

Vers une décolonisation des Uni-versalismes occidentaux : le Pluri-versalisme décolonial d'Aimé Césaire aux Zapatistes

Ramón Grosfoguel, UC-Berkeley

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Natacha Filippi et Emmanuel Hoch Delgado

Dans cette contribution, je voudrais proposer un exemple de critique décoloniale, en prenant soin de la différencier de la critique postcoloniale, et en centrant mon propos sur les débats autour du concept d'« universalité ». Si la critique décoloniale reconnaît les apports des *Postcolonial Studies*, elle s'en distingue pourtant dans la mesure où elle s'efforce de décoloniser la critique postcoloniale et de dépasser ses limites en défendant un projet de décolonisation épistémique radicale qui prend au sérieux la pensée critique issue des traditions intellectuelles non-occidentales (Mignolo 2000 ; Grosfoguel 2006).

Il importe de préciser qu'une perspective décoloniale ne saurait être assimilée à une critique anti-européenne, essentialiste et fondamentaliste. Il s'agit d'une perspective doublement critique : tant à l'égard du fondamentalisme eurocentrique que des fondamentalismes tiers-mondistes, du colonialisme et du nationalisme. La critique décoloniale ne rejette pas les penseurs critiques européens car cela reviendrait à une inversion fondamentaliste du fondamentalisme eurocentrique. Ce dernier refuse l'égalité et affirme l'infériorité – ce que je qualifierai dorénavant de racisme épistémique – des penseurs non-occidentaux ; les fondamentalismes du Tiers-Monde, quant à eux, inversent cette posture en rejetant les penseurs critiques européens. La critique décoloniale se différencie des *Postcolonial studies*, du fait qu'elle en appelle à la « diversité » épistémique, conçue comme la composante centrale d'une décolonisation du monde moderne/colonial, par-delà la modernité eurocentrée, et tendant vers ce que le philosophe de la libération latino-américain Enrique Dussel appelle la transmodernité (Dussel 1992). La pensée frontalière, l'une des perspectives épistémiques qui seront discutées dans cette contribution, constitue précisément une réponse critique aux fondamentalismes, que ceux-ci soient marginaux ou hégémoniques, qui se donne pour horizon la transmodernité entendue comme projet politique de décolonisation. Le dénominateur commun de tous ces fondamentalismes – y compris le fondamentalisme eurocentrique – est le postulat selon lequel il n'existe qu'une seule tradition épistémique permettant d'atteindre la « Vérité » et l'« Universalité ». Néanmoins, les points essentiels que je voudrais évoquer ici sont les suivants : 1) L'eurocentrisme est un fondamentalisme hégémonique. Il est en outre le plus dangereux, puisqu'il possède le pouvoir militaire, financier et culturel lui permettant d'imposer sa domination au sein du système global. En ce sens, une rupture par rapport au racisme épistémique de l'eurocentrisme implique que la perspective épistémique décoloniale puise dans un canon intellectuel qui ne se limite pas au seul canon occidental (y compris son versant critique) ; 2) une perspective décoloniale véritablement universelle ne saurait être fondée sur un universel abstrait (qui constitue en réalité un universel particulier s'érigeant en dessein universel global/impérial), mais devrait être le fruit d'un dialogue critique entre divers projets/perspectives politiques – divers sur le plan épistémique/éthique/cosmologique – qui visent à construire un monde pluriversel transmoderne, par opposition à un monde universel ;

3) la décolonisation du savoir implique de prendre au sérieux les perspectives/cosmologies/intuitions à l'œuvre dans les pensées critiques du Sud, élaborées depuis/conjointement à/avec des espaces et des corps racialement/ethniquement/sexuellement subalternes.

Le postmodernisme et le post-structuralisme, en tant que projets épistémiques, font partie intégrante du canon occidental du fait qu'ils reproduisent, dans les domaines de la pensée et de la pratique qui sont les siens, une forme spécifique de colonialité du pouvoir/savoir. Il est regrettable de constater que les *Postcolonial studies*, en privilégiant Lacan, Gramsci, Foucault et Derrida (Mallon 1994 ; Rodriguez 2001) se trouvent dans l'incapacité de mener à bien une décolonisation épistémique. Il ne s'agit pas de nier les apports multiples de ces auteurs ou leur usage possible dans le cadre de projets décoloniaux. Cependant, l'adoption d'une perspective décoloniale requiert, en premier lieu, le dé-centrement des penseurs occidentaux et la diversification des épistémologies dont ils sont porteurs en s'inspirant de pensées incarnant des perspectives/épistémologies non-européennes, afin de ne pas reproduire une hiérarchie coloniale/raciale sur le plan épistémologique (le racisme épistémique). Deuxièmement, cela implique de décoloniser les penseurs occidentaux afin de les rendre opérants dans le cadre de projets de décolonisation du savoir et de l'épistémologie. Il importe de souligner que le plus dangereux et le plus puissant des fondamentalismes au monde est le fondamentalisme eurocentrique. Celui-ci est si puissant que personne ne s'aventure à le qualifier de fondamentalisme. Le fondamentalisme eurocentrique considère que la seule épistémologie à même de produire une pensée critique est la tradition intellectuelle occidentale. Le racisme épistémique consiste dans le fait que les épistémologies non-occidentales sont placées en position subalterne et tenues pour inférieures à celles élaborées par l'Occident. Les penseurs du Sud qui produisent des savoirs décoloniaux à partir d'épistémologies non-occidentales sont disqualifiés par le fondamentalisme eurocentrique qui y voit des interventions religieuses, folkloriques, mythologiques ou culturelles, mais jamais des perspectives théoriques ou philosophiques égales à celles produites par l'Occident. Ce que reproche en partie la critique décoloniale aux *Post colonial studies* est d'avoir reproduit ce problème dans leur interventions critiques, par ailleurs importantes, sur l'eurocentrisme.

Cette contribution propose une discussion du concept d'Universel tel qu'on le trouve au sein de la tradition philosophique occidentale et invite à une reformulation décoloniale de l'universalité en s'appuyant sur la pensée d'Aimé Césaire, d'Enrique Dussel et des Zapatistes. La première partie examine le concept d'« Universel » de Descartes à Marx. La deuxième partie, quant à elle, évoquera le concept d'Universel tel qu'il fut élaboré par Aimé Césaire depuis une perspective décoloniale afro-caribéenne. La troisième partie analysera le concept de transmodernité forgé par Enrique Dussel. La quatrième s'efforcera de distinguer la postmodernité de la transmodernité, en prenant pour exemple la conception postmoderne de l'hégémonie que développent Laclau et Mouffe et qui sera mise en regard de la conception transmoderne de la politique sur laquelle repose l'« Autre Campagne » des Zapatistes. Enfin, je tenterai de dégager les implications de ces débats pour les politiques de gauche, au prisme

de l'opposition entre parti d'avant-garde et mouvement d'arrière-garde qui permet d'illustrer les conséquences politiques de la critique décoloniale.

L'Universalisme occidental de Descartes à Marx

Il existe en Occident une longue tradition de pensée autour de la notion d'Universel. Descartes (2000), le fondateur de la philosophie moderne avec son aphorisme « Je pense, donc je suis », conçut l'universel en tant que connaissance éternelle, hors du temps et de l'espace, c'est-à-dire équivalant au regard de Dieu. Dans sa lutte contre l'hégémonie de la théologie chrétienne au milieu du 17^{ème} siècle, théologie qu'en suivant Walter Mignolo (2000) je qualifierai de « théo-politique de la connaissance », Descartes situa le moi au fondement de la connaissance, dans la position auparavant réservée au « Dieu chrétien ». L'ensemble des attributs de ce « Dieu chrétien » furent localisés/transférés au « sujet », au moi. Afin d'être à même d'affirmer la possibilité d'une connaissance transcendant le temps et l'espace, depuis le regard de Dieu, il était primordial de dissocier le sujet de tous les corps et les territoires, de le vider de toute détermination spatiale ou temporelle. Ce dualisme constitue ainsi l'un des axes fondateurs du cartésianisme. Un tel dualisme permettait de situer le sujet dans un « non-lieu » et dans un « non-temps », et de justifier ainsi sa prétention à parler hors des limites spatio-temporelles de la cartographie du pouvoir global. Il s'agissait de pouvoir situer le sujet au fondement de toute connaissance : le monologue intérieur du sujet, affranchi de toute relation dialogique avec d'autres êtres humains, qui lui permettait de revendiquer l'accès à la vérité *sui generis*, autoréférentielle, indépendante des relations sociales. Le mythe de l'auto-production de la vérité par un sujet isolé est un élément constitutif du mythe de la modernité, le mythe d'une Europe isolée et auto-générée, qui se développe indépendamment de tout ce qui l'entoure. On constate donc que le solipsisme, de la même manière que le dualisme, est constitutif de la philosophie cartésienne. Le mythe d'un sujet caractérisé par une rationalité universelle, qui trouve en lui-même le principe de sa propre confirmation, ne saurait exister sans le solipsisme. Là se situe l'origine de l'« ego-politique de la connaissance », qui n'est autre que la sécularisation de la cosmologie chrétienne et de sa théo-politique de la connaissance. Dans l'ego-politique de la connaissance le sujet d'énonciation est effacé, occulté, dissimulé par ce que Santiago Castro-Gómez a nommé la philosophie du « point zéro » (Castro-Gómez 2005). Le « point zéro » est un point de vue qui s'occulte en tant que tel. Le point de vue qui se présente comme n'exprimant aucun point de vue. Nous avons donc là une philosophie au sein de laquelle le sujet épistémique n'a ni sexualité, ni genre, ni ethnicité, ni race, ni classe, ni spiritualité, ni langage, ni localisation épistémique dans les relations de pouvoir ; un sujet dont la production de vérité repose sur un monologue intérieur indépendant de toute relation avec quiconque en dehors de lui-même. On se trouve ainsi en présence d'une philosophie sourde, dépourvue de visage, qui échappe à la pesanteur. Ce sujet sans visage flotte dans les airs, libre de toute détermination.

Enrique Dussel a souligné à de nombreuses reprises que l'« ego cogito » cartésien – « Je pense, donc je suis » – est précédé par 150 années d'« ego conquiro » impérial – « Je conquiers, donc je suis ». Il conviendrait de rappeler que Descartes élaborait sa philosophie à

Amsterdam, en ce milieu de 17^{ème} siècle qui vit la Hollande devenir le cœur du système-monde. Ce faisant, Dussel signale l'existence de conditions politiques, économiques, culturelles et sociales ayant présidé à l'émergence d'un sujet que caractérise l'arrogance de prétendre parler depuis le regard de Dieu : un sujet dont la localisation géopolitique est déterminée par son existence en tant que colonisateur/conquérant, c'est-à-dire en tant qu'Être Impérial. Le mythe dualiste et solipsiste d'un sujet auto-produit, dépourvu d'une quelconque localisation spatio-temporelle au sein des relations de pouvoir globales, inaugure donc le mythe épistémologique de la modernité eurocentrée constitué autour d'un sujet accédant à une vérité universelle, hors du temps et de l'espace, au travers d'un monologue – c'est-à-dire par la surdité au monde –, et au travers de l'effacement du visage du sujet d'énonciation – l'aveuglement face à sa localisation spatiale et corporelle dans la cartographie du pouvoir global. Ce solipsisme cartésien allait être mis en question par la philosophie occidentale elle-même. Cependant, un des éléments du cartésianisme a subsisté jusqu'à nos jours : la philosophie sans visage du point zéro sur laquelle les sciences humaines fondèrent, à partir du 19^{ème} siècle, l'épistémologie de la neutralité axiologique et de l'objectivité empirique du sujet producteur de la connaissance scientifique.

Bien que certains courants de pensée tels que le marxisme et la psychanalyse aient mis en question ces postulats, leurs tenants n'en continuèrent pas moins de produire des connaissances à partir du point zéro, c'est-à-dire sans questionner le lieu d'où ils parlent et d'où opère leur production de connaissances. C'est là un point crucial, car le concept d'universalité qui imprègne la philosophie européenne depuis Descartes est un universalisme abstrait. Et ce en deux sens distincts : d'abord sur le plan des énoncés, d'une connaissance déliée de toute détermination spatio-temporelle et qui affirme son caractère éternel. Ensuite, dans un sens épistémique, dans la mesure où le sujet d'énonciation est dégagé, vidé de toute corporéité et de tout contenu, de toute localisation dans la cartographie du pouvoir global à partir de laquelle s'opère la production de connaissances ; un sujet producteur de connaissances qui sont présentées comme vraies, et participent d'un dessein global, universel. La première forme d'universalisme abstrait – celui des énoncés – n'est possible qu'une fois admise la seconde – celui du sujet d'énonciation. Cette première acception de l'universalisme abstrait – un universalisme fondé sur une connaissance que caractérise sa prétention à l'universalité spatio-temporelle, sur des énoncés soustraits à toute spatialité et à toute temporalité – a fait l'objet de questionnements au sein même de la cosmologie et de la philosophie occidentales. Néanmoins, la seconde acception de l'universalisme abstrait – une ego-politique de la connaissance fondée sur un sujet d'énonciation sans visage et sans lieu en termes spatio-temporels – a persisté jusqu'à nos jours au travers de l'épistémologie du point zéro de la science occidentale ; et ce, même parmi les critiques de Descartes, ce qui s'avère être l'un des legs les plus pernicioeux du cartésianisme.

Emmanuel Kant (2001), écrivant un siècle plus tard, au 18^{ème} siècle, chercha à résoudre un certain nombre de dilemmes de l'universalisme cartésien en faisant des catégories d'espace et de temps, des catégories innées à l'esprit des « hommes », et de ce fait universelles : les conditions *a priori* de toute connaissance. Le sujet transcendantal du kantisme, à la différence du sujet cartésien, ne peut produire de connaissances hors des catégories d'espace et de temps, car celles-ci sont présentes dès l'origine dans tous les esprits (Kant 2001). Telles sont, aux

yeux de Kant, les conditions de possibilité d'une intersubjectivité universaliste, au sein de laquelle tous les hommes reconnaissent une forme de connaissance donnée comme vraie et universelle. Contre Descartes, Kant pose des limites à la connaissance humaine qui ne peut appréhender « la chose-en-soi ». Mais Kant, dans une perspective de renouvellement et de continuation du cartésianisme, voit dans les catégories *a priori* présentes dans tous les esprits ce qui rend possible l'organisation du chaos qu'est le monde empirique, de telle sorte que puisse être produite une connaissance reconnue intersubjectivement comme vraie et universelle.

L'eurocentrisme, implicite chez Descartes, apparaît de manière explicite chez Kant (1994). Dans l'œuvre de ce dernier, la raison transcendante n'est pas un attribut de tous ces êtres qu'une perspective décolonisatrice, anti-raciste et anti-sexiste inclurait parmi les êtres humains. Pour Kant, la raison transcendante est le propre de ceux qu'il considère comme des « hommes ». Que l'on se penche sur ses travaux anthropologiques et l'on constatera que la raison transcendante est masculine, blanche et européenne (Kant 1994). Les Africains, les Indigènes, les Asiatiques et les Européens du Sud (Espagnols, Italiens et Portugais), hommes et femmes (y compris les Européennes), n'ont pas accès à la « raison ». La géographie de la raison change avec Kant : celui-ci écrit en effet dans l'Allemagne du 18^{ème} siècle, au moment précis où les empires du Nord-Ouest de l'Europe (en particulier la France, l'Allemagne et l'Angleterre) se substituent à la Hollande et, en concurrence les uns avec les autres, en viennent à constituer le nouveau centre du système-monde.

Kant conserve le solipsisme et le dualisme âme/corps cartésiens, mais sous une forme amendée et rénovée. Il va ainsi mettre en question le premier type d'universalisme abstrait du cartésianisme (celui des énoncés), soit la possibilité d'une connaissance éternelle de la chose-en-soi, au-delà de toute catégorie spatio-temporelle. En revanche, Kant conserve et approfondit le second type d'universalisme abstrait, l'universalisme épistémologique ; dès lors qu'est explicité ce qui était implicite chez Descartes, on constate que seul l'« homme européen » a accès à la production de connaissances universelles ; autrement dit, un sujet d'énonciation particulier définit l'universel pour le reste de la planète. Le cosmopolitisme, tel que l'entend Kant, n'est donc en réalité qu'un provincialisme européen masqué par un cosmopolitisme universaliste qui se déploie dans le reste du monde sous la forme d'un dessein global/impérial.

Au cours des trois premières décennies du 19^{ème} siècle, la pensée d'Hegel (2004) constitua une véritable révolution pour la philosophie occidentale, à plusieurs égards. Hegel mit en question le solipsisme afin de situer le sujet d'énonciation dans son contexte historico-universel (Hegel 1994 ; 2004), et s'efforça de surmonter le dualisme en affirmant l'identité du sujet et de l'objet (Hegel 2008). Hegel mène à bien ces opérations en formulant deux critiques à l'encontre du transcendantalisme kantien : 1) Il substitue des catégories philosophiques historicisées aux catégories innées du kantisme (Hegel 2008), et 2) Au dualisme kantien, dont découle l'impossibilité de connaître la chose-en-soi, Hegel oppose une conception de la vérité comme un tout, comme le processus du mouvement dialectique de la pensée qui appréhende le mouvement réel de la chose-en-soi (Hegel 2008), en se déprenant de la dichotomie sujet/objet. Selon Hegel, le mouvement de la pensée mène de l'abstrait au concret. Le

développement des catégories se produit parallèlement à l'histoire universelle, cette dernière étant conçue comme une expression du premier. Les catégories ou concepts procèdent des médiations, contradictions et négations de la pensée, et vont des universaux abstraits aux universaux concrets. Hegel, en soumettant les catégories à la négation, ne pose pas leur disparition mais simplement leur subsumption : ces catégories simples sont désormais conçues en tant que déterminations de catégories plus complexes. C'est au travers de ce mouvement qu'Hegel entend parvenir à la « Connaissance Absolue », valide hors du temps et de l'espace. Par universalisme abstrait, Hegel désigne les catégories simples, dépourvues de déterminations, qui ne renferment pas en elles-mêmes d'autres catégories. Les catégories simples, les universaux abstraits constituent chez Hegel la pierre de touche de la production de connaissance.

Les universaux concrets, dans leur acception hégélienne, sont ces catégories complexes qui, une fois que la pensée est passée par une série de négations et de médiations, sont riches de multiples déterminations (Hegel 1994 ; 2004). Par multiples déterminations, Hegel fait référence à ces catégories complexes dans lesquelles sont contenues – au travers de leur subsumption et non de leur disparition – les catégories les plus simples, après que ces dernières aient été niées au travers d'un processus dialectique de la pensée. La méthode dialectique hégélienne est un mécanisme épistémique qui subsume et transforme toute altérité et toute différence en une partie du même, jusqu'à parvenir à la Connaissance Absolue en tant que « connaissance de toute connaissance ». Ce stade est conçu comme coïncidant avec la fin de l'histoire qui met un terme à la possibilité de produire quelque nouveauté que ce soit dans les domaines de la pensée et de l'histoire humaine. Au travers de la Connaissance Absolue, Hegel en vient à circonscrire son innovation aux limites du premier type d'universalisme, celui des énoncés, lorsqu'au lieu de poursuivre l'historicisation des catégories et des énoncés, il met la Connaissance Absolue au service d'une nouvelle forme d'universalisme qui se présente comme vraie pour toute l'humanité, en tout lieu et en tout temps. La différence entre Descartes et Hegel réside dans ce que, pour le premier, l'universalisme éternel existe *a priori*, tandis que pour le second, l'universel éternel résulte d'une reconstruction historique *a posteriori* qu'opère l'Esprit Universel tout au long de l'histoire de l'humanité. L'« Humanité », telle que l'entend Hegel, ne comprend cependant pas tous les êtres humains. Celui-ci se voyait lui-même comme le philosophe des philosophes, le philosophe de la fin de l'histoire.

Hegel – dans la lignée du racisme épistémique des philosophes occidentaux qui l'avaient précédé –, conçut l'Esprit Universel, la raison, comme animé d'un mouvement d'Est en Ouest (Hegel 2004). L'Est représentait un passé stationnaire, l'Ouest le présent qui abritait le développement de l'Esprit Universel, et l'Amérique blanche le futur. Si l'Asie était conçue comme un stade inférieur de l'Esprit Universel, l'Afrique et le monde indigène n'en formaient, quant à eux, même pas partie, et les femmes n'étaient jamais mentionnées, si ce n'est lorsqu'étaient évoqués le mariage et la famille. Aux yeux d'Hegel, seuls les hommes blancs/chrétiens/hétérosexuels/européens pouvaient parvenir à la Connaissance Absolue – qui constitue un universel concret en ce sens qu'elle résulte de multiples déterminations. Les multiples déterminations constitutives de la Connaissance Absolue sont donc subsumées dans la philosophie/cosmologie occidentale. La formulation hégélienne de la Connaissance

Absolue ne laisse subsister aucune position d'altérité, située dans un en dehors. Le racisme épistémologique à l'œuvre dans l'universalisme épistémique abstrait du cartésianisme et du kantisme – au sein duquel l'universel est fondé sur le particulier, l'homme occidental –, demeure donc intact chez Hegel. Les autres philosophies – à l'instar de celles de l'Est – sont tenues pour inférieures, ou – s'agissant des philosophies indigènes et africaines – ne sont pas jugées dignes d'une telle appellation, l'Esprit Universel n'ayant jamais parcouru ces contrées.

On doit à Karl Marx, écrivant au milieu du 19^{ème} siècle, d'importantes inflexions de la trajectoire de la pensée philosophique occidentale. Nous nous limiterons ici à envisager sa pensée au prisme des deux types d'universalismes proposés à la discussion. Marx critique la dialectique hégélienne pour son idéalisme, et le matérialisme de Feuerbach en pointant son mécanisme réductionniste, le défaut de dialectique dont celui-ci fait preuve face à la pratique humaine de transformation de la nature et de l'homme lui-même. Le mouvement hégélien de l'abstrait au concret n'est pas simplement pour Marx un mouvement des catégories philosophiques, mais un mouvement des catégories de l'économie politique (Marx 1994). Contre Hegel, Marx pose que les déterminations de l'économie politique qui s'exercent sur la vie sociale priment sur les déterminations conceptuelles. Ainsi, chez Marx, l'ascension hégélienne de l'abstrait au concret est considérée comme un mouvement de la pensée qui s'incarne dans les catégories politico-économiques de son époque (Marx 1994). Bien que les définitions de l'abstrait et du concret élaborées par Hegel – pour qui le concret est riche de déterminations multiples – et Marx soient fort similaires, ce dernier se distingue de la position hégélienne par la primauté qu'il accorde aux catégories de l'économie politique et par le fait qu'il affirme l'existence d'un mouvement préalable à l'ascension de l'abstrait au concret, qu'Hegel ne parvient pas à identifier, et qui consiste dans le mouvement du concret vers l'abstrait : de la perception sensorielle et de la réalité empirique situées à un moment donné de l'histoire de l'évolution de l'économie politique et de la lutte des classes, à des catégories plus abstraites (Marx 1994).

Tout comme Hegel, Marx historicise ces catégories. Cependant, ce qui constituait le point de départ chez Hegel – les catégories universelles les plus abstraites à partir desquelles la réalité peut être déduite –, est le point d'arrivée de la pensée de Marx. Le tournant matérialiste de Marx l'amène à concevoir les catégories les plus abstraites comme résultant d'un processus fort complexe de la pensée, de nature historico-sociale. Le mouvement de la pensée mène donc pour Marx du concret à l'abstrait afin de produire des catégories simples et abstraites, et ce uniquement dans le but de pouvoir ensuite faire retour au mouvement de l'abstrait au concret qui débouche sur la production de catégories complexes. Hegel identifia ce second mouvement (de l'abstrait au concret, des concepts simples aux concepts complexes), mais son idéalisme le rendait aveugle au premier mouvement (du concret à l'abstrait, de concepts vides à des concepts plus simples encore). La catégorie de travail par exemple, est une catégorie simple qui émerge à un moment spécifique de l'histoire humaine lorsque le travail est socialement détaché de sa multiplicité concrète. Selon Marx, un tel processus ne se manifeste qu'au sein du système capitaliste, lorsque les relations marchandes en viennent à être prédominantes dans les relations sociales de production. La pensée économique ne peut concevoir cette catégorie que comme un concept simple et abstrait à un moment déterminé du développement de l'histoire. Auparavant, on entendait par travail le travail concret effectué

par une personne : le cordonnier, la couturière, le fermier, etc. Ce n'est qu'une fois que ces diverses tâches sont évaluées socialement à l'aune de leur valeur d'échange (le temps de travail socialement nécessaire pour produire une marchandise) et non de leur valeur d'usage (le travail qualitatif à l'œuvre dans la production), que l'émergence de la catégorie de « travail » devient possible en tant que concept abstrait, indifférent à la particularité du travail concret. En d'autres termes, chez Marx, la pensée ne jaillit pas de l'esprit humain à un moment donné du développement de l'Esprit, mais émerge de la situation déterminée, concrète, historique, et sociale du développement de l'économie politique. En termes épistémiques, la production de connaissance n'est donc pas conçue par Marx comme le résultat du développement de l'Esprit au sein d'une époque, mais bien plutôt comme la résultante du développement matériel des relations de production et des forces productives : le « mode de production ».

L'ancrage de l'esprit hégélien dans l'histoire de l'économie politique et la relation de celle-ci à la pensée d'une époque est ce qui fait que Marx donne une orientation matérialiste à la dialectique hégélienne. En conséquence, Marx met l'accent sur le caractère de classe de cette perspective politique, théorique et philosophique. Le point de vue du prolétariat constitue pour Marx le point de départ épistémologique de la critique de l'économie politique bourgeoise. Il s'agit là d'une rupture considérable par rapport à la tradition philosophique occidentale, en regard des deux types d'universalisme. Concernant le premier type, l'universalisme des énoncés, Marx, à l'instar d'Hegel, replaça ces derniers dans leur contexte historique. Contre Hegel, le contexte historique ne dépendait plus de l'Esprit Universel mais du développement de l'économie politique, du mode de production et des luttes de classe qui lui sont inhérentes. Les conditions de production priment sur la conscience à toutes les époques de l'histoire – encore un énoncé universel abstrait –, mais l'opération de détermination « en dernière instance » qu'exercent les processus économiques varie selon les époques. Il s'agit donc là d'un universel abstrait qui reçoit un contenu economico-politique à chaque époque historique, et qui, de ce fait, devient concret.

Quant au second type, l'universalisme épistémique abstrait du sujet d'énonciation, Marx considère la position à partir de laquelle est élaborée une pensée, au prisme des classes et de la lutte des classes. Contre la tradition s'étendant de Descartes à Hegel, Marx lie donc sa géopolitique de la connaissance aux classes sociales. Celui-ci pense depuis la situation socio-historique du prolétariat européen, et c'est à partir de cette perspective qu'il propose comme solution à l'ensemble des problèmes de l'humanité un dessein global/universel : le communisme. Ce qui rattache Marx à la tradition philosophique bourgeoise occidentale est le fait que sa conception de l'universalisme, en dépit d'avoir pour origine une localisation particulière – ici le prolétariat –, ne met pas en question le fait que le sujet est un homme européen, hétérosexuel, blanc, judéo-chrétien, etc. Le prolétariat est défini comme un sujet conflictuel situé à l'intérieur des frontières de l'Europe, définition qui empêche Marx de surmonter les limites eurocentriques de la pensée occidentale. Au sein de cette pensée, ni la diversité cosmologique et épistémologique, ni la multiplicité sexuelle, de genre, raciale et spirituelle des relations de pouvoir ne sont intégrées ou épistémiquement situées.

À l'instar des penseurs occidentaux qui l'avaient précédé, Marx participait du racisme épistémique selon lequel n'existe qu'une seule épistémologie ayant accès à l'universalité, et qui ne saurait être autre que la tradition occidentale. Chez Marx, dans l'universalisme épistémique du second type, le sujet d'énonciation reste dissimulé, camouflé, occulté par un nouvel universel abstrait qui n'est plus « l'homme », « le sujet transcendantal », « le moi », mais « le prolétariat » et son projet politique universel : « le communisme ». Le projet communiste au 20^{ème} siècle constitua donc, bien que depuis une perspective « de gauche », un autre dessein impérial/colonial occidental global à travers lequel l'empire soviétique tenta d'exporter au reste du monde son universel abstrait de « communisme » comme « la solution » aux problèmes globaux. Marx perpétue un racisme épistémique semblable à celui d'Hegel, qui ne lui permet d'octroyer aux peuples et sociétés non-européens ni la contemporanéité, ni la capacité de produire une pensée digne de faire partie de l'héritage philosophique de l'humanité ou de l'histoire mondiale. Pour Marx, les peuples et sociétés non-européens étaient primitifs, arriérés : ils correspondaient, en d'autres termes, au passé de l'Europe. Ils n'avaient atteint ni le développement des forces productives ni le niveau d'évolution sociale auxquels était parvenue la civilisation européenne. Par conséquent, sous prétexte de les civiliser et de les arracher à la stagnation a-historique des modes de production pré-capitalistes, Marx allait soutenir l'invasion britannique de l'Inde au 18^{ème} siècle et l'invasion du Nord du Mexique par les États-Unis au 19^{ème} siècle.

On peut considérer la notion de « mode de production asiatique » comme un concept orientaliste (Said 2005) au moyen duquel Marx caractérise les sociétés non-occidentales. Ce « mode de production asiatique » est défini par son incapacité à changer et à se transformer, en d'autres termes, par sa perpétuelle reproduction. De la sorte, Marx faisait sienne la temporalité linéaire propre à la pensée évolutionniste occidentale. Le capitalisme constituait un système plus avancé et, en suivant la rhétorique du salut de la modernité eurocentrée (Mignolo 2000), il valait mieux que les peuples non-européens accélèrent leur processus d'évolution vers le capitalisme au travers d'invasions impériales plutôt que ne se perpétue leur stagnation dans des formes archaïques de production sociale. Cet évolutionnisme economiciste mènerait les marxistes du 20^{ème} siècle à une impasse. La pensée marxiste, bien qu'elle fût de gauche, finit par se heurter aux mêmes écueils de l'eurocentrisme et du colonialisme que les penseurs eurocentrés de droite.

Je voudrais souligner ici deux points cruciaux :

- 1) Tout cosmopolitisme ou projet global construit sur la base de l'universalisme abstrait du second type, c'est-à-dire sur la base de l'universalisme épistémologique de l'ego-politique de la connaissance, est inévitablement amené à devenir un dessein impérial/colonial global supplémentaire. Si une vérité universelle est construite à partir de l'épistémologie d'un territoire ou d'un corps particulier (qu'il soit occidental, chrétien ou islamique) et de l'exclusion des autres, alors le cosmopolitisme ou le projet global construit à partir de cette épistémologie universaliste abstraite sera essentiellement impérialiste/colonial.

- 2) L'universalisme épistémique abstrait de la tradition philosophique occidentale moderne/coloniale est intrinsèque au racisme épistémologique. Une autre manière de formuler cette affirmation est la suivante : le racisme épistémologique est inhérent à la philosophie occidentale. Si la raison et la vérité universelles ne peuvent émaner que d'un sujet blanc-européen-masculin-hétérosexuel, et si la seule tradition de pensée capable de parvenir à l'universalité et d'accéder à la vérité est la tradition occidentale (qui infériorise tout savoir non-occidental), alors il ne peut exister aucun universalisme abstrait sans racisme épistémologique. Le racisme épistémologique est inhérent à un « universalisme abstrait » occidental qui occulte le sujet d'énonciation et la localisation à partir de laquelle celui-ci parle.

La question est donc la suivante : Comment pouvons-nous échapper au dilemme opposant les particularismes provinciaux isolés aux universalismes abstraits qui se présentent sous une forme « cosmopolite », mais qui sont tout aussi provinciaux ? Comment pouvons-nous décoloniser l'universalisme occidental ?

Aimé Césaire : un Universalisme « autre »

Afin d'échapper à l'impasse de l'ego-politique de la connaissance, il est absolument nécessaire de substituer une géopolitique et une corpo-politique de la connaissance « autres » à la géographie de la raison. À la géopolitique de la raison des philosophes occidentaux je voudrais opposer ici la posture d'Aimé Césaire, penseur afro-caribéen de Martinique, qui fut le professeur de Fanon. Césaire est l'un des penseurs décoloniaux contemporains les plus importants au monde ; son œuvre constitue le point de départ d'une ère des « sciences décoloniales césairiennes », par opposition aux « sciences coloniales cartésiennes » (Maldonado-Torres 2006). Je centrerai mon propos sur une zone restée inexplorée dans la littérature consacrée à la pensée de Césaire : sa conception décoloniale, unique et originale, de l'« universalité ». Dans sa lettre de démission du Parti communiste français au milieu des années 1950, adressée au Secrétaire général de l'époque, Maurice Thorez, Césaire attaque l'universalisme abstrait de la pensée marxiste eurocentrique. Il affirme ainsi :

« Provincialisme ? Non pas. Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'"universel". Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers. »

L'eurocentrisme s'est perdu sur le chemin de l'universalisme décharné qui dissout tous les particuliers dans l'universel. Le terme « décharné » est ici crucial. Pour Césaire, l'universalisme abstrait est ce à partir de quoi un particularisme hégémonique cherche à s'ériger en dessein impérial global pour le monde entier, et qui, en se présentant comme « décharné », procède à l'occultation du *locus* épistémique d'énonciation dans la géopolitique

et la corpo-politique de la connaissance. Ce mouvement épistémique, typique des épistémologies eurocentriques du « point zéro » et de « l'ego-politique de la connaissance », s'est trouvé au centre des projets coloniaux. Grâce à cette critique, Césaire, se fondant sur la mémoire de l'esclavage et sur l'expérience de la corpo-politique de la connaissance d'un Noir caribéen français, dévoile et rend visible la géopolitique et la corpo-politique occidentales-blanches dissimulées par l'universalisme abstrait « décharné » de l'ego-politique de la connaissance.

Le républicanisme universaliste de l'empire français a constitué l'une des déclinaisons majeures de l'universalisme abstrait dans sa volonté de subsumer, diluer et assimiler tous les particuliers sous l'hégémonie d'une seule particularité, en l'occurrence l'homme occidental blanc. C'est cet universalisme qu'une grande partie des élites créoles, blanches, d'Amérique latine, imitant le républicanisme impérial français, a reproduit dans ses discours sur la « nation » qui font disparaître les composantes africaines et indigènes dans une « nation » universelle, abstraite, qui privilégie l'héritage européen des créoles blancs sur les autres. Nous pouvons cependant voir la reproduction de cet universalisme colonial eurocentré non pas uniquement dans les discours de droite, mais également au sein des courants marxistes et post-marxistes, comme cela sera examiné plus loin.

À l'encontre de ce projet d'universalisme abstrait, raciste et impérial, et contre les fondamentalismes du Tiers-Monde, la décolonisation de Césaire, qui s'appuie sur une expérience afro-caribéenne, ne relève pas de l'affirmation d'un particularisme étroit et fermé qui mène à un provincialisme, ou à un fondamentalisme ségrégationniste qui s'enferme dans sa propre particularité. Pour Césaire, la décolonisation représente, à l'inverse, l'affirmation d'un universel concret dans lequel sont déposés tous les particuliers. Si l'universalisme abstrait établit des relations verticales entre les peuples, l'universalisme concret de Césaire est nécessairement horizontal dans les relations qu'il établit entre les particularités. L'idée d'un universalisme concret se dote ici d'une signification bien différente de celle qu'elle revêtait chez Hegel et Marx. Si l'universalisme concret de Hegel et Marx faisait référence à ces concepts riches de déterminations multiples mais contenus dans une seule cosmologie et une seule épistémè (dans ce cas précis, occidentales), dans lesquelles le mouvement de la dialectique réprime toutes les altérités en les assimilant, pour Césaire l'universel concret est le produit de déterminations cosmologiques et épistémologiques multiples (un pluri-vers au lieu d'un uni-vers). L'universalisme concret de Césaire est le résultat d'un processus horizontal de dialogue critique entre des peuples qui se considèrent égaux entre eux. L'universalisme abstrait est par nature autoritaire et raciste, alors que l'universalisme concret de Césaire est profondément démocratique. L'intuition philosophique de Césaire, conceptualisée dans les termes d'une géopolitique et d'une corpo-politique de la connaissance afro-caribéenne, a constitué une source d'inspiration pour la formulation de solutions concrètes aux dilemmes soulevés par l'exploitation et la domination dans le système-monde contemporain, solutions qui surmontent les écueils des fondamentalismes eurocentrique et tiers-mondistes. En puisant dans les contributions philosophiques de Césaire, je voudrais tenter de répondre aux questions suivantes : à quoi correspondrait de nos jours un projet universaliste-concret de décolonisation selon Césaire ? Quelles sont les implications politiques d'un tel projet ? Comment ces contributions peuvent-elles être concrétisées dans un projet visant la transformation radicale

du modèle de pouvoir colonial de ce « système-monde moderne/colonial capitaliste/patriarcal européen/euro-nord-américain » (Grosfoguel 2006) ?

La Transmodernité comme projet utopique décolonisateur

Jusqu'à présent, l'histoire du système-monde capitaliste/patriarcal moderne/colonial a privilégié la culture, le savoir et l'épistémologie produits par l'Ouest (Spivak 1988 ; Mignolo 2000). Aucune culture au monde n'a été préservée d'un contact avec la modernité européenne. Il n'existe aucune extériorité absolue à ce système. Le monologisme et le dessein global monotopique de l'Ouest considèrent les autres cultures et peuples à partir d'une position de supériorité, et restent sourds aux cosmologies et épistémologies du monde non-occidental.

L'imposition du christianisme, destinée à convertir les prétendus sauvages et barbares au 16^{ème} siècle, suivie du « fardeau de l'homme blanc » et de la « mission civilisatrice » aux 18^{ème} et 19^{ème} siècles, puis de l'imposition d'un « projet développementaliste » au 20^{ème} siècle et, plus récemment, le projet impérial basé sur des interventions militaires et une rhétorique de la « démocratie » et des « droits de l'homme » au 21^{ème} siècle, sont autant de projets imposés par la force du militarisme et de la violence, et fondés sur la rhétorique de la modernité qui entend sauver l'Autre de sa propre barbarie. Les nationalismes et les fondamentalismes du Tiers-Monde constituent deux réactions à cette imposition coloniale eurocentrique. Le nationalisme apporte des solutions eurocentriques à un problème eurocentrique global. Il reproduit une colonialité interne du pouvoir au sein de chaque État-nation et réifie ce dernier en tant qu'espace privilégié du changement social (Grosfoguel 1996). Les luttes se situant en-deçà et au-delà de l'État-nation ne sont pas prises en considération par les stratégies politiques nationalistes. En outre, les réponses nationalistes au capitalisme global renforcent l'État-nation en tant qu'institution politique par excellence du système-monde capitaliste/patriarcal moderne/colonial. En ce sens, le nationalisme est complice des pensées et des structures politiques eurocentriques. D'autre part, la réponse des divers fondamentalismes du Tiers-Monde prend la forme d'une rhétorique essentialiste affirmant l'existence d'un dehors pur ou d'une extériorité absolue à la modernité. Ce sont des forces « modernes anti-modernes » qui reproduisent les oppositions binaires du fondamentalisme eurocentrique. Si ce dernier présente la « démocratie » comme un attribut naturel de l'Occident, les fondamentalismes du Tiers-Monde acceptent quant à eux ce postulat eurocentrique et affirment que la démocratie n'a rien à voir avec le monde non-occidental. La démocratie se réduit donc à un attribut essentiellement européen imposé par l'Ouest. Ces deux positions nient le fait que de nombreux éléments de ce que nous attribuons désormais à la modernité, à l'instar de la démocratie, furent conçus dans une relation globale entre l'Ouest et le non-Ouest. Une grande partie de la pensée utopique européenne s'est inspirée des systèmes historiques non-occidentaux qui furent découverts dans les colonies et intégrés à la modernité eurocentrée. Les fondamentalismes du Tiers-Monde répondent à l'imposition d'une modernité eurocentrée en tant que dessein global/impérial par une modernité anti-moderne qui est tout aussi eurocentrique, hiérarchique, autoritaire et anti-démocratique que la première.

L'une des nombreuses solutions possibles au dilemme opposant l'eurocentrisme au fondamentalisme consiste dans ce que Walter D. Mignolo, à la suite de penseurs chicanos(a)s tels que Gloria Anzaldúa (1987), qualifie de « pensée frontalière critique » (Mignolo 2000). La pensée frontalière critique constitue la réponse épistémologique des subalternes face au projet eurocentrique de la modernité. Au lieu de rejeter la modernité pour se retirer dans un absolutisme fondamentaliste, les épistémologies frontalières subsument/redéfinissent la rhétorique émancipatrice de la modernité à partir des cosmologies et épistémologies subalternes, localisées dans le pôle opprimé et exploité de la différence coloniale, afin de la mettre au service d'une lutte de libération décoloniale visant à construire un monde au-delà de la modernité eurocentrée. La pensée frontalière produit donc une redéfinition/subsorption de la citoyenneté, de la démocratie, des droits de l'homme, de l'humanité, des relations économiques en se déprenant des définitions étroites imposées par la modernité européenne. La pensée frontalière n'est pas un fondamentalisme anti-moderne. Elle est une réponse décolonisatrice transmoderne du sujet subalterne face à la modernité eurocentrique.

La lutte zapatiste au Mexique en est un bon exemple. Les Zapatistes ne sont en effet pas des fondamentalistes anti-modernes. Ils ne rejettent pas la démocratie pour se retrancher dans une forme de fondamentalisme indigène. Bien au contraire, les Zapatistes acceptent la notion de démocratie mais la redéfinissent à partir des pratiques et de la cosmologie indigènes locales. Ils reconceptualisent ainsi la notion de démocratie au travers de principes tels que « commander en obéissant » ou « nous sommes égaux parce que nous sommes différents ». Ce qui paraît être au premier abord une devise paradoxale constitue en fait une redéfinition décoloniale critique de la démocratie sur la base des pratiques, cosmologies et épistémologies du sujet subalterne. Cela nous mène à la question de savoir comment dépasser le monologue impérial instauré par la modernité eurocentrique.

Un dialogue interculturel Nord-Sud ne pourra avoir lieu sans la décolonisation des relations de pouvoir dans le monde moderne. Un dialogue horizontal, par opposition au monologue vertical de l'Ouest, requiert une transformation des structures globales de pouvoir. Nous ne pouvons supposer l'existence d'un consensus habermassien, ni celle d'une relation horizontale d'égalité entre les cultures et les peuples divisés au niveau global selon les deux pôles de la différence coloniale. Toutefois, il est dès à présent possible d'imaginer des mondes alternatifs se situant au-delà de l'eurocentrisme et du fondamentalisme. Ainsi, la transmodernité – projet utopique forgé par Enrique Dussel – vise à dépasser la version eurocentrique de la modernité (Dussel 2001). À l'inverse du projet d'Habermas, selon lequel il est nécessaire de mener à terme le projet incomplet et inachevé de la modernité, la transmodernité de Dussel repose sur la volonté de faire aboutir le processus, tout aussi incomplet et inachevé, de décolonisation au 20^{ème} siècle. Au lieu d'une modernité unique, centrée sur l'Europe et prenant la forme d'un dessein global imposé au reste du monde, Dussel préconise une multiplicité de réponses critiques décoloniales à la modernité eurocentrée, émises à partir des cultures subalternes et de la localisation épistémologique des peuples colonisés du monde entier. Dans l'interprétation de Dussel que propose Walter D. Mignolo, la transmodernité est identifiée à la « diversité comme projet universel » qui résulte de la « pensée frontalière critique » en tant qu'intervention épistémologique élaborée à partir de subalternités diverses (Mignolo 2000). Les épistémologies subalternes pourraient

offrir, en suivant la redéfinition par Walter Dignolo du concept d'Édouard Glissant, une « diversité » de réponses aux problèmes de la modernité, aboutissant à une transmodernité.

Selon Dussel, la philosophie de la libération ne peut émerger qu'au travers d'un dialogue entre les penseurs critiques de diverses cultures. Il en résulte que les formes diverses de démocratie, de droits de l'homme ou de libération de la femme passent nécessairement par les réponses créatives des épistémologies subalternes locales. Les femmes occidentales ne sauraient, par exemple, imposer leur conception de la libération aux femmes du monde musulman. Ceci n'est en aucun cas un appel à une solution fondamentaliste ou nationaliste face à la persistance de la colonialité, ni à un particularisme sectaire. Il s'agit au contraire d'un appel à une pensée frontalière critique, en tant que stratégie ou mécanisme visant à construire un « monde transmoderne » décolonisé : véritable projet universel se situant au-delà de l'eurocentrisme et du fondamentalisme.

Au cours des 510 dernières années de ce « système-monde moderne/colonial capitaliste/patriarcal européen/euro-américain », nous sommes passés du « christianise-toi ou crève » du 16^{ème} siècle, au « civilise-toi ou crève » du 19^{ème} siècle, au « développe-toi ou crève » du 20^{ème} siècle, au « néolibéralise-toi ou crève » de la fin du 20^{ème} siècle, pour en arriver au « démocratise-toi ou crève » de ce début de 21^{ème} siècle. On ne trouve là nul respect ou reconnaissance des formes de démocratie indigènes, africaines, islamiques ou d'autres formes non-occidentales. Seule la démocratie libérale est acceptée et légitimée. Toutes les formes d'altérité démocratique sont systématiquement rejetées. Si les populations non-européennes refusent les termes euro-américains de la démocratie libérale, celle-ci est alors imposée par la force, au nom de la civilisation et du progrès. La démocratie doit être repensée sous une forme transmoderne pour se déprendre de son acception libérale, c'est-à-dire du modèle de démocratie occidental, raciste et capitaliste.

En radicalisant la notion d'extériorité de Levinas, Dussel affirme l'existence d'un potentiel subversif dans ces espaces relativement extérieurs qui n'ont pas été entièrement colonisés par la modernité européenne. Ces espaces extérieurs ne sont ni purs, ni absolus. Ils ont été affectés et produits par la modernité européenne, mais n'ont jamais été totalement subsumés ou instrumentalisés. C'est depuis la géopolitique de la connaissance forgée à partir de cette extériorité, ou marginalité, relative, qu'émerge la « pensée frontalière critique » en tant que critique de la modernité menant à un monde transmoderne pluriversel (Dignolo 2000), composé de projets éthico-politiques divers et variés, dans lequel pourraient voir le jour un dialogue et une communication véritablement horizontaux entre les peuples du monde. Cependant, pour mener à bien ce projet utopique, il est fondamental de transformer les systèmes de domination et d'exploitation du modèle de pouvoir colonial qui régit le « système-monde capitaliste/patriarcal moderne/colonial christiano-centré occidental » (Grosfoguel 2006).

Post-modernité versus Trans-modernité ?

Ce que j'ai pu dire jusqu'à présent n'avait rien à voir avec la perspective postmoderniste. En effet, la position transmoderne ne saurait être assimilée à cette dernière. Le postmodernisme est une critique eurocentrique de l'eurocentrisme, et en tant que telle reproduit l'ensemble des problèmes inhérents à la modernité/colonialité. Dans les développements qui vont suivre, nous prendrons pour exemple la posture postmoderniste d'Ernesto Laclau et de Chantal Mouffe (2009), dans le but de comparer cette perspective à celle du Zapatisme.

Selon Laclau et Mouffe, la formation de l'hégémonie résulte de processus au cours desquels un sujet particulier devient un signifiant vide à l'aune duquel tous les particuliers sont identifiés et dotés de signification, établissant par-là même des chaînes d'équivalence entre eux tout en créant simultanément des chaînes de différence contre un ennemi commun. Ce bloc de pouvoir contre-hégémonique se trouve toujours sous la domination d'un particulier qui en vient à représenter toutes les formes d'oppression face à un ennemi commun. Plutôt que d'intégrer chaque particularité, ce particulier les dissout au sein de l'universel abstrait du signifiant vide – représentant à son tour ce sujet particulier – et forme des chaînes d'équivalence entre les opprimés. Ainsi, le cri « Viva Perón » est un exemple de processus hégémonique (Laclau 2005). Cette acclamation – au travers de laquelle tous les opprimés sont censés s'identifier les uns aux autres –, fait disparaître toutes les revendications particulières dans un universel abstrait, privilégiant dans ce cas le mouvement péroniste au travers du signifiant « Perón », sous l'hégémonie duquel est placé le bloc du pouvoir populaire contre un ennemi commun. Le problème de la théorie de Laclau et Mouffe réside dans le fait qu'elle ne permet pas de concevoir des formes d'universalisme autres que l'universalisme eurocentré abstrait, dans lequel un particulier s'érige en représentant de toutes les particularités sans les reconnaître dans leur plénitude, dissolvant par-là même leur particularité et rendant impossible l'émergence d'un nouvel universel à partir de la négociation entre particuliers. Il existe de toute évidence, chez Laclau et Mouffe, une limite à la reconnaissance de la différence : l'altérité épistémologique. L'altérité épistémique des peuples non-européens n'est pas prise en considération dans leur travail. Ils ne reconnaissent que les différences comprises dans l'horizon de signification de l'épistémologie et de la cosmologie occidentales. Pour Laclau et Mouffe, il n'existe donc aucune extériorité, ni relative ni absolue, à la pensée occidentale.

Nous pouvons comparer cette forme d'universalisme à celle proposée par les Zapatistes et leur « Autre Campagne ». Il est nécessaire de préciser que je ne préjuge pas ici de la réussite ou de l'échec d'une vision politique, dans la mesure où, dans une lutte politique, rien n'est garanti d'avance. Celle-ci peut vaincre ou être défaite, mais ce qui m'importe ici est de prendre en compte une conception de la politique « autre ». Les Zapatistes, loin de se présenter au peuple avec un programme prédéterminé – comme c'est le cas pour tous les partis politiques, de droite comme de gauche – ont adopté le principe selon lequel il faut « avancer en questionnant », principe élaboré par les Indiens tojolabal. Cette notion propose une façon « autre » de faire de la politique, à l'opposé de l'idée d'« avancer en prêchant » de la cosmologie occidentale judéo-chrétienne, reproduite tant par les marxistes que par les conservateurs et les libéraux. « Avancer en questionnant » est un principe lié à la conception que se font les Tojolabals de la démocratie en tant que système où l'on « commande en obéissant », où « ceux qui commandent obéissent, et ceux qui obéissent commandent »,

système bien distinct de la démocratie occidentale, dans laquelle « ceux qui commandent n'obéissent pas », et « ceux qui obéissent ne commandent pas ». En partant de cette cosmologie « autre », les Zapatistes, avec leur « marxisme tojolabal », ont lancé une « Autre Campagne », un « arrière-gardisme » qui avance en « posant des questions et en écoutant », au lieu d'un « avant-gardisme » qui « prêche et convainc ». L'idée sous-jacente à « l'Autre Campagne », est qu'une fois achevé un long dialogue transmoderne critique avec l'ensemble des peuples du Mexique, il sera possible d'élaborer un programme de lutte, un universel concret (au sens césairien du terme) qui inclue les revendications particulières de tous les sujets et épistémès des Mexicains opprimés. Les Zapatistes ne se fondent pas sur un universel abstrait (le Socialisme, le Communisme, la Démocratie, la Nation, autant de signifiants vides ou mouvants) pour ensuite prêcher et convaincre les Mexicains du bien-fondé de leur vision. À l'inverse, ils partent de l'idée d'« avancer en questionnant », selon laquelle le programme de lutte est un universel concret qui constitue le *résultat* – et jamais le point de départ – d'un dialogue transmoderne critique qui inclut à la fois la diversalité épistémique et les revendications particulières de tout les opprimés du Mexique. Il convient ici de souligner qu'il s'agit donc d'un Universel Autre, ou, selon les termes de Walter Mignolo (2000), d'un pluriversel, fort différent du reste des universels abstraits du « signifiant vide » qui caractérisent les processus hégémoniques de Laclau et Mouffe, les « subalternes » de Gramsci ou les « multitudes » de Negri et Hardt. La décolonisation de la conception eurocentrée occidentale de l'universalité est une étape cruciale dans l'application du mot d'ordre zapatiste qui appelle à construire « un monde où tous les mondes soient possibles ».

Parti d'avant-garde versus Mouvement d'arrière-garde

Cette question a des implications fondamentales pour les débats contemporains de la gauche. Le parti léniniste repose sur une cosmologie chrétienne messianiste. Lénine prend modèle sur Kautsky lorsqu'il avance que « sans théorie révolutionnaire, pas de mouvement révolutionnaire » (1977). Il s'inspire ainsi de ce dernier pour affirmer que les travailleurs n'ont pas été capables de se forger une conscience de classe et de produire une théorie révolutionnaire parce qu'ils ne détenaient pas la capacité de parvenir spontanément à celles-ci. La seule chose qu'ils parviennent à réaliser de manière spontanée est la reproduction de l'idéologie bourgeoise. Par conséquent, la conscience ou la théorie prolétariennes ne sauraient provenir que de l'extérieur ; ces idées, en d'autres termes, doivent leur être enseignées. Et qui produit cette théorie et s'en va la prêcher ? Pour Lénine, à la suite de Kautsky, seuls les intellectuels bourgeois, conscients de leur propre position de classe, peuvent forger la conscience et la théorie dont le prolétariat a besoin pour s'émanciper. D'où la nécessité d'un parti d'avant-garde.

Ce débat historique doit également être reconsidéré au prisme de la critique décoloniale. Chez Lénine, et auparavant chez Kautsky, on assiste à la reproduction de l'ancienne épistémè coloniale, au sein de laquelle la théorie est produite par les élites occidentales-patriarcales-bourgeoises-blanches et les masses sont des êtres passifs, objets plus que sujets de la théorie. Sous les apparences du sécularisme, cette perspective perpétue le messianisme judéo-chrétien

à l'intérieur du discours séculier marxiste. La différence entre Lénine et Kautsky réside dans le type de messianisme auquel ils ont recours. On voit chez Lénine le messianisme chrétien reproduit de façon rudimentaire, tandis que Kautsky puise dans le messianisme juif.

Dans le messianisme juif, le Messie n'étant pas encore arrivé, le message importe plus que le messenger. À l'inverse, dans le messianisme chrétien, le Messie s'étant manifesté, le messenger est plus fondamental que le message. Dans le premier, les prophètes annoncent l'arrivée du Messie et la fin des empires terrestres. Dans le second, le Messie étant apparu, l'important n'est pas de questionner ce qu'il dit, mais plutôt d'accepter sans réserve la Vérité (le Message divin) apportée par le Messie. Ce messianisme léniniste chrétien nous amène ensuite à Staline, un séminariste chrétien converti au bolchevisme. Staline est la suite logique de Lénine et de la sécularisation de la figure du Christ dans le parti d'avant-garde.

Qu'advient-il quand la politique abandonne la cosmologie judéo-chrétienne au bénéfice d'autres cosmologies ? Sans nier la possibilité d'autres messianismes, chez les Zapatistes, le tournant décolonial transparaît sous une manière « autre » de faire la politique qui, en se fondant sur les cosmologies indigènes du Sud du Mexique, met en jeu des formes alternatives d'action politique. Les Zapatistes, à partir de la notion tojolabal d'« avancer en questionnant », ont proposé un « mouvement d'arrière-garde » qui contribue à consolider un mouvement de masse réunissant tous les « damnés de la terre » du Mexique. « Avancer en questionnant » aboutit au « mouvement d'arrière-garde » tel que le définissent les Zapatistes, à l'opposé du principe d'« avancer en prêchant » du léninisme, qui conduit à la formation d'un « parti d'avant-garde ».

Le parti d'avant-garde se fonde sur un programme conçu *a priori* et qui, qualifié de « scientifique », s'auto-définit comme « vrai ». Ce postulat donne lieu à une politique missionnaire du prêche dont le but est de recruter les masses et de les convaincre de la vérité du programme du parti d'avant-garde. La politique post-messianique des Zapatistes diffère largement de ce modèle. Elle se fonde sur l'idée de « poser des questions et écouter ». Dès lors, le mouvement « d'arrière-garde » devient l'instrument d'un dialogue transmoderne, critique, épistémiquement diversal, et, par conséquent, décolonial.

Bibliographie

Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco : Spinsters/Aunt Lute.

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán : Editorial Universidad del Cauca.

Cesaire, Aimé (2009), *Discours sur le colonialisme*, Paris : Textuel.

Descartes, René (2000), *Discours de la méthode*, Paris : Flammarion.

Dussel, Enrique (1992), *1492 : L'Occultation de l'Autre*, Paris : Éditions Ouvrières.

Dussel, Enrique (2001), *Hacia una Filosofía Política Crítica*, Bilbao : Desclée de Brouwer.

- Grosfoguel, Ramón (1996), « From Cepalismo to Neoliberalism : A World-System Approach to Conceptual Shifts in Latin America », *Review*, 19 (2), pp. 131-154.
- Grosfoguel, Ramón (2006), « La descolonización de la economía-política y los estudios poscoloniales : transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global », *Tabula Rasa*, No. 4 (January-June), pp. 17-48.
- Hegel, G.W.F. (2004), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris : Vrin.
- Hegel, G.W.F. (1994), *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris : Vrin.
- Hegel, G.W.F. (2008), *Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Flammarion.
- Kant, Emmanuel (2001), *Critique de la raison pure*, Paris : Flammarion.
- Kant, Emmanuel (1994), *Antropologie du point de vue pragmatique*, Paris : Vrin.
- Laclau, Ernesto et Mouffe, Chantal (2009), *Hégémonie et stratégie socialiste. Vers une politique démocratique radicale*, Paris : Les Solitaires Intempestifs.
- Laclau, Ernesto (2005), *La raison populiste*, Paris : Seuil.
- Lénine, Vladimir I. (1966), *Que faire ?*, Paris : Seuil.
- Maldonado-Torres, Nelson (2006), « Césaire's Gift and the Decolonial Turn », *Radical Philosophy Review*, Vol. 9, No. 2, pp. 111-137.
- Mallon, Florencia (1994), « The Promise and Dilemma of Subaltern Studies : Perspectives in Subaltern Studies From Latin American History », *American Historical Review*, 99, pp. 1491-1515.
- Marx, Karl (1994), « Introduction à la critique de l'économie politique », in *Œuvres. I : Économie*, Paris : Gallimard.
- Mignolo, Walter (2000), *Local Histories, Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton : Princeton University Press.
- Rodriguez, Ileana (2001), « Reading Subalterns Across Texts, Disciplines and Theories: From Representation to Recognition » in Ileana Rodriguez (éd.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Durham and London : Duke University Press.
- Said, Edward (2005), *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris : Seuil.
- Spivak, Gayatri (1988), *In Other Worlds : Essays in Cultural Politics*, New York : Routledge, Kegan and Paul.