du seul efficace – celui du conquérant – qui a déjà fait ses preuves.

Toutes les formes de langage et de communication dans l'espace de la socialité moderne sont marquées par cette asymétrie de la domination coloniale. Pour Edouard Glissant, cette asymétrie s'exprime d'abord comme une expérience langagière spécifique, celle d'une tension vécue entre une impuissance et une résistance convulsive<sup>17</sup> : l'impuissance intériorisée à se libérer globalement dans la langue du dominant et l'acharnement convulsif à tenter de le faire par des actes détournés dans la langue du dominé (dialectale, vernaculaire, ancestrale, etc.). Dans cette situation paradoxale et souffrante se partagent, au sein de l'expérience, la résistance toujours contenue d'une classe *déterminante* avec ses expressions, ses croyances, sa langue et l'impuissance intériorisée d'une classe *dominante* avec son langage, ses normes et ses codes<sup>18</sup>. C'est dans ce contexte de « peuple néantisé » que peut se comprendre la colonialité d'abord comme effacement ou oblitération d'un manque, absence de soi, manque de diversité dans la relation, voire négation de l'opacité au profit de la transparence. La colonialité est l'évidement de la résistance : face au langage de la norme, la langue créée et expressive devient la langue de la frustration, la langue de la névrose<sup>19</sup>.

La colonialité se traduit ainsi par une opposition entre « une langue dont on se sert et un langage dont on a besoin »<sup>20</sup>. De cette opposition découlent deux types de poétiques selon Glissant. La première résulte d'une situation où « ne se rencontre aucune impossibilité entre la tension et l'expression »<sup>21</sup> : c'est la *poétique naturelle*. Au contraire, dans une situation où « il faut frayer à travers la langue vers un langage qui n'est peut-être pas dans la logique interne de cette langue »<sup>22</sup> se constitue une *poétique forcée* ou contre-poétique. Cette poétique forcée est « mise en acte par une collectivité dont l'expression ne peut jaillir directement, ne peut provenir d'un exercice autonome du corps social »<sup>23</sup>.

Dans son impossible et son impuissance, cette poétique est l'expression d'un manque collectif, d'une épaisseur accumulée qu'il s'agit d'inventorier, d'explorer pour constituer une relation encore à venir. Cette contre-poétique est donc à la fois une poétique collective et une poétique de la durée.

---

<sup>17</sup> Cf. E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 412.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 402-403.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 413.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 403.

Au contraire, dans le retrait vers le génie individuel et la sphère privée, la poétique naturelle est à la fois une poétique personaliste et une poétique de l'instant, « la pointe extrême d'une voyance »<sup>24</sup>.

Cette « dichotomie » violente, est souvent doublée d'une « *linea de color* », d'une frontière des couleurs qui renforce l'asymétrie entre *deux poétiques* très différentes de la vie et de l'humanité, mais qui ouvre en même temps le besoin de « contre-poétique ».

La première de ces poétiques est celle de l'*ego conquistador* ou la poétique du moi conquérant. Je crois que l'on devrait plus radicalement encore l'appeler, suite aux nuances apportées par Maldonado-Torres, une *poétique de l'hétérogénéité* ou une poétique des moi hétérogènes. Elle contient déjà comme dans un miroir inversé la poétique du moi-inférieur, le moi maîtrisé, conquis, dominé ou, encore, colonisé. Ce reflet n'est pas à proprement parler une poétique, mais bien la sous-poétique dérivée de l'idéalisation du Moi conquérant. La poétique du moi idéal-conquérant se constitue dans l'ordre de la pensée, du savoir, de la science. Son emprise sur le monde est justifiée par son accès à la conscience de soi comme pouvoir de dominer la nature par sa force mentale. Sa force déclarative réside à la fois dans le *découpage du monde* qu'elle impose entre l'idéal et l'incomplet, l'inachevé, et dans la *suspension de l'éthique*<sup>25</sup> qu'elle rend ainsi non seulement acceptable, mais pensable.

Face à cette première poétique qui domine encore les ontologies contemporaines de l'identité<sup>26</sup>, une contre-poétique décoloniale et transmoderne offre une autre voie<sup>27</sup>. Elle ne peut s'ériger qu'en rompant le miroir et en misant sur la restauration d'une relation plus fondamentale oblitérée par le découpage de la poétique de conquête et d'hétérogénéisation. C'est une *poétique de la relation*, marquée par une coupure libératrice, par le primat de la relation sur le découpage, de l'homogène sur l'hétérogène. Parole *désémantisée* sur la vie, elle est vouée à l'action, à l'engagement pour lever les ambiguïtés d'un sens séculaire, marqué dans des mots forgés pour affirmer la supériorité. Cette poétique s'édifie comme une langue du corps destinée d'abord au Tu, c'est-à-dire en demande d'accueil dans le monde du Tu. Il s'agit donc bien de parler une autre langue que celle qui a produit les découpages ancestraux de la modernité conquérante entre sujets, sexes, races, peuples et religions. Comme pour Fanon et Levinas<sup>28</sup>, il s'agit de poétiser d'abord la demande corporelle d'acceptation d'une relation.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>25</sup> N. Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », *op. cit.*, p. 137.

<sup>26</sup> Cf. S. Wynter, « Después del Hombre, su última palabra : sobre el posmodernismo, *Los Damnés* y el principio sociogénico », in W. Mignolo (ed.), *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Del Siglo, Buenos Aires, 2009, pp. 51-123, pp. 89-90.

<sup>27</sup> W.D. Mignolo, « L'option décoloniale », in M. Maesschalck et A. Loute (eds), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine, Aller – Retour*, *op. cit.*, pp. 233-256.

<sup>28</sup> En commentant Levinas, Marcel Hénaff écrit : « *Comment une relation avec autrui est-elle possible? Elle n'est possible que parce qu'elle arrive* » (M. Hénaff, *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris, 2002, p. 516). Entendons ainsi

Le terme de reconnaissance est trop faible pour exprimer cette contre-poétique. Il s'agit plutôt de « disloquer » le cogito qui divise le monde pour renouer avec un autre vocabulaire, une autre parole, un autre matériel symbolique. Trying « to dislocate the subject through the awareness of a response to those who are locked in positions of subordination »<sup>29</sup>. Paradoxalement, pour Fanon comme pour Glissant, il appartient au poète de nommer la responsabilité éthique de l'infériorisé! Le poète colonisé n'a, en effet, d'autre choix que de partir du « point occulte » de basculement de l'identité du colonisé, de sa subjectivité aliénée, disloquée, de ce déséquilibre où se transforme l'attente d'un autrui différent, suspendu dans son geste d'humiliation, dépouillé des attributs du savoir absolu. Pour le poète colonisé, « *l'universalité réside dans cette décision de prise en charge du relativisme réciproque de cultures différentes une fois exclu irréversiblement le statut colonial* »<sup>30</sup> d'infériorité.

Une éthique décoloniale du pouvoir doit donc s'appuyer sur un processus d'échange qui maintient l'asymétrie dans la « construction d'un relativisme réciproque ». Nous pensons que ce que perçoit bien Fanon, c'est la dimension proprement thérapeutique de la poésie du poète colonisé. Elle est nécessaire à la relance de la relation comme la poésie de Glissant, parce qu'elle s'exprime à partir de « la trame sans cesse recommencée de ces opacités consenties »<sup>31</sup> face au système unifiant de l'Être. Il n'y a aucun chemin qui va du stéréotype à sa mise entre parenthèse dans une symétrie abstraite. Il faut au contraire trouver un passage qui dégage de la répétition du stéréotype par l'interpellation de la contre-poétique qui libère une parole incertaine (asymétrie) hors de la symétrie créée par le miroir. Edouard Glissant parle d'un savoir « insu »<sup>32</sup>, donc acquis involontairement, latent et prisonnier encore de cette latence, saisi dans le jeu transférentiel du miroir imposé par la domination. Sur ce point, l'apprentissage n'a de sens que s'il permet de sortir de l'attachement aux rôles symboliques pour oser une véritable intersubjectivité.

Ce qui est en jeu dans la contre-poétique des Glissant et des Fanon, c'est le passage à un sens de la relation qui n'est pas donné d'emblée. La contre-poétique ne cesse d'osciller entre d'un côté les figures les plus arrêtées de la monadicité du je dominant, celles reçues du passé et celles exprimées dans l'immédiat de la relation économique, et d'un autre côté la rencontre d'un autre différent, indécis, en quête d'une attitude mieux adaptée à ce que l'autre lui adresse comme sujet singulier. A l'image idéale de *l'homme*, la contre-poétique

---

qu'elle est pure événementialité, extériorité, don sans retour. Comme un mot est livré, oblige à une interprétation/traduction, délivre un moi...

<sup>29</sup> N. Maldonado-Torres, « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality », in *City*, Vol. 8, N° 1, 2004, pp. 29-56, p. 36.

<sup>30</sup> F. Fanon, « Racisme et culture », in F. Fanon, *Pour la révolution africaine*, Maspero, Paris, 1969, pp. 33-45, p. 45.

<sup>31</sup> E. Glissant, *op. cit.*, p. 418.

<sup>32</sup> *Ibid.*

oppose son renoncement en exprimant les particularités infinies de *l'humain* métissé, arrimé au choc des cultures, dépossédé de son origine et de son corps<sup>33</sup>, perturbé par son manque. Elle force ainsi le passage à un ordre intersubjectif post-fusionnel et non imaginarisé.

## 2. Psychodrame de l'interculturalité : intersubjectivité et contre-poétique

C'est donc à la fois de *passage* et de *porteur* dont il est question dans la contre-poétique d'une éthique décoloniale. Mais si pour Glissant et Fanon, le rôle primordial du poète comme porteur ne fait aucun doute, la fonction de l'intellectuel demeure en elle-même éminemment problématique<sup>34</sup> dans la mesure où elle suppose toujours une action conceptualisante qui semble se détacher tout autant de l'expérience immédiate de la résistance populaire que de l'usage redondant et forcé d'une poétique relatant cette résistance. Certes, c'est bien dans cette forme particulière de « relation » apportée par un témoin actif et engagé que peut se jouer un « tournant épistémologique » à l'égard de la conceptualité dominante. Si l'on peut admettre avec W. Mignolo que les « formes pratiques » de résistance épistémique se sont constituées dans le contexte colonial dès le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>, celles-ci – même si l'on admet leur caractère « spontané » – n'expliquent pas pourquoi la « méta-réflexion » sur le tournant épistémique décolonial est de « facture récente »<sup>36</sup>. Sur ce plan, l'explication socio-historique n'est pas sans risque, car elle avèrera nécessairement une forme de contre-dépendance à l'égard des processus de domination et de leur théorisation idéologique. Ainsi, le postmodernisme compris comme forme de pensée postcoloniale serait plus qu'un simple repoussoir, mais jouerait encore comme un éveilleur.

Il nous semble que l'enjeu majeur pour une éthique décoloniale consiste à concevoir son propre geste intellectuel au-delà de la simple option pour une position clairvoyante de témoin. L'insistance à penser décolonialement induit une contre-poétique de la modernité et institue en même temps une fonction de porteur. Il y aurait contradiction, selon nous, à laisser se déplacer l'option explicite de symétrisation caractéristique de l'universalisme dominant vers une option implicite de symétrisation entre des pratiques épistémiques décoloniales et leur réinterprétation tardive dans un discours décolonial, partiellement dégagé des processus de résistance auxquels ont participé directement Fanon, Glissant ou encore Senghor et Césaire. Ce qui est en jeu comme pour le poète, dans l'éthique décoloniale, c'est inévitablement aussi une transformation du rôle de l'intellectuel et pas uniquement une redéfinition, la plus méthodique soit-elle, de son objet de réflexion. Pour accompagner le passage, le porteur doit lui-même

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>34</sup> Pour mémoire, les fameuses thèses de Fanon dans F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

<sup>35</sup> W. Mignolo, « El pensamiento des-colonial, Desprendimiento y apertura : Un manifiesto », *op. cit.*, p. 89.

<sup>36</sup> *Ibid.*

trouver la manière d'être passant. Cette dimension relationnelle et intersubjective ne peut être occultée par l'opération discursive produite sur l'épistémè, auquel cas le modèle dominant de scientificité se répéterait par l'instauration d'un méta-savoir transcendantal du passage gommant sa propre opérativité dans la mise en scène d'une sagesse décoloniale produite dans les pratiques réprimées par la colonialité. Or qu'il s'agisse de l'intellectuel s'éduquant lui-même à reprendre un tournant déjà produit ou des résistants immergés dans leur pratique forcée, l'opérativité qui est ici en question est celle de la subjectivation elle-même. Elle met en relation des sujets indépendants dotés de leur propre droit à l'initiative, agissant comme des « unités fonctionnelles complètes »<sup>37</sup>, avec un système de croyances, une organisation affective, une intentionnalité actrice et une histoire développementale propre. Dans une éthique décoloniale, la productivité du processus relationnel dans son ensemble tente à la fois de dépasser le manque d'être du dominé et de permettre à l'analyse intellectuelle de conduire l'autre à reconnaître ce dépassement comme résultant de son propre pouvoir et non comme procédant d'une savoir illusoire qui lui serait extérieure. Ce moment de désidérialisation des rôles dans la relation épistémique au profit d'un processus plus incertain, plus faillible, mais aussi moins prévisible et donc plus ouvert, est un moment décisif qu'il est nécessaire non seulement de vivre dans le processus d'analyse, mais aussi d'identifier et de reconstruire comme une signification partagée<sup>38</sup>.

C'est donc dans l'exploitation de l'asymétrie intersubjective que réside une réponse possible aux défaillances des structures relationnelles qui ont conduit le sujet à réprimer ses propres potentialités et à accepter les comportements qui le maintenaient dans cette situation de dépréciation de soi. Cet apport est certes in-anticipable, mais il faudra essayer de mettre ensemble l'imprévu et le connu en acceptant la friction qui construit l'être de la relation. Il y a ainsi incurvé, dans le moment humain de l'interaction intellectuelle avec les pratiques décoloniales, une épreuve de limitation de l'intervention intellectuelle qui rend réfléchible une modification des rôles, contenant à la fois leur imprévisibilité et leur co-constructibilité en fonction d'une genèse relationnelle (subjectivation). Ce qui nous intéresse ici c'est moins l'idée post-moderne selon laquelle la règle de prolifération des redescriptions de ces pratiques garantirait un nouveau type de rapport au sens comme résultant d'un processus de co-création, mais le fait que la position décoloniale ne permet d'envisager un basculement vers une autre forme de relationalité sociale qu'à la condition de mobiliser un principe de genèse sociale intégrant un moment de limitation de l'intervention intellectuelle elle-même qui laisse place à l'interruption de la domination grâce à l'expérience du trauma. C'est pourquoi la position de

---

<sup>37</sup> Selon l'expression du théoricien de la psycho-analyse relationnelle dans son ouvrage sur l'intersubjectivité : S.A. Mitchell, *Relationality, From Attachment to Intersubjectivity*, The Analytic Press, Hillsdale (NJ), 2000, p. 63.

<sup>38</sup> Toujours en suivant S.A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221.

l'éthique décoloniale ne peut s'élaborer abstraitement à partir d'un discours fictif sur l'histoire des ruses de l'esprit. 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.

### 3. L'exigence du dialogue en régime asymétrique : fonder l'altérité pour la communauté

Sur ce point, comme philosophe occidental, je trouve le dialogue avec la pensée d'Enrique Dussel absolument incontournable. Il me semble en effet que pour saisir la radicalité qu'implique fondamentalement le tournant décolonial par rapport à l'illusion transcendantale constituée par la symétrisation des expériences dans un monde marqué par la domination et l'aliénation, la démarche de Dussel reste d'un apport décisif par l'ampleur du déplacement qu'elle a tenté en prenant le risque d'un dialogue en profondeur avec l'éthique moderne et postmoderne<sup>39</sup>. Comment comprendre et réaliser dans l'ordre d'un discours intellectuel ce que peut signifier un « changement d'attitude dans le sujet pratique »<sup>40</sup>, dans la mesure où il s'agit indissociablement aussi d'un changement dans la *manière de connaître*, exigeant de partir de « l'observation des actions données » dans « leur processus de conversion en actions politiques »<sup>41</sup>, exigeant donc de partir de la « visibilité distordue »<sup>42</sup> des masses exclues ou, encore, de ce que nous avons nommé l'expérience de l'asymétrie ?

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 connaître<sup>43</sup>. Un tel projet, rappelle Arturo Escobar en commentant Dussel<sup>44</sup>, ne parviendra à dépasser la modernité – sans recourir à la voie de la négation que cette dernière a elle-même empruntée – 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

---

<sup>39</sup> 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 (Cf. notamment, E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido, Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863, Siglo XXI, México, 1988*). Cette cohérence sur le long terme a permis à Enrique Dussel d'être reconnu comme un des initiateurs incontestés tant par rapport au mouvement de la philosophie de la libération que par rapport à celui de la géopolitique de la connaissance. Il a aussi tenté de nouer le dialogue avec des figures marquantes de la philosophie occidentale contemporaine comme J. Habermas, K. O. Apel, Paul Ricœur et Richard Rorty (Cf. E. Dussel, *The Underside of Modernity: Apel, Ricœur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, Atlantic Highlands (New Jersey), 1996).

<sup>40</sup> N. Maldonado-Torres, « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto », *op. cit.*, p. 159.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 162.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> 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, El programa de investigación de modernidad/colonialidad Latinoamericano », in *Tabula Rasa*, 2003, n° 1, pp. 51-86, pp. 63-64.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 65.

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<sup>45</sup>. 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 inmanquablement 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<sup>46</sup>. 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 pas 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 objet avec un pôle sujet se donnant l'objet de sa reconnaissance comme un observateur ou un expert. Le lien que tente de poser ce geste premier 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.

---

<sup>45</sup> 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 d'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, périphérique, 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 « épistémé » de la colonialité et si l'on tente à partir de là d'élaborer un dépassement de la géo-politique de l'assujettissement, tout en cherchant à construire une forme de « transpersonnalisme décolonial » (cf. 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).

<sup>46</sup> A ce sujet, la belle thèse de Berthony Saint-Georges, *Praxis de libération et résistance de l'altérité: de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel à l'unité utopique de l'action politique*, UQAM, Montréal, 2014.

### 3.1 Le point de départ de la raison

Ainsi, pour dialoguer avec la philosophie d'Enrique Dussel et en montrer les enjeux pour une éthique décoloniale, 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 « décolonialité », 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*<sup>47</sup>, 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 »<sup>48</sup>. C'est une « contre-poétique » au sens de Glissant. 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, ce point de vue périphérique est renvoyé vers l'autre de la domination qu'il est occupé à déconstruire, à savoir 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<sup>49</sup>.

« Comment penser la philosophie à partir de cette facticité altérée ? »<sup>50</sup>. 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 décoloniale de la vie s'acceptant dans cette limite

---

<sup>47</sup> E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 71.

<sup>49</sup> Cf. Glissant, *supra*, note 17.

<sup>50</sup> E. Dussel, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, *op. cit.*, p. 74.

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 autonome<sup>51</sup> qui se soustrait aux standards idéaux et s'affirme d'abord par un choc, celui d'une facticité matérielle limitée, *non vue*, parce qu'obliérée, 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 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<sup>52</sup>, ce 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 ce 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<sup>53</sup>.

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

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 460.

<sup>52</sup> Le savoir « insu » de Glissant (*supra*, note 33).

<sup>53</sup> De ce fait, on évite aussi le langage abstrait de la méta-réflexion (sémantique) et de la redescription (perspectivisme pragmatique).

clé de la communauté que doit instaurer l'intervention éthique réussie suivant son exigence première de faisabilité<sup>54</sup>.

### 3.2 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 factualité. 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 factualité 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<sup>55</sup>. C'est en habitant cette communauté, en la réalisant rationnellement qu'elle peut l'assumer et s'assumer dans sa genèse sociale.

## 4. 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

---

<sup>54</sup> Cf. E. Dussel, *Política de la liberación*, Vol. II *Arquitectónica*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 385, 481 et 516.

<sup>55</sup> La « classe déterminante » de Glissant (*supra*, note 18).

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<sup>56</sup>. 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 éliminer<sup>57</sup>.

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 qu'n s'inscrivant dans la communauté à construire à partir de l'expérience partagée du « Grand Refus », comme l'appelait Marcuse<sup>58</sup>.

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 colonial dans l'univers plus feutré de Rorty<sup>59</sup>. 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

---

<sup>56</sup> Cf. une intuition que l'on retrouve magnifiquement développée à partir de Levinas par D. Popa, « La séparation: transcendance, vérité, liberté », in S. Camilleri et C. Perrin (eds.), *Épreuves de la vie et souffrances d'existence, Regards phénoménologiques*, Le Cercle Herméneutique, Argenteuil, 2011, pp. 247-266.

<sup>57</sup> 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).

<sup>58</sup> Cf. H. Marcuse, *Eros et civilisation, Contribution à Freud*, trad. par J.-G. Nény et B. Fraenkel, Ed. de Minuit, Paris, 1963, pp. 151 et 152.

<sup>59</sup> Cf. E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México, 1993, p. 179.

trauma de la souffrance partagée. Si pour Rorty, ce refus du « refus du trauma » se joue essentiellement au niveau du langage et, dès lors, au niveau 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 destination<sup>60</sup>.

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-création, 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.

## 5. 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 interprétations 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 sociale<sup>61</sup>. 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

---

<sup>60</sup> Cf. *ibid.*, pp. 190-191.

<sup>61</sup> « 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 L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris, 1986, pp. 206-224, p. 221).

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*<sup>62</sup> 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 »<sup>63</sup> 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

---

<sup>62</sup> A savoir : « cette réflexion des conditions dans la contradiction », dit simplement Althusser, dans « Sur la dialectique matérialiste », in L. Althusser, *op. cit.*, p. 214. 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.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 208.

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 interne<sup>64</sup>. 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 rupture<sup>65</sup>. La surdétermination est en quelque sorte une « règle de la règle »<sup>66</sup>, 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'action<sup>67</sup>. 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

---

<sup>64</sup> Que nous avons désignée aussi comme son instabilité.

<sup>65</sup> Cf. L. Althusser, « Contradiction et surdétermination », *op.cit.*, p. 105.

<sup>66</sup> *Ibid.*

<sup>67</sup> Cf. L. Althusser, « Processus de la pratique théorique », in ID., Pour Marx, *op.cit.*, pp. 186-197, p. 192.

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 que l'intervention intellectuelle 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.

## 6. Pédagogie et subjectivation, la leçon de Paolo Freire

A cet égard, la figure de Paolo Freire<sup>68</sup> est fondamentale dans la démarche de Dussel. Sa méthode est le prototype par excellence de l'intervention intellectuelle engagée et émancipatrice<sup>69</sup>. L'enjeu de cette intervention réside dans la « *superación* » de la représentation immédiate de leur situation dans laquelle les opprimés sont enfermés, bloqués<sup>70</sup>. 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/rester 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 subjectivation<sup>71</sup>. 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 et des expériences de la situation des opprimés créant ainsi cette unité surdéterminée dans laquelle ceux-ci

---

<sup>68</sup> Pour mémoire, P. Freire, *Pédagogie des opprimés suivi de Conscientisation et révolution*, Maspero, Paris, 1974 (*Pedagogia do oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1970).

<sup>69</sup> Cf. E. Dussel, *Ética de la Liberación*, op. cit., p. 433.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 434.

peuvent réfléchir leur situation et entrer progressivement dans un véritable travail d'analyse. A partir de l'image surdéterminée de leur situation, les opprimés 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<sup>72</sup>.

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 réfléchibilité 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 »<sup>73</sup>, 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 constitivamente 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,

---

<sup>72</sup> Nous pensons que la manière dont les intellectuels porteurs de la « pensée décoloniale » se sont eux-mêmes mis à l'école du projet « Universidad Intercultural Amawtay Wasi » en Equateur et de la rationalité *Abya Yala* participe à la formation de cette communauté d'apprentissage avec ceux que la standardisation conceptuelle a exclu de son savoir (cf. C. Walsh, « Interculturalidad y colonialidad del poder, Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial », *op. cit.*, pp. 29-34).

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 538.

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 »<sup>74</sup>.

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.

## 7. 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 »<sup>75</sup> 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 Gramsci<sup>76</sup>, 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

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 537. C'est nous qui découpons le texte de Dussel pour mettre en évidence ses articulations majeures.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 543.

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 »<sup>77</sup>. 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 anarchique<sup>78</sup>. 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.

## 8. De Dussel à Mignolo : subjectivation et désobéissance épistémique

La réflexion menée ainsi par Dussel permet de tirer toutes les conséquences d'une résistance première au postulat de symétrisation dans l'engagement intellectuel. L'asymétrie assumée fonde une communauté de subjectivation où sujets disloqués et traumatisés peuvent affronter leur propre anéantissement dans une forme nouvelle de relation avec le savoir critique, sans perdre de vue les limites de ce nouveau pouvoir et de ceux qui rendent possible son exercice.

On comprend dès lors, à partir des propositions de Dussel, qu'une éthique décoloniale ne peut se construire comme un simple prolongement correcteur d'un potentiel occulté de la réalité sociale (méta-réflexion), pas plus qu'elle ne

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 542.

peut se constituer à partir d'une idée abstraite du dépassement de la domination coloniale (tournant épistémique). C'est en partant des expériences *negatives* engendrées par le passage de l'hégémonie intériorisée comme légitimement instituée à des actes de domination vécu comme illégitimes, voire monstrueux, que des formes de résistance peuvent être identifiées et interrogées dans leur rapport aux communautés de victimes qui peuvent s'y reconnaître. 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 collective<sup>79</sup>. 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, de l'extérieur des formes de vie opprimées<sup>80</sup>. 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.

Le risque fondamental du postulat de symétrisation pour l'intervenant intellectuel d'une éthique décoloniale réside dans l'oblitération des rapports entre subjectivation et pouvoir. Or ce sont ces rapports qui doivent fondamentalement être revisités aujourd'hui pour développer une intelligence nouvelle des conditions spécifiques aux processus d'émancipation collective dans un espace décolonial potentiel. Seule, en effet, la discontinuité réflexive engendrée par la surdétermination des contradictions sociales dans la communauté de subjectivation entre victimes et intellectuels engagés transforme

---

<sup>79</sup> Cf. en particulier, les thèmes clés de l'extériorité et de la discursivité critique mis en évidence dans l'article consacré à l'École 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.

<sup>80</sup> Nous rejoignons sur ce point les remarques de C. Walsh, « Interculturalidad y colonialidad del poder », *op. cit.*, p. 28, note 6.

réellement le pouvoir, c'est-à-dire les conditions de faisabilité de l'ordre social lui-même.

C'est sur ce point que porte l'exercice d'une *désobéissance épistémique*. Il s'agit de la capacité de se détacher des idéaux intériorisés, de la capacité d'achever une révolution dans une lutte contre la répétition de l'ordre longuement appris et assimilé, sans retraite possible vers l'idéal d'un « chez soi » détourné par d'autres différents et étrangers. C'est la position des « damnés de la terre » qui se répète dans le défi de la lutte révolutionnaire : l'intellectuel devient étranger sur sa propre terre ; il est son propre ennemi dans la lutte des classes<sup>81</sup>. « Les damnés n'ont pas de discours » ; ils sont déjà perdus sur cette terre. Il ne s'agit pas pour Fanon de penser à partir d'eux, mais de penser avec eux, comme l'un d'eux, en s'adressant à eux, comme un damné cherchant une issue à sa situation<sup>82</sup>. Il s'agit de penser et d'agir, donc de lutter comme « nous – eurocentré – racialisé par la logique coloniale de la modernité eurocentrée ». En disant avec Fanon, « nous, les penseurs de la décolonialité... », Mignolo tente de s'inscrire dans une forme de « sociogenèse » permettant de rejoindre et d'exprimer la sensibilité du sujet damné par la colonialité, dépossédé de son idéal de soi<sup>83</sup>.

La désobéissance épistémique nous entraîne dans une sociogenèse parce que l'effet d'une dislocation épistémique du sujet ne peut être suspendu et dépassé qu'à la condition de s'appuyer sur un constituant plus fondamental de l'épistémé que sa propre règle de représentation, à savoir sa limitation au sentir de la corporalité sociale, ce que Fanon appelait un affrontement *musculaire* avec les résistances du monde environnant, une lutte pour la vie qui opère à partir de soi comme un lien ténu, la jointure constamment reconstruite entre l'espoir rationnel et la violence matérielle.

A la manière du poète et écrivain philosophe Edouard Glissant, nous pensons que la perspective décoloniale du savoir ne peut échapper à la dislocation du sujet colonial que par l'effet d'une contre-poétique qui s'affronte, au-delà des références spatio-temporelles de la représentation propre à l'esthétique transcendantale, à la distorsion de la puissance énonciative du sujet aliéné. Face au langage de la norme universelle, du vrai et du beau, la langue créée et expressive de la particularité devient la langue de la frustration, la langue de la névrose<sup>84</sup>. De fait, dans une situation où « il faut frayer à travers la langue vers un langage qui n'est peut-être pas dans la logique interne de cette

---

<sup>81</sup> W.D. Mignolo, « Le salaire de la peur, la fracture hégémonique, la rhétorique de la modernité et la logique de la colonialité », in *Académie de la Latinité*, EDUCAM, Rio de Janeiro, 2004, pp. 226-269, pp.266-267, note 4.

<sup>82</sup> Nous ne pouvons ici que saluer la belle thèse de Norman Ajari sur Fanon présentée à Toulouse et dont nous espérons la publication prochaine : I. N. Ajari, *Race et Violence, Frantz Fanon à l'épreuve du postcolonial*, Toulouse, 2014.

<sup>83</sup> La référence à Fanon revient dans une belle entrevue menée en 2014 par R. Gaztambide-Fernández, « Decolonial options and artistic/aesthetic entanglements, An interview with Walter Mignolo », in *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, Vol. 3, 2014, n° 1, pp. 196-212.

<sup>84</sup> E. Glissant, *Le discours antillais*, Gallimard, Paris, 1997, p. 413.

langue »<sup>85</sup> se constitue une *poétique forcée* ou une « contre-poétique ». Cette poétique forcée est « mise en acte par une collectivité dont l'expression ne peut jaillir directement, ne peut provenir d'un exercice autonome du corps social »<sup>86</sup> ; une collectivité dont la sociogenèse est empêchée, contrôlée, retenue. Dans son impossible et son impuissance, cette poétique est l'expression d'un manque collectif, d'une épaisseur accumulée qu'il s'agit d'inventorier, d'explorer pour constituer une relation encore à venir. Alors que la poétique naturelle est à la fois une poétique personnaliste et une poétique de l'instant, « la pointe extrême d'une voyance »<sup>87</sup>, la contre-poétique est à la fois une poétique du génie collectif et une poétique de la durée.

Cette « dichotomie » violente qui suscite les troubles de parole du sujet aliéné se double d'une « *linea de color* », d'une frontière des couleurs qui renforce l'asymétrie entre *deux poétiques* très différentes de la vie et de l'humanité, mais qui ouvre en même temps le besoin de « contre-poétique ». Comme nous l'avons expliqué plus haut déjà. Pour saisir cette poétique, il faut la suivre dans sa genèse à travers la résistance de sujets colonisés qui ont tenté un changement radical de perspective en vue de refonder une éthique de la relation là où régnait les principes justifiant la suspension de l'éthique et leur dénégaration dans l'universalisme bien-pensant. « *Decolonization is about the creation of a new symbolic and material order that takes the full spectrum of human history, its achievements and its failures, into view* »<sup>88</sup>.

Nous pensons que ce que perçoit excellemment Fanon, par rapport à cette poétique décoloniale, c'est la dimension proprement thérapeutique de la poésie du poète colonisé. Elle est nécessaire à la relance de la relation comme la poésie de Glissant, parce qu'elle s'exprime à partir de « la trame sans cesse recommencée de ces opacités consenties »<sup>89</sup> face au système unifiant de l'Être. Ce qui est en jeu dans la contre-poétique des Glissant et des Fanon, c'est le passage à un sens de la relation qui n'est pas donné d'emblée. Edouard Glissant parle d'un savoir « insu »<sup>90</sup>, donc acquis involontairement, latent et prisonnier encore de cette latence. La contre-poétique ne cesse d'osciller entre d'un côté les figures les plus arrêtées de la monadicité du je dominant, celles reçues du passé et celles exprimées dans l'immédiat de la relation économique, et d'un autre côté la rencontre d'un autre différent, indécis, en quête d'une attitude mieux adaptée à ce que l'autre lui adresse comme sujet singulier. A l'image idéale de *l'homme*, la contre-poétique oppose son renoncement en exprimant les particularités infinies de *l'humain* métissé, arrimé au choc des cultures,

---

<sup>85</sup> *Ibid.*

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 403.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 423.

<sup>88</sup> N. Maldonado-Torres, « The topology of being and the geopolitics of knowledge, Modernity, empire, coloniality », *op. cit.*, p. 36.

<sup>89</sup> E. Glissant, *op. cit.*, p. 418.

<sup>90</sup> *Ibid.*

dépossédé de son origine et de son corps<sup>91</sup>, perturbé par son manque. Elle force ainsi le passage à un ordre intersubjectif post-fusionnel et non imaginarisé, un ordre qui concerne aussi nécessairement l'intellectuel « décolonial ».

De fait, ce qui est en jeu, dans ce cas, c'est nécessairement la transformation du rôle de l'intellectuel de telle sorte que passeur soit aussi passage dans sa création poétique. Si pour Glissant et Fanon, le rôle primordial du poète comme passeur ne fait aucun doute, la fonction de l'intellectuel demeure en elle-même éminemment problématique<sup>92</sup> dans la mesure où elle suppose toujours une action conceptualisante qui se détache tout autant de l'expérience immédiate de la résistance populaire que de l'usage redondant et forcé d'une poétique relatant cette résistance. Cette dimension relationnelle et intersubjective du passeur ne peut être confondue avec l'opération discursive produite sur l'épistémè, auquel cas le modèle dominant de scientificité se répéterait par l'instauration d'un méta-savoir transcendantal du passage gommant sa propre opérativité dans la mise en scène d'une sagesse différante produite à partir des pratiques réprimées par la colonialité.

Dans une perspective décoloniale, la relation entre le producteur conceptuel et la multitude tente à la fois de dépasser la représentation d'un manque d'être de la multitude des damnés et de permettre à l'analyse intellectuelle de conduire la multitude à reconnaître ce dépassement comme résultant de son propre pouvoir et non comme procédant d'un savoir illusoire qui lui serait extérieur. Il y a un écart entre la production conceptuelle et sa reprise dans l'ordre effectif d'une contre-poétique offrant un langage aux sujets aliénés. De l'exploitation intuitive (aesthésique) de cet écart par la multitude résulte un moment de désidéologisation des rôles dans la relation épistémique au profit d'un processus plus incertain, plus faillible, mais aussi moins prévisible et donc plus ouvert. Ce moment est décisif car il permet d'identifier et de reconstruire des significations partagées à partir du processus induit par l'analyse intellectuelle<sup>93</sup>.

C'est donc dans l'exploitation de l'asymétrie intersubjective présente dans l'analyse intellectuelle vécue comme processus relationnel que réside une réponse possible aux défaillances des structures relationnelles qui ont conduit le sujet à réprimer ses propres potentialités et à accepter les comportements qui le maintenaient dans cette situation de dépréciation de soi. Cet apport est certes in-anticipable, mais il faudra essayer de mettre ensemble l'imprévu et le connu en acceptant la friction qui construit l'être de la relation au profit d'un savoir suscité par l'intellectuel « à son insu ». Il y a ainsi incurvé, dans le moment humain de l'interaction intellectuelle avec les pratiques décoloniales, et avec les *aesthesis* qui s'y jouent, une épreuve de limitation de l'intervention intellectuelle elle-même qui rend réfléchible une modification des rôles, contenant à la fois

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>92</sup> Pour mémoire, les fameuses thèses de Fanon dans F. Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Seuil, Paris, 1952.

<sup>93</sup> Suivant S.A. Mitchell, *Hope and Dread in Psychoanalysis*, Basic Books, New York, 1993, p. 221.

leur imprévisibilité et leur co-constructibilité en fonction d'une socio-genèse relationnelle. Ce qui nous intéresse ici c'est le fait que la position décoloniale ne permet d'envisager un basculement vers une autre forme de relationalité sociale qu'à la condition de mobiliser un principe de genèse sociale intégrant un moment de limitation de l'intervention intellectuelle elle-même qui laisse place à l'interruption de la domination grâce à l'expérience du trauma.

C'est pourquoi la position de l'intelligence décoloniale ne peut s'élaborer abstraitement à partir d'un discours fictif sur l'histoire des ruses de l'esprit. Elle est en besoin d'alliance avec un *extérieur à soi* que manifeste la référence au trauma de l'histoire et elle ne peut commencer à s'élaborer que par cette prise en compte d'une certaine communauté de « sentir » à construire par la rencontre de la puissance poétique des sujets résistants. Si l'élaboration d'une poétique décoloniale est fondamentale, c'est parce qu'elle incarne l'énonciation du sujet intellectuel dans une aesthesis de soi dirigée vers le déplacement de son sentir. A travers les mots qu'il érige en concept, tels « aesthesis », « colonialité », « décolonialité », « transmoderne », « matrice du pouvoir », « différence coloniale », « linea de color », etc., le sujet intellectuel expose le manque recouvert par le langage académique conventionnel et exprime son désir d'un « sentir autrement » que par le flux des représentations dominantes. Dans ce processus, il manifeste non seulement la puissance subjective d'un langage du « sentir-vrai », il indique aussi, par son attente d'un « faire-pouvoir » avec d'autres, la nécessaire limitation de la résistance convulsive des concepts. Il n'est pas porte-parole, mais il est le passeur d'un autre sentir. Sartre disait de Fanon, à juste titre pensons-nous, qu'il ne parlait pas aux occidentaux, mais bien à ses semblables, les colonisés<sup>94</sup>. Il s'adressait comme damné aux damnés de la terre et cette communauté préalable et assumée donne à la puissance de son dire un goût, une odeur, une aesthesis d'emblée différente. De ne pouvoir parler d'emblée à tous universellement et d'assumer cette limitation de sa puissance comme une condition de son effectuation constructive pour la vie représentationnelle fait de sa parole un lieu de passage pour le « faire-pouvoir » des damnés, un espace de transition, de sociogenèse.

---

<sup>94</sup> « Un ex-indigène de « langue française » plie cette langue à des exigences nouvelles, en use et s'adresse aux seuls colonisés (...) » (J.-P. Sartre, « Les Damnés de la terre », in *Situations, V, Colonialisme et néo-colonialisme*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 167-193, p. 170).