

Philosophiques

Réponses à mes critiques

Soumaya SMESTIRI

Nature, rôle et importance des intuitions
Volume 44, numéro 1, printemps 2017

URI : id.erudit.org/iderudit/1040337ar
<https://doi.org/10.7202/1040337ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN 0316-2923 (imprimé)
1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

(2017). Réponses à mes critiques. *Philosophiques*, 44(1), 155–163. <https://doi.org/10.7202/1040337ar>

Tous droits réservés © Société de philosophie du Québec, 2017

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

Réponses à mes critiques

SOUMAYA SMESTIRI

Université de Tunis

Je tiens pour commencer à remercier toutes les contributrices à cette *disputatio*. C'est une chance pour moi de pouvoir préciser et amender mon propos. Naturellement, compte tenu du format imposé, je ne pourrai m'étendre aussi longuement que je le voudrais sur tous les points d'achoppement. Je prie donc Agnès, Delphine, Diane, Julie, Naima et Ryoa de bien vouloir m'excuser si je ne rends pas exhaustivement justice à leurs remarques critiques.

Je commencerai avec les remarques d'ordre méthodologique. J'en vois pour ma part cinq. Abadie me reproche une certaine ambiguïté, dans la mesure où je ne ferais pas suffisamment la différence entre *postcolonial* et *décolonial*; Chung considère, s'agissant du chapitre sur Rawls, mais aussi du chapitre sur *l'empowerment* (dont je parlerai plus en détail plus loin), que je ne semble pas distinguer à certaines occasions entre une approche d'ordre « sociologique » et une autre d'ordre « conceptuel »; Saâda soutient qu'il est aisé de me reprocher ce que je reproche aux autres, à savoir la tendance à essentialiser, en l'occurrence d'opposer femmes occidentales blanches à femmes subalternes/indigènes, comme s'il s'agissait de deux catégories monolithiques qui n'étaient pas elles-mêmes porteuses de différences internes. Berthelot-Raffard, pour sa part, déplore mon usage de la métaphore et du mythe, potentiellement « contre-productif ». Hamrouni, enfin, défend l'idée selon laquelle le concept de solidarité n'est pas opératoire dans le cas d'espèce et que c'est bien plutôt du point de vue de la rupture et de l'« auto-définition » qu'il faut concevoir les rapports de genre entre Nord et Suds.

La remarque d'Abadie est en partie justifiée. J'ai tenté d'explicitier la distinction entre les deux approches, à deux reprises, dans l'épilogue. On peut effectivement considérer que c'est un peu tard, mais dans la mesure où j'entreprends, dans ledit épilogue, d'explicitier ce que j'entends par féminisme de la frontière (entendu comme l'aboutissement de mon propos) relativement aux approches existantes, cela ne me paraît pas gênant outre mesure. Voici ce que j'y écris :

Le féminisme de la frontière *réhabilite* les savoirs et les vécus subalternes, préalable épistémologique totalement négligé par l'ensemble de l'approche postféministe. Même les grilles postcoloniales ne vont jamais jusque-là, en ce qu'elles appréhendent l'indigène à l'aune d'outils typiquement coloniaux; leur lecture ne peut constituer qu'une tentative d'hybridation plus ou moins heureuse des références « centrales », « impériales » et d'une réalité périphérique ou marginale. Tlostanova et Mignolo expriment clairement cette insuffisance, expliquant qu'« on peut très bien reformuler les idées de Jacques Lacan et élaborer sur leur base de nouveaux concepts dans la veine de Homi Bhabha; on peut

également ne pas partir de Lacan mais de Gloria Anzaldúa, des Zapatistes, de la cosmologie caucasienne ou du soufisme naqshbandi.

Et, un peu plus loin :

Parce qu'il est foncièrement décolonial, le féminisme de la frontière se situe résolument *en deçà*, c'est-à-dire dans une rupture de principe. Madina Tlostanova explique que « la postcolonialité présuppose la postmodernité, alors que la pensée et l'option décoloniales sont toujours déjà dissociées de la modernité et de la postmodernité » ; nous pourrions y ajouter que le féminisme de la frontière est, de la même façon *et* par ailleurs, dissocié du féminisme. En un sens, le problème du féminisme de la frontière n'est pas tant le féminisme, qui ne représente finalement que la partie émergée de l'iceberg, que la matrice coloniale du pouvoir qui le rend possible et visible, c'est-à-dire la frontière — pensée comme limite et clôture.

J'aimerais néanmoins souligner que le flou conceptuel est d'abord le fait des auteurs décoloniaux eux-mêmes, s'agissant d'explicitier la spécificité de leur positionnement. Ainsi Mignolo explique-t-il que nous avons affaire à deux « généalogies différentes » : la postcolonialité est née avec l'expérience de la colonisation britannique alors que la décolonialité a émergé avec la Conférence de Bandung et le mouvement des Non-Alignés. Après avoir explicité les tenants et les aboutissants de cette différence radicale, notamment quant au positionnement face au savoir, il a cette phrase étonnante :

Je ne considère pas la décolonialité et la postcolonialité comme étant en campagne pour une élection qui devra déterminer laquelle des deux [approches] est la meilleure, mais comme des trajectoires complémentaires avec des objectifs de transformation sociale similaires. Les deux projets luttent pour dévoiler les stratégies coloniales [...]¹.

On s'attendait à une opposition frontale entre deux grilles, on se retrouve avec des approches qui, au final, versent l'une dans l'autre. Dès lors, si les principaux théoriciens de l'option décoloniale éprouvent un certain malaise lorsqu'il s'agit de distinguer entre « postcolonial » et « décolonial », il semble difficile d'exiger d'humbles seconds couteaux la clarté qui fait défaut aux « maîtres ».

Je reçois la critique de Chung, à laquelle je répondrai en deux temps. *D'abord* en disant que je récusé personnellement ce genre de distinction entre le conceptuel et le sociologique (ou l'expérimental) en un sens très précis : celui de la philosophie sociale. La critique de Ryoa vaut en effet pour celles et ceux qui se proposent d'évoluer dans le cadre de la philosophie politique classique, normative. Ce n'est pas mon cas, comme j'ai pu le dire dans le prologue de l'ouvrage.

Le féminisme que je défends emprunte clairement à la philosophie sociale. Cela signifie que c'est un féminisme qui a pour principe de partir ce

1. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Duke University Press, 2011, p. XVI.

qui ne fonctionne pas correctement, des « pathologies sociales », pour utiliser l'expression d'Axel Honneth. Ce faisant, la philosophie sociale, pour prendre un exemple, ne cherche pas à plaquer un concept de justice éthéré sur une réalité foncièrement injuste. Son cheminement est inverse : elle part des manifestations de l'injustice, qu'elle considère à chaque fois comme spécifiques, et réfléchit à l'aune de cette particularité à qui, précisément, elle s'efforce de rendre justice.

Nous pourrions dire finalement que la philosophie sociale raisonne en termes d'horizontalité, et, ce faisant, son outil n'est pas le concept mais la traductibilité (à laquelle je fais par ailleurs référence dans mon livre).

La notion de traductibilité n'est pas anodine. Elle court à travers un certain nombre de pensées critiques, dont elle est, en dépit de leur très grande diversité parfois, un pilier commun. Faire jouer la traductibilité, c'est justement partir du donné en respectant sa nature et sa spécificité, mais aussi y revenir pour vérifier l'adéquation de la justesse et la légitimité du choix qui a été fait. Ce retour n'est jamais, par principe, opéré par la philosophie politique pour laquelle il ne saurait y avoir de « dialectique descendante », c'est-à-dire un retour qui questionne la conformité de la synthèse réalisée à la spécificité du donné empirique. La traductibilité ainsi comprise est l'approche par excellence permettant d'articuler une dimension descriptive *et* une dimension évaluative qui ne doit pas être comprise comme normative au sens classique du terme, mais bien plutôt comme permettant d'investir un discours foncièrement critique, c'est-à-dire relevant de la critique sociale.

Mais ce faisant, et c'est là le second temps de ma réponse à Ryoa, affirmer ce que j'affirme ne revient en rien à faire fi de la rigueur analytique au motif de « l'injustice du concept ». L'objectif de la philosophie sociale n'est bien évidemment pas d'appeler à la mort du concept en se satisfaisant de la juxtaposition du donné dans ses manifestations infinies. En ce sens, le fait que je n'analyse pas les fondements théoriques du multiculturalisme libéral de Kymlicka ne doit pas se comprendre comme une volonté de se « satisfaire » de son échec relatif sur le plan pratique, mais simplement comme une volonté de se concentrer sur le cas rawlsien. Le raisonnement qui est le mien est purement analogique : je prends l'expression « multiculturalisme libéral hégémonique » de Ramon Grosfoguel pour ce qu'elle est, et je constate qu'au Kazanistan, ce qui semble relever d'une politique de la diversité culturelle n'est en réalité qu'une manière de reconduire l'hégémonie, pour des raisons que j'explique, me semble-t-il, clairement. S'agissant des fondements théoriques du multiculturalisme de Kymlicka, dont je pense effectivement par ailleurs qu'il n'est pas aussi convaincant qu'on pourrait l'espérer, j'ajoute simplement en passant que j'ai pu en traiter longuement ailleurs².

2. « Droits collectifs, libéralisme et tolérance. Un débat entre Rawls, Habermas, Kymlicka et Taylor », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris, octobre 2008.

Je passe à présent à l'objection de Saâda. Elle a notamment cette phrase qui m'interpelle : « Pourquoi les identités de genre peuvent-elles être déconstruites, mais pas les identités postcoloniales ? »

Il est évident que les identités postcoloniales *doivent* être déconstruites. Je m'en explique dans l'ouvrage lorsque j'explicité l'idée de « double critique » de Khatibi et de « critique multiple » de Cooke (voir le chapitre sur le féminisme musulman). Décoloniser, c'est déconstruire, comme le disait en substance Khatibi. Et déconstruire, pour lui, c'est déconstruire aussi bien la tradition arabo-musulmane que la tradition occidentale. À partir de ce moment-là, toutes les combinaisons sont possibles. J'explicité dans le prologue l'idée spivakienne de « sabotage », mais aussi celle d'effritement proposée par José Médina ; l'ensemble de l'ouvrage est fondé sur cette idée qu'il nous faut tordre et subvertir, refuser de chercher à résorber les contradictions (voir encore une fois le chapitre sur le féminisme musulman), ce qui est l'exact opposé d'une volonté d'essentialiser. J'avoue par ailleurs ne pas très bien comprendre le propos de Saâda lorsqu'elle affirme que « la stratégie essentialiste ne doit pas empêcher de penser les transformations, détournements, retournements, subversions des identités, y compris « post-coloniales ». La stratégie essentialiste est, tout au contraire, une manière de détourner et de subvertir fondée sur l'idée, typiquement foucauldienne, que c'est dans la réalité de notre asservissement qu'on trouvera les moyens de notre émancipation³. En quoi reconduirait-elle les catégories initiales hermétiques et devrait-elle se penser comme anti-déconstructionniste ?

Par ailleurs, le reproche essentialiste a souvent bon dos, et si Monsieur Jourdain vivait à notre époque, l'on aurait probablement stigmatisé sa tendance à faire de l'essentialisme sans le savoir. Je donne un exemple, aisément généralisable. Lorsque je m'intéresse au féminisme musulman (dont je rappelle qu'il est le fait des féministes musulmanes *de la diaspora*, autrement on parle de féminisme *islamique*), je m'y intéresse dans une perspective déconstructiviste. Je vais donc en creuser les limites et les failles. L'une de ses failles est précisément de ne pas savoir s'adresser, me semble-t-il, au public qu'il cible en Occident, c'est-à-dire celui de la « simple croyante » en quête de réponse à ses dilemmes quotidiens. Me reprocher dès lors d'essentialiser la femme musulmane en en faisant une simple croyante, et décliner ce faisant à l'envi les manifestations de la diversité des femmes de culture arabo-musulmane me paraît hors de propos, étant donné que mon objectif n'est pas de dresser une typologie desdites femmes, mais de critiquer les théoriciennes du féminisme musulman.

J'en arrive à la critique d'Agnès, qui me reproche mon usage de la « métaphore » et du « mythe ».

3. Sur ce sujet, voir les remarques pertinentes de Cécile Laborde autour de l'idée d'auto-nomie procédurale dans *Français, encore un effort pour être républicains!* Paris, Seuil, 2010.

Je suis parfaitement d'accord sur le principe de cette critique. Le risque est grand de faire le lit de l'exotisme et de la folklorisation. Il me semble néanmoins que j'ai évité cet écueil, en montrant jusqu'où il ne fallait pas aller. Mon but n'est pas de donner à voir l'hypersexualisation, voire la nymphomanie de la femme arabe comme l'objectif ultime de la décolonisation de Shéhérazade. Il me semble avoir été très claire là-dessus dans la dernière partie du chapitre II :

S'il y a point qui fait l'unanimité chez les hommes, c'est bien en tout cas le fait qu'en matière de sexe la femme est très nettement supérieure à l'homme.

Une telle affirmation peut naturellement se révéler totalement contre-productive. La suprématie sexuelle devenue nymphomanie soumettant le mâle à l'insatiabilité castratrice d'une femme-femelle, voilà une réalité fortement susceptible de reconduire, sous une autre forme, le fantasme colonial [...].

C'est pourquoi je finis par le savoir humanisant de Shéhérazade, qui l'élève et l'informe. Je suis donc très loin — c'est en un sens dommage qu'il faille le préciser —, de « cantonner » la « supériorité » de la femme « au lit », comme l'affirme Saâda, qui lit dans cette manière de voir les choses un fantasme masculin, et justifie son interprétation par le fait que les textes cités soient écrits « exclusivement par des hommes ». Outre que c'est aller un peu vite en besogne d'extrapoler que des femmes auraient nécessairement mis en avant des fantasmes de femme (je ne vois au demeurant pas très bien en quoi la distinction fantasme de femme/fantasme d'homme aurait une quelconque force opératoire, sauf à essentialiser masculinité et féminité), je rappelle que le monde médiéval musulman ne connaît pas de femmes écrivain, ce qui aide en l'occurrence à assigner des comportements et des attitudes aux unes et aux autres.

Bien sûr, on pourra toujours objecter, comme le fait Agnès, que « la décolonisation de Shéhérazade reste inexorablement inachevée », car « même en tentant de changer l'image, on ne change pas celui qui la regarde ». C'est également cette idée d'une vanité à l'œuvre dans mon propos que soutient Lamoureux lorsqu'elle explique, dans un autre contexte, que :

Faire jouer [l]es différenciations dans une perspective décoloniale ne signifie pas nécessairement pouvoir en finir avec les diverses dominations. Cela ne fait que mettre en évidence qu'il y a là un terrain d'affrontement social.

Effectivement, dans la mesure où l'on ne peut empêcher les autres de penser ce qu'ils pensent, nous sommes là face à une aporie. Mais nous avons au moins le mérite d'avoir essayé et de continuer à le faire. S'agissant de la remarque de Lamoureux, je précise que je n'ai pas la prétention d'offrir une grille à même de décimer l'oppression sous toutes ses formes ; le propre de l'approche décoloniale est de travailler en amont. Ce qui m'intéresse est de faire le bon diagnostic en termes de pathologies et non de faire une analyse systémique. Je laisse cela aux spécialistes de la philosophie politique normative.

Hamrouni, enfin, développe l'idée selon laquelle, étant dans une position privilégiée par rapport aux femmes du/des Sud(s), les « occidentales » ont tout le loisir de penser à la solidarité globale, alors que ces dernières, cherchant d'abord à relever la tête et à devenir maîtresses de leur propre existence, n'ont que faire de cette sororité « de confort » ; « elles ne cherchent pas » (remarquablement), écrit Naïma, « à être "solidaires de nous" ». Cette unilatéralité du concept de solidarité le rendant donc en quelque sorte caduc, il importerait de redéfinir les rapports genrés entre Nord et Sud de manière plus appropriée, du point de vue de la « rupture » ; Naïma trouve notamment dans le concept d'autodéfinition de Patricia Hill Collins une thématique idoine du lien entre Nord et Sud.

J'avoue avoir une grande sympathie pour les idées de Hill Collins que je trouve aisément solubles dans ce que nous vivons comme femmes du Sud, en général, et femmes d'Afrique plus particulièrement, que ce soit ses positions sur le savoir local des femmes noires états-uniennes, sur la portée théorique et heuristique de l'expérience, mais aussi sur l'impérieuse exigence qu'il y a à penser au-delà des étiquettes et la liberté qui en découle de faire des incursions au sein des paradigmes qui nous semblent pertinents. En ce sens, soit dit en passant, Agnès a bien raison de regretter l'absence du *Black Feminism* dans mon livre.

Là où je me démarque de Naïma, en revanche, c'est dans l'idée que l'autodéfinition et l'autodétermination ne sont en rien opposables à la solidarité. Bien au contraire. Lorsque je rejette, tout à la fois, l'idéal d'hybridité, la tolérance, et que je défends l'incommensurabilité des valeurs, c'est bien que j'en appelle à l'impérieuse exigence de l'auto-définition ; cela n'empêche en rien de penser une solidarité globale dans laquelle, je le répète, nous croiserions sans recouper. La solidarité, à mon sens, n'a rien d'un confort (contrairement à la charité, c'est plutôt de cela dont parle Naïma). Elle est une nécessité, et les femmes des Suds la pensent comme telle ne serait-ce que parce qu'elles savent que nous évoluons dans le *glocal*, où le global est la condition du local.

J'en arrive pour finir aux chapitres sur le *care* et l'*empowerment*.

Il y a d'abord l'objection selon laquelle le *care* n'aurait pas besoin d'être décolonisé, car il est fondamentalement « subalterne ». Ainsi Agnès affirme-t-elle que

[l]e *care* est au cœur des valeurs des femmes du tiers-monde. Leur sororité repose sur l'autonomie relationnelle et soutient les mécanismes par lesquelles, elles résistent, survivent et s'autonomisent au quotidien. Ainsi, le *care* ne les sauve pas en étant imposé de l'extérieur puisqu'il est déjà inscrit au cœur de leurs rapports sociaux.

Deux remarques. Ce n'est pas, *en premier lieu*, parce que le *care* serait « une notion si profondément inscrite dans les valeurs et les modes de vie des femmes du tiers-monde » que celles-ci seraient immunisées contre un *care* de

type surplombant ou hégémonique venu de l'extérieur, « imposé par l'Occident ». C'est un peu le principe du vaccin: ce n'est pas parce que je suis vaccinée contre la grippe saisonnière que je ne l'attraperai pas.

Mais il y a moins anecdotique. Nous sommes là, me semble-t-il, au cœur d'une image d'Épinal qui voudrait que les habitants du Sud soient fondamentalement solidaires et qu'en tant que tels ils auraient bu le *care* au biberon. Les femmes du Sud incarneraient un cas particulier de cette tendance générale. Pour ma part, je ne sais pas qui sont exactement les « femmes du tiers-monde ». Prenons le cas tunisien. S'agit-il de la femme appartenant à l'élite socio-économique occidentalisée, de la femme de la classe moyenne dans toute sa diversité, de la femme de l'intérieur des terres, de la femme des banlieues défavorisées du Grand Tunis? Ce que je sais en revanche, c'est que ces femmes-là ne sont ni plus ni moins solidaires que les autres. Ce genre d'essentialisme, pour le coup, colonial (la femme du Sud, informée par la culture tribale, et donc serviable et solidaire), n'a pas vraiment grand sens, du moins pour les sociétés d'Afrique du Nord. Vivant au cœur du tiers-monde, je me permets d'affirmer que, par certains côtés, l'individualisme qui règne dans nos sociétés n'a rien à envier à ce qui existe au(x) Nord(s). La solidarité se perd, les liens familiaux se distendent, la sororité n'est pas plus une constante qu'ailleurs.

Agnès ajoute que si la réciprocité est au cœur du *care*, « elle n'est donc plus à repenser ». Si l'on part du principe qu'il n'y a pas à décoloniser le *care*, sans doute. Mais ce n'est pas mon sentiment dans la mesure où je pense que le féminisme n'étudie pas simplement la domination dans l'absolu, mais la domination qui existe aussi à l'intérieur de certaines postures et revendications féministes. Et dès que nous avons affaire à une élite locale qui essaie d'imposer une certaine conception du bien aux femmes moins bien loties sous couvert de sollicitude, il y a nécessairement matière à décoloniser. En ce sens, il ne s'agit pas simplement d'un *care* qui viendrait de l'Occident, mais d'un *care* hégémonique entre les femmes d'une même société du Sud. C'est très exactement cela le sens du concept décolonial de « colonialité du pouvoir »: la colonisation qui perdure dans les structures et les mentalités de l'État postcolonial.

Ryoa, pour sa part, affirme que l'*empowerment*, lorsqu'il est pris sérieusement sur le plan théorique, ne souffre pas des travers coloniaux que je lui impute, travers qui sont en réalité le fait d'interprétations pratiques non pertinentes.

Ryoa cite Khader s'inspirant d'Elster, voyant dans le travail de celle-ci une manière non hégémonique de concevoir l'*empowerment*: « le concept même de l'émancipation est travaillé à l'aune des notions d'autonomie, de préférences adaptatives, de perfectionnisme moral, de fausse conscience, d'aliénation et d'oppression ».

Présenté de cette manière, le projet de Khader, souvent perçue comme « l'anti-Okim », ne peut que réunir tous les suffrages. Il ne part pas du prin-

cipe que les femmes du Sud sont nécessairement opprimées par leur(s) culture(s), se fonde sur une conception minimale, voire procédurale, de l'accomplissement de soi, prône « une approche délibérative perfectionniste ». J'ai néanmoins un problème avec le concept de « préférences adaptatives », qui me semble aisément tendre vers des interprétations sinon coloniales du moins surplombantes. Est-il aussi aisé de déterminer les choix qui sont dus à des conditions oppressives ? Comment juger de l'oppression quand on part du principe que l'oppression est déjà là ? Plus que cela encore, il me paraît que le concept de préférences adaptatives est en soi une façon de ne plus penser la résistance (au sens foucaldien développé plus haut) et de donc de ne voir qu'une offre de choix restreinte là où il y a déjà lutte (c'est d'ailleurs à mon sens l'effet pervers des approches qui se concentrent sur la « capacité à choisir », notamment en ce qui concerne les capacités). Et s'il y a lutte, cela signifie que le concept de préférences adaptatives n'est plus pertinent.

Un mot encore, sur le concept de dignité. Saâda en relève le caractère flou, expliquant qu'il peut être instrumentalisé à des fins hégémoniques. Je répondrai simplement que le concept de dignité est à entendre au sens que la Révolution tunisienne, pratique émancipatrice s'il en est, lui a donné. Je renvoie aux multiples études sur le sujet⁴.

Je souhaiterais enfin préciser le point de vue d'où je parle. Je suis moi-même, s'agissant du lieu d'énonciation, à la frontière : au carrefour d'un certain nombre d'appartenances et de loyautés, avec un vécu spécifique. Je n'ignore donc pas que mon propos est lui-même situé. Mais plus encore, je revendique cet ancrage comme fondant le discours qui est le mien. Comme l'a très justement remarqué Agnès, je « refuse d'endosser une fausse neutralité épistémique » : « je suis où je pense », pour citer la parodie mignolienne du cogito cartésien⁵.

Cela me permet d'introduire un grief essentiel fait à l'ouvrage, celui d'un « trouble dans la cohérence ». Lamoureux et Saada me reprochent notamment la présence d'un chapitre sur Rawls et d'un appendice sur Mill au sein d'un ouvrage à la teneur « décoloniale », ce qui rend malaisée la mise au jour d'une trame idéologique forte.

Je comprends cette critique : il est vrai qu'il peut sembler incongru de réserver deux chapitres à deux philosophes libéraux quand on prétend faire acte de « désobéissance épistémologique ». Il me semble néanmoins que ce reproche ne tient pas, pour deux raisons essentielles. D'abord parce que, parlant « à la frontière », je me réserve le droit de « parler d'où je viens » : je viens aussi de la tradition libérale, sur laquelle j'ai beaucoup travaillé (une thèse et un certain nombre d'écrits sur Rawls, notamment). Ensuite, parce

4. Pour une synthèse éclairante, voir Salah Mosbah, « Les valeurs de la Révolution tunisienne ou la longue marche de la lutte pour la Dignité /'Karama' », in *EU-topias*, vol. 4, Otono, 2012, p. 105a-115b.

5. Walter Mignolo, *op. cit.*, p. 16.

qu'être décoloniale suppose de critiquer la tradition hégémonique, et c'est ce que j'ai fait dans ces deux chapitres. De ce point de vue, une critique interne de la tradition est tout aussi importante que la critique externe, décoloniale : c'est dans cette perspective que je montre que le libéralisme millien n'en est peut-être pas un, et que Mill est par certains côtés extrêmement proche de la mouvance républicaine.

Il faut en ce sens être extrêmement attentif à ne pas reproduire un colonialisme inversé, qui voudrait qu'en tant qu'indigène nous n'ayons vocation qu'à discuter les sources indigènes. Pour ma part, je fais mienne la formule de Kateb Yacine, à qui l'on demandait pourquoi il tenait tant à écrire en français alors qu'il défendait par ailleurs des positions extrêmement critiques sur la France : « La langue française est un butin de guerre ». Les sources coloniales le sont aussi.

Plus étonnant, peut-être, est le reproche opposé que me fait Lamoureux, lorsqu'elle considère que mon *coming out* n'est pas convaincant : mon propos demeure par trop libéral. Elle écrit ainsi : « Cependant, les audaces décoloniales sont souvent contrecarrées par un enracinement théorique dans le libéralisme rawlsien qui permet difficilement de penser les rapports sociaux et les luttes d'émancipation. » Je suis là, pour reprendre son expression face au traitement que je réserverais au concept de *care*, « estomaquée » par ce jugement. J'avoue en effet ne pas très bien comprendre dans quelle mesure mon propos s'inscrirait de près ou de loin dans le libéralisme rawlsien. Consensus par recoupement, tolérance, raisons politiques, sont pour moi autant de concepts qui font problème, et dont je me démarque clairement à travers tout le livre.

Je m'arrête là pour des considérations de format⁶. J'espère que ces réponses permettront d'amorcer des débats ultérieurs, peut-être plus axés sur la réalité des sociétés d'Afrique du Nord.

6. S'agissant du texte de Hamrouni, n'ayant eu entre les mains qu'un *draft* de 850 mots au moment de rendre ma réponse, je me trouve malheureusement dans l'impossibilité de développer une réponse aboutie aux remarques qu'elle présente.