

MODERNITÉ ET COLONIALITÉ. UNE APPROCHE DÉCOLONIALE POUR COMPRENDRE LA CONSTITUTION DE LA SUBJECTIVITÉ MODERNE*

JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS

Abstract

This article aims to analyze the fictional-mythological character in the configuration of modernity and subjectivity. This exercise is framed in the critical perspective of decolonial thinking. In this sense, the underlying problem is the role that the colonial power plays in the maintenance and dynamization of forms of domination even after the independence process. To carry out this work, three moments will be proposed: in the first moment, it will be presented the role of America, and in particular Latin America, in the constitution of Modernity and the deployment of coloniality. Secondly, the concept of *epistemological ascesis* will be presented as a fundamental component of the modern myth, in discussion with the *hybris of zero point*, coined by the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez. Finally, in connection with the two previous points, we propose a reading and discussion about the place of the idea of race as a central axis of the fictional character of modernity.

L'idée de l'Amérique et le caractère mythologique de la modernité

Notre démarche s'inscrit dans les réflexions contemporaines sur le concept de modernité et a pour objet l'analyse de l'articulation entre les multiples processus de construction de la subjectivité inhérente à l'époque moderne. Notre lecture se situe dans la perspective de la pensée décoloniale qui s'est développée spécialement dans

* L'article suivant a été préparé dans le cadre des travaux du Centre de Philosophie du Droit (CPDR) de l'Université catholique de Louvain. Un remerciement spécial à Oleg Bernaz pour sa lecture attentive et pour ses commentaires pertinents qui ont enrichi la discussion proposée dans le texte.

le contexte socio-historique de l'Amérique latine. Il nous faut tout d'abord préciser que l'une des contributions les plus visibles de cette approche est l'idée de colonialité comme constituant fondamental de la modernité.¹ Cette observation est importante en ce qu'elle attire l'attention sur au moins deux éléments: d'une part, que la modernité commence en 1492 avec la soi-disant « découverte de l'Amérique », et non au XVIII^{ème} siècle, comme le présentent les lectures eurocentriques. D'autre part, elle met en évidence le fait que la colonialité est une forme de pouvoir colonial, différente du colonialisme et donc distincte de toute forme de puissance politique ou militaire. Cette deuxième observation nous conduit à souligner l'idée selon laquelle la colonialité n'a pas disparu avec les processus d'indépendance du XIX^{ème} siècle.² À cet égard, la colonialité est comprise comme un phénomène complexe, de long terme, qui se réfère à un schéma de pouvoir dont le *modus operandi* est la naturalisation des hiérarchies territoriales, raciales, culturelles, libidinales et épistémiques; fait qui rend possible la reproduction des rapports de domination.³

C'est dans cet esprit que nous soulignons les deux sens de l'utilisation du terme « modernité » analysés par le philosophe argentin Enrique Dussel :

Le premier est eurocentrique, provincial, régional. La modernité est une émancipation, une « sortie » de l'immaturation par un effort de la raison en tant que processus critique, qui ouvre l'humanité à un nouveau développement de l'être humain. Ce processus serait accompli en Europe, essentiellement au XVIII^{ème} siècle. Une séquence spatio-temporelle est suivie: la Renaissance italienne, la Réforme et les Lumières allemandes et la Révolution française sont presque toujours acceptées. Nous appelons cette perspective « euro centrique » car elle indique comme le point de départ de la modernité, des phénomènes « intra européens », et le développement postérieur seulement a besoin de l'Europe pour expliquer le processus. Nous proposons une seconde vision de la « modernité » dans un sens mondial, et elle consisterait à définir comme une détermination fondamentale du monde *moderne*, le fait d'être (leurs états, les armées, l'économie, la philosophie, etc.) « centre » de l'histoire du monde. Autrement dit, il n'y a jamais eu empiriquement d'histoire du monde jusqu'en 1492 (comme date d'initiation du déploiement du « Système-Monde »)⁴.

¹ Cf. Escobar Arturo, *Mundos y conocimientos de otro modo*, in *Tabula Rasa* 1, 2003, pp. 51–86.

² Cf. Castro-Gómez Santiago et Grosfoguel Ramón (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, 2007.

³ Cf. Castro-Gómez Santiago et Restrepo Eduardo (eds.), *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2008, p. 24.

⁴ Notre traduction. Dussel Enrique, « Europa, modernidad y eurocentrismo », in Lander Edgardo, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, La Habana: Editorial de ciencias sociales, 2005, pp. 41–56.

Cette définition de Dussel nous permet de saisir les nuances dans la compréhension de la modernité ici proposée et à rendre explicite notre engagement théorique au moment de parler de décolonialité, de construction mythologique de la modernité et, surtout, du rôle de l'Amérique dans la constitution et configuration d'une dynamique géopolitique globale qui légitime et reproduit les structures coloniales de pouvoir. En effet, l'Amérique joue un rôle fondamental dans la production de la modernité et de ses contenus et cependant il faut noter l'efficacité du mythe⁵ par rapport à cela. La fonction du mythe consiste, fondamentalement, à garantir la pérennité des modes de construction de subjectivités propres à la modernité, dont les fondements tirent leurs sources des discours scientifiques et rationnels, définissant l'espace culturel intra-européen.

Le sociologue Anibal Quijano distingue très bien deux positionnements : il faut dire, d'une part, que l'image de l'Amérique comme « victime passive » est une représentation tardive que l'on se fait de la « modernisation ». Dans un sens plus précis, ce rôle consiste tout d'abord dans le fait que l'histoire de la modernité commence par la rencontre *violente* entre l'Europe et l'Amérique, à la fin du XV^{ème} siècle. C'est de cette rencontre que s'en est suivie une reconstitution radicale de l'image de l'univers (rôle passif). Mais, d'autre part, il est important de faire remarquer le rôle actif que l'Amérique (en particulier avec la construction du concept de l'Amérique latine au XIX^{ème} siècle) a joué dans le processus de production de la modernité.⁶ Mais ce n'est pas tout. Il est essentiel de mettre également en relief le fait que la « *co-présence* » de l'Amérique dans la production de la modernité non seulement continue de nos jours, mais qui est également constitutive tout au long de la période de cristallisation de cette modernité, en particulier au XVIII^{ème} siècle et au début du XIX^{ème} siècle, si on admet comme marques caractéristiques l'illuminisme ou les Lumières, et l'intérêt pour la recherche scientifique de l'univers et ses découvertes. C'est ainsi que la construction sémantique du concept d'Amérique latine a joué un rôle fondamental et actif pour les élites *criollas*, dans le maintien de l'ordre colonial du pouvoir et la reproduction de la colonialité, malgré les processus « d'indépendance ».⁷ Ce qui est aussi basé sur les nouveaux rapports de production

⁵ Sur ce point, nous accueillons l'idée de Dussel sur le « mythe » de la modernité. Cf. Dussel E., 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "Mito de la Modernidad"*, La Paz-Bolivia, Plural Editores, 1994.

⁶ Cf. Quijano Anibal, « Identity, and Utopia in Latin America », in *Boundary 2*, Vol. 20, No. 3: *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, Autumn, 1993, pp. 140-155, p. 141.

⁷ À cet égard, il s'avère nécessaire une clarification. Dans cet écrit on a compris le rôle fondamental joué par l'Amérique dans la constitution de la subjectivité moderne dans un double sens. D'une part, le rôle passif de l'idée de l'Amérique (en général) est compris comme l'objet du déploiement du pouvoir colonial (comme une invention) depuis le tout début de la modernité, depuis la découverte

et d'exploitation du travail, consolidés par l'esclavage et la division internationale du travail à partir de l'idée de race.

Ce que nous voulons souligner ici, c'est que cette production est une forme présomptueuse, fantaisiste, fictionnelle, mythologique. Elle est ancrée dans deux bases fondamentales: un noyau épistémique dans lequel se manifeste un type de savoir qui légitime la domination coloniale européenne et ses prétentions universelles de validité. Mais elle s'enracine également dans une dimension ontologique : l'idée de race confère une légitimité à ce type de relations (relations de pouvoir) dans la mesure où elle naturalise les expériences, les identités et les relations historiques de la colonialité. Ainsi, la relation entre la modernité et la constitution des subjectivités modernes est traversée par un horizon colonial de compréhension qui est soutenu, essentiellement, par ces deux axes principaux, à savoir, d'une part, ce que l'on peut appeler « l'ascétisme épistémologique » et, d'autre part, l'idée de *race*. Cet horizon de compréhension est défini par un caractère mythologique, qui est reproduit par la philosophie occidentale moderne, et qui s'approprie de la réalité en légitimant la domination de l'ordre colonial, d'un côté, à travers une opération épistémique spécifique en tant que modèle dominant de la scientificité du savoir moderne et, d'un autre côté, à travers un schéma de la hiérarchie sociale racialisée.

Dans cet ordre d'idées, « être moderne » exige que l'on se place dans une forme de rationalité, qu'on la naturalise et qu'on la fasse vivre. C'est de cette manière que les sujets deviennent ce « qu'ils sont ». Cependant, ce processus de devenir est fait de fictions. C'est précisément là l'intérêt de penser la modernité comme relevant d'un mythe qui permet, si on l'analyse adéquatement, de visualiser ses contradictions internes, et d'identifier ce qui se trouve caché dans la constitution de la subjectivité moderne. Dans les termes de Dussel, on dira que le « mythe de la modernité » consiste à victimiser l'innocent (l'Autre) en le déclarant coupable de sa propre victimisation et en assumant l'innocence du sujet moderne par rapport à l'acte de victimisation.⁸ Pour le dire autrement, il s'agit d'une gigantesque inversion des termes, dans laquelle la victime innocente est transformée en coupable, l'auteur coupable se considérant lui-même comme innocent.

Ce processus d'inversion des termes ou de mythification se fait, certes, sur un programme historique d'une double condition qui se trouve dans un rapport de contradiction permanente. Il s'agit donc d'une rhétorique à double sens, l'un interne et l'autre externe. Du point de vue interne, cette rhétorique se manifeste

de l'Amérique à la fin du XV^e siècle. D'un autre côté, le concept d'Amérique latine au XIX^e siècle a été reconnu comme un projet politique à partir duquel, selon Mignolo, se déroule le « premier réaménagement du monde colonial moderne ».

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 70.

comme rationnelle parce qu'elle implique une « sortie » ou un dépassement de l'état d'imaturité ou de retard dans lequel se trouve l'autre conquis. D'un autre côté, elle montre à l'extérieur une irrationalité dans laquelle la violence est justifiée comme une pratique de modernisation.⁹ Ainsi, la mythification de la modernité est le produit d'un processus qui porte en soi la nécessité de la violence comme pratique civilisatrice et l'usage de la conquête comme technique de domination. Par conséquent, pour Dussel, le sens du « mythe » ne réside pas à un niveau intra-européen (position eurocentrique) comme le veulent Horkheimer, Adorno ou encore Habermas,¹⁰ mais au niveau du rapport centre-périphérie ou Nord-Sud, c'est-à-dire à un niveau mondial.¹¹ En faisant cette observation, il ne s'agit pas pour Dussel de critiquer la modernité simplement en tant que rationalité technique ou instrumentale à la manière de l'école de Francfort, mais, à un niveau plus fondamental, de remettre en question l'horizon colonial de compréhension où se constituent les subjectivités modernes, et où s'est consolidé l'ordre mondial capitaliste.

Ainsi, l'histoire de l'invention du *mythe de la modernité*, est la même histoire que celle de « l'invention » de l'Amérique. Au sein de ce processus, il s'agit de faire de l'Amérique une autre Europe. L'Amérique a certainement joué un rôle clé dans le déploiement du mythe, qui, selon les idées du philosophe espagnol José Luis Abellán, peut se résumer comme suit: L'Amérique est entendue d'abord, comme un immense territoire qui peut être approprié et exploité (*détermination géographique*), pour le propre bénéfice des colonisateurs ; et en second lieu, comme un monde de libération, de promesse, de matérialisation de l'Utopie et de futur (*détermination historique*).¹² Ce processus d'invention, que nous pourrions appeler également de *détermination ontologique*, est d'abord parti du fait géographique (dans l'esprit de Christophe Colomb, les terres qu'il avait rencontrées ont toujours été indiennes) vers le fait historique (ce remplacement permet de dépasser le passé pour l'avenir, en tant que siège privilégié des attentes de l'humanité, et le génie de Americo Vespuce a permis un tel passage),¹³ pour finalement devenir *mythologique*. Utiliser la catégorie d'« invention » est une façon d'expliquer l'émergence progressive d'une entité – dans ce cas l'Amérique – dans l'espace de l'histoire mondiale. Ce qui a été autrefois appelé « découverte », est appelée ici « invention ».

⁹ Cf. Dussel E., « Europa, modernidad y eurocentrismo », *art. cit.*, p. 48.

¹⁰ Cf. Habermas Jürgen, *The theory of communicative action: Vol. 1: Reason and the rationalization of society*, traduit par T. McCarthy. Boston, Beacon, 1984.

¹¹ Cf. Dussel E., « Europa, modernidad y eurocentrismo », *art. cit.*, p. 48

¹² Cf. Abellán José Luis, *La idea de América*, Madrid: Iberoamericana – Vervuert – Bonilla Artigas Editores, 2009, p. 37.

¹³ Cf. *Ibid.*, p. 38.

D'autre part, il est utile de souligner que l'idée d'« Amérique » appartient à une sphère de la matrice coloniale du pouvoir (colonialité) qui entretient un rapport intime avec la question de la connaissance et de la subjectivité. C'est avec cette idée qu'une nouvelle carte du monde commence à être définie et une nouvelle identité à émerger.¹⁴ Il faut dire que, du point de vue de la colonialité, la dépendance n'a pas disparu avec les processus d'indépendance au XIX^{ème} siècle; elle n'a subi qu'une restructuration fantasmatique laquelle, selon Walter Mignolo, relève d'une première réorganisation du monde moderne/colonial, qui se produit avec la légitimation et la consolidation active de l'idée d'Amérique latine. Pour cet important auteur de la pensée décoloniale, « Amérique latine » était le nom choisi à cette époque pour appeler la restauration de la « civilisation » de l'Europe méridionale, catholique et latine en Amérique du Sud, et reproduire en même temps l'absence (des Indiens et des Africains) de la première période coloniale. D'après cette lecture, « l'idée » de l'Amérique latine est la triste célébration par les élites *criollas*, de leur inclusion dans la modernité. De même, il souligne que « l'Amérique latine » n'est pas un sous-continent mais le projet politique des élites *criollas*-métisses. Il symbolise d'une part l'idée d'une nouvelle unité continentale, mais d'une autre, il entraîne la montée de la population d'origine européenne et l'anéantissement des peuples autochtones et d'origine africaine.¹⁵

C'est sur ce point où se trouve la différence entre le colonialisme et la colonialité. Le colonialisme a différents emplacements géographiques et historiques. La colonialité, quant à elle, est la matrice sous-jacente du pouvoir colonial qui a continué d'exister aux États-Unis, en Amérique du Sud et dans les Caraïbes même après les indépendances: « La matrice coloniale du pouvoir a changé de mains, mais elle est restée debout »¹⁶. Comme Quijano et Dussel, Mignolo affirme que l'Amérique latine est un personnage fondamental dans l'histoire de la modernité. Pour lui, « la modernité n'est pas une entité qui se déplace de l'Europe et « arrive » à une Amérique latine déjà existante qui l'attendait. Au contraire, l'Amérique latine est l'une des conséquences de la reconfiguration du monde moderne/colonial »¹⁷.

Donc, démanteler ou détruire le mythe de la modernité implique de reconnaître, d'une part, qu'il a commencé à partir du moment de la découverte de l'Amérique, laquelle a été, avant qu'une « découverte » et pour suivre les mots de Dussel,

¹⁴ Cf. Mignolo Walter, « 'América Latina' y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial », in *La idea de América Latina*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2007, p. 92.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 81-83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91.

¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

une « dissimulation » (*encubrimiento*)¹⁸; mais aussi, d'autre part, de questionner les noyaux qui soutiennent une telle fiction. Le fait d'« inventer » octroie un pouvoir (légitimité) pour « identifier » et « couvrir » ce qui a été découvert. En fait, l'idée même de l'Amérique et surtout de l'Amérique latine est le produit de ce même mythe. L'Amérique a été inventée à l'image de l'Europe. De cette façon, « l'invention » de l'Amérique souligne une identité fabriquée, une image que l'Européen projette et que l'Américain intériorise.¹⁹ Une fois le mythe créé, c'est-à-dire après avoir inventé l'Amérique et l'homme américain, il faut l'éduquer, le civiliser et l'éloigner de l'état de barbarie, il doit être abrité par la raison européenne, il doit assimiler cette mentalité pour devenir moderne. Ainsi, le « couvert » a été « découvert »: *ego cogito cogitatum*, mais immédiatement « ré-couvert » comme Autre.²⁰

La prétention de l'ascèse épistémologique

Pour dévoiler les prémisses qui soutiennent et qui cachent cet ordre fictif et qui constituent le caractère mythologique de la modernité, il faut en premier lieu montrer comment celle-ci est fondée sur une forme particulière de rationalité (*épistème*), c'est-à-dire sur une manière spécifique de connaître et de produire la connaissance. Les résultats produits par cette rationalité prétendent usuellement (ou du moins c'est l'intention) de comprendre, déchiffrer, décoder le monde à travers les outils qu'elle fournit; ce qui est communément appelé science, mais que nous reconnaissons ici comme l'« ascèse épistémologique » (*ascesis epistemológica*). Il s'agit d'une opération discursive de représentation de la réalité, de l'introduction de ce que le philosophe Marc Maesschalck a caractérisé comme une *méta-connaissance transcendantale*.²¹

Il faut rappeler que l'ascèse a une connotation spirituelle d'abnégation corporelle volontaire pour atteindre la perfection. Il s'agit d'une opération de renoncement de ce qui est propre au sujet, à savoir, la subjectivité même, pour permettre de fonder la croyance en l'épistème, de connotation universelle et ainsi acquérir le caractère de transcendantal de la raison scientifique. Cette opération spirituelle de renoncement est utilisée dans le champ de l'épistème et de la science dans le but

¹⁸ Cf. Dussel E., 1492. *El encubrimiento del otro*, op. cit., p. 13.

¹⁹ Cf. O'Gorman Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

²⁰ Cf. Dussel E., 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, op. cit., p. 36-37.

²¹ Cf. Maesschalck Marc, « L'interculturalité face à l'option décoloniale : subjectivation et désobéissance », Centre de Philosophie du Droit – Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, Carnets du CPDR, n° 162, 2014, p. 9.

d'assurer la perfection dans l'analyse de l'objectivité. Le devenir sujet, dans le scénario de l'épistème, implique la reconnaissance de soi-même non seulement comme sujet pensant, mais aussi comme sujet qui a la possibilité, le pouvoir, le désir et la légitimité de réaliser une action spécifique, consistant à s'adresser intentionnellement à son objet de connaissance, comme objet de désir. En d'autres termes, on retrouve ici la reconnaissance d'une nature « autre » de l'objet de la connaissance, par rapport au sujet qui connaît; ce qui est rendu possible par l'action intentionnelle d'appréhension (*métacognition*). Ce processus d'aller délibérément vers un autre « objet » dans l'activité scientifique moderne est reconnu comme relevant d'une dynamique d'« objectivation ». Ainsi, c'est l'« objectivation » le processus par lequel le sujet convertit un objet X (peu importe s'il s'agit d'un autre sujet) en objet de connaissance, c'est-à-dire se dirige vers sa compréhension, vers sa capture pour produire la connaissance, en ce qui constitue ce qui est reconnu par le langage scientifique comme « théorie », qui n'est rien d'autre que la propre reproduction que le sujet fait de la réalité.

Comme on peut le voir, cette ascèse épistémologique se caractérise par certains présupposés qui méritent d'être soulignés. En premier lieu, la tendance prépondérante à « l'objectivité ». Deuxièmement, le fait d'empêcher que la pureté ascétique soit contaminée par la subjectivité. Car rechercher l'objectivité dans le processus de production de la connaissance n'est rien de plus que croire dans la « pureté » qui doit exister dans la reproduction de la réalité, laquelle est recréée par le sujet à partir de ses observations sur l'objet d'étude. C'est certainement l'idéal de la connaissance scientifique (protégée par la rationalité moderne) parce qu'il est un produit de l'activité rationnelle-scientifique menée par le sujet cognitif-scientifique. À l'autre revers de la médaille se trouve la subjectivité, qui est présentée comme un risque constant dont il faut se méfier, car elle représente l'impureté et les éventuelles déviations de la connaissance. En ce sens, le sujet doit prétendre se séparer de tout ce qui diminue, atténue, entrave l'activité scientifique rationnelle et qui empêche la neutralité de l'observation.²² Or le problème est que cette *ascèse épistémologique* limite en même temps d'autres aspects de l'être humain, à savoir

²² Cela a déjà été reconnu par Descartes qui déclare, dans la première de ses Méditations métaphysiques, que la certitude dans la connaissance rationnelle-scientifique n'est possible que si l'observateur se débarrasse auparavant des idées formées (préjugés). (Cf. Descartes René, *Méditations Métaphysiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 29–30.) Ainsi, Descartes manifeste le besoin de suspendre toutes les opinions ancrées dans le sens commun, c'est-à-dire les connaissances, les croyances, les perceptions que les sujets ont et qui ne viennent pas de l'activité exclusivement « rationnelle ». Au travers de cette ressource, Descartes donne un rôle central à la raison dans l'activité rationnelle, la dotant d'un caractère transcendantal et donnant ainsi une telle ouverture au concert de la modernité.

les croyances, les intuitions, les perceptions de la réalité, les relations avec l'environnement, etc. La pureté cognitive (degré d'objectivité) au niveau de la science, est enchevêtrée avec une pureté de sang²³ (idée de race) au niveau de l'expérience vécue du sujet colonisé.

L'argument précédent part de la supposition que « tous » les êtres humains « pensent » ou mieux, ils « raisonnent » c'est-à-dire qu'ils sont « compétents » dans l'exercice de la rationalité décrite ci-dessus. Cette supposition s'avère être assez problématique. A cet égard, il vaudrait la peine de se poser les questions suivantes : que se passe-t-il dans le cas des êtres humains qui ne pensent pas ou mieux, qui ne raisonnent pas ? Pour le dire autrement, que se passent-t-il avec les sujets qui établissent de diverses relations avec ces objets d'intérêt se situant au-delà de la forme « sujet connaissant et objet connu » ? Comment comprendre des sujets dont l'attitude cognitive face au monde ne les conduit pas à se placer dans une condition ontologique supérieure par rapport aux autres êtres humains et autres êtres de la nature ?

Pour obtenir « l'objectivité » souhaitée (*ascèse*), on requiert la prise de la plus grande distance possible par rapport à l'objet d'observation. En d'autres termes, il s'avère nécessaire que la pratique d'objectivation soit un exercice dans et par lequel le sujet se blinde contre l'objet, une pratique par laquelle le sujet évite toute possibilité de « mélange » avec l'observé étudié, ce qui veut également dire qu'il faut limiter et éliminer les restes de subjectivité (sentiments, croyances, émotions, etc.). Même si les objets d'observation se trouvent dans l'espace et dans le temps, la pratique d'objectivation justement limite (la pratique de l'objectivation) le naturel dans l'être humain, à savoir, la même subjectivité. On comprend ainsi la façon par laquelle cette rationalité moderne exige les conditions jugées nécessaires pour légitimer la connaissance scientifique: il s'agit d'une manière spécifique de concevoir la connaissance, de concevoir l'homme, de concevoir l'espace et le temps.

Santiago Castro-Gómez a décrit ce mouvement à partir du concept de « *hybris du point zero* » (*Hybris del punto zero*). Pour cet auteur, cette idée est présentée comme étant le point de départ absolu, où l'observateur (sujet rationnel-scienti-

²³ On reprend le concept de « pureté de sang » du travail du philosophe Colombien Santiago Castro-Gómez. On l'assume comme un instrument utilisé lors de la colonisation de l'Amérique latine pour justifier la supériorité raciale, d'abord des Espagnols, puis des *Criollos*, descendants des Espagnols. Castro-Gómez soutient que le lieu d'annonce du discours créole illustré coïncide vis-à-vis du lieu du discours sur le nettoyage du sang, et que cette coïncidence ne doit pas être vue comme quelque chose d'anormal ou d'« hybride », mais comme un phénomène typique de la modernité dans la périphérie coloniale hispanique. L'imaginaire de la blancheur, produit par le discours sur le nettoyage du sang, était une aspiration intériorisée par de nombreux secteurs de la société coloniale et constituait l'axe autour duquel la subjectivité des acteurs sociaux était construite. (Cf. Castro-Gómez S., *La hybris del punto zero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 53.)

fique-moderne) fait *tabula rasa* de toutes les connaissances acquises à travers la tradition et la croyance. Considérons la suivante citation :

Je me réfère à une forme de connaissance humaine qui a des prétentions d'objectivité et de scientificité, à partir de l'hypothèse que l'observateur ne fait pas partie de l'observé. Cette prétention peut être comparée au péché d'*hybris*, dont parlaient les Grecs, quand les hommes voulaient, avec arrogance, s'élever au statut des dieux. Se situer au point zéro est égal à avoir le pouvoir d'un *Deus absconditus* qui peut voir sans être vu, c'est-à-dire qui peut observer le monde sans avoir à rendre compte à personne, même à lui-même, de la légitimité d'une telle observation. Équivalent, par conséquent, à instituer une vision du monde reconnue comme valable, universelle, légitime et approuvée par l'État. Par conséquent, le point zéro est le commencement épistémologique absolu, mais aussi le contrôle économique et social sur le monde ... Ils ne pouvaient plus coexister de différentes manières de « voir le monde », mais devaient être taxonomisés, selon une hiérarchie de temps et d'espace. Toutes les autres façons de savoir sont déclarées comme appartenant au « passé » de la science moderne; comme « doxa » qui trompe les sens; en tant que « superstition » qui entrave le transit vers « Devenir majeur »; comme un « obstacle épistémologique » pour obtenir la certitude²⁴.

Ainsi, pour Castro-Gómez, l'une des conséquences principales de *l'hybris du point zéro* est justement *l'invisibilisation* du lieu particulier de l'énonciation pour le remplacer par un sans-lieu, dès lors déclaré « universel ». C'est l'illusion de pouvoir dépasser les limites de la condition mortelle (humaine) et de s'élever à la condition la plus élevée. Cette tendance à transformer une histoire locale en une conception globale est parallèle à l'établissement de ce lieu particulier en tant que centre de pouvoir géopolitique.²⁵

Affirmer que l'Amérique latine a joué un rôle fondamental dans le développement du mythe de la modernité, comme nous l'avons fait dans la section précédente, nous permet de reconnaître que la fiction qui atteint son apogée dans le siècle des Lumières, en tant que manifestation exemplaire de ce que nous appelons ici *l'ascèse épistémologique*, n'est pas restée un phénomène uniquement européen, mais a été « diffusée » partout dans le monde. C'est avant tout un ensemble de discours avec des lieux de production et d'énonciation différents qui jouissaient déjà d'une circulation mondiale au XVIII^{ème} siècle. Cela, de plus, nous permet de montrer que l'entreprise coloniale reçoit la légitimité de l'imaginaire scientifique

²⁴ Notre traduction. Castro-Gómez S., *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán, Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005, p. 63.

²⁵ Castro-Gómez S., *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*, op. cit., p. 61.

des Lumières, une fois que le *mythe* a été fondé. Tant le discours colonial que le discours scientifique faisaient partie du même réseau planétaire complexe d'idées scientifiques, de sentiments libertaires, d'attitudes racistes et d'ambitions impérialistes. En suivant ce concept, on découvre, par exemple dans des cas comme l'Expédition Botanique,²⁶ que les Lumières ont été utilisées par les Européens (comme le naturaliste espagnol José Celestino Mutis) et les *Criollos* (comme Francisco José de Caldas) comme une stratégie de domination pour éliminer toutes les autres formes de connaissance et les remplacer par une forme unique et vraie, fournie par la rationalité scientifique de la modernité.

L'expérience raciale moderne

Conformément à ce qui a été souligné, le caractère mythologique de la modernité se manifeste tant dans le fait d'ordonner les connaissances sur une échelle épistémologique-scientifique qui va du traditionnel vers le moderne, que dans l'organisation hiérarchique de la société et de ses institutions sur une échelle raciale.²⁷ On remarquera que pour devenir sujet, il faut reconnaître son rôle dans cette échelle d'organisation sociale et de domination coloniale, à la lumière du critère racial caché derrière le processus de subjectivation fictif. Balibar a montré l'interconnexion entre la race et la nation, en tant que phénomène fictif et complexe de la modernité et la colonisation :

Le racisme – à nouveau pensé ici en fonction de ses formes « exterministes », qui plongent dans l'histoire impériale et coloniale (c'est même de là, plutôt que des formes

²⁶ C'était l'entreprise scientifique la plus importante de la période coloniale à *Nueva Granada* (situé principalement dans les territoires qui comprennent aujourd'hui la Colombie, l'Équateur, le Panama et le Venezuela). Elle a été établie en 1783, sous le gouvernement de l'archevêque, vice-roi Caballero y Góngora. Le siège principal de l'expédition botanique se trouvait à Mariquita (aujourd'hui Colombie), où elle est restée plus de 8 ans. En 1791, l'expédition s'installe à Santa Fe. Son principal objectif était de parcourir le territoire de la vice-royauté, de faire un inventaire des ressources naturelles, de connaître la géographie et de faire des observations astronomiques. Plus qu'une intention purement scientifique, l'expédition reflète l'intérêt des Bourbons à trouver des ressources pour remplacer la production d'or en déclin. (Cf. Mora Carlos Alberto et Peña Margarita, *Historia socioeconómica de Colombia*, Bogotá, Norma, 1998).

²⁷ Voir, par exemple, les travaux de Quijano sur le rôle de la race et la colonialité du pouvoir autour de l'organisation internationale du travail. Cf. Quijano A., « Colonialidad del poder y clasificación social », in Castro-Gómez S. et Grosfoguel R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007 et Cf. Quijano A., « 'Race' et colonialité du pouvoir », in *Mouvements* 2007/3 (n° 51), p. 111–118.

classiques de l'antisémitisme, que proviennent ses modèles et ses techniques de masse, ultérieurement perfectionnées et généralisées par le nazisme) – est un phénomène institutionnel, affectant la construction des « communautés politiques » (ce qui n'est pas exactement la même chose que des « sociétés », même si le rassemblement politique a des bases et produit des effets sociaux)²⁸.

Il est cependant important de préciser que le caractère fictif du rapport au processus de subjectivation ne doit pas être compris uniquement sous l'aspect psychologique, car il concerne aussi bien une dimension résolument matérielle et institutionnelle : « Le rôle de la colonisation dans la formation de certaines grandes institutions étatiques (avant tout l'armée), de certaines disciplines universitaires (la géographie, l'ethnologie, la géologie) et de l'idéologie nationaliste elle-même est bien connu »²⁹.

D'après Balibar :

[...] le racisme, comme identité imaginaire vécue et mise en pratique, depuis les rapports familiaux, scolaires et professionnels, jusqu'au maintien de l'ordre public et à la ségrégation des droits politiques, est inscrit dans l'État, mais aussi dans les masses, pour autant que leur reconnaissance de l'État et leur propre reconnaissance par l'État sont une condition matérielle de leur existence³⁰.

Ainsi, la compréhension de la subjectivité moderne ne passe pas simplement par la critique de la vision eurocentrique de la lecture de la modernité dans une perspective épistémologique (comme méta-savoir), mais aussi par le fait d'entrevoir (identifier) le scepticisme, présent (mais ignoré) qui se déplace historiquement à l'intérieur de la tradition philosophique occidentale, et qui a nié la question coloniale- raciale dans la constitution du sujet moderne.

Par conséquent, comme Maldonado-Torres le dit, le problème principal de la philosophie moderne occidentale réside donc dans la forme sélective de son scepticisme radical, c'est-à-dire dans le fait qu'elle n'a jamais interrogé sérieusement, ni systématiquement, la colonialité. La philosophie moderne a présupposé, plutôt, les conquêtes et les projets de *lego conquiro* comme partie fondamentale de ce qui signifie être moderne. Bien que depuis Descartes la pensée philosophique ait prétendu être une pensée sans présupposés, elle a rarement mis en question les évidences de *lego conquiro*. Cela explique, en partie, l'approfondissement gra-

²⁸ Balibar Étienne, « La construction du racisme », in *Actuel Marx* 2005/2 (n° 38), p. 11–28, p. 25.

²⁹ Balibar E., *Les frontières de la démocratie*, Paris, Éditions la Découverte, 1992, p. 61.

³⁰ *Ibid.*, p. 62.

duel de la logique du racisme et du colonialisme en Occident, du XV^{ème} siècle au XX^{ème} siècle.³¹

À la suite de cela, à l'idée d'*hybris du point zéro* il faut ajouter qu'il ne s'agit pas seulement d'un début épistémologique absolu, c'est-à-dire d'une *illusion transcendante* scientifique, mais aussi du caractère fictif qui a permis aussi bien le contrôle de la connaissance par la science. Cela explique également, à partir de ce principe racial-ontologique, la domination économique, politique, sociale et environnementale sur le monde, en d'autres termes, il s'agit aussi d'une illusion transcendante qui fonde la croyance subjective d'une inégalité des races, qui projette une grille d'interprétation « raciale » sur l'ensemble de l'histoire, et qui réduit l'ensemble des différences humaines à un modèle imaginaire de différences supposées originaires et héréditaires.³² C'est-à-dire qu'à partir de cette projection mythique, non seulement sont progressivement éliminées les différentes manières de produire des connaissances, les différentes manières de voir le monde, mais aussi les différentes manières d'être et d'habiter dans le monde, selon un critère particulier d'organisation du temps et de l'espace (illusion transcendante).

Aníbal Quijano a montré comment au XVI^{ème} siècle, lorsque une division raciale/internationale du travail s'est instaurée, il y a eu une taxonomie de la population mondiale qui marquerait l'histoire ultérieure du système-monde. L'idée de race s'est occupée d'octroyer une légitimité à ce type de relations de pouvoir, dans la mesure où elle naturalise les expériences, les identités et les relations historiques de la colonialité. Une structure biologique supposée différente plaçait les 'conquis' dans une situation naturelle d'infériorité par rapport aux 'conquistadors'. Le concept de classification sociale se réfère aux processus par lesquels les sujets se disputent le contrôle des domaines fondamentaux de l'existence sociale, et à partir de ces résultats se configure un modèle de répartition du pouvoir axé sur les relations d'exploitation, de domination, de conflit entre les populations d'une société. De cette manière, les nouvelles identités historiques produites sur la base de l'idée de race ont été associées à la nature des rôles de travail et des lieux dans la nouvelle structure globale de contrôle (division internationale du travail). Ainsi, les deux éléments, la race et la division du travail, sont restés structurellement associés et se sont renforcés mutuellement, bien qu'aucun d'eux n'ait dépendu nécessairement de l'autre pour exister. Ainsi Quijano l'explique :

³¹ Cf. Maldonado-Torres Nelson, « Colonialidad del ser. Contribuciones al desarrollo de un concepto », in Grosfoguel R. et Castro-Gómez S., *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO y Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 157.

³² Cf. Balibar E., « *La construction du racisme* », *op. cit.*, p. 21.

En Amérique latine, l'idée de race a été une manière d'octroyer une légitimité aux relations de domination imposées par la conquête. La constitution postérieure de l'Europe comme nouvelle *id-entité* après l'Amérique et l'expansion du colonialisme européen sur le reste du monde, ont conduit à l'élaboration de la perspective eurocentrique de la connaissance et, avec elle, à l'élaboration théorique de l'idée de la race en tant que naturalisation de ces relations coloniales de domination entre Européens et non-Européens. Historiquement, cela a signifié une nouvelle façon de légitimer les idées déjà anciennes et les pratiques de relations de supériorité/infériorité entre dominés et dominants³³.

C'est ainsi qu'il faut comprendre qu'avant la formation du système-monde-moderne-colonial-mondial, il n'y avait pas d'Indigènes, ni de Noirs, en tant que catégories sociales de différenciation. De fait, ces identités sont produites dans et par la formation de ce même système. C'est pourquoi les subjectivités ne préexistent pas aux relations de pouvoir, elles sont au contraire constituées par ces rapports de domination.

Affirmer que les subjectivités se forment à l'intérieur des relations de pouvoir, c'est admettre que les processus de subjectivation s'inscrivent dans le cœur de la modernité, se fondent sur une expérience raciale bâtie sur le pouvoir colonial. Cela ne veut pas dire que la subjectivité s'épuise dans les processus historiques de subjectivation, c'est-à-dire dans les processus ou les conditions historiques dans lesquelles les sujets sont produits.³⁴ Au contraire, il s'agit de souligner le caractère ontologique, constitutif de la colonialité, qui se situe au-delà de la réduction historiciste-discursive de la représentation de la subjectivité (et donc de questions telles que le racisme et le sexisme). Ce caractère ne peut pas venir dérivé d'événements historiques, contingents, qui sont regroupés autour de l'expérience intra européenne de la modernité, mais comme partie fondatrice de cette même modernité. Il apparaît ici important de comprendre que le pouvoir colonial, en tant que constituant, ne se limite pas aux particularités ontiques, par exemple dans la lutte contre l'exclusion, la xénophobie, les conditions de travail précaires, le développement durable, etc. Il faut aussi réfléchir et se confronter à la dimension ontologique du pouvoir colonial, c'est-à-dire à l'horizon ontologique (constituant, de sens) de l'expérience humaine traversée par l'idée de race.

³³ Notre traduction. Quijano A. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina », *art. cit.*, p. 203.

³⁴ Voir, par exemple, la critique que Žižek porte sur cette perspective, où il dévoile son incapacité à percevoir l'importance de la matrice du pouvoir colonial dans la constitution des subjectivités modernes, et où plutôt il souligne que dévoiler cette dimension coloniale n'est plus qu'un « caprice historiciste postmoderne ». (Cf. Žižek Slavoj, *The sublime object of Ideology*, London, Verso, 2008).

Il est important de rappeler ici l'enseignement d'Aimé Césaire, pour qui les effets du pouvoir colonial sont subis tant par le colonisé comme par le colonisateur.³⁵ Etant donné le caractère constituant du pouvoir colonial, il n'est pas possible de transformer une situation de domination coloniale (économique, politique, culturelle, etc.) si l'on ne tient pas compte de ce que partagent les colonisateurs et les colonisés. Si le colonisé est défini par sa différence avec le colonisateur (« je ne suis pas lui »), cette négativité dialectique et antagoniste fait partie de l'identité des deux, ainsi que de leur statut ontologique. Cet antagonisme est toujours un système de rapports de force qui, dans le cas de la domination coloniale, traverse et constitue la modernité et la colonialité.³⁶

Ce qui semble déranger les positions (toujours ancrées dans une perspective eurocentrique) qui estiment que penser la subjectivité à partir de sa relation intrinsèque avec le pouvoir colonial – et par conséquent avec sa dimension raciale – est une réduction historiciste postmoderne,³⁷ est le fait de penser que la colonialité se réduit aux processus historiques de subjectivation et, par conséquent, qu'elle échappe à la dimension transcendantale de l'expérience. Ces perspectives ignorent pourtant que c'est précisément cette idée de transcendantal qui est en elle-même racialisée, qu'elle fait partie du même mythe de la modernité. Cela fait partie d'une fausse illusion transcendantaliste, qui considère que la pensée peut être scindée de sa source spatio-temporelle.

C'est cette illusion qui a été décrite par Emmanuel Chukwudi Eze lors de sa lecture de Kant, qui représente justement un des principaux théoriciens du transcendantal.³⁸ Selon Eze, la raison a une couleur³⁹ et, par conséquent, l'idée d'une raison « pure » attachée à des conditions de possibilité *a priori* (transcendantales) n'est rien d'autre que la même fiction que nous avons tenté de décrire ci-dessus. L'oubli de cette dimension raciale propre à la raison est le produit du même mythe. La raison est toujours liée à des conditions historiques et géographiques particulières qui, bien qu'elles ne la limitent pas, au moins la conditionnent. L'idée que la raison a une couleur signifie aussi que l'imaginaire rationnel sur lequel la société moderne et ses institutions ont été fondées, est non seulement déjà conditionnée

³⁵ Cf. Césaire Aimé, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1955.

³⁶ Cf. Castro-Gómez S., *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*, Bogotá, Akal, 2017, p. 253.

³⁷ *Ibid.*, p. 77.

³⁸ Ce préjugé raciste peut être vu non seulement dans l'idée du transcendantal, mais dans la plupart des postulats des auteurs de l'époque moderne et des Lumières. Pour un travail instructif sur cela, Cf. Eze Emmanuel Chukwudi (Ed.), *Race and the Enlightenment: A reader*, Wiley-Blackwell, 1997.

³⁹ Cf. Eze E. C. « The Color of Reason: The Idea of "Race" in Kant's Anthropology », in Eze E. C. (Ed.), *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, Cambridge, Blackwell Publishers, 1997, p. 119.

à l'avance, mais aussi que, comme nous le savons, elle a été construite sur une base de scepticisme, de déni de sa version obscure, raciale, alors que l'Amérique et l'entreprise coloniale étaient ses conditions de possibilité.

Ignorer que l'espace et le temps, en tant que conditions transcendantales de possibilité de la connaissance scientifique, sont le produit d'une vision particulière du monde qui émerge à un moment précis de l'histoire, reproduit la même attitude arrogante eurocentrique (*hybris*) qui consiste à ériger un point zéro qui habilite les conditions ontologiques dans lesquelles il faut être et habiter le monde. C'est reproduire le scepticisme radical sur lequel la philosophie occidentale a été fondée et à partir duquel la violence raciale coloniale a été justifiée. Finalement, il faut se permettre d'affirmer que, puisqu'il existe une « raison pure » blanchie par des pré-supposés provenant d'une vision particulière du monde, il peut y avoir aussi une « raison noire », c'est-à-dire une rationalité qui rend⁴⁰ compte du sujet qui devient Noir dans le jeu des relations de pouvoir de type colonial.

En guise de conclusion

Conformément à ce que on a présenté, il faut reconnaître que la généalogie de l'imaginaire moderne est enracinée dans l'histoire, car nous n'avons pas affaire simplement à un imaginaire abstrait de la modernité, mais à l'expérience vécue des sujets situés dans des contextes spécifiques, nourrissant une vision particulière du monde. Ce qui est pertinent ici, c'est de remarquer comment à partir de la conception d'un type déterminé de rationalité, certains préjugés visant le statut du monde et des êtres humains sont reproduits. C'est pourquoi notre démarche ne relève pas exclusivement d'une question épistémologique-discursive, mais vise également une opération ontologique, par biais de laquelle l'humanité même de ces êtres qui « ne sont pas », ou qui sont dispensables, est remise en question.

D'autre part, on peut constater qu'à partir de l'utilisation des termes comme « modernité », « moderne », « subjectivité » et de leur relation intrinsèque avec le développement de la culture et de l'histoire européennes, se produit un caractère interne, eurocentrique de ces mêmes concepts. On ne peut pas oublier que *l'ego cogito* est aussi inhérent à l'être moderne que *l'ego conquiro*. En d'autres termes, pour que des formulations telles que celles de Descartes concernant la nature de la connaissance, la méthode, l'activité cognitive, le principe rationnel, l'autonomie, entre autres, soient possibles, certaines conditions ont été nécessaires, des condi-

⁴⁰ Cf. Mbembe Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

tions fournies par la naissance du monde colonial, l'attitude impériale et la mission colonisatrice.

Cet aspect n'apparaît bien sûr pas dans les réflexions eurocentriques, pas plus que dans l'ensemble de la philosophie moderne. Dévoiler le mythe de la modernité va de la main avec des forts déplacements théoriques et méthodologiques au sein d'un même exercice philosophique. Un tel basculement implique de reconnaître le caractère fictif des idées, des pratiques et des institutions qui nous donnent une connaissance de nous-même sous une forme particulière, immergée dans un réseau de relations de pouvoir qui définissent le système-monde colonial.

Inclure la notion de race dans l'analyse de la subjectivité moderne ou dans le déploiement de la rationalité scientifique de la modernité n'est pas une affaire fortuite ou accidentelle. Au contraire, cela nous a permis de comprendre que la connaissance se produit dans des espaces et des temps spécifiques. Il faut supposer que le monde a été constitué selon des critères raciaux à partir desquels la connaissance, les pratiques, les cultures et même les êtres humains ont été hiérarchisés.

Il est important de voir comme le « projet moderne » (*mythe*, comme nous avons dit) a permis de juger les événements et les sujets comme « historiques » (de les placer dans un stade déterminé de l'évolution humaine), mais qui ne leur a pas permis d'être situés : il observe, mais ne permet pas d'être observé. Cela peut permettre de prendre une distance critique par rapport au caractère fictif et mythique constitutif de l'idée de *transcendentalité*, en tant que savoir, mais aussi en tant qu'expérience vitale (*hybris*). Penser la condition ontologique de la colonialité ouvre justement la possibilité d'annuler le mythe moderne en tant qu'une narration locale et avancer vers une compréhension mondiale de ce qu'implique être sujet. En vue de cela, il faut attribuer à l'Amérique et surtout à l'Amérique latine le rôle d'acteur fondamental dans les analyses des problèmes concernant la subjectivité, le pouvoir, la politique, etc.; ainsi que considérer la notion de race comme catalysatrice des rapports de pouvoir qui sont suscités dans le contexte de la modernité.

Jhon Jairo Losada Cubillos est doctorant en Philosophie au Centre de Philosophie du Droit et à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain. Il mène ses recherches sur la pensée décoloniale en Amérique latine, notamment sur la dimension ontologique de la colonialité (différence ontologique coloniale).

E-mail : jhon.losada@uclouvain.be