Penser l'envers obscur de la modernité

Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine

Sous la direction de
Claude BOUGUIGNON ROUGIER
Philippe COLIN
Ramón GROSFOGUEL

Collection Espaces Humains

Pulim

Table des matières

Prologue 7
Ramón GROSFOGUEL

Introduction - La théorie décoloniale en Amérique latine : spécificités, enjeux et perspectives 9
Claude BOURGUIGNON ROUGIER, Philippe COLIN

Actualité de la décolonisation et tournant décolonial 43
Nelson MALDONADO-TORRES

Michel Foucault : colonialisme et géopolitique 55
Santiago CASTRO-GÓMEZ

Interculturalité critique et pédagogie décoloniale : s'insurger, re-exister et re-vivre 75
Catherine WALSH

La décolonisation de l'économie politique et les études postcoloniales : transmodernité, pensée décoloniale et colonialité globale 101
Ramón GROSFOGUEL

À propos de la colonialité de l'être : contributions à l'élaboration d'un concept 135
Nelson MALDONADO TORRES

Transmodernité et interculturalité (Une interprétation à partir de la philosophie de la libération) 177
Enrique DUSSEL

Bibliographie 211

Les auteurs 213

Table des matières 215

Transmodernité et interculturalité (Une interprétation à partir de la philosophie de la libération)[1]

Enrique DUSSEL
Universidad Autónoma de México

1. À la recherche d'une identité propre. De l'eurocentrisme à la colonialité développementiste.

J'appartiens à une génération d'intellectuels latino-américains qui a fait ses premiers pas après la seconde guerre mondiale, dans les années cinquante. Pour nous autres Argentins, il allait de soi que notre culture était occidentale. Aussi, certains des jugements tranchants que nous avons pu émettre par la suite étaient-ils surtout dirigés contre nous-même.

La philosophie que nous étudiions alors commençait avec les Grecs. Ils représentaient pour nous le début de notre histoire. Le monde amérindien ne figurait jamais dans nos programmes et nos professeurs n'auraient même pas songé à établir un lien entre cet univers et l'origine de la philosophie[2]. D'ailleurs, pour nous, le philosophe idéal était celui qui connaissait dans ses moindres détails les classiques de la philosophie occidentale et leurs prolongements contemporains. À l'époque, il eut été inconcevable de se demander s'il existait une philosophie spécifiquement

---

[1] Enrique Dussel, « Transmodernidad e interculturalidad », *Crítica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Études réunies par Raúl Fornet-Betancourt, Madrid, Trotta, 2004.

[2] La province argentine de Mendoza ou, pour être exact, la vallée d'Uspallata était un territoire périphérique de l'empire inca du sud. Lorsque j'étais un jeune andiniste, j'eus l'étonnement d'y découvrir, à plus de quatre-mille cinq-cents mètres d'altitude, un « pont de l'Inca » et des « chemins de l'Inca ». Pour les aspects philosophico-biographiques de mes expériences et celles de ma génération, on pourra lire : « Hacia una simbólica latinoamericana (hasta 1969) », *The Underside of Modernity. Apel, Ricœur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation,* New York, Humanities Press, 1996, p. 77-79. On lira aussi les paragraphes 1 à 3 de l'article « En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación) », dans le numéro que me consacre la revue *Anthropos* (*Enrique Dussel. Un proyecto ético y político par América*, n° 180, septembre-octobre 1998, p. 14-19).

latino-américaine. Aujourd'hui, il est difficile de faire comprendre à quel point nous étions prisonniers du modèle philosophique européen (à cette époque-là, en Argentine, nous ne nous intéressions même pas aux États-Unis). L'hégémonie de la France et de l'Allemagne était absolue, en particulier en Amérique du Sud (mais ce n'était pas le cas au Mexique, ni en Amérique centrale, ni dans les Caraïbes espagnoles, françaises ou britanniques).

Dans le domaine de la philosophie de la culture, les penseurs qui faisaient alors autorité étaient Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Alfred Weber, Alfred L. Kroeber, José Ortega y Gasset, Fernand Braudel et, plus tard, William McNeil. Mais nous tournions toujours autour des mêmes problèmes : la nature du phénomène grec (avec des œuvres aussi célèbres que *La Padeia* ou l'*Aristote* de Werber Jaeger), le débat sur le Moyen âge (depuis que les interprétations d'Etienne Gilson, qui avait revalorisé cette période, faisait autorité), et la question du sens de la culture occidentale comme lieu d'émergence de la philosophie moderne et contemporaine. Aristote, Thomas d'Aquin, Descartes, Kant, Heidegger, Scheler étaient les figures phares de cette période. Notre vision de la culture était substantialiste, lisse ; son histoire se déroulait de l'Est vers l'Ouest, comme le voulait une vision hégélienne de l'histoire universelle.

Le voyage en Europe – dans mon cas, une traversée en bateau réalisée en 1957 – était bien souvent l'occasion d'une découverte : en débarquant à Lisbonne ou à Barcelone, nous réalisions subitement que nous n'étions plus des « Européens » mais des « Latino-américains ». Il était impossible de ne pas voir les différences entre nous et les Européens : elles sautaient aux yeux. C'est à partir de ce moment-là que le problème de la culture commença à m'obséder, tant au niveau humain et philosophique qu'au niveau existentiel. Quelle était notre culture ? Quelle était notre identité historique ? La question n'était pas de savoir s'il était possible de décrire objectivement cette identité : il s'agissait en réalité d'une interrogation bien plus profonde, d'une angoisse existentielle : qui étions-nous ?

En Espagne et en Israël (j'y vécus entre 1957 et 1961, toujours en quête de cette « latino-américanité »), mon travail m'amena à remettre en question la pertinence même d'une telle démarche. Mais je conserverais encore longtemps le même modèle théorique. J'étais alors très impressionné par les cours que donnait Paul Ricœur à la Sorbonne, en particulier celui qui s'intitulait « civilisation universelle et culture nationale »[3]. Son contenu était substantialiste et, en fin de compte,

[3] D'abord publié dans la revue *Esprit*, en octobre 1961, puis dans *Histoire et vérité* (Éditions du Seuil, 1964, p. 274-288). La hiérarchisation entre niveaux de « civilisation » - en référence aux instruments techniques, scientifiques et politiques -

eurocentriste. Certes, pour Ricœur, la civilisation ne renvoyait pas, comme chez Spengler, à une phase décadente de la culture mais aux structures universelles et technologiques du progrès humain-instrumental dans sa globalité (dont le principal acteur était, depuis plusieurs siècles, l'Occident). Néanmoins, dans son système, la culture restait l'ensemble des mythes et des valeurs d'une Nation ou d'un ensemble de Nations. C'était le modèle que nous utilisions alors pour situer l'Amérique.

C'est dans cette perspective culturaliste que j'élaborai mes premières analyses de l'Amérique latine, dans le but de la situer dans l'histoire universelle (cette démarche s'inspirait de celle Toynbee) et d'en discerner les différentes strates. Je m'inspirais pour cela essentiellement de Ricœur, mais aussi de Max Weber, de Pitrim Sorokin, de Karl Jaspers ou encore de Werner Sombart.

En décembre 1964, nous organisâmes une « semaine latino-américaine », avec des étudiants latino-américains de divers pays européens. Ce fut une expérience fondatrice. Josué de Castro, Germán Arciniegas, François Houtart et Paul Ricœur[4], parmi d'autres, exposèrent leur point de vue sur la question. Nos débats se centrèrent autour de la prise de conscience[5] d'une spécificité culturelle latino-américaine. Certains intellectuels comme Rafael Brown Menéndez ou Natalio Botana récusaient l'existence même d'une telle spécificité.

La même année, dans la revue madrilène d'Ortega et Gasset[6], je publiai un article où je m'opposais aux « réductions historicistes » de notre réalité latino-américaine : j'y remettais en question le modèle du révolutionnaire qui lutte pour l'histoire à venir, le mythe libéral de l'émancipation américaine au début du XIXe siècle, celui, conservateur, de l'histoire coloniale et enfin l'indigénisme, qui rejetait tout ce qui venait après les

---

des « cultures » est très significative de ce que j'appellerai aujourd'hui « une contre-vérité développementiste ». En effet, cela revient à ne pas voir que tout système instrumental, en particulier le système politique, mais aussi le système économique, relève déjà de l'ordre culturel.

[4] Ces interventions furent publiées dans les numéros 7/8 de la revue *Esprit* d'Octobre 1965. Pour ma part, ma contribution consista en un travail sur les « Chrétientés latino-américaines ».

[5] NDT. En français dans le texte.

[6] Enrique Dussel, « Iberoamérica en la Historia Universal », *Revista de Occidente,* n° 25, 1965, p. 85-95. À l'époque j'étais en train d'achever l'écriture de deux ouvrages : *L'humanisme hellénique* (1961), et *L'humanisme sémitique* (1964). J'avais déjà avancé dans la rédaction de ce qui paraîtrait en 1968 sous le titre *Le dualisme dans l'anthropologie de la chrétienté*. Il s'agissait d'une reconstruction novatrice de ce que j'appelais la « protohistoire » latino-américaine, celle de Christophe Colomb ou d'Hernán Cortés.

grandes cultures amérindiennes. Contre tout cela, je lançai l'idée suivante : il fallait reconstruire intégralement, dans le cadre de l'histoire universelle, l'identité historique de l'Amérique latine. Ces travaux philosophiques s'inscrivaient dans les recherches que j'avais commencé à effectuer en 1963 dans le cadre d'une bourse qui me fut accordée pour étudier à Mayence et qui allait aboutir à la soutenance d'une thèse de doctorat en histoire hispano-américaine en 1967 à la Sorbonne.[7]

Après avoir quitté Mayence à la fin de l'année 1965, je repartis pour l'Europe, afin de soutenir une deuxième thèse doctorale, en février 1967. Entretemps, je dispensai un cours d'histoire de la culture à l'Université argentine du Nordeste, à Resistencia, dans la province de Chaco. Ces quatre mois d'activité fébrile, entre les mois d'août et de décembre de l'année 1966, me permirent d'acquérir une vision panoramique de l'« histoire mondiale » (à la manière d'Hegel ou de Toynbee) : j'essayais, par le biais d'une reconstruction (« destruction heideggérienne »), de situer l'Amérique latine au sein de ce vaste ensemble. Dans ce cours, intitulé *L'Amérique latine dans l'histoire universelle, hypothèses de travail,* je cherchais à élaborer une histoire des cultures à partir du noyau éthico-mythique (Paul Ricœur) de chacune d'entre elles. Pour tenter de faire dialoguer les cultures entre elles, il me fallait d'abord établir un diagnostic sur les contenus profonds des récits mythiques, les présupposés ontologiques et la structure éthico-politique de chacune d'entre elles. En effet, on dissertait souvent sur la notion de dialogue interculturel mais sans savoir précisément sur quoi au juste un tel dialogue devait porter. Le cours de 1966 commençait par une très longue présentation de la méthode utilisée et proposait, à grands traits, une description des « grandes cultures ». J'y intégrai de façon critique les apports théoriques de Hegel, Danilevsky, Dilthey, Spengler, Weber, Jaspers, Toynbee, Teilhard de Chardin et d'autres encore, et tout en me référant aux histoires mondiales les plus connues à l'époque. Ce cours me permit de « situer » l'Amérique latine dans le processus de développement de

[7] À la différence de beaucoup de ceux qui parlent de culture, et plus précisément, de culture latino-américaine, j'eus l'opportunité, pendant quatre ans, de passer de longs mois aux Archives Générales des Indes, à Séville. J'y étudiai des documents historiques fondamentaux pour la compréhension scientifique du XVIe siècle en Amérique latine. J'accumulais ainsi une masse considérable d'informations sur le continent américain (de l'histoire de la Californie mexicaine jusqu'à celle du Chili). Pour moi, parler de « culture latino-américaine » revenait à appréhender comme un tout les peuples indiens, les processus d'évangélisation, les luttes de conquête, les fondations des villes, des « réductions », des municipalités, les conciles provinciaux, les synodes des diocèses, les impôts que payaient les travailleurs des *haciendas*, le salaire des travailleurs des mines, etc. C'est entre 1969-1971 que parurent les neuf tomes d'*El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio* (Cuernavaca, CIDOC, 1970).

l'humanité depuis *l'homo sapiens* jusqu'à l'invasion des Occidentaux en Amérique, en passant par le paléolithique et le néolithique[8]. Les origines des grandes cultures néolithiques américaines (qui constituent l'un des versants de notre protohistoire latino-américaine) se trouvent de l'autre côté du Pacifique, en Mésopotamie, en Égypte, ainsi qu'en Inde et en Chine. J'étudiais d'abord les affrontements entre les peuples sédentaires agriculteurs et les Indo-Européens des steppes euro-asiatiques ; puis, ceux qui avaient opposé ces derniers aux peuples sémitiques du désert arabique. Il y avait là une clef. Ces conflits me permettaient de penser l'histoire de ce « noyau éthico-mythique » qui gagnait la péninsule ibérique romanisée après avoir traversé le monde byzantin et musulman (l'autre versant de notre protohistoire latino-américaine).

En mars 1967, je retournai en Amérique latine et fis une escale à Barcelone. L'éditeur *Nova Terra* m'y remit la maquette de mon premier livre : *Hypothèses pour une histoire de l'Eglise en Amérique latine*[9]. La philosophie de la culture sur laquelle se fondait ma réflexion partait de l'aspect religieux de notre imaginaire continental. Cet opuscule allait faire date : pour la première fois, l'histoire religieuse était interprétée dans la perspective de l'histoire culturelle mondiale. Jusque-là, les questions qui intéressaient l'historiographie traditionnelle concernaient avant tout les relations entre l'Église et l'État. Désormais, il était question de « chocs des cultures et de la situation de l'Église »[10]. La crise de l'émancipation américaine (autour de 1810) y était décrite comme « le passage d'un modèle chrétien à une société pluraliste et profane ». Ce n'était pas seulement une histoire de l'Église, mais une nouvelle histoire culturelle de l'Amérique latine. Elle n'était plus eurocentrée, mais restait malgré tout influencée par la théorie du développement. La conférence que je donnai le 25 mai 1967, toujours à l'Université du Nordeste et qui s'intitulait « Culture, culture latino-américaine et culture nationale »[11], était donc une sorte de manifeste qui reflétait la prise de conscience de toute une génération. En la relisant aujourd'hui, je constate que de nombreux thèmes que j'allais reprendre, développer et modifier pendant les trente années suivantes, y étaient déjà esquissés.

---

[8] Dans ce cours je ne pris pas en compte l'Europe romano-germanique.

[9] Édité en *rotaprint* par l'Université del Nordeste, à Resistencia (Argentine). Il a été publié pour la première fois dans le CD-ROM *Obra Filosófica d'Enrique Dussel (1963-2003).*

[10] Enrique Dussel, *Historia de la Iglesia en América Latina,* Barcelona, Nova Terra, 1972, p. 56.

[11] Cette conférence fut publiée pour la première fois dans : Enrique Dussel, « Cultura, cultura latinoamericana y cultura nacional », *Anuario de filosofía argentina y americana*, vol. 4, 1968, p. 7-40.

De septembre 1967 à février 1968, je donnai un cours dans un Institut équatorien de Quito. Mon auditoire, composé d'environ quatre-vingt adultes, était presque exclusivement latino-américain (dont des caribéens et des migrants d'Amérique du Nord). Ce fut l'occasion d'exposer de manière détaillée ma nouvelle vision « reconstructiviste » de l'histoire de la culture latino-américaine. La réception fut exceptionnelle. Le public était profondément ému et parfois même perturbé à l'idée que nous allions tous connaître un nouveau moment de l'interprétation[12]. Le cours de 1969[13] à Buenos Aires s'intitulait *Pour une philosophie de la culture*[14]. La question de la culture trouvait son point d'orgue dans un paragraphe intitulé « Prise de conscience de l'Amérique latine ». Ce texte résonnait comme le cri de toute une génération.

> Il est d'usage de considérer que notre passé culturel est hétérogène, et parfois, incohérent, inégal ; que d'une certaine façon, il reste périphérique par rapport à la production culturelle européenne. Mais le drame, c'est qu'on méconnaisse son existence. Car il existe une culture en Amérique latine, et c'est cela qui compte. Même si certains le nient, l'originalité de cette culture, dans l'art, dans le mode de vie est une évidence[15].

Lorsque je commençai à enseigner à l'Université de Mendoza, je coulai dans un moule philosophique cette reconstruction historique. Cela prit la forme d'une trilogie à caractère anthropologique, où j'abordai des questions telles que l'élaboration des concepts de corps et d'âme, de personne, de résurrection, ou encore l'émergence du binôme chair/esprit. Intitulés respectivement, *L'humanisme hellénique*[16], *L'humanisme sémite*[17], et *Le dualisme dans l'anthropologie chrétienne*[18], ces ouvrages portaient une attention toute particulière aux origines de la culture latino-américaine. *Le dualisme dans l'anthropologie de la chrétienté,* était le dernier volet du cours de 1966 : il s'arrêtait au Ve siècle de la chrétienté romano-germanique. Dans ce dernier cours, je m'attachai à reconstruire toute l'histoire des Chrétientés (arméniennes, géorgiennes, byzantine, copte, romano-

---

[12] Une synthèse de ces cours donnés à Quito fut publiée par la suite sous le titre : *Caminos de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, 1972 (édition française: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Éditions Ouvrières, 1974). .

[13] Enrique Dussel, « Cultura latinoamericana e historia de la Iglesia », *Contexto de la Iglesia argentina,* études réunies par Lucio Gera, Enrique Dussel, Julio Arch, Buenos Aires, Universidad Pontificia, p. 32-155.

[14] *Ibid..,* p. 33-47.

[15] *Ibid.,* p. 48.

[16] Enrique Dussel, *El humanismo helénico,* Buenos Aires, Eudeba, 1975.

[17] Enrique Dussel, *El humanismo semita,* Buenos Aires, Eudeba, 1969.

[18] Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

germanique). C'est dans des œuvres ultérieures[19] que je m'intéressai au choc produit par l'invasion et l'occupation musulmane en Hispanie (de 711 à 1492 après J.C.).

J'étais obsédé par l'idée d'intégrer la totalité des temporalités historiques, sans exceptions, dans une Histoire universelle qui me permît de comprendre l'origine, le développement, ainsi que le « contenu » de la culture latino-américaine. L'exigence existentielle et philosophique rejoignait la quête d'identité culturelle. C'est alors qu'une fracture commença à se dessiner.

2. Centre et périphérie culturelle. Le problème de la libération.

À la fin des années soixante, le champ philosophique connut une profonde rupture qui affecta notre conception de la philosophie de la culture. Cette rupture était non seulement liée à l'émergence des sciences sociales latino-américaines - en particulier à la diffusion de la théorie de la dépendance[20] - et à l'onde de choc provoquée par la publication de *Totalité et Infini* d'Emmanuel Levinas[21] mais aussi, et surtout, aux mouvements populaires et étudiants de la fin des années soixante (qui furent particulièrement puissants en Argentine et en Amérique latine). Les catégories avaient changé. Désormais, il n'était plus question de monde métropolitain et de monde colonial, mais de « centre » et de « périphérie » (selon la terminologie développementiste de Raúl Presbisch à la CEPAL[22]).

---

[19] Je pourrais citer, par exemple, « l'introduction Générale » de *Historia general de la Iglesia en América Latina* (Salamanca, CEHILA-Sígueme, t.I/1, 1983, p. 103-204), ou encore *Ética de la liberación* (Madrid, Trotta, 1998). Dans *Política de la liberación*, que je suis en train de composer en ce moment, je reprends le thème de la fondation et du développement de la chrétienté romain-germanique (la première étape de l'Europe proprement dite). À ce sujet, voir mon article : « Europa, modernidad y eurocentrismo », *Hacia una filosofía política crítica*, études réunies par Enrique Dussel, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 345-359.

[20] Pour une histoire et une reconstruction théorique de la théorie de la dépendance, lire : Enrique Dussel, *Towards an Unknown Marx. A commentary on the Manuscripts of 1861-1863*, London, Routledge, 2001, p. 205-230. Theotonio dos Santos vient de revenir sur la question dans son dernier ouvrage *Teoría de la Dependencia* (Mexico, Plaza y Janes, 2001), et il valide pleinement mon hypothèse. A la fin des années quatre-vingt-dix, les sciences sociales latino-américaines prirent de plus en plus de distance vis-à-vis de la théorie de la dépendance. En 1988, dans l'ouvrage que je viens de citer, je démontrai que cette réfutation n'avait pas lieu d'être et, qu'à cette date, la théorie de la dépendance restait largement valide. Franz Hinkelammert, lors sa polémique avec Karl-Otto Appel, a démontré son actualité.

[21] Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1961.

[22] NDT. La CEPAL est la *Comisión Económica de las Naciones Unidas para América Latina y el Caribe*, un organisme dépendant de l'ONU et dont l'activité débuta en

Dans notre interprétation de la culture, il nous fallait maintenant prendre en compte les acteurs, les classes sociales, autant de catégories qui venaient d'un autre horizon conceptuel, celui de la critique de l'économie politique. Il ne s'agissait pas d'une simple question de terminologie, mais d'un problème de conceptualisation. La conception substantialiste de la culture commençait à se fissurer. Des fractures apparaissaient aussi bien entre les cultures qu'à l'intérieur des cultures elles-mêmes : elle ne renvoyait plus seulement au dialogue ou à des chocs interculturels, mais à la domination ou à l'exploitation que certaines cultures imposaient à d'autres. À tous les niveaux, il fallait tenir compte de l'asymétrie entre les acteurs. L'étape culturaliste était close. En 1983, dans « Au-delà du culturalisme », j'écrivais :

> La perspective structuraliste du culturalisme ne permettait pas de voir les fluctuations qu'engendrait l'hégémonie à l'intérieur de blocs historiques définis en fonction des diverses formations idéologiques des classes ou groupes [...]. D'autre part, le culturalisme ignorait les catégories de société politique (en dernière instance, l'État) et de société civile [...][23].

À travers la philosophie de la libération, la philosophie latino-américaine découvrait non seulement qu'elle était culturellement conditionnée (on pensait toujours à partir d'une culture déterminée) mais que, de surcroît, cette détermination était intimement liées (explicitement ou pas) aux intérêts de classes, de groupes, de sexes, de races. La question du « lieu » de la culture (*location*) avait été découvert. Le « dialogue interculturel » sortait de sa candeur, nous savions désormais qu'il était surdéterminé par toute la période coloniale. Aussi, en 1974, commencions-nous à entamer un dialogue intercontinental Sud-Sud, entre penseurs de l'Afrique, de l'Asie, et de l'Amérique latine. La première rencontre eut lieu à Dar-es-Salaam, en Tanzanie[24], en 1976. Ces rencontres nous permirent de nous forger une autre vision des grandes cultures de l'humanité[25].

1948, à Santiago du Chili. Entre 1952 et 1968 l'économiste argentin Raúl Prebisch fut secrétaire de cette commission.

[23] Enrique Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tome 1, Salamanca, Ediciones Sígueme/CEHILA, 1983, p. 35-36.

[24] Il s'agissait d'un dialogue entre des intellectuels du Tiers Monde, qui nous amena au cours des annés suivantes à participer à des rencontres à Delhi, Ghana, São Paulo, Colombo, Manilla, Oaxtepec, etc.

[25] Pour ma part, j'ai passé quasiment huit années en Europe, et deux en Israël, parmi des Palestiniens, souvent musulmans. J'ai voyagé, donné des conférences ou participé à des séminaires et des congrès en Inde (de tous les pays, celui dont la culture m'impressionna le plus), aux Philippines et en Afrique (au Kenya, au Zimbabwe, en Égypte, au Maroc, au Sénégal, en Éthiopie, etc.). Ces voyages m'ont donné une perception directe des « grandes cultures », qui m'ont inspiré dès lors un intérêt passionné et une profonde admiration.

Lors de mon dernier colloque à l'université El Salvador de Buenos Aires en 1973, je fis une intervention dont le titre rendait compte de ce changement dans la vision de la culture : « Culture impériale, culture des élites et libération de la culture populaire »[26]. Il s'agissait d'une attaque frontale de la pensée de Domingo Faustino Sarmiento. L'éminent publiciste argentin, auteur de l'œuvre *Facundo : Civilisation ou barbarie*[27], identifiait la civilisation à la culture nord-américaine, et la barbarie aux caudillos qui se battaient pour l'autonomie régionale contre l'hégémonie du port de Buenos Aires (qui était en réalité la courroie de transmission de l'impérialisme britannique). Avec cette remise en question commençait le processus de démystification des « héros » nationaux : ils avaient conçu un modèle national néocolonial dont l'essoufflement commençait à se faire sentir[28]. Une culture « impériale », celle du « centre », dont les origines remontaient à l'invasion de l'Amérique en 1492, affrontait les cultures « périphériques » d'Amérique latine, d'Afrique, d'Asie ou d'Europe de l'est. Il n'existait pas de dialogue équitable entre les cultures du centre et celles des périphéries, mais des rapports fondés sur la domination, l'exploitation et la volonté d'anéantissement. En outre, comme l'avait noté Sartre dans son introduction aux *Damnés de la terre,* dans les cultures dites périphériques, une partie des élites avait été formée à la culture de l'Empire. Une fois rentrées dans leur pays, elles se faisaient l'écho de ce qu'elles avaient entendu à Paris ou à Londres. Ces élites éclairées néocoloniales étaient

---

[26] Publié dans : Enrique Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação, op. cit.*, p. 121-152. L'intervention eut lieu au plus fort de la lutte contre la dictature militaire devant un public de plusieurs centaines de personnes. La conférence fut publiée sous le titre « Cultura imperial, cultura ilustrada y liberación de la cultura popular » dans : *Stromata*, n° 30, Buenos Aires, 1974, p. 93-123 ; et dans : *Dependencia cultural y creación de la cultura en América Latina, Enfoques Latinoamericanos*, n° 5, Bonum, Buenos Aires, 1974, p. 43-73.

[27] Domingo Sarmiento, *Civilización y barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres y ámbitos de la República Argentina,* Santiago de Chile, El progreso de Chile, 1845.

[28] Les tumultueuses manifestations argentines de décembre 2001 marqueraient la fin d'un long processus de pillage d'un pays périphérique. Exploitée pendant les trois siècles de domination coloniale, ligotée par les emprunts du XIXe et du XXe siècle, et vidée de sa richesse agricole, l'Argentine avait connu une exploitation accrue de ses ressources avec la mise en place du modèle néolibéral sous Menem. Ce pays avait été le plus riche et le plus industrialisé d'Amérique latine entre 1850 et 1950. Pour arriver à lui imposer un modèle économique qui le conduirait à la misère, il avait fallu éliminer physiquement toute une génération. Ce fut l'époque de la Guerre sale (1975-1984). La Philosophie de la Libération avait pressenti ce qui était en train de se passer dès le début des années soixante-dix. Il ne faisait pas de doute qu'à partir de 1973, la société argentine avait été contaminée par le fascisme rampant de Juan Domingo Perón et qu'elle avait basculé à droite en destituant le gouvernement de Cámpora.

fidèles aux préceptes de l'empire du moment. Elles se tenaient à distance de leur propre pays ou en faisait l'otage de leur politique de soumission au centre impérial. Au niveau mondial, la domination se présentait sous la forme d'une dissymétrie que l'on pourrait présenter ainsi : a) d'un côté, la culture occidentale, métropolitaine, eurocentrée, la fameuse « civilisation » de Ricœur, qui dominait toutes les cultures périphériques et s'efforçait de les faire disparaître ; b) de l'autre, les cultures postcoloniales, d'Amérique latine à partir du XIXe siècle, puis d'Asie et d'Afrique après la seconde guerre mondiale. Ces cultures post-coloniales étaient scindés en deux groupes: 1) celui des élites éclairées, associé à l'empire du moment, qui, pour maintenir leur domination, tournaient le dos à la culture régionale ancestrale ; 2) celui, majoritaire, des défenseurs de leur propre culture, qui restaient attachés à leurs traditions, souvent de façon fondamentaliste, et rejetaient ce que tentait de leur imposer une culture technologique capitaliste.

La philosophie de la libération, parce qu'elle était une philosophie critique de la culture, devait engendrer une nouvelle élite dont les « lumières » profiteraient au bloc des opprimés (le peuple *-il populo-* dont parlait Gramsci). On parlait alors de « libération de la culture populaire » :

> La révolution patriotique, celle qui vise la libération nationale, est une chose ; la révolution sociale, qui, elle, vise la libération des classes opprimées, une autre ; et la révolution culturelle est encore autre chose. C'est une révolution qui se produit à un niveau pédagogique, elle concerne les jeunes et la culture[29].

Le nouveau dialogue interculturel devait partir de cette culture périphérique, opprimée par la culture impériale. En 1973, nous écrivions :

> La culture de la pauvreté, loin d'être une culture mineure, est le foyer le plus pur et le plus contagieux de la résistance opposée à l'oppression [...]. Pour que quelque chose de neuf puisse être créé, il faut que jaillisse une parole nouvelle, de l'extérieur. Cette extériorité est caractéristique du peuple qui, bien qu'opprimé par le système, reste ce qui lui est le plus étranger[30].

Le projet de libération culturelle partait de la culture populaire. Nous avions dépassé la vision de la théorie culturaliste du développement, en vertu de laquelle on pouvait et devait passer d'une culture traditionnelle à une culture séculaire et pluraliste. Il nous restait cependant à approfondir l'analyse d'une notion encore ambiguë : la notion, positive, de « culture populaire » contenait aussi en germe, dans son versant négatif, la possibilité d'une dérive populiste ou fondamentaliste. Il nous fallait par conséquent faire un pas supplémentaire.

---

[29] Enrique Dussel, *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação, op. cit.*, p. 137.
[30] *Ibid.*, p. 147.

3. La culture populaire n'est pas réductible au populisme

Dans un article de 1984, intitulé « Culture latino-américaine et philosophie de la libération (Culture populaire révolutionnaire : au-delà du populisme et du dogmatisme) »[31], il me fallut une fois de plus préciser ce qui différenciait le « peuple » et le « populaire » du populisme et de ses divers visages, depuis le populisme anglais thatchérien (phénomène d'abord identifié par Ernesto Laclau, puis par Richard Hall) jusqu'à celui, plus récent, du fondamentalisme musulman. Fondamentalisme qui, soit dit en passant, caractérise également le christianisme sectaire d'un Georges Bush en Amérique du Nord.

Le contenu de cet article se divisait en quatre sections. Dans la première, nous faisions un bilan critique des positions que nous avions successivement adoptées depuis les années soixante. Nous y montrions qu'il était important de dépasser le réductionnisme de la théorie révolutionnaire anhistorique, de l'histoire libérale, conservatrice et hispano-centrée, ou encore de l'indigénisme. Nous replacions l'histoire culturelle de l'Amérique latine dans l'histoire universelle : l'histoire de l'Asie et ses rapports avec notre composante amérindienne ; la protohistoire asiatique, africaine et européenne jusqu'à l'époque de la chrétienté espagnole ; celle de la chrétienté coloniale jusqu'à la « culture latino-américaine dépendante », postcoloniale ou néocoloniale. Nous esquissions, pour finir, le projet d'une culture populaire post-capitaliste. À propos des paysans rencontrés dans la montagne, Tomas Borge écrivait :

> Lorsque nous étions dans la montagne et que nous les écoutions parler, avec leur pureté de cœur, leur droiture, dans un langage simple et poétique, nous mesurions tout ce que nous avions perdu au long des siècles, nous, les élites néocoloniales[32].

Cette prise de conscience nous forçait à chercher un autre point de départ pour décrire la culture *en tant que telle* (c'était le sujet du deuxième paragraphe).

Nous relûmes alors attentivement l'œuvre de Marx, depuis ses écrits de jeunesse jusqu'aux œuvres de 1882[33]. Cette démarche « archéologique » nous amena à poser l'hypothèse suivante : toute culture est un système qui

---

[31] Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación*, México, UNAM, 1997 (Paru pour la première fois sous le titre : « Cultura popular revolucionaria : más allá del populismo y del dogmatismo », *Cristianismo y Sociedad*, n° 80, 1984, p. 9-45).

[32] Tomás Borge, *Los primeros pasos : la revolución popular sandinista*, México, Siglo XXI Editores, 1981, p. 116.

[33] Ce dont rend compte la trilogie que j'ai publiée par la suite : *La producción teórica de Marx*, Mexico, Siglo XXI Editores, 1985; *Hacia un Marx desconocido,* México, Siglo XXI Editores, 1988 ; *El último Marx*, Mexico, Siglo XXI Editores, 1990.

combine diverses formes de travail. Ce n'est pas un hasard si l'agriculture correspondait très exactement au travail de la terre; étymologiquement, *cultura* vient du latin *cultus* et porte donc la connotation de ce qui est sacré[34]. La poïétique matérielle (le fruit concret du travail) et mythique (la création symbolique) sont toutes les deux des productions culturelles (des façons d'extérioriser de façon objective ce qui est subjectif, ou plus précisément, intersubjectif, communautaire). Grâce à ce raisonnement, nous préservions la dimension économique de la culture, sans pour autant tomber dans l'économisme.

Dans un troisième paragraphe[35], nous analysions les divers moments, aujourd'hui fragmentés de l'expérience culturelle. Notre point de vue était post-culturaliste ou post-spenglerien : la culture bourgeoise était envisagée en tant qu'elle s'affrontait à la culture prolétarienne ; la culture des pays du centre étaient décrite dans son rapport avec la culture des pays périphériques du système-monde ; la culture multinationale, ou l'impérialisme culturel, étaient analysés en tant qu'elle était indissociable de la culture de masse, ou de la culture aliénée (globalisée) ; la culture nationale ou le populisme culturel étaient articulés à celle de l'élite éclairée puis opposée à la culture populaire[36] ou à la création culturelle résistante.

Évidemment, derrière cette typologie, et le choix des catégories, il y avait tout un travail critique, la longue lutte épistémologique des nouvelles sciences sociales latino-américaines et de la philosophie de la libération. Cela faisait déjà longtemps que nous avions identifié ces clivages, mais ils ne prirent leur forme définitive qu'à ce moment-là.

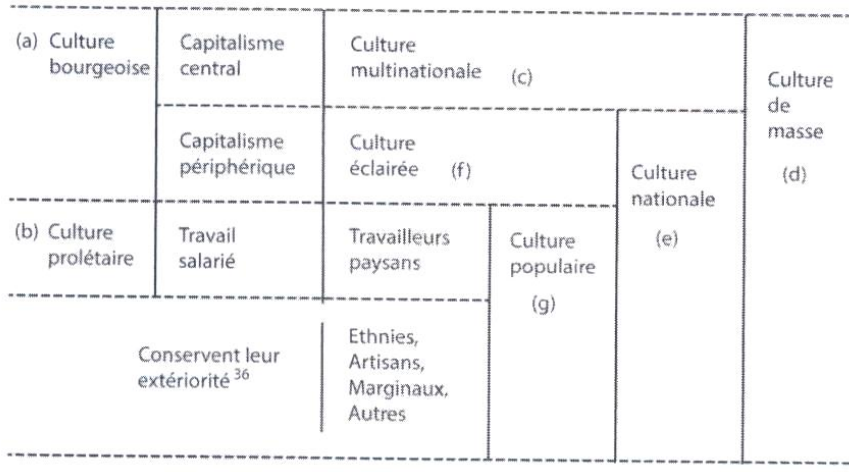
---

[34] En fait, c'est la même chose : parce qu'il blessait la « terra mater » avec son araire, l'indo-européen ressentait la nécessité d'accomplir un acte sacré et réparateur, qui anticipait sa profanation : un culte à la terre-mère, qui l'autorisait à arracher ses fruits, à extraire son alimentation, au prix d'un travail aussi douloureux pour la terre que lui-même. Une dialectique de la vie et de la mort, du bonheur et de la douleur, de la nourriture et de la faim, de la culture et du chaos mais aussi, par conséquent, de la mort et de la résurrection, de la douleur et de la fécondité, du besoin et de sa satisfaction, du chaos et de la création.

[35] Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación, op. cit.*, p. 198.

[36] Sur ces questions, voir : « Cultura(s) popular(es) », *Comunicación y cultura*, Santiago, n°10, 1983 ; Ecléa Bosi, *Cultura de massa e cultura popular*, Vozes, Petrópolis, 1977 ; Osvaldo Ardiles, « Ethos, cultura y liberación », *Cultura popular y filosofía de la liberación*, études réunies par García Cambeiro, Buenos Aires, 1975, p. 9-32 : Amílcar Cabral, *Cultura y liberación nacional*, Mexico, Cuicuilco, 1981; José L. Najenson, *Cultura popular y cultura subalterna*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1979; Arturo Warman, « Cultura popular y cultura nacional », *Características de la cultura nacional*, México, IIS-UNAM, 1969; Raúl Vidales, « Filosofía y política de las étnias en la última década », *Ponencias do II Congreso de Filosofía Latinoamericana*, Bogotá, USTA, 1982, p. 385-401.

Schéma 1



En 1977, dans le tome III de *Pour une éthique de la philosophie de la libération,* nous écrivions :

> La culture impériale[37] (soit disant universelle) diffère de la culture nationale, elle-même distincte la culture populaire. Elle ne correspond ni à la culture éclairée de l'élite néocoloniale (laquelle n'est pas toujours bourgeoise mais reste toujours oligarchique), ni à la culture de masse (qui est aliénante et unidimensionnelle, au centre du système-monde comme à sa périphérie), ni à la culture populaire[38].

Nous ajoutions :

> La culture impériale, la culture éclairée et la culture de masse sont des moments de la totalité dominante (y compris la culture prolétarienne, qui est son moment négatif). Par contre, la culture nationale est encore ambiguë, tout en étant importante. La clef se trouve dans la culture populaire, indispensable au processus de libération[39].

Dans l'Amérique latine des années quatre-vingt, marquée notamment par l'irruption du FSLN au Nicaragua, une certaine conception de la culture

---

[37] En 1984, nous l'avions nommée « culture multinationale», en référence aux entreprises multinationales, mais aujourd'hui, il serait préférable de parler de « culture dominante qui se globalise à partir du centre capitaliste de l'après-guerre froide ».

[38] Enrique Dussel, *La pedagógica latinoamericana,* Bogotá, Nueva América, 1980, p. 72.

[39] *Ibid.*

s'était imposée : elle devait être populaire et révolutionnaire[40]. Dans l'article de 1984 mentionné plus haut, nous écrivions :

> C'est seulement dans le processus de sa libération que la culture populaire latino-américaine s'épure, se décante et affirme son authenticité (dans le processus de libération économique, vis à vis du capitalisme, et celui de libération politique, vis à vis de l'oppression) ; elle s'affirme en instaurant une nouveau type de démocratie, ce qui fait d'elle aussi une libération culturelle, et elle se développe de façon imaginative, tout en respectant la tradition historico-culturelle du peuple opprimé, devenu l'acteur principal de la révolution[41].

À cette époque, on employait l'expression « bloc social des opprimés » (ceux qui acquièrent une conscience subjective de leur fonction contre-révolutionnaire[42]) pour parler du « peuple », qui était le « sujet historique » de la culture révolutionnaire.

La culture populaire n'était pas identifiée au populisme. Le « populisme » renvoyait à l'absorption dans une même culture nationale, de la culture bourgeoise et oligarchique de l'élite, de celle du prolétariat, des paysans, et, plus généralement, de tous les habitants d'un territoire organisé comme État (En France, cela correspond à ce qu'on désigne par bonapartisme). La notion de culture « populaire », en revanche, renvoyait à un secteur de la société nationale exploité et opprimé, mais qui restait dans un rapport d'extériorité à l'État, comme nous le verrons plus loin. Ce secteur était certes opprimé à l'intérieur du système étatique, mais il se montrait libre dans ces « moments » culturels que le pouvoir méprisait : le folklore[43], la

---

[40] Ernesto Cárdenal, « Cultura revolucionaria, popular, nacional, anti-imperialista », *Nicaráuac*, n° 1, 1980, p.163.

[41] Enrique Dussel, *Filosofía de la cultura y la liberación, op. cit.*, p. 220-221.
Mao Tsé-toung écrivait : « Il faut absolument distinguer la culture traditionnelle populaire qui est excellente, et possède des caractéristiques presque démocratiques et révolutionnaires, de la culture putréfiée propre aux vieilles classes dominantes féodales [...] La nouvelle culture actuelle a ses origines dans la vieille culture populaire, ainsi, nous devons respecter notre propre histoire, et ne pas l'amputer. Mais respecter une histoire, cela veut dire lui donner la place qu'elle mérite, et veiller à son développement [...] » (Mao Tsé-Toung, « Sobre la nueva democracia », *Obras completas*, XV, Pékin, 1969, tome 2, p. 396). Dans ce petit livre, Mao établit une distinction entre la culture ancienne et la vieille culture, entre culture dominante, impérialiste, semi-féodale, réactionnaire, et nouvelle démocratie, culture des masses populaires, culture nationale, révolutionnaire.

[42] Sergio Ramírez, « La revolución: el hecho cultural más grande de nuestra historia », *Ventana, n°* 30, 1982, p. 8; voir aussi : Bayardo Arce, « El difícil terreno de la lucha: el ideológico », *Nicaráuac*, n° 1, 1980, p. 155.

[43] Antonio Gramsci notait : « on ne doit pas voir le folklore comme quelque chose de ridicule, quelque chose d'étrange, de pittoresque, qui prête à rire. On doit reconnaître son importance et le prendre au sérieux. Ainsi, l'apprentissage sera plus

musique, la cuisine, le vêtement, les fêtes, la mémoire des héros, les grands récits d'émancipation, les organisations sociales et politiques, etc....

Comme on peut le constater, nous avions abandonné la vision substantialiste et monolithique de la culture : les fractures culturelles internes s'élargissaient dans le mouvement même de la révolution culturelle.

4. Modernité, globalisation de l'occidentalisme, multiculturalisme libéral et domination militaire de la guerre préventive.

Lentement (notons quand même que nous l'avions pressenti dès la fin des années cinquante), les termes du problème changèrent : nous étions passés d'une idée fixe - donner sa place à l'Amérique latine dans une histoire universelle qu'il avait fallu reconstruire intégralement - à une remise en question de la vision normative, propre à la génération hégélienne, de cette même histoire qui nous avait exclue. En effet, son eurocentrisme n'avait pas pour seule conséquence une distorsion dans l'interprétation des cultures non-européennes[44], il avait également débouché - ce qui était encore imprévisible dans les années cinquante - sur une interprétation erronée de la culture occidentale. Dans son célèbre ouvrage publié en 1978, *L'orientalisme*, Edward Saïd avait montré que l'orientalisme - cette interprétation fallacieuse de toutes les cultures à l'est de l'Europe - était inséparable de l'occidentalisme, une interprétation de la culture européenne tout aussi erronée. Les hypothèses sur lesquelles nous avions fondé notre réfutation de l'inexistence d'une culture latino-américaine, nous amenaient à présent à découvrir une nouvelle vision critique des cultures périphériques et de celle de l'Europe. Dans tous les ex-pays coloniaux où existaient des cultures périphériques, en Afrique, en Asie, en Amérique latine, une réflexion critique était en œuvre ; c'était aussi le cas en Europe et aux États-Unis, quoique dans une moindre mesure, malheureusement.

Ainsi, à partir du débat postmoderne sur la nature de la modernité, qui restait, en fin de comptes, une vision européenne de la modernité, nous

---

efficace, et plus formateur, en ce qui concerne la culture des masses populaires (*cultura delle grandi masse popolari*) ». Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, vol. 1, Milan, Einaudi, 1975, p. 90.

[44] Ainsi, des affirmations comme « l'Europe est l'aboutissement de l'histoire universelle » ou bien encore « l'histoire se déroule de l'Est vers l'Ouest, depuis l'enfance de l'humanité jusqu'à sa pleine maturité », relevaient de l'évidence pour un Européen ou un Nord-américain. À ce propos, on pourra consulter ma première conférence à Frankfur : Enrique Dussel, *Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung des Anderen. Ein Projekt der Transmoderne,* Düsseldorf, Patmos erlag, 1993.

commençâmes à voir que le terme ne voulait pas dire la même chose pour nous que pour les postmodernes des années quatre-vingt[45]. En tout cas, ils en donnaient une toute autre définition que la mienne, élaborée depuis la périphérie coloniale. Nous nous vîmes donc dans l'obligation de reconstruire à partir d'une perspective extérieure, c'est-à-dire mondiale (et non pas provinciale, comme le faisaient les Européens), le concept de modernité. En Europe comme aux États-Unis, cette catégorie avait toujours eu une connotation eurocentrée : évidente chez des penseurs aussi divers que Lyotard, Vattimo ou Habermas ; plus subtil chez Wallerstein.

L'étude de cette logique philosophique nous permit d'entrevoir un nouvel horizon, porteur de problématiques et de catégories qui relançaient le thème de la culture. Nous nous attelions désormais à une critique du « multiculturalisme libéral », celui qu'expose John Rawls, notamment, dans *The Law of people*. Nous interrogions l'optimisme superficiel qui faisait miroiter la possibilité d'une communication ou d'un dialogue multiculturel. Optimisme qui revenait à postuler de manière ingénue - ou cynique ? - une symétrie en réalité inexistante entre les deux parties.

Aujourd'hui, il ne s'agit plus tant de situer la culture latino-américaine que de situer l'ensemble des cultures globales. Ce sont aujourd'hui toutes les cultures qui s'affrontent à tous les niveaux de la vie quotidienne : dans la communication, l'éducation, la recherche, mais aussi au niveau politique, voire même militaire. Les systèmes culturels forgés pendant des millénaires peuvent s'évanouir en l'espace de quelques décennies, ou au contraire se développer en s'opposant à d'autres. La survie d'aucune culture n'est garantie. Aujourd'hui, à un moment crucial pour l'histoire des cultures mondiales, le phénomène s'est encore accéléré.

À l'époque de mes premiers travaux, lorsque je donnais le cours *Hypothèse pour une étude de l'Amérique latine au sein de l'Histoire universelle,* je tendais à présenter chaque culture comme une totalité autonome ou indépendante. Je parlais de « zones de contact » (comme par exemple, la Méditerranéenne orientale, l'Océan Pacifique ou les steppes euro-asiatiques) mais j'affirmais explicitement que le système-monde et la connexion des grands écoumènes culturels (le continent amérindien, la Chine, l'hindoustani, le monde islamique, la culture byzantine, et le monde romain-germanique) ne s'étaient produits qu'avec l'expansion portugaise dans l'Atlantique Sud et la « Découverte » de l'Amérique par l'Espagne. L'analyse du « système des cinq mille ans » d'André Gunder Frank, que

[45] En 1976, devançant Lyotard, nous avions déjà recours à ce concept dans le préambule « Palabras preliminares », de notre *Philosophie de la libération*. Nous parlions alors de « la philosophie de la libération, la philosophie post-moderne, populaire, féministe, des jeunesses, des opprimés et des Damnés de la terre ».

j'adoptai immédiatement car il recouvrait ma propre chronologie, changea radicalement ma perspective : si on ne pouvait nier l'existence d'une zone de contact dans les steppes et déserts de l'Asie orientale (la fameuse route de la soie), il me fallait reconnaître que la plaque tournante du monde asiatico-afro-méditerranéen avait été la région de l'ancienne Perse, d'abord hellénisée (autour de Selekon, à proximité de l'ancienne Babylone) puis islamisée (à Samarkand ou Bagdad). Si l'empire romain joua un rôle fondamental au sud, l'empire romain-germanique fut en revanche à la marge de cette immense masse continentale : il n'en occupa d'ailleurs jamais le centre. Le monde musulman était immense, il allait de Mindanao aux Philippines, en passant par Malacca ou Delhi, jusqu'à Fez au Maghreb ou Cordoue dans l'Al Andalous. C'était une civilisation marchande, beaucoup plus développée que celle de l'Europe après l'hécatombe des invasions germaniques[46] et l'invasion musulmane du VIIe siècle. Quitte à réfuter Max Weber, il faut bien admettre que jusqu'au XIIIe siècle, lorsque les invasions turco-mongoles porteraient un coup fatal à la grande culture arabe, il existait une grande différence entre la civilisation de ce qui allait être l'Europe, encore sous développée, et la culture musulmane.

La modernité occidentale commence avec l'invasion de l'Amérique par les Espagnols. La culture de ce peuple avait connu diverses influences au niveau culturel : celle des Musulmans méditerranéens qui s'étaient établis dans l'El Andalous, mais aussi celle des Italiens de la Renaissance, du fait de l'implantation catalane au Sud de l'Italie[47]. C'est l'ouverture géopolitique de l'Europe sur l'Atlantique, c'est le déploiement et le contrôle du système-monde au sens strict (le temps périlleux des caravanes qui se déplaçaient lentement sur le continent était révolu : désormais, les circuits seraient océaniques), c'est l'invention du système colonial, qui, pendant trois siècles, feraient pencher la balance économique et politique du côté d'une Europe jusque-là isolée et périphérique. Tout cela se produisait au moment où le capitalisme entrait dans sa phase mercantile, celle de l'accumulation primitive, et commençait à prendre son essor. En d'autres termes, la modernité, le colonialisme, le système-monde et le capitalisme furent

---

[46] On trouvera une explication de ce que j'expose dans : Enrique Dussel, « Europa, Modernidad y Eurocentrismo », *Hacia una filosofía política crítica*, *op. cit.*, p. 345.

[47] Pour les intellectuels de l'Europe du Nord, d'Habermas à Toulmin, l'histoire de la modernité est la suivante : Renaissance (Est) → Réforme protestante (Nord) → Révolution française (Ouest) → Parlementarisme anglais. Nulle place pour L'Europe du Sud-ouest méditerranéen (l'Espagne et le Portugal) dans ce schéma. Un cas de myopie historique. Giovanni Arrighi lui-même, lorsqu'il étudie le capital financier de Gènes, ignore le fait qu'il n'est que l'un des rouages de l'empire espagnol. Alors que l'Italie de la Renaissance est encore méditérranéenne (et, dès lors, lié au monde antique), l'Espagne est déjà atlantique (autrement dit, moderne).

autant d'aspects, se conditionnant mutuellement, d'une seule et même réalité.

Si nous acceptons cette hypothèse, nous pouvons alors affirmer que l'Espagne fut la première nation moderne. Cette affirmation va à l'encontre de toutes les interprétations de la modernité élaborées en Europe et aux États Unis. Elle s'oppose également au point de vue de l'immense majorité des intellectuels espagnols contemporains. Pourtant, elle a gagné en crédibilité et s'appuie sur des arguments de plus en plus nombreux. La première modernité ibérique (*grosso modo* celle qui va de 1492 à 1630) avait des couleurs musulmanes : l'Andalousie ayant été la région la plus civilisée de la méditerranée[48] au XIIe siècle. Cette modernité fut également profondément marquée par l'humanisme italien de la Renaissance : il avait été solidement implanté en Espagne grâce à la Réforme du Cardinal Cisneros et la réforme universitaire des dominicains de Salamanque (leur deuxième scolastique n'était déjà plus médiévale, mais moderne), et surtout, peu après, grâce à la culture baroque des Jésuites, à travers, notamment, la figure du philosophe Francisco Suárez, premier métaphysicien moderne au sens strict[49]. Le *Quichotte*, avec ses personnages qui ont un pied dans le monde musulman (la culture la plus avancée de l'époque), et un autre dans le nord chrétien (la modernité européenne à ses débuts), est la première œuvre littéraire moderne de l'Europe[50]. Songeons que la première grammaire romane jamais publiée fut celle de Nebrija, en 1492 ; qu'en 1521, Charles Quint écrasa la première révolution bourgeoise de Castille, celle des *comuneros* qui luttaient pour défendre leurs *fueros* urbains[51]; ou, enfin, que les premières monnaies qui circulèrent partout dans le monde

---

[48] Voir la magnifique interprétation de l'histoire de la philosophie réalisée par Mohamed Abed Jabri, dans ses deux œuvres *Crítica de la razón árabe,* Icaria, Barcelona, 2001, y *El legado filosófico árabe. Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas,* Madrid, Trotta, 2001.
N.D.T. Le troisième tome de *Critique de la raison arabe* est paru en 2004 à La découverte ; il existe également une *Introduction à la critique de la raison arabe,* toujours à La Découverte ; en revanche, *L'héritage philosophique arabe* n'a pas été traduit.

[49] Il faut noter que René Descartes avait fait ses études à La Flèche, un collège jésuite. Il admit que la première œuvre philosophique qu'il ait lue était les *Disputaciones metafísicas* de Francisco Suárez. On pourra lire, à ce sujet : Enrique Dussel, *Política de Liberación. Historia mundial y crítica,* Madrid, Editorial Trotta, 2007.

[50] N'oublions pas que le chevalier médiéval, Don Quichotte, affronte des moulins qui sont le symbole de la modernité (ils venaient du monde islamique : on sait qu'il y avait déjà des moulins à Bagdad au VIIIe siècle après J.C.).

[51] N.D.T. On appelle *fuero* ce droit local dont jouissaient les habitants des royaumes ibériques depuis Moyen âge et que les souverains de l'État espagnol en formation s'efforcèrent de supprimer.

venaient du Pérou et du Mexique. Ces monnaies d'argent passaient par Séville et finissaient par s'accumuler en Chine. Ce fut avec une modernité marchande, pré-bourgeoise et humaniste que commençait l'expansion européenne.

Une deuxième modernité, cette fois-ci proprement bourgeoise (1630-1688), allait se développer dans les Provinces Unies des Pays-Bas, qui avaient été une province espagnole jusqu'au début du XVIIe siècle[52]. C'est avec la Troisième modernité, anglaise, puis française, que le système apparu dans les Pays-Bas, et dont la paternité philosophique revenait à Spinoza et à Descartes, prendrait son essor définitif. Il s'épanouirait à travers l'individualisme « possessif » de la philosophie de Hobbes, Locke ou Hume. La révolution industrielle et la pensée des Lumières seraient le point culminant de la modernité. Parallèlement, l'expansion de l'Europe du Nord en Asie puis en Afrique marquerait le début du colonialisme.

Ainsi, la modernité avait cinq siècles, comme le système-monde : cette période correspondait à la domination de la planète par l'Europe, devenue « centre » du monde depuis 1492. Quant à l'Amérique latine, elle s'avérait être un moment fondateur de la modernité. Clôturant un débat crucial pour les sciences sociales, Serge Bagú apporta la preuve que le système colonial n'était pas féodal mais moderne : il constituait en effet la périphérie du monde capitaliste moderne.

C'est dans ce contexte que nous critiquions la position ingénue qui consistait à croire qu'il pouvait exister un dialogue multiculturel. Cette position idéaliste se fondait sur la conviction que des êtres rationnels pouvaient communiquer entre eux. C'était le point de vue des tenants de « l'éthique discours ». Richard Rorty, et, d'une autre façon Alasdair McIntyre, démontrèrent que cette communication était impossible ou pour le moins extrêmement difficile, du fait d'une incommensurabilité radicale des cultures. Quoi qu'il en soit, l'approche idéaliste du dialogue interculturel s'abstient de situer les cultures - elle ne prend pas la peine de les nommer précisément, et s'intéresse encore moins à leur histoire ou leur contenu - à l'intérieur du système asymétrique généré par le colonialisme. La culture occidentale, avec son « occidentalisme » décomplexé, considère que toutes les autres cultures sont primitives, prémodernes, traditionnelles et sous-développées.

Lorsqu'on élabore une théorie du dialogue entre les cultures, on fait comme si toutes les cultures se trouvaient sur un plan d'égalité. Souvent, à travers une anthropologie forgée *had hoc*, on se lance dans une observation

---

[52] Sur ce sujet, voir : Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, vol. 1, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, New York, 1974.

« distanciée » (ou « engagée », dans le meilleur des cas) des cultures dites primitives. Dans ce cas, on a les cultures supérieures (celle de « l'anthropologue culturel » universitaire) et les autres (les cultures primitives). Entre ces deux pôles viennent se loger les autres cultures développées et celles qu'on ne peut même pas situer en terme d'asymétrie tant la différence culturelle est infranchissable. Lorsque l'anthropologie adopte un tel point de vue, il devient impossible d'établir un dialogue culturel avec la Chine, l'Inde ou encore le monde musulman qui n'apparaissent ni comme des cultures éclairées, ni comme des cultures primitives. Elles flottent dans une sorte de *no man's land* culturel.

Tout bien matériel étant aussi un bien culturel, la publicité et la vente de marchandises, de biens matériels (boissons, alimentation, vêtements, véhicules, peu importe) finissent par détruire ces cultures qui ne sont ni primitives, ni métropolitaines. En même temps, on prétend vouloir les sauvegarder, en valorisant certaines de leurs composantes, en général des aspects folkloriques ou secondaires. Ainsi, une chaîne de restauration multinationale peut intégrer à son offre un plat traditionnel d'une autre culture (comme par exemple le « Taco Bell ») et faire passer cette opération de marketing pour une marque de déférence envers l'altérité.

L'*overlapping consensus* d'un John Rawls est une bonne illustration de ce type de multiculturalisme. Il se fonde sur l'acceptation d'un certain nombre de principes dont on ne précise pas qu'ils sont profondément culturels et occidentalo-centrés. Ces principes doivent être acceptés par tous les membres d'une communauté politique et sont supposés permettre la coexistence de diverses valeurs religieuses ou culturelles. Au niveau politique, cela signifie que les tenants du dialogue ont l'obligation d'accepter l'État libéral multiculturel. Ils doivent de même oublier que la structure même de cet État multiculturel et les modalités de son institutionnalisation sont l'expression particulariste de la culture occidentale, et que, de ce fait, elle restreint la possibilité de survie des autres cultures. Subrepticement, on a imposé une certaine structure culturelle, au nom d'aspects purement formels de la coexistence, qui correspondent en réalité au développement d'une seule culture. En outre, nul ne semble réaliser que l'État libéral constitue avant tout l'une des manifestations superstructurelle du capitalisme transnational et que celui-ci a rogne peu à peu, dans les cultures incorporées, notamment par le biais de *l'overlapping consensus*, toutes ce qui apparait comme incompatible avec le modèle occidentale.

On glisse parfois de ce type de dialogue interculturel aseptisé, fréquent dans la sphère religieuse, à une politique culturelle franchement agressive. C'est ce qui se passe dans *Le choc des civilisations*, lorsque Huntington, qui prend pour cible privilégiée le fondamentalisme islamique, plaide sans

ambages pour une intervention armée au nom de la défense de la culture occidentale. Il oublie de préciser que les plus grands gisements de pétrole de la planète se trouvent dans le sous-sol des pays concernés et qu'il existe, surtout aux États-Unis, un fondamentalisme chrétien très similaire à celui qu'il dénonce. Là aussi, on remarquera que ce fondamentalisme militaire agressif s'enracine dans un fondamentalisme de marché (l'expression est de Georges Soros). Les « guerres préventives » sont déguisées en affrontement culturels ou en combat pour la démocratie. Voilà comment on passe du dialogue multiculturel symétrique à la suppression pure et simple de tout dialogue et à l'imposition par la force de la technologie militaire occidentale. Un discours culturaliste qui, rappelons-le, occulte bien souvent des impératifs purement économiques.

Negri et Hardt, dans l'œuvre intitulée *Empire,* adoptent un parti-pris postmoderne lorsqu'ils analysent la structure globalisée du système-monde. Il convient toutefois de mettre en avant un autre type d'interprétation si l'on veut saisir le caractère dramatique de la conjoncture mondiale à l'heure de l'hégémonie militaire des États-Unis (*home-state* des grandes multinationales) ; une hégémonie qui est en passe de transformer la *République* des Etats Unis en un *Empire*. Un autre passage du Rubicond. Cette domination, postérieure à la guerre froide, vise une gestion monopolaire du pouvoir global. Dans ces conditions, que reste-t-il du dialogue multiculturel prôné par certains naïfs, aveugles aux asymétries entre les interlocuteurs ? Comment imaginer un dialogue symétrique lorsque les moyens d'accéder aux outils technologiques d'un capitalisme fondé sur l'expansion militaire sont si inégalement répartis ? N'est-il pas plus réaliste de penser qu'en fait, tout est perdu ? Qu'un certain occidentalisme, de plus en plus assimilable à un américanisme (d'Amérique du Nord, cela va de soi) va s'imposer et effacer de la terre toute trace des cultures universelles qui s'y étaient développées pendant les derniers millénaires ? L'anglais va-t-il devenir la seule langue classique ? S'imposera-t-il à une humanité exsangue, contrainte d'oublier ses propres traditions ?

5. Transversalité du dialogue interculturel transmoderne et libération conjointe des cultures universelles postcoloniales.

Nous voilà parvenus à la dernière étape de notre parcours intellectuel (dont nous avions eu l'intuition préalable). Les hypothèses novatrices d'André Gunder Frank nous permirent de franchir ce pas. Son œuvre, *ReORIENT: global economy in the Asian Age*[53] (mais aussi l'argumentation plus complexe de Kenneth Pomeranz dans *The Great Divergence: China,*

[53] André Gunder Frank, *ReORIENT: global economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Europe and the Making of the Modern World Economy[54]) nous a en effet permis d'élargir la portée critique de notre problématique et de réévaluer certaines des catégories que nous utilisions dans les années soixante dans notre analyse de la culture. Cette remise en question nous permit d'adopter un nouveau positionnement théorique que nous avons nommé « transmoderne » ; il se voulait en effet un dépassement du concept de postmodernité (qui n'est jamais que le dernier stade de la modernité).

Notre nouvelle hypothèse de travail peut être formulée ainsi : l'avènement de la modernité, c'est-à-dire l'apparition du premier système-monde avec le capitalisme et le colonialisme, est un moment de l'histoire mondiale ; l'hégémonie européenne, fondée sur la centralité de cette région au sein du marché mondial, en est un autre. Dit autrement, centralité du marché mondial et modernité ne sont pas des phénomènes concomitants. L'Europe n'est devenue le centre du monde qu'après être devenue moderne. Pour Wallerstein, en revanche, il s'agit de deux phénomènes contemporains (c'est pour cela qu'il considère que la modernité ne surgit qu'avec la naissance du marché mondial, des Lumières et du libéralisme). Pour ma part, je considère que les quatre phénomènes (capitalisme, système-monde, colonialité et modernité) sont concomitants, mais je n'inclus pas la « centralité » du marché mondial. Aujourd'hui, j'ajouterai que jusqu'en 1789 (pour donner une date symbolique), la production européenne ne pouvait en aucune façon rivaliser sur le marché mondial avec celle de la Chine et de l'Inde qui produisaient alors les marchandises les plus recherchées, comme la porcelaine ou la soie. L'Europe, en revanche, ne pouvait rien vendre sur les marchés extrême-orientaux. Pendant trois siècles, elle avait dû se contenter du rôle d'acheteur, grâce à l'argent venu d'Amérique - du Mexique et du Pérou, pour l'essentiel.

C'est à partir de la révolution industrielle que l'Europe devint le centre du marché mondial et que le système-monde s'imposa à l'ensemble de la planète. Au niveau culturel, cette phase correspond à celle des Lumières,

---

[54] Dans son livre *La grande divergence* Kenneth Pomeranz prouve qu'effectivement, jusqu'au XIXe siècle, l'Angleterre n'avait accompli aucune avancée significative sur le delta du Yangtsé. Se penchant sur le niveau de développement des deux pays avec une grille d'analyse nouvelle, l'auteur n'attribue pas la révolution industrielle anglaise au système économique anglais en soi mais à des facteurs externes, fortuits comme la proximité des gisements de charbon et l'existence de colonies. Pour lui, on ne saurait expliquer autrement l'extraordinaire avantage pris soudain par l'Angleterre dans la région du Yangtsé. Cela revient à ne pas prendre en compte la crise économique que connaissaient alors la Chine et l'Inde. Une exploitation du sol accrue, anti-écologique, obligeait la Chine à avoir recours à une main d'œuvre paysanne plus importante, d'où l'impossibilité de la rendre disponible pour l'économie capitaliste maissante. L'Angleterre, elle, avait pu connaître cette transformation, grâce aux facteurs externes qui ont été signalés plus haut.

dont l'origine lointaine remonte au Califat de Cordoue et la philosophie d'Averroès (hypothèse que nous tenons du philosophe marocain Al Jabri et que nous examinerons plus loin). L'hégémonie culturelle de l'Europe n'a que deux siècles (1789-1989)[55]. Deux siècles, pas plus ! Un laps de temps trop bref pour transformer en profondeur ce que Ricœur nommerait le noyau « éthico-mythique » de cultures ancestrales et universelles, comme la Chine ou les civilisations d'Extrême Orient (Japon, Corée, Vietnam, etc.), le monde hindou, celui de l'Islam, la civilisation russo-byzantine, ou encore les cultures bantoues et latino-américaines. Ces cultures ont été partiellement colonisées et rattachées à la totalité dominante (voir 1 du schéma A). Cependant, leurs structures profondes, leurs valeurs les plus essentielles, ont été rejetées, dépréciées, niées et ignorées plutôt qu'anéanties. L'exercice du pouvoir colonial et la volonté d'accumuler d'immenses richesses ont rendu nécessaire leur subordination économique et politique, mais leurs expressions concrètes ont été jugées méprisables, insignifiantes, superflues et dénuées d'utilité. En réalité, c'est ce mépris, doublé de celui de leurs propres élites modernisées et occidentalisées, qui leur a permis de survivre dans l'ombre, en silence. Cette extériorité niée, cette altérité persistante et latente, sont le signe de ressources insoupçonnées. C'est un feu qui repart, ce sont des braises ensevelies sous les cendres d'un colonialisme centenaire. Cette extériorité culturelle ne tient pas à une simple identité, qui serait une substance éternelle, vierge de toute influence : elle a évolué avec la modernité. Si l'on peut parler d'identité, c'est surtout dans la mesure où, tout en restant dans un rapport d'extériorité à la culture dominante, elle constitue un processus en constante évolution.

Ces cultures universelles, situés dans un rapport asymétrique du point de vue du développement économique, politique, scientifique, technologique, militaire vis-à-vis du centre hégémonique, conservent cette altérité vis à vis de la modernité européenne : elles cohabitent avec elle, tout en apprenant à répondre à ses défis, à leur façon. Ces cultures ne sont pas mortes, bien au contraire : actuellement, elles sont entrées dans une phase de renouveau et cherchent de nouvelles pistes pour leur développement à venir (avec parfois, il est vrai, quelques inévitables tâtonnements). Parce qu'elles ne sont pas modernes, elles ne peuvent pas devenir postmodernes. En fait, elles sont prémodernes (plus anciennes que la modernité), contemporaines de la modernité, et, bientôt, transmodernes. Le post-modernisme est la dernière étape de la culture moderne européo-américaine au centre de la modernité. Jamais les cultures chinoises ou indiennes ne pourront être post-

[55] Elle commence avec la révolution française et finit avec la chute de l'U.R.S.S., événement qui ouvre la voie à la gestion unipolaire du monde par les États-Unis.

modernes-européennes. Ce qu'elles deviendront sera radicalement différent et surgira de leurs propres racines.

À proprement parler, le concept de transmodernité rend compte d'une nouveauté radicale : l'irruption de cultures universelles en voie de développement. Elles semblent surgir du néant, à partir de leur extériorité et de leur différence obstinée. Elles relèvent les défis de la modernité, et même de la postmodernité européo-américaine, tout en se positionnant autrement, depuis un autre lieu, *another location.* Elles partent de leurs propres expériences culturelles, qui diffèrent de celles des Européens ou des Américains, ce qui les rend susceptibles d'apporter des réponses inconcevables pour les tenants de la culture moderne. La future culture transmoderne reprendra à son compte les aspects positifs de la modernité mais elle les évaluera à l'aune de critères différents, qui ont leur origine dans des cultures millénaires. Elle sera riche et pluriverselle et naîtra d'un véritable dialogue culturel fondé sur la prise en compte des asymétries qui existent entre les cultures (ce n'est pas la même chose de vivre dans le centre impérial, dans sa « petite périphérie » - l'Europe - ou bien encore dans monde postcolonial et périphérique). Ainsi, malgré l'abîme qui la sépare de son centre métropolitain colonial, l'Inde reste un foyer créatif d'une grande vitalité, où une culture millénaire, résolument différente des autres, capable d'apporter des réponses novatrices et indispensables aux défis angoissants de ce début de XXIe siècle, se renouvelle constamment.

La transmodernité[56] est un concept qui cherche à rendre compte de tout ce qui, dans les grandes cultures universelles non-européennes, va au-delà des valeurs fétiches de la modernité euro-américaine et dessine, dans le mouvement même d'une réinvention culturelle, les contours d'une utopie pluriverselle.

Le dialogue interculturel doit être transversal[57] : il ne doit pas se réduire à un échange entre érudits du monde universitaire ou des institutions dominantes. Nous avons besoin d'un dialogue multiculturel qui ne se base pas sur des présupposés fallacieux, comme celui d'une symétrie entre les cultures. Voyons maintenant quelques aspects de cet échange interculturel critique qui vise la transmodernité.

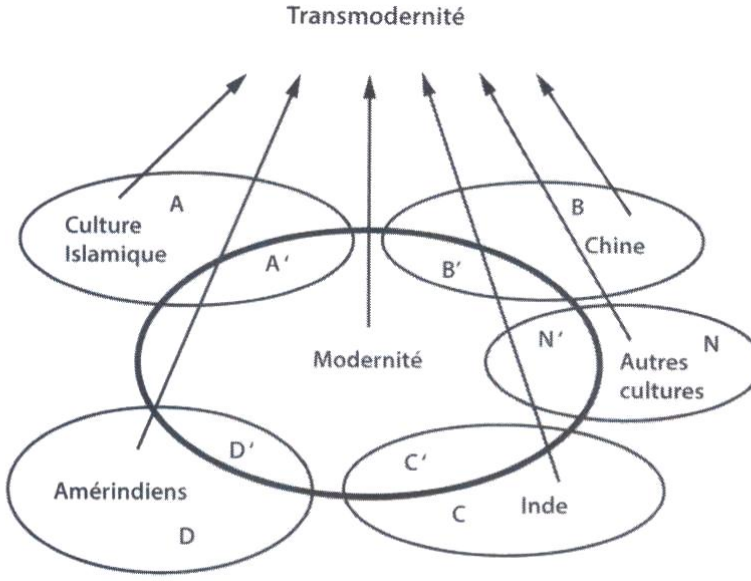
---

[56] À ce sujet, voir : « World-System and Trans- Modernity», *Nepantla. Views from South,* Vol. 3, n° 2, 2002, p. 221-244.

[57] « Transversal » renvoie ici à un mouvement qui va de la périphérie vers la périphérie, comme par exemple du mouvement féministe aux luttes antiracistes et anticapitalistes. Les différences dialoguent entre elles, à partir de leurs négativités distinctes, sans qu'il soit nécéssaire de passer par le centre hégémo-nique. Dans les grandes métropoles, le centre est connecté à la périphérie mais ces dernières ne sont pas connectées entre elles. Le dialogie interculturel procède de même.

Schéma 2.

Comprendre le sens de la transmodernité culturelle. Un modèle explicatif.



C'est un auteur issu de la culture islamique qui nous servira de fil conducteur tout au long de notre exposé. Le philosophe Mohammed Abed Al Jabri, auteur de *Critique de la raison arabe* et de *L'héritage philosophique arabe*[58], constitue un excellent exemple de ce que nous souhaitons expliquer. Al Jabri est un philosophe maghrébin, originaire d'une région marquée par la pensée classique du Califat cordouan. Le philosophe commence par déconstruire sa tradition, une tradition arabe qui fut, à son apogée, une véritable philosophie des Lumières[59]. En effet, elle antécéda le profond renouveau latino-germanique qui se produisit à Paris au XIIIe siècle, et, par conséquent aussi, *l'Aufklärung* européenne du XVIIIe siècle (qui fut, selon l'hypothèse d'Al Jabri, « averroïste »).

[58] Mohamed Abed Al Jabri, *Crítica de la razón árabe*, Barcelona, Icaria, 2001.

[59] Des siècles de traduction des œuvres philosophiques grecques ont permis l'apparition d'une langue technico-philosophique arabe extrêmement sophistiquée C'est pour cela que du Maroc aux Philippines, la philosophie du monde musulman doit porter le nom de philosophie arabe, le nom de sa langue classique.

5.1. Affirmer une extériorité méprisée.

Tout commence par une affirmation. Ensuite vient la négation de la négation. Comment éviter d'intérioriser le mépris des autres pour notre culture si nous ne redécouvrons pas nous-mêmes sa valeur ? L'identité doit être affirmée comme un processus, comme une réaction face à la modernité. Oui, les cultures coloniales doivent se décoloniser, mais d'abord, elles doivent se revaloriser à leurs propres yeux.

Il existe néanmoins diverses façons de s'affirmer, dont certaines sont erronées. C'est pourquoi Al Jabri, à partir de l'exemple cité plus haut, critique les interprétations ou les lectures herméneutiques que la philosophie arabe contemporaine fait de la tradition islamique dans le monde musulman.

Il aborde d'abord un premier type d'interprétation, la lecture fondamentaliste[60]. Comme les autres, cette tendance s'efforce de réactualiser l'ancienne tradition arabe et vise l'affirmation de soi. Mais, pour Al Jabri, ce courant anhistorique ne va pas au-delà de l'apologétique et du traditionalisme. Le deuxième type d'interprétation correspond à la tendance libérale, pro-européenne. Elle revendique l'élément moderne mais nie le passé et s'avère incapable de le reconstruire. Enfin, nous avons la version gauchiste, le salafisme marxiste[61]. Face à ces trois herméneutiques du passé, la question qui se pose est la suivante : comment redonner vie à l'héritage qui est le nôtre[62] ?

De toute évidence, pour commencer, il faut étudier l'héritage en question, et le valoriser. Al Jabri est né dans une famille arabophone, ce qui lui a permis de devenir un éminent lecteur de cette langue. Dès son enfance, il a été initié à la culture islamique. Autant d'avantages sur les spécialistes européens et américains, pour lesquels le monde arabe est un objet scientifique appartenant à une culture étrangère. Il a donc lu les classiques de la tradition arabe et découvert des nuances ignorées jusque-là, guidé par

---

[60] Aux questions « Comment retrouver la splendeur de notre civilisation? Comment redonner vie à notre héritage ? », Al Jabri répond en réalisant une analyse rigoureuse des réponses partielles, ambiguës ou eurocentrées qui ont été proposées jusque-là. Le mouvement salafiste commence avec Jamal ad-din al-Afghani (+1897). Il lutta contre les anglais en Afghanistan, vécut à Istanbul et se réfugia au Caire avant de s'enfuir à Paris. Les militants salafistes essaient de libérer et d'unifier le monde islamiste. Voir : Mohamed Abed Al Jabri, *El legado fisolofico arabe, Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún*. Madrid, Trotta, 2001, p. 20.

[61] J'ai déjà dit plus haut que le but de mon premier travail, publié en 1955, était de critiquer les interprétations herméneutiques du « fait latino-américain ». Toute interprétation nouvelle est à la fois le résultat d'une prise de conscience et la critique d'autres interprétations partielles.

[62] Mohamed Abed Al Jabri, *El legado filosófico árabe, Ibid*, p. 24.

la philosophie herméneutique française qu'il a étudiée, comme beaucoup de maghrébins. C'est cette lecture approfondie qui lui permettra d'exposer de façon positive la pensée d'Al Fârâbî, Avicenne, Avempace, Averroès, Ibn Khaldun, sans pour autant tomber dans une forme d'apologie naïve.

Prenons un autre exemple, cette fois-ci dans le champ de la culture populaire : dans son récit autobiographique *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*[63], Rigoberta Menchú consacre de nombreuses pages à la description de la culture maya guatémaltèque. Elle part d'une auto-affirmation d'elle-même. C'est la démarche qui va soutenir tout l'édifice qu'elle va construire par la suite. Pour lutter contre les idées reçues, il faut en effet retourner aux origines de sa tradition culturelle et raviver les souvenirs d'une identité antérieure à la modernité, ou imperceptiblement modifiée à son contact.

5.2. Critiquer sa tradition à partir des ressources qu'elle nous fournit.

Mais il n'existe qu'une façon de croître à partir de la tradition : c'est d'en faire la critique en partant des présupposés qui la fonde. Il faut donc y trouver les germes d'une autocritique.

C'est ainsi qu'Al Jabri déconstruit sa propre tradition, en mobilisant conjointement les éléments critiques qu'elle renferme et des éléments « empruntés » à la modernité. Ce n'est pas la modernité qui impose ses outils à l'intellectuel critique, c'est lui qui en sélectionne les outils les plus adaptés, afin de reconstruire une tradition qui n'est dès lors plus figée. Al Jabri montre qu'à l'origine, les écoles orientales du monde arabe - les écoles de Bagdad et leur aire d'influence - durent s'opposer à leur principal ennemi, l'agnosticisme perse. Les écoles de Bagdad étaient plus proches du gnosticisme perse, tandis que les écoles du Caire, de tradition néo-platonicienne, constituaient déjà une tendance occidentale à l'intérieur du Proche Orient islamique. Les *mutazilites* créèrent la première théorie islamique, anti-perse, à partir d'éléments qui venaient du Coran et d'emprunts féconds à la culture gréco-byzantine, afin de légitimer politiquement l'existence du Califat[64]. Ainsi naquirent les traditions

---

[63] Rigoberta Menchú, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia,* México, Siglo XXI Editores, 1983.

[64] D'une façon extrêmement originale et tout à fait convaincante, Al Jabri démontre que les sciences philosophiques grecques ont fini par se transformer en philosophie, en théologie, et en jurisprudence islamique grâce à quatre courants philosophiques. Le premier courant est celui des traducteurs et secrétaires iraniens (...) il s'agit de la version orientale, perse, du néo-platonisme. Le deuxième courant correspond aux médecins et aux traducteurs chrétiens qui venaient de l'école perse de Jundishapur [qui] comprenait, en dehors des maîtres nestoriens, un groupe de maîtres de l'école

orientales : l'école abbasside de Bagdad, et ses régions satellites, comme Samarkand et Boukhara ; la tradition fatimide du Caire, et ses penseurs, tels Al Fârâbî et Avicenne, qui penchèrent vers une pensée néo-platonicienne nuancée de mysticisme et de théologie (voir l'importance de « l'illumination »). Allant à l'encontre de nombreux spécialistes de la philosophie arabe, Al Jabri affirme que la philosophie occidentale arabo-andalouse et maghrébine, qui rayonnait à partir de deux centres culturels, Cordoue au nord et Fez au sud, opéra une rupture originale et durable avec ces tendances. Pour des raisons politiques autant qu'économiques (ici, le philosophe marocain se sert des outils critiques de la philosophie moderne européenne), le califat cordouan - occidental, comme nous l'avons noté plus haut - rompit avec l'orientation théologique de la pensée orientale. Il inaugura une distinction claire entre la raison éclairée par la foi et la raison naturelle. Cette dernière accédait à la connaissance à travers l'observation, rendant ainsi possibles de nouveaux développements dans la physique, la mécanique et les mathématiques. Aucune des deux raisons ne remettait l'autre en cause : elles étaient articulées de façon novatrice.

C'est le philosophe Ibn Khaldun qui introduisit dans l'espace intellectuel de l'Al-Andalous le courant rationaliste de l'École de Bagdad (opposé aux postulats d'Al Kindi, Al Fârâbî y Avicenne). Une deuxième génération, avec Avempace notamment, articula physique et métaphysique, et parvint à se libérer du néo-platonisme de l'école orientale[65] en se basant sur une argumentation rationnelle aristotélicienne.

---

d'Athènes, [*c'est*] le modèle néoplatonicien occidental. Le troisième courant (le plus important, oriental) est représenté par les traducteurs, les maîtres et les savants *harranis* [...]. Le quatrième courant, occidental, apparaît avec l'Académie d'Alexandrie (Mohamed Abed Al Jabri, *op. cit*. p.177). L'Académie se réunit pendant cinquante ans dans la ville sabéenne de Harran. Cette école fut déterminante : elle réalisa en effet une synthèse des pensées perses, néo-platoniciennes et aristotéliciennes (*Ibid*.. p.165). Cette question est peu traitée en dehors du monde philosophique arabe, car elle repose sur un ensemble d'œuvres non traduites dans les langues occidentales. Les « frères de la pureté » dépendent de la tradition d'Harran.

[65] Pour Avempace, la perfection ne s'obtient pas grâce à la contemplation extatique prônée par le soufisme mais par l'étude rationnelle des sciences philosophiques. Cette étude est menée à bien par « l'homme solitaire » qui rêve d'une ville parfaite dans la ville imparfaite ou il a « grandi ». Elle constitue l'acte intellectuel par excellence et aboutit au savoir d'essence spirituelle et divine du sage. Al Jabri consacre plusieurs pages d'une très grande qualité à Avempace et son *Traité sur le bonheur du sage*, qui reprend et développe les idées du dernier Aristote. Voir : Mohamed Abed Al Jabri, *El legado filosófico árabe, op. cit.*, p. 226. Sur Aristote on pourra lire mon article : « La ética definitiva de Aristóteles o el tratado moral

La devise des Almohades (« il faut renoncer aux arguments d'autorité et revenir aux sources ») trouva une application dans le mouvement culturel d'Ibn Toumert. Ce fut une époque de grands changements, de grande liberté politique, portée par un élan vigoureux de la raison critique. Ibn Toumert critiqua l'analogie, cette méthode qui allait du connu vers l'inconnu[66]. Quant à Averroès, représentant de l'Occident almohade, il proposa de séparer la philosophie et la théologie qu'Al Fârâbî et Avicenne avaient voulu relier, tout en montrant qu'elles étaient à la fois autonomes et complémentaires. L'œuvre dans laquelle il abordait la question, *Discours décisif sur l'accord de la religion et de la philosophie,* fut un véritable discours de la méthode. Il y affirmait que la vérité révélée ne pouvait pas contredire la vérité rationnelle. Dans *la Destruction de la destruction*, il déconstruisit l'argumentation d'Algazel relative au caractère irrationnel de la philosophie, prouvant qu'elle n'était pas apodictique. À ce moment-là, le philosophe cordouan commença à élaborer et à exposer la doctrine dite de la « double vérité », si mal comprise par le monde médiéval[67]. En même temps, il indiqua le type de rapports qui pouvaient être tissé avec les autres cultures.

> Il ne fait pas de doute que pour mener à bien notre étude rationnelle de ce qui existe, nous devons nous aider des recherches de tous nos prédécesseurs. [...] Cela étant, les philosophes anciens ayant déjà étudié avec le plus grand soin les règles du raisonnement, de la logique, de la méthode, etc., il serait bon que nous nous attelions à leur lecture, pour faire nôtre ce qui nous semblera raisonnable, et rester prudent et circonspect face à ce qui nous semblera déraisonnable[68].

Ainsi, on ne peut adopter la pensée averroïste sans rompre avec la pensée orientale d'Avicenne, qui est gnostique et obscurantiste[69]. Comme on le voit, la philosophie arabe sut pratiquer la méthode dont nous parlons. Elle resta fidèle à sa tradition, tout en s'appropriant ce que l'autre culture, très considérée à certains égards (comme par exemple ce qui touchait au développement de la science logique), avait de meilleur.

Changeons de contexte, et penchons-nous maintenant sur la culture américaine. Nous verrons une indienne guatémaltèque, Rigoberta Menchú, qui, animée par un élan fraternel, va s'immerger dans les communautés

---

contemporáneo *Del Alma* », *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, *op. cit.*, p. 297.

[66] Al Jabri montre ainsi l'incroyable ressemblance des thèses de Ibn-Toumert y de Averroes (*ibid.*, p. 323).

[67] Fait remarquable, l'averroïsme latin, très présent dans les écoles d'art, aura une influence décisive sur les débuts de la science expérimentale en Europe.

[68] Mohamed Abed Al Jabri, *Crítica de la razón árabe*, *op. cit.*, p. 157-158.

[69] *Ibid,* p.159.

indiennes pour chercher à comprendre les raisons de leur passivité et leur fatalisme. Elle commence alors à élaborer une critique à partir du point de vue de la communauté. Cette démarche amène progressivement les membres de la communauté à s'engager dans une lutte contre le gouvernement métis et la répression militaire.

Car l'intellectuel critique doit se situer entre (*in betweenness*) les deux cultures (la sienne et la culture moderne). Telle est la question de la frontière entre les deux cultures (*the border*) en tant que lieu possible d'une pensée critique. Un problème que Walter Mignolo aborde de façon très concrète à travers le cas de la frontière mexico-étasunienne, lieu dont il souligne le caractère biculturel et créatif.

5.3. Stratégie de résistance. Herméneutique du temps.

Pour résister, il faut mûrir. Affirmer ses propres valeurs demande du temps, de l'étude, de la réflexion. Il faut en effet revenir aux textes et aux symboles de sa propre culture tout en apprenant, simultanément, à maîtriser les textes de la culture moderne hégémonique.

Al Jabri réfute la démarche de ces intellectuels arabes qui, plus proches de l'héritage culturel européen que de celui du monde arabo-musulman, se demandent si le monde arabe peut assimiler l'expérience du libéralisme alors qu'il n'as pas connu l'étape libérale[70]. C'est en ses termes, par exemple, qu'Abdallah Laroui, Zakia Najib Mahmud ou Majid Fajri posent la question fondamentale de la pensée arabe contemporaine. Mais, pour Al Jabri, le problème est tout autre :

> Comment la pensée arabe contemporaine peut récupérer et assimiler l'expérience rationaliste liée à son propre fond culturel ; comment elle peut la faire revivre dans une perspective proche de celle de nos ancêtres qui luttaient déjà contre le féodalisme, contre le gnosticisme, contre le fatalisme, afin d'instaurer la ville de la raison et de la justice, une ville arabe libre, démocratique y socialiste[71].

Notons qu'un projet de cette envergure requiert de la ténacité, du temps, de l'intelligence, des recherches et de la solidarité. C'est le temps long nécessaire à la maturation d'une nouvelle forme de résistance culturelle. Une résistance qui n'est pas seulement dirigée contre les élites des cultures dominantes mais aussi contre les élites des cultures périphériques, coloniales et fondamentalistes, dont il combat l'eurocentrisme.

---

[70] *Ibid.*
[71] *Ibid.*, p. 160.

Revenons à Rigoberta Menchú. Dans son autobiographie, elle montre comment la communauté indienne, en prenant de plus en plus de distance critique, parvient à réinterpréter le christianisme traditionnel afin de justifier sa lutte contre les élites blanches militarisées du Guatemala. Elle a donc produit une nouvelle herméneutique du texte qui fonde la vie culturelle de la communauté et de son ordre symbolique, à partir d'une articulation des apports mayas et chrétien-coloniaux.

5.4. Dialogue interculturel entre les critiques des diverses cultures mondiales.

Le dialogue interculturel actuel ne réunit pas seulement des apologistes de leur propre culture, désireux d'en exhiber les vertus et les valeurs. C'est d'abord un dialogue entre des penseurs créatifs et critiques, des intellectuels situés sur la « frontière » séparant leur culture d'origine de la modernité. Ils ne sont pas de ceux qui se contentent de défendre leur culture contre les agressions de leurs ennemis ; ils sont de ceux qui la revitalisent, en se basant à la fois sur un usage critique de ses présupposés et sur les outils fournis par cette modernité globalisée. La modernité peut en effet faire office de catalyseur critique si elle reste sous la main experte du critique qui opère depuis sa propre culture. En réalité, ce n'est pas tant d'un dialogue entre les critiques du centre métropolitain et ceux de la périphérie, que d'un dialogue Sud-Sud, entre critiques de la périphérie, dont nous avons besoin.

Voilà notre priorité. En tant que philosophe latino-américain, je voudrais engager ce dialogue avec le philosophe arabe Al Jabri en lui posant cette question : comment expliquer le déclin considérable de la pensée philosophique islamique à partir du XIVe siècle ? La lente et inexorable montée en puissance de l'empire ottoman ne suffit pas à expliquer le phénomène. Pourquoi cette philosophie s'est-elle engagée dans le cul de sac de la pensée fondamentaliste ? Pour comprendre ce qui s'est passé, il faut ouvrir le champ historique et géographique et prendre en compte l'apparition d'un système-monde, dominé par l'Espagne et le Portugal, deux puissances qui s'affrontent pour le contrôle des Océans. C'est pour cela que le monde musulman, jadis porte d'entrée de l' « Ancien Monde », s'est peu à peu éloigné des cultures avec lesquelles il était jusque-là en contact. La perte de sa position centrale et, par conséquent aussi, de l'accès privilégié à l'information, le relatif appauvrissement dû en partie à l'inflation qu'avaient généré les colossales exportations d'argent américain, sans compter d'autres facteurs étrangers au champ culturel ou philosophique, tout cela plongea le monde arabe dans une pauvreté « périphérique ». Il en résulta une division et un isolement politique qui revitalisèrent les structures

tribales, de sorte que les régions anciennement unifiées par une culture juridique, une religion, une science, un commerce et une langue, se désagrégèrent à travers des processus d'atomisation destructeurs.

Le déclin philosophique fut un aspect parmi d'autres du déclin d'une civilisation, de la crise économique, politique et militaire d'un monde qui passa du statut de centre à celui de périphérie. Il faut donc relier l'histoire du monde musulman à celle du système-monde balbutiant, à l'Amérique latine, et à l'expansion moderne d'un continent européen, dont le développement, jusqu'en 1800, ne dépassait pas celui des marchés chinois ou indiens. Ce long processus ouvrit la voie, au XIXe siècle, c'est-à-dire au lendemain de la révolution industrielle, à la colonisation européenne du monde arabe. La « colonialité » culturelle se traduisit par un déclin philosophique. En 1969, Salazar Bondy se demandait à propos de l'Amérique latine : « Un être colonisé peut-il élaborer une pensée philosophique créative ? »[72].

L'expérience de Rigoberta Menchú nous montre que les dialogues les plus féconds sont ceux qui se nouent entre les communautés indigènes, ou entre ces communautés et les intellectuels métis qui critiquent l'hégémonie de leur propre groupe en Amérique latine. Rigoberta se fait l'écho de voix multiples, de demandes multiples, féministes écologistes, antiracistes, etc.

Le dialogue interculturel entre les penseurs de la périphérie et de la frontière peut être fécond pour les deux parties. Des réseaux de discussion dédiés à des problèmes spécifiques se mettent en place, et le processus d'affirmation se transforme ainsi en une arme de libération. Nous devons tirer des leçons des échecs et des réussites des processus d'opposition créative à la globalisation de la culture euro-américaine. Sa prétention à l'universalité doit en effet être déconstruite en partant des perspectives multifocales que nous offrent les autres cultures.

5.5. Stratégie pour une croissance libératrice transmoderne

Toute stratégie doit être fondée sur un projet. Nous nommons projet transmoderne cet effort libérateur, synthèse de tout ce que nous venons d'évoquer. Dans un premier temps ce projet vise à affirmer et revaloriser les éléments culturels qui ont été nié ou tout simplement méprisé à l'ère moderne et se trouvent par conséquent dans une situation d'extériorité par rapport à la modernité. Il s'agit, autrement dit, de mettre en avant les éléments qui ont échappé à la fureur destructrice de cette culture moderne prétendument universelle. Ce projet vise aussi à faire des valeurs

[72] Sebastián Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México, Siglo XXI Editores, 1969.

traditionnelles ignorées par la modernité, le terreau d'où pourra surgir une critique interne, à partir d'un travail herméneutique ancrée dans ces mêmes valeurs. Notons qu'un tel projet de réflexivité critique ne pourra se faire qu'à partir de la bi-culturalité des frontières. Il faudra enfin du temps, le temps long nécessaire pour accumuler des forces, organiser la résistance, laisser mûrir les projets et les réflexions. Car il faut du temps pour travailler de façon créative au développement des différentes traditions culturelles, avec pour horizon une utopie transmoderne ; du temps, pour élaborer les stratégies de croissance et de transformation qui renouvelleront les cultures. Car il ne s'agit pas seulement de les décoloniser mais aussi de les rendre innovante.

Aussi, le dialogue entre intellectuels critiques n'est-il ni moderne, ni postmoderne mais, à strictement parler, transmoderne. Comme nous l'avons déjà signalé, l'effort créatif ne part pas du cœur de la modernité, mais de ce qui lui reste extérieur, de son être frontalier. L'extériorité n'est pas un pur négatif. Elle possède une dimension positive qui vient d'une tradition autre que la modernité. Son affirmation représente une nouveauté, un défi ; elle intègre ce que la modernité a de meilleur. Prenons les cultures amérindiennes, par exemple : elles appréhendent ce que nous objectivons comme la nature d'une façon totalement originale. Plus que jamais, nous avons besoin de leurs lumières. Leur position est en effet beaucoup plus équilibrée que celle de la modernité capitaliste, pour laquelle la nature est entité objective qui peut être exploitée, vendue et détruite. Or, la mort de la nature équivaut au suicide collectif de l'humanité. Mais la culture moderne globalisée reste incapable de tirer des enseignements de la relation qu'ont su tisser ces cultures « autres » avec la nature. Elles restent, selon les critères « développementistes », des cultures « primitives », ou « anachroniques ». Pourtant, ces principes écologiques peuvent parfaitement être combinés à ce que la modernité a de meilleur - il ne s'agit nullement de rejeter en bloc la modernité au nom d'une conception essentialiste de la culture - pour produire de nouveaux développements scientifiques et technologiques.

L'affirmation et le développement de l'altérité culturelle des peuples postcoloniaux et l'appropriation simultanée de ce que la modernité a de meilleur devraient donner lieu à un nouveau style culturel. Au lieu d'une unité globalisée et indifférenciée, on peut imaginer un pluriversalisme transmoderne et multiculturel, composé d'universalités diverses (européenne, islamique, védique, taoïste, bouddhiste, latino-américaine, bantoue, etc.) qui dialogueraient entre elles, dans un esprit critique.