



Europe, modernité et eurocentrisme

Enrique Dussel

DANS **L'ART À L'ÈRE DE LA GLOBALISATION 2022**, PAGES 87 À 100
ÉDITIONS **ÉDITIONS DU CENTRE POMPIDOU**

ISBN 9782844269133

DOI 10.3917/ecp.macl.2022.01.0088

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/l-art-a-l-ere-de-la-globalisation--9782844269133-page-87?lang=fr>



CAIRN . INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Éditions du Centre Pompidou.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

I. Globalisation, histoire de l'art et musées : les nouveaux enjeux

II. Eurocentrisme et universalisme en question : des modernités

- | | | | |
|-----|-------------------|--|--|
| 88 | Enrique Dussel | | Europe, modernité et eurocentrisme |
| 101 | Gerardo Mosquera | | Le syndrome de Marco Polo.
Quelques aspects de l'eurocentrisme dans l'art |
| 111 | María Inigo Clavo | | Modernité vs épistémodiversité |
| 124 | Boris Groys | | Vers un nouvel universalisme |

III. Postcolonialisme, centres et périphéries

IV. Décentrement : un élargissement du regard

Dans le contexte du tournant décolonial, l'historien d'origine argentine Enrique Dussel définit la modernité comme un système constitué de deux paradigmes distincts : le paradigme eurocentré (intra-européen et régional, lié aux Lumières) et le paradigme mondial (intercontinental, lié à l'expansion européenne et à la découverte de l'Amérique). Pour l'auteur, seul le second rend explicite l'occidentalisation de la connaissance inaugurée par le colonialisme transatlantique. Dussel propose de réorienter le concept de modernité vers ce qu'il nomme la « transmodernité », c'est-à-dire vers la reconnaissance d'autres modernités, et vers l'acceptation d'un dialogue inter-épistémique, non hiérarchique entre les cultures. La théorie de la transmodernité marque en ce sens un véritable tournant géoépistémologique.

Europe, modernité et eurocentrisme

Enrique Dussel

Le glissement sémantique du concept d'« Europe »

Permettez-moi de commencer en soulignant le changement de sens du concept d'« Europe ». Ce glissement sémantique a généralement été négligé, ce qui complique toute approche productive de la question.

Premièrement, l'Europe mythologique était la fille d'un roi phénicien et était donc sémitique¹. Cette Europe venue d'Orient ressemble peu à l'Europe « définitive » (l'Europe moderne) ; il ne faut pas confondre la Grèce avec la future Europe. Cette future Europe était située au nord de la Macédoine et au nord de la Grande-Grèce en Italie. La future Europe était le foyer de tout ce qui était considéré comme barbare (c'est pourquoi, plus tard, l'Europe a fini par usurper un nom qui ne lui appartenait pas). Les Grecs classiques étaient bien conscients que l'Asie (la région qui deviendrait plus tard une province de l'Empire romain et qui correspond à la Turquie contemporaine) et l'Afrique (l'Égypte) abritaient les cultures les plus développées. L'Asie et l'Afrique n'étaient pas considérées comme

1. Voir E. Dussel, *El humanismo semita* (Buenos Aires, Eudeba, 1969), où j'ai démêlé la Grèce du mythe moderne. Martin Bernal en prend également note : « Homère et Hésiode ont tous deux fait référence à Europe, qui a toujours été considérée comme une sœur ou une proche parente de Cadmos, comme à la *filles de Phénix*... Cependant, étant donné l'utilisation fréquente par Homère de Phénix dans le sens de *phénicienne*, et l'identification universelle ultérieure d'Europe et de Cadmos avec la Phénicie, cet argument semble plutôt tiré par les cheveux. » [M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, vol. 1, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1987, p. 85; éd. française : *Black Athena. Les racines afroasiatiques de la civilisation*, trad. par M. Menget et N. Genaille, Paris, PUF, t. I, 1996].

barbares, mais elles n'étaient pas non plus considérées comme totalement humaines². Ce qui est devenu l'Europe moderne se trouvait au-delà de l'horizon de la Grèce et ne pouvait donc en aucun cas coïncider avec la Grèce originelle. L'Europe moderne, située au nord et à l'ouest de la Grèce, était simplement considérée comme non civilisée, non politique, non humaine. En disant cela, j'essaie de souligner que la diachronie unilinéaire Grèce-Rome-Europe est une construction idéologique qui remonte au romantisme allemand de la fin du XVIII^e siècle. Par conséquent, la ligne unique de développement Grèce-Rome-Europe est un sous-produit conceptuel du « modèle aryen » eurocentrique.

Deuxièmement, l'Occident était constitué des territoires de l'Empire romain parlant le latin (dont la frontière orientale était la zone située entre la Croatie et la Serbie actuelles) et incluait donc le nord de l'Afrique³. L'Occident était opposé à l'Orient, l'Empire grec, qui parlait le grec. L'Orient était constitué de la Grèce et de l'Asie (la province d'Anatolie), des royaumes hellénistes qui s'étendaient jusqu'aux rives de la rivière Indus et du Nil ptolémaïque. À cette époque, il n'y avait pas de concept pertinent de ce qui serait plus tard considéré comme l'Europe.

Troisièmement, à partir du VII^e siècle, Constantinople (l'Empire romain d'Orient) se trouva confrontée au monde arabo-musulman en pleine expansion. Il ne faut pas oublier qu'à partir de ce moment-là, le monde grec classique – celui traditionnellement associé à Aristote – était autant arabo-musulman que chrétien byzantin⁴.

Quatrièmement, le monde européen latin médiéval était confronté au monde musulman turc. Encore une fois, Aristote était un philosophe considéré comme appartenant davantage au monde arabe qu'au monde chrétien. À contre-courant de la tradition et au risque d'être condamnés, Abélard, Albertus Magnus et Thomas d'Aquin s'inspirèrent de la pensée d'Aristote. En effet, les écrits d'Aristote sur la métaphysique et la logique

2. Dans sa *Politique* (I, 1), Aristote ne considère pas les habitants de ces régions comme des humains contrairement aux Grecs (« habitants de la polis »), mais il ne les considère pas non plus comme des barbares.

3. Cela explique en partie le fait que les luttes qui déchirent l'ex-Yougoslavie depuis 1991 ont une longue histoire (la Croatie latine, qui s'est ensuite convertie au catholicisme, fit la guerre à la Serbie grecque, qui se convertit ensuite au christianisme orthodoxe).

4. À cet égard, on ne peut qu'être d'accord avec Samir Amin lorsqu'il écrit que : « christianisme et Islam héritent l'un et l'autre de l'hellénisme et restent, de ce fait, des frères jumeaux, quand même aient-ils été des adversaires résolus à certains moments. » (*Eurocentrisme : critique d'une idéologie*, Paris, Anthropos, 1988, p. 25) Amin démontre avec justesse comment la philosophie hellénistique servit d'abord la pensée chrétienne byzantine (du III^e au VII^e siècle), puis la pensée arabo-musulmane (dont la splendeur commença au VIII^e siècle et se poursuivit jusqu'au XII^e siècle, période fortement influencée par la pensée aristotélicienne), et enfin la pensée latine scolastique classique (qui était également de nature aristotélicienne) à partir de la fin du XII^e siècle. En revanche, la résurgence de la pensée platonicienne dans l'Italie du XV^e siècle fut d'origine chrétienne byzantine.

furent étudiés à Bagdad bien avant d'être traduits en latin dans l'Espagne musulmane ; puis, de Tolède, ils arrivèrent à Paris à la fin du XII^e siècle. Ainsi, pour la première fois, l'Europe se différençia de l'Afrique (étant donné que le Maghreb était musulman et berbère) et du monde oriental (surtout de l'Empire byzantin et du Moyen-Orient, grâce aux commerçants de la Méditerranée orientale). Dans ce contexte, les croisades peuvent être considérées comme la première tentative de l'Europe latine de s'imposer en Méditerranée orientale. Elles échouèrent, et l'Europe latine resta isolée par le monde turc et musulman, qui étendit sa domination géopolitique du Maroc à l'Égypte, à la Mésopotamie, à l'Empire moghol du nord de l'Inde, aux royaumes mercantiles de Melaka et, enfin, au XIII^e siècle, à l'île de Mindanao aux Philippines. Ainsi, l'« universalité » musulmane s'étendait-elle de l'Atlantique au Pacifique. L'Europe latine était une culture secondaire, périphérique, et n'avait jamais été jusqu'alors le « centre » de l'histoire. Il en allait de même pour l'Empire romain qui, en raison de sa situation extrême à l'ouest, ne devint jamais le centre de l'histoire du continent euro-afro-asiatique. Pour considérer un empire comme le centre de l'histoire régionale eurasiatique avant la domination du monde musulman, on ne pouvait que remonter aux empires hellénistiques en commençant par les Séleucides et les Ptolémées. Mais de toute façon, l'hellénisme ne pouvait pas être assimilé à l'Europe, et il n'atteignit pas une universalité aussi étendue que celle atteinte par les musulmans au cours du XV^e siècle.

Cinquièmement, au cours de la Renaissance italienne (surtout après la chute de Constantinople en 1453), une nouvelle convergence de processus culturels jusque-là indépendants eut lieu : le monde latin occidental (séquence c du schéma 1) rejoignit le monde grec oriental (flèche d), et ils se confrontèrent ensuite au monde turc. À leur tour, les Turcs oublièrent l'origine hellénistique et byzantine du monde musulman et laissèrent ainsi se former la fausse équation Occident = hellénistique + romain + chrétien. C'est ainsi que naquit l'idéologie eurocentrique du romantisme allemand, décrite dans le schéma 2⁵.

5. L'un des mérites de l'hypothèse de Bernal (*Black Athena, op. cit.*, p. 189-280) est de montrer l'importance du mouvement initié par Friedrich Schlegel dans l'*Ueber die Sprache und Weisheit der Indier* de 1803, qui permit à « l'idéologie » prussienne d'unifier directement la culture grecque classique avec la culture allemande en reliant l'Inde, l'Indo-Europe et la décadence de la centralité égyptienne (l'Égypte étant, pour les Grecs, l'origine de la culture et de la philosophie grecques depuis Hérodote, Platon et Aristote jusqu'au XVIII^e siècle). Ce mouvement donna naissance à une pensée « aryenne », raciste, qui favorisa l'« invention » des histoires de la philosophie. Ces histoires relient la Grèce et Rome au Moyen Âge, puis directement à Descartes et Kant, le tout sans médiation. Rudolf Pfeiffer écrit : « Une rupture s'opéra avec la tradition latine de l'humanisme et un humanisme entièrement nouveau, un véritable nouvel hellénisme, vit le jour. Winckelmann en fut l'initiateur, Goethe le consommateur, Wilhelm von Humboldt, dans ses écrits linguistiques, historiques et

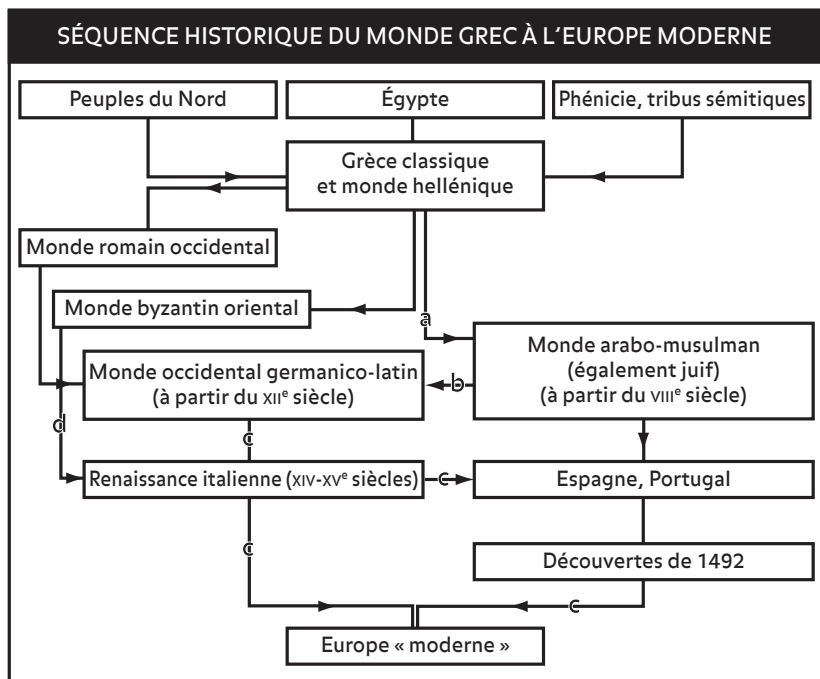


Schéma 1. Séquence historique du monde grec à l'Europe moderne. Note : Il n'y a pas d'influence grecque directe sur l'Europe latine occidentale (elle est représentée par les deux flèches a et b). Il n'y a pas non plus de lien direct entre la séquence c de l'Europe moderne et la Grèce ou le monde byzantin (flèche d), mais il existe un lien direct avec le monde occidental chrétien latin et romain.

Aujourd'hui, on considère qu'il s'agit de la séquence standard et traditionnelle⁶. Certains estiment pourtant qu'il s'agit d'une invention idéologique qui s'est d'abord emparée de la culture grecque en la considérant comme exclusivement occidentale et européenne, puis a placé les cultures grecque et romaine au centre de l'histoire mondiale. Cette perspective peut être considérée comme erronée à deux points de vue. Premièrement, comme nous le verrons, il n'y avait pas encore d'histoire mondiale au sens empirique du terme. Il n'y avait que des histoires locales et isolées de communautés qui s'étendaient sur de vastes zones géographiques : les Romains, les Perses, les

éducatifs, le théoricien. Enfin, les idées de Humboldt furent mises en pratique lorsqu'il devint ministre prussien de l'éducation et fonda la nouvelle université de Berlin et le nouveau Gymnasium humaniste. » (R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 170. Cette séquence doit être revue en profondeur dans une perspective immunisée à la fois contre l'hellénocentrisme et l'eurocentrisme.

6. Par exemple, Charles Taylor parle de Platon, d'Augustin et de Descartes, considérant la séquence grecque, romaine, chrétienne et européenne moderne comme unilinéaire. Voir C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Mass, Harvard

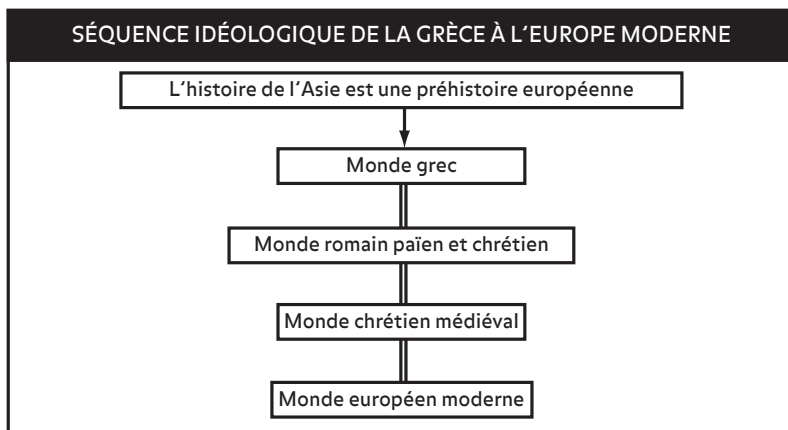


Schéma 2. Séquence idéologique de la Grèce à l'Europe moderne

royaumes hindous, les Siamois, les Chinois, ou les mondes mésoaméricain et inca en Amérique. Deuxièmement, leur situation géopolitique ne leur permettait pas d'être un centre (la mer Rouge ou Antioche, destination finale du commerce avec l'Orient, n'était pas le centre mais la frontière la plus occidentale du marché euro-afro-asiatique).

En résumé, l'Europe latine du XV^e siècle, assiégée par le monde musulman, n'était rien d'autre qu'une zone géographique périphérique et secondaire située à la limite la plus occidentale du continent euro-afro-asiatique (voir schéma 3).

■ Deux concepts de modernité

À ce stade de ma description, j'aborde le cœur du sujet, où je m'oppose à l'interprétation hégémonique de l'Europe moderne, la « modernité ». Ce faisant, mon opposition à l'interprétation hégémonique ne doit pas être considérée comme quelque chose d'étranger à la culture latino-américaine, mais plutôt comme un problème crucial pour définir, comme

University Press, 1989 ; éd. française : *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. par C. Melançon, Paris, 2018.

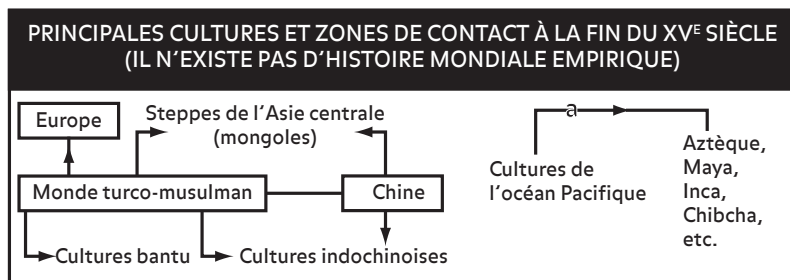


Schéma 3. Principales cultures et zones de contact à la fin du XV^e siècle (il n'existe pas d'histoire mondiale empirique). Note : la flèche a indique l'origine de l'Homo sapiens en Amérique et les influences néolithiques du Pacifique, rien de plus.

le dirait Charles Taylor (1989)⁷, les aspects multipolaires de l'identité latino-américaine. En effet, il existe deux conceptions de la modernité.

Le premier concept est eurocentrique, provincial et régional. La modernité est une émancipation, une *Ausgang* kantienne ou « sortie » de l'immaturation par la raison, comprise comme un processus critique qui donne à l'humanité la possibilité d'un nouveau développement. En Europe, ce processus s'est déroulé principalement au cours du XVIII^e siècle. Les dimensions temporelles et spatiales de ce phénomène ont été décrites par Hegel et commentées par Jürgen Habermas dans son ouvrage classique sur la modernité. Le récit de Habermas, unanimement accepté par la tradition européenne contemporaine, affirme que « les événements historiques clés qui ont imposé ce principe de la subjectivité sont la Réforme, les Lumières et la Révolution française⁸. » Comme on peut facilement l'observer, une séquence spatio-temporelle est ici suivie. En outre, d'autres processus culturels sont généralement ajoutés à cette séquence, depuis la Renaissance italienne et la Réforme

7. *Ibid.*

8. Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité* (1988), trad. par C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2011, p. 20.

allemande jusqu'aux Lumières. Dans une conversation avec Paul Ricœur⁹, Habermas a suggéré d'inclure également le Parlement anglais. La séquence irait donc de l'Italie (XV^e siècle) à l'Allemagne (XVI^e-XVIII^e siècles), à l'Angleterre (XVII^e siècle) et à la France (XVIII^e siècle). Je qualifie cette perspective d'« eurocentrique », car elle désigne les phénomènes intra-européens comme point de départ de la modernité et explique son développement ultérieur sans faire appel à quoi que ce soit d'extérieur à l'Europe. En bref, c'est la vision provinciale, régionale, qui va de Max Weber (je pense ici à son analyse sur la « rationalisation » et le « désenchantement des visions du monde ») à Habermas. Pour beaucoup, Galilée (condamné en 1616), Francis Bacon (*Novum Organum*, 1620) ou Descartes (*Discours de la méthode*, 1636) peuvent être considérés comme les précurseurs du processus de la modernité au XVII^e siècle.

Une deuxième vision de la modernité prend en compte une perspective mondiale. Ce point de vue pose le fait d'être au centre de l'histoire mondiale comme un trait essentiel du monde moderne. Cette centralité est établie dans différents domaines : étatique, militaire, économique, philosophique. En d'autres termes, il n'y a pas eu d'histoire mondiale au sens empirique avant 1492 (puisque cette date marqua le début du « système-monde »)¹⁰. Avant cette date, les empires ou les systèmes culturels coexistaient simplement. Ce n'est qu'avec l'expansion portugaise du XV^e siècle (qui atteint l'Extrême-Orient au XVI^e siècle) et la découverte de l'Amérique par l'Espagne que la planète entière devint l'espace d'une seule histoire mondiale (Magellan et Elcano firent le tour du monde pour la première fois en 1521).

L'Espagne, en tant que première nation « moderne », possédait les attributs suivants : un État qui unifiait la péninsule, un consensus national hiérarchisé créé par l'Inquisition, une puissance militaire nationale (depuis la conquête de Grenade), l'une des premières grammaires d'une langue vernaculaire (la *Gramática castellana* d'Antonio de Nebrija en 1492) et la subordination de l'Église à l'État, grâce au cardinal Francisco Jiménez de Cisneros. Tous ces attributs permirent à l'Espagne d'entamer la première étape de la modernité : le mercantilisme mondial. Les mines d'argent de Potosí et de Zacatecas (découvertes en 1545-1546) permirent aux Espagnols d'accumuler une richesse monétaire suffisante pour vaincre les Turcs à Lépante en 1571. Le circuit atlantique remplaça le circuit méditerranéen. Pour moi, la centralité de l'Europe latine dans l'histoire mondiale est la détermination fondamentale de la modernité. Les autres

9. Paul Ricœur, « Filosofia e liberazione », dans G. Cantillo et D. Jervolino (éd.), *Filosofia e liberazione. La sfida del pensiero del terzo mondo*, Lecce, Capone Editore, 1992, p. 109.

10. Voir E. Dussel, 1492. *L'Occultation de l'autre* (1992), trad. par C. Rudel, Paris, Éd. ouvrières, 1992 ; et Immanuel Wallerstein, *Le Système du monde, du XV^e siècle à nos jours* (1974), trad. par C. Markovits, Paris, Flammarion, 1992.

déterminations, comme la subjectivité constitutive, la propriété privée ou la liberté contractuelle, ont toutes pris forme autour de la centralité de l'Europe latine. Le XVII^e siècle (tel que l'illustrent les travaux de Descartes et de Bacon) doit donc être considéré comme le résultat d'un siècle et demi de modernité : c'est une conséquence plutôt qu'un point de départ. La Hollande (qui s'émancipa de l'Espagne en 1610), l'Angleterre et la France allaient élargir la voie ouverte par l'Espagne.

La deuxième étape de la modernité, celle de la révolution industrielle du XVIII^e siècle et des Lumières, élargit et agrandit l'horizon ouvert au XV^e siècle. L'Angleterre et la France remplacèrent l'Espagne et le Portugal en tant que puissances hégémoniques – surtout depuis le début de l'impérialisme, vers 1870, et jusqu'en 1945 – et prirent ainsi la tête de l'Europe moderne et de l'histoire mondiale.

À partir du XIX^e siècle, cette « Europe moderne », qui occupait depuis 1492 le centre de l'histoire mondiale, définit pour la première fois dans l'histoire toutes les autres cultures comme appartenant à sa périphérie. Dans l'interprétation habituelle de la modernité, l'Espagne et le Portugal sont laissées de côté, et avec elles le XVI^e siècle hispano-américain, qui, de l'avis unanime des experts, n'avait rien à voir avec la modernité mais correspondait plutôt à la fin du Moyen Âge. Pourtant, mon objectif est de m'opposer obstinément à cette fausse unanimité et de proposer une autre conceptualisation de la modernité en l'insérant dans un contexte mondial. Ce faisant, je proposerai une interprétation de la rationalité moderne différente à la fois des interprétations offertes par les penseurs qui veulent l'« accomplir » (comme Habermas) et des interprétations de ceux qui veulent s'y opposer (comme les postmodernistes)¹¹.

Rationalité et irrationalité, ou le mythe de la modernité

Si l'on comprend la modernité de l'Europe – un processus long de cinq siècles – comme le déploiement de nouvelles possibilités découlant de sa centralité dans l'histoire mondiale et de son corollaire, la constitution de toutes les autres cultures comme appartenant à sa périphérie, il devient clair que, même si toutes les cultures sont ethnocentriques, l'ethnocentrisme européen moderne est le seul qui puisse prétendre à l'universalité. L'eurocentrisme de la modernité réside dans la confusion entre l'universalité abstraite et l'hégémonie mondiale concrète découlant de la position centrale de l'Europe¹².

11. Voir l'introduction historique à E. Dussel, *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* (1998), trad. par A. Kasanda Lumembu, Paris, L'Harmattan, 2003.

12. L'universalité abstraite est ce que Kant vise avec, par exemple, son principe moral. En effet, la démarche de Kant implique l'identification de la maxime européenne avec la maxime universalisable.

L'*ego cogito* moderne fut anticipé de plus d'un siècle par l'*ego conquiro* (« je conquiers ») hispano-portugais, plus concret, qui imposa sa volonté – la première « volonté de puissance » moderne – aux populations indigènes des Amériques. La conquête du Mexique devint ainsi la première sphère de l'*ego* moderne. L'Europe (dans ce cas, l'Espagne) avait une nette supériorité sur les cultures aztèque, maya ou inca¹³ – surtout en termes militaires, car les armes des Espagnols, comme celles des autres populations du continent euro-afro-asiatique, étaient en fer, tandis que la population amérindienne n'utilisait que des armes en pierre et en bois. À partir de 1492, l'Europe moderne utilisa la conquête du continent sud-américain (l'Amérique du Nord n'entra en scène qu'au XVII^e siècle) comme tremplin pour obtenir un avantage comparatif crucial sur ses cultures antagonistes (turco-musulmane, chinoise, etc.). Pour l'essentiel, la supériorité de l'Europe serait le fruit de l'accumulation de richesses, d'expériences et de connaissances issues de la conquête du continent latino-américain¹⁴.

La modernité, en tant que nouveau paradigme de la vie quotidienne et de la compréhension historique, religieuse et scientifique, apparut à la fin du XV^e siècle en relation avec le contrôle de l'Atlantique. Ainsi, le XVII^e siècle était déjà le produit du XVI^e siècle. En d'autres termes, puisque la Hollande, la France et l'Angleterre développèrent les possibilités déjà ouvertes par le Portugal et l'Espagne, elles constituèrent la deuxième modernité. À son tour, l'Amérique latine entra dans la modernité – bien avant l'Amérique du Nord – en tant qu'« autre facette », celle qui était dominée, exploitée, cachée¹⁵.

Dans ce cadre, la modernité contient implicitement un solide noyau rationnel qui peut être lu comme une « sortie » pour l'humanité d'un état d'immaturité régionale et provinciale. Cette modernité met en œuvre un processus irrationnel et qui demeure occulté même à elle-même. En d'autres termes, étant donné son contenu secondaire et mythique négatif¹⁶, la

13. En revanche, il convient de noter que les Espagnols ou les Portugais n'avaient pas de supériorité culturelle par rapport aux cultures turque musulmane ou chinoise.

14. La Chine, dont la présence se faisait sentir du Kenya à l'Alaska, n'avait pas d'intérêt particulier à occuper une Amérique inhospitalière, qui ne disposait pas d'une économie complémentaire à celle des Chinois.

15. Voir E. Dussel, *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Mexico, Univ. de Guadalajara, 1993.

16. Max Horkheimer et Theodor Adorno ont défini une forme mythique de modernité que Habermas est incapable de reconnaître : voir M. Horkheimer et T. Adorno, *La Dialectique de la raison* (1971), trad. par É. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1983. Le « mythe » de la modernité ne se situe pas à un niveau intra-européen (comme c'est le cas chez Horkheimer, Adorno ou Habermas), mais plutôt à un niveau mondial, dont les coordonnées pourraient être décrites comme centre-périphérie ou nord-sud. À cet égard, voir J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit., p. 130-157.

modernité peut être lue comme la justification d'une praxis irrationnelle de la violence. Le mythe pourrait être décrit comme suit :

1. La civilisation moderne se présente comme une civilisation supérieure et développée (ce qui revient à soutenir inconsciemment une position eurocentrique).
2. Cette supériorité fait de l'amélioration des peuples les plus barbares, primitifs et grossiers une obligation morale (de Ginés de Sepúlveda à Kant ou Hegel).
3. Le modèle de ce processus éducatif est celui mis en œuvre par l'Europe elle-même (en fait, c'est un développement unilinéaire, européen, qui aboutira finalement – et inconsciemment – au « sophisme développementaliste » [*developmentalist fallacy*]).
4. Dans la mesure où des peuples barbares s'opposent à la mission civilisatrice, la praxis moderne ne doit exercer la violence qu'en dernier recours, afin de détruire les obstacles menaçant la modernisation (de la « guerre juste » coloniale à la guerre du Golfe).
5. Comme la mission civilisatrice produit un large éventail de victimes, son corollaire, la violence, est compris comme une action inévitable, ayant un caractère quasi rituel de sacrifice ; le héros civilisateur parvient à intégrer ses victimes dans un sacrifice salvateur (je pense ici aux indigènes colonisés, aux esclaves africains, aux femmes et à la destruction écologique de la nature).
6. Pour la conscience moderne, les barbares sont entachés d'une « faute¹⁷ » découlant de leur opposition au processus de civilisation, ce qui permet à la modernité de se présenter non seulement comme innocente mais aussi comme absolvant la faute de ses propres victimes¹⁸.
7. Enfin, étant donné le caractère « civilisateur » de la modernité, les souffrances et les sacrifices – les coûts – inhérents à la « modernisation » des peuples « arriérés » et immatures¹⁹, des races adaptées à l'esclavage, du sexe féminin plus faible, sont compris comme inévitables.

Pour ces raisons, si l'on vise à surmonter la modernité, il devient nécessaire de nier le déni du mythe de la modernité à partir d'une éthique de la responsabilité²⁰. Ainsi, l'autre côté nié et victimisé de la modernité doit

17. Kant mentionne une immaturité « coupable » (*verschuldeten*) (*Was heißt Aufklärung?*, dans *Kant Werke*, vol. 9. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, A481).

18. Francisco de Vitoria, membre de l'école de Salamanque, présente l'opposition des peuples indigènes à la prédication de la foi chrétienne comme une justification de dernier recours pour déclarer la guerre.

19. En termes kantien, *unmundig* : immature, grossier, non éduqué.

20. Voir E. Dussel, *Ética de la liberación*, op. cit., chap. 4.

d'abord être dévoilé comme « innocent » : ce sont les « victimes innocentes » du sacrifice rituel qui, en réalisant elles-mêmes leur innocence, rendent la modernité coupable d'une violence sacrificielle et conquérante – c'est-à-dire d'une violence constitutive, originelle et essentielle. En niant l'innocence de la modernité et en affirmant l'altérité de l'autre (qui était auparavant niée), il est possible de « découvrir » pour la première fois l'« autre côté » caché de la modernité : le monde colonial périphérique, les peuples indigènes sacrifiés, le Noir asservi, la femme opprimée, l'enfant aliéné, la culture populaire ostracisée : les victimes de la modernité, toutes victimes d'un acte irrationnel qui contredit l'idéal de rationalité de la modernité.

Ce n'est que lorsque les mythes civilisateurs et justificateurs de la violence moderne sont dénoncés et que l'injustice inhérente à la praxis sacrificielle à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Europe est reconnue qu'il est possible de surmonter la limitation essentielle de la « raison émancipatrice ». Ce dépassement de la raison émancipatrice en tant que raison libératrice n'est possible que lorsque l'eurocentrisme de la raison éclairée et le sophisme développementaliste du processus hégémonique de modernisation sont démasqués. Je soutiens ici que ces opérations peuvent encore être effectuées à partir de la raison éclairée lorsqu'on découvre éthiquement la dignité de l'autre (de l'autre culture, sexe ou genre), lorsqu'on déclare innocentes les victimes de la modernité en affirmant leur altérité comme une identité dans l'extériorité. De cette manière, la raison moderne est transcendée non pas comme un déni de la raison en tant que telle, mais plutôt comme un déni de la raison violente, eurocentrique, développementaliste et hégémonique. Ce qui est en jeu ici, c'est ce que j'ai appelé la « transmodernité », un projet de libération éthique mondial dans lequel l'altérité, qui faisait partie intégrante de la modernité, serait capable de s'accomplir²¹. L'accomplissement de la modernité n'a rien à voir avec un passage des potentialités de la modernité à l'actualité de la modernité européenne. En effet, l'accomplissement de la modernité serait un changement transcendantal où la modernité et son altérité niée, ses victimes, s'accompliraient mutuellement dans un processus créatif. Le projet transmoderne est l'accomplissement mutuel de la solidarité « analectique » centre/périphérie, femme/homme, humanité/terre, culture occidentale/cultures postcoloniales périphériques, différentes races, différentes ethnies, différentes classes. Il convient de noter

21. Argumenter sur cette question d'un point de vue politique, économique ou culturel dépasse le cadre de ce court article.

ici que cet accomplissement mutuel de la solidarité ne se fait pas par pure négation mais plutôt par subsumption à partir de l'altérité²².

Tout ceci implique que ce qui est en jeu ici n'est pas un projet prémoderne qui consisterait en une affirmation folklorique du passé, ni un projet antimoderne similaire à celui mis en avant par les groupes conservateurs, de droite, populistes ou fascistes. Enfin, il ne s'agit pas seulement d'un projet postmoderne qui nierait la modernité et critiquerait toute raison, tombant ainsi dans un irrationalisme nihiliste ou une pure affirmation de la différence sans commensurabilité. Il s'agit d'un projet transmoderne qui émergerait par subsumption réelle du caractère rationnel émancipateur de la modernité et de son altérité niée (l'autre de la modernité) par le biais du déni du caractère sacrificiel-mythique de la modernité (qui justifie l'innocence de la modernité sur le dos de ses victimes et, par-là, devient irrationnel de manière contradictoire).

Il est vrai que la culture qui produira ensuite la modernité se développa formellement dans certaines villes européennes médiévales, notamment dans celles du Quattrocento de la Renaissance. Mais la modernité ne commença véritablement que quand les conditions historiques de son origine réelle furent réunies, en 1492, lorsqu'une véritable expansion mondiale eut lieu, lorsque le monde colonial s'organisa et que l'usufruit de la vie de ses victimes commença. La modernité a réellement commencé en 1492 : telle est ma thèse. Le véritable dépassement de la modernité (en tant que subsumption et pas seulement en tant que dépassement [*Aufhebung*] hégélien) est alors la subsumption de son caractère émancipateur, rationnel, européen transcendé en tant que projet de libération mondiale de son altérité niée. La transmodernité est un nouveau projet de libération aux multiples dimensions : politique, économique, écologique, érotique, pédagogique, religieuse.

Il y a donc deux paradigmes contradictoires : celui d'une simple modernité eurocentrique, et celui d'une modernité subsumée dans une perspective postcoloniale mondiale, où elle remplit une double fonction ambiguë de projet émancipateur et de culture mythique de la violence. L'accomplissement du second paradigme est ce que j'ai appelé un processus de transmodernité ; il faut noter ici que ce second paradigme est le seul qui inclut la modernité/altérité du monde. Dans *Nous et les autres* (1989) de Tzvetan Todorov, le « nous » désigne les Européens et les « autres » les peuples du monde périphérique. La modernité s'est définie comme un projet émancipateur à l'égard du « nous », mais n'a pas réalisé

22. J'utilise ici le mot dans le sens de subsumption de Marx, qui, étant donné son étymologie latine, correspond à l'*Aufhebung* de Hegel ; voir E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Mexico, Edicol, 1977, sec. 5.3, « El momento analéctico ».

son caractère mythique-sacrificiel à l'égard des « autres ». En un sens, on pourrait dire que Montaigne a en quelque sorte perçu cela lorsqu'il a écrit : « Nous les pouvons donc bien appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie²³ ».

Cinq cents ans après le début de l'Europe moderne, le *Rapport mondial sur le développement humain* publié par les Nations Unies en 1992 révèle que les 20 % de l'humanité les plus riches (principalement l'Europe occidentale, les États-Unis et le Japon) consomment 82 % des ressources mondiales²⁴. Pendant ce temps, les 60 % les plus pauvres (la périphérie historique du système-monde) ne consomment que 5,8 % de ces ressources. Il s'agit d'une accumulation jamais vue dans l'histoire de l'humanité, d'une injustice structurelle jamais imaginée à l'échelle mondiale. N'est-ce pas là le fruit de la modernité, du système-monde initié par l'Europe occidentale ?

Enrique Dussel, « Europe, Modernity, and Eurocentrism », *Nepantla: Views from South*, vol. 1, n° 3, 2000, p. 465-478. Copyright 2000, all rights reserved. Republished by permission of the copyright holder, and the present publisher, DukeUniversity Press. www.dukeupress.edu. Trad. par Marie-Mathilde Bortolotti

23. Michel de Montaigne, « Des cannibales », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967, p. 208.

24. United Nations Development Programme, *Human Development Report 1992*, New York, Oxford University Press, 1992, p. 35. En 1930, le rapport entre les 20 % les plus riches de l'humanité et les 20 % les plus pauvres était de 1 sur 30 ; en 1990, ce rapport était passé à 1 sur 60 (le chiffre a doublé en seulement trente ans).