



## LA PENSÉE DÉCOLONIALE

Derrière la politique, la gnose heideggerienne

[Sylvie Taussig](#)

Librairie Droz | « [Revue européenne des sciences sociales](#) »

2022/1 n° 60-1 | pages 141 à 170

ISSN 0048-8046

DOI 10.4000/ress.8548

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-europeenne-des-sciences-sociales-2022-1-page-141.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Librairie Droz.

© Librairie Droz. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

---

## La pensée décoloniale

Derrière la politique, la gnose heideggerienne

*Decolonial thought : The Heideggerian gnosis behind the politics*

**Sylvie Taussig**

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ress/8548>

DOI : 10.4000/ress.8548

ISBN : 1663-4446

ISSN : 1663-4446

### Éditeur

Librairie Droz

### Édition imprimée

Date de publication : 6 mai 2022

Pagination : 141-170

ISSN : 0048-8046

Distribution électronique Cairn



### Référence électronique

Sylvie Taussig, « La pensée décoloniale », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], 60-1 | 2022, mis en ligne le 01 janvier 2026, consulté le 09 mai 2022. URL : <http://journals.openedition.org/ress/8548> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ress.8548>

---

# LA PENSÉE DÉCOLONIALE

## *DERRIÈRE LA POLITIQUE, LA GNOSE HEIDEGGERIENNE*

SYLVIE TAUSSIG

Paris, CNRS – Lima, IFEA  
sylvie.taussig@gmail.com

**Résumé.** Le présent article s'attache à montrer la relation entre la pensée dite «décoloniale» et Martin Heidegger. Des représentants de ce courant de pensée prétendent dénoncer, en suivant la prétendue mise à nu par Heidegger de la pensée de Descartes, une perversion profonde et une mystification destinées à imposer l'exception européenne depuis trois siècles. Pour ce faire, ils tournent le dos aux méthodes académiques, recherchant une «vérité» de l'histoire – inaccessible pour eux à la méthode historique – et ignorant ce que les textes disent pour privilégier ce qui, prétendument, est réellement dit. Sans se référer toujours explicitement à Heidegger, ils le rejoignent dans l'absence d'une pensée morale, le questionnement éthique étant renvoyé à un futur indéfini, et prônent comme seule voie à suivre celle de la «décolonisation», projet global de rapprochement de l'être.

**Mots-clés:** décoloniser, gnose, Martin Heidegger, pensée décoloniale, radicalité.

**Abstract.** This article attempts to highlight the relationship between what is known as “decolonial” thought and Martin Heidegger. Representatives of this current of thought claim to denounce, by following Heidegger’s alleged exposure of Descartes’ thought, a profound perversion and mystification intended to impose the European exception for three centuries. To do this, they turn their backs on academic methods, seeking a “truth” of history—inaccessible to them through historical methods—and ignoring what is said by the texts in favor of what, allegedly, is actually said. Without always referring explicitly to him, they join Heidegger in the absence of a moral thought, the ethical questioning being sent back to an indefinite future, and they advocate “decolonization,” a global project of bringing Being closer together, as the only path to follow.

**Keywords:** decolonial thought, decolonizing, gnosis, Martin Heidegger, radicality.

## INTRODUCTION

### Épistémicide et spiritualicide

Dans les dernières lignes du dialogue *La Dévastation et l'Attente* (8 mai 1945), Martin Heidegger écrit : « En ce jour où le monde fêtait sa victoire / et n'avait pas encore compris qu'il est, / depuis déjà des siècles, vaincu par / sa propre insurrection. » (Heidegger, 2006 [1945], p. 70). Comment comprendre ce « depuis des siècles » ? C'est Jean-Luc Nancy qui donne la réponse en citant Heidegger : c'est depuis « l'instant où l'être humain est entré en insurrection à l'encontre de l'être, et de lui-même a posé l'être en en faisant un objet de sa représentation. Depuis Descartes » (Heidegger, 1980 [1952], p. 58 – cité par Nancy, 2007).

L'hypothèse de cet article est que la référence à Heidegger joue un rôle décisif dans la construction de la pensée décoloniale<sup>1</sup>, spécifiquement considérée dans une de ses principales branches latino-américaines dont elle est issue. Il ne s'agit certes pas de nier d'autres influences, revendiquées, comme 1) la théorie de la dépendance (Samir Amin), 2) la philosophie de la libération, 3) la théorie du système-monde (Immanuel Wallerstein), 4) le marxisme, 5) le postmodernisme et 6) le postcolonialisme (et la lignée Sartre-Fanon), ni de réduire la pensée décoloniale à un post-heideggerianisme. Par ailleurs il peut sembler abusif de parler de pensée décoloniale en général, car on ne saurait réduire à une seule pensée des auteurs extrêmement divers. Cependant, les différents penseurs latino-américains pris en compte ici (Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, Zulma Palermo, Fernando Coronil, Eduardo Restrepo, Agustín Lao Montes, Freya Schiwy, Javier Sajinés, José David Saldívar et le plus célèbre de tous : Enrique Dussel) constituent un courant de pensée assez bien identifié, par eux-mêmes les tout premiers, dont il est possible de repérer les lignes de force. Cette pensée décoloniale qui s'emploie à mettre en évidence, au-delà des décolonisations, la persistance de(s) processus coloniaux s'oppose au postcolonialisme (Mignolo, 2008, p. 246) en quoi elle voit une continuité et une simple succession chronologique, signalée par le « post- », et dont elle critique

1 Cet article se situe dans le prolongement de Taussig, 2020.

aussi le suffixe en « -isme- », qui renvoie à une catégorisation savante ; en face, la colonialité désigne un état, une réalité, et est l'autre visage de la modernité : il n'existe pas quelque chose qui aurait remplacé la situation coloniale (Boidin et Hurtado López, 2009 ; Taussig, 2019a ; da Silva Mathias, 2018). Autrement dit, la situation politique du colonialisme n'existe plus, mais l'hégémonie économique et culturelle perdure. Cette pensée décoloniale est une radicalité voulue, dirigée contre les structures hiérarchiques (raciales, épistémiques) que les postcoloniaux voudraient de leur côté réformer, en des politiques de « rattrapage ». À la différence du postcolonialisme qui, né dans les mondes asiatique et africain, s'entend dans ce contexte, elle est le produit de l'expérience latino-américaine, constituée dans le groupe modernité/colonialité (*Grupo M/C*) (qui a vu le jour à Berkeley). Portée par des auteurs latino-américains, elle prétend avoir un champ de validité pour l'ensemble du système-monde, surgi avec la *Conquista* (Lander, 2000 ; Mignolo, 2015) et se déploie ainsi dans des contextes fort différents (Europe, Afrique du sud).

Par ailleurs, le travail de ces auteurs est, de façon revendiquée, à la charnière de la pensée et de l'activisme politique. Ils s'emploient donc les premiers à simplifier leur pensée pour des besoins de diffusion mondialisée, dans les pays du Sud comme du Nord (notamment dans les programmes d'été des groupes décoloniaux<sup>2</sup>) ; et il suffit de lire les dizaines et des dizaines d'articles écrits par les principaux penseurs de ce mouvement ou leurs épigones (souvent en ligne et souvent en deux langues, espagnol et anglais<sup>3</sup>), pour voir comme la théorie et ses différents motifs se répètent, avec en fait très peu de variations. Cela sera le premier point commun, et non des moindres, avec les épigones de Heidegger qui restent à l'intérieur de son langage si singulier et fournissent des commentaires répétitifs sans le « traduire » pour le rendre accessible à un débat public. Une forme d'hermétisme est patente chez les décoloniaux qui ont tout un vocabulaire et des formes de communication, notamment avec la multiplication des barres obliques.

2 Voir <<http://www.dialogoglobal.com>>; Critical Muslims Studies (CMS) Cape Town Summer School; Black Academic Caucus UCT summer school.

3 Voir par exemple la revue *Tabula Rasa* (Bogotá); le réseau décolonial: <<http://reseaudecolonial.org>>.

Il faut ici interpréter cette écriture hermétique, réservée à quelques *happy fews*, comme une exégèse sans fin d'un texte presque religieux ; or l'hermétisme a toujours été un nuage d'encre qui estompe les traces. C'est particulièrement vrai dans le cas de la pensée gnostique, que nous entendons dans le sens de Hans Jonas comme la connaissance qui sauve du monde irrémédiablement déchu et les systèmes spéculatifs, essentiellement anticosmiques, susceptibles de mettre sur la voie du salut (Jonas, 1992 [1966], p. 443). Il est bien connu que Jonas a utilisé Heidegger pour penser la gnose, avant de mesurer qu'en réalité Heidegger avait élaboré sa pensée à partir des grands axes gnostiques (Zafrani, 2013). La gnose, explique Henri-Charles Puech, est une « attitude, non pas seulement psychologique ou purement intellectuelle, mais totale, existentielle, engageant la vie, la conduite, le destin, l'être même de l'homme tout entier » (Puech, 1978, p. XIV). Le gnostique est celui que l'ici-bas, le monde tel qu'il est, enferme, oppresse, humilie ou asservit ; il réagit d'abord « par le dégoût, le mépris, l'hostilité ; puis par un rejet sinon une révolte. [...] Se sentant étranger à un monde qu'il en vient à concevoir comme foncièrement étranger à lui-même, il tend à se distinguer, se détourner, se détacher de lui, à le récuser ou à rompre avec lui. Ce qui équivaut à se percevoir et à se poser en face du monde par opposition à lui » (ibid.). Le sentiment d'être autre que le monde – et l'archétype de la chute, ou le fait d'être jeté – conduit à constituer un langage réservé à ceux qui savent et comprennent, puis à constituer ces élus en groupe de connivence. Le monde vicié, la Vérité salvatrice (gnose) et un cercle étroit d'initiés échappant au carcan de l'occultation, telles sont les marques de cette attitude répandue depuis l'ère chrétienne, que François Rastier décrit pour Heidegger dont « la gnose a l'originalité d'avoir ménagé un vaste espace exotérique, dans un langage certes singulier, voire idiosyncrasique » (Rastier, 2018, p. 50).

Parmi les marqueurs de la pensée décoloniale figure au premier plan l'hostilité à Descartes, comme celui qui représente par excellence la mystification européenne : son *ego cogito* est un *ego conquiro*, a expliqué Dussel (2008), et la pensée qui subordonne la *res extensa* à la *res cogitans* est la traduction philosophique de la domination, nourrie de racisme culturel, du mâle blanc européen sur le corps indigène, féminisé, et à qui il n'est pas reconnu l'exercice de la pensée ; ses

représentations, n'étant pas rationnelles, sont disqualifiées, son univers spirituel tout autant. Les décoloniaux parlent d'«épistémicide» et de «spiritualicide». La permanence jusqu'à aujourd'hui, même après la disparition de la colonie, de cette disqualification et des structures de domination de la pensée européenne qui s'autoqualifie d'universelle a pour nom colonialité du pouvoir et colonialité du savoir, et se lit dans le système-monde capitaliste. Mais elle est également une «colonialité de l'être», dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de schémas de domination politico-économique, mais également de négation de l'être de l'autre, de son être-là, et où elle s'inscrit dans le langage. Il s'agit d'un racisme épistémique qui nie la capacité épistémique de certains groupes de personnes. Qu'il soit basé sur la métaphysique ou l'ontologie, il revient toujours à ne pas reconnaître les autres comme des êtres humains à part entière.

Le fait de ne pas reconnaître l'humanité des Indiens a des fondements philosophiques, selon les décoloniaux : il se déploie, fondamentalement, sous les auspices d'une cosmovision européenne qui trouve ses racines les plus profondes dans la philosophie de Descartes, et en particulier dans le dualisme aigu entre le sujet et l'objet, ainsi que dans la place absolument dépendante et passive qui est attribuée au corps dans le processus de la connaissance (de Sousa Santos, 2018).

La perspective théorique cartésienne, selon les décoloniaux, dissout le lieu d'énonciation du sujet de la connaissance, ce qui lui permet de le postuler comme ayant une raison universelle, non située dans l'espace ou le temps. Sous le nom d'«hybris du point zéro», le philosophe colombien Santiago Castro-Gómez (2005) a fait référence à cette opération déshumanisante, par laquelle le sujet connaissant se croit légitime pour disposer comme il l'entend de tout objet du savoir. En même temps, étant donné que cette raison universalisée est en réalité une raison locale – la raison européenne –, lorsqu'elle rencontre des rationalités non européennes qu'elle ne comprend pas, elle les considère plus comme des objets de connaissance que comme des sujets de pensée. Par conséquent, l'épistémologie cartésienne sert de fondement théorique à l'attitude dominante de l'homme européen envers deux types de «choses» : la nature et les êtres humains non européens.

Ce faisant, Descartes est arraché à l'histoire, car l'intérêt explicite de Descartes est la pensée scientifique et non l'aventure outre-mer : il n'y a pas de « je conquiers » chez Descartes, et pas de Descartes dans la conquête du monde aztèque et inca, dans l'asservissement des noirs d'Afrique vendus pour l'or et l'argent ou dans les guerres menées en Inde et en Chine. En réalité, personne ne revendique Descartes en Amérique latine pendant ou après la Colonie. Les Espagnols ou les Portugais n'ont pas apporté la science dans les colonies.

## I. DUSSEL LECTEUR DE HEIDEGGER LECTEUR DE DESCARTES

L'affirmation continue du rôle de Descartes s'explique par le fait que Dussel a commencé par être un disciple de Heidegger (Alcoff et Mendieta, 2000, introduction) et que tous les autres sont redevables à la pensée fondatrice de Dussel (Maldonado-Torres, 2008; Andrade, 2019; Tamdgidi, Ciccariello-Maher et Grosfoguel, 2013)<sup>4</sup>. Descartes est compris, de manière heideggerienne, comme la figure de l'oubli moderne de l'être, du recouvrement de la préséance de l'ouverture de l'être par la volonté de domination du sujet connaissant qui ne voit le monde que comme un stock à exploiter<sup>5</sup>. Le penseur décolonial ajoute à Heidegger que l'Occidental, possédé par la technique qui est le produit d'une conception cartésienne de la raison, est l'agent dans le monde de cette occultation de l'être. La démolition du sujet au profit du *Dasein*, réalisée par Heidegger, est déplacée : c'est le sujet occidental qui, dans la continuité du projet cartésien, est en insurrection contre l'être, être qui continue à se dispenser aux populations « colonisées », réduites au silence et authentiques.

- 4 Pour l'importance en général de la pensée de Dussel et de la philosophie de la libération sur les décoloniaux, voir Maldonado-Torres, 2008 et Andrade, 2019. Pour le cas particulier de la lecture de Descartes, voir Tamdgidi, Ciccariello-Maher et Grosfoguel, 2013.
- 5 L'affirmation du *cogito ergo sum* est une substantialisation de l'ego et sa première entrée dans l'histoire de la philosophie comme fondement, inaugurant une nouvelle ère appelée « métaphysique de la subjectivité » (Heidegger, 1971 [1961]).



Si Dussel reprend à Heidegger la démonstration que Descartes est un jalon fondamental de l'oubli de l'être, il faut cependant constater qu'en même temps il dénie toute autorité à Descartes dans ce qu'il pense et écrit. En effet, dans un mouvement qui aboutit au groupe M/C, c'est-à-dire au dévoilement de la colonialité dans la modernité, Descartes doit perdre l'autorité de celui qui sait ce qu'il dit – et ici Dussel retrouve Heidegger qui dévoile ce que les auteurs disent sans savoir qu'ils le disent. Dussel, refusant à Descartes l'autorité de l'auteur, place sa philosophie dans la continuité des auteurs jésuites ou de saint Augustin. Descartes n'incarnant plus seulement la modernité, mais l'ensemble du projet occidental, Dussel s'épargne d'entrer dans les subtilités de la pensée de Heidegger, qui ne rejetait pas d'un bloc Descartes mais le critiquait à la fois au nom d'une idée plus pure du sujet (comme n'étant pas une *res*) et d'une destruction du sujet. Dussel déplace l'argumentation heideggerienne pour basculer l'Occident dans la figure de l'autotromperie, qui se donne des jalons historiques erronés, soit le XVII<sup>e</sup> siècle français, soit le nord de l'Europe, alors que la *Conquista* est le fait du sud et qu'il faut donc examiner les conditions de possibilité philosophiques et théologiques de la *Conquista* là d'où elle est venue, c'est-à-dire du sud de l'Europe, sans s'arrêter à l'imposture de Descartes, c'est-à-dire la bonne conscience que se donne l'Occident pour masquer le véritable visage de la modernité, qui est indissociablement modernité et colonialité ; en réalité Descartes a appris la logique de la *Logica mexicana* d'un jésuite mexicain, Antonio Rubio. L'anticartésianisme de Dussel n'est pas seulement fondé dans sa critique du dualisme cartésien, mais contre l'occultation occidentale de leur propre histoire, et de l'histoire de la modernité. Bartolomé de Las Casas serait dans ce cadre le transmoderne (c'est-à-dire celui qui sait que modernité est colonialité) et Sepúlveda le moderne, occulté par la première place accordée à Descartes qui devient donc le nom de la non questionnabilité du droit des Occidentaux de conquérir la planète et la source catholique de la pensée dite « scientifique ». Il faut donc découvrir l'idéologie tapie derrière la prétention à l'objectivité scientifique. La vérité est que l'attitude objectiviste à l'égard de la nature (ce que Michael Hardt et Antonio Negri appellent le « plan de la transcendance ») avait germé depuis les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles en Europe, mais

seulement au niveau local. La mondialisation de ce modèle ontologique ne s'est produite qu'au XVI<sup>e</sup> siècle avec la conquête de l'Amérique. Au XVII<sup>e</sup> siècle, Descartes réfléchit ensuite sur un terrain déjà constitué ontologiquement et empiriquement globalisé. Descartes n'« inaugure rien, mais il le formule philosophiquement » (Santiago Castro-Gómez, 2007, p. 82, note 4)<sup>6</sup>. La modernité est un alibi, qui cache le travail corrosif de l'idée que les processus de connaissance individuels seraient plus fiables que les processus collectifs ou communautaires. Revenir à Las Casas, c'est prôner une philosophie dont la légitimation ne vient pas de la logique individuelle, trompeuse, mais des populations et du commun.

Notons que chez les décoloniaux le nom de Heidegger n'est pas cité aussi fréquemment que celui de Descartes, mais que sa forme de pensée est tout à fait présente, au moins sous la forme dont Heidegger est reçu dans la vulgate (qui fait dire à Heidegger que Descartes serait l'inventeur du sujet et le promoteur de l'homme maître et possesseur de la nature). S'il est évident que les deux critiques de Descartes, décoloniale et heideggérienne, réinventent Descartes et que Heidegger ne se reconnaîtrait pas nécessairement dans ce qui est décrit comme heideggérien, on peut cependant, à un niveau de méta-analyse, percevoir des méthodes et des modes de fonctionnement communs à Heidegger et aux décoloniaux. La critique décoloniale de Descartes a avec Heidegger un lien bien plus fort qu'elle ne le dit dans le cadre d'une autoréflexion.

## 2. LE TOURNANT DÉCOLONIAL

Venons-en d'abord à cette autoréflexion. Dussel a d'abord été heideggerien<sup>7</sup>, un penseur qu'il a cependant dépassé en rencontrant la pensée d'Emmanuel Levinas<sup>8</sup>, ce qui lui a permis de comprendre que Jérusalem devait être prise en compte au même titre que la Grèce, et ses cadres de pensées ont été profon-

6 Toutes les citations faites dans cet article à des publications originales non francophones sont traduites par nous.

7 Par exemple, en 1968, encore en Argentine, Dussel fait un cours sur *Être et Temps* (*Lecciones de introduccion a la filosofia*) et développe sur la base du *Dasein* sa philosophie de la libération.

8 Dussel parle de ce dépassement dans de multiples entretiens et circonstances (et, par écrit, dans Dussel, 1998, p. 359), mais il reproche au philosophe lituanien le peu de pertinence

dément marqués par les concepts heideggeriens auxquels il ne renonce pas, mais qu'il prétend dépasser – ce qui ferait de lui un post-heideggérien au même titre que Jacques Derrida, par exemple. La notion de «dépassement» n'est en réalité pas très claire, et il faut se demander s'il ne s'agirait pas plutôt de simulations de dépassement qui ne font qu'ajouter une dramatisation rhétorique à une matrice conceptuelle inchangée.

Dussel entreprend un «tournant décolonial» qui, reprenant le «déconstructivisme» de Derrida, propose la «déconstruction» – désarticulation, démantèlement – du discours colonial dominant à travers la critique des «paradigmes» et «discours» cachés dans la modernité et qui ont «invisibilisé» d'autres façons de comprendre le monde, qu'il faut retrouver dans les pensées de la vraie modernité, ce que Dussel appelle la «transmodernité», qu'il définit comme la «réinterprétation critique des traditions millénaires comme héritage à préserver – qui assume la critique et l'herméneutique –, à partir de leurs propres ressources, et non pas à partir de l'Occident» (Ravet, 2014) et qu'il trouve en particulier chez Felipe Guaman Pomade Ayala (Dussel, 2008). Un discours supposément oppressif est confronté à un autre discours supposément libérateur – nous sommes bien dans le tournant linguistique de Heidegger, dans le sens précisé par Maldonado-Torres (2006), qui ajoute le tournant «spatial» conçu par Dussel où le «découvrement» de l'Amérique<sup>9</sup> prend encore un sens heideggerien.

politique de ses concepts. Heidegger ne reconnaît pas l'autre, et l'Indien rencontré par les colons est une chose; Levinas permet d'introduire la figure de l'autre. Mais il faut prendre le concept heideggerien de *Dasein*, en le situant dans l'être américain. Ce n'est pas le *Dasein* qui est critiqué, mais l'erreur de Heidegger de ne reconnaître que l'Allemand. «Si avec la même phénoménologie heideggérienne nous nous plaçons maintenant à partir du *Dasein* habitant de ce continent, l'homme qui habite cet espace qui est le nôtre, la description ne serait pas simplement l'inversion de la précédente, mais elle se serait constituée un sens différent à ce qui apparaît dans l'horizon de son propre monde» (Dussel, 1994, chapitre 5, «*Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico*», p. 128).

9 «Heidegger nous permet également de décrire le "monde" indigène dans lequel les "découvreurs" européens apparaissent» (Dussel, 1994, p.84).

Comme Dussel (1994) avait critiqué Edmundo O’Gorman pour son heideggerianisme mal compris<sup>10</sup>, Maldonado-Torres va plus loin dans sa critique de Heidegger à laquelle il consacre un article (Maldonado-Torres, 2006) ; sa critique ne porte pas cependant sur la forme heideggérienne, mais sur le choix de la Grèce et de l’Allemagne par le penseur allemand comme porteuses de l’authenticité. Ce choix, nous dit Maldonado-Torres, fait de Heidegger le sceau des penseurs eurocentriques ; et ainsi l’associe-t-il à Descartes.

En effet, si le *ser-ahí* (*Dasein*) du philosophe allemand vient resituer l’ontologie comme le lieu privilégié de la réponse de l’être, la philosophie heideggérienne dissimule une dimension niée de l’être : l’être colonial. Le damné de la terre (selon Franz Fanon) est pour le *Dasein* européen un être qui « n’est pas là », et l’absence d’une réflexion sur la colonialité chez Heidegger conduit Maldonado-Torres à penser que la théorie du *Dasein* se construit au prix de l’oubli du damné et de la colonialité de l’être.

Il n’en reste pas moins que Maldonado-Torres se reconnaît dans le Heidegger d’après la *Kehre*, tournant ontologique et linguistique qui conduit le « magicien de Messkirch » à passer d’une perspective qui considèrerait l’existence humaine comme une ouverture vers l’être à la considération de sa propre langue et de la langue en général comme lieu de réflexion ontologique. La question devient donc, pour Maldonado-Torres, si le choix de l’Allemagne et de la Grèce peut être mis de côté pour pouvoir sauver la pensée heideggerienne et la rendre disponible à la mobilisation dans d’autres contextes, comme le fait le penseur iranien chiite Ahmad Fardid qui substitue la révélation « orientale » (Mirsepassi, 2011, p. 188 et suiv.) à la révélation grecque. Ou bien comme le fait dans un sens Levinas, dont Maldonado-Torres rappelle que, reprenant les grandes catégories heideggeriennes, il en instruit la critique en dénonçant le mythe du « sol » et en introduisant à la place le thème du cosmopolitisme, non sans, cependant, poursuivre le racisme épistémique de Heidegger en main-

10 « Il y a près de trente ans, un bel ouvrage d’Edmundo O’Gorman postulait la thèse de l’Invention de l’Amérique. La thèse, d’inspiration heideggérienne et influencée par la pensée du Chaos, a toutes les vertus d’une interprétation ontologique qui va au-delà des anecdotes superficielles » (Dussel, 1994, p. 126 et 127).

tenant le projet européen, certes transformé puisque incluant Jérusalem, et donc le projet de l'Europe et d'Israël, comme référence épistémique, en sorte que Levinas est dans le même projet d'oubli des «damnés de la terre». Donc poursuit Maldonado-Torres, «l'oubli des damnés fait partie intégrante de la véritable maladie de l'Occident, une maladie comparable à un état d'amnésie qui conduit à son tour au meurtre, à la destruction et à la volonté de puissance épistémique – en gardant toujours une bonne conscience. L'opposition à la modernité/au racisme doit savoir comment faire face à cette amnésie et à l'invisibilité des damnés» (Maldonado-Torres, 2008).

C'est parce qu'il veut dépasser Levinas que Maldonado-Torres rencontre Fanon, dont il résume le projet comme la dénonciation de l'oubli des damnés de la terre. Il invente ainsi le terme colonialité de l'être pour signifier l'inscription de la colonialité dans la vie même des individus soumis à cette dernière, c'est-à-dire pour montrer la dimension ontologique de l'être des colonisés. En fin de compte, la colonialité de l'être doit se référer non seulement à une histoire de violence originelle, mais aussi au cours de l'histoire moderne en tant que logique de la colonialité.

Maldonado-Torres écrit :

Je propose que nous devons suivre Heidegger, être liés à l'historicité et à la tradition – un mouvement qui sous-tend une grande partie de l'herméneutique de Gadamer. La différence entre Heidegger et Gadamer serait qu'au lieu de l'historicité et de la tradition, qui expliquent mieux le déroulement de l'être et la colonialité de l'être, ce serait la différence coloniale et la logique de la colonialité. En d'autres termes, je considère que l'être est à l'histoire et à la tradition ce que la colonialité de l'être est à la colonialité du pouvoir et à la différence coloniale. La colonialité de l'être se réfère au processus par lequel le bon sens et la tradition sont marqués par la dynamique du pouvoir : discriminer les gens et privilégier certaines communautés choisies. Le caractère préférentiel de la violence peut entraîner la colonisation du pouvoir, qui unit le racisme, l'exploitation capitaliste, le contrôle sexuel et le monopole du savoir, en les reliant à l'histoire coloniale moderne. Ce que je propose, enfin, c'est ce qui suit : pour définir et révéler la colonialité de l'être, nous pouvons suivre le chemin de Heidegger et Gadamer, mais seulement comme Levinas l'a fait, en partie, transgresser leurs frontières et leurs perspectives eurocentriques. (*ibid.*).

La position de Maldonado-Torres rejoint celle de Mignolo qui, lui aussi, relie l'être et le langage, en déplaçant l'être authentique à l'être colonisé. Il y a de l'oubli de l'être en Amérique latine, car il y a un manque de définition et d'identité, dû à la colonisation, qui a fait téter aux colonisés tout l'impensé de la métaphysique occidentale alors qu'elle leur imposait comme modèle à suivre cet être européen essentiellement inauthentique, cette *mens* cartésienne, marquée par le logos et l'abstraction, sans aucun enracinement.

Dans des dimensions essentielles, donc, la pensée décoloniale, de Dussel à Maldonado-Torres à Mignolo, Escobar, Gosfoguel et Quijano, est un post-heideggerianisme. Les êtres humains ont perdu le sens de leur existence comme *Dasein*, de leur authenticité, en la déposant dans des objets qui les aliènent. Et les sciences sont nées avec l'*ego cogito* cartésien qui a contribué à la «dissimulation de la colonialité». Pour révéler et dépasser cette dissimulation, il faudrait retourner aux «damnés» de Fanon, ouverts et impliqués dans la manifestation de «l'être». Pour les décoloniaux comme pour Heidegger, l'échec désormais évident de la raison à fournir la satisfaction intellectuelle et pratique qu'elle a depuis longtemps promise permet à quelques initiés de comprendre que le *Dasein* a été égaré loin des sources les plus profondes de son identité, qui correspond à ce qui advient (*das Ereignis*) et qui, «approprié» (*ereignet*) par la souveraineté de l'être, c'est-à-dire par ce qui libère, est authentique.

Une objection qui pourrait facilement surgir est le positionnement politique des décoloniaux. Comment s'accommoder du fait que Heidegger ait été un penseur de la révolution conservatrice dès lors que la pensée décoloniale se définit comme étant à l'extrême gauche? Alors qu'il existe un très bon livre sur les retombées intellectuelles de Carl Schmitt nourrissant la pensée à la fois de l'extrême droite et de l'extrême gauche sur la base de son obsession quasi malade contre le libéralisme (Müller, 2007 [2003]), rien d'équivalent n'existe sur Heidegger, sinon le volume de Victor Farias (2010) qui rappelle la présence du penseur, via un autre philosophe argentin, heideggerien, antisémite, négationniste, Norberto Ceresole, auprès de Hugo Chavez, ou celui de Rastier (2018). Dans la foulée de Pierre Bourdieu (1988 [1975]) et de Theodor W. Adorno (1989 [1964]), ces deux livres insistent sur l'ontologie

politique de Heidegger. À la fois le discours sur l'être et la politique, l'ontologie politique et la posture herméneutique sont partagés par les penseurs décoloniaux. Le travail à mener doit porter sur la question de la traduction, pour comprendre comment les termes de Heidegger sont transportés dans un contexte que Heidegger n'a peut-être pas prévu, dans une traduction qui est aussi un déplacement de droite à gauche.

Ce déplacement peut être anticipé par la lecture heideggerienne de Karl Marx, ou par sa vision du «communisme». Dans un texte d'avril 1945, *Die Armut* [La pauvreté], loin de renvoyer dos à dos les États-Unis et l'URSS comme on le dit trop souvent, Heidegger s'intéresse à la vérité du communisme, qui en réalité ne serait pas un matérialisme, et il se réfère au «communisme des esprits» qu'il trouve chez Friedrich Hölderlin (Heidegger, 2004 [1945], p. 75 ; Taussig, 2019b).

Heidegger insiste sur le fait que, pour rendre justice au communisme, il faut prendre garde à ne le considérer ni «politiquement», ni «sociologiquement», ni en termes de vision du monde [*weltanschaulich*], ni «anthropologiquement», ni même «métaphysiquement»; il serait plutôt cet ajointement [*Fügung*] des êtres comme tel et comme un tout qui marque l'ère historique de la fin de toute métaphysique. Il dit encore que la «conception marxiste de l'histoire est supérieure à toute autre chronologie» (Heidegger, 1976b [1947], p. 103), parce qu'il fait de l'aliénation non pas une exception au système mais bien la vérité même du système. Puis, vers la fin de sa vie, il dit que «le marxisme est bien la pensée d'aujourd'hui, où l'autoproduction de l'homme et de la société prévaut clairement [*herrscht*]» (Heidegger, 1976c [1973], p. 479).

Que, parmi les références revendiquées par les décoloniaux, Heidegger soit peu cité n'empêche pas qu'il soit une clef pour ces penseurs, de même que les philosophes qui ont été les passeurs de Heidegger en Amérique latine (Martínez Garnica, 2006), et plus précisément au Mexique. L'étude très précise de ces passeurs permettrait de comprendre l'appropriation et la circulation de la pensée heideggerienne, dépouillée de sa germanité, considérée comme non essentielle.

Il faut rappeler donc quelques éléments de la réception de Heidegger sur le sol latino-américain où est née la pensée décoloniale, et notamment le groupe *Hiperión*, dirigé par le philosophe espagnol José Gaos où compta la figure de Leopoldo Zea ou celle de Emilio Uranga (*Ortschaft des Seins, Localidad del Ser*) ; sa réception n'a pas pris la forme de l'existentialisme comme ce fut le cas en France autour de Jean-Paul Sartre (réception rejetée par Heidegger lui-même) mais dans des dimensions ontologico-hermeneutico-phénoménologiques avec la quête de l'être mexicain ou de la mexicanité, basée sur une question ontologique et d'identité, ou encore chez Rodolfo Kusch avec son concept de « *estar latinoamericano* » comme décision culturelle américaine.

Une des formes du moment heideggerien décolonial consiste dans l'entrecroisement de la réflexion épistémique et de la pensée politique ; chez les décoloniaux comme chez Heidegger, il se traduit par l'affirmation permanente de l'anti-libéralisme. Heidegger accuse en effet le libéralisme d'être le porteur d'une pensée déracinée, qui fait obstruction à l'appréhension de l'historicité du *Dasein*. Il accuse le *cogito* cartésien qui fonde, selon lui, « l'assurance de soi » du sujet, dont il fait « l'essence la plus intime du libéralisme » qui détourne le regard de l'enracinement du sujet dans son sol historique (dans la « communauté du peuple » et dans son « destin »). Dans la généalogie de Heidegger, le néokantisme de son temps procède directement du cartésianisme, dont il dit, au moment où il rejette l'invitation à participer au Congrès Descartes à Paris en 1937, organisé pour fêter les 300 ans de la parution du *Discours de la méthode*, qu'il est « une promotion de la conception dominante du savoir libéral-démocratique » (Tertulian, 2007). La critique de Heidegger à l'égard de la métaphysique de la subjectivité se confond avec sa critique du libéralisme – et cela peut se voir très clairement dans les *Cahiers noirs*.



### 3. ENTRECROISEMENT D'UNE RÉFLEXION ÉPISTÉMIQUE ET D'UNE VISÉE POLITIQUE

Ainsi pour Maldonado-Torres qui critique le libéralisme à cause de son affirmation d'une raison logique universelle et désincarnée, l'homme libéral est aussi inauthentique, désincarné. Sur ce point essentiel, les décoloniaux sont sur la même ligne que Heidegger, qui considérait que les États-Unis étaient une terre sans histoire, une culture sans racines, un peuple arraisonné par le *Gestell*. Vu dans le contexte de son interprétation géopolitique de l'Europe centrale, l'américanisme symbolise la perte d'identité et d'autochtonie, et de toute relation significative avec la terre. Ici nous pouvons renvoyer au livre d'Arturo Escobar (2018 [2014]), *Sentir-penser avec la terre*, qui fonde sa réflexion sur l'emphase mise sur l'existence humaine en termes concrets, sur le *Dasein* fini entendu comme «être au monde», où le «monde» n'est pas quelque chose d'extérieur, mais co-constitutif de l'être humain (à la différence de l'héritage cartésien).

Allant au-delà de l'indigénisme, soit la politique de protestation et de revendication de justice pour les populations autochtones d'Amérique latine, la perspective d'Escobar reprend le concept de souci essentiel dont Heidegger pose les fondements et qui fut recréé par le Brésilien Leonardo Boff (2020 – théologien de la libération ouvert au paganisme avec la figure de Gaia). Dans sa théorie d'un contre-capitalisme vu depuis la diversité écologique, Escobar ne cite pas constamment Heidegger, mais il adopte la notion de «dessein – *diseño* – ontologique», un concept formé dans un livre séminal de Winograd et Flores de 1986 qui est une lecture de Heidegger (Winograd et Flores, 1986 ; Winograd, 1993). Dans son livre consacré au *diseño* ontologique, Escobar esquisse une rapide définition :

Pourquoi le *diseño* peut-il être considéré «ontologique». La réponse initiale à cette question est simple : «nous rencontrons la question profonde du *diseño* quand nous reconnaissons qu'en concevant [*diseñando*] des outils nous concevons [*diseñamos*] des formes d'être», le *diseño* est l'interaction entre l'entendement et la création ; ontologique est une conversation sur les possibilités. Une forme supplémentaire pour arriver à la dimension ontologique est d'aborder la question plus vaste de la manière dont une société engendre des inventions dont l'existence modifie ladite société (Escobar, 2016, p. 156).

Escobar illustre ce postulat en argumentant que la construction de la société telle que nous la connaissons est due au rationalisme qui sépare l'esprit et le corps. « Le dualisme esprit-corps qui postule l'existence de deux domaines séparés – le monde objectif de la réalité physique et le monde mental et subjectif de l'individu – est bien sûr une de nos cibles. Contre ce dualisme nous défendons l'unité fondamentale de l'être au monde, la primauté de la connaissance pratique et l'idée de la cognition comme énaction » (*ibid.*, p. 158).

Avec cette solution à l'esprit, Escobar recourt à la notion de *diseño* ontologique marquant le rejet du modèle cartésien, modèle qui, selon lui, a inspiré « l'Occident » pendant plus de cinq cent ans, proposant de nouvelles formes de voir l'humain, au-delà de cette séparation esprit/corps, sujet/objet, et il précise :

En premier lieu, il y a le rejet du cartésianisme, en termes généraux, que ce soit sous la forme d'un monde constitué d'un seul monde dont parle John Law, de « l'époque des conceptions du monde » de Heidegger [...] ou le rejet d'une ontologie de sujets autonomes confrontés à des objets séparés et indépendants que le scientifique peut étudier isolément ou le concepteur manipuler à sa guise. Cette métaphysique est remplacée par une ontologie dans laquelle les êtres humains ne « découvrent » pas le monde mais constituent plutôt, à travers l'énaction (Varela), le langage (Winograd et Flores), les maillages et tissages (Ingold) ou la projection inéluctable et l'articulation avec les choses (par exemple, Fry, Willis, Tonkinwise), les différentes lectures qui représentent diverses tentatives pour développer des approches non dualistes de la connaissance, de la cognition et de la conception. (*ibid.*, p. 152)

Pour finir et en manière de conclusion, Escobar énonce les principales caractéristiques de la focalisation ontologique du *diseño* :

Reconnais que tout *diseño* crée un monde dans le monde dans lequel nous sommes, en même temps, dessinés et dessinateurs. Nous sommes tous dessinateurs et nous sommes tous dessinés. [...]. C'est une stratégie pour les transitions des Lumières (indurabilité, défuturisation, démondanisation, destruction) vers la durabilité (futurisation, remondanisation, création). Imagine et recueille des pratiques ontologiquement futurisantes, en particulier celles qui impliquent la création relationnelle de nouveaux mondes et de nouveaux types d'humain (*ibid.*, p. 181).

Ici les impératifs marquent clairement la transition à l'action politique. Ainsi les décoloniaux qui associent une critique anthropologique et épistémique à une critique politique critiquent-ils l'abstraction du « logocentrisme », revendiquant à la place une pensée de l'énaction empruntée au neurobiologiste Francisco Varela, lui-même lecteur de Heidegger (Varela, 1999). Projetant leur propre objectif de confondre les registres là où Descartes et Kant travaillent pour introduire des distinctions, ils affirment que le *cogito* cartésien et le moi transcendantal kantien sont finalement moins des philosophies que des cautions philosophiques (des « pensées taillées sur mesure<sup>11</sup> ») et donc des impostures signant « l'oubli de l'être », ou la colonialité, qui caractérise particulièrement le bourgeois européen et sa subjectivité – le système monde patriarcal, c'est-à-dire le système-monde occidentalocentrique/christianocentrique moderne/colonial capitaliste/patriarcal, qui est bien le « on » arraisonné par le *Gestell*.

En réalité, l'histoire décoloniale de la philosophie est linéaire, faite de continuités et ne reconnaît pas la notion d'auteur ni la signification de la rupture. Les penseurs libéraux ne sont pas des philosophes, selon eux, mais des imposteurs et des mystificateurs, puisqu'ils cachent que la modernité est colonialité et font croire au mythe de la décolonisation et à celui de la rationalité (Taussig, 2020, p. 163)<sup>12</sup>. Les décoloniaux ne précisent pas exactement l'objectif de cette révision politique et épistémologique de l'histoire de la philosophie ; et, s'ils parlent de détruire la colonialité globale du pouvoir, ils n'utilisent pas le mot *Destruktion*. Quant à Heidegger, il signale que, sans l'anéantissement (*Vernichtung*) du système, ou ce qui est une version possible du *Gestell*, nous ne parviendrons pas à mettre fin à l'esprit de l'époque moderne et à l'épuisement de la puissance qui le caractérise (Caye, 2005).

Mais, après son enthousiasme pour le nazisme, il n'a pas appelé à la révolution. Il semble avoir adopté l'autre possibilité gnostique : la première est d'accélérer la catastrophe, la seconde est de la contenir, sachant que l'on est du nombre des « sauvés ». Pour les décoloniaux, qui, à mon avis, doivent aussi être inter-

11 Selon l'expression de Heidegger pour caractériser le rapport de l'ontologie antique à la conception chrétienne de l'étant, voir Heidegger, 1985 [1927], p. 150.

12 Voir Dussel, 1992 ; Taussig, 2020, p. 163.

prétés à la lumière gnostique, tout ce que nous savons, c'est qu'ils sont avant tout concernés par la libération de la colonialité, ce qui se fait dans la substance du langage. Ils n'ont pas les compétences poétiques de Heidegger et ne suivent pas la méthode étymologique (probablement parce qu'ils ne maîtrisent pas les langues indigènes) mais pratiquent cette novlangue avec barres obliques et accumulent les préfixes « dés- » comme une voie à suivre, comme une condition préalable ainsi que la destruction<sup>13</sup>.

Ce qui opprime, ce ne sont pas les rapports de production mais l'idéologie. Et l'idéologie se révèle dans les conséquences politiques du rationalisme. La tendance à privilégier l'aspect le plus fiable et le plus stable du monde fait que les « Européens » préfèrent l'aspect « publiquement visible » des choses. C'est aussi pour cette raison que Heidegger considère que les activités caractéristiques de la vie politique occidentale – délibération, débat public, objectif d'un discours clair et distinct – sont liées à une forme étroite de raisonnement, qui relègue dans une forme individualiste et aliénante de vie sociale, réduisant à l'esclavage vis-à-vis du « on », de l'opinion et des statistiques.

L'idée commune est de fonder la transformation historique radicale de l'existence humaine (*der geschichtliche Wesenswandel vom Dasein*, Heidegger, 1948 [1931-1932]) sur la base de l'authenticité, contre les falsifications libérales, dont les origines sont cartésiennes et aussi chrétiennes<sup>14</sup>.

Le lien de cause à effet instrumental devient omniprésent, sous des formes diverses : « Le mode de pensée mécanistique et le mode de pensée biologistique du monde ne sont tous deux que des conséquences de ce qu'abrite en retrait l'interprétation *machenschaftlich* fabricatrice de l'étant » (Heidegger, 2013 [1936-1938], §127, p. 154). Précédée par les récits bibliques de la création (interprétée comme fabrication), l'ascension moderne de la *Machenschaft* (machination ou machine) a

13 Voir « *desligarse* », « *desprendimiento epistemológico* », « *desmontare* », « *desconexión* », « *descontento* », « *desconfianza* », in Mignolo, 2008, *passim* (« *destruction* » p. 251).

14 D'où la nécessité de mener un travail sur la tension entre les décoloniaux entre ceux qui penchent vers un dieu (Dussel ou les islamistes décoloniaux) et ceux qui se tournent vers le paganisme – peut-être écoutant l'appel heideggerien au nouveau dieu.

été inaugurée de façon décisive par le *cogito* cartésien, notamment par l'équation de Descartes de l'*ens creatum* avec *ens certum* (être fixe, déterminé).

Suivant l'échelle de temps, on peut qualifier de brève ou de longue l'adhésion formelle de Heidegger au national-socialisme (1930-1934), tout le temps que le mouvement national-socialiste paraissait au penseur le vecteur de cette transformation, dans sa « puissance inhabituelle de recueillement ». Et, s'il est effectivement ensuite entré dans une considération critique du régime, suspect en raison de son caractère petit-bourgeois et de son incapacité à assurer l'auto-liquidation de la modernité, soit l'anéantissement de l'humanité, en tout cas sa représentation des massacres et de la Shoah, mise en continuité de la raison technique (voire une autodestruction des Juifs vu que l'industrialisation « enjuivée » est la cause de l'extermination [Heidegger, 2015, p. 20 et 30]), annonce celle que soutient Grosfoguel entre la découverte de l'Amérique et l'*ego cogito* et de là le nazisme. En effet, le génocide, le racisme, l'exploitation du travail par des méthodes coercitives, l'autoritarisme, les massacres, les tortures, les camps de concentration, qui renvoient au nazisme, sont nés, pour lui, avec l'émergence de la modernité/colonialité et sa hiérarchie correspondante entre Européens et non-Européens en vigueur depuis le xv<sup>e</sup> siècle. Dès lors que la philosophie cartésienne est la pensée qui fonde la pureté de sang, elle conduit jusqu'au massacre industrialisé. Mais cela n'a doublement aucun sens : car d'une part le lien historique entre Descartes et les théories raciales de la péninsule ibérique est introuvable, et d'autre part l'industrialisation du meurtre de masse ne définit pas la Shoah : on sait que la Shoah par balle a été tout aussi meurtrière que les camps dédiés à une extermination « industrielle ». Enfin il faut ajouter que c'est un non-sens que de reprendre à un raciste le schème de la critique de la colonialité.

#### 4. QUELLE LIBÉRATION ?

Il est important de revenir ici sur le terme « libération » utilisé par les décoloniaux, dans la tradition de la philosophie de la libération. S'il est important de ne pas confondre cette philosophie avec la théologie de la libération<sup>15</sup>, l'appel à la libération, cependant, vue à la lumière de la philosophie heideggérienne, a quelque chose de gnostique<sup>16</sup>. En effet, le contexte politique et la division du monde entre colonisateur et colonisé constituent un contexte religieux, le seul contexte religieux possible. La théologie signifie alors la théologie de la révolution. Dans le projet de transmodernité philosophique proposé par Dussel, les frontières sont floues, entre philosophie et théologie ; l'orientation générale de la pensée, insistant sur la persistance et la continuité, voit dans la bonne philosophie une traduction de la bonne théologie, et dans la philosophie déroutante une traduction de la mauvaise théologie. « En fait, Guaman avait une interprétation messianique du christianisme, une théologie explicite et anticipée de la libération » (Dussel, 2008, p. 191). L'alliance de la philosophie et du prophétisme est aussi ce qui caractérise la pensée de Heidegger, selon Rastier (2018, p. 60 et suiv.).

Les décoloniaux parlent d'un processus de libération croissante de l'homme de la périphérie, comme Heidegger invoque le « libre libérant » (Heidegger, 2004 [1945]) et l'ensemble du système comme ce qui aliène, avec chez lui l'idée que les masses aliénées n'ont plus rien d'humain et peuvent êtres rayées de la carte sans remords pour retrouver l'étonnement des premières fois et le paradis perdu d'une ouverture à l'être préservée du travail destructeur de la raison.

Gnostique, l'analyse des décoloniaux, à l'instar de celle de Heidegger, repose encore une fois sur la dévalorisation du monde et de l'histoire quand ils disent que le système mondial, parce qu'il manque d'authenticité, ne porte pas non plus la puissance du futur. L'avenir est, au contraire, du côté des peuples « silencieux » qui portent un accomplissement hors de l'histoire et qui, dans leur silence, conservent le futur latent dans l'origine et absent dans le présent.

15 Sur la différence entre les deux, voir Andrade, 2015 (2011), chapitre 4.

16 Pour la gnose chez Heidegger, voir Kittsteiner, 2007 (2004). Pour une interprétation générale de la gnose et une traversée des siècles, voir Trompf, Mikkelsen et Johnston, 2018.

En effet, la culture enfouie du damné est principe et futur ; le concept de transmodernité de Dussel, qui correspond parfaitement à la ligne du temps de Heidegger, exprime l'attente du retour du futur qui est origine, comme dans toute doctrine gnostique ; et ce retour, compris comme inversion de nécessité (ici colonialité et système qui se présente comme une permanence, et ce n'est pas la moindre de ses impostures), est manifestement catastrophique. De même qu'il règne un certain brouillard sur l'événement catastrophique originel – 1492 devient une date mythique, et il n'est pas fait chez les décoloniaux un travail d'historien sur ce qui lui est imputé, elle sert comme figure du mal –, de même les détails de la libération ne sont-ils pas clairement donnés. Elle est d'abord une déconstruction – une destruction du « système occidentalocentrique/christiano-centrique moderne/colonial capitaliste/patriarcal » (Grosfoguel, 2011). Le savoir décolonial, qui propose la révélation d'une histoire secrète, d'un mythe total, celui de 1492 comme irruption du mal, prévoit l'événement eschatologique futur, mais la connaissance est en tant que telle sotériologique, portée contre le monde et son faux Dieu, et fait que l'événement est contenu dans le présent, pour les sachants, par la dimension de dévoilement de la multiplicité de différentes énergies épistémiques, sociales, culturelles et linguistiques dans divers contextes locaux, une connaissance qui naît « sur les bords où la pensée limite émerge à la fois de la subalternité et de l'hégémonie attentive » (Mignolo, 2000, p. 58). Dans un livre de 1972, nommé *Pour une destruction de l'histoire de l'éthique*, Dussel se place dans une perspective heideggerienne pour revenir à une éthique originaire et authentique, à recouvrer par l'élimination des sédiments de toute culture. Le travail de la culture est celui de l'oubli ; la transmodernité est un mouvement de réappropriation de ce qui est enfoui, oublié, et de sortie de l'éthique limitée d'une culture donnée, et surtout de revirement qui surgit au creux de la crise. Ce revirement n'est pas historique mais historial, *geschicklich*, puisqu'il retourne l'oblitération de l'être à laquelle a procédé l'épistémé européenne, selon la théorisation de Maldonado-Torres pour qui la colonialité est ontologiquement une « colonialité de l'être », avec négation de l'être de l'Indien considéré comme non-être dès lors qu'il est dépourvu de la rationalité instrumentale dualiste européenne (Maldonado-Torres, 2014), et selon le jeu de Dussel entre *descubrimiento* – découverte – et *encubrimiento*, occultation.

La vraie philosophie moderne – transmoderne – est celle qui critique la modernité comme ce monstre à deux visages – colonialité et subjectivité à la fois – c'est-à-dire celle qui démasque l'imposture ou l'auto-tromperie du projet dit moderne. Dussel qualifie de «transmoderne» le projet philosophique critique moderne qui s'en prend à la mystification coloniale, et Las Casas en est le premier héros. Le second héros, qui n'apparaît pas non plus dans les manuels «eurocentriques», est un «indigène», Guamán Poma, un Inca converti au catholicisme qui laisse une œuvre importante, en espagnol mais avec une terminologie quechua, où il instruit une critique aiguë de l'hypocrisie des Espagnols, dénonçant leur apparence catholique et leur violence réelle. La transmodernité est l'autre visage de la modernité, et son visage pur de toute mystification, celui qui a disparu sous les bulldozers théoriques des philosophes du Nord, acteurs de la colonisation de l'être (Hobbes, Hume, Kant et Hegel).

Les deux auteurs démontrent donc la contradiction de la modernité, le premier en tant que penseur critique de la tradition chrétienne, et le second «depuis le monde d'avant la modernité ; d'une utopie écologique de justice éthique communautaire, où il y avait un bon gouvernement et non pas violence, vol, saleté, laideur, viol, excès, brutalité, souffrance, lâcheté, mensonge, arrogance ou mort» (Dussel, 2008, p. 182). Ce sont les deux figures intellectuelles que Dussel place à l'origine d'un «projet de libération politique future».

Heidegger demande «la construction d'un monde fondé sur le peuple<sup>17</sup>». Maldonado-Torres propose une traduction du peuple selon Heidegger en «les damnés» (*sercolonizados o condenados*). À l'opposé de la société (*Gesellschaft*) que fabrique le «on» des statistiques, ce qui a été détruit, des damnés, c'est la *Gemeinschaft* (communauté) qui inspire les rêves nostalgiques des penseurs latinos, avec leur appel à «tout penser à la lumière de l'interpellation du peuple» (Dussel, 1977, p. 181).

En effet, pour Dussel, chaque civilisation a un sens, même si ce sens est diffus, inconscient et difficile à saisir. Il est organisé autour d'un noyau éthico-mythique qui structure les contenus intentionnels d'un groupe que l'herméneutique des mythes fondamentaux de la communauté peut découvrir. C'est

17 Voir la lettre envoyée à Elisabeth Blochmann le 30 mars 1933, citée par Tertulian, 2007.



ce noyau que Dussel refuse au « système », qui n'existe que par sa voracité et sa capacité à nier l'autre. L'ego moderne n'a pas d'arché, il n'a commencé et n'est apparu que dans sa confrontation avec le « non-moi », le « barbare », c'est-à-dire avec cet Autre à conquérir, coloniser ou moderniser. L'ego moderne est une négation, une annihilation qui doit être annihilée, et Dussel invite à recouvrer ce qui précède et qui doit suivre les conséquences politiques du rationalisme.

Dans l'entretien accordé au *Spiegel* en 1966 (Heidegger, 1995 [1966]), Heidegger considère la démocratie comme une « demi-mesure » eu égard à ce qu'il appelle une « véritable mise en question du monde technique », autant dire, et il le dit, qu'aucune mesure qui soit « véritable » n'est prise par la démocratie, tandis que, dit-il plus loin, « le national-socialisme est bien allé dans cette direction », celle consistant à s'expliquer avec le « monde technique », mais, ajoute-t-il à regret, « la pensée de ces gens était beaucoup trop indigente pour parvenir à une relation vraiment explicite avec ce qui arrive aujourd'hui et qui était en route depuis trois siècles », c'est-à-dire depuis Descartes et son projet de nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature. D'où il pourrait suivre que les décoloniaux sont dans une relation totalement explicite avec ce qui arrive aujourd'hui et qui était « en route depuis trois siècles ». La voie de la « décolonisation » consiste à reconnaître la priorité du recouvrement épistémique et de l'appartenance sur la production des biens, laquelle dépend de l'emprise du logos sur la vie humaine et à son détriment.

Quant aux « silencés », ceux qui sont réduits au silence par la colonialité, il s'agit là encore d'un thème qui rejoint les préoccupations constantes de Heidegger chez qui, dans la mesure où le langage parle silencieusement de l'être comme se tenant à l'écart des étants, le silence est associé au thème de la réhabilitation et de la désaliénation du langage, au thème de sa désintrinsication aux étants : « Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'être vienne au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence » (Heidegger, 1976a [1950], p. 113). À l'inverse du langage dont l'être s'est retiré et qui en retour « se livre bien plutôt à notre pur vouloir et à notre activité comme un instrument de domination sur l'étant » (Heidegger, 1976b [1947], p. 43), la parole des silencés est préphilosophique,

ou, comme dirait Heidegger, présocratique, poétique, pratiquant, comme les peuples originaires, l'incorporation de la parole et de la nature, ce qui caractérise l'être, l'événement pur, *das Ereignis*, comme une sorte d'exaltation de la présence. Aimé Césaire dit des « sociétés détruites par l'impérialisme qu'elles étaient le fait, elles n'avaient aucune prétention à être l'idée ; elles n'étaient, malgré leurs défauts, ni détestables ni condamnables. Elles se contentaient d'être » (Césaire, 1955 [1950]).

Ici l'élimination du système monde permet d'entrevoir ce temps futur où l'être ne se tiendra pas en retrait et où le « *Dasein* sera apparié à sa demeure, à son ethos. Et ainsi appariés, nous habiterons en poètes et dans la lumière d'une éthique originelle » (Heidegger, 1958 [1951]). Ainsi constate-t-on une absence de pensée morale chez Heidegger comme chez les décoloniaux dès lors que le questionnement sur l'éthique est reporté vers un futur indéfini, dans lequel l'avènement d'une éthique effective représenterait un rapprochement (fantasmatique) de l'être et de l'humanité. Chez l'un et les autres, l'éthique se pense en termes de demeure et de séjour, des termes qui concernent le rapport de l'homme ek-statique à l'être. Mais, s'il s'agit bien d'une « éthique originelle » fondée sur une « responsabilité absolue du sens », elle ne nous dit pas ce que cela signifie exactement que de « faire sens » dans un monde de conflits de sens et d'êtres.

## CONCLUSION

### Alter-méthode et alter-histoire ?

Cette présentation qui n'est pas systématique (il manque des auteurs, comme Edgardo Landier et sa colonialité du savoir) doit se conclure sur quelques pistes à explorer. D'abord le rapport avec l'histoire : la méthode de lecture des textes philosophiques, qui néglige ce que les textes disent en effet pour privilégier ce qui, prétendument, est réellement dit, est en soi un défi aux méthodes académiques traditionnelles et correspond à la construction, tant des textes que des faits, d'une « alter-méthode » et d'une « alter-histoire ». Cela revient toujours à dire que la « vérité » de l'histoire (la désoccultation, la fin de la latence de ce qui est latent) est inaccessible à la méthode historique, ce qui est déjà une parole politique, qui dénonce l'imposture de ce qui se présente comme l'histoire. Une dimension conspirationniste émerge : l'histoire, avec ses faits et ses

méthodes, découpant les étants, est un moyen mis au service de l'oubli de l'être et de la domination de la métaphysique, ou de la domination du système.

Le deuxième point est la question de l'humanisme. Revenons à la lettre que Heidegger a écrite pour protester contre l'interprétation existentialiste et humaniste de Sartre (Heidegger, 1976b [1947]). En fait, les décoloniaux s'appuient sur ce qui est l'aspect oublié de l'humanisme, à savoir la déshumanisation. Ainsi de Catherine Walsh qui écrit :

L'humanisme, nous le savons bien, a été une composante fondamentale du pouvoir impérial-colonial-capitaliste et de sa rationalité/projet occidental et occidentalisant ; les actions « d'humanisation » (lire : civiliser, domestiquer et pacifier) les « barbares et les sauvages », « développer » les « sous-développés » et instituer un modèle humain – d'humanité – qui hiérarchise les êtres et les connaissances, ne sont qu'une partie de l'héritage « humaniste » (d'humanisme et des humanités) et son double qui a été – et est – la déshumanisation-déshumanités. Une relecture aujourd'hui de la *Lettre de Heidegger sur l'Humanisme* (1946) est dans ce sens révélateur ; elle nous fait penser que, malgré les discontinuités historiques et les nouvelles inflexions, l'humanisme rationnel reste joint au double déshumanisation-déshumanités (Walsh, 2014, p. 71).

La déshumanisation est la conséquence de la démondanisation. Toute pensée décoloniale, d'une certaine manière, peut être lue comme une Lettre à l'Humanisme. Dans ce sens, alors que la critique heideggérienne de l'humanisme ne conduit qu'à un mépris pour l'humanité empirique qui n'est pas à la hauteur de la vérité de l'être, la pensée décoloniale poserait du moins, quoique mal, la question de la déshumanisation qui a pu accompagner l'humanisme en tant qu'il excluait les peuples colonisés de la norme ou de l'extension de l'humanité ?

**NdA.** Je remercie Jean-Yves Pranchère pour l'attention et le travail qu'il a apportés à cet article.

## BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO Th. W., 1989 (1964), *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Paris, Payot.
- ALCOFF L. M. et MENDIETA E., 2000, *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.
- ANDRADE L., 2015 (2011), *Religion sans rédemption. Contradictions sociales et rêves éveillés en Amérique latine*, Paris, Van Dieren.
- , 2019, *Ecología y teología de la liberación. Crítica de la modernidad/colonialidad*, Mexico, Herder Editorial.
- BOFF L., 2020, «Coronavirus: ¿reacción y represalia de Gaia?» [en ligne]: <<https://leonardoboff.org/2020/03/17/coronavirus-reaccion-y-represalia-de-gaia>>.
- BOLDIN C. et HURTADO LOPEZ F., 2009, «La philosophie de la libération et le courant décolonial», *Cahiers des Amériques latines*, 62 [en ligne]: <<http://journals.openedition.org/cal/1506>>.
- BOURDIEU P., 1988 (1975), *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit.
- CASTRO GÓMEZ S., 2005, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- , 2007, «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes», in S. Castro-Gómez et R. Grosfoguel (dir.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.
- CAYE P., 2005, «Destruction de la métaphysique et accomplissement de l'homme», in B. Pinchard (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme: faits, concepts, débats*, Paris, PUF, p. 153-183.
- CÉSAIRE A., 1955 (1950), *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine [en ligne]: <<https://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/CESAIRE.pdf>>.
- DA SILVA MATHIAS A., 2018, «La formation de la pensée décoloniale», *Études littéraires africaines*, 45, p. 169-173 [en ligne]: <<https://doi.org/10.7202/1051620ar>>.

DUSSEL E., 1972, *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo.

–, 1977, «De la ciencia a la filosofía de la liberación», *Filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

–, 1992, 1492. *El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.

–, 1994, *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América.

–, 1998, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Madrid, Trotta.

–, 2008, «Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico en la Modernidad», *Tabula rasa*, 9, p. 153-197 [en ligne]:  
<<https://doi.org/10.25058/20112742.344>>.

ESCOBAR A., 2016, *Autonomía y diseño: La realización de lo comunal*, Popayán, Universidad del Cauca.

–, 2018 (2014), *Sentir-penser avec la Terre*, Paris, Éditions du Seuil.

FARÍAS V., 2010, *Heidegger y su herencia, los neonazis, el neofascismo y el fundamentalismo islámico*, Madrid, Tecnos.

GROSGOUEL R., 2011, «Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigmas of Political Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking and Global Coloniality», *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1-1, p. 1-37 [en ligne]: <<http://www.dialogoglobal.com/barcelona/texts/grosfoguel/GrosfoguelDecolonizing-Pol-Econ-and-Postcolonial.pdf>>.

HEIDEGGER M., 1948 (1931-1932), *De l'Essence de la vérité*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin [Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, in *Martin Heidegger Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt a. M., Klostermann, Abt. II, B. 34, 1988].

–, 1958 (1951), «... l'homme habite en poète...», in Id., *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, p. 224-245 [“...dichterisch wohnet der Mensch...”, in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Abt. I, B. 7, 2000, p. 191-208].

–, 1971 (1961), «Le nihilisme européen», in Id., *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, p. 114-136 [Nietzsche: *Der europäische Nihilismus*, in GA, Abt. II, B. 48, 1986, p. 1-332].

- , 1976a (1950), « La parole », in Id., *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard. [«Die Sprache», in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Abt. I, B. 12, 1985, p. 7-30].
  - , 1976b (1947), *Lettre sur l'«Humanisme»*, Paris, Gallimard [Brief über den «Humanismus», in *Wegmarken*, GA, Abt. I, B. 9, 1976, p. 313-364].
  - , 1976c (1973), *Questions IV, Séminaires du Thor et Zähringen*, Paris, Gallimard [Seminar in Zähringen, in *Vier Seminare*, GA, Abt. I, B. 15, 1986, p. 270-400].
  - , 1980 (1952), «Séminaire de Zurich, 6 novembre 1951», *Po&sie*, 13, p. 58 [Aussprache am 6. November 1951, in *Zürcher Seminar*, GA, Abt. I, B. 15, 1986, p. 423-439].
  - , 1985 (1927), *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard [Die Grundprobleme der Phänomenologie, in GA, Abt. II, B. 24, 1975].
  - , 1995 (1966), «Réponses et questions sur l'histoire et la politique», in Id. *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, p. 239-272 [“Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966)”, in GA, Abt. I, B. 16, 2000, p. 652-683].
  - , 2004 (1945), *La Pauvreté*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg [«Die Armut», in *Zum Ereignis-Denken*, GA, Abt. III, B. 73.1, 2013, p. 710-712].
  - , 2006 (1945), *La Dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne*, Paris, Gallimard [Αγχιδασιον. Ein Gespräch selbdrift auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen, in *Feldwege-Gespräche 1944/45*, GA, Abt. III, B. 77, 1995, p. 1-159].
  - , 2013 (1936-1938), *Apports à la philosophie. De l'avenance*, Paris, Gallimard [Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), in GA, Abt. III, B. 65, 1997].
  - , 2015, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte, 1942-1948)*, in GA, Abt. IV, B. 97.
- JONAS H., 1992 (1966), «Le syndrome gnostique», in Id., *La Religion gnostique: le message du Dieu étranger et les débuts du christianisme*, Paris, Flammarion.
- KITTSTEINER H. D., 2007 (2004), *Marx-Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf.
- LANDER E. (dir.), 2000, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/lander.html>>.
- MALDONADO-TORRES N., 2006, «La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad», in F. Schiwy et N. Maldonado-Torres, (Des) *Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la*

- izquierda), Buenos Aires, Ed. del Signo [en ligne]: <[https://enriquedussel.com/txt/Textos\\_200\\_Obras/Filosofos\\_latinos\\_EU/Topologia\\_ser-Nelson\\_Maldonado.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofos_latinos_EU/Topologia_ser-Nelson_Maldonado.pdf)>.
- , 2008, «La descolonización y el giro des-colonial», *Tabula Rasa*, 9, p. 61-72 [en ligne]: <<https://doi.org/10.25058/20112742.339>>.
- , 2014, «À propos de la colonialité de l'être: contributions à l'élaboration d'un concept», in C. Bourguignon Rougier, P. Colin, R. Grosfoguel (dir.), *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Presses de l'université de Limoges.
- MARTÍNEZ GARNICA A., 2006, «Crónica de la recepción de Heidegger en Hispanoamérica», *Santander*, 1, p. 102-125.
- MIGNOLO W. D., 2000, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- , 2008, «La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso», *Tabula Rasa*, 8, p. 243-281 [en ligne]: <<https://doi.org/10.25058/20112742.331>>.
- , 2015, *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología 1999-2014)*, Bellaterra, Epílogo.
- MIRSEPASSI A., 2011, *Political Islam, Iran, and the Enlightenment: Philosophies of Hope and Despair*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MÜLLER J.-W., 2007 (2003), *Un esprit dangereux*, Paris, Armand Colin.
- NANCY J.-L., 2007, «Entretien avec Jean-Luc Nancy. Conduit par Frédéric Postel (mai 2006 – avril 2007)», *Cahiers philosophiques*, 111-3, p. 79-102.
- PUECH H.-Ch., 1978, *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard.
- RASTIER F., 2018, *Heidegger. Messie antisémite*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- RAVET J.-C., 2014, «La renaissance des cultures du monde: entrevue avec Enrique Dussel», *Relations*, 770, p. 28-30.
- SOUSA SANTOS B. de, 2018, «La nueva tesis once», *Página12*, [en ligne]: <<https://www.pagina12.com.ar/96589-la-nueva-tesis-once>>.

- TAMDGIDI M. H., CICCARIELLO-MAHER G. et GROSGOUEL R. (dir.), 2013, *Conversations with Enrique Dussel on Anti-Cartesian Decoloniality & Pluriversal Transmodernity*, Belmont, MA, Ahead Publishing House.
- TAUSSIG S., 2019a, «Islamophobie genrée et pensée décoloniale» [en ligne]:  
 <<https://www.laurorethinktank.fr/note/islamophobie-genree-et-pensee-decoloniale>>.
- , 2019b, «La orientación política de Heidegger: propuestas para una lectura de *Die Armut*», *Apuntes Filosóficos*, 28-55, p. 164-180 [en ligne]:  
 <[http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev\\_af/article/view/17773/144814484160](http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_af/article/view/17773/144814484160)>.
- , 2020, «Descartes dans la pensée décoloniale. Une histoire alternative de la philosophie?», *Le Débat*, 208, p. 151-165.
- TERTULIAN N., 2007, «Heidegger entre philosophie et histoire contemporaine», *Cahiers philosophiques*, 111-3, p. 9-15.
- TROMPF G., MIKKELSEN G. et JOHNSTON J. (dir.), 2018, *The Gnostic World*, Londres, Routledge.
- VARELA F., 1999, «Dasein's Brain: Phenomenology Meets Cognitive Science», D. Aerts (dir.), *Einstein Meets Magritte: The White Book*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, p. 185-197.
- WALSH C., 2014, «(Des)Humanidad(es)», *Revista alter/nativas*, 3 [en ligne]:  
 <<https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/walsh.html>>.
- WINOGRAD T., 1993, «Heidegger et la conception des systèmes informatiques», *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 17, p. 51-78.
- et FLORES F., 1986, *Understanding Computers and Cognition: A New Foundation for Design*, Norwood NJ, Ablex.
- ZAFRANI A., 2013, «Hans Jonas ou comment sortir du nihilisme de Heidegger», *Archives de Philosophie*, 76-3, p. 497-509.