

Être et Race. Réflexions polémiques sur la colonialité de l'être

Norman AJARI (Université Toulouse Jean Jaurès)

Ce qui ne tolère rien qui ne soit pareil à lui même, contrecarre une réconciliation pour laquelle il se prend faussement. La violence du rendre-semblable reproduit la contradiction qu'elle élimine.

Theodor W. Adorno, *Dialectique négative* (2003, p. 176).

Savez-vous quelle est la meilleure façon d'en finir avec la ségrégation ? L'homme blanc craint davantage la séparation que l'intégration. Ségrégation, cela veut dire qu'il vous tient à l'écart mais pas au point que vous échappiez à sa juridiction ; séparation, cela veut dire que vous n'êtes plus là. L'homme blanc acceptera plus volontiers de vous intégrer que d'admettre votre droit à la séparation.

Malcolm X, « Le bulletin de vote ou le fusil » (2008, p. 77).

Le concept de colonialité de l'être est le concept central de la philosophie décoloniale. Il indique que la colonisation n'est pas seulement un régime juridico-politique de conquête violente ou d'appropriation des terres et des biens, mais que ces rapines, sous leur forme moderne, ont pour condition de possibilité un rapport particulier au monde, aux autres et à l'histoire. C'est cette manière spécifique de concevoir, d'imaginer, de se rapporter à l'ensemble de ce qui est, caractéristique de l'Europe coloniale moderne, que le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres s'est attaché à décrire au moyen du concept de colonialité de l'être. Il en est en effet le principal analyste, notamment dans son article « À propos de la colonialité de l'être », paru en 2007 puis, un an plus tard, dans son ouvrage *Against war : views from the underside of modernity*. Ces travaux interprètent la pseudo-découverte de l'Amérique en 1492 comme le jaillissement d'une nouvelle forme de subjectivité européenne - ou, plus justement, de l'Europe comme subjectivité - qui ne

cessera de se déployer et de se renforcer.

La particularité de cette subjectivité réside en sa propension, jusque là inédite, à élaborer des classifications hiérarchisées des êtres humains en fonction de leurs caractéristiques visibles ou de leurs coutumes, et ce en se hissant systématiquement au sommet de cette hiérarchie. S'il suit les orientations du projet général des études décoloniales, qui vise l'élaboration d'une pensée critique de la colonialité dans la longue durée, l'apport méthodologique le plus décisif de Maldonado-Torres dans *Against war* a consisté à mettre en résonance la philosophie de la libération latino-américaine, la philosophie africaine (c'est-à-dire celle de l'Afrique et de sa diaspora) et la philosophie juive comme autant d'échos des moments les plus tragiques de l'histoire de la violence sociale et politique causés par la différenciation raciale. Ainsi, chacune de ces traditions de pensée apporte-t-elle ses réponses, respectivement à la conquête des Amériques, à la traite transatlantique et au moment totalitaire (notamment dans sa version hitlérienne). C'est à une compréhension de cette trame catastrophique de l'histoire de la modernité, déjà entrevue par Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme*, que s'attache la pensée décoloniale. L'illustration qu'offre Maldonado-Torres est à cet égard exemplaire, et c'est pourquoi le présent travail se propose de la réinvestir dans une perspective critique.

En effet, il faudra montrer que malgré le fort potentiel heuristique du modèle interprétatif qu'il propose, et bien qu'il mette en avant la multiplicité des manifestations historiques de la colonialité (2014a, p. 47), Maldonado-Torres finit par négliger, ignorer ou réduire certaines différences fondamentales et allonge des moments de l'histoire irréductibles les uns aux autres dans un lit de Procuste. Le présent texte entreprendra de détecter les options théoriques qui ont conduit Maldonado-Torres à ces négligences, pour mieux dégager d'autres voies possibles pour une pensée décoloniale. Ainsi les critiques qui seront ici opposées à certaines de ses orientations auront-elles en vue le renforcement de la philosophie décoloniale de l'histoire, et nullement sa délégitimation. À cette fin, il s'agira de remonter aux sources imaginaires de la colonialité de l'être.

On examinera tout d'abord le point d'origine, à la fois historique et théorique, de la critique décoloniale : la conquête des Amériques, et son influence sur la pensée européenne. On verra comment Maldonado-Torres permet de la concevoir philosophiquement comme liée à l'invention d'une rationalité raciste du doute qui sera ici qualifiée de « paradigme de Valladolid ». Dans un second temps, un aspect de la démonstration, jusque-là convaincante, du philosophe portoricain sera remis en cause : plutôt que comme la manifestation de la généralisation d'un état de guerre, on comprendra, à partir d'une relecture de Carl Schmitt, la colonialité comme procédant d'une logique de la prise de terres, mais surtout de la prise

de vies. Modalités de la prise dont on verra dans un troisième temps qu'elles sont fondées sur des imaginaires européens de l'homogénéité, en se livrant (à l'imitation de Maldonado-Torres) à une interprétation critique de Martin Heidegger. Finalement, on avancera qu'un certain irénisme de la pensée décoloniale a pu l'empêcher de remettre en cause la centralité d'un paradigme du symbolique, c'est-à-dire de l'unité positive du corps social, comme la dimension primordiale de la colonialité de l'être. Comme l'indique le titre, les réflexions qui suivent seront polémiques, et elles le seront à deux titres. D'une part parce qu'elles se présenteront sous la forme d'une intervention dans le champ intellectuel des études décoloniales, visant à en discuter certaines tendances ; et de l'autre car son propos sera de prôner une revalorisation du *polemos*, du conflit, en comme vertu décoloniale.

L'ombre d'un doute : le paradigme de Valladolid

L'importance qu'a pu revêtir la conquête de l'Amérique dans l'imaginaire européen moderne est considérable. La confrontation avec l'altérité humaine représentera, jusqu'aux XVIIIe et XIXe siècles, un véritable « scandale » pour les ambitions universalistes de la philosophie : « Monde sauvage et monde civilisé s'affrontent et se définissent l'un par l'autre, l'un contre l'autre, irréconciliables dans le temps et l'histoire » (Duchet, 1995, p. 26) aux yeux des penseurs de l'époque. La colonialité de l'être témoigne de la quête hasardeuse d'une issue à cette impossible confrontation à la différence. Elle se manifeste dans ce que Maldonado-Torres qualifie de « scepticisme misanthropique », et qui constitue une stratégie rationnelle d'atténuation de la différence. Il s'agit, plus clairement, d'un doute méthodique de type cartésien, systématiquement appliqué à l'humanité des peuples non européens. Face à une étrangeté qui semble menacer la cohérence de l'idée européenne d'humanité se construit ainsi une mise en cause rationnelle de l'appartenance au genre humain des peuplades récemment « découvertes ».

Bien sûr, l'analogie avec Descartes, initiée par le philosophe argentin Enrique Dussel, semble au premier abord anachronique. Ce n'est en effet qu'en 1641 que paraissent les Méditations métaphysiques, où le philosophe français met la réalité à l'épreuve de son doute radical, pour finalement dégager ce qui lui apparaîtra comme l'indubitable vérité du « je pense ». Loin d'être arbitraire, l'usage du vocabulaire cartésien pour désigner des phénomènes antérieurs s'autorise d'une interprétation philosophique de l'histoire. En effet, la juste compréhension de ce que Maldonado-Torres entend par « scepticisme misanthropique » s'éclaire par l'hypothèse que le doute méthodique exposé par le philosophe français aurait été en quelque sorte préfiguré, un siècle plus tôt et sur un plus vaste terrain, par la fameuse controverse de Valladolid. C'est en effet en 1550 que le philosophe aristotélicien Juan Genès de Sepúlveda affrontait l'évêque et théologien

Bartholomé de Las Casas sur la question des conditions de la colonisation du continent Américain. Mais, sous-jacent à ce problème général, se posait surtout celui de la nature des Indiens d'Amérique (Todorov, 1982, p. 193). Les positions respectives des deux opposants sont bien connues : le premier, partisan en toutes matières du maintien d'une stricte hiérarchie des essences, tenait pour infranchissable la frontière séparant les habitants des deux continents. Las Casas pour sa part, préfigurant le mythe du « bon sauvage » qui prévaudra chez Diderot, prônait l'évangélisation douce d'indigènes dont il louait la vie frugale et équilibrée.

Dans la perspective de la philosophie décoloniale, la controverse de Valladolid représente un événement décisif de l'histoire de la rationalité. Désormais, la mise en cause de l'appartenance au genre humain de tout un peuple peut apparaître comme un progrès et se présenter comme un exercice légitime et impartial de la pensée. En d'autres termes : c'est la possibilité que la contestation de l'humanité des Amérindiens ne soit que provisoire qui la légitime pleinement. La force de l'approche de Nelson Maldonado-Torres réside dans le fait qu'elle ne concentre pas tout son effort critique contre le délire hiérarchique de Sepúlveda, en saluant a contrario la modernité ou la générosité des raisonnements de Las Casas - ce qui est la lecture généralement privilégiée. Elle questionne le dispositif même dont se soutient la rationalité mise en œuvre à Valladolid. Maldonado-Torres ne prête pas seulement attention à l'antinomie qui oppose les deux contradicteurs ; son idée de doute misanthropique conceptualise le dispositif de véridiction qui les met en scène. Ainsi, ce n'est pas une doctrine qui est en cause, mais la structuration même de la pensée moderne qui est en train de s'élaborer, fondée sur une évaluation souveraine. Elle se présente in fine comme un soliloque subjectif où le témoignage des « objets », c'est-à-dire des Indiens, est réduit à la portion congrue et où le cri des victimes est ignoré tant qu'il n'est pas traduit dans le langage respectable de la théologie. Le concept de scepticisme misanthropique introduit ainsi l'hypothèse selon laquelle la mise entre parenthèses de l'humanité des Indiens ne serait pas moins cruelle que les accusations explicites de bestialité proférées par Sepúlveda.

Ce qui motive la comparaison avec le doute cartésien, ce n'est donc pas une théorie particulière, mais la mise entre parenthèses des valeurs par la comparution devant ce tribunal de la raison qu'est en fait la controverse. À ce titre, il ne serait pas exagéré de parler d'un paradigme de Valladolid. Il montre que le discours raciste n'est pas une qualification ou une invective, mais une problématisation. Ce racisme ne tient pas au fait qu'une des parties « animalise » les Indiens, mais procède de ceci qu'ils sont traités comme un problème qu'il s'agit de résoudre. Cette cour de justice, pour Maldonado-Torres, s'est ainsi rendue coupable d'un profond déni de toute considération éthique. Cette éthique, il la

défini en suivant Emmanuel Levinas comme la prise en compte de l'altérité en tant que moment constitutif de soi (Maldonado-Torres, 2008, pp. 175-176). Or le dispositif épistémologique de mise en scène du doute dont Sepúlveda et Las Casas sont les acteurs empêche ce rapport éthique, puisqu'il médiatise excessivement le rapport à l'autre, lequel se trouve soumis à conditions. Il doit préalablement subir une batterie de tests. Le scepticisme misanthropique apparaît donc comme une négation patente du rapport éthique, qui procède d'un recours inadéquat et excessif à la rationalité évaluative. Le racisme apparaît ici comme la mise en danger permanente du rapport éthique par son évaluation. Cette situation s'apparente à ce que Lewis Gordon (2006) qualifierait de décadence ou de pourrissement (decay) de la raison : à savoir une situation où la pensée est trop obnubilée par la conformité de ses propres opérations cognitives pour laisser à son objet l'opportunité de s'exprimer.

Toutefois, pour que l'analogie entre la mise en question de l'humanité des peuples non européens et le doute cartésien soit valide, il faut que sa mise en œuvre ait permis de dégager de façon évidente un fondement ultime. Or, pour ce qui est de la désignation de ce fondement, l'argumentaire de Maldonado-Torres s'avère moins convaincant. Il emboîte une nouvelle fois le pas à Enrique Dussel, à qui il emprunte le concept d'« ego conquiro », parodie du « ego sum » cartésien. Ce qui se trouverait à la racine du doute misanthropique s'apparenterait à une option préférentielle pour la guerre, finalement cristallisée en une hostilité transcendantale propre à la modernité européenne. Nelson Maldonado-Torres décrit ce processus comme la naturalisation et la généralisation d'une non-éthique de la guerre.

En d'autres mots, se trouverait à la racine du doute misanthropique exemplifié par le paradigme de Valladolid, un déni systématique de l'éthique et de la reconnaissance d'une commune humanité, dans laquelle certains individus sont tenus pour tuables en vertu de leur race. Malgré son intérêt, cette interprétation pose au moins deux problèmes. Tout d'abord, elle élit arbitrairement le phénomène guerrier comme l'essence de la réalité coloniale. Un tel choix a pour conséquence d'appauvrir toute tentative de compréhension des manifestations de la domination coloniale dans leur diversité. La colonialité se manifeste dans l'évangélisation, dans le droit ou dans les sciences, non moins que dans l'art de la guerre. Chacun de ces aspects aurait légitimement pu être considéré par Maldonado-Torres comme le fondement essentiel du paradigme de Valladolid. En effet, si l'on peut objecter qu'il n'existe pas de lien intrinsèque entre le droit ou la science comme tels et la domination coloniale, cette objection s'applique également à la guerre. Comme il existe un droit non colonial, il existe de nombreuses formes de guerre non coloniale. Cette remarque conduit au

second problème posé par les conclusions de Maldonado-Torres : il emploie la notion de guerre avec une excessive légèreté. Cet usage semble procéder du fait qu'il conçoit la guerre en général à partir de la spécificité des guerres coloniales, plutôt que l'inverse.

C'est là un travers dans lequel la pensée décoloniale tombe fréquemment, et qui est l'envers de critiques qu'elle adresse elle-même, non sans pertinence, à la théorie postcoloniale des Edward Said, Gayatri Spivak ou Homi Bhabha. À ces derniers, elle reproche de ne pas tenir suffisamment compte du premier colonialisme moderne, et de faire commencer l'histoire coloniale avec les impérialismes des XVIII^e et XIX^e siècles. S'il n'omet pas de considérer le moment de l'histoire coloniale qui commence avec les Lumières, Maldonado-Torres, suivant l'approche généralement privilégiée par la pensée décoloniale, tend à généraliser des catégories issues de son interprétation de la conquête de l'Amérique en les appliquant à d'autres lieux historiques et géopolitiques. Il en va ainsi de la notion de guerre qui, pour centrale que soit la rhétorique juridico-théologique et dans la philosophie coloniale du XVI^e siècle, ne saurait servir de clef de lecture unique de la colonialité considérée dans la longue durée. Ce point de discordance n'est pas marginal : il porte sur un aspect central de la théorie de Maldonado-Torres et il importe donc de l'exposer plus en détails.

Ontologie de la prise

Ce qui frappe dans l'usage que fait Maldonado-Torres du concept de guerre, c'est son assimilation systématique à une violence chaotique et débridée. Cette acception, généralement réservée à la guerre civile dans la tradition de la philosophie politique (Dubos, 2010), il l'étend au domaine martial dans son ensemble. Il va même, s'autorisant toujours de Levinas, jusqu'à évoquer dans un même souffle guerre et génocide. Un tel usage, d'un côté, semble trop restrictif et, de l'autre, déraisonnablement étendu. On ne saurait en effet comprendre la guerre à partir des seuls « crimes de guerre ». S'il serait naïf, en l'espèce, de comparer le rapport de ces deux termes à celui de la règle et de son exception, reste que l'existence même d'un concept de justice militaire et la criminalisation de certains actes liés au combat témoignent contre toute assimilation unilatérale du fait martial à l'extrême violence. La guerre n'est pas le lieu d'une « non-éthique » ; elle est le lieu d'une autre éthique, incommensurable à celle qui régit la vie civile, structurée par l'opposition fondamentale entre ami et l'ennemi (Schmitt, 1992).

La confusion entretenue par Maldonado-Torres se répercute dans son assimilation de la guerre au génocide. Ce dernier peut en effet être conçu, non comme la radicalisation d'un état de guerre, mais au contraire comme sa négation, puisque la mise à mort de l'ennemi n'y est plus un moyen pour atteindre un but de guerre, mais devient ce but lui-même. Le

penseur juif Jean Améry, rescapé de camp d'Auschwitz, exprime pertinemment cette différence. À ses yeux, là où le champ de bataille est un espace qui attribue ultimement au soldat la tâche de survivre, le monde concentrationnaire assigne à ses pensionnaires la mort comme destinée. Elle est une certitude, et non seulement un risque. Pour le soldat, la mort « était à la fois une menace et une chance, alors que pour le détenu elle prenait la forme d'une solution mathématiquement prédéfinie : la solution finale ! » (1995, p. 49).

C'est pourquoi l'acception que Maldonado-Torres propose de la guerre est par un aspect trop restrictive, puisqu'elle réduit la guerre à ses possibilités de montée vers l'extrême violence, et trop ample par un autre, dans la mesure où elle l'associe au phénomène génocidaire. En outre, comme l'a montré l'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro, l'inimitié comme forme constitutive du rapport à autrui est loin d'être une propriété exclusive de la tradition européenne. L'intersubjectivité hostile est même ce qui caractérise à ses yeux les cosmologies « prédatrices » des Indiens d'Amazonie, dans lesquelles l'individu « s'appréhende comme sujet à partir du moment où il se voit soi-même à travers le regard de sa victime, ou plutôt, où il prononce sa singularité à lui par la voix de celle-ci » (2009, p. 114).

Il paraît dès lors indispensable de proposer une explication du pouvoir colonial qui ne prêche pas le flanc aux coups du faisceau des critiques possibles qui, comme on vient de le voir, n'est pas mince. Une nouvelle perspective pourrait se dessiner à partir d'une autre interprétation du phénomène même que Dussel et Maldonado-Torres prennent pour point de départ, c'est-à-dire la conquête des Amériques. Il semble judicieux de tenir compte de celle que livrait, en 1950, le juriste conservateur Carl Schmitt dans son livre fameux intitulé *Le Nomos de la Terre*^[1]. L'un des intérêts de son intervention réside dans le fait que l'auteur est un ardent défenseur de l'eurocentrisme en général, et de sa dimension colonialiste en particulier. Pour autant, ne cédant rien aux coquetteries de l'après-guerre, ce n'est pas en cherchant à atténuer leurs dimensions raciste et impérialiste qu'il s'en fait le chantre, mais au contraire en les assumant jusqu'au défi, livrant un témoignage mélancolique face à ce qu'il interprète comme la ruine contemporaine de l'intégrité de la tradition du droit des gens européen. En dépit de ce parti pris politique radical (ou peut être paradoxalement grâce à lui), *Le Nomos de la Terre* demeure, quant à l'histoire coloniale du droit international, une œuvre inégalée.

Elle permet de mieux identifier la source des confusions précédemment diagnostiquées quant à la notion de guerre. Aux yeux de Schmitt, en effet, la conquête n'avait rien d'une guerre :

La signification des lignes d'amitié des XVIe et XVIIe siècles du point de vue du droit des gens tenait à la délimitation de grands espaces de liberté, en tant que zones de combat où pouvait se dérouler la lutte pour le partage d'un nouveau monde. [...] La délimitation d'une zone de combat extra-européenne servait donc à circonscrire la guerre en Europe. Tel est son sens en droit des gens et sa justification (2001, p. 98).

Cette citation appelle quelques explications. Selon Schmitt, le droit international, ou droit des gens, est structuré par une bipartition entre deux types de frontières. D'une part les frontières qui séparent les États européens les uns des autres, et qui a pour arrière-plan une reconnaissance de leurs souverainetés respectives. Et, de l'autre, les « lignes globales » ou « lignes d'amitié » séparant l'Europe du reste de monde. En-deçà de ces lignes, des États (européens) se livrant à des guerres pour divers motifs ou intérêts mais en suivant une stricte codification légale ; au-delà, des terres « libres » et livrées à l'arbitraire des explorateurs, des forces armées et des colons. En somme, aux yeux de Schmitt, loin d'être une licence pour se livrer au massacre, la guerre est un attribut de la civilisation. La guerre ne livre pas les damnés de la terre à la cruauté, mais représente au contraire le privilège des maîtres.

Il est vrai que, lors de la controverse de Valladolid, c'est la guerre qui est sur toutes les lèvres. Mais on voit qu'il y a là un abus de langage, voire une métaphorique. L'enjeu réside bien plutôt l'appropriation des biens et les bornes à poser à sa mise en œuvre violente. « Dans la perspective du Jus publicum Europaeum, toute terre sur le globe est soit territoire d'États européens ou d'États mis sur le même pied, soit terre encore librement occupable, c'est-à-dire territoire étatique potentiel ou colonie potentielle » (Schmitt, 2001, p. 171). Ce geste d'appropriation, que l'Europe seule est à même de mettre en œuvre légitimement, Schmitt le nomme « prise de terre ». Le fondement de l'ordre et du pouvoir coloniaux n'est pas la guerre : c'est la prise. Et, bien qu'il ait fait le choix de ne pas approfondir son questionnement à ce sujet, Maldonado-Torres lui-même entrevoit cette problématique :

L'existence infernale au sein du monde colonial porte avec elle à la fois les aspects raciaux et les aspects genrés de la naturalisation de la non-éthique de la guerre. Leur « tuabilité » et leur « violabilité » s'inscrivent sur les images des corps coloniaux, marquant profondément leurs vies quotidiennes (2008, p. 220).

Plutôt qu'une exposition aux conséquences de la guerre, ce passage décrit la manière dont les vies des colonisés sont capturées par des normes qui les exposent à une violence exceptionnelle. En effet, et c'est là où son parti pris colonialiste rend son analyse impraticable, Schmitt ne reconnaît pas que pour que la prise de terres idéologiquement

présentées comme des « terres libres » ou des « territoires sans maîtres » soit possible, il faut préalablement que la vie de ses habitants ait été niée théoriquement et pratiquement. La qualification des vies indigènes comme insignifiantes précède logiquement et historiquement la qualification des terres comme libres et offertes à la colonisation (Ajari, 2015b). Là est également le sens du scepticisme misanthropique conceptualisé par Maldonado-Torres. Il appert ainsi que si la notion de guerre ne saurait servir à caractériser la colonialité en propre, la prise, elle, sous ces formes que sont la prise de vies et la prise de terres est un mode de recours à la force qui lui est spécifique. La mise en procès de l'humanité des Indiens et leur massacre ; la traite des esclaves africains et leur transbordement ; le travail forcé mis en place par les colonialismes britannique, belge ou français ; les lois antisémites, la déportation des Juifs et des Tziganes vers des camps de concentration : voilà autant de modalités historiques et politiques de la prise de vies.

Toutefois, il n'est pas certain qu'on soit encore parvenu, au terme de cette ébauche d'une ontologie de la prise, au sol ferme sur lequel s'appuie le scepticisme misanthropique, l'équivalent du « je pense » cartésien qui constituerait sa vérité première. Sans doute peut-on ici se fier aux remarques de Nelson Maldonado-Torres, chez qui le concept de colonialité de l'être naît d'une critique de la pensée heideggérienne à partir des apports de Fanon et de Levinas (Maldonado-Torres, 2014b, p. 139). En relisant ainsi Heidegger à partir des précédentes remarques critiques, la voie à suivre pourrait bien s'éclairer.

Des imaginaires européens de l'homogénéité

L'importance de Heidegger pour la théorie décoloniale tient, d'une part, au fait que son œuvre apporte des éléments potentiellement pertinents pour développer une philosophie de l'histoire qui ne s'apparente pas, comme chez Hegel, à une glorieuse odyssée de la Raison. Et, de l'autre au fait qu'elle rend possible une conceptualisation de l'Occident comme un phénomène historique cohérent. Marlène Zarader offre un bon résumé de l'argumentaire heideggérien :

[La question de l'être] travaille l'ensemble de la pensée et même des comportements caractéristiques de la sphère europeo-occidentale, et elle est seule, en retour, à pouvoir éclairer celle-ci. C'est cette figure globale d'un « Occident » renvoyée à son unité fondamentale et jusqu'ici cachée que Heidegger nomme désormais, en s'écartant considérablement de l'acceptation traditionnelle de ce terme (comme de celle qu'il lui avait d'abord accordée lui-même) : métaphysique (2013, pp. 38-39).

La question de l'être, c'est-à-dire l'interrogation sur ce que l'on dit réellement lorsque l'on

dit qu'une chose est, fonde selon Heidegger l'histoire de l'Occident. À chacun de ses moments correspond une manière différente de comprendre l'être et, partant, un mode de vie singulier. Or, pour la pensée décoloniale, ce n'est pas la métaphysique qui permet de conceptualiser l'Occident comme un tout, mais la colonialité. L'analyse historico-philosophique se fait alors anthropo-politique. Et, à ce titre, elle ne va plus puiser aux sources de l'ancienne Grèce, à la façon heideggérienne, mais se préoccupe plus spécifiquement de la modernité, telle qu'elle naît de la conquête des Amériques. Ce qui est central (et c'est là que l'apport de l'éthique lévinassienne importe à Maldonado-Torres), c'est alors moins la question de l'être que celle de l'autre : une façon de définir et de conceptualiser la différence humaine.

Mais, malgré le mépris à l'encontre de toute forme d'anthropologie qu'elle exprime, la pensée de Heidegger elle-même n'est pas exempte de considérations portant sur les humains et leurs différences. L'attitude plus que contestable du philosophe allemand à l'égard des Juifs, ses conceptions géopolitiques fantaisistes et son chauvinisme germanique sont connus de longue date, mais la récente révélation des ses Cahiers noirs, un ensemble de notes jetées sur le papier au cours de la seconde guerre mondiale, portent un verre grossissant sur ces aspects. Le spécialiste de Heidegger Peter Trawny, proposant la notion d'antisémitisme inscrit dans l'histoire de l'être, leur a consacré un essai (2014) qu'on peut prendre comme point de départ pour interroger la colonialité de l'être, non plus depuis un usage, une transformation ou un détournement de la pensée de Heidegger, mais comme une dimension la travaillant dans sa texture même. Ainsi, le questionnement ontologique heideggérien ne sera plus vu ici comme un point de départ possible pour concevoir (au prix d'un détournement et d'une réorientation) la colonialité, mais comme l'une de ses apologies, en fournissant de surcroît une interprétation philosophique digne d'intérêt.

Peter Trawny consacre son étude Heidegger et l'antisémitisme à la place des Juifs dans la conception de l'histoire que tracent les Cahiers noirs. S'y dessine une critique de la pensée technicienne qui, si elle se retrouvera dans l'ensemble de la réflexion heideggérienne, ne s'habille pas encore du vocable de Gestell (arraisonement, dispositif), mais est encore stigmatisée sous le terme de Machenschaft (machination). L'ambition du Heidegger de cette époque est de faire face à la menace que représenterait l'avènement généralisé de la Machenschaft, c'est-à-dire d'une pensée calculante, mondialisée, technicisée et déracinée. Ce combat est d'autant plus ardu que, comme on l'a souligné plus haut en empruntant ses mots à Marlène Zarader, la machination découle de toute l'histoire de la métaphysique, dont l'origine procède de la philosophie grecque. Pour contrer le destin funeste de la rationalité, qui naît dans la philosophie ancienne, Heidegger entrevoit pour seule issue la formulation

d'un autre commencement. Il faut à ses yeux reprendre le geste instaurateur des Grecs, mais en lui donnant une orientation toute différente. « Or dans la mesure où "les Allemands" commencent à percer à jour le commencement chez "les Grecs", ce sont eux qui sont maintenant capables de répéter autrement le commencement » (Trawny, 2014, p. 44).

Cette mission est d'autant plus décisive, et Trawny y insiste tout particulièrement, que les Juifs sont liés à la machination de manière privilégiée. Il diagnostique trois formes d'antisémitisme dans les Cahiers noirs, qui se croisent et s'hybrident à l'occasion. En premier lieu, l'assimilation pure et simple des Juifs à la machination, décrite comme l'abri de ces apatrides, dépourvus de « monde ». En second lieu, la prise en compte par Heidegger d'une dimension raciale dans la conception du Dasein, c'est-à-dire de l'existence humaine, conduisant à l'idée qu'il y aurait un « combat entre les Juifs et les nationaux-socialistes [...] mené pour des motifs raciaux, dont l'enjeu est l'histoire » (Trawny, 2014, p. 70). Il importe ici de souligner que la présentation des prodromes de la destruction des Juifs d'Europe, ou à tout le moins l'antisémitisme violent de l'Allemagne des années 1930, comme un « combat » (ce qui suggère une réciprocité) témoigne de la perception biaisée de Heidegger : sa cécité à l'égard du phénomène de la prise de vies. Enfin, troisièmement, la dénonciation d'une juiverie mondiale, puissance de déracinement généralisée touchant jusqu'aux nazis eux-mêmes et culminant dans l'américanisme ou le bolchevisme.

Alors, pour faire face à la machination, Heidegger se prononce en faveur d'un projet germanique. « L'"être jeté" qu'incarnent "le sang et le sol" serait par conséquent la "race" en tant que "condition nécessaire" qui ne reçoit sa "mission" et son "obligation" que dans le "projet" ; à savoir la marque de l'appartenance au "corps du peuple au sens de la vie physique" qui reçoit sa signification véritable seulement dans le projet » (Trawny, 2014, p. 92). Maldonado-Torres (2004) voit très distinctement que la pensée heideggérienne est sous-tendue par une géopolitique germano-centrée, apologétique de l'originalité de la langue et de l'attachement au sol allemands. Toutefois, comme Charles Bambach sur lequel il s'appuie et comme Peter Trawny, il prend soin de distinguer le racisme heideggérien, qu'il qualifie d'épistémique, de celui des nazis, défini comme biologique. Cette distinction, aujourd'hui devenue un lieu commun des études portant sur le rapport de Heidegger au national-socialisme, n'est pas fautive mais elle est superficielle. Elle fait en effet grand cas de la métaphorique sous laquelle se drape, pour un temps, la parole raciste. Une autre interprétation consisterait à dire que la médiation heideggérienne des Cahiers noirs livre le racisme dans sa nudité - voire dans sa vérité.

Il est possible de lire dans le rejet heideggérien du biologisme et dans sa dévotion à la singularité ethnolinguistique allemande une préfiguration des transformations du discours

raciste qui surviendront après la seconde guerre mondiale. L'historien Enzo Traverso les décrit comme marquées par un basculement d'un racisme scientifique vers un ethnocentrisme culturaliste (Traverso, 2013, p. 108). Mais l'analyse prend une autre tournure dès lors qu'on précise que la scientificité dont il est ici question ne désigne pas l'attachement des chercheurs à un ensemble de protocoles, de méthodes partagées par une communauté de recherche, mais bien plutôt un décorum, un habillage linguistique et une légitimité sociale. C'est ce que note Achille Mbembe à propos des sciences de la race : « En présentant comme réels, certains et exacts des faits souvent inventés, [le discours européen] a esquivé la chose qu'il prétendait servir et a maintenu avec celle-ci un rapport fondamentalement imaginaire, au moment même où il prétendait développer à son sujet des connaissances destinées à en rendre objectivement compte » (2013, pp. 26-27). Et en effet, il n'est pas rare que des scientifiques, engagés dans des entreprises visant à prouver l'inégalité des races, se soient trouvés mis en défaut par leurs propres expérimentations – mais sans toutefois que ces échecs ne parviennent à bouleverser leur idéologie (Reynaud Paligot, 2006, pp. 77-78).

Vu sous cet angle, la différence entre les versions « scientifiques » ou « biologiques » et la version « épistémique » des théories racistes perd de sa clarté. On peut même aller jusqu'à dire que cette dernière englobe les autres. À l'extrême, le racisme biologique n'existe pas, et le racisme est toujours spirituel. Même lorsqu'elle prend la vie organique ou la génétique pour véhicules, c'est l'imaginaire qui, dans la pensée raciste, prime sur la méthode dans laquelle elle s'incarne. La part violente du discours du racisme biologique ne procède pas du biologique lui-même, mais de l'imaginaire géopolitique et historique qui l'élit comme prétexte. Or cet imaginaire peut tout aussi bien, et indifféremment, se fixer sur les faits de culture, les manières de table ou les métaphysiques. La constante de la pensée sur la race est à chercher ailleurs. L'exemple de Heidegger le montre très nettement : il n'y a de déformation fantasmatique de l'altérité que sur fond d'un imaginaire de son propre enracinement et de sa propre autochtonie. La racine de la violence du discours de Heidegger n'est pas dans ses excès antisémites les plus spectaculaires, mais dans ses plus ordinaires rêves d'homogénéité culturelle, spirituelle, linguistique. Tout le reste en découle. Le parallèle avec Descartes mobilisé par Maldonado-Torres mérite d'être poussé jusqu'au bout : il y a, au fond de toute manifestation de la colonialité de l'être, non pas une hostilité mais bien au contraire une paisible et totale certitude de soi.

Au fondement du doute misanthropique en quoi consiste le paradigme de Valladolid, au fondement de la légitimité des prises de terres et des prises de vies, se trouvent les imaginaires européens de l'homogénéité : ces formes particulières d'attachement aux sols et

aux nations du monde blanc et la volonté obsessionnelle de les maintenir dans un état arbitrairement décrété comme leur état authentique. L'interprétation de la question de la technique par Frantz Fanon, en tant qu'elle s'oppose frontalement à celle de Heidegger, permet d'éclairer ce point. Trawny souligne la façon dont l'auteur des Cahiers noirs dénonce dans un même souffle l'introduction des postes de radio dans les villages et l'envahissement de ces derniers par les citoyens et les étrangers (Trawny, 2014, p. 105). Fanon livre pour sa part, avec la réflexion qu'il consacre à la radio dans L'An V de la révolution algérienne, une tout autre interprétation, basée sur l'usage que font de ce moyen de communication les colons français au Maghreb. En effet, il se préoccupe moins de la colonisation du monde par la technique que de la technique comme métonymie de la colonialité. La radiodiffusion n'a pas, pour ses premiers bénéficiaires qui sont les colons, le sens d'un déracinement ou d'une rupture de la continuité temporelle. Elle ne procède pas de la machination heideggérienne mais contribue, bien au contraire, à l'affirmation d'un monde historique européen au sud de la Méditerranée : « Dans les fermes, la radio rappelle au colon la réalité d'un pouvoir et dispense, par son existence même, sécurité, sérénité. Radio-Alger fonde le droit du colon et renforce sa certitude dans la continuité historique de la conquête, donc son exploitation agricole » (Fanon, 2011, p. 55). La radio enrachine le colon, où qu'il soit, dans sa propre autochtonie. Et Fanon de préciser que les messages à caractère directement haineux envers les indigènes sont relativement rares sur Radio Alger. On se contente d'y inviter les Européens à persévérer dans leur être ; on les encourage à demeurer ce qu'ils sont, à s'affirmer positivement.

Il n'est pas de colonialité sans l'affirmation d'une homogénéité, d'une antécédence, d'un fondement identitaire purement positif. Il n'y a d'ego conquiro que dans la mesure où cet ego s'est assuré de sa propre assise. Or cette assise, cette sûreté de soi, cette sécurité culturelle blanche, n'est guère soumise à l'examen par ceux qui l'éprouvent car elle passe pour absolument naturelle. Pour s'en convaincre, il peut être instructif de comparer la manière dont la violence sociale et politique est analysée dans le champ des sciences sociales, d'une part par un auteur européen, comme le Français Jacques Semelin, et de l'autre par un penseur issu du Sud global, tel que l'Indien Arjun Appadurai - d'autant que leurs théories respectives ne sont pas diamétralement opposées. Selon Semelin, le déclenchement de violences de masse procède d'une déchirure d'un « imaginaire collectif » (2005, p. 37) et de la perte de cohérence d'un « nous » instrumentalisées par des leaders charismatiques incitant une population au passage à l'acte. Si Appadurai souligne lui aussi que tout ethnocide suppose « qu'une profonde incertitude sociale se mêle à de hauts niveaux de certitude doctrinale » (2009, p. 132), il conçoit avant tout le crime de masse comme une quête de pureté à travers la destruction des minorités, qui passent alors pour un

obstacle facilement surmontable. L'objectif est ainsi de parvenir à une harmonie ethnique véritable. Pour Appadurai, en somme, on ne massacre pas pour sauver un « nous » en péril, mais pour en réaliser la perfection, pour le porter à sa quintessence. A contrario, bien plus que ne le fait l'anthropologue indien, Semelin insiste sur le caractère thérapeutique que représenterait cette violence collective pour le « nous » mis à mal. Or la perspective décoloniale implique qu'on envisage l'hypothèse d'une dimension auto-immunitaire de ce « nous » lui-même. Ce n'est là qu'un exemple, mais il illustre bien l'incapacité, pour la théorie européenne, de concevoir la dimension intrinsèquement violente et prédatrice de l'affirmation même du « nous », qui apparaît toujours pour elle comme ce qui doit être préservé. Les théoriciens européens peinent à considérer l'envers destructeur des impératifs d'entente, de cohérence, d'immanence. Or les développements précédents montrent que ce sont des imaginaires européens de l'homogénéité, qui conçoivent l'autochtonie et la cohésion sociale d'un « nous » comme la situation normale, que sourd la colonialité de l'être.

Contester l'ordre symbolique : le coup de poing décolonial

Nelson Maldonado-Torres, en assimilant la colonialité de l'être à la généralisation d'une non-éthique de la guerre, l'a tenue pour une hostilité, une violence, un rapport guerrier à l'extériorité et à l'altérité - en somme, à une pure négativité. L'idée ici développée est que la racine du problème réside au contraire dans le rapport positif à soi prôné par la tradition européenne, ce narcissisme où l'autocélébration semble l'unique rapport à soi possible. C'est ce que montre la lecture à rebours de l'essai de Trawny sur les Cahiers noirs esquissée plus haut : l'antisémitisme inscrit dans l'histoire de l'être est un moment d'un racisme inscrit dans l'histoire de l'être, en tant qu'avant d'être discriminatoire, tout racisme est une promotion de sa propre race^[2]. À cet égard, la pensée décoloniale gagnerait à se méfier des appels à l'unité, des rêves d'harmonie sociale et d'entente fusionnelle qui sont les fondements de la colonialité davantage que de ses antidotes (Ajari, 2015a).

En effet, un spectre de l'unification ou de la réconciliation finale hante la théorie décoloniale. On peut en voir la trace chez Maldonado-Torres lorsqu'il avance que la lutte décoloniale aurait pour caractéristique de prendre la forme d'une « guerre destinée à en finir avec les guerres » (Maldonado-Torres, 2014b, p. 167). Un regard porté sur l'histoire des idées montre qu'il s'agit là, à la lettre, d'un fantasme travaillant de nombreuses apologies de la guerre, notamment les plus impérialistes. Ainsi déjà Rudyard Kipling évoquant dans son « Fardeau de l'homme blanc » les « savage wars of peace » de la conquête coloniale. Cette conception d'une guerre orientée vers la paix est également bien présente en France. Au milieu du XIXe siècle, le fameux historien Jules Michelet ne cachait

rien de son transport à l'évocation de la déclaration de guerre franco-autrichienne de 1792 :

Guerre sublime ! guerre pacifique pour fonder la paix éternelle ! [...] Oh ! le grand cœur de la France, en 92 ! quand reviendra-t-il jamais ! Quelle tendresse pour le monde ! quel bonheur que de le délivrer ! quelle ardeur de sacrifice ! et comme tous les biens de la terre pesaient peu en ce moment ! (1979, pp. 690-691).

On retrouve une semblable verve belliciste chez l'écrivain Charles Péguy, dans un dithyrambe échevelé et dédié à la figure du soldat colonial, daté de 1910 et extrait de son *Victor Marie comte Hugo* :

Pacificateur qui faites la paix à coups de sabre, la seule qui tienne, la seule qui dure, la seule enfin qui soit digne ; la seule au fond qui soit loyale et d'un métal avéré ; vous qui savez ce que c'est qu'une paix imposée, et d'imposer une paix, et le règne de la paix ; vous qui maintenez la paix par la force ; vous qui imposez la paix par la guerre ; belle pacem qui imposuisti ; et qui savez que nulle paix n'est solide, n'est digne qu'imposée ; que gardée par la guerre ; l'arme au pied ; vous qui faites la paix par les armes, imposée, maintenue par les force des armes. [...] Vous qui au besoin maintiendriez la culture par la force. Et au besoin, comme il faut, par la force des armes (1961, p. 832).

Loin de fonder une éthique des luttes de libération, l'idée d'une guerre visant à en finir avec les guerres réitère au contraire un argumentaire impérialiste vieux de plusieurs siècles. La raison pour laquelle les grands auteurs européens ont, avec une si remarquable constance, assimilé sans vergogne la guerre et la paix, c'est que l'extrême violence elle-même ne procède pas d'une non-éthique de la guerre mais d'un idéal de la paix qui marche main dans la main avec les imaginaires de l'homogénéité précédemment évoqués. L'ordre institué par les États européens s'est généralement représenté et pensé lui-même comme non violent. Sa caractéristique la plus constante, des massacres du XVI^e siècle aux crimes policiers d'aujourd'hui, c'est la qualification de ses crimes comme autant d'application d'une justice sans médiation. Il s'efface systématiquement des actes brutaux qu'il commet et refuse d'y assumer son implication. Ce qui caractérise un tel ordre, ce n'est pas tant la violence que son déni. En effet, la notion de violence implique analytiquement celle de responsabilité : il est impossible de penser qu'une violence s'exerce sur un individu sans envisager en même temps le responsable de cette violence. Or, dans la colonialité, la responsabilité des violences s'exerçant sur les damnés de la terre est structurellement inassignable. Comme l'écrivait James Baldwin, « ce qui n'est pas admissible, c'est que les responsables de tels ravages soient aussi innocents. C'est leur innocence qui constitue leur crime » (1963, p. 27).

Il a là ce qu'on pourrait nommer une illusion du Bien. Et ce dans la mesure où, dans la tradition de la pensée européenne, le Bien s'habille toujours du lexique du symbole – et ce jusque dans les travaux de théoriciens critiques contemporains tels que Jacques Derrida ou Étienne Balibar (Derrida, 2005, p. 91 ; Balibar, 2010, p. 95). La métaphorique du symbole, primordiale dans la théologie chrétienne, renvoie à l'ancienne Grèce et fait référence à deux tessons d'un objet brisé, voués à se rassembler, à recouvrer leur unité première pour sceller la tenue d'un serment. Par extension, jusque chez Balibar, la métaphore du symbolique va désigner l'unité, la concorde sociale. Le philosophe chrétien Michel Lacroix exprime avec limpidité ce paradigme, avec lequel il importe de rompre si l'on a en vue une pensée décoloniale :

Invariablement, les châtiments de Dieu sont des séparations : rappelons que la différence des langues fut la suite de Babel, et que la peine capitale de l'enfer est redoutée des croyants parce qu'elle consiste, selon la théologie, en une « séparation éternelle d'avec Dieu ». Quant au Diable, il doit à l'étymologie le privilège de symboliser parfaitement le mal : son nom dérive du verbe grec *diaballein*, qui signifie « mettre en travers, désunir ». Le Diable incarne l'essence du mal car c'est par lui que les liens se déchirent (1998, pp. 110-111).

Ce que la pensée centrée sur le symbolique tient pour le plus terrible scandale, l'élément littéralement diabolique, c'est le fait qu'une chose puisse simplement exister à côté d'une autre, soit « jetée à côté ». L'autre langue parlée par l'autre, déjà, suscite l'horreur. Et c'est en cela que les imaginaires modernes de l'homogénéité sont indexés sans reste sur le symbolique : leur affirmation d'eux-mêmes ne saurait tolérer l'existence d'autres mondes, de modes de vie et de pensée peu désireux de s'orienter à sa boussole. Contrairement à ce que suppose Maldonado-Torres, la colonialité de cette perspective tient précisément en son ambition d'en finir définitivement avec toute forme d'hostilité. C'est pourquoi la « déchirure du nous » évoquée par Semelin, le fait même qu'on puisse ne pas avoir le souci de se reconnaître dans un tel « nous » national ou impérial, sont invariablement envisagés comme autant de figures du mal social. C'est également la raison pour laquelle on a tant insisté sur le paradigme de la prise développé par Schmitt : il naît de l'idée selon laquelle nul n'est autorisé à exister par soi et à se tenir à l'écart du centre européen. Ce dernier, pour demeurer ce qu'il est, s'est autorisé à absorber la planète entière. La singularité doit être prise, capturée et doit se révéler comme un moment subalterne de la cohérence du tout. Des modes autoritaires de gestion de la différence raciale aussi profondément dissemblables que la ségrégation, l'extermination ou l'assimilation forcée convergent en ceci qu'elles ont toutes en ligne de mire la préservation de l'ordre symbolique. Elles sont autant de manières

d'éradiquer toute forme de souveraineté, c'est-à-dire d'existence politique, des groupes assujettis. À cet égard, bien qu'il mette constamment en scène l'altérité, l'imaginaire du pouvoir colonial est largement autoréférentiel : il vise l'autoconservation et considère la violence s'exerçant sur les colonisés comme s'exerçant sur rien.

Le « symbolique » est le synonyme de la totale impossibilité, fondatrice de la modernité européocentriste, à penser conjointement l'égalité et la différence. La tradition de la pensée décoloniale offre plusieurs exemples de tentatives pour mettre à mal ce paradigme. La conclusion des *Damnés de la terre* de Frantz Fanon comporte un effort pour passer d'une philosophie du symbolique à une philosophie du diabolique. Ce texte, certes, prône la fraternité, la multiplication illimitée des relations et connexions humaines, mais suspend cette nécessité à celle d'un écart significatif par rapport au vieux continent : « Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le rencontre, à tous les coins de ses propres rues, à tous les coins du monde » (2002, p. 301). La politique du diable ne vise pas à déchaîner sur l'Europe les enfers de la violence pour en supprimer le principe, mais simplement à se poser à côté d'elle, à réaffirmer une altérité que le procès de la « découverte » et de la conquête, la digestion de la colonie par la colonialité de l'être, voulait oblitérer.

Le paradigme à partir duquel ce mouvement diabolique devient pensable, dans une optique décoloniale, n'a rien à voir avec la paix et les appels à l'unité. Ce paradigme est celui du coup de poing. Ce coup de poing que, comme il en fait récit dans son autobiographie, l'ancien esclave Frederick Douglass assène au cruel maître Covey qui assure sa garde. Ce coup de poing qui trouve un écho historique à Auschwitz, dans le récit de Jean Améry. Il narre ainsi comment, l'espace d'un instant, il se réapproprie son humanité en envoyant une frappe au visage d'un odieux kapo terrorisant les déportés travaillant sous ses ordres. Ce geste, il l'élucide en mobilisant la pensée de Fanon :

Ce que je lus plus tard dans le livre de Frantz Fanon *Les Damnés de la terre*, exposé théoriquement dans une analyse du comportement des peuples colonisateurs, je l'avais anticipé à l'époque en réalisant socialement ma dignité par un coup de poing asséné sur le visage d'un homme. Être juif, c'était accepter la sentence de mort prononcée par le monde comme une condamnation devant laquelle la fuite dans le repli sur soi aurait été une humiliation, mais en même temps aussi une insurrection physique contre ce jugement. Je devins un homme non pas en me réclamant intérieurement de mon humanité abstraite, mais en me découvrant juif révolté et en me réalisant totalement comme tel dans la réalité sociale donnée (1995, pp. 191-192).

Le coup de poing, remplaçant la différence inégalitaire par une altérité sur fond de commensurabilité, fait au moment de l'impact s'effondrer le grand partage racial. Mais, en même temps que cette violence de résistance restaure la dignité de la victime, elle impose une limite à l'hybris du bourreau, rétablit un espace pour sa propre humanisation. Elle instaure une réciprocité, celle du don et du contre-don, qu'interdisent la colonie, la plantation ou le monde concentrationnaire. Diabolique, le coup de poing est alors également le véritable rétablissement de l'éthique, car il rend possible pour l'un d'exister à côté de l'autre. Il rappelle l'existence de la différence et déchire de désir d'une unité autoréférentielle qui a pour nom « colonialité de l'être ». Car il est vain de rechercher la paix, la concorde, l'idylle lorsque le simple droit d'exister n'est même pas en vigueur.

Conclusion - la transmodernité née du désastre

Le problème dont on était parti, qui est le problème de Valladolid, est celui de la conceptualisation européenne de la différence humaine. Or, pour en comprendre les ressorts, il a fallu identifier le refus de l'existence de toute singularité interne qui l'avait motivé. Cette volonté unitaire s'est notamment manifestée, au cours de l'histoire, par le paradigme colonial de la prise. Mais ce droit de prendre les terres et les vies des habitants des autres continents que s'est donnée l'Europe au XVI^e siècle aurait été impossible sans la toile de fond imaginaire de sa propre identité positive. Cette identité, qui constitue l'essence de la colonialité de l'être, se laisse résumer en deux points. Premièrement, l'Europe, et par extension les États qui la composent, s'est voulue pourvue d'une identité positive et homogène qui n'a rien à attendre du reste de l'univers, mérite d'être inconditionnellement défendue et doit - en raison de sa valeur intrinsèque - demeurer ce qu'elle est. Deuxièmement, il en découle que le fait que des populations, des organisations politiques, des formations culturelles puissent exister sans entretenir avec l'euroanéité de relation essentielle ne peut apparaître que comme un scandale, c'est-à-dire un phénomène proprement diabolique. En effet, la volonté de demeurer tel qu'on est, élevée au rang de principe, implique nécessairement une déconsidération a priori de toute forme d'altérité possible. Cela revient à présupposer systématiquement l'infériorité ou l'abjection des infinies possibilités d'hybridation que renferme le monde.

Si certains moments de l'argumentaire de Nelson Maldonado-Torres ont dû être critiqués, son point de départ (à savoir : une philosophie de l'histoire co-construite à partir des propres élaborations théoriques des victimes de la modernité) aussi bien que la perspective qu'il ouvre sont d'une importance considérable. Ladite perspective, là encore inspirée de Dussel (2014), est celle de la transmodernité qui, contrairement à la modernité eurocentriste, ne part pas du centre mais cherche à faire dialoguer les perspectives

périphériques. Elle est une réponse aux imaginaires de l'homogénéité, dont la possibilité naît de la mondialisation telle qu'elle s'est opérée entre le XVI^e et le XX^e siècle, avec l'entreprise coloniale. L'un de ses résultats les plus saillants fut en effet la réalisation d'une commensurabilité générale des cultures et des épistémologies. Une homogénéisation partielle et, en tous cas, une abolition de toute différence insurmontable. Mais c'est de cette destruction que la critique décoloniale entend faire son miel. La transmodernité est l'usage conscient des possibilités d'hybridation qui s'ouvrent alors contre leur cause même : le projet inachevé de la colonialité de l'être. Paradoxalement, des projets de destruction, de ségrégation ou d'assimilation de la différence ont finalement rendu possible un dialogue global entre les imaginaires européens de la libération et ceux des Suds, où les différences demeurent - bien que moins intensément qu'avant la colonisation. Avec le projet transmoderne, toute une histoire de destructions linguistiques et culturelles des différences devient cela même qui rend possible l'invention collective et politique, de différences nouvelles, guidées par des engagements et des intérêts sociaux localisés. La transmodernité vise ainsi, avec l'émergence de singularités nouvelles qu'elle promet, à interrompre tout projet hégémonique d'homogénéisation culturelle et politique - comme par un coup de poing.

Bibliographie

ADORNO, T. W. (2003). *Dialectique négative* (Collège de philosophie Trad.). Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale parue en 1966).

AJARI, N. (2015a). *L'unité déchirée : Malcolm X, Fanon et la guerre civile silencieuse. Nous : racisme et stratégies décoloniales*, 1, 13-19.

AJARI, N. (2015b). *L'état d'exception (post)colonial : généalogie et actualité d'une notion. En Jeu : histoires et mémoires vivantes*, 5, 33-44.

APPADURAI, A. (2009). *Géographie de la colère : la violence à l'âge de la globalisation*. (F. Bouillot Trad.). Paris : Payot & Rivages. (Œuvre originale parue en 2006).

AMERY, J. (1995). *Par-delà le crime et le châtement : essai pour surmonter l'insurmontable*. (F. Wuilmart Trad.). Arles : Actes Sud. (Œuvre originale parue en 1966).

BALDWIN, J. (1963). *La Prochaine fois le feu*. Paris : Gallimard.

Balibar, É. (2010). *Violence et Civilité*. Paris : Galilée.

DERRIDA, J. (2005). *Force de loi*. Paris : Galilée.

- DUBOS, N. (2010). *Le Mal extrême : la guerre civile vue par les philosophes*. Paris : CNRS Éditions.
- DUCHET, M. (1995). *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*. Paris : Albin Michel. (Première édition en 1971).
- DUSSEL, E. (2014). *Transmodernité et interculturalité (Une interprétation à partir de la philosophie de la libération)*. (C. Bourguignon Rougier, Trad.). In C. Bourguignon Rougier, BOURGUIGNON, COLIN & GROSGOUEL (Eds), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine* (pp. 177-209). Limoges : Presses Universitaires de Limoges. (Article original paru en 2004).
- FANON, F. (2002). *Les Damnés de la terre*. Paris : La Découverte.
- FANON, F. (2011). *L'An V de la révolution algérienne*. Paris : La Découverte.
- Gordon, L. R. (2006). *Disciplinary decadence : living thought in trying times*. Boulder - Londres : Paradigm.
- LACROIX, M. (1998). *Le Mal*. Paris : Flammarion.
- MALCOLM X. (2008). *Le Pouvoir noir* (G. Carle Trad.). Paris : La Découverte. (Œuvre originale parue en 1965).
- MALDONADO-TORRES, N. (2004). *The topology of being and the geopolitics of knowledge : modernity, empire, coloniality*. City, 8(1), 29-56. DOI : 10.1080/1360481042000199787
- MALDONADO-TORRES, N. (2008). *Against War : Views from the underside of modernity*. Durham - Londres : Duke University Press.
- MALDONADO-TORRES, N. (2014a). *Actualité de la décolonisation et tournant décolonial* (C. Bourguignon Rougier, Trad.). In C. Bourguignon Rougier, Ph. Colin & R. Grosfoguel (Eds), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine* (pp. 43-53). Limoges : Presses Universitaires de Limoges. (Article original paru en 2007).
- MALDONADO-TORRES, N. (2014b). *À propos de la colonialité de l'être : contributions à l'élaboration d'un concept* (C. Bourguignon Rougier, Trad.). In C. Bourguignon Rougier, Ph. BOURGUIGNON, COLIN & R. GROSGOUEL (Eds), *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine* (pp. 134-176).

Limoges : Presses Universitaires de Limoges. (Article original paru en 2007).

MBEMBE, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte.

MICHELET, J. (1979). *Histoire de la révolution française*. (Tome I). Paris : Robert Laffont.

PEGUY, C. (1961). *Œuvres en prose 1909-1914*. Paris : Gallimard.

REYNAUD PALIGOT, C. (2006). *La République raciale : 1860-1930*. Paris : Presses Universitaires de France.

SCHMITT, C. (1992). *La notion de politique*. (M.-L. Steinhauser Trad.). Paris : Flammarion. (Œuvre originale parue en 1932).

SCHMITT, C. (2001). *Le Nomos de la Terre*. (L. Deroche-Gurcel Trad.). Paris : Presses Universitaires de France. (Œuvre originale parue en 1950).

SEMELIN, J. (2005). *Purifier et Détruire : usages politiques des massacres et génocides*. Paris : Éditions du Seuil.

TODOROV, T. (1982). *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*. Paris : Éditions du Seuil.

TRAVERSO, E. (2013). *La Fin de la modernité juive*. Paris : La Découverte.

TRAWNY, P. (2014). *Heidegger et l'antisémitisme : sur les « Cahiers noirs »*. (J. Christ Trad.). Paris : Éditions du Seuil.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. (O. Bonilla Trad.). Paris : Presses Universitaires de France.

ZARADER, M. (2013). *La Dette impensée : Heidegger et l'héritage hébraïque*. (2^e éd.). Paris : Vrin.

[1] Le Nomos de la Terre est un titre qui, par un fascinant hasard, évoque une sorte de double réactif et répressif des Damnés de la terre de Frantz Fanon. On peut dire que ces deux ouvrages, qui sont sans nul doute les deux plus remarquables essais jamais consacrés au colonialisme, présentent d'un côté la perspective de l'État colonial, et de l'autre celle de ses victimes. Le nomos de la terre a ses damnés.

[2] On a aujourd'hui tendance à l'oublier, notamment lorsqu'il s'agit du racisme, mais le

suffixe « -isme » indique une affirmation : le communisme est la promotion du commun, le féminisme est la promotion des droits et des libertés des femmes, le consciencisme de Kwame Nkrumah est la promotion de la conscience africaine, etc.