HAL
open science

Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération

Fátima Hurtado López

To cite this version:

Fátima Hurtado López. Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I; Universidad de Granada (España), 2013. Français. NNT : 2013PA010566 . tel-00867569

HAL Id: tel-00867569

https://theses.hal.science/tel-00867569

Submitted on 30 Sep 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS 1 - PANTHÉON-SORBONNE
Philosophies Contemporaines

UNIVERSIDAD DE GRANADA

Thèse en cotutelle pour l'obtention du grade de / Tesis en cotutela para la obtención del grado
Docteur de l'Université Paris 1 et de l'Universidad de Granada /
Doctor de la Université Paris 1 y de la Universidad de Granada

Philosophie / Filosofía

Fátima HURTADO LÓPEZ

Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération

Diálogos filosóficos Europa-América Latina : hacia un universalismo abierto a la diversidad. Enrique Dussel y la ética de la liberación

Thèse dirigée par / Tesis dirigida por :
Prof. Catherine LARRÈRE (Professeur à l'Université de Paris 1–Panthéon-Sorbonne) /
Prof. Juan Antonio ESTRADA DÍAZ (Catedrático de la Universidad de Granada)

Date de soutenance / Fecha de defensa : 07-03-2013

Jury / Tribunal :
Jocelyn BENOIST (Université de Paris 1–Panthéon-Sorbonne)
Carlos BEORLEGUI RODRÍGUEZ (Universidad de Deusto)
Juan Antonio ESTRADA DÍAZ (Directeur / Director, Universidad de Granada)
Catherine LARRÈRE (Directrice / Directora, Université de Paris 1–Panthéon-Sorbonne)
Michael LÖWY (Rapporteur / Evaluador, Directeur de Recherche émérite du CNRS)
José Antonio PÉREZ TAPIAS (Rapporteur / Evaluador, Universidad de Granada)

Remerciements

C'est un grand plaisir pour moi de remercier toutes les personnes qui ont permis à ce travail d'être ce qu'il est.

Je tiens tout d'abord à témoigner toute ma reconnaissance envers mes deux directeurs, Prof. Catherine Larrère et Prof. Juan Antonio Estrada Díaz, pour avoir co-encadré mon travail, pour leur aide précieuse et pour la justesse de leurs commentaires. Je remercie Prof. Catherine Larrère pour son soutien et son attention, ainsi que pour son support lors des différentes collaborations avec l'IHEAL de Paris. Je remercie Prof. Juan Antonio Estrada Díaz pour ses conseils avisés, ainsi que pour son encouragement constant tout au long de cette période.

Je remercie mes deux rapporteurs pour avoir accepté de rapporter ce travail, ainsi que tous les membres du jury pour l'intérêt qu'ils ont manifesté à l'égard de ce travail de thèse.

Je souhaite également exprimer toute ma gratitude à l'égard de Prof. Enrique Dussel pour son accueil et sa générosité, ainsi que pour la bienveillance avec laquelle il a répondu à plusieurs occasions à mes questions, notamment lors d'un entretien mené au CIDOB de Barcelone en 2008, et lors de la célébration de la Journée mondiale de la philosophie, au Siège de l'UNESCO à Paris, en 2011.

Je remercie Dr. Capucine Boidin pour sa confiance, son encouragement, son enthousiasme contagieux et l'intérêt qu'elle a généreusement manifesté pour mes recherches. Merci également à Jim Cohen, Ramón Grosfoguel et Raúl Fornet-Betancourt pour leurs échanges et discussions.

Je remercie tous les membres de Nosophi/Phico pour leur accueil dans l'équipe, et pour leurs questions pertinentes lors des réunions, qui ont fait avancer ce travail. Je remercie en particulier Isabelle Aubert, Capucine Lebreton, Salvatore Iodice et Charles Girard pour leur aide et leur écoute.

Je remercie tout spécialement Luís Martínez Andrade pour son enthousiasme et sa générosité, ainsi que Carmen Gómez Martín, Alejandro Pereyras et Alejandro Moreno Lax pour les différents échanges que nous avons eus.

J'aimerais également exprimer ma plus sincère reconnaissance à Coralie Nicot, Pedro Resina Sola, Céline López-Velasco, Véronique Bourfe-Rivière, Corinne Vanhoy, Laetitia Martinet, Mathilde Deroo, Clara Biermann et Clotilde Barbot pour leur travail précieux de relecture attentive, et à Benjamin de Vulpillieres pour son aide à la traduction.

Merci à Marius Bilasco pour son accueil et sa compagnie. Enfin, je remercie Marie-Émilie Voge, Alexandre Sedoglavic, Bruno Beaufils et les autres, pour les bons moments passés.

Je remercie mes amis ainsi que surtout mes parents, Álvaro et Rosa, et les autres membres de ma famille, en particulier Samuel, Luna, Vito, Mati et Nicolás, pour leur affection, leur patience et leur support inestimable durant ce long travail. Je remercie également ma belle-famille, Alimatou, Laura, Laetitia, Mo, Émeric et Mariam.

Merci pour sa patience, son aide précieuse et son encouragement constant à Jean Martinet. Merci enfin à la petite gambita qui a eu l'intelligence et la délicatesse d'attendre la fin de ce travail pour pointer le bout de son nez.

UFR DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS 1
Centre Sorbonne
escalier C - 1er étage
17, rue de la Sorbonne - 75231 Paris cedex 05

ÉCOLE DOCTORALE DE PHILOSOPHIE DE L'UNIVERSITÉ
PARIS 1 PANTHÉON-SORBONNE
1 rue d'Ulm, 75005 Paris

PHILOSOPHIES CONTEMPORAINES (PHICO)
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
UFR 10
17 rue de la Sorbonne, 75231 Paris cedex 05

NOSOPHI
Université Paris 1, UFR 10
17 rue de la Sorbonne, 75231 Parix cedex 05.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA I - UNIVERSIDAD DE GRANADA
Edificio Facultad de Psicología
Campus Universitario de Cartuja s/n
18071 Granada, España

Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération

Résumé : Notre propos dans cette recherche est double. D'une part, il s'agit d'examiner les rapports qu'entretient le concept d'universalité avec la proposition latino-américaine d'une philosophie située, « inculturée », et donc d'examiner les apports des philosophies critiques latino-américaines aux débats sur l'universalisme et le culturalisme. Dans un contexte où l'universalisme est de fait l'effet d'une globalisation homogénéisante et ethnocentrique (universalisme monologique), et face aux revendications de la différence comme identités préfixées et closes aux risques fondamentalistes, un nouveau et véritable universalisme comme dialogue interculturel se présente à nous comme une alternative intéressante au dilemme entre universalisme et particularité. D'autre part, notre propos est de présenter la pensée critique latino-américaine actuelle. En ce sens, ce travail s'organise autour d'une seule figure, à savoir Enrique Dussel, afin de pouvoir approfondir les liens entre la philosophie latino-américaine de la libération et certains courants de philosophie européens (la métaphysique de l'altérité d'Emmanuel Levinas et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel en particulier) et latino-américains (Leopoldo Zea et Augusto Salazar Bondy d'une part, et le courant nommé « groupe Modernité/Colonialité », « postoccidentalisme » ou encore « théories décoloniales » d'autre part).

Afin de mener à bien ces perspectives de recherche, sera adopté le plan suivant. Pour comprendre l'intention du changement de paradigme que prétend la philosophie de la libération de Dussel, ce travail prend comme point de départ l'exposé des différents contextes (philosophique, historique, politique, économique, culturel, etc.) et des origines de la philosophie de la libération. Dans la deuxième partie, nous étudions de manière spécifique, et suivant une approche diachronique, l'éthique de la libération de Dussel, développée en dialogue avec différents auteurs. Nous étudions de manière particulière et critique l'influence de Levinas dans la philosophie de la libération, et le long dialogue de celle-ci avec l'éthique de la discussion d'Apel. Finalement, la dernière partie de cette recherche pose la question de l'actualité ou plutôt de la problématique actuelle de la philosophie de la libération à travers les critiques, internes et externes, qu'au courant de ces dernières quatre décennies ont été adressés à ce courant de pensée.

À partir de cette problématique, notre recherche entend contribuer à la tâche de notre point de vue urgente et nécessaire de penser philosophiquement depuis un horizon mondial.

Mots clés : philosophie latino-américaine, Enrique Dussel, libération, universalisme, interculturalité.

Diálogos filosóficos Europa-América Latina : hacia un universalismo abierto a la diversidad. Enrique Dussel y la ética de la liberación

Resumen : Nuestro propósito en esta investigación es doble. Por un lado, se trata de examinar las relaciones que mantiene el concepto de universalidad con la propuesta latinoamericana de una filosofía situada, « inculturada », y, por lo tanto, de examinar los aportes de las filosofías críticas latinoamericanas a los debates sobre universalismo y particularismo cultural. En un contexto en el que el universalismo fáctico es resultado de una globalización homogeneizadora y etnocéntrica (universalismo monológico), y frente a las reivindicaciones de la diferencia como identidad prefijada y cerrada con riesgos fundamentalistas, un nuevo y verdadero universalismo como diálogo intercultural se presenta hoy como una alternativa a la oposición entre universalismo y particularidad. Por otro lado, nuestro propósito es presentar el pensamiento crítico latinoamericano actual. Ahora bien, este trabajo queda nucleado en torno a la sola figura de Enrique Dussel, con el fin de poder profundizar en la relación entre la filosofía latinoamericana de la liberación y determinadas corrientes de filosofía europeas (en concreto, la metafísica de la alteridad de Emmanuel Levinas y la ética del discurso de Karl-Otto Apel) y latinoamericanas (Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy de un lado, y la corriente llamada « grupo Modernidad/Colonialidad », « posoccidentalismo » o también « teorías decoloniales » de otro.

Para conseguir los objetivos propuestos, el trabajo quedará estructurado de la manera siguiente. Con la finalidad de facilitar la comprensión del cambio de paradigma que pretende la filosofía de la liberación en América latina, tomaremos como punto de partida la exposición de los diferentes contextos (filosófico, histórico, político, económico, cultural, etc.) y de los orígenes de la filosofía de la liberación. En la segunda parte estudiamos de manera específica, siguiendo un enfoque diacrónico, la ética de la liberación que Dussel ha desarrollado en diálogo con diferentes autores. Estudiamos especialmente, y de manera crítica, la influencia de Levinas en la filosofía de la liberación así como el largo diálogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso de Apel. Cierra el trabajo una tercera parte donde se plantea la cuestión de la actualidad, o más bien de la problematicidad actual de la filosofía de la liberación a través de las críticas, internas y externas, que esta corriente de pensamiento ha recibido a lo largo de las últimas cuatro décadas.

A partir de la problemática planteada, esta investigación quiere contribuir a la tarea, desde nuestro punto de vista urgente y necesaria, de pensar filosóficamente desde un horizonte mundial.

Palabras clave : filosofía latinoamericana, Enrique Dussel, liberación, universalismo, interculturalidad.

Europe-Latin America philosophical dialogs : towards an universalism open to diversity. Enrique Dussel and the ethics of liberation

Abstract : Our purpose in this research is twofold. On one hand, it is to examine the relations that the concept of universality maintains with the Latin American proposal of "local", "inculturated" philosophy, and therefore to examine the contributions of critical Latin American philosophies to the debate on universalism and culturalism. In a context where universalism is for all intents and purposes the effect of an ethnocentric and homogenizing globalization (monological universalism), and faced with the demands of difference as identities that are predetermined and closed to fundamentalist risks, a new and genuine universalism as intercultural dialogue presents itself as an interesting alternative to the dilemma between universalism and particularity. On the other hand, our purpose is to present critical thinking in Latin America today. In this sense, our work is organized around a single figure, namely Enrique Dussel, in order to deepen ties between Latin American philosophy of liberation and certain currents of European (Emmanuel Levinas's metaphysics of alterity and Karl-Otto Apel's discourse ethics in particular) and Latin American philosophy (Leopoldo Zea and Augusto Salazar Bondy on one hand, and the current named "Modernity / Coloniality group" "post-Occidentalism" or "decolonial theories" on the other).

To see these research perspectives through, the following plan will be adopted. To understand the intention of the paradigm shift claimed by Dussel's philosophy of liberation, this work takes as its starting point the presentation of different contexts (philosophical, historical, political, economic, cultural, etc.) and the origins of philosophy of liberation. In the second part, we study a specific way, using a diachronic approach of Dussel's ethics of liberation, which was developed through dialogue with various authors. We specifically and critically study Levinas's influence on philosophy of liberation, and of its extensive dialogue with Apel's discourse ethics. Finally, the last part of our research raises the question of timeliness, or rather the current problems of philosophy of liberation, through internal and external criticism that has been directed at the school of thought over the last four decades.

Using these issues, our research aims to contribute to the task, from our point of view both urgent and necessary, of thinking philosophically from within a global mindset.

Keywords : Latin American philosophy, Enrique Dussel, liberation, universalism, interculturality.

Table des matières

Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération 19

Introduction 21

Plan et hypothèses de travail 24

1 Penser philosophiquement depuis un horizon mondial. Le décentrement des savoirs eurocentriques et la reconnaissance de l'altérité épistémique 25

1.1 Existe-t-il une philosophie latino-américaine ? 26

1.2 Enrique Dussel et la philosophie de la libération en Amérique latine . . 31

2 Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine 37

2.1 Une philosophie de la libération à partir de Levinas ? 40

2.2 Le dialogue entre l'éthique de la libération (Dussel) et l'éthique de la discussion (Apel) 42

3 Cadre actuel d'appréciation 45

Brève histoire de la pensée philosophique latino-américaine 49

Biographie intellectuelle d'Enrique Dussel 61

I Contextes et origines de la philosophie de la libération 67

1 La question des philosophies nationales ou régionales 69

1 Le débat entre universalistes et latino-américanistes 80

2 La question de l'existence et l'authenticité de la philosophie latino-américaine . 84

3 Augusto Salazar Bondy et Leopoldo Zea. Le débat sur l'existence d'une philosophie latino-américaine authentique 93

2 Contexte philosophique immédiat 101

1 Augusto Salazar Bondy et les origines de la philosophie de la libération 102

2 La proposition d'Enrique Dussel en relation aux approches d'Augusto Salazar Bondy et de Leopoldo Zea 107

3 Le contexte historique, politique, économique et culturel 113

1 Le contexte historico-politique 114

2 La matrice économique : théorie du développement et théorie de la dépendance 119

3 La matrice pédagogique : Paulo Freire (1921-1997) 124
4 La matrice religieuse : la théologie de la libération 127

4 Les différents courants et les auteurs principaux de la philosophie de la libération 143
1 Les courants populaires de la philosophie de la libération 145
1.1 Le secteur culturaliste 145
1.2 Le secteur analectique 146
2 Les secteurs « critiques du populisme » de la philosophie de la libération 150
2.1 Le secteur « historiciste » 150
2.2 Le secteur « problématique » 151
3 L'influence de Xavier Zubiri dans la philosophie latino-américaine et la philosophie de la libération d'Ignacio Ellacuria 152

II Enrique Dussel et l'éthique de la libération : dialogues 159

5 Enrique Dussel et l'éthique de la libération 161
1 Vers une philosophie de la libération 165
1.1 L'Anthropologie philosophique et l'accès herméneutique à l'être latino-américain. L'influence de Paul Ricœur et de Leopoldo Zea dans les premières œuvres de Dussel (1961-1969) 165
1.2 Heidegger et la destruction de l'histoire de l'éthique (1970) 170
2 Les origines de la Philosophie de la Libération : de *La dialectique hégélienne* à la *Méthode pour une philosophie de la libération* 173
2.1 Le tournant de la rationalité moderne 173
2.2 La découverte de l'altérité chez Dussel et la naissance de la philosophie de la libération 174
2.3 De Hegel au vieux Schelling 177
2.4 La critique de Feuerbach et la récupération de la sensibilité 178
2.5 La critique de Karl Marx et le nouveau sens de la réalité 179
2.6 L'extériorité théologique chez Kierkegaard 183
2.7 Emmanuel Levinas et l'extériorité d'Autrui 184
3 Premiers développements de la philosophie et de l'éthique de la libération (1969-1976) 187
3.1 Avec Levinas, au-delà de Levinas 188
3.2 La méthode pour une philosophie de la libération : l'analectique (ou ana-dia-lectique) 191
3.3 De l'écouter à l'interprétation de la parole d'Autrui. L'analectique comme pédagogie de la libération 195
3.4 Le nouvel Âge de la philosophie : l'anthropologie et la naissance de la philosophie latino-américaine 197
3.5 De la « classe sociale » au « peuple » 200
4 Conclusions et critiques 202

4.1 La vocation de l'asymétrie et la sacralisation d'Autrui dans la philosophie de la libération d'Enrique Dussel 203

6 Nouveaux débats à partir de la philosophie de la libération. Éthique du discours et éthique de la libération 209

1 Éthique du discours et éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud 211
2 Les différents contextes 215
2.1 L'éthique de la libération comme une éthique dans le contexte de la dépendance et du sous-développement 216
2.2 L'éthique du discours comme une éthique à l'époque de la science et de la technique 217
2.3 L'impact des différents contextes sur la question du marxisme 220
3 Le défi de l'éthique du discours à l'éthique de la libération 226
3.1 L'éthique du discours comme une macroéthique universaliste 227
3.2 La réception dusselienne du défi discursif 231
3.3 Le passage d'une éthique de la libération latino-américaine à une éthique de la libération universelle à partir de l'Amérique latine. 236
4 Le défi de l'éthique de la libération à l'éthique du discours 238
4.1 La réception d'Apel du défi dusselien : le passage de la communauté communicationnelle réelle de « l'humanité présente » au « Nous » privilégié. 240
4.2 La critique d'Apel à la « communauté de vie » dusselienne 242
4.3 La critique apelienne de Levinas 246
4.4 La critique d'eurocentrisme 248
5 Responsabilité, *a priori* ou *a posteriori* ? 252
6 L'architectonique 259
7 À propos d'une possible complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération 263

7 *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* : une éthique de la conviction et/ou de la responsabilité ? 267

1 Les fondements éthiques de l'ordre en vigueur 268
1.1 La vie comme « critère de vérité » 269
1.2 Le devoir universel de reproduire la vie humaine 271
1.3 Dussel et le suicide 274
1.4 L'hétérocide et la lutte pour la libération 276
1.5 La validité intersubjective et le principe formel-discursif universel . . . 285
1.6 L'intégration de la raison stratégico-instrumentale 288
2 Critique éthique, validité antihégémonique et praxis de libération 290
2.1 La critique éthique du système en vigueur à partir de la négativité des victimes 291
2.2 La souffrance de la victime comme critère et la critique comme devoir face à la douleur 292

2.3 La validité antihégémonique de la communauté critico-discursive des victimes . . . 293
2.4 Le principe-libération . . . 296
3 Conclusions. L'éthique de la libération : une éthique de la conviction et / ou de la responsabilité ? . . . 299

8 1492-1992 ou la réflexion en Amérique latine sur la modernité. Une nouvelle étape dans la pensée de Dussel 303
1 L'affirmation de la Modernité / Altérité (ou Modernité / Colonialité) . . . 304
2 1492 : l'occultation de l'autre . . . 315
2.1 L'invention de l'Amérique . . . 317
2.2 La découverte de l'Amérique . . . 317
2.3 De la « découverte » de l'Amérique à sa conquête (matérielle et spirituelle) 324
3 Reconnaissance et critique du « mythe de la modernité » : vers un pluri-versalisme transmoderne décolonial . . . 346

III Problématiques actuelles de la philosophie de la libération 357

9 Critiques et problématiques actuelles de la philosophie de la libération 359
1 Critiques et actualisations à l'intérieur de la philosophie de la libération . . . 362
1.1 La critique d'Horacio Cerutti . . . 363
1.2 La critique du Groupe de Bogotá . . . 366
1.3 Les VIII Journées Internationales Interdisciplinaires à Río Cuarto (Argentine, 2003) ou l'affirmation de l'actualité de la philosophie de la libération . . . 366
1.4 La critique interculturelle de Raúl Fornet-Betancourt . . . 369
2 Critiques et apports externes à la philosophie de la libération . . . 376
2.1 Les critiques provenantes des auteurs féministes latino-américaines : la critique d'Ofelia Schutte . . . 377
2.2 La critique postmoderne aux philosophies de la libération : Santiago Castro-Gómez . . . 384
2.3 Les critiques et contributions du postcolonialisme : l'apport d'Homi Bhabha à la philosophie de la libération . . . 398
3 Quelques réflexions finales . . . 404

10 Quelques réflexions finales à propos de l'interculturalité et de la question écologique 411
1 De l'inculturation à l'interculturalité : les apports de la philosophie critique latino-américaine . . . 411
2 Les aspects écologiques dans la philosophie de la libération . . . 426

Conclusion **430**
a) Quelle est l'intersubjectivité visée par la philosophie de la libération ? Avec Levinas, au-delà de Levinas . . . 435
b) Quelle est la communauté de communication visée par la philosophie de la libération ? Conclusions du dialogue entre l'éthique de la libération (Dussel) et l'éthique de la discussion (Apel) . . . 440
c) Quelle est la notion transformée d'universalisme proposée ? Dialogue interphilosophique mondial vers un plurivers transmoderne . . . 445

A De la philosophie de la libération. Entretien avec Enrique Dussel **449**

Diálogos filosóficos Europa-América Latina : hacia un universalismo abierto a la diversidad. Enrique Dussel y la ética de la liberación **462**

Introducción **465**
Plan e hipótesis de trabajo . . . 468
1 Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial. El descentramiento de los saberes eurocéntricos y el reconocimiento de la alteridad epistémica . . . 469
1.1 ¿Existe una filosofía latinoamericana ? . . . 470
1.2 Enrique Dussel y la filosofía de la liberación en América Latina . . . 475
2 Diálogos filosóficos Europa-América latina . . . 481
2.1 ¿Una filosofía de la liberación a partir de Levinas ? . . . 483
2.2 El diálogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso (Apel) . . . 486
3 Marco actual de apreciación . . . 488

Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial : el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel) **493**
El desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación . . . 495
La ética del discurso como una macroética universalista . . . 496
La recepción dusseliana del desafío discursivo . . . 498
La universalidad material y formal de la ética de la liberación . . . 500
El desafío de la ética de la liberación a la ética del discurso . . . 501
La crítica de Apel a la « comunidad de vida » dusseliana . . . 505
La crítica apeliana de Levinas . . . 507
La crítica del eurocentrismo . . . 509
Responsabilidad : ¿*a priori* o *a posteriori* ? . . . 512
La arquitectónica . . . 517
A propósito de una posible complementariedad entre la ética del discurso y la ética de la liberación . . . 520

Conclusión **525**
a) ¿Cuál es la intersubjetividad a la que aspira la filosofía de la liberación ? Con Levinas, más allá de Levinas . . . 527

b) ¿Cuál es la comunidad de comunicación a la que aspira la filosofía de la liberación ? Conclusiones del diálogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso (Apel) 532
c) ¿Cuál es la noción transformada de universalismo propuesta ? Diálogo interfilosófico mundial hacia un pluriverso transmoderno 537

Bibliographie **540**

Dialogues philosophiques
Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité.
Enrique Dussel et l’éthique de la libération

Introduction

« C'est un fait : des Blancs s'estiment supérieurs aux Noirs.
C'est encore un fait : des Noirs veulent démontrer aux Blancs coûte que coûte la richesse de leur pensée, l'égale puissance de leur esprit.
Comment s'en sortir ? [1] *»*

« Dans le panorama actuel du monde, une grande question est celle-ci :
comment être soi sans se fermer à l'autre, et comment s'ouvrir à l'autre sans se perdre soi-même ? [2] *»*

« Le plus grand défi du siècle à venir, tant pour la politique que pour les sciences sociales, est celui de la compréhension de l'autre [3] *»*

Notre propos dans cette recherche est double. D'une part, il s'agit d'examiner les rapports qu'entretient le concept d'universalité avec la proposition latino-américaine d'une philosophie située, « inculturée », et donc d'examiner les apports des philosophies critiques latino-américaines aux débats sur l'universalisme et le culturalisme. Dans un contexte où l'universalisme est de fait l'effet d'une globalisation homogénéisante et ethnocentrique (universalisme monologique), et face aux revendications de la différence comme identités préfixées et closes aux risques fondamentalistes, un nouveau et véritable universalisme comme dialogue interculturel se présente comme une alternative intéressante au dilemme entre universalisme et particularité. D'autre part, notre propos est de présenter à un public francophone la pensée critique latino-américaine actuelle, notamment celle du philosophe de la libération Enrique Dussel. Ce deuxième propos, tout aussi important étant donné l'invisibilité de ce sujet dans les établissements français de production et de transmission de la connaissance tant dans les unités de philosophie que dans les établissements spécialisés dans les études sur l'Amérique latine

1. Frantz FANON, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952, p. 7
2. Edouard GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Seuil, 1996, p. 20
3. Charles TAYLOR. « Gadamer on the Human Sciences ». Dans : Robert J. DOSTAL (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 126.

– mais où l'on ne trouve cependant pas de place explicite pour l'étude de la philosophie latino-américaine [4] –, est à l'origine des sections plus descriptives de ce travail. Avec ce double propos, ce travail rend compte de la volonté ancienne, de la part des chercheurs latino-américains en sciences humaines et sociales, de réfléchir selon une généalogie de pensée *sui generis* sur la réalité économique, sociale, politique et épistémique du continent comme du monde [5]. Volonté qui s'affirme d'abord dans un dialogue Nord-Sud avec plusieurs pays d'Europe (Espagne, France, Allemagne en particulier) et Sud-Sud notamment entre plusieurs pays du sud du continent américain. Ce projet se consolide en particulier dans les années 1960 avec la philosophie de la libération ou les théories socio-économiques de la dépendance. Or deux figures importantes de ces courants s'inscrivent aujourd'hui dans le réseau de pensée critique latino-américaine : Enrique Dussel [6], l'un des fondateurs de la philosophie de la libération et Aníbal Quijano [7], qui a participé aux débats théoriques complexes sur les relations de dépendance socio-économique des pays dits « périphériques » par rapport aux pays dits du « centre ». Ce travail s'organise autour d'une seule figure, à savoir Enrique Dussel, afin de pouvoir approfondir les liens entre la philosophie latino-américaine de la libération et certains courants de philosophie européens (la métaphysique de l'altérité d'Emmanuel Levinas et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel en particulier) et latino-américains (Leopoldo Zea et Augusto Salazar Bondy d'une part,

4. Nous avons voulu contribuer à combler ce double vide en travaillant parallèlement au sein de notre équipe d'accueil dans le département de philosophie de Paris 1–Panthéon-Sorbonne, ainsi qu'à l'Institut des Hautes Études sur l'Amérique latine (IHEAL), avec qui nous avons collaboré à plusieurs reprises, en particulier grâce aux travaux que nous avons menés avec Capucine Boidin (maître de conférences en anthropologie à l'IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris 3) en vue de la coordination d'un dossier pour les *Cahiers des Amériques latines* (num. 62, 2009/3) sur la « Philosophie de la libération et tournant décolonial » et l'organisation du Colloque International « Quelles Universités et quels Universalismes demain en Europe ? Un dialogue avec les Amériques », colloque qui eut lieu à Paris les 10 et 11 juin 2010.

5. Cela était également notre propos dans le dossier que nous avons coordonné avec Capucine Boidin, « Philosophie de la libération et tournant décolonial », publié dans *Cahiers des Amériques latines*, num. 62 (2009/3), pp. 15-141. Ce dossier est le premier recueil en langue française de textes des penseurs latino-américains réunis autour du projet de recherche Modernité/Colonialité et compte avec des contributions d'Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Walter Mignolo et Damián Pachón Soto.

6. Enrique Dussel, né en 1934 à Mendoza en Argentine et exilé politique à partir de 1975 à Mexico, a fait ses études de licence en théologie à Paris et à Munster ainsi que ses études de doctorat en philosophie à Madrid (Complutense) et en Histoire à Paris (Sorbonne). Il enseigne actuellement à l'Université Autonome Métropolitaine (UAM, Iztapalapa, México).

7. Aníbal Quijano, a obtenu son doctorat en 1964 à l'Université Nacional Mayor de San Marcos au Pérou. Professeur de sociologie dans cette même université, il a été directeur associé durant quelques années à l'EHESS et actuellement il est professeur à Binghamton, New York.

et le courant nommé « groupe Modernité/Colonialité [8] », « postoccidentalisme [9] » ou encore « théories décoloniales [10] » d'autre part [11]).

Cependant, reprendre l'étiquette latino-américaine, ce n'est pas ici répondre à l'idée fallacieuse que la voix des victimes, des natifs, des exclus ou des dominés serait plus autorisée ou porteuse d'une sorte de vérité intrinsèque [12]. Il importe aussi de préciser, nous y reviendrons, qu'une perspective latino-américaine et donc culturellement située n'implique pas nécessairement un retour culturaliste aux accents fondamentalistes. Elle ne saurait non plus ici être assimilée à une critique antieuropéenne essentialisante, au rejet des penseurs européens et à la sacralisation des victimes de l'injustice car cela reviendrait à une simple inversion de rôles, c'est-à-dire à changer le contenu tout en gardant les termes de la conversation. Ainsi la perspective que nous présentons dans ce travail est doublement critique : tant à l'égard du « fondamentalisme eurocentrique » que des « fondamentalismes tiers-mondistes ». En ce sens, si l'adoption d'une perspective critique latino-américaine revendique le décentrement des penseurs occidentaux et la diversification des épistémologies dont ils sont porteurs ainsi que la reconnaissance d'une diversité épistémique afin de ne pas reconduire une hiérarchie épistémique, coloniale et raciale, il ne s'agit pas de nier les apports multiples des penseurs occidentaux ou leur usage possible dans le cadre de projets libérationnistes et de décolonisation latino-américains [13]. En ce sens, prendre en considération les critiques latino-américaines des excès et contradictions de la culture

8. Arturo ESCOBAR. « Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigacion de modernidad/colonialidad latinoamericano ». Dans : *Tabula Rasa* n° 1 (2003).

9. Expression proposée par Walter MIGNOLO. « Posoccidentalismo : el argumento desde America Latina ». Dans : *Cuadernos Americanos* XII, n° 64 (1998) et adoptée par une des premières présentations de ce courant de pensée en France par Fernando CORONIL. « Les Études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde ». Dans : Neil LAZARUS, *Penser le Postcolonial*. Paris : Amsterdam, 2006. Voir aussi Fernando CORONIL. « Beyond Occidentalism : Towards Nonimperial Geohistorical Categories ». Dans : *Cultural Anthropology* vol. 11, n° 1 (1996). En español : « Más allá del Occidentalismo : hacia categorías geohistóricas no imperiales », *Casa de las Américas*, num. 214, La Habana, 1999

10. Voir par exemple le numéro spécial « Teorías decoloniales en América latina », *Nómadas*, Bogota, 26, 2007.

11. Ce courant regroupe des auteurs provenant de diverses disciplines, de l'anthropologie à l'histoire, à la philosophie et aux études littéraires, parmi lesquels : Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Freya Schiwy, etc.

12. Nous reprenons ici Jackie ASSAYAG et Véronique BÉNÉÏ, « À demeure en diaspora », *L'Homme*, 156 (octobre-décembre 2000), cité dans Capucine BOIDIN et Fátima HURTADO LÓPEZ. « La philosophie de la libération et le courant décolonial ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 18.

13. Cf. Ramón GROSFOGUEL. « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes ». Dans : A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*. Paris : La Découverte, 2010, pp. 120-121

occidentale n'implique pas dans notre recherche ni l'occultation de ses réussites ni l'importance de l'héritage de la modernité.

Plan et hypothèses de travail

À partir des problématiques présentées, cette recherche entend contribuer à la tâche de notre point de vue urgente et nécessaire de penser philosophiquement depuis un horizon mondial [14], c'est-à-dire de dépasser le racisme et la violence épistémiques qui excluent du domaine de la connaissance les pensées émises par des traditions de pensée considérées comme périphériques (dès lors occultées, méprisées, voire reprimées), et donc de reconnaître ces traditions comme étant non seulement objets de connaissance, mais surtout sujets créateurs de connaissances et partenaires égaux dans un dialogue philosophique Nord-Sud. En suivant ces propos, le travail présenté s'articule autour de différentes hypothèses qui guident notre approche et notre raisonnement, et à partir desquelles nous nous attachons à répondre aux questions posées et aux problèmes présentés. Il s'agit premièrement de questionner la légitimité des philosophies nationales ou régionales (1), puis d'interroger la philosophie critique latino-américaine de la libération en tant que critique de la modernité en vue d'évaluer sa pertinence, ses apports et la possibilité d'un dialogue avec la philosophie européenne mutuellement enrichissant (2), et enfin eu égard aux changements historiques depuis les années 1970 à nos jours, d'évaluer la vigueur actuelle des motivations et des inquiétudes initiales de la philosophie de la libération d'une part, et des thèses et des catégories principales de ce courant de pensée, d'autre part (3).

Afin de mener à bien ces perspectives de recherche, le travail présenté est structuré selon le plan suivant. Deux chapitres préliminaires permettent au lecteur francophone non familiarisé avec la philosophie latino-américaine d'avoir un tableau général de l'histoire de la pensée philosophique latino-américaine (en particulier, des courants philosophiques du XXe siècle) ainsi que de la biographie intellectuelle de l'auteur étudié, à savoir : Enrique Dussel. Ces deux chapitres précèdent les parties de contenu proprement dit. Pour comprendre l'intention du changement de paradigme que prétend la philosophie de la libération en Amérique latine, ce travail prend comme point de départ l'exposé des différents contextes et origines de la philosophie de la

14. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3).

libération. Nous abordons la question des philosophies nationales ou régionales et les contextes philosophique, historique, politique, économique et culturel de la philosophie de la libération. La deuxième partie étudie de manière spécifique et suivant une approche diachronique l'éthique de la libération d'Enrique Dussel développée en dialogue avec différents auteurs. En ce sens, le chapitre 5 introduit les premiers développements d'une éthique de la libération à partir de Levinas, dans les années 1970. Les chapitres 6 et 7 analysent les débats avec l'éthique du discours et la nouvelle *Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* de 1998. Le chapitre 8 aborde la réflexion en Amérique latine sur la modernité comme une nouvelle étape dans la pensée de Dussel en dialogue avec le groupe Modernité/Colonialité. Finalement, la dernière partie de cette recherche pose la question de l'actualité ou plutôt de la problématique actuelle de la philosophie de la libération à travers les critiques, internes et externes, qu'au courant de ces dernières quatre décennies ont été adressées à ce courant de pensée.

1 Penser philosophiquement depuis un horizon mondial. Le décentrement des savoirs eurocentriques et la reconnaissance de l'altérité épistémique

Le besoin de penser philosophiquement depuis un horizon mondial se fait aujourd'hui plus pressant que jamais notamment eu égard aux grands problèmes planétaires qui affectent à l'humanité dans son ensemble, parmi lesquels : les problèmes socio-économiques Nord-Sud et la crise environnementale. Dans ce contexte, Roger Garaudy nous rappela déjà en 1977 :

> Le problème fondamental de la culture aujourd'hui c'est de mettre fin à la conception hégémonique de la culture occidentale et de lui substituer une conception symphonique en interrogeant les sagesses du monde non occidental. Les problèmes sont désormais posés à l'échelle planétaire. Ils ne peuvent être résolus qu'à l'échelle planétaire. Et cela en engageant un véritable dialogue des civilisations avec les cultures non occidentales [15]

Historiquement, la philosophie a toujours eu différentes patries, origines et langues. L'humanité a toujours et inévitablement exposé de manière linguistique des réponses rationnelles

15. Roger GARAUDY. *Pour un dialogue des civilisations*. Paris : Denoël, 1977, p. 77. Sur ce sujet Cf. José Antonio PÉREZ TAPIAS. *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid : Trotta, 2007.

aux « noyaux problématiques » ou questionnements – parmi beaucoup d'autres – sur les « pourquoi » universels, auxquels ne peut échapper aucune culture ou tradition [16]. Si l'activité philosophique se caractérise d'abord par le fait d'être une activité de réflexion dont l'objectif consiste dans la recherche rationnelle de la vérité (refusant de ce fait tout argument d'autorité ainsi que le recours à l'intuition, aux croyances et aux préjugées), nous pouvons reconnaître sa présence dans toutes les grandes cultures de l'humanité : certains systèmes de pensée élaborés par les civilisations de l'Inde ancienne, la Chine classique, le Tibet à partir de l'introduction du bouddhisme, le judaïsme ou l'Islam entre autres [17] mais aussi les cultures originaires d'Afrique ou les peuples náhuatl, maya, tojolabal, quechua, mapuche ou guaraní [18] présentent des caractéristiques qui permettent de les inclure pleinement dans le domaine de la philosophie explicite. Le contraire c'est confondre la partie avec le tout : un cas particulier avec la définition universelle. Dans ce travail nous nous situons avec Dussel « éthiquement [en reconnaissant] toutes les communautés philosophiques des autres traditions comme ayant des droits égaux d'argumentation. Ce processus pourrait ainsi dépasser l'eurocentrisme moderne —aujourd'hui dominant— qui non seulement est stérile, mais, de plus, empêche toute découverte importante d'autres traditions [19] ».

1.1 Existe-t-il une philosophie latino-américaine ?

La recherche que nous proposons porte sur la philosophie latino-américaine de la libération et le dialogue philosophique inter-régional Nord-Sud et Sud-Sud, des années 1970 à nos jours. Le premier problème qui se pose alors est celui de la légitimité avec laquelle nous nous référons aux « philosophies régionales ». Existe-t-il une philosophie latino-américaine différente d'une grecque, une française ou une allemande, par exemple ? Ou bien la philosophie est un exercice systématique de la pensée et de la réflexion sur les questionnements ou noyaux universels qui se posent à tout être humain indépendamment de son origine et de sa nationalité, une discipline universelle qui n'accepte pas l'existence différenciée d'histoires nationales de la philosophie ?

16. DUSSEL, *op. cit.*
17. Roger-Pol DROIT. *Philosophies d'ailleurs*. Paris : Hermann, 2009.
18. Enrique DUSSEL et Eduardo MENDIETA. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y « latino » (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos.* Mexico : Siglo XXI, 2011.
19. DUSSEL, *op. cit.*, p. 111.

Nous trouvons là un premier point d'interrogation pour nous [20].

Pour certains, la philosophie est une discipline universelle de recherche de la vérité sur le monde et sur l'existence humaine. Cette approche suppose que le philosophe peut s'il le désire se soustraire du contexte même de sa propre pensée afin d'avoir un accès neutre et immédiat à la vérité universelle. Cependant, derrière cette volonté de neutralité et d'universalité l'on peut trouver ce que Charles Taylor a décrit comme une permanente tentative masquée de contrôle et de domination : la tentation de définir l'autre dans nos propres termes, de le réduire aux limites de notre propre cadre de référence [21]. Face à cette approche aux risques dominateurs, d'autres ont affirmé qu'il n'est pas possible de se soustraire complètement de son propre horizon pour occuper un point zéro archimédien, neutre et universel. De ce point de vue, l'accent est mis sur le lieu d'énonciation des disciplines car ce lieu est géopolitiquement marqué. La philosophie aurait ainsi inévitablement des caractères régionaux qui s'exprimeraient dans des philosophies spécifiques. Elle se construit à partir des circonstances qui lui sont propres, en réponse aux besoins réels que lui pose la réalité de son contexte. La philosophie serait donc nécessairement « inculturée » dans son contexte. Cependant, l'affirmation du poids de la culture locale, de la langue, de la nation et de l'esprit du peuple dans l'exercice de l'activité philosophique présente de redoutables risques en termes d'enfermement identitaires et risque selon nous, d'entretenir des conceptions réductrices, essentialistes et inamovibles des cultures, et cela au détriment de l'idée d'une humanité partagée et d'une raison commune à tous les êtres humains.

Par conséquent, notre posture en ce qui concerne la question des philosophies nationales ou régionales se distingue tant des postures universalistes que latino-américanistes extrêmes. Nous pensons que la philosophie – bien qu'elle est une discipline universelle qui part des « noyaux problématiques universels [22] » – est un savoir toujours et inévitablement situé, c'est-à-dire qualifié d'une manière significative par les circonstances historiques et culturelles concrètes. Cependant, face à l'incommensurabilité des paradigmes culturels, nous supposons une humanité

20. Cf. Chapitre 1, section 1

21. Charles TAYLOR. « Understanding the Other : A Gadamerian View on Conceptual Schemes ». Dans : J. Malpas, U. Arnswald and J. Kertscher (Eds.), *Gadamer's Century : Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Publié également comme « Gadamer on the Human Sciences », dans Robert J. Dostal (ed.), The Cambridge Companion to Gadamer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142. Cambridge : The MIT Press, 2002.

22. DUSSEL, *op. cit.*

partagée et une raison commune sans lesquelles le dialogue interculturel ne pourrait pas être possible. Nous questionnons les visions essentialistes, monolithiques et statiques des cultures considérées des monades indépendantes possédant des supports identitaires privilégiés, fixes, exclusifs et immuables. En revanche, nous partons de la considération de la nature hétérogène et dynamique des « cultures » et des « traditions ». Celles-ci sont selon nous en constant dialogue et interaction et en ce sens en changement et redéfinition permanent.

En ce sens, ce travail prend comme point de départ l'hypothèse que l'on comprends toujours à partir d'un horizon (Gadamer), à partir de soi et de son monde, même si on n'en a pas toujours conscience. Cependant, dans le dialogue cet horizon change, il s'élargit en se replaçant dans l'horizon de l'autre et vice versa jusqu'à ce qu'une nouvelle réalité naisse à partir de celles précédentes. L'universalisme qui en résulte constitue donc le résultat – et jamais le point de départ – d'un dialogue et d'une communication véritablement horizontaux entre les peuples du monde [23]. Ainsi, s'il n'y a pas de terrain neutre extérieur aux préjugés, nous devons être capables de questionner ces préjugés, c'est-à-dire de reconnaître que notre propre présomption de vérité puisse être mise à l'épreuve dans la rencontre avec l'autre, recevant par ce fait une nouvelle compréhension de soi-même. Celui qui comprend ne revendique pas une position supérieure « c'est pourquoi – nous citons H.-G. Gadamer – la philosophie herméneutique ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue. Et cela veut toujours dire qu'il faut reconnaître au préalable la légitimité possible, voire la supériorité de son interlocuteur [24] ». En ce sens, nous ne cherchons pas à substituer un absolu par un autre, mais à renoncer à toute production de centres, c'est-à-dire à toute prétention d'occuper un « lieu privilégié », neutre et universel.

Cette inculturation ou contextualisation de la philosophie est de notre point de vue nécessaire pour le décentrement et la mise en évidence du *locus* d'énonciation de la philosophie occiden-

23. Ramón GROSFOGUEL. « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Versión actualizada en francés : « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : "le pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 119-138. En inglés : « Decolonizing Western Uni-versalisms : Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity : Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, num. 3, 2012, pp. 88-104. Siglo del Hombre, 2007, p. 74. En français : p. 135.

24. Hans-Georg GADAMER. *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF, 1996, p. 57.

tale. Mais : si le sujet et la connaissance sont toujours et inévitablement situés dans l'espace et dans le temps, comment pouvons-nous échapper au dilemme opposant les particularismes relativistes à l'universalisme abstrait (au fond tout aussi particulier et régional) ? Comment décoloniser l'universalisme abstrait sans pour autant tomber dans des particularismes provinciaux isolés ?

La perspective philosophique que nous proposons dans ce travail est celle d'une universalité qui ne fait pas abstraction des différences contextuelles et culturelles, c'est-à-dire d'une universalité ouverte à la diversité. Dans ce contexte, le concept d'une hybridité culturelle introduit par Homi K. Bhabha pour dépasser la vision d'un monde dominé par l'opposition entre soi et l'autre ou la défense gadamerienne d'un entre-deux (*Zwischen*) comme véritable lieu herméneutique [25] peuvent selon nous apporter quelques éléments à notre réflexion. En effet, c'est contre Dilthey et la commensurabilité romantique que Gadamer soutient que, pour comprendre, l'interprète n'a pas besoin de sortir de son horizon ni de se transporter dans l'horizon passé de l'auteur interprété. Au contraire, dans l'exercice de la compréhension, le lecteur garde toujours son horizon propre et s'ouvre à ce que Gadamer appelle une « fusion des horizons » dans laquelle notre horizon est mis en péril comme celui de l'autre. En ce sens, il nous faut être disposés et ouverts à recevoir l'opinion de l'autre ou du texte que l'on cherche à comprendre, son altérité. Cette revendication d'ouverture irait par ailleurs à l'encombre du but recherché si elle « s'ouvre » à une fermeture ethnocentrique évidente. En fait, selon Gadamer, le mandat d'ouverture est un défi à cette arrogance. Mais cela n'implique pas un effacement de l'horizon du moi face à la prétendue supériorité de l'autre, l'asymétrie entre moi et l'autre et donc l'absence de relation que Ricœur critiqua à Levinas [26].

Face aux tendances à l'absolutisation d'une raison monologique conduisant à un universalisme homogénéisant et « vertical » aux risques ethnocentriques et dominateurs, et face également à l'alternative proposée par un relativisme fondé sur la thèse postmoderne de l'incommensurabilité, de l'irréductibilité et de l'opacité des systèmes de valeurs aux risques d'un simple « pluralisme de juxtaposition » qui minerait la possibilité de rencontres véritablement interculturelles, nous voulons dans cette recherche nous situer dans l'entre-deux d'une posture

25. Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1976, p. 317.
26. Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

médiane capable de nous porter au-delà des dilemmes entre universalisme et contextualisation, ethnocentrisme et relativisme de la philosophie, dialogue et préservation de l'altérité de l'autre. Nous pensons que la « fusion des horizons » de Gadamer comprise non pas comme un « devenir un avec » mais comme un lieu de contact, c'est-à-dire comme une « universalité supérieure » irréductible à toute particularité échappe à l'unilatéralité et constitue de ce fait une alternative médiane tant à la commensurabilité qu'à l'incommensurabilité. Notre hypothèse est que cette notion que Gadamer introduit dans le domaine de l'herméneutique peut être élargie de l'interprétation de textes (c'est-à-dire de la rencontre entre un lecteur et un texte) à la rencontre interpersonnelle et interculturelle, c'est-à-dire à la compréhension des autres cultures, de l'autre dont il est question dans ce travail.

Cette posture médiane maintient néanmoins la portée universelle qui avait caractérisée le discours des Lumières. En ce sens, si bien Dussel critique les excès d'un universalisme abstrait et au fond ethnocentrique, son entreprise cherche, contre l'abandon postmoderne de toute portée universelle, à rétablir les conditions pour une universalisme véritable et authentique. Notre hypothèse de travail est donc que l'entreprise d'Enrique Dussel demeure, peut-être malgré l'auteur, moderne et non post-moderne en ce sens qu'elle est universelle et non relativiste.

Aussi, nous voulons indiquer qu'il ne s'agit pas dans ce travail de déplacer le centre de la production des connaissances de l'Europe à l'Amérique latine mais au contraire, de critiquer toute formation de centres et toute prétention d'une philosophie particulière à se dresser en paradigme unique et universel (exclusif). La reconnaissance dans notre recherche de caractères régionaux de la philosophie n'a donc pas comme objectif d'être une impulsion nationaliste ou essentialiste. Elle est cependant de notre point de vue, nécessaire pour un dialogue philosophique réellement mondial et interculturel et en ce sens, respectueux de la parole d'Autrui.

Après avoir reconnu le caractère situé de la philosophie et donc l'existence de philosophies nationales ou régionales, nous nous posons la question : existe-t-il une philosophie latino-américaine ? En ce sens, la deuxième difficulté que nous avons posée dans ce travail est celle qui concerne les traits ou les caractéristiques que doit réunir une philosophie latino-américaine pour qu'elle puisse être considérée comme une philosophie latino-américaine *authentique* [27].

La réflexion sur l'exigence de développer une philosophie latino-américaine authentique

27. Cf. Chapitre 1, section 2

remonte à 1837 de la main de Juan Bautista Alberdi, en Argentine. Ensuite, le programme d'Alberdi fut repris, sous un angle différent, par le « Groupe Philosophique Hiperión », fondé au Mexique par Leopoldo Zea, en 1948. Dans ce travail, nous partons de l'hypothèse qu'il existe une philosophie latino-américaine. Mais plusieurs difficultés s'imposent. Nous pouvons reconnaître une philosophie latino-américaine au sens où en Amérique latine il y a eu des sujets préoccupés par la philosophie. Nous pouvons également affirmer que cette philosophie est dotée d'un style propre, au moins en ce qui concerne l'attitude ou la manière de se préoccuper de la philosophie. En ce sens, la philosophie latino-américaine est une philosophie qui présente certes des caractères différentiels. Cependant, historiquement elle s'est souvent constituée selon les traditions philosophiques occidentales. La question de son authenticité se pose donc inévitablement, comme le montre le débat entre Augusto Salazar-Bondy et Leopoldo Zea [28]. Dans cette recherche, nous avons donc effectivement voulu partir éthiquement de la reconnaissance de toutes les communautés philosophiques des autres traditions comme ayant des droits égaux d'argumentation (Dussel), et cela en vue d'un dialogue philosophique véritablement mondial. Cependant, nous avons voulu également montrer les différentes questions et difficultés que cette affirmation implique, notamment en ce qui concerne le débat entre universalisme et particularisme qui de ce fait est au centre de notre recherche.

1.2 Enrique Dussel et la philosophie de la libération en Amérique latine

Par son importance dans la scène philosophique latino-américaine et ses dialogues mutuellement enrichissants avec des multiples auteurs européens, notre recherche sur la philosophie latino-américaine se centre sur la proposition d'Enrique Dussel d'une philosophie et d'une éthique de la libération.

La philosophie de la libération est née en Amérique latine dans les années 1970. Elle a repris de manière inédite la vieille question – qui avait été ouverte par Juan Bautista Alberdi en 1837 – de la constitution et de la fondation d'une philosophie latino-américaine, c'est-à-dire d'une philosophie situé dans le contexte et dans la réalité sociale, culturelle, politique et historique des pays latino-américains. Ce contexte a été marqué par le populisme péroniste en Argentine (1946-1955) et le retour de Perón au pouvoir en 1973 après 18 ans d'exil ainsi que

28. Cf. Chapitre 1, section 3 ainsi que Chapitre 2.

par la théorie du développement et la théorie de la dépendance. Cette dernière constitue avec la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire et la théologie de la libération les principales matrices de la philosophie de la libération dusselienne [29].

Enrique Dussel est l'un des membres fondateurs du mouvement de Philosophie de la Libération. Il est né en Argentine en 1934. Forcé d'émigrer au Mexique en 1975 après le bombardement de sa maison par des groupes paramilitaires, il est désormais citoyen mexicain. Son travail est principalement axé sur les champs de l'éthique et de la philosophie politique. Professeur au Département de philosophie à l'Université Métropolitaine Autonome (UAM), Campus Iztapalapa à Mexico, il enseigne également à l'Université Nationale Autonome de Mexico (UNAM). Détenteur d'un Doctorat en philosophie (Université de Madrid) et d'un Doctorat en histoire (Université Paris Sorbonne), il est Docteur honoris causa des universités de Fribourg (Suisse) et de la Haute Université San Andrés (Bolivie). Il a été professeur invité à la Frankfurt University, Notre Dame University, California State University, Los Angeles, Union Theological Seminary (New York), Loyola University Chicago, Vanderbilt University, Duke University, Harvard University, entre autres.

Enrique Dussel a entretenu des liens et de dialogues avec la philosophie occidentale. En novembre 1989 Dussel commence à Freiburg un débat qui durera des années, jusqu'à 2001, avec Karl-Otto Apel. En avril 1991, il rencontre Paul Ricœur puis Richard Rorty. 1993 est l'occasion de dialoguer avec Gianni Vattimo ; 1996, avec Jürgen Habermas.

À la vue de ces données, nous pouvons constater que malgré la méconnaissance en Europe des auteurs latino-américains et notamment d'Enrique Dussel, qui est loin d'être un auteur mineur. Tout au contraire, sa proposition d'une nouvelle manière de lire l'histoire universelle, critiquant le discours européocentré, y compris en philosophie, constitue un apport majeur au dialogue philosophie Nord-Sud et à la recherche d'une nouvelle universalité.

Sa pensée couvre de nombreux champs tels que : théologie, histoire, politique, philosophie, éthique, philosophie politique et esthétique. En ce sens, une des premières difficultés que nous avons rencontrées lors de notre recherche a été l'abondante production intellectuelle de cet auteur prolifique : plus d'une centaine de livres et quatre cents articles principalement en

29. Cf. Chapitre 3.

philosophie, histoire et théologie [30]. Pour cette raison, nous avons choisi de nous concentrer sur un aspect concret de la production intellectuelle de l'auteur, à savoir le développement d'une éthique de la libération, ainsi que les dialogues dans les domaines de la philosophie qu'il a entretenus avec différents philosophes d'Europe et des Amériques. Nous avons ainsi consciemment laissé de côté d'autres thématiques notoires dans l'œuvre dusselienne, notamment ses travaux théologiques et son étude de Marx et du marxisme.

La très faible traduction des œuvres de la philosophie latino-américaine et plus particulièrement de l'œuvre dusselienne en français [31] constitue également une des premières difficultés rencontrées, mais également un des apports et des intérêts majeurs de notre travail. Pour cette raison, et afin de rendre la pensée de Dussel accessible à un public francophone, nous avons choisi de traduire les passages cités dans notre travail en français.

Par ailleurs, une des conséquences de la méconnaissance de la pensée philosophique latino-américaine en Europe est la très fréquente confusion de la philosophie de la libération avec son homonyme théologique plus connu dans nos pays, à savoir : la théologie de la libération. Cette confusion est accrue par le fait que certains philosophes de la libération ont également écrit des livres ou des articles théologiques et vice versa (e.g. Hugo Assmann, Enrique Dussel, Carlos Scannone et Ignacio Ellacuría entre autres). Or, si la théologie de la libération – en partie antérieure de quelques années à la philosophie de la libération – constitue effectivement une des matrices majeures de la philosophie de la libération (avec la théorie de la dépendance et la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire), il s'agit néanmoins de deux mouvements libérationnistes différents proposés depuis deux disciplines bien distinctes qu'il faut donc préciser. Cela rend nécessaire dans notre travail d'éclaircir et de distinguer ces deux mouvements libérationnistes, et d'analyser l'effective incidence de la théologie de la libération dans la philosophie latino-

30. Pour une liste détaillée de la bibliographie complète de l'auteur Cf. http ://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf

31. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998, en français : Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002 ; Enrique DUSSEL. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992) ; Enrique DUSSEL. *Ética comunitaria*. En français : E. Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1988. Madrid : Paulinas, 1986 ; Enrique DUSSEL. *La producción teórica de Marx : un comentario a los « Grundrisse »*. En français : E. Dussel, *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundisse*, Paris, L'Harmattan, 2009. México : Siglo XXI, 1985 ainsi qu'une trentaine d'articles majoritairement théologiques pour la plus part publiés dans la revue *Concordia*. Cf. http ://enriquedussel.com/text/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf

américaine de la libération [32]. Grâce à l'impact de la théologie de la libération, la philosophie s'auto-considère à partir des années 1970 comme un savoir qui doit répondre de l'autre et devant l'autre. S'inspirant des théologiens de la libération, les philosophes latino-américains de la libération introduisent une nouvelle attitude philosophique et affirment que la philosophie doit penser sa situation particulière à partir de sa propre réalité et de son propre contexte. La philosophie voit en conséquence maintenant le besoin de fonder sa réflexion non pas sur des concepts abstraits mais sur des traditions d'action libératrice, faisant de la réalité de la pauvreté en Amérique latine le point de départ philosophique. La philosophie se comprend ainsi comme un savoir historique et critique dont la fonction première est celle de participer à la libération du peuple pauvre et dépendant. En ce sens, à partir de la philosophie de la libération, et grâce à l'approche et à la méthode de la théologie de la libération, la raison théorique devient secondaire et la raison pratique et concrète qui cherche à répondre à la question de comment rendre justice à l'autre devient l'acte premier de la philosophie.

L'incidence de la théologie de la libération sur la philosophie de la libération est claire et concrète. Cependant, nous voulons insister sur le fait que la philosophie de la libération n'est pas une théologie et en ce sens elle est depuis ses origines indépendante de celle-ci. Nous retrouvons des thématiques, des attitudes et des inquiétudes communes. Mais leurs réflexions proviennent de deux disciplines différentes. D'une part, la théologie, qui fonde son activité dans la foi et le choix premier de Jésus-Christ. D'autre part, la philosophie qui trouve ses sources et se construit à partir de penseurs comme Fanon, Ricœur, Levinas, Apel ou Habermas et qui se maintient indépendante des motivations spécifiquement théologiques.

Ensuite, dans le dernier chapitre de la première partie [33] nous avons voulu situer Dussel – à la différence des études sur Dussel qui réduisent la philosophie de la libération à la proposition dusselienne de celle-ci – au sein des différents groupes et secteurs de la philosophie de la libération. En effet, une pluralité ainsi que des divergences internes sont apparues très tôt conséquence du différent positionnement de chaque auteur face à certaines questions clés telles que la polémique entre Augusto Salazar Bondy et Leopoldo Zea, le marxisme, le populisme, la théologie de la libération ou la culture indigène. Ainsi, nous considérons la philosophie de la

32. Cf. Chapitre 3, section 4.
33. Cf. Chapitre 4

libération comme un mouvement hétérogène – nous pouvons même parler de « philosophies de la libération » au pluriel – au sein duquel Dussel occupe effectivement une place importante. Or, s'une pluralité et des divergences sont constatés entre les différents auteurs, qu'est-ce qui permet de rassembler l'ensemble de ces courants dans un seul mouvement de Philosophie de la libération ?

D'une part, à partir des années 1960, les analyses globales et holistiques de la théorie de la dépendance en ce qui concerne la dépendance, la dette impayable et la pauvreté des pays dits du Sud ou périphériques eurent un impact important dans certains secteurs de la philosophie latino-américaine. Pour ces auteurs, la philosophie était un outil de compromis et de transformation sociaux pour un monde plus juste. Ainsi, c'est en partant des victimes de la pauvreté, de l'oppression et de l'exclusion des majorités que se construit une éthique de la libération qui inspire les transformations cherchant la justice. Face donc à la découverte de ceux qui souffrent dans leur corporalité l'impossibilité de vivre, la responsabilité pour le pauvre, pour l'opprimé, les obligea à chercher dans le système en vigueur les causes de la victimisation, ce qui constitua le moment proprement critique de l'éthique. Sous-jacente à la philosophie de la libération il y avait ainsi l'option prophétique et solidaire pour la vie, pour les causes et les luttes des majorités appauvries. Le moment premier de la transformation fut de ce fait conçu premièrement comme le fait d'assumer la propre responsabilité de la critique, c'est-à-dire comme une option préférentielle et solidaire des pauvres. Or, si la libération de la dépendance est la condition de possibilité pour la sortie du sous-développement, elle l'ai aussi pour la sortie de la culture et de la philosophie de la domination (Salazar Bondy).

En effet, d'autre part, l'idée que la production et la transmission de la connaissance constitue aussi un instrument de colonisation et qu'en conséquence, les cultures postcoloniales doivent commencer par « récupérer le sens de leur propre histoire, ensevelie par l'ouragan de la modernité[34] » – dans les mots de Dussel – a été exprimée de diverses manières et dans des domaines différents[35]. Elle implique premièrement que la décolonisation doit aussi comporter une décolonisation du savoir et de l'être (de la subjectivité). En Amérique latine, cette idée fut développée dans les années 1970 par les philosophes réunis autour du projet de Philosophie de la

34. DUSSEL, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 123.
35. E.g. Darcy Ribeiro, Enrique Dussel, Orlando Fals Borda, Serge Gruzinski, etc.

libération, dont le premier manifeste fut signé en 1973 et actualisé trente ans après, en 2003, par Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Antonio E. Kinen, Julio De Zan, Aníbal Fornari, Alberto Parisí, Enrique Dussel, Carlos Cullen, Mario Casalla et Juan Carlos Scannone.

En conséquence, dès les années 1970 la demande d'une éthique et d'une philosophie de la libération concerne à la fois la décolonisation de la philosophie et l'affirmation de la philosophie comme outil de libération. Dans son livre de 1977 *Filosofía de la Liberación*, Dussel intitule le premier chapitre « Géopolitique et philosophie ». Il s'agit d'une réinterprétation de la théorie de la dépendance, qui étudia les relations de dépendance entre le centre et la périphérie dans les domaines politique et économique, afin d'élargir les analyses de cette théorie aux domaines de la connaissance et de la philosophie. Dussel suggère ainsi l'idée d'un centre et d'une périphérie épistémiques, et du besoin de libération de la philosophie.

Mais comment sortir des violences symboliques et épistémiques sans réitérer des oppositions binaires ou réifier, essentialiser des identités qui n'existent comme telles que par le concours d'une histoire aléatoire ? [36]

Dans la perspective que nous présentons dans ce travail, le processus de décolonisation de l'imaginaire et des connaissances requiert un double mouvement : d'une part, la critique épistémologique des savoirs eurocentriques et coloniaux, hégémoniques, c'est-à-dire une critique des prétentions universelles de l'histoire et de la pensée régionale, européenne. Car comme le signale Samir Amin, « la culture moderne dominante prétend être fondée sur l'universalisme humaniste. En vérité, dans sa version eurocentrique, elle s'inscrit contre lui. Car l'eurocentrisme implique la destruction des peuples et des civilisations qui résistent à l'expansion de ce modèle [37] ». Cette destruction ou occultation, invisibilisation, comporte également une importante dimension épistémique. D'autre part, une récupération, une reconnaissance et une production d'options épistémiques alternatives, celles-ci étant prioritairement produites depuis les lieux des victimes de la domination et de l'oppression. La proposition philosophique de Dussel répond à ce double mouvement de critique et de proposition.

Finalement, la défense d'une éthique matérielle ou de la réalité au sens fort rapprocha Dussel

36. C'était la question que nous nous posions avec Capucine Boidin dans BOIDIN et HURTADO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 21.
37. Samir AMIN. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México : Siglo XXI, 1989, p. 109.

du philosophe Xavier Zubiri[38] : l'activité cognitive, même la plus abstraite et universelle, est pour ces auteurs toujours élaborée à partir de la praxis historique et donc conditionnée par le contexte historique et le code culturel dans lesquels elle se situe. Il y a ainsi une priorité du réel sur le sens théorique, de l'action sur la contemplation. Dans ce contexte, la philosophie a un rôle primordial, avec d'autres disciplines, pour fomenter et susciter une conscience collective qui permette la transformation et la création de nouveaux modèles économiques, politiques et culturels plus justes. Cependant Dussel affirme qu'expliciter le lieu depuis lequel une connaissance est produite n'implique pas de nier qu'il existe un niveau dans lequel le discours philosophique prend en compte les noyaux problématiques fondamentaux et propose de ce fait, des réponses à validité universelle. La philosophie comme savoir théorique possède donc en même temps une certaine autonomie et indépendance vis-à-vis de la praxis sociale. Cependant, si elle veut déplier toutes ses possibilités et son originalité, elle doit se comprendre comme un moment de la praxis historique globale qui la conditionne et lui donne un sens. Dans un contexte historique d'oppression et de déshumanisation, le potentiel de la philosophie ne se réalisera pleinement que si elle se situe explicitement à faveur d'une praxis libératrice et au service de *la vie* humaine. De ce fait, après avoir critiqué les morales formelles (Kant, Rawls, Apel, Habermas), Dussel propose une éthique sur la base d'une exigence de produire et de développer la vie humaine en communauté.

2 Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine

Dans ce travail, nous présentons la pensée de Dussel non seulement depuis une perspective systémique mais aussi diachronique, c'est-à-dire en mettant l'accent sur l'importance de son évolution. Cette évolution a été en grande partie motivée par chacune des rencontres et des dialogues qu'il a entretenus, depuis ses origines, avec différents auteurs latino-américains et européens surtout. Ces rencontres ont en effet permit à Dussel de donner des nouveaux accents à sa pensée qui s'accumulent au fur et à mesure des rencontres. Par ailleurs, ces dialogues sont importants non seulement pour comprendre la pensée de Dussel dans toute sa complexité et évolution, mais aussi car ils représentent un cas concret dans le domaine de la philosophie du

38. Cf. Chapitre 4, section 3.

dialogue Nord-Sud que nous estimons, de nos jours, absolument nécessaire. Pour ces raisons, nous avons choisi d'étudier dans la partie centrale de notre travail la pensée philosophique de Dussel au travers de ces dialogues [39].

Les années qui précèdent les premiers développements d'une philosophie de la libération sont marquées chez Dussel, par l'influence du personnalisme herméneutique et de la phénoménologie de Paul Ricœur ainsi que par la lecture de l'œuvre de Leopoldo Zea *L'Amérique latine face à l'histoire* [40]. En 1970, Dussel écrit avec une terminologie heideggerienne *Pour une destruction de l'histoire de l'éthique* [41]. Il s'agit du passage de l'anthropologie à l'éthique, au seuil même de la philosophie de la libération. Mais les années 1970 représentent une transformation radicale dans l'attitude théorique de Dussel. Cette transformation fut rendue possible grâce notamment à une lecture de l'œuvre d'Emmanuel Levinas – mais aussi des post-hégéliens (Feuerbach, Marx, Kierkegaard). La pensée d'Emmanuel Levinas permit à la philosophie de la libération de se concevoir comme une métaphysique de l'altérité, c'est-à-dire comme une philosophie de l'altérité éthique. Ces auteurs (« les seuls réels critiques de la pensée dominatrice européenne [42] »), unis aux nouveaux apports des économistes et scientistes sociaux en Amérique latine (les théoriciens de la dépendance) ainsi qu'aux mouvements historiques de libération à partir de 1968, sont à l'origine immédiat d'une nouvelle étape dans la pensée de Dussel : celle de la philosophie de la libération. Les années 1980 et 1990 sont pour Dussel l'occasion de nouveaux débats grâce auxquels une nouvelle étape de la philosophie de la libération, de l'éthique de la libération, est née. En novembre 1989 Dussel commence à Freiburg un débat qui durera des années, jusqu'à 2001, avec Karl-Otto Apel. En avril 1991 il rencontre Paul Ricœur puis Richard Rorty. 1993 est l'occasion de dialoguer avec Gianni Vattimo ; 1996 avec Jürgen Habermas. L'ouvrage qui résulte de ces débats est *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, pierre angulaire de l'œuvre dusselienne publiée aux éditions Trotta, à Madrid, en 1998. Or si les débats sont multiples, cet ouvrage tire particulièrement

39. Cf. Chapitre 2, section 2, ainsi que surtout la Deuxième Partie de ce travail (Chapitres 5, 6 et 8).
40. Leopoldo ZEA. *América en la historia*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957.
41. Enrique DUSSEL. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Publicado también en : Mendoza, Ser y tiempo, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, 1972. Citamos esta segunda edición. Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 1970.
42. Enrique DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca : Sígueme, 1974, p. 176.

son origine dans le débat engagé depuis novembre 1989 avec l'éthique du discours développée par Karl-Otto Apel. Il s'agit en effet du plus long dialogue que Dussel a entretenu avec un philosophe du Nord : dix rencontres étalées de 1989 à 2001.

Notre propos avec l'étude de ces différentes rencontres et dialogues philosophiques Nord-Sud est d'interroger la philosophie critique latino-américaine (en particulier dusselienne) en tant que critique de la modernité en vue d'évaluer sa pertinence, ses apports et la possibilité d'un dialogue avec la philosophie européenne mutuellement enrichissant, d'expliciter leurs points forts et leurs points faibles, leurs convergences et leurs divergences, et surtout leur enrichissante, mais en même temps conflictuelle, complémentarité éventuelle. Nous pensons que questionner la tradition philosophique occidentale à travers la critique latino-américaine permet le décentrement de la pensée occidentale, c'est-à-dire la mise en évidence de son *locus* d'énonciation concret sur lequel s'érigea l'universel abstrait. Cela permet également de prendre au sérieux les pensées du Sud en vue d'une décolonisation du savoir et d'un dialogue véritablement horizontal entre les différentes traditions philosophiques. De même, interroger la pensée philosophique latino-américaine à travers la philosophie occidentale permet d'être vigilant aux éventuelles fermetures antieuropéennes essentialisantes, car ce rejet reviendrait à une simple inversion de l'eurocentrisme, c'est-à-dire à changer le contenu tout en gardant les termes (dichotomiques) de la conversation. Avec Dussel, notre hypothèse est qu'un dialogue authentique et symétrique entre des traditions régionales philosophiques de la planète (européenne, nord-américaine, chinoise, hindoue, arabe, africaine, latino-américaine, etc.) requiert la reconnaissance et l'acceptation mutuelle du sens et de la valeur de chacune de ces traditions. Ce processus d'enrichissement philosophique mutuel « pourrait ainsi dépasser l'eurocentrisme moderne —aujourd'hui dominant-– qui non seulement est stérile, mais, de plus, empêche toute découverte importante d'autres traditions[43] ».

Or, si ces multiples dialogues ont marqué l'évolution de la pensée dusselienne, le choix des auteurs peut dans certains cas poser problème. D'une part, la première éthique de la libération que Dussel développa dans les années 1970 fut le résultat de la lecture de l'œuvre levinasienne *Totalité et infini*. Or, Levinas représente une réflexion morale de type religieux à partir de laquelle il peut sembler paradoxal de fonder une philosophie politique. Pourquoi Dussel a-

43. *Idem*, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 111.

t-il donc basé son éthique de la libération sur la pensée de Levinas pour en faire un usage inhabituel en Europe ? D'autre part, la deuxième éthique de la libération, publiée en 1998, fut le résultat des longs dialogues entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. Or, si l'éthique du discours est associée premièrement à J. Habermas, l'interlocuteur de Dussel lors de ces rencontres fut en revanche K.O-Apel. Dans ce travail, nous présentons la pensée dusselienne dans son évolution en analysant les différents dialogues qu'il a entretenus avec la philosophie européenne, mais cela en mettant l'accent sur le caractère problématique de certaines des références européennes de Dussel.

2.1 Une philosophie de la libération à partir de Levinas ?

> Cependant, ce qui m'a permis [de développer la philosophie de la libération comme une métaphysique de l'altérité] (quelqu'un tire toujours quand on est prêt) et « m'a réveillé du rêve ontologique » (heideggerien et hégélien), a été un livre étrange d'Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [...]. Cette œuvre du premier et plus grand des phénoménologues français [...] m'a permis de trouver, à partir de la phénoménologie et de l'ontologie heideggerienne, la manière de les dépasser. « L'extériorité d'Autrui », du pauvre, se trouve depuis toujours, au-delà de l'être [44].

La pensée levinasienne marqua de manière définitive le développement de la philosophie de la libération grâce à son idée d'*extériorité*, c'est-à-dire d'un sujet humain infini et incommensurable [45]. Pour Dussel, dans le contexte de dépendance et d'occultation de l'autre que l'Amérique latine vit depuis 1492, et face à la violence de l'universalisme trop monologique et au fond ethnocentrique de la modernité, l'accueil de l'autre que promeut Levinas ouvre une nouvelle perspective pour la vérité comme justice. Cette vocation de justice est préalable à tout compromis et même à la reconnaissance de l'autre comme partenaire *égal* de la conversation. La justice levinasienne implique ainsi une passivité et une asymétrie préalables à toute activité et à toute égalité. Autrement dit : la symétrie politique (qui implique l'égalité de droits) requiert dans un monde d'injustices et de violences colonisatrices d'une asymétrie éthique préalable, c'est-à-dire d'une « hétéronomie » radicale et d'une primauté *éthique* d'Autrui (qui ne contredisent pas pour autant l'autonomie ni l'égalité *politiques* mais au contraire, elles les justifient). Il s'agit de l'apport de la « métaphysique de l'altérité » de Levinas à partir duquel Dussel précisa ses

44. Enrique DUSSEL. « Filosofía y liberación latinoamericana ». Dans : *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana* n° 10 (1977), p. 87.
45. Cf. Chapitre 5.

premiers développements d'une philosophie de la libération.

Levinas reconnaît et est heureux de son influence dans la pensée latino-américaine. Dans un entretien qu'il a accordé en 1982 à la revue *Concordia*, il affirme que :

> J'ai connu Dussel, qui autrefois me citait beaucoup, et qui maintenant est beaucoup plus proche de la pensée politique, géopolitique même. D'autre part j'ai fait la connaissance d'un groupe sud-américain très sympathique qui élabore une "philosophie de la libération"" – Scannone en particulier. Nous avons eu ici une réunion avec Bernard Casper, mon ami, professeur de théologie à Fribourg, et des philosophes catholiques d'Amérique du Sud. Il y a là une intéressante tentative de revenir à l'esprit populaire sud-américain, une grande influence de Heidegger d'autre part dans la manière, le rythme du développement, dans la radicalité du questionnement. Je suis très heureux, très fier même, quand je trouve écho dans ce groupe. C'est une approbation du fond. Cela veut dire que des gens ont vu "ça" aussi [46].

Mais si Dussel récupère l'indication levinasienne d'une éthique définie à partir de la relation avec l'altérité, il considère que le discours levinasien, trop abstrait et équivoque, ne peut pas avoir d'impact effectif sur une réalité entendue géopolitiquement. Or pour Dussel :

> La philosophie devient réelle dans la politique ; la politique sans la critique philosophique accomplit un travail immoral. La philosophie sans incidence ni compromis politiques est une utopie, elle est irréelle, elle est sophistique. [47].

Dussel situe alors la pensée levinasienne – contre Levinas – dans le contexte politique et géopolique et concrétise l'altérité dans ce qu'il appelle « l'extériorité anthropologique [48] ». Pour Levinas, Autrui est toujours « l'Autre absolument autre ». Il tend alors à l'équivocité. Par ailleurs, il n'a jamais pensé qu'Autrui pouvait être un Indien, un Africain ou un Asiatique. Ce sont des dimensions très concrètes de l'existence d'Autrui que la philosophie doit selon Dussel, prendre en charge. Elle deviendra dès lors une économique, une érotique et une politique. Et dans chacune de ses dimensions, le sujet de la réflexion philosophique —Autrui-– sera pluriel : « chaque visage dans le face-à-face est également l'épiphanie d'une famille, d'une classe, d'un peuple, d'une époque de l'humanité et de l'humanité elle-même toute entière —et plus encore, de l'Autre absolu ». Pour Dussel, Autrui c'est l'Amérique latine face à la Totalité européenne,

46. Emmanuel LEVINAS. « Philosophie, justice et amour ». Dans : *Concordia* n° 3 (1983). Entretien à Emmanuel Levinas réalisé par R. Fornet-Betancourt et A. Gómez les 3 et 8 Octobre 1982. Publié également dans la revue *Esprit*, n° 8-9 (1983), pp. 8-17 ainsi que dans Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991. Nous citons cette dernière version, pp. 129-130.

47. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t. II, p. 60.

48. Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980, pp. 60 et ss.

c'est le peuple pauvre et opprimé de l'Amérique latine face aux oligarchies dominatrices et néanmoins dépendantes [49]. Le dépassement dusselien de l'équivocité de la pensée levinasienne s'effectue de ce fait en premier lieu par une concrétion historique et sociale de l'altérité :

> Certes, le thème de l'Altérité (dont E. Levinas s'est fait le plus ardent protagoniste) s'ouvre à nous d'une manière tout à fait inédite, jetant sa lumière sur des domaines dont l'importance philosophique était jusqu'ici insoupçonnée. Mais nous devons prendre garde à ce qu'un attrait purement spéculatif du thème ne voile d'une équivocité subtile le champ très concret où nous sommes appelés à réfléchir. C'est pourquoi l'Altérité doit signifier avant tout une réalité concrète, charnelle, douée de parole et située dans l'histoire [50].

En revanche, Levinas n'accepte en aucun cas que l'altérité devienne une communauté réelle et historique, c'est-à-dire une totalité car par ce fait, elle perdrait son extériorité. Il se sépare ainsi de toute application politique, géopolitique même, de sa pensée. Pourquoi donc aller chercher chez Levinas, auteur qui représente une réflexion morale de type religieux, et contre Levinas (qui est loin de toute application politique), les fondements d'une philosophie politique et critique de la libération ? Pourquoi donc Levinas et non d'autres auteurs de la reconnaissance de l'altérité (tels que P. Ricœur, Ch. Taylor, A. Honneth, etc.) ?

2.2 Le dialogue entre l'éthique de la libération (Dussel) et l'éthique du discours (Apel)

L'étude du dialogue entre l'éthique de la libération d'Enrique Dussel et l'éthique du discours de Karl-Otto Apel occupe une place cruciale dans notre recherche [51]. Ce dialogue permit en effet à Dussel de faire évoluer son éthique de la libération de ses débuts spécifiquement *latino-américains* [52] à des dimensions nouvelles et globales d'engagement éthique. Son *Éthique de la libération* de 1998 se veut donc grâce aux dialogues avec Karl-Otto Apel une éthique de

49. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 162 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, pp. 181-182 ; Enrique DUSSEL. « Pensée analectique en philosophie de la libération ». Dans : P. Gisel and Ph. Secretan (ed.), *Analogie et dialectique*. Genève : Labor et Fides, 1982, p. 105.

50. *Ibid.*, pp. 105-106.

51. Cf. Chapitre 6.

52. La première *Éthique de la libération* fut publiée en cinq tomes de 1973 à 1980 : DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t .I et t. II, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979, *idem*, *Filosofía ética latino-américana V*.

portée mondiale[53]. Plusieurs questions se posent : quel est le défi de l'éthique du discours à l'éthique de la libération latino-américaine ? Et vice versa : qu'a apporté le long débat avec la philosophie de la libération à la pensée de Karl-Otto Apel ? Ont chacun des ces deux penseurs modifié effectivement leurs positions initiales au travers de ce dialogue ? Notre hypothèse est que le long dialogue, de 1989 à 2001, entre ces deux éthiques a effectivement été, malgré les difficultés et abîmes théoriques qui les séparent, enrichissant pour chacun de ces deux auteurs. Une dernière question se pose : pourquoi ce fut Apel, et non Habermas par exemple, l'interlocuteur représentant de la philosophie de Nord avec lequel dialogua la philosophie latino-américaine ? Nous avons posé directement la question à Raúl Fornet-Betancourt, qui organisa les séminaires du Programme de Dialogue Nord-Sud au sein duquel les rencontres entre Apel et Dussel eurent lieu[54]. Dans un courriel informel, Fornet-Betancourt nous explique : « Le "pourquoi Apel ?", comme souvent arrive en philosophie, est simple : je le connaissais mieux et par son caractère, il concordait mieux dans ce que je voulais faire. En fait, ce fut Apel qui m'assura qu'il se compromettait à participer régulièrement aux séminaires de dialogue nord-sud, comme il l'a fait jusqu'à il n'y a pas longtemps quand pour des raisons d'âge et de santé il ne fait plus de longs voyages[55] ». En effet, K.-O. Apel participa presqu'une dizaine de fois aux rencontres philosophiques Nord-Sud organisées par Raúl Fornet-Betancourt entre 1989 et 2001 : 1989 à Freiburg, 1991 à Mexico, 1992 à Mayence, 1993 à Moscou puis cette même année une autre rencontre eut lieu à São Leopoldo, 1995 à Eichstät, 1996 à Aachen. Apel n'a pas pu participer aux dernières rencontres (1997 à Mexico, 1998 à El Salvador et 2001 de nouveau à Mexico).

Mais l'intérêt premier qui nous guida à l'étude du dialogue entre ces deux auteurs fut la place que ce dialogue occupe au sein du dialogue philosophique Nord-Sud, Europe-Amérique latine. Convaincus que les relations culturelles et épistémiques (et donc aussi philosophiques) entre le Nord et le Sud[56] reflètent des structures de pouvoir, de domination et de colonisation

53. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, en français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*.

54. Raúl FORNET-BETANCOURT. « El programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional ». Dans : Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía para la convicencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla : MAD, 2004.

55. Extrait du courriel de Raúl Fornet-Betancourt reçu le 15 novembre 2012.

56. La division du monde dans le sens du conflit Nord-Sud est bien sûr une simplification excessive bien qu'utile. Par ailleurs, dans la nouvelle situation de globalisation, les exclusions et les inégalités opèrent tant en dessous

similaires à celles qu'on peut constater dans d'autres domaines (e.g. politique, économique, administratif, etc.), et convaincus également que cette situation de dépendance, d'asymétrie et de violence épistémique peut et doit être dépassée, le Programme de Dialogue Nord-Sud au sein duquel eut lieu le dialogue entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours fut, depuis ses premiers origines en 1984, conçu pour créer un forum international de discussion avec comme finalité centrale l'impulsion du dialogue interculturel en philosophie, et cela précisément comme « méthode » pour le dépassement réel de la dépendance, de l'asymétrie et du colonialisme toujours en vigueur dans le domaine de la connaissance philosophique[57]. C'est la « méthode » que nous voulons aussi utiliser dans cette recherche. Comment le dialogue entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours peut contribuer à cette deuxième décolonisation qui complète la décolonisation juridique et politique qui avait été menée à bien aux XIXe siècle et XXe siècle ?

Notre hypothèse est qu'un dialogue philosophique Nord-Sud est également nécessaire pour rompre les monologues ethnocentriques d'un universalisme aux dérives colonisatrices et ouvrir le chemin d'un dialogue interculturel effectif. En ce qui concerne les conditions d'un tel dialogue interculturel, nous pensons que le dialogue entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération pose des questions importantes. Car en effet, si un tel dialogue requiert la symétrie et la reconnaissance réciproque des interlocuteurs dans une « communauté de communication » (Apel), il requiert également de conditions matérielles de vie digne (Dussel). En ce sens, notre hypothèse est que pour que l'interculturalisme représente l'avancée démocratique dont on le dit porteur, il est nécessaire de désamorcer et de mettre en cause les fondements inégalitaires (matériels et formels) sur lesquels doivent interagir le Soi et l'Autre dans l'espace public. Pour cela, le défi que chacune de ces éthiques – l'éthique de la discussion et l'éthique de la libération – représente pour l'autre offre des éléments importants et met en relief les limites conceptuelles d'une vision des dynamiques de contact interethnique et interculturel qui évacue la réalité des rapports de pouvoir foncièrement inégalitaires qui marquent ces mêmes dynamiques[58].

qu'en dessus du contexte national. Pour tout cela, nous estimons nécessaire de préciser que depuis les origines du Programme de Dialogue Nord-Sud, les termes Nord-Sud ne sont pas réduits à leur connotation géographique. Cf. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, p. 185.

57. *Ibid.*, p. 185.

58. Cf. Daniel SALÉE. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». Dans : *Politique et Sociétés* vol. 29, n° 1 (2010), p. 159.

3 Cadre actuel d'appréciation

Finalement, dans la dernière partie de ce travail, nous posons la question des problématiques actuelles de la philosophie de la libération [59].

Les philosophes latino-américains de la libération ont revendiqué la contextualisation de la philosophie. En conséquence, la question qui s'impose de nos jours – étant donnés les changements historiques qui depuis les années 1970 à nos jours se sont produits dans le monde entier ainsi que le nouveau contexte caractérisé par la globalisation et la crise de la modernité – est celle de la vigueur actuelle des motivations et des inquiétudes initiales de la philosophie de la libération d'une part, et des thèses et des catégories principales de ce courant de pensée, d'autre part. Plusieurs questions se posent : comment a évolué la philosophie de la libération au courant de ces dernières quatre décennies ? Quels ont été les principales critiques, internes et externes, qu'ont été adressées à ce courant de pensée ? A-t-elle su actualiser et transformer ses positions initiales au vue de ces changements et de ces critiques ? L'analyse de ces questions est important car il permet d'étudier la pensée dusselienne dans son évolution et d'apprécier ses efforts, plus ou moins réussis, d'intégration des différents apports et critiques.

D'autres questions se posent :

La philosophie critique latino-américaine (de Zea, Bondy ou Dussel) critiqua dans les années 1960 et 1970 l'inauthenticité de la philosophie latino-américaine préalable, trop imitative des courants occidentaux de philosophie. Or, en se plaçant eux-mêmes comme le « point zéro » de la philosophie latino-américaine *authentique*, les philosophes de la libération semblent nier l'histoire de la pensée latino-américaine. La philosophie critique latino-américaine a su-t-elle répondre au défi du tissu interculturel qui caractérise la réalité culturelle de l'Amérique latine ? Peut-on parler de l'Amérique latine comme de l'Autre au singulier ?

Peut le philosophe ou l'homme politique – comme le prétend la philosophie de la libération et sa conception du philosophe comme « interprète du peuple » et « prophète critique » – reformuler la demande sociale du « peuple » indépendamment à ses propres demandes, formulées par le groupe ou la classe sociale à laquelle il appartient ?

Peut-on affirmer l'existence d'un domaine anthropologique d'altérité au-delà de l'Identité

59. Cf. Chapitre 9.

de la Totalité (pour Dussel, l'Occident, le centre) ? Ou du point de vue d'une extériorité pure et non contaminée ? Quelles sont les conséquences de la combinaison dans la pensée dusselienne de la tradition catholique du bien et du mal et des catégories levinasiennes d'extériorité et de totalité interprétées à partir des supposés historiques et géographiques mêmes (globalement simplificateurs) de la théorie de la dépendance ? Autrement dit : peut-on encore parler aujourd'hui, dans la nouvelle situation de globalisation où les exclusions et les inégalités opèrent tant en dessous qu'en dessus du contexte national, dans les termes dichotomiques que la théorie de la dépendance et la philosophie de la libération utilisèrent dans leurs analyses à partir des années 1960, c'est-à-dire dans les termes du binarisme d'opposition Nord/Sud, centre/périphérie, totalité/extériorité, etc. ? Par ailleurs, en substituant un absolu par un autre de signe opposé, cette position n'implique-t-elle une risque de dogmanisme, y compris d'une éventuelle perversion dans le sens d'un terrorisme ?

Quelle est la position de Dussel dans ces débats ? Peut-on affirmer encore aujourd'hui l'actualité de la philosophie de la libération ?

Dans cette dernière partie de notre travail, notre hypothèse est que les catégories utilisées dans les années 1970 par les philosophes de la libération sont de nos jours devenues inefficaces ou obsolètes. La pertinence actuelle de la philosophie de la libération est par conséquent mise en question.

Avec ces propos et questionnements, nous présentons dans la dernière partie de ce travail d'une part les critiques internes de la philosophie de la libération (dont celles d'Horacio Cerutti et de Raúl Fornet-Betancourt) et d'autre part, les critiques externes à la philosophie de la libération de la part de penseurs plus ou moins proches de celle-ci mais qui ne se revendiquent pas de la philosophie de la libération : nous rappelons la critique de l'éthique du discours de K.-O. Apel, et nous introduisons les critiques réalisées depuis la perspective féministe latino-américaine (dont celle que Dussel reconnaît d'Ofelia Schutte) mais aussi celles réalisés à partir des paramètres de la postmodernité (comme celle de Santiago Castro-Gómez) et de la pensée postcoloniale (en dialogue avec Homi Bhabha). Nous présentons au fur et à mesure des critiques les réponses de Dussel et son effort pour établir un véritable dialogue avec ces différents auteurs, c'est-à-dire pour intégrer les différents apports à sa philosophie de la libération et modifier ainsi au vue des critiques ses positions initiales. Finalement, nous complétons le chapitre avec

quelques réflexions finales.

*

Notre travail prétend avec Dussel « clarifier la possibilité d'un dialogue interculturel, interphilosophique, que nous avons initié avec Karl-Otto Apel. Pour certains, comme pour [...] Richard Rorty, l'existence empirique de diverses cultures, "mondes de la vie" (*Lebenswelten*) sont incommunicables, incommensurables. Il s'agit donc de développer une "théorie" ou "philosophie du dialogue" [...] sur les conditions de possibilité historique, herméneutique, de la communication inter-culturelle [60] ». En d'autres termes :

> Tout ce qui vient d'être dit est simplement une introduction historico-philosophique au thème du dialogue entre cultures [...] pour construire non pas une universalité abstraite, mais une « mondialité » analogique et concrète, où toutes les cultures, toutes les philosophies, toutes les théologies pourront contribuer, par leur apport respectif, à la richesse de la future humanité plurielle [61].

60. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, pp. 8-9.
61. *Ibid.*, p. 167. En français : p.159.

Brève histoire de la pensée philosophique latino-américaine

Tracer un tableau bref des grands courants de la philosophie en Amérique latine n'est pas une tâche simple. Nous sommes conscients des énormes difficultés que cela implique et du risque de simplification qu'un tel tableau entraine. L'objectif de ce chapitre est donc simplement de présenter à grands traits une périodisation historique des principaux courants philosophiques latino-américains afin de mieux situer la place de la philosophie de la libération au sein de ce que nous pouvons appeler « l'histoire de la pensée philosophique latino-américaine ».

Dussel situe le début de cette histoire dans les hautes cultures pré-hispaniques ou précolombiennes et plus particulièrement en 1300, c'est-à-dire il y a sept siècles – et non seulement à partir de l'invasion européenne du continent latino-américain en 1492 [62]. Cependant, le moment pré-hispanique ne correspond pas à une étape de la « philosophie » rigoureuse. Il s'agit plutôt de la « pensée » ou de l'histoire des idées puisqu'il s'agit « d'idées qui peuvent être le centre d'une idéologie en vigueur mais qui ne sont pas *méthodiques* au niveau qu'exige ce que nous appelons philosophie [63] ». En ce sens, si la pensée amérindienne propose des réponses rationnelles aux « noyaux problématiques » universels, elle ne joua pas le même rôle que le monde symbolique grec en ce qui concerne la rupture épistémologique que constitue le passage du mythe à la philosophie. Dussel reconnaît alors qu'en Amérique latine la philosophie stricte, en tant qu'attitude et outil méthodologique, est d'une certaine manière venue « faite » d'Europe. Cependant il affirme également qu'il est erroné de confondre le mode dont la Grèce puis l'Europe comprennent la philosophie avec l'unique façon possible de faire de la philosophie. Dussel indique alors clairement que « la philosophie n'est pas seulement ni premièrement née en Grèce (dans le

62. Enrique DUSSEL et Eduardo MENDIETA. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y « latino » (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos.* Mexico : Siglo XXI, 2011, p. 6.
63. *Ibid.*, p. 17.

temps) et qu'elle ne peut être considérée comme le prototype du discours philosophique (pour son contenu). De là l'erreur de certains qui, au lieu de décrire les *critères* de démarcation entre le mythe et le discours catégoriel philosophique, tendent à considérer la philosophie grecque comme la définition même de la philosophie en tant que telle. C'est confondre la partie avec le tout : un cas particulier n'inclut pas la définition universelle[64] ». Dussel parle alors de quatre étapes de « pensée » (pré-hispanique, etc.) ou trois étapes de « philosophie » latino-américaine proprement dite. Ces étapes philosophiques sont liées à la praxis, c'est-à-dire à une « réalité historique qui constitue le philosophe et le détermine dans sa production théorique[65] ». Dans ce cas, l'adjectif qui accompagne l'histoire de la philosophie « *latino-américaine* indique la totalité sociale, la totalité historique-concrète dans laquelle le philosophe philosophe, la réalité pratique qui origine son discours. [...] Philosophie est penser la réalité, et cette 'réalité' se joue en dernière instance dans la réalité humaine concrète, historique[66] ». Les étapes de la philosophie et celles de l'histoire de l'Amérique latine sont ainsi intimement liées dans la proposition dusselienne.

La première époque dans l'histoire de la philosophie latino-américaine est constituée par les trois siècles de présence hispanique ou époque de la Colonie, de 1492 au début du XIXe siècle, marqués principalement par l'aristotélisme et la scolastique ibérique avec ses différentes périodes et écoles. Une première période de pensée éthique et politique commença avec les débats sur la légitimation de la conquête où nous trouvons trois problématiques principales : la légitimité du pouvoir politique espagnol, de la guerre contre les indigènes ainsi que la nature des indigènes et du juste régime dans lequel ils devaient vivre. Trois figures sont au centre de ces premiers débats philosophiques : Francisco de Vitoria, Bartolomé de Las Casas et Juan Ginés de Sepúlveda. Une deuxième période correspond à ce que Dussel appelle la première « normalisation philosophique », caractérisée par l'implantation de diverses universités et centres supérieurs de culture par les espagnols et les portugais (de la fondation de l'Université de Santo Domingo « La Española » en 1538 à celle de Nicaragua en 1812). Dans ce premier temps la philosophie est totalement importée et enseignée par des professeurs venus principalement d'Espagne : Fray

64. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 116.

65. Enrique DUSSEL. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1994, p. 22.

66. *Ibid.*, p. 24-5.

Alonso de la Vera Cruz, Tomás de Mercado, Antonio Arias, Antonio Rubio, Diego Marín de Alcázar et Juan Ramírez au Mexique, le plus grand centre d'influence intellectuelle de cette époque. Le contenu de la philosophie enseignée dans les universités latino-américaines correspondait, comme en Espagne, à la philosophie scolastique sous ses différentes écoles dont principalement le thomisme et le scotisme qui, bien qu'importés, n'étaient pas en Amérique latine « une pure répétition ni une philosophie de deuxième degré[67] ». À partir de 1750 la prédominance de la scolastique diminua et laissa petit à petit sa place à de nouveaux airs de modernité et de rénovation : la « philosophie nouvelle », de plus en plus présente dans les universités. Face au syllogisme prospéra la méthode expérimentale et face au critère d'autorité se leva la voix de l'expérience et de la raison. Il s'agit d'une période où la scolastique, en crise, vit en commun avec l'introduction progressive de nouveaux airs éclairés venus principalement de France et d'Angleterre. Cette nouvelle philosophie éclairée généra en Amérique latine la conscience d'autonomie et de liberté de l'individu et de sa pensée, ce qui implique aussi une impulsion pour l'émancipation politique dans la mesure où l'influence des Lumières en Amérique latine favorisa la prise de conscience de la propre identité latino-américaine qui est à l'origine des futures indépendances. Parmi les principaux représentants de ces premiers airs de « lumières américaines » se trouvent Benito Díaz de Gamarra et Francisco Javier Alegre.

La deuxième époque de la philosophie latino-américaine correspond plus clairement à la décadence définitive de la scolastique et au début de la pensée des Lumières, du début du XIXe siècle au début du XXe siècle. C'est la période où les idéaux de liberté et d'autonomie se concrétisent dans les différents processus d'indépendance. Du point de vue philosophique, les idées éclairées des « libertadors » se traduisent dans des propositions d'une pensée autochtone sur l'identité latino-américaine. Les principaux auteurs de la pensée autochtone et de la « philosophie américaine » de cette époque sont Andrés Bello et surtout Domingo Sarmiento et Juan Bautista Alberdi. Pour ces auteurs, l'indépendance politique vis-à-vis de l'Espagne et du Portugal devait donc se compléter par une culture autonome propre aux nouvelles nations latino-américaines, c'est-à-dire par une indépendance culturelle. Alberdi est le premier auteur qui formule l'exigence ou le besoin d'élaborer une « philosophie américaine », sur la base de l'historicisme romantique européen. La proposition de construire une philosophie américaine

67. *Ibid.*, p. 31.

n'est pas, chez Alberdi, une alternative à la philosophie universelle et en ce sens, il ne revendique pas une rupture avec la tradition philosophique européenne. Au contraire, Alberdi croit nécessaire, pour combattre l'héritage colonial ibérique, de s'orienter dans la direction de la France et du reste de l'Europe progressiste car leurs systèmes philosophiques peuvent aider les latino-américains à découvrir les traits de la philosophie américaine qu'ils cherchent. Autrement dit : les grandes questions de la philosophie française et européenne peuvent être appliquées aux problèmes essentiels de l'Amérique latine du XIXe siècle, qui sont principalement ceux de la liberté, du droits et du bien-être social. En ce sens, « la philosophie américaine doit être essentiellement politique et sociale dans son objet[68] ». Mais si Alberdi tâche d'harmoniser la particularité d'une philosophie nationale (dans ce cas américaine) et l'universalité de la philosophie en tant qu'activité de la raison, il affirme en même temps « qu'il n'y a pas de solution universelle aux questions qui constituent le fondement de la philosophie. Chaque pays, chaque époque, chaque philosophe a eu sa philosophie particulière [...] car chaque pays, époque ou école a proposé des solutions différentes aux problèmes de l'esprit humain[69] ». En ce sens, Alberdi nie la possibilité de solutions atemporelles, parfaites et définitives, c'est-à-dire valides dans tout contexte et circonstance. Il souligne de ce fait la relation que toute philosophie a inévitablement avec son propre temps et culture, tout en affirmant le caractère universel de la philosophie en tant qu'activité rationnelle. « Universel » en philosophie est donc l'appel à la raison comme critère absolu pour la recherche de la vérité, mais pas la manière d'utiliser la raison ni les solutions proposées aux problèmes de l'espèce humaine. Par conséquent, si la philosophie française est selon Alberdi le modèle à suivre en Amérique, elle doit être appliquée aux problèmes propres de l'Amérique latine. L'indépendance en Amérique ne fut que partielle car dans les faits il ne s'agit que d'un changement de référence dans les modèles d'identification philosophiques et culturelles : du modèle hispanique aux Lumières françaises et anglo-saxonnes.

En effet, dans l'opinion d'Alberdi, « en Amérique, tout ce qui n'est pas européen est barbare[70] ». Les peuples de l'Amérique hispanique doivent s'ouvrir à la nouvelle « civilisation » :

68. Juan Bautista ALBERDI. « Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contempoánea [Leído en Montevideo en 1842] ». Dans : Juan Bautista ALBERDI, *Escritos póstumos*, vol. XV. Buenos Aires : Cultura Argentina, 1915, p. 12.

69. *Ibid.*, p. 6.

70. Juan Bautista ALBERDI. *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina [1852]*. Buenos Aires : Plus Ultra, 1980, p. 33.

celle de France et Angleterre car ces hommes sont les « plus parfaits des hommes[71] » (particulièrement, l'Anglais). Alberdi se situe ainsi dans la même perspective que Sarmiento qui, en 1845 publie *Facundo. Civilisation ou Barbarie*, œuvre chef de la littérature hispano-américaine. Comme l'indique son titre, Sarmiento explore tout au long de ce texte la dichotomie entre la civilisation et la barbarie. Aux yeux de Sarmiento, la barbarie s'identifie à l'Espagne, à l'Amérique latine et à la campagne tandis que la civilisation se manifeste sous les espèces de l'Europe (France et Angleterre particulièrement), de l'Amérique du Nord, des villes. De la même manière, au Chili, Bilbao voit cette dichotomie dans les termes de libéralisme versus catholicisme ; au Mexique, José María Luis Mora l'interprète dans les termes du progrès face au recul. La posture de la génération de Sarmiento et d'Alberdi s'incline donc à imiter la civilisation européenne, française puis anglaise, comme berceau des valeurs de la modernité : démocratie, liberté et progrès. Il s'agit donc d'une période où l'option pour la civilisation et le développement de l'Amérique latine se confond avec l'option pour l'européanisation de cette région.

La deuxième moitié du XIXe siècle est marquée par l'influence du krausisme (ou panenthéisme) et du positivisme. L'influence du positivisme fut prédominante à partir des années 1870 mais avant cette date, il partage l'attention des penseurs latino-américains avec d'autres courants tel que le romantisme et le krausisme qui, par moments, disputa même son hégémonie et qui ultérieurement fusionnèrent donnant lieu à ce qui a été nommé « krausopositivisme ».

Dans le cadre de l'idéalisme allemand et de l'Europe napoléonienne, Karl Christian Friedrich Krause élabora un système philosophique propre, le « rationalisme harmonique ». L'expression « panenthéisme », créée par Krause lui-même, signifie « Tout-en-Dieu » : Dieu n'est pas le monde mais contient le monde en Lui et, en même temps, le transcende. En contrepartie, le monde n'est pas Dieu mais il est « en » Dieu ou « à travers » Dieu. Dans la philosophie de Krause, l'Humanité est conçue comme un grand organisme vivant où les individus, organisés en différentes unités sociales, sont reliés entre eux d'une manière harmonique. Engagé dans une voie active d'amélioration de l'ordre social, le krausisme répondait de manière satisfaisante aux inquiétudes des intellectuels latino-américains dans le contexte de leurs jeunes nations qui, toujours fidèles à leur tendance européanisante, cherchaient cependant d'autres influences

71. *Ibid.*, p. 148.

différentes de l'hispanique coloniale. En ce sens,

> Le krausisme fut, en Amérique latine, un système spiritualiste de rechange. La jeunesse libérale et spiritualiste des différentes sociétés trouva dans la philosophie krausiste une réponse complète et harmonique aux questions de son temps, un appel à l'action et à un engagement politique et social indéniablement séduisant. Dans la plupart des nations américaines, ces caractères furent exacerbés par les circonstances d'incertitude politique et sociale, et par la situation culturelle qui plaçait face à face le spiritualisme éclectique français, affaibli, et le positivisme, français ou anglo-saxon, plein de vie. Les adhérents du krausisme témoignaient d'un style nouveau et offraient des propositions libérales et réformistes inhabituelles. D'autre part, tout en encourageant l'action politique et sociale, le nouveau courant gardait sa fidélité aux principes métaphysiques et introduisait dans le spiritualisme une sève nouvelle. Le système de Krause fut un véritable rajeunissement intellectuel sur un continent à la recherche d'une identité culturelle. D'une manière indirecte, il nourrit certainement la réflexion sur l'américanisme culturel, sur le besoin de l'Amérique latine de définir l'essentiel de sa personnalité [72].

Les voies d'introduction du krausisme en Amérique latine furent diverses : les textes originaux, les traductions des ouvrages krausistes en espagnol (particulièrement des krausistes « belges » : Heinrich Ahrens et Guillermo Tiberghien), les intellectuels latino-américains qui étudièrent en Europe et les Européens qui s'installèrent dans les jeunes pays latino-américains [73]. Dans la première période, le krausisme était seulement présent à travers certains manuels dans les facultés de droit. Il évolua plus tard et fit également sentir son poids dans le domaine politique et dans celui de la pédagogie. Le krausisme attira l'adhésion d'intellectuels orientés vers l'action. Ce fut le cas de José Martf à Cuba, de Eugenio María de Hostos à Porto Rico, de Hipólito Yrigoyen en Argentine et de José Batlle en Uruguay, entre autres. À partir des années 1890, le positivisme philosophique devint prédominant, le krausisme en tant que philosophie spiritualiste fut condamné à l'ostracisme.

À la fin du XIXe siècle, l'Amérique latine devait affronter une conjoncture dans laquelle dominait le désordre, l'anarchie sociale et les dictatures. Dans ce contexte, la « philosophie de l'ordre » fut le positivisme qui était considéré comme la seule philosophie capable de répondre aux problèmes pratiques des nouveaux pays, le seul capable de fonder et de développer la rupture définitive avec l'ordre colonial et de les insérer ainsi dans la voie de la civilisation et du progrès. Ainsi au Brésil, première nation ibéro-américaine où le positivisme prit racine, la devise

72. Susana MONREAL. « Les krausistes belges. Contribution à l'étude de leur influence en Amérique latine ». Dans : *BTNG-RBHC* XXIII, n° 3-4 (1992), p. 485-6.
73. *Ibid.*

« Ordre et Progrès » d'Auguste Comte figure sur le drapeau national en 1889. Par conséquent, le positivisme n'était pas seulement une nouvelle philosophie, mais le moyen de consolider les conquêtes du nouvel état politique et du nouvel ordre social existant dans ces peuples depuis la conquête de l'indépendance. Il était également un outil pour atteindre l'émancipation mentale qui complète l'indépendance politique et administrative. Le positivisme s'introduit ainsi en Amérique latine en tant que philosophie, système éducatif et arme politique, accomplissant de ce fait un double exploit spirituel. Le premier exploit, de caractère politique, consista en l'organisation des nouvelles nations démocratiques libérales sur la base d'un ordre rationnel et moderne. Le deuxième, de caractère éducatif, fut le fondement et le développement d'un système de moeurs et d'idées qui dépasse le système colonial hispanique. Dans un sens général,

> [La philosophie positiviste] remplit une fonction progressiste en Amérique latine car elle synthétisait les aspirations de la faible bourgeoisie nationale qui dans ces régions prétendait substituer les relations de production pré capitalistes obsolètes et stimuler le développement technologique et industriel comme prémisse indispensable pour atteindre une véritable indépendance des peuples latino-américains dans tous les plans [et donc aussi spirituelle, épistémique et culturelle] [74].

Le positivisme fut en Amérique latine le résultat du premier libéralisme qui défendait la propriété privée comme premier pilier social et l'accumulation de richesses comme condition sine qua non du progrès [75]. Il était donc l'expression d'un groupe social déterminé, la bourgeoisie, raison pour laquelle après une première génération influencée par les idées et « l'ordre » de Comte (Luis Pereira Barreto au Brésil, José Victorino Lastarria et les frères Lagarrigue au Chili, l'École de Paraná fondée en 1870 en Argentine, Agustín Azpiazu en Bolivie, entre autres) une deuxième génération positiviste finit par ne plus accepter les exposés comtiens, se trouvant plus à l'aise avec les idées de Spencer, qui affirme plus clairement la liberté individuelle face à l'ordre (Gabindo Barreda et Justo Sierra au Mexique, Valentín Letelier au Chili, Mariano Cornejo, Javier Prado y Ugarteche et Manuel Vicente Villarán au Pérou, Eugenio María de Hostos à Porto Rico, etc.). Cette préférence est donc due à des circonstances sociales et politiques concrètes : les intérêts de la future bourgeoisie latino-américaine. Cette bourgeoisie avait besoin d'une doctrine qui défende leur liberté d'enrichissement. Dans ce contexte, le comtisme strict, qui subordonnait l'individu à la société dans les domaines du matériel, fut remplacé par le positivisme de Spencer

74. Pablo GUADARRAMA. « Hostos y el positivismo sui generis latinoamericano ». Dans : *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* vol. 6 (2004), p. 213.
75. *Ibid.*, p. 221.

qui défendait un idéal de société selon lequel chaque individu doit atteindre le maximum de liberté.

Courants philosophiques du XXe siècle

Nous trouvons au début du XXe siècle une critique et un abandon progressif du positivisme, critiques effectuées depuis différentes perspectives (idéalisme, spiritualisme, vitalisme, métaphysique et des courants défenseurs de la liberté et du caractère créatif de l'homme, etc). Il s'agit entre 1910 et 1930 de la période connue comme celle des patriarches [76]. Parmi le groupe des « patriarches » nous faisons remarquer une première génération de 1900 avec Carlos Vaz Ferreira en Uruguay, Alejandro O. Deústua au Pérou, Raimundo Farias Brito au Brésil et une deuxième génération de 1915-16 avec Antonio Caso au Mexique, Coriolando Alberini et Alejandro Korn en Argentine et José Carlos Mariátegui au Pérou.

Ces deux générations, qui forment le groupe des « patriarches » ou « fondateurs » de la philosophie latino-américaine, entreprirent la tâche de se poser la question sur les conditions d'une philosophie latino-américaine authentique qui puisse être considérée au même niveau que la philosophie occidentale. À la différence des penseurs du XIXe siècle, cette nouvelle génération se démarque du positivisme ainsi que de la prolongée « nordomanie » (selon l'expression d'Enrique Rodó) ou idéalisation de la société anglo-saxonne. Elle tâche de revenir sur les valeurs de l'hispanité, ou héritage de la présence espagnole durant les siècles précédents, tout en restant anti-colonialistes de toute sorte. De plus, si au XIXe siècle régnait l'opposition entre la « barbarie » – le métis, l'indien, le noir – et la « civilisation » qui ne pouvait être portée que par les blancs et les immigrants européens (Sarmiento et Alberdi), nous trouvons à partir du XXe siècle une revalorisation de la culture métisse et du composant indien ou originaire de l'Amérique latine comme un collectif marginalisé et exploité qui doit faire partie intégrante de la future identité latino-américaine. Il ne s'agit donc pas d'un retour ingénu au passé idyllique ni à un indigénisme pure mais de construire une nouvelle société qui intègre tous les éléments qui la constituent, c'est-à-dire l'indigénisme et l'hispanisme. Nous trouvons de plus dans la génération de 1915-16 une importante influence dans la pensée sur la fondation d'une philosophie latino-américaine propre et authentique du circonstantialisme-perspectivisme du philosophe espagnol

76. Cf. Franciso MIRÓ QUESADA. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México : F.C.E, 1974

Ortega y Gasset.

La tâche de ces deux générations de « patriarches » fut continuée par la génération suivante, celle de 1930, nommée aussi « génération des forgeurs[77] », avec à sa tête Francisco Romero en Argentine et Samuel Ramos au Mexique. Dans cette génération l'impact de la guerre civile espagnole résulte évident à travers la présence à partir de 1938-9 d'un certain nombre d'intellectuels espagnols exilés (dont José Gaos, J.D. García Bacca, María Zambrano, J. Ferrater Mora, etc.). L'influence de J. Ortega y Gasset dans ce groupe est encore plus importante que dans la génération précédente, spécialement en ce qui concerne les catégories de « circonstance » et de « perspective » représentant le point de départ de sa philosophie ainsi que la postérieure doctrine du « ratiovitalisme », développement et concrétisation du perspectivisme où les concepts de vie et de raison seront définitivement rassemblés en un concept unique. Ainsi, si les premiers critiques du positivisme en Amérique latine s'étaient distancés des philosophies rationalistes en suivant les propositions pragmatistes et l'intuitionnisme bergsonien (A. Caso par exemple), Ortega distingue au contraire entre le rationalisme plat du positivisme (qui doit être dépassé) et le besoin de continuer à faire confiance à la raison, et donc de ne pas tomber dans d'irrationalismes intuitionnistes qu'impliquent la mort de la raison. Par ailleurs la philosophie d'Ortega affirme que chacun est constitué fondamentalement de sa circonstance immédiate, chacun détient également son propre point de vue unique sur l'Univers, découlant de cette réalité première et individuelle. En ce sens l'influence d'Ortega en Amérique latine fut très fructifère dans le sens où elle généra une profonde réflexion sur la propre circonstance latino-américaine et donc sur la légitimité d'une pensée construite à partir de sa perspective spécifique, en dialogue avec sa propre circonstance, ainsi que sur le besoin de sortir la philosophie des domaines aseptiques de l'académie pour la confronter avec la réalité sociale et historique. L'assemblage des concepts de vie et de raison chez Ortega généra chez les auteurs latino-américains (par exemple chez Samuel Ramos) la prétention de synthétiser deux impulsions ou tendances complémentaires : celle de situer le point de départ de la philosophie dans la réalité concrète (mexicaine dans le cas de Samuel Ramos) et, en même temps, aspirer à un savoir et des valeurs universels s'éloignant de ce fait tant des universalismes abstraits que des nationalismes folkloriques. En revanche, les auteurs latino-américains, à partir d'une optique plus proche de

77. *Ibid.*

la justice sociale, critiquèrent la dialectique élite-masse telle que proposée par le philosophe espagnol, considérée une théorie élitiste.

Parmi les exilés espagnols qui se sont installés en Amérique latine, l'influence de José Gaos fut particulièrement importante chez les auteurs latino-américains (dont Leopoldo Zea et le groupe Hiperión). José Gaos était disciple d'Ortega à Madrid et constitue de ce fait le couronnement de son influence en Amérique latine. Mais à la différence de son maître, selon Gaos la circonstance est individuelle et dans la trajectoire de chaque individu, elle est temporelle et historique. Cela l'amène à la conclusion qu'aucun penseur ni système philosophique n'est entièrement ou universellement vrai et donc à une posture personnaliste extrême. De plus, chacun des sujets, dans son individualité, est incommunicable de même que sa pensée personnelle. En conséquence, « chaque philosophie est de chaque sujet et de chaque moment temporel de chaque sujet[78] ». Gaos se voit donc confronté au problème de la communication de la philosophie et affirme que « aucune philosophie ne peut non seulement être accepté mais même pas être comprise dans son ensemble par aucun sujet distinct du philosophe auteur d'elle[79] ». Nous trouvons dans une certaine manière cet incommunicabilité entre sujets et leurs pensées dans la philosophie de la libération d'Enrique Dussel notamment entre le Même et l'Autre. Plus généralement, l'impulsion donnée par ce groupe générationnel à la réflexion sur une philosophie latino-américaine fut déterminante dans les générations postérieures et spécialement dans le développement à partir des années 1960 de la philosophie de la libération latino-américaine.

La troisième époque est la plus récente et Dussel la situe initialement à partir du XIXe siècle mais plus concrètement dans la crise des populismes à partir de 1950. Il s'agit d'une génération qui continue le travail initié par les « patriarches » et continué par les « forgeurs ». Nous trouvons dans cette génération un groupe de penseurs qui assimilent les différentes écoles de pensée européennes et nord-américaines et un groupe dit « affirmatif » qui part de l'inévitable condition perspectiviste et circonstantialiste de la philosophie (Ortega et Gaos) et centre ses efforts dans un philosopher à partir de la problématique latino-américaine. Dans le premier groupe de philosophes dans un ligne d'assimilation de la pensée occidentale nous trouvons différents courants. L'idéalisme avec Fracisco Larroyo au Mexique ; la philosophie existentialiste avec Eugenio

78. Carlos BEORLEGUI. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao : Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004, p. 520.

79. José GAOS. *Del hombre*. México : FCE, 1970, p. 560-70.

Pucciarelli, Aníbal Sánchez Reulet et Risieri Frondizi en Argentine ; la philosophie thomiste avec Alberto Caturelli et Octavio Nicolás Derisi ; le marxisme avec J. D. García Bacca, Adolfo Sánchez Vázquez et Enrique Dussel ; la philosophie analytique avec Gregorio Klimovsky, Mario Bunge, Rey Pastor, Francisco Miró Quesada, etcétera.

Biographie intellectuelle d'Enrique Dussel

Enrique Dussel introduit fréquemment dans ses travaux des donnés autobiographiques. Cependant, le texte le plus explicitement autobiographique s'intitule « Autoperception intellectuelle d'un processus historique[80] ». Dans ce chapitre préliminaire, nous exposons de manière succincte la biographie intellectuelle de cet auteur à partir de sa propre autoperception intellectuelle.

Des premiers pas à la première étape (culturaliste) de la pensée de Dussel (1934-1969)

Enrique Dussel est né dans un village duquel García Márquez aurait pu écrire de nouveau *Cent ans de solitude* : La Paz (Colocorto à l'époque coloniale), dans la province de Mendoza en Argentine, en 1934.

Les années de jeunesse de Dussel furent marquées par des profondes expériences dans le militantisme de l'Action Catholique que Dussel vécut comme une « profonde expérience de conversion à la responsabilité envers l'Autre. [...] Ce fut une époque de formation accélérée d'une personnalité pratique, sociale, politique, intellectuelle[81] ».

De 1952 à 1957, il réalisa les études universitaires de Philosophie à l'Université Nationale de Cuyo. À la fin de ses études en philosophie, il obtint une bourse pour réaliser sa thèse de doctorat de philosophie à Madrid. Après quelques allés et retours entre Madrid et Israël, la soutenance de sa thèse sur *La problématique du bien commun* eut lieu en 1959, et compta avec la présence de López Aranguren et de Millán Puelles parmi les membres du jury.

En 1961 il écrit son premier livre, qui sera publié en 1976, *L'humanisme hélénique*[82]. En

80. Enrique DUSSEL. « Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación ». Dans : *Antrhopos* n° 180 (1981).
81. *Ibid.*, p. 15.
82. Enrique DUSSEL. *El humanismo helénico*. Buenos Aires : Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976.

1964 il fini la rédaction de *L'humanisme sémite*, publié en 1969[83]. Le troisième livre de cette première période est *Le dualisme de l'anthropologie de la chrétienté*[84].

Les années qui précèdent les premiers développements d'une philosophie de la libération sont marquées chez Dussel, par l'influence du personnalisme herméneutique et de la phénoménologie de Paul Ricœur ainsi que par la lecture de l'œuvre de Leopoldo Zea *L'Amérique latine face à l'histoire*[85]. Avec ces propos, Dussel publie en 1965 « L'Amérique ibérique dans l'Histoire Universelle[86] », travail qui sera approfondit une année plus tard, en 1966, dans une étude sur les hypothèses fondamentales qui permettent d'interpréter le lieu qu'occupe l'Amérique latine dans l'Histoire Universelle[87]. Dans ce travail Dussel développe une vision herméneutique de l'Amérique indienne (*Amerindia*) afin de découvrir son lieu dans l'Histoire Universelle et finalement, « découvrir le fil d'Ariane qui nous mène à la découverte de nous-mêmes comme un groupe culturel historique ». Il s'agit finalement, d'une « conscientisation » ou « intériorisation » du passé de l'Amérique latine[88]. « L'être de l'Amérique latine a-t-il un passé et un futur ?[89] » et « Scatologie latino-américaine I, II[90] » ont été écrits avec cette même intention.

Cependant, quelques années plus tard Dussel critique sa position antérieure à 1969 dans une rétractation intitulée « Au-delà du culturalisme[91] ». Il critique notamment une certaine cécité face aux « asymétries » des sujets (une culture domine à une autre, une classe à une autre, un pays à un autre, un sexe à un autre, etcétera). Selon Dussel, sa position en quelque sorte « culturaliste » de la période d'avant 1969 permettait une vision ingénue, conservatrice et

83. Enrique DUSSEL. *El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires : Eudeba, 1969.

84. Enrique DUSSEL. *El dualismo en la Antropología de la cristiandad : Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires : Guadalupe, 1974.

85. Leopoldo ZEA. *América en la historia*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957. En français : Leopoldo ZEA. *L'Amérique latine face à l'histoire*. Paris : Lierre & Coudrier, 1991

86. Enrique DUSSEL. « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965).

87. Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Resistencia (Argentina), Universidad del Nordeste, 2003 (écrit et publié dans rotaprint en 1966).

88. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 87-88.

89. E. Dussel, "¿El ser de Latinoamerica tiene pasado y futuro ?", écrit en 1964, publié dans *América Latina : dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires, Ed. Fernando García Cambeiro, 1973, p. 24-36.

90. E. Dussel, "Escatología latinoamericana I, II", écrit en 1964, publié dans *América Latina : dependencia y liberación. Antología de ensayos antropológicos y teológicos desde la proposición de un pensar latinoamericano*, Buenos Aires, Ed. Fernando García Cambeiro, 1973, p. 37-55.

91. E. Dussel, "Más allá del culturalismo", in E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, Tome I/1 : Introducción general, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983, p. 34-35.

apologétique de la culture latino-américaine considérée comme un tout [92].

Avec la découverte de l'« autre » au niveau pratique et la prise de conscience des asymétries et de l'importance de l'économie et donc de l'opposition de deux sujets par la médiation des produits de leur travail, Dussel considère comme finie son étape, encore ontologique, des années 1960.

L'origine de la Philosophie de la libération : de la théorie de la dépendance à E. Levinas (1969-1976)

Deux découvertes marquèrent les origines de la philosophie de la libération : celle de la « théorie de la dépendance », qui montrait l'asymétrie économique Centre/Périphérie et la domination du Nord qui conditionne le sous-développement du Sud, et celle de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité*. L'éthique ontologique se transforma alors en une *éthique de la libération latino-américaine*. Cependant, très tôt la pensée levinasienne devint insuffisante car, considérée trop abstraite et équivoque, elle ne pouvait pas construire une politique, une érotique, une pédagogique, etc.

La première *Éthique de la libération* de Dussel fut publiée en cinq tomes, entre 1973 et 1980 [93]. Un livre s'ajoute à cette étape argentine : *Philosophie de la libération* [94].

Développements de la Philosophie de la libération : la lecture de K. Marx (1976-1989)

Dans cette période, la question politique du « populisme » devint centrale. Il était nécessaire de clarifier les catégories de « peuple » et de « nation ». C'est ainsi que Dussel commença à approfondir son étude de Marx guidé par quatre faits : (1) Premièrement, par la croissante misère du continent latino-américain ; (2) deuxièmement, pour pouvoir effectuer une critique du capitalisme comme la cause de la pauvreté des 75% de la population du globe (majoritairement dans le Sud) ; (3) troisièmement, parce que la Philosophie de la libération devait déployer une

92. DUSSEL, « Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación », p. 21.

93. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t. I et t. II ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980.

94. Enrique DUSSEL. *Filosofía de la liberación*. Nous citons la 5eme édition publiée à Buenos Aires, La Aurora, 1985. México : Edicol, 1977.

économique et une politiques fermes ; (4) et finalement, parce que pour dépasser le dogmatisme (marxiste-léniniste) et consolider la gauche latino-américaine, il était nécessaire de lire directement et sérieusement Marx lui-même. Il s'agit donc d'une étape de reconstruction radicale de la pensée de Marx à partir de la situation de dépendance latino-américaine [95].

Nouveaux débats à partir de la Philosophie de la libération. L'éthique de la libération et l'éthique du discours : le dialogue avec K.-O. Apel (1989-2001)

En novembre 1989, deux semaines après la chute du mur de Berlin, commence à Freiburg un débat qui durera des années, jusqu'en 2001, entre l'éthique de la libération de Dussel et l'éthique du discours de K.-O. Apel. En avril 1991 Dussel rencontre Paul Ricœur à Naples. Cette même année, Dussel dialogue avec Richard Rorty au Mexique. En 1993 il rencontre Gianni Vattimo. En 1996 Dussel dialogue avec Jürgen Habermas à Saint Louis University. Le résultat de ces débats [96] sera une nouvelle *Éthique de la libération* qui grâce à ces débats, ne sera plus spécifiquement *latino-américaine*. Il s'agit de son *Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* [97].

Vers une philosophie politique critique (2001-2012)

La dernière période de Dussel est caractérisée par un approfondissement de la Philosophie de la libération vers une philosophie politique critique. En 2001 il publie *Vers une Philosophie*

95. Cf. Enrique DUSSEL. *La producción teórica de Marx : un comentario a los « Grundrisse »*. En français : E. Dussel, *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundisse*, Paris, L'Harmattan, 2009. México : Siglo XXI, 1985 ; Enrique DUSSEL. *Ética comunitaria*. En français : E. Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1988. Madrid : Paulinas, 1986 ; Enrique DUSSEL. *Hacia un Marx desconocido : un comentario de los manuscritos del 61-63*. México/Iztapalapa : Siglo XXI/Universidad Autónoma Metropolitiana, 1988 ; Enrique DUSSEL. *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de « El Capital »*. México : Siglo XXI, 1990.

96. Enrique DUSSEL. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. México : Siglo XXI, 1993 ; Enrique DUSSEL et Eduardo MENDIETA. *The underside of modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosphy of liberation*. New Jersey : Humanities Press, 1996 ; Enrique DUSSEL. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca : UAEM, 1998 ; Enrique DUSSEL. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Publicado también como : « Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la Transmodernidad », *A Parte Rei*, num. 54 (2007). Mexico : Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, 1999

97. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998. En français : Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002.

politique critique[98]. En 2006 apparaissent les *20 thèses de Politique*[99]. En 2007 sont publiés les *Matériaux pour une politique de la libération*[100] ainsi que le premier volume de la *Politique de la libération : Histoire mondiale et critique*[101]. Le deuxième volume de cette *Politique de la libération : Architechtonique* est publié en 2009[102]. En 2012 il publie une *Lettre aux indignés*[103].

98. Enrique DUSSEL. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao : Desclée, 2001.
99. Enrique DUSSEL. *20 Tesis de política*. México : Siglo XXI, 2006.
100. Enrique DUSSEL. *Materiales para una política de la liberación*. México/Madrid : Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007.
101. Enrique DUSSEL. *Política de la liberación : historia mundial y crítica*. Madrid : Trotta, 2007.
102. Enrique DUSSEL. *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid : Trotta, 2009.
103. Enrique DUSSEL. *Carta a los indignados*. Mexico : La Jornada, 2012.

Première partie

Contextes et origines de la philosophie de la libération

Chapitre 1

La question des philosophies nationales ou régionales

Notre travail porte sur une étude critique des philosophies latino-américaines de la libération et, plus concrètement, sur la proposition éthique et philosophique d'Enrique Dussel. La première question qui s'impose à notre travail est donc celle de la légitimité d'une philosophie nationale ou régionale. En ce sens, la question et le terme même de « philosophie latino-américaine » représentent notre premier problème philosophique. Cette question est problématique et son éclaircissement nous semble indispensable pour la justification même de notre travail. En effet, si la philosophie est un savoir systémique qui porte sur les problèmes universels qui se posent à tout être humain indépendamment de son origine ou de sa nationalité, la philosophie est une discipline universelle qui n'accepte pas l'existence différenciée d'histoires « nationales » de la philosophie. Il y a bien des philosophes latino-américains, espagnols ou français par exemple mais étant donné que l'intention de la philosophie vise à une universalité au-delà de toute particularité régionale, une préoccupation excessivement centrée sur les traits distinctifs d'une philosophie « latino-américaine », « espagnole » ou « française » peut conduire vers les chemins risqués du déterminisme et du relativisme culturel. Plus encore. Cela peut, pour certains, constituer la négation de la philosophie elle-même : l'objet même de notre recherche serait ainsi mis en question.

En ce qui concerne la relation entre le « Moi » et « Autrui », cette approche que nous pouvons nommer universaliste de la philosophie est représentée par le rêve d'une totale commensurabilité entre le Moi interpréteur/connaisseur et l'autre interprété/connu qui selon cette théorie peut

être entièrement découvert, compris. L'altérité d'autrui semble être donc sacrifiée. Par ailleurs, cette approche suppose également que l'interprète ou le connaisseur peuvent s'ils le désirent se soustraire du contexte même de leur propre pensée afin d'avoir un accès neutre et immédiat à l'autre. Cependant, derrière cette volonté de neutralité et de commensurabilité l'on peut trouver ce que Charles Taylor a décrit comme une permanente tentative masquée de contrôle et de domination : la tentation de définir l'autre dans nos propres termes le réduisant ainsi aux limites de notre propre cadre de référence [1]. Mais quand l'autre est défini dans les termes du même, c'est-à-dire à partir d'anticipations qui dérivent exclusivement de notre propre horizon, alors la compréhension est unilatérale et unidirectionnelle. L'on coupe ainsi la possibilité même pour l'autre d'être *autre* que ce qui a été anticipé. La compréhension est ainsi identifiée à une certaine forme de violence infligée à l'autre, elle le contraint à se plier, à se conformer aux schèmes de pensée que je lui impose. De ce point de vue, la compréhension, loin de rejoindre l'autre dans sa spécificité, dans son altérité, obéit à une volonté de domination.

Face à cette approche aux risques dominateurs, colonisateurs ou ethnocentristes plusieurs penseurs en Amérique latine (mais aussi en Espagne [2]) ont défendu une posture *nationaliste* ou *régionaliste* de la philosophie. Selon cette posture, l'existence de philosophies nationales ou régionales est possible et trouve son fondement et sa légitimité dans la prétendue existence de caractères ou d'« esprits nationaux » des peuples (le *Volksgeist* des romantiques allemands) qui selon cette posture, s'exprimeraient dans des philosophies spécifiques. Cependant, l'affirmation du poids de la culture locale, de la langue, de la nation et de l'esprit du peuple dans l'activité philosophique risque selon nous, de déclencher des conceptions essentialistes et inamovibles des différentes réponses et perspectives, et cela au détriment d'une raison universelle.

Cette approche soutient en fin de compte qu'il n'est pas possible de se soustraire complètement de son propre horizon pour occuper un point zéro archimédien, neutre et omniscient. Elle a également le mérite de revendiquer une écoute et une ouverture qui permettent à l'autre de se présenter dans toute son imprévisibilité soudaine, ce qui est intimement lié avec la question de

1. Charles TAYLOR. « Understanding the Other : A Gadamerian View on Conceptual Schemes ». Dans : J. Malpas, U. Arnswald and J. Kertscher (Eds.), *Gadamer's Century : Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Publié également comme « Gadamer on the Human Sciences », dans Robert J. Dostal (ed.), The Cambridge Companion to Gadamer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142. Cambridge : The MIT Press, 2002.

2. *E.g.* Menéndez Pelayo, Carreras Artau et Marcial Solana.

l'hospitalité, c'est-à-dire de l'accueil de l'autre comme autre (*versus* l'assimilation de l'autre par le même). Cependant, cette alternative d'un autre « absolument autre » et par conséquent incommensurable risque de rentre impossible le dialogue ainsi que de simplement inverser l'unilatéralité sans dépasser les dichotomies. Ainsi par exemple chez Levinas – représentant paradigmatique de la position de l'incommensurabilité et penseur spécialement influent dans le courant de philosophie latino-américaine – le mouvement se fait de l'autre vers le même : l'autre n'est pas un interlocuteur mais mon maître, toujours inconnaissable et inaccessible par principe, formulant finalement une théorie de la substitution et de l'asymétrie entre le Même et l'autre. Selon cette perspective, tout dialogue en tant qu'accès à l'autre implique déjà la destruction de son altérité [3].

Face à ces deux postures (commensurabilité *versus* incommensurabilité, universalisme versus latino-américanisme) nous voulons dans ce travail nous situer dans l'entre-deux d'une posture médiane capable de conjuguer universalisme et contextualisation de la philosophie, dialogue et préservation de l'altérité de l'autre. En effet, nous pensons que la réaction hyperbolique de l'incommensurabilité face aux excès du commensurabilisme manque au bout du compte d'une explication satisfactoire des relations interculturelles. Au contraire, l'incommensurabilité des perspectives implique une absence de « mesure commune » et donc de possibilité de dialogue et de critique. Dans ce contexte, le concept d'une hybridité culturelle introduit par Homi K. Bhabha pour dépasser la vision d'un monde dominé par l'opposition entre soi et l'autre ou la défense gadamerienne d'un entre-deux (*Zwischen*) comme véritable lieu herméneutique [4] peuvent apporter quelques éléments à notre réflexion.

En effet, c'est contre Dilthey et le commensurabilisme romantique que Gadamer soutient que, pour comprendre, l'interprète n'a pas besoin de sortir de son horizon ni de se transporter dans l'horizon passé de l'auteur interprété. Au contraire, dans l'exercice de la compréhension, le lecteur garde toujours son horizon propre et s'ouvre à ce que Gadamer appelle une « fusion des horizons ». Gadamer définit le terme « horizon » comme « le champ de vision qui comprend et inclut tout ce que l'on peut voir d'un point précis [5] » (ce qui n'est pas tout à fait synonyme

3. Pour une critique de la non-relationnalité chez Levinas Cf. Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990, en particulier la dixième étude de cet ouvrage : « Vers quelle ontologie ? », pp. 345-410.
4. Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1976, p. 317.
5. *Ibid.*, p. 324.

de point de vue subjectif ou de perspective). Gadamer précise que l'on comprends toujours à partir d'un horizon, à partir de soi et de son monde, même si on n'en a pas toujours conscience. Dans la fusion cet horizon change, il s'élargit en se replaçant dans l'horizon de l'autre et vice versa jusqu'à ce qu'une nouvelle réalité naisse à partir des deux précédentes. Mais Gadamer est très explicite et – contre ceux qui comme John D. Caputo [6] accusent la fusion des horizons gadamerienne d'appropriation de l'altérité de l'autre via anticipation de son sens selon les préjugés de notre propre horizon – il précise que :

> Cet acte de « se replacer » n'est ni transport emphatique d'une individualité dans une autre, ni non plus soumission de l'autre à nos propres normes ; il signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité mais aussi sur celle de l'autre. Le concept d'horizon est ici à retenir parce qu'il exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend. Acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, tout près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste, et dans des proportions plus justes [7].

Les limites de notre horizon sont ainsi selon Gadamer des invitations pour notre compréhension à vérifier nos anticipations au-près de l'autre. En ce sens, si Gadamer insiste sur le fait qu'il n'y a pas de terrain neutre extérieur aux préjugés (*Vorurteile*) il affirme que nous devons être capables de questionner ces préjugés, c'est-à-dire de reconnaître que notre propre présomption de vérité puisse être mise à l'épreuve dans la rencontre avec l'autre, recevant par ce fait une nouvelle compréhension de soi-même. Celui qui comprend ne revendique pas une position supérieure « c'est pourquoi – écrit Gadamer – la philosophie herméneutique ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue. Et cela veut toujours dire qu'il faut reconnaître au préalable la légitimité possible, voire la supériorité de

6. John D. Caputo considère Gadamer comme un représentant tardif de l'herméneutique romantique qui, avec Dilthey et Schleiermacher, représente le rêve d'une totale commensurabilité entre le moi interprète et l'autre interprété. Le point essentiel de la critique de Caputo à Gadamer est que la structure anticipative du moi empêche la possibilité même de l'autre d'être autre que cette anticipation, ce qui est nier la possibilité de l'existence de tout véritable autre. « By projecting a horizon » écrit Caputo « we shrink the open [the realm of possibilities, the voice of the other] down to our size », John D. Caputo, Radical Hermeneutics, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p.100. Les projections ne sont donc rien d'autre que des stratégies subjectives de contrôle, de réduction de l'autre au moi. Face à cela, Caputo revendique une ouverture interprétative qui permette l'autre de se manifester dans toute sa soudaineté inattendue (unexpectedness). Cf. John D. CAPUTO. *Radical Hermeneutics*. Bloomington : Indiana University Press, 1987

7. GADAMER, *op. cit.*, p. 327.

son interlocuteur[8] ». Gadamer est donc très loin des positions commensurabilistes auxquelles des auteurs comme Caputo l'associent. Par ailleurs, si écouter et apprendre de l'autre requiert en effet selon Gadamer une atténuation momentanée de notre propre voix, il ne s'agit pas non plus d'une simple perte ou négation du moi, de toute identité, ni d'une inversion du sens de la domination (l'esclavage ou négation de l'horizon du moi face à la prétendue supériorité de l'autre, l'asymétrie entre moi et l'autre et donc l'absence de relation que Ricœur critique à Levinas[9]). Au contraire, ce que Gadamer montre est que cette ouverture à l'autorité de l'autre est un composant nécessaire pour un projet interprétatif horizontal : notre horizon est mis en péril comme celui de l'autre. La proposition de Gadamer tâche ainsi de dépasser la querelle où le sujet est successivement exalté et humilié sans pour autant revendiquer la validité égale de toutes les traditions. En effet, « la revendication d'ouverture irait à l'encontre du but recherché si elle "s'ouvre" à une fermeture ethnocentrique évidente. En fait, le mandat d'ouverture est un défi à cette arrogance[10] ». Il nous faut être disposés et ouverts à recevoir l'opinion de l'autre ou du texte que l'on cherche à comprendre, son altérité. Mais cela n'implique pas un effacement du lecteur ni même une neutralité, mais comme une sorte d'appropriation qui ferait alors émerger ses préconceptions et ses préjugés jusqu'alors inconscients et, de cette manière, permet au texte de se présenter dans son altérité. Ainsi le texte « acquiert [...] la possibilité d'opposer sa vérité qui est de font, à la pré-opinion du lecteur[11] ».

La fusion des horizons de Gadamer comprise comme une « universalité supérieure » irréductible à toute particularité échappe ainsi à l'unilatéralité des deux propositions précédentes et en ce sens, elle constitue une alternative médiane tant à la commensurabilité qu'à l'incommensurabilité. La fusion des horizons n'est pas un « devenir un avec » (*becoming one with*) mais un lieu de contact, une rencontre dans un espace nouveau, un entre-deux (*in-between*) au-delà de toute pureté où « je me vois moi-même à travers l'autre et l'autre se voit lui-même à travers moi[12] ». Dans cet espace frontalier, la limite n'a plus son pouvoir de diviser les deux côtés de la ligne. Au contraire, cet entre-deux est le lieu d'une universalité supérieure où chacune des

8. Hans-Georg GADAMER. *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF, 1996, p. 57.
9. RICOEUR, *op. cit.*
10. Ryan D. TYLER-KRAHN. « Gadamer's Fusion of Horizons and Intercultural Interpretation ». Thèse de doct. The Faculty of Graduate Studies of The University of Guelph, 2009, p. 57.
11. GADAMER, *Vérité et méthode*, p. 290.
12. TYLER-KRAHN, *op. cit.*, p. 46.

réalités en dialogue n'est plus la même qu'avant la rencontre. En ce sens, la fusion des horizons est un lieu toujours en changement et évolution. Elle est aussi de nature fondamentalement dialogique, c'est-à-dire bi-directionnelle, horizontale, réversible et co-constituante.

> Être lié l'un à l'autre, signifie toujours en même temps : savoir s'écouter l'un l'autre. Car, lorsque deux personne s'entendent, cela ne signifie pas que l'une des deux « comprend » l'autre, c'est-à-dire la domine du regard. De même, « suivre l'avis de quelqu'un » ne signifie pas simplement exécuter aveuglement la volonté de l'autre. Agir ainsi, c'est, disions-nous, être servile [*hörig*]. Être ouvert à l'autre implique donc que j'admette de laisser s'affirmer en moi quelque chose qui me soit contraire, même au cas où n'existerait pas d'adversaire qui soutienne cette chose contre moi [13].

Nous pensons que cette notion que Gadamer introduit dans le domaine de l'herméneutique peut être élargie de l'interprétation de textes (c'est-à-dire de la rencontre entre un lecteur et un texte) à la rencontre interpersonnelle et interculturelle, c'est-à-dire à la compréhension des autres cultures et personnes passées ou présentes, de l'autre dont il est question dans ce travail. Gadamer n'a pas vraiment approfondi la question des conséquences de ses travaux herméneutiques sur l'interprétation interculturelle. Cependant, Gadamer met l'accent sur la relation entre l'herméneutique et la philosophie pratique, insistant sur le fait que l'herméneutique ne doit pas être considérée simplement comme une théorie abstraite. Dans certains de ces derniers travaux, Gadamer a même été vivement attentif à la question des relations interpersonnelles et interculturelles. Ainsi dans son essai *L'heritage de l'Europe* Gadamer écrit :

> Vivre avec l'autre, vivre comme l'autre de l'autre, cette tâche humaine fondamentale vaut à une échelle infime comme à une échelle supérieure. La façon dont nous apprenons à vivre l'un avec l'autre, quand nous grandissons et entrons dans la vie, comme on dit, vaut manifestement aussi pour les grandes associations de l'humanité, pour les peuples et les États.
>
> [...] quand il ne s'agit pas d'apprendre à dominer quoi que ce soit, nous apprendrons précisément à éprouver sans cesse l'altérité de l'autre dans son être-autrement par comparaison avec nos propres préventions. C'est l'objectif le plus extrême et le plus élevé que nous puisons viser et atteindre, avoir part à l'autre, gagner part à l'autre. Aussi peut-il n'être pas trop risqué de prétendre – dernière conséquence politique de nos réflexions – que nous survivrons peut-être en tant qu'humanité, à condition de réussir à apprendre que nous ne devons pas exploiter simplement nos moyens de puissance et nos possibilités d'action, mais que nous devons savoir nous arrêter devant l'autre en tant qu'autre, devant la nature aussi bien que devant les cultures épanouies des peuples et des États, et qu'ainsi nous avons à éprouver l'autre et les autres comme autres de nous-mêmes, pour que chacun prenne part à chacun [14].

13. GADAMER, *op. cit.*, p. 207.

14. Hans-Georg GADAMER. *L'héritage de l'Europe*. [Das Erbe Europas,1989]. Paris : Payot et Rivages, 2003, p. 39-42.

Comme dans le cas du dialogue herméneutique entre le lecteur et le texte, l'essentiel dans la rencontre interpersonnelle ce n'est pas d'atteindre un consensus ou une uniformité de croyances mais de nourrir un processus d'apprentissage progressif et mutuel capable de transformer les différentes parties (ce qui implique que l'horizon propre ne doit pas être ni niée ni essentialisée, mais ouvert à la transformation) [15]. L'horizon comme les cultures ne sont pas fixes, figés et donnés une fois pour toutes. Au contraire, ils sont en formation perpétuelle et à travers les rencontres ils s'élargissent, ils s'ouvrent. Dans les mots de Gadamer dans un de ses derniers entretiens :

> Si nous devons faire partie de la nouvelle civilisation mondiale, si cela est notre tâche, alors nous aurons besoin d'une philosophie similaire à mon herméneutique : une philosophie qui nous apprend à voir la raison [*justification*] du point de vue de l'autre et qui par ce fait nous fait douter du nôtre [16].

Dans le cas concret des rencontres interpersonnelles interculturelles, il s'agit d'atteindre la reconnaissance mutuelle des différences, c'est-à-dire que les participants ne doivent ni effacer son propre horizon culturel face à l'autre ni s'approprier et subjuguer la différence de l'autre. La posture de Gadamer se situe ainsi explicitement dans un entre-deux entre l'universalisme monologique et le relativisme radical, affirmant explicitement le besoin dans notre ère de la globalisation d'une philosophie qui nous apprenne ce qu'il appelle l'« unité dans la diversité » (ou dans d'autres termes, la diversalité d'Edouard Glissant, la « pluriversalité » de Dussel et le groupe Modernité/Colonialité ou l'universalité de parcours de Todorov). Dans les mots de Gadamer :

> La solidarité humaine que j'envisage n'est pas une uniformité mondiale, mais l'unité dans la diversité. Nous devons apprendre à apprécier et à tolérer les pluralités, les multiplicités, les différences culturelles. [...] Cet unité dans la diversité doit être étendue au monde entier [...]. Chaque culture, chaque peuple a quelque chose de distinctif à offrir pour la solidarité et le bien-être de l'humanité [17].

15. Cf. Fred DALLMAYR. « Hermeneutics and inter-cultural dialog : linking theory and practice ». Dans : *Ethics and Global Politics* vol. 2, n° 1 (2009), p. 32

16. Hans-Georg GADAMER. « Interview : The 1920's, 1930's and the Present : National Socialism, German History and German Culture ». Dans : D. Misgeld, G. Nicholson (ed.), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History*. Albany : Sunny Press, 1992, p. 152. La traduction est nôtre. Texte original : "if we then have to become part of a new world civilization, if this is our task, then we shall need a philosophy which is similar to my hermeneutics : a philosophy which teaches us to see the justification for the other's point of view and which thus make us doubt our own".

17. Thomas PANTHAM. « Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics : A Conversation with Hans-Georg Gadamer ». Dans : *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 9 (1992), p. 132. La traduction est nôtre. Texte original : "The human solidarity that I envisage is not a global uniformity but unity in

Les derniers travaux de Gadamer introduisent ainsi ce qui semble être la signification globale de la compréhension herméneutique, sa nécessaire application dans la philosophie pratique et la sphère politique.

Nous pensons que les réflexions de Gadamer peuvent être davantage approfondies et qu'il est en effet possible d'appliquer les analyses gadameriennes sur la commensurabilité (Schleiermacher et Dilthey) et l'incommensurabilité (Caputo et Levinas) herméneutiques à la sphère politique et des relations interpersonnelles et interculturelles mondiales [18]. Il s'agit par ailleurs d'une tâche qui a déjà été proposée par Charles Taylor qui, entre autres, a élargie les travaux de Gadamer de l'exégèse de textes à la compréhension transhistorique ou transculturelle [19]. Selon Taylor :

> Le plus grand défi du siècle à venir, tant pour la politique que pour les sciences sociales, est celui de la compréhension de l'autre. Les jours sont révolus depuis longtemps quand les Européens et autres « Occidentaux » pouvaient considérer leur expérience et leur culture comme la norme vers laquelle toute l'humanité se dirigeait, de sorte que l'autre pouvait être compris comme un stade antérieur sur la même route que nous avons parcouru. Maintenant nous sentons la présomption pleine impliquée dans l'idée selon laquelle nous possédons déjà la clé de la compréhension des autres cultures et époques.
>
> Mais le rétablissement de la modestie nécessaire semble ici menacer toujours de tourner dans le relativisme, ou de questionner l'idéal même de vérité dans les questions humaines. [...] C'est là que Gadamer a apporté une contribution énorme à la pensée du XXe siècle, car il a proposé un modèle nouveau et différent, qui est beaucoup plus fructueux, et promet de nous porter au-delà du dilemme entre ethnocentrisme et relativisme.
>
> [...] «Être ouvert à l'autre implique donc que j'admette de laisser s'affirmer en moi quelque chose qui me soit contraire, même au cas où n'existerait pas d'adversaire qui soutienne cette chose contre moi » (TM 361)
>
> [...] Mon point de vue dans cet essai a été que l'explication de Gadamer du défi de l'autre et de la fusion des horizons s'applique également à nos tentatives pour comprendre des sociétés et des époques complètement étrangères. La revendication ici ne vient pas de leur place au sein de notre identité, mais précisément de leur défi pour elle. Elles nous présentent des manières différentes, et souvent déconcertantes, d'être humain. Le défi est d'être capable de reconnaître l'humanité de leur chemin, tout en étant toujours capable de vivre le nôtre. Cela peut être difficile à atteindre, et impliquera certainement un changement dans notre propre compréhension (*self-understanding*) voire même dans notre propre chemin [...]. Rencontrer et relever ce défi est encore plus urgent dans notre monde intensément intercommunicationnel. Au tournant du millénaire, c'est un plaisir de saluer Hans-Georg

diversity. We must learn to appreciate and tolerate pluralities, multiplicities, cultural differences. [...] Such unity-in-diversity has to be extended to the whole world – to include Japan, China, India, and also Muslim cultures. Every culture, every people have something distinctive to offer for the solidarity and welfare of humanity".

18. Cf. TYLER-KRAHN, *op. cit.*, pp. 100-138
19. TAYLOR, *op. cit.*

Gadamer, qui nous a aidé si immensément à concevoir ce défi clairement et fermement [20].

À partir de Gadamer, Taylor contre dans la sphère politique a) les tendances à l'absolutisation d'une raison monologique conduisant à un universalisme homogénéisant et « vertical » au nom duquel l'on s'est arrogé le droit de juger les cultures étrangères à l'aune d'un point de vue prétendument neutre et supérieur, aveugle à sa propre partialité culturelle, et donc aux risques ethnocentriques et dominateurs ainsi que b) les apories de l'alternative proposée par un relativisme qu'il juge « débilitant [21] », en ceci que, « fondé sur la thèse de l'incommensurabilité des systèmes de valeurs, il se clôt sur un simple "pluralisme de juxtaposition" qui mine la possibilité de rencontres véritablement interculturelles et présente de redoutables risques en termes d'enfermement identitaire [22] » et qu'il attribue aux courants postmodernes d'inspiration nietzschéenne. À la recherche d'un entre-deux guidé par l'idée gadamérienne de « fusion des horizons », Taylor considère que la « fusion des horizons » ne doit aucunement aboutir à une perspective universaliste immuable qui surplomberait l'ensemble disparate de visions du

20. Charles TAYLOR. « Gadamer on the Human Sciences ». Dans : Robert J. DOSTAL (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 126. La traduction est nôtre. Texte original : "The great challenge of the coming century, both for politics and for social science, is that of understanding the other. The days are long gone when Europeans and other "Westerners" could consider their experience and culture as the norm toward which the whole of humanity was headed, so that the other could be understood as an ear- lier stage on the same road that we had trodden. Now we sense the full presumption involved in the idea that we already possess the key to understanding other cultures and times. But the recovery of the necessary modesty here seems always to threaten to veer into relativism, or a questioning of the very ideal of truth in human affairs. The very ideas of objectivity, which underpinned our social science, seemed hard to combine with that of fundamental conceptual differences between cultures, so that real cultural openness seemed to threaten the very norms of validity on which social science rested. What often does not occur to those work- ing in these fields is the thought that their whole model of science is wrong and inappropriate. It is here where Gadamer has made a tremendous contribution to twentieth century thought, for he has proposed a new and different model, which is much more fruitful, and shows promise of carrying us beyond the dilemma of ethnocentrism and relativism. [...] "Openness to the other, then, involves recognizing that I myself must accept some things that are against me, even though no one else forces me to do so" [Gadamer, TM, p.361] [...] My point in this essay has been that Gadamer's account of the challenge of the other and the fusion of horizons applies also to our attempts to understand quite alien societies and epochs. The claim here comes not from their place within our identity, but precisely from their challenge to it. They present us different and often dis- concerting ways of being human. The challenge is to be able to ac- knowledge the humanity of their way, while still being able to live ours. That this may be difficult to achieve, that it will almost certainly involve a change in our self-understanding and hence in our way, has emerged from the above discussion. Meeting this challenge is becoming ever more urgent in our intensely intercommunicating world. At the turn of the millennium, it is a pleasure to salute Hans-Georg Gadamer, who has helped us so immensely to conceive this challenge clearly and steadily".

21. Cf. Charles TAYLOR. « Compréhension et ethnocentrisme ». Dans : Ch. Taylor, *La liberté des modernes*. Paris : PUF, 1997, p. 215

22. Janie PÉLABAY. « Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ». Dans : *Tracés. Revue de Sciences humaines* n° 12 (2007), p.124.

monde[23]. Au contraire, elle doit rester dans l'ordre d'un « universel *de facto* », inclusif et de parcours qui doit être relancé chaque fois qu'une culture en a été écartée. Dans les termes de Taylor :

> S'il se trouve qu'une culture a été oublié par erreur, le processus serait à recommencer. Le seul idéal possible d'objectivité dans ce domaine est celui de l'inclusivité. La perspective d'inclusion n'est jamais atteinte de jure. L'on y arrive de facto, quand tout le monde est à bord[24].

Cependant, Taylor refuse que l'on décrète *a priori* l'égale valeur des cultures – voire l'a priori supériorité de l'autre (Levinas, Dussel). Il reconnaît l'intention de cette posture de désamorcer l'ethnocentrisme ainsi que son efficacité comme point de départ mais doute de la validité de l'exigence de cette présomption d'égalité comme d'un droit. Au contraire, Taylor affirme la possibilité d'énoncer des jugements transculturels ou transhistoriques quant à la « supériorité relative » de telle ou telle conception du monde. Par ailleurs, cette possibilité d'émettre des jugements transculturels ne conduit pas non plus Taylor à prôner « un idéal d'arrachement ou de distanciation vis-à-vis des contextes de signification. Taylor considère, en effet, que l'échange interculturel est réussi lorsque les différences irréductibles entre "nous" et "eux" son préservées[25] », sans négation ni sacralisation d'aucune des perspectives.

Ces réflexions que nous avons introduit dans le domaine de l'herméneutique avec Gadamer puis dans la sphère politique et dans le domaine des relations interpersonnelles et interculturelles avec Taylor peuvent être également élargies au dialogue mondial entre les différentes traditions philosophiques. Toutes les formes de rationalité, même celles qui cherchent à s'éloigner de tout conditionnement empirique pour se situer dans une perspective neutre visant l'universalité, s'élèvent dans un contexte et sont donc, bien que souvent inconsciemment, intimement mêlées à des déterminations contingentes. En ce sens, nous pensons que, si bien des problèmes philosophiques répondent à des questions ou à des « noyaux problématiques » universels[26],

23. *Ibid.*, p.126.

24. Charles TAYLOR. « Comparison, history, truth ». Dans : Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge : Harvard University Press, 1995, p. 151. La traduction est nôtre. Texte original : "If it turned out that one culture had been left out by mistake, the process would have to start again. The only possible ideal of objectivity in this domain is that of inclusiveness. The inclusive perspective is never attained de jure. You only get there de facto, when everybody is on board".

25. PÉLABAY, *loc. cit.*

26. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3).

ils sont cependant *situés* dans les circonstances concrètes de chaque contexte et trouvent de ce fait des solutions spécifiques et diverses. Étant donné la prétention de la philosophie d'être universelle, ces réponses spécifiques et diverses ont en même temps une portée mondiale et visent l'universalité malgré le fait de partir inévitablement d'une réalité, c'est-à-dire de faits qui, comme tels, sont toujours empiriques et relatifs au développement de telle culture particulière à tel moment donné du temps. La portée universelle de la philosophie n'exclut donc pas selon nous le fait que celle-ci soit en même temps fortement enracinée dans une « circonstance » et un contexte historique, politique et culturel particulier. Ainsi, même si cette circonstance particulière, unique et extraordinaire ne détermine pas de manière irrévocable à la philosophie, le travail du philosophe, les questions qu'il se pose et les hypothèses qu'il élabore sont intimement liées à son contexte et à sa circonstance. En ce sens, nous constatons qu'à partir de son contexte spécifique, la philosophie en Amérique latine a été confrontée d'une manière particulière aux questions de l'identité et du colonialisme, et donc de la dépendance et de la libération ainsi que de l'authenticité de la philosophie elle-même.

La quête de l'originalité est en effet l'un des soucis majeurs de la culture et de la philosophie en Amérique latine. Elle trouve son origine dans une tentative de reconnaissance de son identité, niée et subordonnée historiquement à la culture occidentale. Mais « plus qu'un affrontement ou une opposition à l'Europe et à la culture occidentale, c'est une reconnaissance d'identité que l'on recherche. Que la culture occidentale reconnaisse l'existence d'autres peuples, les peuples du continent américain qui créent, et qui ont aussi une culture[27] ». Le défi est donc, comme le rappelait Taylor, d'être capable de reconnaître l'humanité – et nous ajoutons, la rationalité – de leur chemin, tout en étant toujours capable de vivre le nôtre et de toujours y accepter un changement après la rencontre avec l'autre. Les questions posées sur les possibilités d'existence de formes culturelles originales et authentiquement latino-américaines apparaissent particulièrement depuis le XIXe siècle en Amérique latine dans différents domaines : celui de la littérature et de la poésie, mais également celui de la philosophie. Cette quête de l'originalité ainsi que la tentative de reconnaissance de l'identité américaine qui se trouve à son origine ne s'opposent pas nécessairement à la prétention de la philosophie d'être universelle. Au contraire, notre thèse est que pour réaliser un véritable universalisme *de facto*, concret et *pluriversel*, il est nécessaire

27. Leopoldo ZEA. *L'Amérique latine face à l'histoire*. Paris : Lierre & Coudrier, 1991, p. 22.

de dépasser le racisme et la violence épistémiques qui excluent du domaine de la connaissance les pensées émises par des traditions de pensée considérées comme périphériques, et donc de reconnaître ces traditions comme étant non seulement objets de connaissance, mais surtout créateurs de savoir. L'intérêt que nous portons, dans ce travail, aux philosophies de la libération en Amérique latine mais aussi de manière générale aux courants de pensée critique latino-américains (*e.g.* au courant des études dites « Modernes/Coloniales » ou « décoloniales ») trouve son origine dans la richesse de l'innovation conceptuelle de ces chercheurs latino-américains dans le projet d'une véritable universalité.

Nous trouvons en Amérique latine des auteurs favorables à chacune de ces trois conceptions de la philosophie. Auparavant le débat a été principalement animé par deux groupes opposés : celui des universalistes d'un côté, et celui des latino-américanistes de l'autre. Cependant, aujourd'hui les penseurs latino-américains ont une plus forte tendance à se situer dans une posture médiane en évitant de ce fait les deux postures extrêmes vivement défendues il y a quelques décennies.

1 Le débat entre universalistes et latino-américanistes

En Amérique latine, le débat entre la recherche d'une philosophie latino-américaine authentique d'une part, et d'une philosophie à portée universelle d'autre part, commença dans les années 1940 et s'est prolongé depuis à travers plusieurs générations [28]. Il acquit une importance toute particulière à partir des « Conversations Philosophiques Inter-américaines » qui eurent lieu à La Havane (Cuba), en 1953 [29]. Dans les actes de ce congrès nous constatons la distinction claire de deux positions opposées au sein de la communauté philosophique latino-américaine.

La première est celle des penseurs universalistes ou analytiques qui refusent l'idée d'une philosophie spécifiquement latino-américaine. Selon ces penseurs [30], la philosophie est une pratique et un savoir universels et en conséquence elle n'a pas de patrie ni de concrétion nationale. Les problèmes philosophiques sont eux aussi universels de sorte que, selon ces pen-

28. Franciso MIRÓ QUESADA. « Universalismo y latinoamericanismo ». Dans : *Isegoría* n° 19 (1998).
29. SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, éd. *Conversaciones filosóficas Interamericanas. Segunda Parte : ¿Es posible una filosofía americana ?* La Habana : Hércules, 1953.
30. *e.g.* Máximo Castro Turbiano, Aníbal Sánchez Reulet, Manuel Granell Muñiz, Mario Bunge, Fernando Salmerón, etc.

seurs, il n'y a pas de problèmes philosophiques spécifiquement latino-américains. Même si le philosophe est inévitablement immergé dans des circonstances et des conditions historiques particulières, sa réflexion philosophique doit viser des solutions universelles. Ainsi, la réflexion sur la réalité et l'homme américains est en fin de compte une réflexion sur la réalité et l'homme tout court, c'est-à-dire une réflexion qui est valide pour tout être humain qui se trouve dans une situation semblable [31]. De ce fait, ce qui est important dans l'expression « philosophie (latino-) américaine [32] » est la philosophie. Selon ces penseurs, la seule manière pour qu'une philosophie (latino-) américaine existe est de faire de la philosophie tout court, c'est-à-dire de chercher un savoir universel, d'entrevoir des problématiques nouvelles ou des facettes inaperçues des vieilles apories ainsi que de contribuer avec des solutions originales et plausibles aux grandes questions de la philosophie universelle. « La question n'est donc pas celle de faire une philosophie espagnole ou américaine, mais de faire des Espagnols ou des Américains, de la philosophie [33] » tout court est au pire, ce sera aux générations des siècles futurs de décider de la réalité de la philosophie latino-américaine comme un style particulier au sein de la philosophie universelle. De ce point de vue, la philosophie est toujours universelle, c'est-à-dire commune à tout être humain (par opposition aux problèmes politiques, sociaux ou économiques qui quant à eux, peuvent êtres spécifiques à une certaine région).

Cependant, les auteurs universalistes ont été critiqués de valoriser la qualité et l'authenticité des propositions des philosophes latino-américains à partir d'un modèle étranger : le modèle occidental de la philosophie [34]. De ce point de vue, le philosophe latino-américain aurait un regard fixé vers l'Occident, qu'il considère comme le modèle philosophique duquel il doit se nourrir. En ce sens, nous pensons que la faiblesse du philosophe universaliste latino-américain n'est pas son universalisme mais le fait d'utiliser prioritairement dans ses analyses, une raison étrangère. Selon Diego Domínguez Caballero [35], cela est signe d'une existence fausse et inauthentique. Luis Villoro [36] nomme ces philosophes tournés vers des courants philosophiques étrangers, des

31. Cf. L. Zea
32. Nous avons gardé l'expression « philosophie américaine » ou « hispano-américaine » quand les auteurs cités l'ont utilisé ainsi. Dans certains cas, nous avons spécifié entre parenthèse « latino- » afin de garder une homogénéité dans notre texte.
33. José GAOS. « Cuarto a espadas : ¿Filosofía "americana" ? » Dans : *Isegoría* n° 19 (1998), p. 13.
34. MIRÓ QUESADA, *op. cit.*, p. 61 et 63.
35. SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, *op. cit.*, p. 117.
36. Luis VILLORO. « ¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana ? » Dans : *Isegoría* n° 18 (1998).

philosophes « altérés » (c'est-à-dire, des philosophes qui en imitant les courants philosophiques occidentaux, répondent à des besoins étrangers). José Enrique Rodó [37] nomme « nordomanie » cette tendance à imiter avec une certaine admiration les modèles crées à l'extérieur de la réalité propre.

L'autre position est celle des penseurs latino-américanistes [38] pour qui la philosophie authentique consiste en une réflexion sur la réalité propre. Ces penseurs affirment le besoin d'un projet philosophique spécifiquement latino-américain (le seul susceptible d'être authentique) qui réponde et corresponde à la spécificité du sous-continent et qui en ce sens, signale les grands problèmes qui l'affectent et dénonce les injustices dont souffrent les peuples latino-américains. Les penseurs latino-américanistes mettent l'accent sur le lieu d'énonciation des disciplines (et donc de la philosophie) car ce lieu est selon eux géopolitiquement marqué [39]. La Grèce n'est pas seulement loin de l'Amérique du point de vue géographique mais surtout, du point de vue géopolitique. Par conséquent, une philosophie authentiquement latino-américaine ne peut pas avoir le regard fixé dans des modèles étrangers. Elle doit au contraire partir des « circonstances [40] » qui lui sont propres et répondre aux besoins réels que lui pose la réalité latino-américaine. En ce sens, il n'y a pas de philosophie universelle car il n'y a pas de solution universelle aux problèmes de l'esprit humain. Chaque pays, chaque époque et chaque philosophe a proposé des solutions différentes à ces problèmes et de ce fait, a eu sa philosophie particulière [41]. Le programme d'une « philosophie latino-américaine » implique de ce fait une négation de l'universalisme abstrait ainsi qu'une mise en question de la prétendue universalité de la philosophie occidentale.

De notre point de vue, la posture latino-américaniste est comme l'universaliste, partiellement discutable car si bien il est certain qu'elle défend une conception de la philosophie capable d'exprimer la réalité latino-américaine et de répondre aux besoins qui lui sont propres,

37. José Enrique RODÓ. *Ariel*. Montevideo : Librería Cervantes, 1919, pp. 80 et suivantes.

38. E.g. Diego Domínguez Caballero, Abelardo Villegas, María Helena Rodríguez, Horacio Cerutti, Jorge Portillo, Joaquín Sánchez Mac Gregor, Arturo Roig, Gregorio Weinberg, Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone, Arturo Ardao, Joaô Cruz Costa, Darcy Ribeiro, Ricaurte Soler, Carlos Paladines, Guillermo Hoyos, Ernesto Maíz Vallenilla, Augusto Salazar Bondy, David Sobrevilla, María Luisa Rivara de Tuesta, etc.

39. Walter MIGNOLO, éd. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires/Duke : Signo/Duke University, 2001, p. 13.

40. Ortega y Gasset

41. Cf. Juan Bautista ALBERDI. « Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contempoánea [Leído en Montevideo en 1842] ». Dans : Juan Bautista ALBERDI, *Escritos póstumos*, vol. XV. Buenos Aires : Cultura Argentina, 1915

elle risque de créer une autre figure archétypique, celle du philosophe « absorbé[42] » par les circonstances de sa propre réalité. En outre, elle risque de supposer l'existence de caractéristiques exclusives de chaque culture. L'identité apparaît ainsi comme un donné permanent et unique qui existe de manière stable et occulte (mais bien discernable) et que la philosophie – pour être authentique – doit préserver et transmettre[43]. Bref, nous pensons que l'erreur du philosophe latino-américaniste n'est pas d'explorer son identité ni d'affirmer la multiplicité de réponses aux problèmes de l'esprit humain, mais de s'isoler dans une conception essentialiste de sa propre culture en risquant ainsi d'oublier le caractère universel de la philosophie.

En conséquence, notre posture en ce qui concerne la question des philosophies nationales ou régionales se distingue tant des postures universalistes que latino-américanistes extrêmes. Nous pensons que la philosophie – si bien est une discipline universelle qui part des « noyaux problématiques universels[44] » – est un savoir toujours *situé* qui, en conséquence, est qualifié d'une manière significative par des circonstances historiques et culturelles concrètes. Cependant, nous mettons en doute la possibilité de trouver une quelconque uniformité ou régularité stable et relativement bien discernable au sein d'une nation ou même d'une région. Face à une vision essentialiste, monolithique et statique des cultures qui présenterait celles-ci comme des monades indépendantes possédant des supports identitaires privilégiés, fixes, exclusifs et immuables, notre approche insiste sur la nature hétérogène et dynamique des « cultures » et des « traditions ». Celles-ci sont selon nous en constant dialogue et interaction et en ce sens en changement et redéfinition permanent. Ainsi, la perspective philosophique que nous défendons dans ce travail est celle d'une universalité qui ne fait pas abstraction des différences contextuelles et culturelles. Nous admettons l'existence des philosophies régionales ou nationales au sens des différentes réponses rationnelles qu'ont proposé les différentes régions aux noyaux philosophiques universels présents dans toutes les sociétés de l'humanité. Or ces noyaux problématiques se situent à un niveau abstrait. Nous pensons que la réflexion philosophique est toujours *située* dans un contexte particulier. Les réponses philosophiques de chaque région et de chaque époque, bien que multiples, sont selon nous inévitablement marquées par des besoins et des circonstances historico-culturelles concrètes. Cela ne nie pas le fait que ces réponses

42. En espagnol : "ensimismado". Cf. VILLORO, *op. cit.*, p. 56
43. *Ibid.*, p. 56.
44. DUSSEL, *op. cit.*

philosophiques – bien qu'inévitablement situées et consciemment contextualisées – se veuillent mondiales et aient de ce fait, une portée universelle. Ainsi, nous voulons indiquer qu'il ne s'agit pas dans ce travail de déplacer le centre de la philosophie de l'Europe à l'Amérique latine mais au contraire, de critiquer toute formation de centres et toute prétention d'une philosophie particulière à se dresser en paradigme unique et universel (exclusif). La reconnaissance dans notre travail des caractères régionaux de la philosophie n'a pas comme objectif d'être une impulsion nationaliste ou essentialiste. Elle est de notre point de vue, nécessaire pour un dialogue philosophique réellement mondial et interculturel et en ce sens, respectueux de la parole d'Autrui.

2 La question de l'existence et l'authenticité de la philosophie latino-américaine

À partir des réflexions précédentes, nous pensons qu'il est légitime, et en ce sens épistémologiquement et éthiquement justifié de s'occuper des philosophies régionales. Cependant, qu'il soit légitime de parler de philosophies locales ou régionales n'implique pas l'existence de celles-ci. Ainsi, depuis plusieurs décennies, la question de l'existence d'une philosophie latino-américaine authentique a fait l'objet de multiples débats et confrontations. Nous distinguons « philosophie *en* Amérique latine » de « philosophie authentiquement latino-américaine » car les débats sur l'existence d'une philosophie latino-américaine insistent sur le fait que le caractère imitatif et « altéré » de la philosophie en Amérique latine a empêché de faire correspondre l'existence de philosophes et d'œuvres philosophiques dans ces pays et l'existence d'une philosophie latino-américaine « authentique ». Ainsi, il ne s'agit pas de la simple localisation géographique de la réflexion philosophique (philosopher *en* Amérique latine) mais d'une réflexion philosophique déterminée de manière significative par la réalité géopolitique et géoculturelle du sous-continent (philosopher *pour* et *à partir de* l'Amérique latine)[45]. Trois sont donc les questions que nous devons nous poser à ce stade de notre réflexion. La première question fait référence à la définition même de la philosophie, la deuxième aux caractéristiques d'une philosophie latino-américaine authentique, pour finalement aborder la question de l'existence et de la réalité de

45. Raúl FORNET-BETANCOURT. *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México : UNAM, 1992, p. 13.

cette philosophie. Il s'agit sans doute de questions liées entre elles ainsi qu'avec notre première question sur les philosophies locales ou nationales. Cependant, nous voulons souligner dans cette section l'importance et spécificité de chacun de ces aspects.

La question sur la définition même de la philosophie a été implicitement abordée dans la section précédente centrée quant à elle sur la question des philosophies nationales ou régionales. Nous allons aborder ici les idées principales en ce qui concerne de manière plus explicite, la conception et définition mêmes de la philosophie. L'activité philosophique a été perçue de manières diverses à chaque moment historique. Nous sommes conscients de la complexité de la question qui fait l'objet de cette partie, ce pourquoi nous voulons simplement ici souligner la contribution des travaux et des penseurs latino-américains à la vieille question sur « Qu'est-ce que la philosophie ? ». En ce sens, nous pensons que – exception faite de certaines positions universalistes extrêmes – l'une des principales contributions de la pensée latino-américaine a été d'insister sur le fait que la philosophie est un savoir toujours *situé* dans une circonstance concrète. En ce sens, les penseurs *universalistes* affirment que les philosophes doivent penser à partir de leur propre origine, les problèmes philosophiques universels [46] et ceci avec rigueur et professionnalisme [47]. La philosophie est universelle, mais le philosophe est situé dans une condition historique particulière. Cependant, le philosophe doit lors de sa réflexion, oublier tout objectif national et chercher un savoir universel [48]. Il s'agit de faire à partir de son propre origine, de la philosophie tout court. En revanche, les penseurs *latino-américanistes*, qui affirment également le caractère situé de la philosophie, considèrent cependant que la philosophie en Amérique latine doit prioritairement et dans un premier temps, s'occuper de « notre *essence* et notre *mêmeté* [49] ». Les approches sont ainsi très différentes.

La reconnaissance du caractère situé de la philosophie est de grande importance dans notre recherche car elle permet d'expliciter le lieu d'énonciation de toute philosophie et de cette manière d'effectuer le passage de l'*uni*versalité à la *pluri*versalité qui est nécessaire selon nous, pour un dialogue philosophique réellement mondial. Reconnaître le caractère situé de la philo-

46. A. Sánchez Reulet, dans SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, *op. cit.*, p. 143
47. Luis VILLORO. « El sentido actual de la filosofía en México ». Dans : *Revista de la Universidad de México* v. XXII, n° 5, III (1968).
48. M. Castro Turbiano, dans SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, *op. cit.*, p. 113
49. D. DOMÍNGUEZ CABALLERO, dans *ibid.*, p. 117

sophie est reconnaître que toute tradition philosophique – au-delà de sa grandeur – n'est qu'un cas particulier qui en tant que tel, n'inclut pas la définition universelle de la philosophie. Nous partageons l'avis d'Enrique Dussel quand il indique clairement à ce propos que :

> [...] la philosophie n'est pas seulement ni premièrement née en Grèce (dans le temps) et que celle-ci [la philosophie grecque] ne peut être considérée comme le prototype du discours philosophique (par son contenu). De là l'erreur de certains qui [...] tendent à considérer la philosophie grecque comme la définition même de la philosophie en tant que telle. [...] La philosophie existe dans toutes les grandes cultures de l'humanité, avec des différences de style et de développement, mais elles produisent toutes (certaines de manière très initiale et d'autres avec une haute précision) une *structure catégorielle conceptuelle* qui doit être appelée philosophique [50].

Ce pourquoi nous pensons que définir la philosophie comme un savoir toujours *situé* est fondamental pour éviter de confondre un cas particulier de philosophie avec une définition universelle de celle-ci [51].

> L'eurocentrisme philosophique qui prétend être universel est en réalité, une philosophie *particulière* [...]. Cependant, cette *prétention* prend fin quand les philosophes du sud prennent conscience de la valeur située de leurs traditions philosophiques [52].

Le chemin vers une réelle universalité ou *pluriversalité* passe ainsi, par la prise de conscience de la valeur située de toutes les traditions philosophiques.

La deuxième difficulté que nous avons posée dans cette partie est celle qui concerne les traits ou les caractéristiques que doit réunir une philosophie latino-américaine pour qu'elle puisse être considérée comme une philosophie latino-américaine *authentique* (nous reviendrons sur cette question à plusieurs reprises au long de cette introduction). En Amérique latine, la question de l'authenticité de la culture latino-américaine a donné lieu à des positions radicalement opposées

50. DUSSEL, *op. cit.*

51. J. Gaos écris à ce propos, concernant l'existance de la philosophie espagnole que : « la négation de la nature « philosophique » de la « pensée » hispanique est la conclusion de raisonnements qui peuvent être résumés de la manière suivante : Philosophie est la Métaphysique d'Aristote, l'Éthique de Spinoza, la Critique de la raison pure de Kant, la Logique de Hegel. Les Motifs de Protée (Rodó), Le sentiment tragique de la vie (Unamuno), Les méditations sur Don Quichotte (Ortega y Gasset), L'existance comme économie, désintéressement et charité (Caso), resemblent très peu à celles-là [celles d'Aristote, Spinoza, Kant ou Hegel]. Donc celles-ci ne sont pas de la philosophie. Mais pourquoi ne pas raisonner de cette autre manière ? : Les Motifs, le Sentiment, les Méditations sur Don Quichotte, L'existance resemblent très peu à la Métaphysique, à l'Éthique, à la Critique ou à la Logique. Mais ces oeuvres sont philosophie. Donc « philosophie » n'est pas exclussivement la Métaphysique, etc. mais aussi Les Motifs, etc. », José GAOS. *Confesiones profesionales.* México : F.C.E., 1958, p. 114. Qui détermine ce qu'est-ce que de la philosophie ? Quelle est la raison pour qu'un concept donné (particulier) de philosophie soit considéré comme la norme universelle pour tous les autres ?

52. DUSSEL, *op. cit.*

que nous retrouvons ensuite dans les discussions sur l'authenticité de la philosophie latino-américaine [53]. D'une part, certains auteurs proposent l'alternative de l'Amérique indigène niée et oppressée – mais toujours vivante dans sa densité culturelle – comme le point de référence absolu pour la compréhension de l'identité latino-américaine authentique. D'autre part, certains penseurs affirment avec Hegel que l'Amérique native a succombé face à l'esprit européen. Ainsi, tout ce qui a lieu en Amérique a selon ces penseurs son origine en Europe. Nous pensons que ces deux positions sont condamnées au fait de renier d'un chapitre de leur propre histoire. Dans le domaine de la philosophie, nous retrouvons ces deux positions opposantes dans l'alternative universalistes/latino-américanistes que nous avons étudié dans la section précédente. Pour certains penseurs latino-américanistes, une philosophie latino-américaine authentique doit récupérer et se nourrir de cette Amérique profonde et indigène. En revanche, les penseurs universalistes considèrent que l'authenticité de la philosophie dépend de la rigueur et le professionnalisme avec lesquels sont traitées en Amérique latine les questions fondamentales de la philosophie universelle. En conséquence, l'authenticité de la philosophie latino-américaine ne s'oppose pas à l'étude des grands philosophes occidentaux. Au contraire, l'originalité de la philosophie latino-américaine peut consister selon ces auteurs, dans l'adaptation et l'application de la philosophie occidentale au contexte latino-américain. De sorte que l'authenticité de la philosophie latino-américaine ne vient pas forcément de son originalité ni de la prétention de faire une philosophie particulièrement et spécifiquement latino-américaine, mais du fait de philosopher tout court, en Amérique latine [54].

La réflexion sur l'exigence de développer une philosophie latino-américaine authentique remonte à 1840, en Argentine. Cela est également le contexte historico-culturel où la question sur la culture latino-américaine s'est concrétisée dans l'alternative « civilisation ou barbarie ». Cette question nous semble importante car elle a déterminé de manière notoire la question sur l'authenticité de la philosophie. En effet, la dichotomie « civilisation ou barbarie » fut élaborée de manière expresse dans les années 1840 par Domingo Faustino Sarmiento. Selon cet auteur, le modèle de civilisation est celui de l'Europe (de France et d'Angleterre), alors que l'Amérique (héritière de l'obscurantisme hispanique) a selon lui, une tendance endémique à la

53. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, p. 16 et suivantes.
54. Cf. L. Zea, L. Villoro.

barbarie et au despotisme. Ainsi, la dichotomie « civilisation *versus* barbarie » est de fait, une option pour l'Europe franco-anglo-saxonne comme idéal pour la reconstruction de l'Amérique. Nous trouvons cette même option pour une européanisation franco-anglo-saxonne dans les premières formulations concernant le besoin d'entreprendre l'élaboration d'une philosophie spécifiquement latino-américaine.

Juan Bautista Alberdi est le premier penseur latino-américain qui revendiqua entre 1837 et 1842, l'élaboration d'une « philosophie américaine ». Selon Alberdi, cette philosophie devait être déterminée dans son caractère et dans sa fonction, par la réalité américaine et devait par conséquent, répondre aux problèmes que cette réalité lui posait. Alberdi plaide ainsi pour une contextualisation de la philosophie en Amérique et insiste sur la nécessité d'intégrer la philosophie dans l'ensemble du projet de la société latino-américaine. En ce sens, il affirme que :

> [...] notre philosophie [la « philosophie américaine »] doit partir de nos besoins. Car selon ces besoins, quels seront les problèmes actuels que l'Amérique est appelée à établir et à résoudre ? Ces problèmes sont ceux qui concernent la liberté, les droits et les biens sociaux [...]. C'est pourquoi la philosophie américaine doit être essentiellement politique et sociale dans son objet [55].

La « philosophie américaine » sera [56] donc, celle qui résout les problèmes posés par la réalité américaine. Alberdi nie ainsi l'existence d'une philosophie universelle car selon lui, il n'y a pas de solution universelle aux interrogations posées par l'esprit humain. Chaque pays, chaque époque et chaque philosophe ont eu leur philosophie particulière [57].

Le programme d'Alberdi marque le début d'une tradition philosophique caractérisée par la recherche constante d'une forme spécifiquement latino-américaine de philosopher. Cependant, si nous situons les revendications d'Alberdi dans son contexte historico-culturel nous nous apercevons que le projet d'Alberdi reste en parfaite cohérence avec la tendance européanisante prédominante dans sa génération. Ainsi, s'il est certain qu'il affirme la détermination historico-culturelle de la philosophie et sa contextualisation dans la réalité latino-américaine, il est également certain que son interprétation de la situation latino-américaine se construit à partir d'un prisme européen et que son idéal à suivre pour civiliser une Amérique endémiquement barbare est un modèle étranger, celui de l'Europe franco-anglo-saxonne. Il faudra attendre les

55. ALBERDI, *op. cit.*, p. 12.
56. L'utilisation du futur est ici expresse car comme nous allons le voir, ces penseurs considèrent que la philosophie latino-américaine est un projet futur, elle est à venir.
57. ALBERDI, *op. cit.*, p. 6.

années 1940 pour que la problématique d'une philosophie latino-américaine authentique initiée par Alberdi soit reprise à partir d'un prisme différent. Nous faisons référence au « Groupe Philosophique Hiperión », fondé au Mexique par Leopoldo Zea, en 1948. Comme Alberdi quelques décennies auparavant, l'objectif principal de ce groupe a été l'élaboration d'une philosophie locale, c'est-à-dire mexicaine. Le programme de ce groupe répondait, selon ses propres membres, à la préoccupation sur l'authenticité philosophique, celle-ci comprise d'une part, comme « l'autonomie de la pensée, c'est-à-dire lutter contre notre tendance ancrée à l'importation indistincte de modes philosophiques ainsi qu'à l'imitation. D'autre part, authenticité est l'adéquation de la pensée aux motifs qu'incitent à philosopher, c'est-à-dire adéquation aux intérêts et aux besoins propres [58] ». Pour Zea et le Groupe Philosophique Hiperión, les Américains n'avaient jusqu'à lors rien fait d'autre que de copier servilement les créations de l'esprit européen d'originalité et d'indépendance. De la même manière, certains penseurs impatients et irréalistes ont adopté les créations de la culture moderne en pensant obtenir à la longue l'esprit qui les avait produits. Ainsi, ils croyaient qu'en faisant leur la constitution nord-américaine, les peuples ibéro-américains finiraient par devenir démocrates et libéraux ou que le décret de la libre concurrence, le libre échange et la liberté de commerce entraînerait à la longue le développement économique des peuples de l'Amérique ibérique. Cependant, la réalité fut tout autre.

L'imitation déraisonnable des oeuvres de l'Europe moderne est en Amérique latine vouée à l'échec en face d'une réalité à laquelle ces productions restent étrangères. Pour Zea et le Groupe Philosophique Hiperión, « l'important était d'adopter l'esprit d'indépendance et d'originalité d'où était né le monde moderne avec ses institutions culturelles, sociales et politiques ; cet esprit, adapté à la réalité ibéro-américaine produirait à la longue ses résultats, tout comme il les avait déjà produit en Europe et aux États-Unis [59] ». C'est donc cet esprit d'indépendance et d'originalité qu'il importe d'assimiler pour créer leurs oeuvres propres.

> Mais, comme le remarquent nos émancipateurs culturelles, l'Amérique doit imiter l'Europe dans cette capacité d'être original ; cela revient à affronter sa propre réalité pour prendre conscience de ses problèmes et rechercher les solutions adéquates. C'est cette capacité de l'homme européen qui est à l'origine de la culture européenne et qui a manqué à l'Améri-

58. Luis VILLORO. « En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana ». Dans : *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* n° 6 (1984), p. 48.
59. ZEA, *op. cit.*, p. 30.

> cain attaché à seulement répéter et à copier servilement les oeuvres de la culture européenne au lieu d'en reproduire l'esprit. Et l'imitation de cette originalité ne peut en aucune façon être interprétée comme une rupture avec la culture avec laquelle on désire participer. « Il ne s'agit pas de renier les progrès de la science européenne, disait José Victorino Lastarria, ni prétendre les effacer afin de recommencer cette route longue et pénible parcourue par l'intelligence dans le vieux monde pour parvenir à la place qu'il occupe [60] ». Ce dont il s'agit, c'est d'adopter ce même esprit qui a rendu possible la science en Europe et la rendra possible en Amérique [61].

Ainsi selon ces penseurs, l'authenticité d'une pensée dépend de plusieurs facteurs ou conditions. Premièrement de son autonomie, c'est-à-dire du fait d'utiliser sa propre raison au lieu d'imiter et de répéter les discours d'une raison étrangère, deuxièmement de sa cohérence avec les désirs réels et les besoins effectifs de la société, finalement une pensée n'est authentique que si elle est créative [62]. Mais est-ce qu'une telle philosophie existe ou a existé en Amérique latine ? Cette question précise de certains éclaircissements. Ainsi, il est d'abord nécessaire de définir ce qu'on comprend par « philosophie latino-américaine » car en effet, cette question est au cœur des différentes réponses. Le terme « philosophie latino-américaine » peut signifier plusieurs choses. Premièrement, la « philosophie latino-américaine » peut faire référence aux réflexions originales ou non, de penseurs latino-américains (c'est-à-dire, de nationalité argentine, mexicaine, etc.) sur les grands sujets de la philosophie universelle. Deuxièmement, un sens plus restreint du terme fait référence au style de la pensée qu'on trouve dans le contexte historique de l'Amérique latine. Finalement, une troisième conception du terme fait référence aux réflexions qui, bien qu'engendrées dans la culture latino-américaine, constituent des contributions manifestement originales à la pensée philosophique universelle. Ces trois définitions donnent lieu à des réponses pas forcément différentes, mais en tout cas diverses dans leur sens. Selon le premier sens, c'est-à-dire les réflexions des penseurs de nationalité argentine, mexicaine, etc., il semble évident qu'une philosophie américaine existe et a existé car les Latino-américains se sont préoccupés des grands sujets et questionnements de la philosophie. Quels sont les auteurs sur lesquels s'appui cette défense d'une philosophie latino-américaine ? Pour répondre à cette question, J. Gaos [63] fait référence aux penseurs suivants et plus particulièrement à quelques-

60. J. V. Lastarria, Discurso pronunciado en la Sociedad Literaria, Santiago de Chile, 1842.
61. ZEA, *op. cit.*, p. 24.
62. VILLORO, « ¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana ? », p. 57.
63. José GAOS. « Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación histórico-filosófica) ». Dans : *Cuadernos Americanos* vol. 8, n° 2 (1943).

uns de leurs ouvrages : Simón Bolívar (1783-1830) ; Esteban Echeverría (1805-1851) ; Eugenio M. de Hostos (1839-1903) ; Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) et son Facundo ; Juan Montalvo (1833-1889) et ses Sept Traités ; Manuel González Prada (1848-1918) ; José Enrique Varona (1849-1933) ; José Martí (1853-1895) et son ouvrage *Notre Amérique* ; Alejadro Korn (1860-1936) et sa *Liberté créatrice* ; Macedonio Fernández (1874-1952) ; José Enrique Rodó (1879-1917) et ses *Motifs de Protée* ; José Vasconcelos (1882-1959) et beaucoup d'autres. Donc, il y a bien une philosophie latino-américaine au sens où en Amérique latine il y a eu des hommes préoccupés par la philosophie. Nous pouvons également affirmer que cette philosophie est dotée d'un style propre, au moins en ce qui concerne l'attitude ou la manière de se préoccuper de la philosophie. La philosophie latino-américaine est une philosophie qui présente certes des caractères différentiels mais qui historiquement s'est souvent constituée selon les traditions philosophiques occidentales. Il y a donc une façon caractéristiquement américaine de philosopher. Cependant, celle-ci ne suffit pas pour une affirmation unanime de l'existence d'une philosophie latino-américaine authentique. En effet, si la plupart des auteurs coïncident dans la réponse affirmative des deux premiers sens d'une « philosophie latino-américaine », ils divergent à propos du dernier sens que nous avons évoqué plus haut à savoir, celui qui définit la philosophie américaine comme les contributions manifestement originales des penseurs latino-américains à la pratique philosophique universelle. Nous trouvons dans les travaux d'avant les années 1970 un accord global sur l'inexistence en termes généraux d'une philosophie latino-américaine selon ce troisième sens. Malgré l'existence de philosophes latino-américains et d'un style caractéristiquement latino-américain d'aborder l'activité philosophique, les penseurs d'avant 1970 considèrent « incontestable la conclusion qu'il n'y a pas encore en termes généraux [...] de philosophie américaine dans la mesure où il n'y a pas encore de pensée fondamentalement rénovatrice du processus philosophique en question, rien de comparable à ce que représentent les grandes figures dans l'histoire de la pensée (comme Aristote, la scolastique, Descartes, etc.)[64] ». Jusqu'ici les penseurs latino-américains n'ont fait qu'imiter les Européens. La philosophie latino-américaine est ainsi considérée comme étant un projet de futur, elle est *à venir*. Elle est naissante et prospective[65].

64. J. Millas, dans SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, *op. cit.*, p. 167

65. Cf. ALBERDI, *op. cit.* ; F. Miró Quesada, dans SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, *op. cit.*, p. 123 ; L. Zea, dans *ibid.*, p. 162

Lors des *Conversations Philosophiques Interaméricaines* de 1953, L. Zea évoque un quatrième sens de ce qu'est la « philosophie américaine ». Selon lui, « une philosophie américaine – si elle doit être considérée comme telle – devra être celle qui problématise les différents aspects de notre réalité concrète [66] ». L'auteur suit ici J. B. Alberdi qui en 1842, a affirmé – comme nous l'avons vu – qu'une philosophie « américaine sera celle qui résout le problème des destins américains [67] ». Mais est-ce que le seul fait de s'occuper de la réalité concrète et de l'être latino-américains suffit pour affirmer l'existence d'une philosophie latino-américaine ? Faudrait-il donc conclure – comme le suggère J. Millas ironiquement [68] – que par exemple, Kant ne fait pas partie de la tradition philosophique allemande parce que ses réflexions ne semblent pas porter de manière explicite, sur la réalité et l'être allemands ? Nous pensons que la pensée latino-américaine se situe entre deux difficultés. Elle est inévitablement située dans une réalité concrète qui lui pose des problématiques spécifiques. Ainsi, nous pensons que l'attention portée dans la philosophie latino-américaine à l'être et à l'identité de l'homme latino-américain caractérise en effet le style de la pensée latino-américaine. Ceci est ainsi notamment parce que l'être et l'humanité de l'homme latino-américain ont été mis en question lors de la conquête. En conséquence, la réflexion et la pensée latino-américaines ont été une « recherche incessante de l'identité [69] ». Mais la philosophie latino-américaine ne se réduit pas à une production latino-américaine sur l'Amérique latine. Au contraire, elle se veut systémique et donc avec une portée mondiale. Elle répond également à des noyaux problématiques universels. En ce sens, la philosophie latino-américaine se veut universelle dans sa portée. Nous pensons qu'il est important de souligner cela car selon nous, le choix d'un point de vue culturellement situé n'implique pas nécessairement un retour culturaliste aux accents fondamentalistes ou essentialistes.

66. L. Zea, dans *ibid.*, p. 156
67. ALBERDI, *op. cit.*, p. 12.
68. J. Millas, dans SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, *op. cit.*, p. 169
69. Carlos BEORLEGUI. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao : Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004.

3 Augusto Salazar Bondy et Leopoldo Zea. Le débat sur l'existence d'une philosophie latino-américaine authentique

La question de l'existence d'une philosophie latino-américaine est au centre de l'œuvre principale du philosophe péruvien Augusto Salazar Bondy, quand en 1968 se demande : *Existe-t-il une philosophie de notre Amérique ?*[70]. Dans l'introduction de ce livre, le philosophe précise que le sujet traité comprend trois questions différentes, bien que liées en même temps entre elles. En premier lieu, Salazar Bondy pose la question fondamentalement descriptive, de savoir si on peut considérer ou non qu'il ait déjà existé une philosophie originale, authentique et particulière « de notre Amérique ». Ensuite, et si ce n'est pas le cas, il pose la question de savoir si cette philosophie peut dans un futur, exister. Salazar Bondy introduit ainsi dans cette deuxième interrogation une question plus normative qui consiste à éclaircir les conditions que doit satisfaire une philosophie hispano-américaine pour être authentique et assurer de ce fait, son évolution future. Finalement, il réfléchit à la question de savoir si cela a du sens de prendre comme objet philosophique la réalité hispano-américaine. Dans les sections précédentes, nous avons abordé ces questions centrales à notre travail. Nous allons dans cette partie étudier les réponses qu'en ont donné les philosophes Augusto Salazar Bondy et Leopoldo Zea car le débat à ce propos entre ces deux penseurs a eu un grand impact dans le domaine de la philosophie latino-américaine.

Après avoir introduit ces trois interrogations, Salazar Bondy réalise un parcours historique de la tradition philosophique hispano-américaine à partir duquel il extrait les traits distinctifs de celle-ci pour finalement répondre négativement à la première question qu'il avait posée dans son introduction. Le premier de ces traits est l'unité comme phénomène historique de la pluralité des pays qui forment l'Amérique hispano-indienne, même si ceux-ci sont souvent éloignés physiquement. Nous pouvons ainsi constater une similitude dans l'évolution de la pensée de ces pays, où l'on remarque les mêmes influences avec des effets analogues et des résultats intellectuels similaires. Nous constatons également deux caractères de grande importance. D'une part, le fait que la philosophie hispano-américaine a commencé à partir

70. Augusto SALAZAR BONDY. *¿Existe una filosofía de nuestra América ?* spa. México/Argentina/España : Siglo XXI, 1968. Cet ouvrage recueille diverses conférences dictées par le philosophe péruvien dans des divers centres académiques et universitaires.

de rien (« de zéro »), c'est-à-dire sans s'appuyer sur une tradition intellectuelle vernaculaire ni prendre en compte la pensée indigène. D'autre part, nous constatons dans la philosophie hispano-américaine une forte influence des philosophies nationales étrangères (Salazar Bondy souligne principalement les influences espagnole, anglaise, française et allemande). En effet, si nous faisons un parcours historique de la philosophie à partir de la découverte de l'Amérique, et donc de la philosophie proprement hispano-américaine, nous constatons qu'il s'agit d'une philosophie amenée par les conquistadors et répandue en Amérique. La philosophie hispano-américaine est donc selon Salazar Bondy, une philosophie qui « harmonise avec les propos de domination politique et spirituelle poursuivis par les organes de pouvoir temporel et spirituel de la péninsule [71] » et qui répond aux intérêts européens et plus particulièrement, espagnols. Même les méditations philosophiques qui ont abordé une thématique américaine l'ont fait selon Salazar Bondy dans une perspective espagnole. Les méditations philosophiques et théologiques sur l'humanité de l'indigène, sur le droit des conquistadors à faire la guerre aux aborigènes ou sur le juste titre de dominer l'Amérique constituent, entre autres, des exemples. Ainsi, nous pouvons parler d'une *évolution parallèle avec des déterminants exogènes* ou, autrement dit, d'une philosophie hispano-américaine qui se développe de manière parallèle au processus de pensée européenne de sorte que, en Amérique hispano-indienne, le dépassement d'une étape ou d'une orientation philosophique est provoqué par un changement identique et préalable dans la pensée métropolitaine.

Ces premiers caractères donnent lieu à une série de traits négatifs dans la pensée hispano-américaine. Le premier de ces traits est ce que Salazar Bondy appelle la « réceptivité universelle », c'est-à-dire la disposition ouverte à tout produit théorique procédant des grands centres de culture occidentale. Un deuxième trait négatif de la philosophie hispano-américaine est le « sens imitatif de la réflexion » qui se développe selon les moules théoriques préalablement constitués par les modèles européens. Ces deux traits sont négatifs car « même si l'on reconnaît que dans l'imitation et la réception il y a un élément d'adaptation et de changement, le résultat final de cette ouverture hispano-américaine est, dans notre opinion, un caractère négatif [72] ». Finalement, Salazar Bondy fait allusion à la « superficialité » et à la « pauvreté »

71. *Ibid.*, p. 15.
72. *Ibid.*, p. 40.

de la philosophie hispano-américaine. De plus, « une grande distance entre ceux qui pratiquent la philosophie et l'ensemble de la communauté » est apparue conséquence du caractère imitatif et de répétition des modèles étrangers d'une part, ainsi que du fait de ne pas avoir récupéré la tradition vernaculaire de l'Amérique hispano-indienne d'autre part. Salazar Bondy ne nie pas qu'il y ait un facteur universel dans la philosophie. Il ne pense pas non plus que la philosophie doive être nécessairement « populaire ». Cependant, il est convaincu que « le mode propre d'une forme très élaborée de création intellectuelle quand elle est authentique, traduit la conscience d'une communauté et trouve en elle profonde résonance [73] ». Finalement, parmi les caractères distinctifs de la philosophie hispano-américaine, Salazar Bondy souligne finalement l'« absence d'une tendance méthodologique caractéristique » et l'absence également d'« apports originaux », c'est-à-dire de thèses et d'idées nouvelles susceptibles d'être incorporées à la tradition philosophique mondiale.

À partir de cette analyse, le panorama final de Salazar Bondy ainsi que les conclusions qu'il en tire sont très négatifs. Si nous observons l'optique de Salazar Bondy selon laquelle la « particularité » d'une philosophie consiste en la « présence de traits historico-culturels différentiels qui donnent un caractère distinct à un produit spirituel et, en ce cas, philosophique [74] » nous pouvons effectivement affirmer que dans la tradition philosophique hispano-américaine il existe des traits et des caractéristiques particulières qui donnent une couleur locale à la philosophie en Amérique. Cependant, la conclusion est différente quand on analyse la philosophie hispano-américaine du point de vue de son authenticité et de son originalité. En effet, à partir de la définition de : a) l'« originalité » comme l'apport – dans un esprit de création et non de simple répétition – d'idées et de propositions nouvelles par rapport aux propositions déjà existantes, et b) l'« authenticité » comme la caractéristique des produits philosophiques et culturels qui ne sont pas faussés ou dénaturalisés, Salazar Bondy conclut que la philosophie hispano-américaine n'a été ni originale ni authentique au sens décrit, même si elle a été effectivement particulière. Au contraire, d'après le philosophe péruvien, il s'est agit d'une simple réception et répétition imitative des différentes vagues de pensée étrangères – dès la conquête hispano-portugaise à l'invasion impérialiste de l'Angleterre et des Etats-Unis. Cela a eu comme conséquence

73. *Ibid.*, p. 43.
74. *Ibid.*, p. 101.

l'occultation de la réalité propre et l'inauthenticité de la philosophie en Amérique hispanique (et latine). Salazar Bondy affirme néanmoins que même s'il n'a pas existé en Amérique hispano-indienne, une philosophie ni authentique ni originale, cela ne veut pas dire forcément qu'elle ne puisse pas exister dans un futur.

Mais : quelle est la cause de l'inauthenticité ? Selon Salazar Bondy, la philosophie devient inauthentique quand elle se constitue comme une pensée imitative qui en conséquence n'est qu'un transfert superficiel et épisodique d'idées et de principes, de contenus théoriques motivés par les projets existentiels d'autres personnes. Or, les attitudes face au monde ne peuvent pas être répétées ni partagées et cela en raison des différences historiques très prononcées et parfois contraires aux valeurs des communautés qui les imitent. Quand la philosophie se constitue comme une pensée imitative, l'illusion et l'inauthenticité prévalent et on le paye avec la stérilité [75]. Par ailleurs, le caractère imitatif de la philosophie hispano-américaine a fait de celle ci une philosophie à la fois aliénée et aliénante « qui a donné à l'homme de nos communautés nationales une image fausse et superficielle, par imitation, du monde et de la vie, de *son* monde et de *sa* vie [...]. De fait, la pensée hispano-américaine a obéit à des motivations différentes de celles de nos hommes et elle a assumé les intérêts vitaux et les objectifs qui correspondent à d'autres communautés historiques [76] ». Représentation illusoire de soi-même et incapacité de vivre de manière authentique sont ainsi intimement liées. La conclusion de Salazar Bondy est claire : la philosophie hispano-américaine en tant que pensée imitative, a été une philosophie de la domination. De la même manière, « notre philosophie particulière et originale sera la pensée d'une société authentique et créatrice [77] ». Autrement dit, Salazar Bondy rapporte les caractéristiques négatives de la philosophie hispano-américaine à la situation de sous-développement, de dépendance et de domination que vivent de manière générale les pays du Tiers Monde. La philosophie étant le produit de l'expression d'une culture, elle a les mêmes caractéristiques que celle-ci. En conséquence, la rupture avec ces situations négatives est, selon Salazar Bondy, condition de possibilité pour l'existence d'une philosophie authentiquement et particulièrement hispano-américaine. L'urgence est donc fondamentalement politique. Mais la philosophie hispano-américaine authentique doit elle attendre nécessairement ce changement

75. *Ibid.*, p. 114.
76. *Ibid.*, p. 119.
77. *Ibid.*, p. 94.

historique et le dépassement des situations de sous-développement, de dépendance et de domination ? Une lecture rapide de l'œuvre de Salazar Bondy mène en effet à cette conclusion. Salazar Bondy affirme que la pensée hispano-américaine est défective et inauthentique à cause de la société et de la culture de la domination. La rupture avec cette culture de la domination semble en conséquence être la condition de possibilité d'une pensée latino-américaine authentique. Cependant, la philosophie « n'a pas besoin de l'attendre [ce changement historique transcendantal] [78] ». En effet, Salazar Bondy affirme de manière explicite en 1968 deux possibilités pour que la pensée hispano-américaine puisse être authentique. La première de ces possibilités pour une philosophie latino-américaine authentique est la rupture avec la culture de la domination. Cependant, la philosophie en Amérique latine peut également être authentique si elle participe au mouvement de dépassement de la négativité historique et s'efforce d'annuler ses causes. « La philosophie a donc en Amérique hispano-indienne, une possibilité d'être authentique au milieu de l'inauthenticité qui l'entoure et l'affecte : devenir la conscience lucide de notre condition déprimée comme peuples et la pensée capable de déclencher et de promouvoir le processus de dépassement de cette condition [79] ». Salazar Bondy considère qu'« il y a encore une possibilité de libération et dans la mesure où cette possibilité existe, nous sommes obligés d'opter résolument pour une ligne d'action qui matérialise cette possibilité [de libération] et évite sa frustration. La philosophie hispano-américaine a également devant elle cette option de laquelle de plus, dépend sa propre constitution comme pensée authentique [80] ». Ce texte de Salazar Bondy publié en 1968 constitue selon nous, une première formulation d'une philosophie de ou pour la libération, même si cela n'a pas été reconnu dans beaucoup des études sur les origines de la philosophie de la libération.

L'ouvrage et les conclusions de Salazar Bondy suscitèrent rapidement des critiques de la part des penseurs latino-américains. Parmi ces critiques, la plus significative est celle du philosophe mexicain Leopoldo Zea qui en 1969 publia *La philosophie américaine comme une philosophie tout court* [81]. Dans ce livre, Zea répond différemment aux trois questions que Salazar Bondy avait posées dans son introduction. L'orientation de Zea a des claires nuances historicistes. Le

78. *Ibid.*, p. 125.
79. *Ibid.*, p. 126.
80. *Ibid.*, p. 133.
81. Leopoldo ZEA. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México : Siglo XXI, 1969.

penseur mexicain évalue positivement l'histoire et considère que tant les propositions philosophiques du présent comme celles du futur doivent assumer et valoriser l'histoire ; y compris l'histoire de la tradition philosophique européenne. Comme Alberdi, Zea considère que les penseurs latino-américains peuvent reprendre les courants de pensée européens et les adapter aux besoins de l'Amérique latine et à la résolution des problèmes qui préoccupent ce sous-continent sans que cela rende la pensée latino-américaine inauthentique. Au contraire, Zea affirme que l'adaptation de la pensée européenne à la réalité latino-américaine crée finalement une pensée propre à ce sous-continent de sorte que l'inauthenticité originale devient au final du processus d'absorption, une authenticité par assimilation et adaptation. Ainsi, la réponse du philosophe mexicain à la question de l'authenticité de la philosophie latino-américaine est opposée à celle de Salazar Bondy car Zea affirme l'existence d'une tradition de pensée authentiquement latino-américaine. Nier ceci est d'après cet auteur une attitude néfaste de la part du philosophe péruvien ainsi que de tout penseur qui prétend contribuer à la philosophie latino-américaine. Ainsi, tandis que Salazar Bondy voyait dans la situation de domination et de sous-développement la cause de l'inauthenticité de la philosophie hispano-américaine Zea pense, au contraire, que la philosophie est un outil qui doit être plus que jamais présent dans ce type de sociétés. La philosophie doit participer au processus de dépassement du sous-développement et de la dépendance. C'est donc une erreur de penser que « le dépassement de notre sous-développement suffit à créer une philosophie authentique comme s'il s'agissait d'un mécanisme de cause-effet [82] ». Au contraire, l'authenticité de la philosophie dépendra de sa capacité de prise en charge des problèmes liés à la dépendance et au sous-développement. La réalité de l'Amérique est d'après Zea, la composante inéluctable et spécifique de la pensée latino-américaine ainsi que l'objet et l'objectif de la philosophie.

Cependant, la réponse de Zea comporte selon nous, deux malentendus fondamentaux. D'une part, il nous semble que le concept d'« authenticité » sur lequel se centre la polémique a des significations différentes pour chacun des auteurs. Ainsi, tous deux sont d'accord sur le fait qu'en ce qui concerne la tradition philosophique hispano-américaine, il s'agit fondamentalement de l'imitation des courants de pensée européens et, tout au plus, de son adaptation à la réalité de l'Amérique. Cependant, ce même fait est interprété de manière différente par

82. *Ibid.*, p. 115.

chacun des auteurs. D'après Salazar Bondy, l'adaptation et l'imitation de courants de pensées étrangères créent tout au plus des traits et des caractéristiques propres donnant à la pensée hispano-américaine une couleur locale permettant d'affirmer sa « particularité » mais en aucun cas son authenticité ou son originalité. En revanche, Zea considère que l'adaptation des courants de pensée européens aux besoins de l'Amérique latine peut créer une philosophie authentique et non simplement particulière. D'autre part, nous pensons qu'il est réducteur de considérer que pour Salazar Bondy, le développement d'une pensée latino-américaine authentique doit attendre la transformation de la société et la rupture avec les systèmes de sous-développement, de dépendance et de domination. Comme nous l'avons vu, Salazar Bondy précise à plusieurs reprises dans son ouvrage de 1968 que la philosophie peut aussi être authentique avant l'arrivée d'une société authentique et créatrice si elle se constitue comme une philosophie pour la libération. En ce sens, la philosophie peut être authentique si elle est la conscience lucide qui, au milieu de l'inauthenticité d'une société de la domination, analyse les causes du sous-développement, de la dépendance et de la domination et lutte pour la transformation de la réalité et le passage d'une culture de la domination à une culture de la libération. Les deux philosophes sont ainsi plus d'accord qu'il ne le semble au premier abord.

Les deux ouvrages jusqu'à présent analysés ont déterminé les points fondamentaux de leur discussion. Cependant, la polémique entre ces deux auteurs continua. Salazar Bondy et Zea se rencontrèrent de nouveau à San Miguel en 1973. Toujours dans une perspective historiciste, Zea affirme une fois de plus l'importance d'assumer entièrement et consciemment le passé. Le philosophe mexicain insista de nouveau sur l'impossibilité de « commencer, comme on le prétend encore de nos jours, à partir de rien [83] ». D'après Zea, le fait d'avoir imité des modèles étrangers fait partie de l'être de l'Amérique latine. Nous devons être conscients de cette réalité et éviter de répéter les mêmes erreurs dans le futur. Le développement d'un être et d'une pensée latino-américaine authentique doit partir de l'assomption du passé de la même manière qu'un adulte ne peut pas nier son enfance même s'il ne veut plus être enfant. Zea cite de nouveau Alberdi qui, au XIXe siècle, avait proposé de remplacer l'imitation au sens strict des modèles étrangers par la sélection à partir de la façon d'être latino-américaine. Pour Zea l'erreur de

83. Leopoldo ZEA. « La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación ». Dans : *Stromata* vol. 29, n° 4 (1973), p. 404.

l'Amérique latine a été d'imiter directement les résultats auxquels sont arrivés des hommes qui étaient libres et de penser que de cette manière, les Latino-américains allaient être libres comme eux. Mais « ce que chez d'autres hommes a été l'expression d'une philosophie de la libération, quand nous l'avons adoptée, s'est transformé en une philosophie de la domination [84] ». L'erreur a été d'imiter les résultats de ces hommes au lieu d'imiter l'esprit qui avait créé ces résultats. Par conséquent, si nous voulons remplacer la philosophie de la domination par une philosophie de la libération, nous devons imiter non pas les résultats, mais l'esprit qui a donné lieu chez d'autres hommes, à un modèle de liberté. Cet esprit est d'après Zea, l'esprit critique. Comme Zea, Salazar Bondy approfondi en 1973 [85] ses analyses de 1968. Il reprend ses interrogations de 1968 et pose la question de l'existence d'une philosophie pour la libération comme problème, ainsi que les conditions de possibilité de celle-ci. Comme dans son ouvrage de 1968, Salazar Bondy affirme à San Miguel que la seule possibilité pour qu'une philosophie authentique puisse exister au milieu d'une culture de la domination est sa participation dans la prise de conscience de la domination et la transformation de la réalité vers une culture de la liberté. Face aux auteurs qui considéraient la philosophie de la libération comme déjà existante, les analyses de Salazar Bondy en 1973 se concentrent encore sur les conditions de possibilité de cette philosophie. Zea eut l'occasion de répondre à Salazar Bondy dans un article publié après la mort du philosophe péruvien [86]. Mais étant donné la disparition d'un des deux philosophes en dialogue, le débat ne pût pas continuer dans les mêmes conditions.

84. *Ibid.*, p. 411.

85. Augusto SALAZAR BONDY. « Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación ». Dans : *Stromata* vol. 29, n° 4 (1973). Le débat après les deux communications fut également publié dans la revue Stromata, dirigée par J.C. Scannonne : Stromata, 29 (1973), n°4, pp. 431-445.

86. Leopoldo ZEA. « Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana ». Dans : *Dianoia. Anuario de Filosofía* XX, n° 20 (1974).

Chapitre 2

Contexte philosophique immédiat

L'origine de la philosophie de la libération diffère selon le point de vue adopté. Au sens strict, la philosophie de la libération est le résultat d'une série de rencontres organisées par un groupe de penseurs en Argentine, au début des années 1970. Raison pour laquelle certains auteurs ont une tendance à réduire les origines de la philosophie de la libération à la seule contribution argentine voire, dans le cas de Dussel, à la suggestion de la seule reconstruction rétrospective de sa propre œuvre et de son propre parcours intellectuel [1]. Cependant dans un sens plus large, la philosophie de la libération a eu deux foyers précurseurs : l'un au Mexique avec Leopoldo Zea, l'autre au Pérou avec Augusto Salazar Bondy. Ces deux auteurs ont en effet contribué à faire germer et diffuser la philosophie de la libération au sens strict. Par ailleurs, une présentation des différents courants à l'intérieur même du mouvement de la philosophie de la libération est aussi nécessaire pour respecter la richesse et la diversité de l'ensemble du mouvement. Pour ces raisons, nous considérons qu'un point de vue plus large prenant en compte cette triple origine (Argentine-Mexique-Pérou) présente un intérêt majeur. Il permet de présenter d'une manière beaucoup plus complète le mouvement – tant à l'échelle latino-américaine que localement argentine – en même temps qu'il correspond mieux à la réalité historique.

1. Enrique DUSSEL. « Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación ». Dans : *Antrhopos* n° 180 (1981).

1 Augusto Salazar Bondy et les origines de la philosophie de la libération

La philosophie de la libération est un mouvement philosophique latino-américain qui au sens strict, est né en Argentine dans les années 1970. Plusieurs événements sont à l'origine de ce mouvement philosophique. À partir de 1969, un certain groupe de professeurs de philosophie (dont principalement : Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari et Enrique Dussel mais plus tard aussi : Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg et Mario Casalla) ont commencé à se réunir autour des Journées et Semaines Académiques célébrées à San Miguel, en Argentine. Cependant, la question d'une « philosophie de la libération » s'est posée pour la première fois à partir de la rencontre de ce groupe de jeunes philosophes à Santa Rosa de Calamuchita, dans la province de Córdoba, au coeur de l'Argentine, en janvier 1971. Le deuxième moment clé de l'origine de la philosophie de la libération correspond à la première apparition publique du groupe, qui selon Enrique Dussel correspond au IIè Congrès National de Philosophie qui eut lieu à Alta Gracia (Córdoba, Argentine), en 1971. Le participation de Dussel sous le titre « Métaphysique du sujet et libération » est considérée par ce même auteur, comme la première publication sur la philosophie de la libération [2]. Le troisième moment clé dans la fondation de la philosophie de la libération correspond selon Juan Carlos Scannone, aux IIè Journées Académiques des Universités Jésuites de Philosophie et Théologie de San Miguel (Août, 1971) [3]. Dans ces rencontres, la philosophie de la libération s'est proposée comme une réponse au grand impact qu'eut sur ces jeunes philosophes le texte de Salazar Bondy : *Existe-il une philosophie de notre Amérique ?* ainsi que comme une relecture sociale et située de la phénoménologie éthique du visage du pauvre d'Emmanuel Levinas. Une deuxième phase eut lieu à partir d'Août 1973 avec la participation conjointe de Leopoldo Zea et Augusto Salazar Bondy aux IVè Journées Académiques de San Miguel. La présence de ces deux philosophes en 1973 ouvra le mouvement de la Philosophie de la libération au reste de l'Amérique latine. Selon Dussel, Salazar Bondy avait critiqué en 1969 le caractère inauthentique de la philosophie

2. Enrique DUSSEL. « Retos actuales a la filosofía de la liberación de América Latina ». Dans : *Libertaçao, Liberación* I, n° 1 (1989).

3. Juan Carlos SCANNONE. « La filosofía de la liberación : historia, características, vigencia actual ». Dans : *Teología y Vida* vol. L, n° 1-2 (2009), p. 60.

latino-américaine affirmant que « la philosophie [authentique] est impossible dans un monde colonial[4] ». Ainsi Salazar Bondy n'aurait selon cet auteur, jamais parlé de « philosophie de la libération » avant la découverte du mouvement en 1973, « mouvement qu'il avait conscience de n'avoir pas créé[5] ».

Dans notre opinion, les idées de Salazar Bondy avant 1971 – dans par exemple, *Existe-t-il une philosophie de notre Amérique ?* publié en 1969 – n'ont pas seulement eu un grand impact dans le groupe de professeurs qui fonda le mouvement de la philosophie de la libération en 1971, mais constituent un antécédent clair de la philosophie de la libération latino-américaine. Salazar Bondy a selon nous, joué un rôle déterminant dans la gestation du mouvement libérationniste. En effet, les travaux les plus cités de Salazar Bondy portent sur l'inauthenticité de la philosophie latino-américaine précédente ainsi que sur son analyse de cette inauthenticité comme étant la conséquence de la réalité coloniale et de la dépendance des pays latino-américains. Cependant, il existe peu de références[6] aux passages où, déjà en 1969, Salazar Bondy avait écrit sur les principales thèses qui en 1971 fondèrent la philosophie de la libération. En effet, Salazar envisagea de manière explicite en 1968 la possibilité pour la philosophie latino-américaine d'opter résolument pour une ligne d'action qui matérialise « la possibilité de libération » et évite sa frustration[7]. Salazar Bondy affirme explicitement que :

> Notre pensée est défective et inauthentique à cause de notre société et de notre culture [de la domination]. Doit-elle être ainsi nécessairement, pour toujours ? (...) Existe-t-il une manière [au milieu de la dépendance et de la domination] de faire une philosophie originale et authentique ? Nous répondons positivement à cette question. Cette possibilité existe car l'homme dans certaines circonstances qui ne sont pas fréquentes ni prévisibles, saute au-dessus de sa condition actuelle et transcende la réalité vers des nouvelles formes de vie (...). Cela est valide pour la société et la culture en général, mais aussi pour la philosophie en particulier. Plus encore : la philosophie mieux que d'autres créations spirituelles, grâce à sa condition de focus de la conscience totale de l'homme pourrait être cette partie de l'humanité qui se dresse sur soi-même pour passer de la négativité du présent à des formes nouvelles et supérieures de réalité. (...) Nous pensons que la philosophie peut être (...) le commencement d'une mutation historique grâce à une prise de conscience radicale de l'existence projetée au futur. Nous pouvons parler ainsi d'un sens pratique de la philosophie se projetant à l'éclaircissement de l'existence et à l'ouverture d'horizons inédits

4. Citation de Dussel.
5. DUSSEL, *op. cit.*, p. 27.
6. Cf. *ibid.* ; Fátima HURTADO LÓPEZ. « De la philosophie de la libération. Un entretien avec Enrique Dussel ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3)
7. Augusto SALAZAR BONDY. *¿Existe una filosofía de nuestra América ?* spa. México/Argentina/España : Siglo XXI, 1968, p. 133.

> dans l'histoire (...). Le problème de notre philosophie est l'inauthenticité. L'inauthenticité s'enracine dans notre condition historique de pays sous-développés et dominés. Le dépassement de la philosophie [inauthentique] est ainsi intimement lié au dépassement du sous-développement et de la domination. De sorte que si une philosophie authentique peut exister, elle sera le fruit de ce changement historique transcendantal. *Mais elle n'a pas besoin de l'attendre*. (...) La philosophie peut être authentique si elle fait partie du mouvement de dépassement de notre négativité historique, si elle assume cette négativité et s'efforce d'annuler ses causes. La philosophie a donc en Amérique hispanique, une possibilité d'être authentique au milieu de l'inauthenticité qui l'entoure et l'affecte : devenir la conscience lucide de notre condition déprimée comme peuples et la pensée capable de déclencher et de promouvoir le processus de dépassement de cette condition. [...] Elle doit être [...] en conséquence, une conscience libératrice (...). Il est donc nécessaire de créer une pensée qui tout en prenant racine dans la réalité historique et sociale de nos communautés et donc en traduisant ses besoins et ses buts, soit en même temps le moyen pour l'annulation du sous-développement et de la domination qui caractérisent notre condition historique. [...] [La philosophie doit se construire] comme une pensée rigoureuse, réaliste et transformateur. [...] [En conséquence,] la philosophie peut commencer à être authentique si elle se construit comme une pensée pour la négation de notre être [dominé] et [matérialise le] besoin de changement, comme la conscience de la mutation inévitable de notre histoire. Il y a donc encore, une possibilité de *libération* et dans la mesure où cette possibilité existe, nous sommes obligés d'opter résolument pour une ligne d'action qui matérialise cette possibilité [de libération] et évite sa frustration. La philosophie hispano-américaine a également devant elle cette option de laquelle dépend de plus, sa propre constitution comme pensée authentique [8].

Il est certain qu'avant 1973, Salazar Bondy n'a pas parlé de manière explicite de « philosophie de la libération ». Cependant, cet extrait de son livre de 1968 montre bien à quel point l'idée d'une philosophie *de* ou *pour* la libération était fortement présente dans ses écrits antérieurs à la rencontre du groupe libérationniste lors des IVè Journées de San Miguel. La philosophie *de* ou *pour* la libération constitue de ce fait, selon nous, le développement cohérent de la pensée antérieure de cet auteur. Par ailleurs, dans plusieurs articles de 1972, Salazar Bondy parle d'une « éducation libératrice et libération de l'éducation [9] » ou plus généralement, d'une « culture de la libération » qui s'oppose à la culture de la domination précédente [10]. Pour cette raison, nous pensons que l'influence de ce penseur sur le groupe libérationniste ne peut pas être réduite au seul impact de son œuvre sur ce groupe de philosophes. Les idées de Salazar Bondy antérieures

8. *Ibid.*, p. 124-133.

9. Augusto SALAZAR BONDY. « Educación liberadora y liberación de la educación ». Dans : *Expreso (Lima)* edición del 20 de febrero (1972), p. 23 ; Cf. aussi Augusto SALAZAR BONDY. *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México : UDUAL, 1972, p. 3

10. *Expreso*, Lima, édition du 30 Avril 1972, p. 21. ; Augusto SALAZAR BONDY. « Valor, cultura y sociedad ». Dans : *Expreso (Lima)* edición del 13 de agosto (1972), p. 23

à 1971 ont joué un rôle protagoniste dans la gestation du mouvement de la philosophie de la libération en 1971 et constituent selon nous, un antécédent fort et clair de celui-ci. Mais peut-il être en conséquence considéré comme l'un des pères fondateurs de la philosophie de la libération ?

Vers une philosophie de la libération latino-américaine[11] est considéré comme le premier ouvrage commun qu'a publié le groupe de philosophes libérationnistes[12] deux ans après les rencontres de 1971. À cette époque, l'ensemble du groupe libérationniste partageait quatre points communs principaux, lesquels définissent de ce fait la base de ce courant philosophique dans ses origines. Premièrement, le groupe partageait un souhait commun d'harmoniser la prétention universelle de la philosophie avec une manière nouvelle de faire de la philosophie concrète, historique et enracinée dans la praxis libératrice comme la contribution théorique à celle-ci. Le souhait constitutif du groupe est ainsi « de vouloir faire de la philosophie latino-américaine : une philosophie qui est véritablement "philosophie" et donc de valeur universelle, mais également authentiquement latino-américaine, c'est-à-dire historiquement située dans notre ici et notre maintenant[13] ». Deuxièmement, le développement réussi d'une philosophie au service de la libération latino-américaine nécessite, selon ce groupe de penseurs, une rupture avec le système de dépendance et avec la philosophie de la modernité[14]. L'idée selon laquelle le philosophe doit être l'interprète critique de la philosophie implicite du peuple constitue la troisième idée constitutive commune aux philosophes de la libération[15]. Finalement, le groupe affirme que la nouveauté historique que le philosophe doit penser et exprimer se manifeste principalement dans les figures du pauvre et de l'opprimé[16]. De ces quatre idées communes qui définissent les points de référence du mouvement libérationniste la pensée de Salazar Bondy n'a sûrement influencé que les deux premières. En effet, Salazar Bondy a affirmé le caractère universel de la philosophie et le besoin d'une philosophie originalement et authentiquement latino-américaine[17]. En ce sens, il était convaincu que « les nations du Tiers-monde [...] doivent forger leur propre philoso-

11. Osvaldo ARDILES, éd. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Bonum, 1973.
12. Entre autres : Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari, Osvaldo Ardiles, Julio De Zan, Horacio Cerutti.
13. ARDILES, *op. cit.*, p. 271.
14. *Ibid.*, p. 271.
15. *Ibid.*, p. 271-2.
16. *Ibid.*, p. 272.
17. *Ibid.*, p. 43.

phie en opposition aux conceptions philosophiques défendues et assumées par les grands blocs de pouvoir [...] et assurer ainsi leur indépendance et leur survie [18] ». Il était également convaincu du besoin, pour la constitution et le développement d'une pensée authentique et originale latino-américaine, d'une transformation décisive de la société latino-américaine. Pour Salazar Bondy, cette transformation devait aller dans le sens de l'annulation du sous-développement et de la domination [19] ou, en attendant, d'une option résolue en faveur d'une ligne d'action et d'une forme philosophique qui matérialisent la possibilité de libération d'une société dominée [20]. De sorte que même si la pensée est défective et inauthentique à cause du caractère dominé et inauthentique de la société et de la culture elles-mêmes, elle peut néanmoins devenir authentique et originale avant la transformation de la société. Dans ce cas, la philosophie en tant que « foyer de la conscience totale de l'homme » a la capacité de transcender la réalité et de « devenir la conscience lucide de notre condition déprimée comme peuples et la pensée capable de déclencher et de promouvoir le processus de dépassement de cette condition [21] ». Cependant, il ne pensait pas qu'une philosophie originale puisse surgir d'un peuple dominé, ne rejoignant pas sur ce point les auteurs qui pensaient que le rôle du philosophe est de rendre explicite, à travers la pensée académique, la philosophie implicite du peuple dominé. Au contraire, selon Salazar Bondy, d'un peuple aliéné ne peut surgir qu'une philosophie mystifiée [22]. Le philosophe – et non le peuple – est grâce à sa conscience lucide et privilégiée le porteur de la nouveauté historique. Salazar Bondy s'éloigne ainsi des deux derniers points constitutifs de référence des philosophes libérationnistes [23]. De plus nous trouvons dans la philosophie de la libération, l'influence d'auteurs comme Heidegger ou Levinas qui sont étrangers à la pensée de Salazar Bondy. Ces divergences font que nous ne considérons pas Salazar Bondy comme l'un des pères fondateurs de la philosophie de la libération sans pour autant nier son indéniable influence sur ce groupe et le rôle protagonique de ses écrits dans la gestation et les premiers développements de la philosophie de la libération en 1973.

18. *Ibid.*, p. 132.
19. *Ibid.*, p. 131.
20. *Ibid.*, p. 133.
21. *Ibid.*, p. 124-6.
22. *Ibid.*, p. 119.
23. David SOBREVILLA. « Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación ». Dans : A. Salazar Bondy, *Dominación y Liberación : escritos 1966-1974*. Lima : UNMSM Fondo Editorial, 1995.

2 La proposition d'Enrique Dussel en relation aux approches d'Augusto Salazar Bondy et de Leopoldo Zea

L'étude de l'histoire de la philosophie latino-américaine n'est pas un thème central dans les travaux de Dussel. Les passages où il fait allusion au débat sur l'authenticité de la philosophie en Amérique latine sont aussi peu nombreux. Nous trouvons quelques éléments remarquables à ce sujet dans le texte que Dussel présenta lors du Colloque de Philosophie Mexicaine qui eut lieu à Morelia en Août 1975, « La philosophie de la libération en Argentine : irruption d'une nouvelle génération philosophique [24] ». Plus récemment, Dussel a présenté de manière explicite les principaux courants de philosophie latino-américaine dans son article « Philosophy in Latin America in the Twentieth Century [25] ». Par ailleurs, dans cet article ainsi que dans « Le projet d'une philosophie de l'histoire latino-américaine et Leopoldo Zea [26] » et dans « La "philosophie de la domination" chez Augusto Salazar Bondy [27] », Dussel se positionne de manière critique au sein des principaux débats philosophiques de son époque et plus particulièrement, il éclaircit sa position vis-à-vis de la polémique entre Augusto Salazar Bondy et Leopoldo Zea. Finalement, le lien entre la philosophie de la libération et les études latino-américains est explicité dans son article « La "philosophie de la libération" face au débat de la postmodernité et aux études latino-américains [28] ». Nous pensons que dans ces travaux, Dussel se rapproche de la ligne de pensée de

24. « *La filosofía de la liberación en Argentina : irrupción de una nueva generación filosófica* », dans Enrique DUSSEL. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1983, p. 47-56

25. Enrique DUSSEL. « Philosophy in Latin America in the Twentieth Century : Problems and Currents ». Dans : E. Mendieta (ed.), *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. (Publié également dans G. Floistad, Philosophy of Latin America, Hollande, Kluwer Academic Publischers, 2003, pp. 15-59). Bloomington : Indiana University Press, 2003.

26. Enrique DUSSEL. « El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea ». Dans : *Cuadernos Americanos* 35 (1992). [Publicado también en : Raúl Fornet-Betancourt, Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp. 24-37 ; VVAA, América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Vol. III, UAEM, México, 1993, pp. 215-223. En anglais : « Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History » in Amaryll Chanady, Latin American Identity and Constructions of Difference, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 26-42.]

27. Enrique DUSSEL. « La "Filosofía de la Dominación" en Augusto Salazar Bondy ». Dans : *Casa del Tiempo (UAM-Mexico)* vol. 14, época II, n° 49 (1996).

28. Enrique DUSSEL. « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Se trata de un trabajo anteriormente publicado como : « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », *Devenires*, vol. I, n° 1 (2000), pp. 39-57 ; así como : « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano », En : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 435-452. Pubicado también en : C. A. Jáuregui and M. Morana, Colonialidad y crítica en América Latina, Puebla, Universidad de las Américas, 2007. En anglais : « Philosophy of Liberation,

Salazar Bondy. En effet, dans l'argument central de « *La philosophie latino-américaine comme philosophie tout court*[29] » Zea affirme – en apparente opposition avec Salazar Bondy mais aussi avec Dussel – que le passé latino-américain ne doit pas être nié. Ce passé comprend chez Zea tant le passé philosophique latino-américain que le passé imposé car bien qu'imposé il est également propre et doit être en conséquence dialectiquement assimilé comme tel[30].

En revanche, la philosophie de la libération d'Enrique Dussel est composée depuis ses origines en 1969[31] d'un moment « destructeur » et d'un moment « constructeur ». Une partie importante des travaux de Dussel est ainsi consacrée à l'étude et à la critique de toute la tradition philosophique européenne de l'Antiquité à nos jours et à sa réception et reproduction en Amérique latine, ce qui selon Dussel – avec Salazar Bondy mais en quelque sorte aussi avec Zea – est à l'origine de l'inauthenticité de la philosophie latino-américaine. Ainsi, nous pensons que ce travail préalable de critique de la tradition philosophique occidentale et de sa simple répétition et imitation en Amérique latine se situe dans le prolongement de l'approche introduit par Salazar Bondy dans le sens où tous les deux coïncident en conséquence dans la négation de l'existence d'une tradition philosophique originale et authentique en Amérique latine.

Or Salazar Bondy et Dussel ne nient pas de manière absolue le passé latino-américain. Salazar Bondy a un ouvrage en deux volumes consacrée à l'histoire des idées au Pérou[32] alors qu'une douzaine de travaux de Dussel traitent de l'histoire latino-américaine et de l'histoire de la philosophie latino-américaine[33]. En conséquence, il ne s'agit pas chez ces deux auteurs d'un

the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.), Coloniality at large. Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349.

29. Leopoldo ZEA. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México : Siglo XXI, 1969.

30. Leopoldo ZEA. *Filosofía de la historia americana*. México : Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 32.

31. Enrique DUSSEL. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Publicado también en : Mendoza, Ser y tiempo, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, 1972. Citamos esta segunda edición. Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 1970. Cet ouvrage correspond à un cours donné à l'Université de Cuyo (Mendoza) en 1969, c'est-à-dire la même année où fut publié *La filosofía americana como filosofía sin más* de Leopoldo Zea.

32. Augusto SALAZAR BONDY. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo (I, II)*. Lima : Francisco Moncloa, 1965.

33. Voir entre autre : Enrique DUSSEL. « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965) ; Enrique DUSSEL. « Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional ». Dans : *Cuyo (Mendoza)* n° 4 (1968). Publicado en 1966 como « Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal » ; Enrique DUSSEL. *Les eveques hispano-americains : defenseurs et evangelisateurs de l'Indien : 1504-1620*. (El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC. T. I-IX, Cuernavaca 1969-1971). Wiesbaden : Franz Steiner, 1970 ; Enrique DUSSEL. « Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura ». Dans : *Cuyo (Mendoza)* n° 4 (1968) ; Enrique DUSSEL. « Francisco

rejet de l'histoire ni de la négation de l'histoire de la pensée libératrice latino-américaine [34]. Il s'agit de la négation de l'existence au niveau académique ou de la « philosophie normalisée [35] » d'une philosophie critique authentiquement latino-américaine mais en même temps expression de la philosophie universelle – et en ce sens, reconnue comme telle par la « communauté philosophique hégémonique Euro/Nord-américaine [36] ». Pour Dussel, cette philosophie qu'il considère « restreinte » se distingue donc de la philosophie comme « philosophie de l'histoire latino-américaine ».

Cependant, nous constatons que malgré les divergences et les différents accents, non seulement Salazar Bondy et Dussel mais aussi Zea sont d'accord sur ce point : les pays latino-américains ne sont pas à l'origine d'une philosophie au sens strict, propre et authentique car les penseurs normalisés de ces pays n'ont fait que gloser les grands courants de pensée européens. En effet, Zea écrit en 1955 :

> Le Mexique, comme le reste des pays ibéro-américains, n'a pas donné lieu à une philosophie que l'on puisse nommer propre. Il a plutôt glosé les grands courants de la pensée européenne [37].

Zea utilise dans ce texte le terme « philosophie » au sens strict décrit par Dussel. Dussel se demande alors si :

> Ceci n'est pas exactement, la position de Salazar Bondy, et la mienne propre ? D'un côté, nous pensons tous qu'il est nécessaire d'être conscients de la réalité ou du « monde de la vie de tous les jours » (« *world of everyday life* ») en Amérique latine (ainsi que de son passé) et en ce sens, il y a eu certains penseurs latino-américains authentiques [qui n'étaient pas de « philosophes normalisés » (« *filósofos normalizados* » ou « *normalized philosophers* »)]. D'un autre côté, la philosophie au sens strict (celle qui s'affirme elle-même comme universelle et est reconnue par la « communauté philosophique hégémonique Euro/Nord-américaine) n'a pas produit sa « propre » philosophie en Amérique latine. Est-cela une contradiction ? Je ne le pense pas car nous parlons de deux niveaux : dans l'un

Romero : un filósofo moderno en Argentina ». Dans : *Cuyo (Mendoza)* n° 4 (1979) ; Enrique DUSSEL. *Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)*. También en : Enrique DUSSEL, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994. Bogotá : USTA, 1983, p. 405-36 ; *idem*, « Philosophy in Latin America in the Twentieth Century : Problems and Currents »

34. Enrique DUSSEL. « Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History ». Dans : Enrique DUSSEL, *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994, p. 33.

35. Dussel reprend l'expression de Francisco Romero d'une "étape normale philosophique" ("*una etapa de normalidad filosófica*", "*a stage of philosophical normalcy*"), dans "Sobre la filosofía en Iberoamérica", La Nación (Buenos Aires), 24 Décembre 1940. Voir aussi Leopoldo ZEA. *En torno a una filosofía americana*. México : El Colegio de México, 1945, p. 20

36. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 33-4.

37. Leopoldo ZEA. *La filosofía en México*. México : Libro Mex, 1955, p. 47.

> nous pouvons situer les auteurs interprétés dans la « philosophie de l'histoire » de Zea et dans l'autre, les philosophes de la « philosophie normalisée » (« *normalized philosophy* ») à laquelle je fais référence – avec Salazar Bondy [38].

Quand Dussel et Salazar Bondy considèrent la philosophie latino-américaine comme étant une « philosophie imitative » et Zea la décrit comme une philosophie qui a simplement « glosé les grands courants de la pensée européenne », il s'agit de la philosophie au sens strict décrit par Dussel (c'est-à-dire au niveau de la philosophie académique ou « normalisée »). En ce sens, ils n'excluent pas le fait qu'il y ait eu par ailleurs certains penseurs latino-américains authentiques à un niveau différent de celui de la « philosophie normalisée ». De plus, Zea, Bondy et Dussel sont d'accord sur le fait que pour être authentique la philosophie doit avoir une origine ou point de départ « particulier » à partir duquel se construire comme une « philosophie tout court » et s'élever de ce fait vers l'universalité. De sorte que la réaction de Zea ne s'élevait pas contre la position de Salazar Bondy – ou de Dussel. Elle avait plutôt comme objectif de défendre la « philosophie latino-américaniste » au sens où selon Zea cette philosophie réagissait à la réalité latino-américaine et répondait donc déjà aux exigences de la nouvelle philosophie que Salazar Bondy et Dussel revendiquaient. Le débat était alors entre d'une part, l'affirmation d'une philosophie latino-américaniste avec une existence de longue tradition (Zea) et d'autre part, la proposition d'une nouvelle philosophie latino-américaine naissante, propre et authentique (Bondy, Dussel) [39]. Cette nouvelle philosophie devait être plus rigoureuse et instructive en ce qui concerne la question de la « négativité » et donc d'avantage engagée dans la praxis et la transformation sociale était nécessaire. En ce sens, Dussel considère qu'une « histoire de la pensée latino-américaine » (voire une « philosophie de l'histoire latino-américaine) ne suffit pas et situe la nouvelle philosophie – c'est-à-dire la philosophie de la libération – comme étant « latino-américaine » dans son point de départ et universelle dans sa portée et de ce fait, différente de la philosophie latino-américaine comme historiographie :

> Il y a selon moi, quatre positions possibles [...] : a) celle qui admet la validité de la « philosophie latino-américaine » historiographique ou comme une herméneutique du « monde de la vie » ; b) celle qui découvre le dégré de prostration de notre philosophie académique ou normalisée ; c) celle qui indique également la possibilité d'une philosophie latino-américaine comme historiographie, et qui dialogue avec le meilleur de la communauté philosophique

38. DUSSEL, *op. cit.*, p. 34.
39. *Idem*, « Philosophy in Latin America in the Twentieth Century : Problems and Currents », p. 31.

> hégémonique européo/nord-américaine ; et d) celle qui tente le développement d'une philosophie de la libération comme différente des projets précédents bien qu'elle doive s'articuler avec eux – c'est-à-dire, s'appuyer dans l'historiographie, dans la rigueur épistémologique et dans les dialogues et débats explicatifs avec les autres courants philosophiques reconnus et hégémoniques. Le projet de Salazar Bondy – et le mien [ou celui d'une philosophie de la libération au sens strict] – se distingue de la Philosophie Latino-américaine (a), même si cette Philosophie de la Libération (d) peut être considérée comme un mouvement interne à la grande famille de la Philosophie Latino-américaine. De fait, elle l'est aussi par son origine. Mais elle n'est pas seulement particulière (même si elle part de la particularité) mais en même temps, une « philosophie universelle », qui s'ouvre à la mondialité [...]. La *nouvelle philosophie* dont l'agenda a été ouvert par Salazar Bondy à partir du moment négatif (comme « philosophie de la domination »), a évolué dans les décennies récentes [comme « philosophie de la libération »] [40].

En conséquence, Dussel – et d'un point de vue plus large le groupe qui se trouve à l'origine de la philosophie de la libération – est de manière générale en accord sur ces points avec Salazar Bondy. La philosophie de la libération prolonge ainsi le projet philosophique ouvert par Salazar Bondy avec sa « philosophie de la domination [41] » et développe le moment positif ou « constructif » qu'il avait entrevu – mais pas suffisamment développé.

> Salazar indique que la nouvelle philosophie doit répondre diachroniquement à trois moments : (a) un travail critique dans la mesure où la réalité historique le permette, (b) un travail de reposer [les vieilles questions] dans la mesure où une nouvelle optique est en train d'émerger, et (c) une reconstruction de la philosophie, dans la mesure où cette optique nous donne une manière de produire une pensée orientée maintenant dans le sens d'une philosophie de la libération [42]. Augusto avait commencé à réaliser le « travail critique » destructif, mais le travail de « reposer » et de « reconstruire » lui manquait. Et bien, un groupe de jeunes philosophes [duquel je faisais partie] était déjà en train de réaliser ces deux travaux [43].

Le moment « constructif » de la philosophie de la libération de Dussel correspond au moment où Dussel élabore les catégories propres de sa philosophie. Il s'agit d'un travail que Dussel réalise en dialogue avec la pensée occidentale et la tradition judéo-chrétienne. En ce sens, Dussel corrobore dans ce moment constructif de sa philosophie l'approche du philosophe Leopoldo Zea qui affirmait d'une part qu'il est impossible en philosophie de « partir de zéro » et d'autre part, que l'assimilation critique des courants de pensée occidentaux peut constituer la base d'un mouvement de pensée propre latino-américain, authentique et originale. En ce

40. *Idem*, « La "Filosofía de la Dominación" en Augusto Salazar Bondy », p. 46.
41. *Idem*, « Philosophy in Latin America in the Twentieth Century : Problems and Currents », p. 32.
42. Dussel cite ici Augusto SALAZAR BONDY. « Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación ». Dans : *Stromata* vol. 29, n° 4 (1973), p. 397
43. DUSSEL, « La "Filosofía de la Dominación" en Augusto Salazar Bondy », p. 44.

sens, Dussel se rapproche sur ce point de la pensée de Zea qui sur ce sujet est en divergence avec Salazar Bondy. En effet, le fait de s'inspirer des notions occidentales au lieu de s'inspirer de la culture autochtone indigène est considéré par le philosophe péruvien comme étant preuve d'inauthenticité. Dans *¿Existe una filosofía de nuestra América ?* Salazar Bondy affirme que « notre philosophie avec ses particularités propres, a été fondamentalement une pensée inauthentique et imitative[44] » de sorte qu'« au lieu de produire ses propres catégories interprétatives, elle a adopté des idées et des valeurs étrangères ». De là résulte l'impossibilité de donner à ces catégories « une vie nouvelle et de les potentialiser comme source de projets adéquats au salut historique[45] ». Le défi est alors selon Salazar Bondy, de se « submerger dans la substance historique de notre communauté pour y chercher la base des valeurs et des catégories qui l'expriment positivement et révèlent son monde[46] ».

La pensée dusselienne et les catégories de sa philosophie de la libération sont d'une manière importante le résultat des dialogues et des relectures critiques des principaux penseurs occidentaux. Cependant, sa philosophie s'insère également dans les débats philosophiques latino-américains de son époque et répond aux principales inquiétudes et questionnements qu'ils ont posé. La proposition de Dussel articule ainsi d'une certaine manière comme Zea proposait dans ses travaux, les composants occidentaux et ceux proprement latino-américains.

44. SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América ?*, p. 131.
45. *Ibid.*, p. 131.
46. *Ibid.*, p. 126.

Chapitre 3

Le contexte historique, politique, économique et culturel

La philosophie de la libération est née en Amérique latine dans les années 1970. Elle a repris de manière inédite la vieille question – ouverte par Juan Bautista Alberdi en 1837 – de la constitution et de la fondation d'une philosophie latino-américaine, c'est-à-dire d'une philosophie située dans le contexte des pays latino-américains. En ce sens, une des caractéristiques fondamentales de la philosophie de la libération est son « inculturation », c'est-à-dire le fait qu'elle émerge directement de la réalité sociale, culturelle, historique et politique de ces pays. Dans ce chapitre, nous introduisons les différents aspects contextuels qui ont déterminé la naissance de la philosophie de la libération à la fin années 1960. Dans un premier temps, nous abordons le contexte politique de la philosophie de la libération. Nous introduisons une présentation du populisme en Amérique latine ainsi que le positionnement d'Enrique Dussel face à celui-ci et à la question du « peuple ». Ensuite, nous introduisons le contexte économique et analysons les deux théories économiques de l'après-guerre qui ont déterminé de manière fondamentale la naissance de la philosophie de la libération durant les années 1960, à savoir la théorie du développement d'une part, et l'alternative latino-américaine de la théorie de la dépendance d'autre part. Dans un troisième temps, nous présentons la pédagogie de la libération de Paulo Freire au Brésil. Finalement, nous abordons la matrice religieuse de la philosophie latino-américaine de la libération, à savoir la théologie de la libération ainsi que son incidence sur la philosophie de la libération.

1 Le contexte historico-politique

La naissance de la philosophie latino-américaine de la libération a été le résultat d'une série de rencontres entre différents intellectuels latino-américains – pour la plupart argentins. Ces premières rencontres ont eu lieu en Argentine, entre 1970 et 1975. La première formulation explicite d'une philosophie de la libération a de ce fait été développée par un groupe d'intellectuels qui avait vécu l'expérience du populisme péroniste en Argentine (1946-1955). De plus, ce mouvement philosophique est contemporain au retour de Perón au pouvoir en 1973 après 18 ans d'exil. En conséquence, la question du populisme est inévitablement présente dans une étude sur les origines de la philosophie latino-américaine de la libération.

Comme dans le reste de l'Amérique latine, l'histoire de l'Argentine depuis 1880 a été marquée par l'hégémonie d'une classe sociale : la grande bourgeoisie agricole liée à l'empire anglais à travers ses exportations de produits agricoles. En ce sens, le modèle primaire agricole latino-américain était basé à la fois sur les exportations de produits agricoles et sur l'oligarchie, et de ce fait sur la concentration du pouvoir dans les élites sociales aristocrates et les grands propriétaires agraires. En effet, cette bourgeoisie agricole possédait la majorité des terres cultivables. Son principal intérêt était le maintien de la terre comme source de revenus et de pouvoir [1]. L'hégémonie durant plusieurs décennies de l'oligarchie agricole argentine et latino-américaine a eu plusieurs conséquences. Le latifundium a créé d'énormes inégalités aussi bien matérielles que formelles (relatives à la participation dans les processus publiques de décision). Sur le plan économique, la principale conséquence a été l'instauration d'une économie dépendante de l'Angleterre. À partir des années 1920, la structure économique des pays latino-américains a profondément changé. Le populisme est apparu à ce moment d'effondrement du modèle primaire agricole, comme l'expression des intérêts d'une « alliance de classes » sociales opposées – la bourgeoisie industrielle nationale d'une part et les classes ouvrières urbaines émergentes et mobilisées d'autre part – désormais alliées contre l'État Oligarchique dominant depuis le XIXe siècle. Cependant cette alliance de classes antagoniques était conflictuelle et transitoire [2] puisque les secteurs populaires ont été subordonnés aux intérêts de la bourgeoisie

1. En 1969, 51% des terres de la Pampa argentine appartenaient à quelques 13 000 personnes (5% des propriétaires) – et 32% des terres appartenaient à 4 000 personnes, c'est-à-dire à un 1,6% des propriétaires.

2. En particulier, les versions provenant de la gauche, du sociologue brésilien Octavio Ianni ou de l'économiste

hégémonique. La crise du populisme sera en partie provoquée par la rupture de cette alliance qui dès le début cachait des tensions latentes.

Après la Première Guerre Mondiale, l'Amérique latine dans son ensemble et l'Argentine de manière spécifique sont entrées dans une période de crise due à la diminution des investissements étrangers. La grande dépression qui a suivi le « Jeudi Noir » de 1929 a entraîné une réduction importante du marché international. L'économie latino-américaine basée jusque là sur l'exportation des produits agricoles dut se reconvertir, confrontée à une réduction drastique des échanges et au souhait d'en finir avec la dépendance économique. La plupart des pays latino-américains ont répondu à la demande intérieure à travers la substitution de l'importation de produits manufacturés avec le développement de la production locale, qui promut une accélération industrielle caractérisée par la nouvelle vision de nations indépendantes. Le changement produit par l'industrialisation généra dans chaque pays un important flux migratoire interne des régions rurales vers la périphérie des grandes villes. Ces grandes vagues de migrants donnèrent lieu à de nouvelles classes sociales ouvrières et moyennes, totalement opposées à l'oligarchie agricole jusque là dominante en Amérique latine. Le populisme péroniste fut un mouvement préoccupé de répondre aux envies et aux besoins de ces nouveaux travailleurs urbains.

Le populisme et les mouvements nationaux-populaires furent des phénomènes caractéristiques de la transition des pays sous-développés d'une société traditionnelle, archaïque ou rurale à une société moderne, urbaine et industrielle [3]. Ils marquèrent donc un moment de changements caractérisé par la vision indépendante des nations en voie d'industrialisation, la migration interne de la campagne vers les villes et l'apparition des classes ouvrière et moyenne. Du point de vue des objectifs économiques, les gouvernements populistes latino-américains ont été ouvertement favorables à l'industrialisation, qui était considérée comme synonyme de développement et de croissance économique. Cette industrialisation accélérée était orientée vers le marché intérieur et en ce sens était basée sur une « industrialisation par substitution d'importations » ou ISI, une intervention croissante de l'État dans l'économie et les relations sociales et une tendance à la nationalisation de certains ressorts basiques de l'économie. Par conséquent, dans les pays populistes latino-américains le processus accéléré d'industrialisation a été lié à une

marxiste Theotonio dos Santos, par exemple.

3. E.g. Gino Germani et Octavio Ianni.

nationalisation de l'économie ainsi qu'à une forte tendance au protectionnisme. Or dans les faits, ce souci d'amélioration des conditions de vie s'est traduit par l'endettement des pays populistes, la baisse de productivité et une économie en décadence.

Du point de vue politique et idéologique, le populisme s'est caractérisé par la manipulation des « masses disponibles » et la négation des valeurs fondamentales de la démocratie représentative. La crise des années 1930 a provoqué une multitude de transformations et de mobilisations. Si dans les pays européens les masses se sont incorporées de manière progressive à la vie politique, en Amérique latine l'entrée des masses dans la vie politique fut au contraire soudaine. La société de l'époque ne disposait pas d'outils politiques et institutionnels adéquats pour intégrer ces masses mobilisées dans la vie politique. Dans ce contexte, le populisme a été une réponse à ce manque d'institutions grâce auquel les nouveaux secteurs sociaux ont pu entrer dans la scène politique. Cependant, les mécanismes employés ont été des mécanismes verticaux dans lesquels le rôle du meneur charismatique était fondamental.

En ce qui concerne la situation politique internationale, le populisme a revendiqué une troisième voie alternative tant au capitalisme classique qu'au communisme marxiste. Face à la catégorie de classe sociale, le populisme fait appel au « peuple » considéré comme souverain, comme un ensemble social homogène et capable de produire une volonté collective. Le peuple était la source principale d'inspiration et l'objet de référence constant des expériences populistes. Il était également considéré comme le dépositaire exclusif des valeurs positives, spécifiques et permanentes.

Comme nous allons le voir, le choix entre les notions de « peuple » et de « classe sociale » est fondamental aux différents courants de la philosophie de la libération. En effet, les points de vue à propos de la notion de « peuple » et du populisme en tant que forme de gouvernement ont été très différents parmi les différents auteurs et courants de la philosophie de la libération. Comme nous l'avons vu, l'élaboration de la philosophie de la libération lors de plusieurs rencontres célébrées en Argentine est contemporaine au péronisme. Les journées de rencontre qui ont eu lieu à San Miguel en 1973 coïncident avec le retour de Perón au pouvoir. Ainsi, certains ont affirmé que le gouvernement péroniste a stimulé ce courant philosophique pour justifier la politique nationale et internationale du leader populiste. D'autres penseurs – parmi lesquels se trouvent Zea et Dussel – ont affirmé que la philosophie de la libération en tant que pensée née

de la prise de conscience de la réalité des peuples latino-américains, a toujours refusé d'être un simple outil de l'idéologie et des actions politiques d'un leader concret [4]. Néanmoins, certains philosophes de la libération ont été accusés de populistes à cause de leur affirmation de la catégorie de « peuple » au lieu de celle de « classe sociale ». Leur défense d'une troisième voie face tant au capitalisme qu'au marxisme leur a également coûté de nombreuses inimitiés.

Nous reviendrons ultérieurement sur la notion de peuple ainsi que sur le rapport au populisme des différents courants de la philosophie de la libération [5]. Dans cette section nous étudions uniquement et de manière spécifique la position du philosophe Enrique Dussel sur cette question.

Dans la classification d'Horacio Cerutti – que nous suivons globalement et critiquons sur certains points [6] – Enrique Dussel est inclus pour deux raisons dans le courant nommé populiste de la philosophie de la libération. Premièrement, en raison de l'utilisation de la notion de « peuple » face aux notions d'« individu » et de « classe sociale ». Deuxièmement, en raison du fait que selon Horacio Cerutti, Dussel ainsi que tous les membres du courant populiste « ont fondé leurs discours sur les ambigüités de la doctrine populiste du péronisme [7] ». Nous ne partageons que la première de ces deux raisons. En effet Dussel a affirmé de manière explicite, son choix pour la notion de « peuple » qu'il considère particulièrement importante [8]. Cependant, si la notion de « peuple » est essentielle bien au populisme, elle ne lui est pas exclusive. De plus, chez Dussel la notion de « peuple » possède des sens divers. Selon les cas, elle peut faire référence à la nation face à une puissance étrangère agressive, ou bien à l'ensemble des classes opprimées contre les classes dominantes à l'intérieur d'une nation, ou encore à la jeunesse

4. Cf. Leopoldo Zea, "Presentación", dans Horacio CERUTTI. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México : Fondo de cultura económica, 1983, p. 12

5. Cf. Chapitres 1.2, 3.5

6. Comme nous aurons l'occasion de voir de manière plus détaillée (Cf. Chapitre 4), H. Cerutti, dans CERUTTI, *op. cit.*, a présenté une classification des différents courants de la philosophie de la libération. Cette classification est encore de nos jours une des plus complètes et utilisée. Cerutti distingue deux secteurs à l'intérieur de la philosophie de la libération : le secteur populiste et le secteur critique du populisme. Chacun de ces deux secteurs est en même temps composé de deux sous-secteurs. Ainsi, à l'intérieur du secteur populiste Cerutti distingue le "dogmatisme de l'ambigüité concrète" d'une part, et le "populisme de l'ambigüité abstraite", d'autre part. Le secteur critique du populisme se compose également de deux sous-secteurs : l'historicisme d'une part, et le secteur "problématique", d'autre part. Dans notre travail, nous suivons de manière générale cette classification mais la critiquons sur certains points.

7. *Ibid.*, p. 200.

8. Cf. e.g. Enrique DUSSEL. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1994, p. 159, n. 17

face aux bureaucraties. Par ailleurs, Dussel considère erroné de penser que la notion de peuple s'oppose à la catégorie sociale de classe. Au contraire la notion de « peuple » est pour lui plus ample que celle de classe : elle inclut les classes sociales opprimées sans se réduire à elles pour autant [9].

La deuxième raison pour laquelle Cerutti qualifie de populiste la proposition philosophique d'Enrique Dussel est la prétendue affinité de celui-ci avec la doctrine populiste du péronisme. Plus précisément, Cerutti situe notre philosophe dans le secteur qu'il nomme « populisme ingénu » ou bien « populisme de l'ambigüité abstraite ». Selon Cerutti, les auteurs qui appartiennent à ce secteur ont prétendu garder, sans y arriver, une distance critique vis-à-vis du populisme. En ce sens, leurs positions étaient « d'une ambiguïté très abstraite » dans le but d'éviter « que l'expérience populiste les emporte vers des limites auxquelles ils ne seraient jamais arrivés à partir de leurs propres positions initiales [10] ». Cependant, nous pensons qu'il n'y a pas eu d'« ambigüité » de la part de Dussel vis-à-vis du populisme car si Dussel qualifie bien sa philosophie de « populaire » il a dès le début critiqué le populisme de manière claire et explicite. Nous trouvons cette critique du populisme dans *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, publié en 1983. Cette même année Dussel éclaircit dans un autre ouvrage sa position vis-à-vis du populisme et du culturalisme, et donc des notions de peuple et de classe sociale. Selon Dussel :

> [...] La plus grande limitation du culturalisme a été sa cécité partielle à découvrir l'importance de l'économique et de ses contradictions. L'économique n'est ni civilisation, ni ethos, ni les valeurs ou le style de vie. L'économique ne pouvait pas être situé car il manquait « l'autre » au niveau pratique. Comme l'économique est la relation indirecte entre deux personnes grâce à la médiation du produit du travail, il y avait culture comme structure sans sujets, sans relations, sans échange ou distribution, sans domination. La domination n'existait qu'entre deux cultures mais pas à l'intérieur de celles-ci. Dans son fondement, le manque de la découverte de l'économique comme opposition de deux sujets par la médiation des produits de leur travail (échange, vol, donation, etc.) empêchait de situer clairement dans la structure totale de la société la question des classes sociales.
>
> En effet, le sujet impersonnel et omnicompréhensif des outils d'une civilisation, le même sujet impersonnel d'un ethos face aux outils (et non face aux autres hommes), les valeurs absolues comme *a priori* surgies du rien [...] ne laissaient pas de place aux sujets historiques, contradictoires, opposés, en lutte. *Le culturalisme était un produit idéologique du populisme* (qui pour essayer un projet de capitalisme national avait besoin de l'alliance de

9. À ce propos, Cf. Enrique DUSSEL. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1983, ch. 15

10. CERUTTI, *loc. cit.*

> classes entre la bourgeoisie et les classes ouvrières). En conséquence, l'opposition entre les classes n'était pas possible.
> Les classes, ensembles d'humains déterminés par des divers types de travail, de production matérielle et idéologique, dans des situations pratiques de domination ou dominés, peuvent surgir comme un concept d'interprétation quand on admet qu'il y a plus d'un seul sujet social. Pour le culturalisme, toute la société est un seul sujet : le sujet de la culture comme totalité. En revanche, pour une position plus réaliste, historique et complexe, les relations des hommes dans une totalité sociale à travers le produit de leur travail (l'économie) exigent une diversité de sujets de travaux différents et donc, différentes classes sociales comme sujets historiques du processus humain [11].

2 La matrice économique : théorie du développement et théorie de la dépendance

En Amérique latine, la naissance de la philosophie de la libération se produit dans une situation d'oppression sociale. À cette époque, c'est-à-dire à la fin des années 1960, la théorie critique principale d'analyse est celle de la dépendance. La philosophie de la libération s'appuya sur ce courant analytique pour construire sa propre démarche. La pauvreté, point de départ de la philosophie de la libération, ne pouvait plus être détachée d'un ensemble plus vaste, celui des rapports centre-périphérie explicités par les théoriciens de la dépendance.

Conçue dans les années 1950, la théorie de la dépendance soutient une vision globale et holiste de l'histoire sociale, politique et économique mondiale. Ainsi depuis ses origines cette théorie s'oppose aux théories de la modernisation ou de l'industrialisation et a comme objectif de montrer la « tromperie du développement » (« *falacia desarrollista* »). Le « développementisme » (« *desarrollismo* » en espagnol) est une position par laquelle on pense que le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéairement par toute autre culture. Cette position assimile ainsi le développement au processus d'industrialisation, à l'augmentation du revenu par habitant et au taux de croissance des pays. Elle s'est intéressée aux déterminants de la pauvreté mais a prétendu expliquer celle-ci à partir de causes exclusivement internes aux pays sous-développés (incapacité de ces pays d'appliquer des politiques adéquates, « retard » dû aux infrastructures, l'administration, l'économie et la politique de ces pays...).

Lorsque, lors de son discours d'investiture en 1949, le président Harry Truman a présenté son programme d'aide aux pays « sous-développés », il annonça le lancement de ce qu'il présen-

11. Enrique DUSSEL. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca : Sígueme, 1981, p. 34-35.

tait comme une « généreuse croisade contre la pauvreté ». Il proposa d'apporter la connaissance technique des pays « développés » aux régions du monde les moins avancées. Cela supposait implicitement que le mode de vie des pays occidentaux pouvait inspirer le développement du reste du monde, et qu'il constituait un modèle. Avec le discours du président Truman, les pays développés se sont découvert une nouvelle mission : aider le tiers-monde à avancer sur cette « voie du développement ». La mission civilisatrice d'hier s'est transformée en une mission d'aide au développement. Et les sauvages d'hier étant les sous-développés des années 1950, ceux qui, hier, les civilisaient, aujourd'hui les développent. La conception ethnocentriste de l'évolution est donc la même [12].

En 1952, Walter Rostow publia un ouvrage central de la théorie du développement [13] où il développa la théorie des étapes de la croissance économique. D'après Rostow, le degré de développement d'un pays correspond à certaines lois objectives et historiques. Ainsi, les différents degrés de développement des sociétés permettent de parler de différents stades de développement ou phases de croissance économique. Selon la théorie « étapiste » de Rostow, le développement économique est un phénomène universel possédant toujours les mêmes étapes ou stades [14] par lesquels tous les pays doivent nécessairement passer un jour ou l'autre. En ce qui concerne les propositions politiques à mettre en oeuvre pour aider les pays sous-développés ou en développement à sortir de leur état de sous-développement, les théoriciens du développement prônèrent l'adoption et l'imitation dans les pays du Sud du modèle économique des pays développés.

Or c'est une vraie utopie de penser que ce modèle de développement peut être généralisé à l'ensemble de la planète par le biais d'une croissance censée être infinie comme si le « rattrapage » des pays riches par les pays pauvres était possible, comme si la croissance illimitée pouvait être durable. Il s'agit là d'un objectif irréalisable. Les systèmes de consommation et de marché occidentaux ne sont pas viables pour l'humanité et dans le long terme. Le niveau de

12. François PARTANT. *La Fin du développement*. Paris : La Découverte, 1982, p. 43-4.
13. Walter ROSTOW, *The process of economic growth*, New York, Norton & Company, 1952.
14. Les phases de la croissance économique proposées par Rostow sont les suivantes : 1) société traditionnelle, 2) période de transition où l'on voit apparaître les conditions nécessaires préalables au décollage économique, 3) le « décollage » (*take off*) économique proprement dit, 4) phase de maturité, de consolidation et de stabilisation économique et 5) entrée dans ce qu'on appelle « société de consommation de masse ». Le haut degré de développement est selon cette théorie, lié à une augmentation de la consommation.

vie occidental actuel est récusable du point de vue éthique étant donné l'impossibilité tant de le soutenir dans le long terme que de l'universaliser ou le généraliser tel quel à l'ensemble de la planète. Puisqu'aujourd'hui 20% des hommes consomment 80% des ressources de la planète (et sont obligés, pour faire survivre le système, de stimuler davantage leur croissance), il n'est pas possible de mobiliser au moins quatre fois plus de ressources supplémentaires : l'environnement ne le supporterait pas. Dans une perspective globale et à partir des peuples opprimés et des majorités populaires, le théologien et philosophe de la libération Ignacio Ellacuría constate la réalité historique du mal dans l'ordre mondial actuel car :

> Si le comportement voire l'idéal de certains ne peut pas devenir le comportement et la réalité de la plupart de l'humanité, alors l'on ne peut pas dire que ce comportement et cet idéal soient moraux, ni même humains : encore moins si la jouissance de quelques uns se fait aux dépens de la privation de la plupart. Dans notre monde, l'idéal pratique de la civilisation occidentale n'est pas universalisable matériellement, étant donné qu'il n'y a pas de ressources naturelles sur la terre pour que tous les pays atteignent le même niveau de production et de consommation, dont les pays dits riches ont aujourd'hui l'usufruit [15].

Le système collapse si l'on accède tous à ce modèle. De plus, le modèle ne peut se soutenir que dans l'injustice et dans l'asymétrie. Néanmoins, il faut faire comme si la croyance était raisonnable et l'objectif accessible à tous les pays [16]. Dans ce contexte, une stratégie viable et universalisable de vie digne pour toute l'humanité est nécessaire. Dussel considère que :

> Ce serait une spontanéité suicidaire pour l'humanité de ne pas admettre l'importance cruciale et stratégique de l'intervention de la conscience critique quand les effets pervers non intentionnels du système (comme par exemple la misère croissante de l'humanité actuelle comme effet non-intentionnel des « recettes » du FMI et de la BM, avec leur néolibéralisme total orthodoxe) sont devenus insupportables, évidents, et mettent en danger la reproduction de la vie de la majorité des sujets humains. À ce moment-là l'intervention consciemment critique devient nécessaire : la pensée critique doit démontrer de manière scientifique-critique l'impossibilité *in the long run* du système dominateur, une fois que ses effets pervers non intentionnels sont devenus insoutenables, intolérables [17].

La théorie de la dépendance fut la réponse d'un groupe d'économistes latino-américains [18] – majoritairement brésiliens – aux théories du développement. Selon les théoriciens de la dé-

15. Ignacio ELLACURÍA. « Utopía y profetismo desde América Latina : un ensayo concreto de soteriología histórica ». Dans : *Revista Latinoamericana de Teología* n° 17 (1989), pp. 152-153.

16. Gilbert RIST. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de Sciences Po, 2001, p. 77-8.

17. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998, p. 530.

18. Dont principalement : Theothonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Celso Furtado, Aníbal Quijano.

pendance, les causes du sous-développement des pays du tiers-monde ne sont pas endogènes. Au contraire, une analyse des relations internationales mena ces auteurs à affirmer que le sous-développement des pays du tiers-monde est la conséquence du développement des pays développés et de la manière dont ils sont intégrés dans l'économie mondiale mais structurellement mis en état de dépendance. L'Amérique latine a constamment été dans la périphérie d'une succession de centres (au long de l'histoire, Espagne, Portugal, Grande Bretagne et États-Unis). En conséquence, les décisions locales concernant la production et la consommation ont été historiquement guidées par les intérêts et la dynamique économique de ces différents centres. Les théoriciens de la dépendance utilisent la dualité centre/périphérie pour développer la thèse selon laquelle l'économie mondiale est inégale et ne bénéficie qu'aux sociétés déjà avancées. Elle assigne aux pays du Sud un rôle périphérique de production de matières premières de basse valeur agrégée, tandis que les pays avancés ou pays du centre, qui possèdent le pouvoir de décisions, contrôlent la production industrielle de haute valeur agrégée. Le résultat de cet ordre international est donc la dépendance économique des pays du tiers-monde vis-à-vis de ceux du centre. En conséquence, face au binôme développement/sous-développement, ce groupe d'intellectuels latino-américains propose le binôme dépendance/libération.

La théorie de la dépendance eut dans les années 1970 un impact important sur la plupart des philosophes de la libération. Elle mit radicalement en question les modèles économiques « développementistes » de l'époque exclusivement centrés sur les causes internes du sous-développement. Face à cela, les théoriciens de la dépendance considèrent le sous-développement comme la résultante des causes fondamentalement externes, prenant ainsi en compte le corrélat dépendance-libération. Selon ces analyses, la pauvreté et le sous-développement des pays du Sud n'est pas naturelle ni endogène ; elle est la conséquence logique de la dépendance coloniale et des processus historiques mis en place par les pays du Nord. De sorte que la libération de la dépendance est la condition de possibilité pour la sortie du sous-développement.

Par ailleurs, les économistes et scientistes sociaux de la dépendance montrèrent dans leurs études que les investissements de capital étranger (du centre) dans la périphérie, au lieu d'aider les pays du Sud à sortir du sous-développement contribuèrent à accentuer leur dépendance, leur dette impayable et leur pauvreté. En encourageant les accords commerciaux, la production et l'accumulation de biens matériels destinés aux échanges marchands et fondés sur les investisse-

ments privés et sur l'aide extérieure, loin d'aborder l'urgence des pays tiers-mondistes soumis à des situations d'une extrême précarité, les pays du centre, avec la collaboration des élites qui dans le Sud reproduisent le modèle du centre, n'ont fait qu'accroître leur dette extérieure. Les véritables causes du sous-développement, quand à elles, n'ont pas été traitées, pas plus que de véritables mesures pour lutter contre l'analphabétisme, le chômage, la famine ou la maladie n'ont été encouragées. Même si l'on peut observer dans certains cas une croissance économique, elle n'a profité en réalité qu'aux couches déjà relativement favorisées, ce qui a provoqué le creusement des inégalités à l'intérieur des pays. Par ailleurs, l'écart entre les pays du Sud et les pays du Nord, au lieu de diminuer, a augmenté.

Pour ces raisons, la théorie du développement se présente aux théoriciens de la dépendance comme une fausseté ou une tromperie « développementiste » (« *falacia desarrollista* »). Car bien loin d'aider les pays du Sud à sortir de l'état de sous-développement, elle a contribué au prolongement de la domination historique. Le sous-développement a été dans cette théorie présenté comme un état de manque et de pauvreté matérielle qui a permis au centre d'imposer le modèle des pays avancés qui, sans s'interroger sur les raisons du dénuement des pays sous-développés, ont fait de la croissance et de l'aide – conçues en termes technocratiques et quantitatifs – la seule réponse possible [19]. Néanmoins loin de répondre aux belles promesses initiales, les fonds versés par les pays « développeurs » aux pays sous-développés et en voie de développement ont provoqué une aggravation de la situation. De manière générale, la distance entre les pays du Nord et du Sud n'a pas été réduite, les écarts de revenus se sont accrus et, dans le Sud, la différence entre le niveau de vie des classes dominantes et celui des classes pauvres a augmenté. Les projets développementistes sont, de ce point de vue, l'équivalent actuel des missions civilisatrices d'hier. En ce sens, l'aide au développement a constitué un prolongement des tendances hégémoniques et des rapports de domination.

La théorie de la dépendance a contribué de façon importante à la compréhension de la réalité latino-américaine. Certaines des questions qu'elle a introduites sont encore d'actualité. Cependant, elle a été critiquée et globalement abandonnée, et ce, même par certains de ses premiers fondateurs. La théorie de la dépendance a été entre autres accusée de sous-évaluer le rôle joué par les élites et les économies locales quant au sous-développement chronique de

19. RIST, *op. cit.*, p. 131.

ces pays. La corruption ou l'absence de culture de compétition commerciale seraient ainsi des exemples de causes internes du sous-développement que la théorie de la dépendance n'a pas pris en compte dans ses analyses. Par ailleurs, la théorie de la dépendance n'a pas su clarifier la différentiation entre la dépendance externe d'une nation et la dépendance entre les classes sociales à l'intérieur d'un pays. De plus, ayant situé toutes les causes du sous-développement dans des facteurs externes (tels que le capital étranger, la conquête de l'Amérique, les relations du commence international, la démocratie « sous tutelle »...), les pays sous-développés semblent ne pas être responsables de leur état de sous-développement et de misère. Dans cette explication mono-causale, la périphérie est donc présentée comme « victime » innocente des violences du centre qui, lui seul, serait coupable de tous les maux. Par ailleurs, voulant offrir une explication valide pour l'Amérique latine dans son ensemble, la théorie de la dépendance n'a pas suffisamment analysé les disparités du développement entre les différents pays latino-américains et du Sud en général. Finalement, la théorie de la dépendance s'est fondamentalement centré sur la dépendance économique, en oubliant de ce fait d'autres dimensions également importantes où le corrélat dépendance-libération est présent. En ce sens, le philosophe de la libération Enrique Dussel insiste sur le fait que la dépendance n'est pas exclusivement ou fondamentalement économique, mais aussi politique, sociale, culturelle, philosophique, etc. C'est l'oppression et la domination de certaines classes sociales sur d'autres ; c'est également la domination, à l'intérieur d'une famille, d'un parent sur l'autre (domaine érotique dans le vocabulaire dusselien) et des parents sur les enfants (domaine pédagogique) ; c'est la domination, au sein des propres enfants, du fort sur le faible (domination politico-filiale). La théorie de la dépendance a ainsi montré beaucoup de faiblesses et, même si dans un premier temps ses analyses ont été très influentes, aujourd'hui elle nécessite une remise en question qui distingue ses aspects obsolètes de ses possibles apports à une réflexion actuelle.

3 La matrice pédagogique : Paulo Freire (1921-1997)

La proposition éducative de Paulo Freire – professeur brésilien qui créa dans les années 1960 la « pédagogie de l'opprimé » – s'exprima pour la première fois en 1958 avec sa thèse pour le concours de l'Université de Recife. L'ouvrage principal de Freire, la *Pédagogie des opprimés*,

fut publié dans l'exil, d'abord en portugais en 1968 puis en espagnol en 1970. Il précède ainsi de quelques années les premiers travaux de la philosophie de la libération, coïncidant historiquement avec le moment d'impact de la théorie de la dépendance et les premiers développements de la théologie de la libération. Théorie de la dépendance, théologie de la libération, pédagogie de l'opprimé et philosophie de la libération sont ainsi quatre propositions latino-américaines étroitement liées et influentes dans la société latino-américaine. Leurs liens sont dus entre autres à l'activité politique et intellectuelle d'une époque marquée par la dépendance et la répression des régimes militaires et dictatoriaux généralisés en Amérique latine dans les années 1960-1980.

Dans *Pédagogie des opprimés*, Freire souligne les rôles politiques de l'éducation en tant que stratégie de lutte révolutionnaire pour la transformation sociale et des conditions qui oppriment les pauvres et les laissés-pour-compte de la société. L'enjeu politique, l'inscription de la pédagogie dans le contexte des luttes sociales, constitue l'apport fondamental de la proposition pédagogique de Freire. En ce sens, elle avait comme objectif principal le dépassement de la dépendance, dépendance que les économistes latino-américains de l'époque venaient de formuler avec la précédemment évoquée « théorie de la dépendance ». La théorie pédagogique élaborée par Freire était ainsi – comme la théologie et la philosophie de la libération – au service des causes pour lesquelles elle était engagée.

Selon Freire, l'opprimé doit être le sujet de sa propre libération ce qui implique comme condition première qu'il soit conscient de sa propre négativité comme oppression. La « pédagogie des opprimés » est ainsi une éducation où les opprimés deviennent pédagogues pour eux-mêmes. Une pédagogie enfin qui fait de l'oppression et de la conscience de ses causes un objet de réflexion des opprimés d'où résultera nécessairement leur engagement dans une lutte pour leur libération. Rigoberta Menchú, dans un témoignage de sa vie qui ne rend cependant pas compte d'une simple expérience personnelle mais où sa vie apparaît comme la cristallisation de la vie et de la réalité du peuple guatémaltèque pauvre, est un exemple de cette conscience de l'oppression comme origine de la libération[20]. *Moi, Rigoberta Menchú* est en effet un témoignage poignant de sa vie, de son enfance au sein d'une communauté indigène au Guatemala, de leurs croyances et de leurs rapports avec les *ladinos* (les riches), et ce qui nous intéresse

20. Cf. Elisabeth BURGOS. *Moi, Rigoberta Menchú. Une vie et une voix, la révolution au Guatemala*. Paris : Gallimard, 1983

particulièrement ici, de l'importance de la prise de conscience des inégalités comme telles, ce qui rend possible l'engagement dans la lutte pour la terre et le respect de l'identité indigène, contre l'oppression et la campagne d'extermination dont son peuple était victime. Rigoberta raconte le moment où elle prend conscience de ce fait :

> [...] les riches viennent de là où il y a le gouvernement des *ladinos*, le gouvernement des riches, des propriétaires terriens même. Nous avons déjà commencé à voir les choses plus clair, et, comme il disait, nous n'avons pas eu de mal à comprendre qu'il fallait lutter ensemble avec les autres [21].

Le témoignage de Rigoberta est celui d'une victime qui se découvre occultée, ignorée, niée et qui commence à prendre conscience de sa valeur positive d'une part, et d'autre part de l'injustice dont elle est victime et contre laquelle une transformation de la réalité sociale devient nécessaire.

Cependant, malgré le rôle principal accordé aux opprimés dans l'action libératrice, la théorie pédagogique de Freire ne veut pas impliquer un nouveau déterminisme historique selon lequel un secteur de la société serait « naturellement » prédestiné à assumer le rôle libérateur. Par ailleurs, si la libération n'est possible que si les opprimés assument eux-mêmes la praxis libératrice, Freire revendique un engagement éthique et politique des intellectuels avec les opprimés ainsi que la construction des stratégies pédagogiques nécessaires à cette fin. Freire mit alors en pratique un authentique travail d'éducation dialogique dans lequel l'alphabétisation s'identifia au processus de conscientisation. De sorte que l'éducation ne visait pas seulement l'apprentissage et l'acquisition des outils nécessaires à la lecture et à l'écriture mais avait également comme objectif la conscientisation du peuple, la transformation sociale et la libération de l'oppression et de la dépendance. Freire plaide dans sa proposition pédagogique pour favoriser à travers l'éducation les conditions pour les opprimés de leur propre libération. Savoir, pouvoir, action et liberté sont ainsi étroitement connectés (de même qu'ignorance, soumission, dépendance et oppression). Ainsi, le processus de conscientisation – qui a également une place clé dans la philosophie de la libération d'Enrique Dussel – suppose de passer d'une conscience ingénue et magique à une conscience critique capable d'assumer la responsabilité de chacun dans les transformations possibles de la société. Mais si Freire donne aux intellectuels un rôle privilégié dans ce processus de conscientisation, ils doivent cependant orienter leur action pédagogique

21. *Ibid.*, p. 174.

en constant dialogue avec le peuple de sorte que leur rôle n'est pas celui de faire la révolution pour les opprimés mais avec eux. Cela conduit Freire à affirmer le besoin de :

> critiquer l'arrogance, l'autoritarisme des intellectuels de gauche ou de droite – au fond également réactionnaires – qui se considèrent propriétaires, les premiers des savoirs révolutionnaires, et les deuxièmes du savoir conservateur ; critiquer le comportement des universitaires qui prétendent faire prendre conscience aux travailleurs ruraux et urbains sans prendre conscience eux-mêmes aussi ; [...] de ceux qui cherchent à imposer la supériorité de leur savoir académique aux masses incultes. [22].

La « pédagogie des opprimés » ne consiste donc pas en une recette ou un programme préétabli suivant une méthodologie figée. Au contraire, l'éducation est considérée par Freire comme un mouvement et un dialogue horizontal entre éducateurs et élèves. Une éducation où l'éducateur apprend autant de ses élèves qu'il leur apporte, où les opprimés deviennent pédagogues pour eux-mêmes autant que pour les éducateurs, où le chemin vers la connaissance se fait ensemble dans l'expérience de la rencontre entre deux sujets et le monde. Freire oppose l'éducation « bancaire » qui revient à transmettre passivement des connaissances et l'éducation libératrice où l'initiative émane du sujet concerné lui-même. La méthode éducative de Freire est ainsi principalement inductive : il s'agit d'extraire du peuple opprimé et du savoir populaire les aspects de sa propre méthode [23].

Les propositions pédagogiques de l'éducateur brésilien eurent des répercussions importantes en Amérique latine ainsi que dans le développement de la philosophie de la libération dans les années 1970. Dans son *Éthique de la libération*, Dussel consacre quelques pages à « montrer l'importance de Freire pour une éthique critique, et l'importance qu'il a eu dans de nombreux mouvements de libération contemporains en Amérique latine et en Afrique [24] ».

4 La matrice religieuse : la théologie de la libération

En Amérique latine, la théologie de la libération – ou, plus spécifiquement, ce que l'on peut nommer le « christianisme de la libération » – commence à apparaître dans les années 1960, c'est-à-dire peu avant la naissance de la philosophie de la libération. Si cette dernière se

22. Paulo FREIRE. *Pedagogía de la esperanza*. México : Siglo XXI, 1993, p. 76.
23. Nikolaus Werz a appelé cette méthode « populisme inductif ». Cf. Nikolaus WERZ, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, pp. 197-200.
24. DUSSEL, *op. cit.*, p. 432.

présente comme une réflexion strictement philosophique, elle a néanmoins des liens étroits avec son homonyme théologique. Ces liens ont parfois conduit à la confusion des deux, confusion accrue par le fait que certains philosophes de la libération ont également écrit des livres ou des articles théologiques et vice versa. Il convient donc de souligner qu'outre la convergence de certaines questions de méthode et de contenu entre la théologie de la libération et la philosophie de la libération, une « union personnelle » est également constatée. Une bonne partie des auteurs qui durant ces années ont fait cristalliser le mouvement de la théologie de la libération ont parallèlement affirmé leur volonté d'avancer dans le processus de transformation de la philosophie latino-américaine en une philosophie de la libération. Nous trouvons des exemples de cette « union personnelle » chez Hugo Assmann, Enrique Dussel, Carlos Scannone et Ignacio Ellacuría entre autres. Ces auteurs ont en effet contribué avec leurs travaux au développement des deux mouvements libérateurs. Cela rend nécessaire dans notre travail d'éclaircir et de distinguer ces deux mouvements libérateurs, et d'analyser l'effective incidence de la théologie de la libération dans la philosophie latino-américaine de la libération[25]. Deux précisions s'imposent. Premièrement, l'influence de la théologie de la libération sur la philosophie latino-américaine ne concerne que le cas concret de la philosophie de la libération. La théologie de la libération n'a donc pas eu d'impact remarquable sur les autres courants philosophiques en Amérique latine, comme la philosophie chrétienne traditionnelle, la philosophie analytique ou la philosophie marxiste orthodoxe. Deuxièmement, cette influence n'a pas été vraiment réciproque puisqu'au moins en ce qui concerne la première théologie de la libération, celle-ci s'est principalement appuyé sur les sciences sociales critiques et particulièrement sur la théorie de la dépendance, au détriment d'une influence spécifique de la philosophie latino-américaine de l'époque. Pour les théologiens de la libération, le langage de la libération est le corrélatif politique du langage socio-analytique de la dépendance ; il est né en Amérique latine comme véhicule d'articulation des conséquences politiques de la prise de conscience de la dépendance structurelle des pays latino-américains. Cette libération est complétée par l'aspect épistémique

25. Nous reprenons ici le titre et les réflexions de Raúl FORNET-BETANCOURT. « Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía de la liberación ». Dans : *Concordia Internationale Zeitschrit für Philosophie* n° 12 (1988). Publicado también en *Pasos*, n° 97 (2001, sept-oct). Le texte original de ce travail est apparu en allemand comme partie intégrante d un projet de recherche coordonné par l'auteur. Cf. R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie : Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 tomes, Mainz 1977.

des inégalités et comprise donc de deux façons : comme une théologie de la libération et comme une libération de la théologie. Ce dernier aspect est en rapport avec les problèmes de désidéologisation et en ce sens permet une certaine séparation d'avec la praxis politique. En effet, la théologie de la libération est consciente que l'Amérique latine possède une culture fortement dépendante de la culture européenne. La meilleure théologie du sous-continent a été faite par des gens qui se sont préparés en Europe et qui ne font guère que répéter ce que pensent les théologiens européens. Même dans le meilleur des cas, lorsque cette théologie cherche son application à la situation de l'Amérique latine, les médiations concrètes lui font défaut. La conséquence de cela est une culture de l'oppression. La théologie de la libération prend donc en considération l'aspect épistémique de l'oppression. Cependant, l'aspect spécifique de la théologie de la libération est le défi strictement politique de la théologie de la libération. La théologie de la libération, préoccupée par le contexte de pauvreté et de marginalisation, fait sur ce point appel aux analyses sociales de la théorie de la dépendance.

Au sens strict, la « théologie de la libération », que l'on peut désigner également comme « Église des pauvres », surgit en Amérique latine, et particulièrement au Brésil, au début des années 1970. Il s'agit, en premier lieu, d'un ensemble de textes produits depuis 1970 par des figures comme Hugo Assmann, Frei Betto, Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Ruben Dri, Pablo Richard, Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Jon Sobrino, Ignacio Ellacuria, pour ne nommer que certains des plus connus. Elle ouvre un nouveau chapitre historique, formulant pour la première fois, au nom du christianisme, une proposition radicale de transformation sociale solidaire des mouvements de libération des pauvres. Parmi les textes originaires de cette nouvelle théologie se trouve *Théologie de la libération – Perspectives*, de Gustavo Gutiérrez, publié en 1971.

Mais en réalité il s'agit, comme le soulignent les théologiens de la libération eux-mêmes, de l'expression intellectuelle et spirituelle d'un vaste mouvement social de chrétiens engagés, que l'on peut désigner dans un sens plus large comme « christianisme de la libération », né une dizaine d'années plus tôt, au début des années 1960. La théologie de la libération est de ce fait, comme l'a déclaré Leonardo Boff, à la fois le reflet d'une praxis antérieure et une réflexion sur celle-ci. Le pays où ce mouvement est né et où son influence culturelle et sociale est la plus vaste et profonde est sans doute le Brésil. Il s'est ensuite étendu dans les autres pays du continent.

Aussi, le « christianisme de la libération » reflète mieux la réalité du mouvement car, comme le souligne Michael Löwy, la plus part de ses acteurs ne sont nullement théologiens. En effet, le « christianisme de la libération » se manifeste à travers un réseau de pastorales populaires, de communautés ecclésiales de base, de groupes de quartier, de commissions Justice et paix, de formations de l'Action catholique (JUC, JOC, JEC), de prêtres et de religieux qui ont assumé de façon active ce que deviendra l'idée centrale de la théologie de la libération : l'option préférentielle pour les pauvres – non sous la forme traditionnelle de la charité, mais comme solidarité concrète avec la lutte des pauvres pour leur libération. Cependant, si la théologie de la libération fut le produit spirituel de ce large mouvement social, elle lui offrit une doctrine religieuse cohérente, contribuant de manière importante à son extension [26].

La situation de pauvreté révélée structurelle par les nouvelles sciences sociales en Amérique latine, accentuée dans les années 1960 par la politique développementiste, l'irruption du pauvre dans l'histoire et la naissance de mouvements populaires de libération avec une présence active de chrétiens (en particulier à partir de la révolution cubaine de 1959), ont eu une influence décisive sur la transformation partielle du discours chrétien vers une théologie de la libération. Les théologiens de la libération reconnaissent que la réflexion théologique, comme toute réflexion, est conditionnée par le contexte historique concret. Ce caractère nécessairement contextuel et socialement situé de la théologie de la libération mène Hugo Assmann – théologien de la libération remarquable – à affirmer que :

> De fait, il n'a jamais existé ni n'existe actuellement de théologie supra-temporelle, sans connexion avec des options historiques manifestes ou occultes. Une théologie de pures vérités éternelles n'existe pas. Toute théologie est nécessairement historique au sens où elle possède un enracinement social et, par conséquent, un fond idéologique détectable [...] ; elle est une science provisoire, nécessairement débitrice à un inévitable emplacement social [27].

La nouvelle théologie latino-américaine assume donc consciemment son emplacement social et sa dimension idéologique, elle est consciente de sa partialité. Leonardo Boff – théologien

26. Cf. Michael LÖWY. *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*. Paris : Le Félin, 1998 ; Michael LÖWY. « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération ». Dans : *Lignes* n° 25 (1995) ; Jesús Garcia-Ruiz MICHAEL LÖWY. « Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil ». Dans : *Archives des sciences sociales des religions* n° 97 (1997) ; Michael LÖWY. « La théologie de la libération : Leonardo Boff et Frei Betto ». Dans : Chiara Bonfiglioni et Sebastien Budgen, *La planète altermondialiste*. Paris : Textuel, 2006.

27. Hugo ASSMANN. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca : Suígueme, 1973, p. 115-6.

de la libération au Brésil – affirme également que « toute théologie se constitue à partir de deux lieux : le lieu de la foi et le lieu de la réalité sociale dans laquelle la foi est vécue [28] ».

En ce sens, l'idée que les pauvres ne sont plus *objet* (d'aide, de compassion, de charité) mais les *acteurs* de leur propres histoire, les *sujets* de leur propre libération, est peut-être la plus grande nouveauté de ce mouvement par rapport à la doctrine sociale traditionnelle de l'Église.

Dans ce contexte, le climat rénovateur et pluraliste du IIè concile oecuménique du Vatican, plus couramment connu comme Vatican II (ouvert par le pape Jean XXIII le 11 octobre 1962 et clos sous le pontificat de Paul VI le 8 décembre 1965), ainsi que la IIè conférence générale de l'épiscopat latino-américain (Medellín, 1968) constituent deux moments clés dans l'histoire de l'Église en Amérique latine. D'une part, avant ces deux événements la présence d'évêques latino-américains à un concile avait été très minoritaire. Le Vatican II représentait encore une perspective européenne et en ce sens son message était dirigé de manière spéciale aux églises catholiques des pays développés. Cependant, le concile du Vatican II eut un accueil populaire et vital en Amérique latine, où les premiers vagues de radicalisation et de christianisme de la libération étaient déjà en marche. L'ensemble des croyants – pas seulement la hiérarchie – y voyaient un espoir pour le futur de l'Église et des peuples opprimés dans le sens d'un appel à situer la réflexion chrétienne dans son contexte propre. Ainsi, même si la présence d'évêques latino-américains au Vatican II fut discrète et se réduisit à des cas particuliers, elle motiva l'idée d'organiser une réunion spécifique d'évêques latino-américains pour analyser la situation du continent dans l'optique du concile. Cette idée se matérialisa en 1968 dans la conférence de Medellín qui en assumant une des propositions de Jean XXIII répondit au défi de la pauvreté dans le monde actuel [29]. En effet, dans son message au monde entier le 11 septembre 1962 Jean XXIII déclare que : « face aux pays sous-développés, l'Église se présente telle qu'elle est et veut être : l'Église de tous et particulièrement l'Église des pauvres [30] ». Après le concile du Vatican I qui fut majoritairement européen, Jean XXIII affirme maintenant la nécessité pour l'Église d'incarner le message évangélique parmi tous les peuples, avec une proximité particulière aux pays sous-développés. L'idée d'une Église des pauvres fut donc présente dans le concile du Vatican II. En

28. Leonardo BOFF, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 9
29. Juan José TAMAYO. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella : Verbo divino, 1990, p. 38.
30. Jean XXIII/Paul VI, *Discours au Concile*, Paris, Le Centurion, 1966, p. 45.

fait, la véritable intention de Medellín n'était rien d'autre que celle d'appliquer les critères et les grandes lignes concilières à la réalité latino-américaine. Nous trouvons donc ici les bases de la praxis historique en faveur des pauvres suivie par l'Église latino-américaine ces dernières décennies. En effet, à partir de la conférence de Medellín l'Église latino-américaine approfondit l'idée concilière d'une « Église des pauvres » à partir de l'expérience de l'oppression vécue dans le sous-continent, et développa avec précision le choix prioritaire des pauvres.

En ce sens, la nouveauté de cette théologie dépend, non d'elle-même, mais de l'immense problématique historique qu'elle affronte au nom de la foi : la situation de pauvreté et d'oppression qui existe dans le monde, et l'exigence morale et chrétienne de rechercher de nouvelles formes d'organisation sociale [31]. Il s'agit d'une attitude nouvelle selon laquelle une pensée théologique proprement et authentiquement latino-américaine doit prendre comme point de départ la réalité quotidienne de l'oppression.

Dans un ouvrage sur l'histoire et la théologie de la libération, Enrique Dussel écrit à ce propos que :

> C'est de la découverte du fait de notre conditionnement, original et unique, que peut naître notre théologie. La chrétienté latine exerçait une domination culturelle sur notre civilisation coloniale, sur la nouvelle chrétienté latino-américaine opprimée. [...] Dans le fond, si nous devions tirer les conclusions, nous devrions accepter que les Églises belge, hollandaise, française, allemande et nord-américaine en viennent à dominer l'Église universelle. C'est alors que Methol Ferré, laïc et latino-américain, montre comment, devant cette prise de position, nous, les latino-américains, sommes plus intéressés par l'universalité de l'Église romaine que par la domination de certaines Églises. [...] Méthol Ferré, et un peu auparavant, au niveau philosophique, le péruvien Salazar Bondy, il y a seulement trois ans, exprimaient le commencement d'une attitude nouvelle : notre pensée propre ne peut naître qu'en partant de l'oppression. Ce que nous devons penser, c'est cette situation d'oppression [32].

À partir de cet effort de contextualisation de la réflexion théologique, la théologie de la libération trouve sa source dans la foi confrontée à l'injustice infligée aux pauvres, aux opprimés. Mais soulignons qu'en tant que théologie – à la différence de la philosophie qui porte le même nom – elle naît d'une spiritualité, c'est-à-dire d'une rencontre profonde avec Dieu survenant dans l'histoire. En ce sens,

> Sans un minimum de com-passion pour cette passion qui accable la grande majorité de l'humanité, la théologie de la libération ne peut ni exister, ni être comprise. Sous-jacente à

31. Cf. Jorge PIXLEY et Clodovis BOFF. *Les pauvres, choix prioritaire*. Paris : Cerf, 1990, Introduction
32. Enrique DUSSEL. *Histoire et théologie de la libération*. Paris : Editions Economie et Humanisme / Editions Ouvrières, 1974, p. 141-2.

> la théologie de la libération il y a donc l'option prophétique et solidaire pour la vie, pour les causes et les luttes de ces millions d'humiliés et d'offensés, afin de surmonter cette iniquité historique et sociale. C'est bien ce que soulignait le document du Vatican sur *Quelques aspects de la théologie de la libération* (6 Août 1984) : « Il n'est pas possible d'oublier un seul instant les situations de misère dramatique d'où jaillit l'interpellation ainsi lancée aux théologiens » (IV, 1) [33], pour qu'ils élaborent une authentique théologie de la libération [34].

Cette théologie de la libération authentique est, d'après le propos de Jean XXIII, une théologie qui concrétise l'option préférentielle des pauvres. En ce sens, la théologie de la libération a le mérite d'avoir situé les pauvres – leur cause, leurs luttes et leur vie ainsi que leur centralité évangélique et leur sacramentalité christologique – comme le défi central de la réflexion et de la pratique chrétiennes. Le pauvre est « un lieu théologique privilégié à partir duquel il est possible de mieux comprendre le message chrétien comme bonne nouvelle. Dieu comme celui qui intervient dans l'histoire en faveur des opprimés. Jésus-Christ comme rédempteur et libérateur universel, en commençant par les pauvres [35] ».

Le pauvre auquel les théologiens de la libération se réfèrent désigne un terme collectif. Ce sont les classes populaires, le peuple qui en ce sens englobe beaucoup plus que le seul prolétariat du marxisme. En ce sens, si les théologiens de la libération se servent de la théorie marxiste comme médiation socio-analytique et outil pour la compréhension des causes de la pauvreté, partageant avec elle un certain nombre d'aspects (Löwy cite la foi dans les valeurs transindividuelles, la considération des pauvres comme victimes de l'injustice, l'universalisme, la reconnaissance de la grande valeur de la communauté, l'attitude critique à l'égard du capitalisme et l'attente d'un royaume future de justice et de liberté [36]), il ne faut pas en déduire que une adhésion pure et simple des théologiens de la libération au marxisme. Un exemple de cela est l'option pour les « pauvres » comme concept non seulement chargé de significations morales, bibliques et religieuses mais aussi socialement plus large que celui de la classe ouvrière marxiste [37].

En effet, si le mode socio-économique de la pauvreté conditionne d'une façon ou d'une

33. « Liberté chrétienne et libération, Instructions de la Congrégation pour la doctrine de la foi », 6 Août 1984, 22 mars 1986. Introduction de M.-D. Chenu, Paris, Cerf, 1986, pp. 12-13.
34. Leonardo BOFF et Clodovis BOFF. *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* Paris : Cerf, 1987, pp. 14-15.
35. Leonardo BOFF. « Magisterio y teólogos de la liberación bajo el juicio de los pobres ». Dans : *Concilium* n° 212 (1987), p. 5.
36. LÖWY, *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*, pp. 102-103.
37. *Ibid.*, p. 109.

autre toutes les autres formes de la pauvreté, celle-ci ne peut pas être réduite à la seule figure du pauvre socio-économique car l'oppression, en particulier en Amérique latine, possède de nombreux visages. Puebla les énumère : visages d'enfants, de jeunes, de femmes, d'indigènes, de paysans, d'ouvriers, de sous-employés et de chômeurs, de marginalisés, de personnes âgées...

> On voit ainsi que « le pauvre » en Amérique latine revêt bien des visages. Mais ce sont tous des « visages souffrants du Christ », dont parle Puebla (n° 31, 39).
>
> Notons encore que, lorsque ces opprimés (laissés-pour-compte [38] ou exploités [39] sont de plus réfugiés par suite de guerres civiles [...] leur situation structurelle est alors aggravante [...]. Nous parlerons plus loin de la circonstance aggravante qu'est pour l'opprimé le fait d'être noir, indien ou femme [40].

Par ce souci d'élargissement des perspectives, la théologie de la libération parle davantage de libération intégrale que d'émancipation économique. « Peuple » est en effet un concept mieux adapté pour qualifier l'ensemble diversifié des pauvres existant en Amérique latine, car plus englobant et capable d'introduire un contexte plus large et en accord avec la réalité latino-américaine. Il a de ce fait l'avantage de dépasser la seule économie et de prendre en considération une diversité de types de pauvreté, y compris la pauvreté socio-culturelle.

Les concepts de peuple et de pauvre impliquent la question de classe, et en même temps veulent la dépasser sans pour autant s'en détacher entièrement. En ce sens, les théologiens de la libération ont l'avantage de faire remarquer les tendances réductionnistes ou l'économisme des analyses marxistes. Néanmoins, certains théologiens de la libération – par exemple J. Pixley et C. Boff – ont également gardé la notion marxiste de classe car selon ces théologiens de la libération :

> Le concept de pauvre comme classe est le plus englobant, le seul global. Tous les types de pauvres (au sens univoque) rentrent dans ce concept [...]. Dans la catégorie des pauvres réels, il existe des pauvretés qui ne relèvent pas du socio-économique. En toute rigueur nous devrions parler ici de formes spécifiques d'oppression à caractère principalement socio-culturel. D'où leur nom de « pauvretés socio-culturelles ». Un premier groupe est celui qui résulte de la discrimination raciale, ethnique et sexuelle. D'autres groupes existent au titre d'autres discriminations : les minorités étrangères, religieuses ou homosexuelles ; les handicapés physiques et mentaux ; les personnes âgées, etc. Mais les discriminations

38. C'est-à-dire ceux qui restent (encore) en dehors ou sont (littéralement) exclus du système économique dominant. C'est le cas des chômeurs ou des sous-employés, des travailleurs de l'économie parallèle et de la litanie des misérables tels que les mendiants, les enfants à l'abandon, les marginaux, les prostituées, etc. PIXLEY et BOFF, *op. cit.*, p. 19.

39. C'est-à-dire les victimes du système socio-économique. C'est le cas des "pauvres du travail" : les ouvriers, paysans, petits propriétaires ou minifundistes, métayers, etc. *ibid.*, p. 19.

40. *Ibid.*, p. 20.

> les plus importantes restent sans aucun doute celles du racisme, de l'ethnocentrisme et du sexisme (ou machisme) dont les victimes sont les Noirs, les Indiens et les femmes. Il faut préciser que ces « pauvretés socio-culturelles » ne sont généralement pas étrangères à la pauvreté socio-économique. [...] C'est pourquoi ces pauvretés ne peuvent être, elles aussi, traitées en dehors du contexte de classe [41].

La Conférence de Medellín distingue trois niveaux différents dans la pauvreté [42]. Premièrement, la pauvreté réelle comme carence économique essentielle et privation des biens matériels nécessaires à une existence digne. C'est la pauvreté concrète, socio-économique, la pauvreté au sens propre. L'alternative n'est pas la richesse mais des conditions matérielles permettant au pauvre de s'affirmer dignement comme personne et de se développer librement. La tâche de l'Église est ici de dénoncer la carence injuste de biens et le péché qui la génère. Deuxièmement, la pauvreté spirituelle ou ontologique, c'est-à-dire « inhérente à tout être créé, ou plus exactement à tout être contingent. Celui-ci est reçu, donc totalement dépendant de l'Absolu. C'est pourquoi il est ontologiquement pauvre [43] ». Medellín définit la pauvreté spirituelle comme l'attitude d'ouverture à Dieu et la disponibilité de celui qui attend tout du Seigneur. Il s'agit de la traduction biblique des « pauvres de Yahvé ». La tâche de l'Église est ici de vivre et d'annoncer cette acceptation de la pauvreté. Finalement, la pauvreté comme engagement qui se concrétise en assumant de manière libre et amoureuse la condition des pauvres. Cet engagement a un fondement christologique : Jésus ne se limite pas à aimer les pauvres mais choisit librement d'être pauvre. Il fonde son Église pour les pauvres et centre sa mission dans l'annonce de la libération des pauvres. Les théologiens de la libération soulignent l'importance de la proximité « physique » avec les pauvres, rencontrés personnellement, pour les respecter dans leur originalité de sujets. Cette proximité avec les pauvres implique de vivre l'engagement de la foi et dans le cas de cette théologie, de participer au processus libérateur, d'être engagé pour les opprimés, d'être la voix de ceux qui n'en ont pas. Puebla (1979) se situe dans la ligne prophétique de Medellín et s'engage pour la construction d'une société juste et libre en promouvant et en défendant les droits humains des pauvres, des marginaux et des opprimés. L'option préférentielle et solidaire des pauvres, qui n'avait presque pas eu d'écho dans les documents du concile, devient centrale pour l'Église latino-américaine à partir de Medellín

41. *Ibid.*, p. 23-24.
42. TAMAYO, *op. cit.*, p. 40-42.
43. PIXLEY et BOFF, *op. cit.*, p. 144.

et de Puebla. Trois textes clés du Nouveau Testament sont cités pour appuyer cette option préférentielle des pauvres :

> Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux ! (Mt 5, 3)
>
> Alors Jésus, levant les yeux sur ses disciples, dit : Heureux vous qui êtes pauvre, car le royaume de Dieux est à vous. (Lc 6, 20)
>
> Prenez garde, toutefois, que votre liberté ne devienne une pierre d'achoppement pour les faibles. (Cor 8, 9)

La réunion d'évêques au Synode extraordinaire de 1985 et à l'Instruction de la Congrégation pour la doctrine de la foi sur la « Liberté chrétienne et Libération » perpétuèrent cette posture. Bref, nous pouvons affirmer que le Vatican II ouvre le chemin de l'Église des pauvres développée amplement par l'Église latino-américaine. Il a le mérite d'avoir situé l'Église dans le monde et de redécouvrir sa responsabilité dans l'histoire humaine de la liberté comme le lieu par excellence de Dieu et de la rencontre de l'homme avec Lui. À partir de ce moment, l'Église latino-américaine capte de manière créative cette idée du Vatican II dans toute sa densité et la traduit dans son milieu socio-culturel comme Église des pauvres, dans la théorie et dans la pratique. À la racine de la méthode de la théologie de la libération se trouve donc le lien avec la pratique concrète, et c'est dans cette dialectique majeure entre la théorie de la foi et la praxis de la charité qu'évolue cette théologie. Pour les théologiens de la libération, la théologie en tant que théorie est un acte second, l'acte premier étant la pratique libératrice. Dans la philosophie de la libération, nous retrouvons cette même priorité de la pratique libératrice sur la théorie de la propre discipline.

Dans son sens réel la pauvreté est de plus définie par trois adjectifs : elle est collective, conflictuelle et alternative [44]. Influencés par les nouvelles sciences sociales latino-américaines et particulièrement par les analyses de la théorie de la dépendance, les théologiens de la libération reconnaissent la pauvreté comme étant une question sociale, structurelle et massive. Elle est le produit d'un mécanisme social et n'est pas un état naturel ni le résultat de l'ignorance ou de la paresse. Face à ceux qui définissent la pauvreté comme vice et proposent l'assistentialisme comme solution, face également à l'explication fonctionnaliste qui considère la pauvreté comme simple retard économique et social et qui propose le réformisme comme solution sociale et politique, les théoriciens de la libération – théologiens et philosophes – proposent une explication

44. *Ibid.*, p. 17.

dialectique de la pauvreté comme oppression. La pauvreté se comprend alors avec la théorie de la dépendance comme résultat de l'organisation économique elle-même de la société ; elle n'est pas un fait naturel mais un phénomène social produit. Les pauvres sont donc au sens strict des appauvris, des exploités.

Les théologiens de la libération assument la théorie de la dépendance car à leur avis elle dévoile et explique les mécanismes qui génèrent la situation de pauvreté structurelle du Tiers Monde. Elle leur facilite une analyse novatrice sur la situation de dépendance de l'Amérique latine. Elle leur offre le langage des sciences sociales sur la réalité et les aide à redécouvrir la dimension libératrice du message chrétien. Cependant, certains théologiens de la libération considèrent qu'il est nécessaire de garder une distance critique vis-à-vis de cette théorie et de corriger certains de ses aspects et ses déviations idéologiques [45]. Ainsi, par exemple, Boff considère la dépendance comme la cause déterminante de la situation de l'Amérique latine mais il reconnaît que ce n'est pas la seule cause de cette situation. En ce sens, les théologiens de la libération complètent alors les analyses des théoriciens de la dépendance et reconnaissent d'autres formes de pauvreté non exclusivement économiques, comme la pauvreté socio-culturelle par exemple, résultat des discriminations de caractères ethnique, racial, culturel ou sexuel. De sorte que l'ensemble de la théologie de la libération ne comprend pas la libération (corrélatif politique de la dépendance) de manière réductive, c'est-à-dire comme le dépassement de la dépendance économique, sociale et politique uniquement [46]. Au contraire, des grands secteurs de la théologie de la libération situent la libération dans une perspective intégrale de l'existence humaine. En ce sens, Gustavo Gutiérrez a détaillé dans son ouvrage de 1972 trois niveaux de signification réunis dans le concept de libération [47] :

1. La libération est premièrement une libération politique : face aux théories développementistes, le terme « libération » met l'accent au niveau politique sur le caractère structurel et conflictuel de la situation socio-politique, économique et culturelle en Amérique latine.
2. La libération est ensuite la libération de l'homme à travers l'histoire : il s'agit pour l'homme d'assumer son propre destin et de conquérir graduellement sa liberté.

45. Karl LEHANN. « Problemas metodológicos y hermenéuticos de la Teología de la liberación ». Dans : Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*. Madrid : Católica, 198, pp. 31 et suivantes.
46. Gustavo GUTIÉRREZ. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca : Suígueme, 1972, p. 131-2.
47. *Ibid.*, p. 68-69 et 236-241.

3. La libération concerne finalement la libération du péché et la communion de l'homme avec Dieu. Pour les théologiens de la libération, le péché constitue l'aliénation fondamentale et l'origine de toute injustice et oppression. En ce sens, la libération du péché ne concerne pas seulement le domaine individuel. Au contraire, elle implique également la libération politique, économique et sociale. Il s'agit donc de la libération radicale apportée par Christ.

La conférence générale de l'épiscopat latino-américain en 1979 sur le présent et l'avenir de l'évangélisation reprend ces trois aspects de la libération et affirme que :

> La théologie de la libération suppose, avant tout, une protestation énergique devant une situation qui signifie :
>
> 1. au niveau social : oppression collective, exclusion et marginalisation ;
> 2. au niveau humain : injustice et négation de la dignité humaine ;
> 3. au niveau religieux : péché social, « situation contraire au dessein du Créateur et à l'honneur qui Lui est dû » (Puebla, n° 28) [48].

Dans cette interprétation qualifiée aussi d'historico-structurelle, la pauvreté apparaît pleinement comme un phénomène collectif. Elle est de plus l'effet d'une situation conflictuelle dont le dénouement exige, par conséquent, un système social alternatif [49].

Dans cette situation, les théologiens de la libération considèrent que le choix des pauvres est le défi lancé à l'Église d'« honorer l'Évangile ». Par ailleurs, ce choix n'implique pas le rejet de la tradition occidentale selon laquelle la perfection de l'amour de Dieu exige qu'il soit universel [50]. Au contraire, dans les récits bibliques cet amour universel de Dieu a privilégié dans sa traduction concrète les esclaves en Egypte et les pauvres de Galilée en Palestine. Ainsi, les théologiens de la libération considèrent que le récit de l'Exode montre clairement que la justice exige de prendre position en faveur de l'opprimé. Le Dieu de la Bible, par ses prophètes puis dans l'incarnation de son Fils, a fait un choix prioritaire des pauvres, les pauvres concrets de Canaan et d'Égypte, et ensuite les pauvres de la Palestine judéo-romaine. Les théologiens de la libération en tirent le principe théologique selon lequel l'impartialité de Dieu l'amène à faire

48. *Construire une civilisation de l'amour*, document final de la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation (1979), Paris, Centurion, 1980, p. 31.
49. BOFF et BOFF, *op. cit.*, pp. 50-51.
50. PIXLEY et BOFF, *op. cit.*, p. 31.

preuve d'un amour de préférence pour le pauvre et l'opprimé, l'orphelin et la veuve. De sorte que :

> Curieusement mais logiquement, être impartial dans une situation d'oppression signifie considérer comme prioritaire le choix des opprimés [51].

La force universelle de la théologie de la libération réside ainsi dans le fait d'assumer les causes universelles de la justice, la vie, la liberté et la dignité, ce qui dans l'histoire concrète implique un lien organique avec le projet historique du peuple pauvre et opprimé.

En ce sens, dans le discours de la théologie de la libération la partialité ne s'oppose pas à l'universalité, au caractère absolu du christianisme. Au contraire l'universalité parvient à son sens plein « dans la profondeur de la condition humaine qui se révèle dans une communauté opprimée et nécessiteuse de liberté » [52]. La théologie de la libération revendique de ce fait une universalité qui passe par le concret. Cette universalité est « la seule qui mérite le nom d'universel [53] » car « une universalité qui ne passe pas par le concret tombe irrémissiblement dans l'abstraction ou, encore pire, dans l'imposition d'un particulier comme universel [54] ». Pour éviter ces déviations dominatrices, la théologie de la libération reconnaît consciemment la nécessaire historicité de toute théologie. Selon les évangiles, Jésus est le chemin pour arriver à Dieu. Mais Jésus a vécu dans la Palestine du Ie siècle dans un cadre social très différent du capitalisme dépendant latino-américain. Les théologiens de la libération sont donc conscients de leur obligation de « rechercher dans la vie de Jésus les éléments qui ont valeur de référence pour le chrétien vivant dans un monde qui n'est plus celui de Jésus [55] ». Pour les théologiens de la libération, marcher à la suite de Jésus exige donc d'être solidaire des pauvres, attentif à leurs besoins. En conséquence, le choix des pauvres dans la communauté chrétienne n'est pas le choix absolu trouvant en lui-même sa grandeur, mais le résultat d'un choix antérieur : le choix de Jésus-Christ. En ce sens, pour les théologiens de la libération la racine la plus profonde du choix des pauvres n'est pas premièrement d'ordre anthropologique (humaniste, éthique ou politique) mais bien de caractère théologique. Nous retrouvons ce même choix prioritaire des

51. *Ibid.*, p. 34.
52. J. L. Segundo, Liberación de la teología, Buenos Aires, Carlos Lohle, 1975, p. 13.
53. Leonardo BOFF. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander : Sal Terrae, 1981, p. 53.
54. TAMAYO, *op. cit.*, p. 69.
55. PIXLEY et BOFF, *op. cit.*, p. 76.

pauvres dans d'autres disciplines et notamment dans la philosophie de la libération. Cependant, c'est précisément ce point qui fait la différence entre le choix des pauvres par les théologiens de la libération et le même choix par un autre groupe ou mouvement social.

Par ailleurs, le fait d'avoir privilégié à partir du Vatican II la catégorie de « peuple de Dieu » a favorisé la naissance et le développement en Amérique latine des communautés ecclésiales de base qui se trouvent à l'origine de la théologie de la libération [56]. P. Richard a analysé la relation entre les communautés ecclésiales de base et la théologie de la libération de la manière suivante :

> La communauté est l'expression théorique, matérielle et organique de cette force spirituelle et théologique des pauvres et des opprimés. La théologie de la libération, si elle cherche à discerner, expliquer et systématiser ce « potentiel évangélisateur des pauvres » doit se constituer comme la théologie organique des communautés ecclésiales de base, celle qui créé l'espace théorique qui permet l'émergence des communautés ecclésiales de base et qui en même temps maintient vivante et dans un développement continu la théologie de la libération elle-même [57].

Dans *Para comprender la teología de la libéración*, Tamayo affirme également ce lien organique entre la théologie de la libération et les communautés ecclésiales de base. Selon Tamayo, les communautés ecclésiales de base ont permis à la théologie de la libération d'éviter les risques d'une abstraction excessive ; alors que sans la théologie de la libération, les communautés ecclésiales de base manqueraient peut-être d'un guide pour interpréter la tradition chrétienne à la lumière de la libération [58].

Quelle a donc été l'incidence de la théologie de la libération sur la philosophie latino-américaine et particulièrement sur le mouvement de la philosophie de la libération ? Nous trouvons une claire incidence de la théologie de la libération en ce qui concerne la philosophie de la libération dans la compréhension même de l'activité philosophique. Grâce à l'impact de la théologie de la libération, la philosophie s'auto-considère à partir des années 1970 comme un savoir qui doit répondre de l'autre et devant l'autre. S'inspirant des théologiens de la libération, les philosophes de la libération introduisent une nouvelle attitude philosophique et affirment que la philosophie doit penser sa situation particulière à partir de sa propre réalité et de son

56. TAMAYO, *op. cit.*, p. 47.
57. P. RICHARD. « La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiásticas liberadoras ». Dans : *Misión Abierta* n° 4 (1984), p.31.
58. TAMAYO, *loc. cit.*

propre contexte. Par conséquent, en Amérique latine la philosophie doit penser la situation d'oppression et de dépendance, y compris culturelles. Ce changement dans l'attitude et l'auto-compréhension de l'activité philosophique à partir des années 1970 s'explique par l'incidence de la théologie de la libération sur la philosophie latino-américaine de l'époque. En ce qui concerne le point de départ de la réflexion philosophique, la philosophie de la libération mène à bien un changement qui semble encore facilité par la théologie de la libération et sa définition des pauvres comme lieu herméneutique. La philosophie voit maintenant le besoin de fonder sa réflexion non pas sur des concepts abstraits mais sur des traditions d'action libératrice, faisant de la réalité de la pauvreté en Amérique latine le point de départ philosophique. Conséquence de cela, la philosophie redéfinit sa fonction dans le sens du dévoilement et de la critique des systèmes, concepts et pratiques d'oppression. La philosophie se comprend ainsi comme un savoir historique et critique dont la fonction première est celle de participer à la libération du peuple pauvre et dépendant. Cette inversion des priorités des rationalités philosophiques constitue un changement dans l'histoire de la philosophie latino-américaine. En effet, à partir de la philosophie de la libération, grâce à l'approche de la théologie de la libération, la raison théorique devient secondaire et la raison pratique et concrète qui cherche à répondre à la question du : « comment rendre justice à l'autre ? » devient l'acte premier de la philosophie. En conséquence, la dimension éthique devient première car le primat de la raison pratique mène la philosophie de la libération à orienter l'activité philosophique selon l'impératif de libérer le pauvre. Finalement, nous trouvons dans la philosophie de la libération une même articulation de la particularité et de l'universalité qui ne s'opposent donc pas. L'incidence de la théologie de la libération sur la philosophie de la libération nous semble donc claire et concrète. Cependant, nous voulons insister sur le fait que la philosophie de la libération n'est pas une théologie et en ce sens elle est depuis ses origines indépendante de celle-ci. Nous retrouvons des thématiques, des attitudes et des inquiétudes communes. Mais leurs réflexions proviennent de deux disciplines différentes : d'une part la théologie, qui fonde son activité dans la foi et le choix premier de Jésus-Christ ; d'autre part la philosophie, qui trouve ses sources et se construit à partir de penseurs comme Fanon, Ricœur, Levinas, Apel ou Habermas et qui se maintient indépendante des motivations spécifiquement théologiques.

Chapitre 4

Les différents courants et les auteurs principaux de la philosophie de la libération

La philosophie de la libération constitue un mouvement hétérogène. En effet, une pluralité ainsi que des divergences internes sont apparues très tôt conséquence du différent positionnement de chaque auteur face à certaines questions clés telles que la polémique entre Augusto Salazar Bondy et Leopoldo Zea, le marxisme, le populisme, la théologie de la libération ou la culture indigène. Cette différence de points de vue a créé une hétérogénéité à l'intérieur même du mouvement, ce qui nous permet de parler de l'existence d'une pluralité de courants dans la philosophie de la libération. Déjà en 1971 lors de la présentation des Actes des IIè Journées Académiques de San Miguel, Juan Carlos Scannone signala l'apparition de deux voies différentes [1]. Le critère fondamental sur lequel il se basa pour distinguer ces deux voies fut l'acceptation ou non du marxisme. Ainsi, il distingua une voie « courte » inspirée de la phénoménologie existentielle et de la pensée chrétienne de la libération dont les représentants principaux étaient Enrique Dussel et Juan Carlos Scannone lui-même et une voie « longue » inspirée de la pensée marxiste et dont le principal représentant était Hugo Assmann. Les deux voies que Scannone propose en 1971 montrent les divergences existantes dans les origines mêmes de la philosophie de la libération même si elles restèrent cependant compatibles. Il faudra attendre 1974 pour que ce même auteur propose une division plus nette entre la voie

1. Juan Carlos SCANNONE. « Presentación ». Dans : *Stromata* vol.28, n° 1 (1972).

marxiste et la voie populaire des philosophies la libération [2].

D'autres auteurs ont réalisé des classifications différentes. Celle qui reste de nos jours la plus complète et utilisée est celle d'Horacio Cerutti dans son ouvrage de 1983 *La philosophie de la libération latino-américaine* [3]. Dans cet ouvrage Cerutti distingue deux courants ou secteurs fondamentaux dans la philosophie de la libération : le secteur « populiste » et le secteur « critique du populisme ». Le premier de ces deux secteurs est qualifié ainsi par la prétendue proximité de ses membres de la doctrine populiste du péronisme ainsi que par leur mystification de la notion de « peuple ». Selon Cerutti, le « peuple » devient chez ce secteur un universel idéologique qui fait oublier la réalité contradictoire que constitue le peuple en tant que phénomène de classes. De ce fait, les notions de peuple et de classe se situent au cœur même de la classification que propose Cerutti et servent de critère de distinction des deux secteurs majeurs de la philosophie de la libération. Cerutti distingue à l'intérieur de chacun de ces deux secteurs majeurs deux sous-secteurs. Ainsi, le secteur « populiste » est composé d'un « secteur d'extrême droite » et d'un « secteur populiste ingénu » tandis que le secteur « critique du populisme » est composé d'un « secteur historiciste » et d'un « secteur problématique ».

Le secteur populiste d'extrême droite est considéré par Cerutti comme étant profondément anti-marxiste. En effet, ce secteur a défendu une « troisième voie » au-delà tant du capitalisme que du marxisme – considérés comme des positions occidentales et donc comme n'étant pas aptes pour répondre à la situation latino-américaine. En ce sens, le secteur populiste d'extrême droite est fidèle à l'orthodoxie péroniste. Ce secteur devint complice de la répression en appuyant la « mission Ivanisevich » – e.g. Mario Casalla et Gunter Rodolfo Kusch à l'Université Nationale de Salta. Avec la mise en place de cette mission, les contrats de certains collègues considérés « rouges » – e.g. Enrique Dussel et Oswaldo Ardiles du secteur populiste ingénu – ne furent pas renouvelés. Ils durent donc abandonner leurs postes à l'Université en Argentine. Le secteur qualifié par Cerutti de populiste ingénu était distant du péronisme au point d'être

2. Juan Carlos SCANNONE. « Teología, cultura popular y discernimiento : hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación ». Dans : *Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n° 237 (1974). Publicado también en : AA.VV., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975 ; en : O. Ardiles y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación : una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires : García Cambeiro, 1975 ; en : R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Madrid : Salamanca, 1977, pp. 199-222.

3. Horacio CERUTTI. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México : Fondo de cultura económica, 1983.

persécuté par celui-ci. En revanche, il était plus proche du christianisme de la libération et de la pensée d'Emmanuel Levinas. À ces deux secteurs « populistes » Cerutti oppose le secteur « critique du populisme », lui-même composé d'un secteur « historiciste » et d'un secteur « problématique ». La préoccupation principale du premier de ces deux sous-secteurs critiques était la relation de la philosophie de la libération avec ses antécédents historiques. Selon ce secteur, l'histoire de la philosophie latino-américaine a commencé une fois dans les années 1970 mais son véritable origine se trouve dans les mythes précolombiens à partir desquels elle a recommencé sans cesse au long de l'histoire. Le secteur historiciste revendique la nécessité de valoriser la tradition philosophique latino-américaine au point de faire finalement de la pure histoire de la philosophie. Afin d'éviter ce risque historiciste, le secteur critique problématique affirme la tradition philosophique latino-américaine tout en mettant l'accent dans le présent et, particulièrement, dans la dimension politique et idéologique de la philosophie en Amérique latine.

Dans notre présentation des différents courants de la philosophie de la libération nous reprenons en grande partie la classification de Cerutti. Nous introduisons néanmoins certaines modifications car si elle est effectivement la classification la plus complète des philosophies de la libération, elle n'est pas exempte de réductionnismes et d'interprétations subjectives que nous souhaitons corriger. Concrètement, nous préférons qualifier les deux courants « populistes » distingués par Cerutti comme « secteur culturaliste » et « secteur analectique ». En ce qui concerne l'étiquette globale de ces deux sous-secteurs, nous préférons utiliser le terme « populaire » au lieu de celui de « populiste » car ce que ces deux secteurs ont en commun est le choix du « peuple » comme catégorie fondamentale. Or cette catégorie n'est pas exclusive au populisme. Nous pensons que ces nouvelles étiquettes reflètent la spécificité de ces deux sous-secteurs tout en évitant l'introduction d'éléments péjoratifs.

1 Les courants populaires de la philosophie de la libération

1.1 Le secteur culturaliste

Les auteurs plus significatifs du secteur culturaliste de la philosophie de la libération sont Gunther Rodolfo Kusch, Mario Casalla, Carlos Cullen et Amelia Podetti. Ces auteurs ont dé-

veloppé une pensée d'orientation culturaliste caractérisée par le rejet de toute influence européenne. Le refus de la rationalité occidentale est de ce fait considéré comme condition de possibilité du développement d'une pensée authentiquement et originalement latino-américaine. De plus, ces auteurs situent l'origine d'une pensée latino-américaine authentique dans le peuple américain, c'est-à-dire le peuple indigène. Cette attitude a impliqué dans les faits, une négation d'une partie du passé propre et de la tradition latino-américaine, la partie qui a résulté de l'imitation ou de l'adaptation à la réalité latino-américaine des traditions de pensée étrangères et particulièrement européennes. Par conséquent, le point de départ philosophique de ces auteurs est a-historique dans la mesure où ils nient une partie de l leur propre histoire. Le paradoxe de cette perspective culturaliste est qu'en refusant de reconnaitre une partie de l'histoire de l'Amérique latine elle a finalement nié une partie de l'être latino-américain lui-même – comme le nota Zea à l'occasion des IIIè Journées de San Miguel en 1973.

Par ailleurs le rejet des modèles provenant de l'Europe impliqua le refus tant du capitalisme libéral que du marxisme, tous les deux étrangers au peuple latino-américain. Opter pour l'une ou l'autre de ces deux voies signifiait adopter l'être et les besoins d'un homme étranger qui ne correspond pas à l'être et aux besoins de l'homme indigène latino-américain. En conséquence, les auteurs du secteur culturaliste défendirent vivement la « troisième voie » idéologique proposée par le populisme et plus particulièrement, par la droite du péronisme, orthodoxe aux textes et aux directives de Perón. Face à la notion libérale d'individu et face également à la catégorie marxiste de classe le secteur culturaliste de la philosophie de la libération opta pour le « peuple » comme sujet et point de départ de la philosophie.

1.2 Le secteur analectique

Les principaux auteurs du secteur analectique de la philosophie de la libération sont Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles et Humberto Ortega. Les influences principales et spécifiques de ce secteur proviennent du christianisme de la libération et de la pensée philosophique d'Emmanuel Levinas. À partir de ces deux influences, ils proposent une nouvelle méthode philosophique : la méthode « analectique » ou « ana-dia-lectique », basée sur la reconnaissance de l'altérité et la responsabilité pour autrui.

Le groupe analectique de la philosophie de la libération fait également le choix du « peuple »

comme catégorie fondamentale de la philosophie. Face à ceux qui opposent les notions de « peuple » et de « classe sociale », ces penseurs considèrent que ces deux catégories ne sont pas incompatibles. Au contraire, ils considèrent que la catégorie de « peuple » inclut les différents types et groupes d'opprimés dans la société : certaines ethnies, les groupes marginaux, les pauvres et aussi les classes opprimées. En ce sens, ces auteurs considèrent la catégorie de « peuple » comme étant plus large que celle de « classe sociale » et non pas contraire à celle-ci. Cette conviction ainsi que leur prétendue proximité du populisme de Perón les situe dans le courant que Cerutti qualifie de « populiste » de la philosophie de la libération. Cependant, l'éventuelle proximité de certains de ces auteurs du populisme péronisme fut pour la plupart très courte et dans certains cas – e.g. celui de Dussel – ultérieurement éclaircie et niée.

Sans pour autant nier la tradition philosophique latino-américaine, les auteurs du secteur analectique affirment qu'en Amérique latine l'activité philosophique a été pour sa plupart une simple copie ou imitation des courants philosophiques européens. Ils considèrent que dans la situation d'oppression et de dépendance économique, politique et culturelle que vit l'Amérique latine, seule une philosophie de la libération peut être authentique. Cependant, ils affirment que, « contre ce qui a été pensé à certains moments, la philosophie de la libération en tant que discours philosophique articulé à une praxis de libération est ancienne dans notre continent latino-américain[4] ». Il y a donc une certaine reconnaissance d'une tradition philosophique authentique en Amérique latine. Dussel affirme qu'il est possible de découvrir au moins trois moments historiques dans lesquels la philosophie en Amérique latine a acquis une signification politique et sociale de justification de l'action émancipatrice du peuple latino-américain et s'est donc développée avec authenticité. Le premier moment correspond à l'époque de la conquête. À cette époque, il ne s'agissait pas tant d'une philosophie au sens strict que du premier discours critique et d'indignation face à l'invasion et à la conquête, d'une pensée pour la défense des droits des indigènes, de leur pleine rationalité et humanité. Dussel situe cette première période philosophique latino-américaine authentique entre 1510 et 1553. À partir de la normalisation de la philosophie dans les universités coloniales après 1553, la philosophie est devenue centrale pour la formation idéologique hégémonique de la vie hispano-américaine. La pensée euro-

4. Enrique DUSSEL. *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1994, p 143.

péenne – spécialement l'illustration française et l'empirisme anglais – a eu une répercussion très importante dans le sous-continent latino-américain. Cependant, il ne s'agit pas d'une simple « imitation » de la philosophie européenne en Amérique latine. Au contraire, ces philosophies furent adaptées et appliquées à la réalité et à la praxis de la libération latino-américaines dans la première émancipation du sous-continent (qui correspond à l'émancipation coloniale de l'Espagne et du Portugal). Le processus émancipateur latino-américain généra entre 1750 et 1830 un discours critique qui dans l'opinion de Dussel correspond à la deuxième étape de la philosophie de la libération en Amérique latine. Finalement, le moment actuel de la philosophie de la libération est né après les crises du capitalisme, du populisme et du « développementisme » de la post-guerre avec les mouvements des étudiants de 1968 à Paris et 1969 à Mexico.

Par ailleurs, les philosophes du secteur analectique attribuent au philosophe libérateur un rôle prophétique. Dans un ouvrage sur l'histoire et la théologie de la libération, Dussel pose la question du rôle historique populaire du prophète et de la corrélation « prophéte-peuple » de la manière suivante :

> Quelle devrait être la fonction de l'élite, quelle devrait être la fonction de la masse dans le processus de libération ? Est-ce la masse qui va posséder *toute* la sagesse qu'exige ce processus ? C'est ce que pense le populisme extrémiste argentin. Certains pensent que le peuple possède déjà la solution et *toute* la solution. Mais s'il y a un peuple aliéné, il y a aussi une équivoque du peuple : car en lui se trouvent le meilleur et le pire.
>
> Si, à l'intérieur de ce peuple, s'exerce la fonction prophétique, alors la solution peut émerger du clair-obscur de la situation du peuple opprimé. [...] C'est-à-dire qu'un peuple sur qui pèse une longue tradition de pédagogie oppressive n'est pas encore totalement en possession de la vérité ; ce qu'il possède de vérité reste mêlé à des éléments fallacieux. Pour qu'il y ait processus de libération, il faut que se constitue, comme ne dehors du processus lui-même, un groupe pédagogico-libérateur. C'est ce que Paulo Freire appellerait un groupe qui connaisse et pratique la « pédagogie de la libération ». Dans ce cas, un autre processus apparaît. Jesus ou Moïse, ou les prophètes de l'Église, seraient un groupe qu'en vérité nous ne pouvons pas appeler « élite », mais qui va toujours rester une minorité. Ce sont ceux qui savent « sortir » du « tout », qui critiquent le dominateur et orientent le dominé à l'intérieur du processus. Ce groupe prophétique est distinct de l'élite dominatrice, mais il est également distinct du peuple. [...] Ces catégories simples, dialectiques nous permettent, par exemple, de penser le dépassement de la fausse contradiction « élitisme-populisme ». [...] Le prophète doit se comprendre lui-même par rapport au peuple, en vue de son rôle historique populaire. Pour cela il doit découvrir le sens du projet de ce peuple. Le prophète (dans ce cas, le missionnaire ou l"Église) doit [...] pro-voquer le peuple. Aussi ne peut-il se contenter de faire démagogiquement ce que veut le peuple : il devra adopter une attitude qui, d'une certaine manière, sera étrangère au peuple [5].

5. Enrique DUSSEL. *Histoire et théologie de la libération*. Paris : Editions Economie et Humanisme / Editions

Dans ce texte le prophète est le missionnaire ou l'Église mais pour Dussel le prophète est également le philosophe populaire, c'est-à-dire le philosophe de la libération (le seul qui peut être authentique en Amérique latine). En effet, situé en dehors du système, le philosophe libérateur peut dénoncer les oppressions et grâce à un travail de conscientisation (*concientização*), guider les opprimés vers leur chemin de libération. L'influence des propositions pédagogiques de Paulo Freire est explicite.

L'influence majeure qui constitue en même temps une des spécificités les plus importantes de ce secteur est celle d'Emmanuel Levinas. En effet, la lecture des ouvrages de Levinas, particulièrement de ceux où l'auteur développe sa critique radicale de la philosophie occidentale dans sa globalité, marqua de manière définitive les membres du secteur analectique de la philosophie de la libération. L'éthique comme philosophie première et la responsabilité pour autrui levinasienne offrirent une base philosophique au choix préférentiel des pauvres réalisé par ce secteur de la philosophie de la libération. Par ailleurs, Levinas accuse la philosophie occidentale d'être une philosophie de la Totalité, dogmatique et dominatrice et donc une philosophie où l'autre n'est pas respecté dans son altérité absolue. En opposition à cette ontologie de la Totalité, Levinas propose une métaphysique et une anthropologie de l'altérité. Ainsi, dans une situation d'oppression et de dépendance économique, sociale, politique et culturelle, le secteur analectique de la philosophie de la libération fonde son projet libérateur sur une métaphysique de l'altérité d'influence lévinasienne. Cependant, cette influence ne fut pas mimétique. Au contraire, elle fut sélective et appliquée à la réalité latino-américaine. Un exemple de cette adaptation latino-américaine de Levinas est la catégorie lévinasienne d'extériorité que ces auteurs interprètent comme correspondant aux nations et cultures du Tiers Monde dans son ensemble et, de manière spécifique, au peuple latino-américain. Nous y reviendrons dans des pages ultérieures.

En résumé : pour les auteurs du secteur analectique seule une philosophie de la libération peut être considérée comme authentique en Amérique latine. Contre les affirmations de Cerutti, la tradition philosophique et de pensée latino-américaines ne sont pas niées dans leur totalité. De plus, l'influence des philosophies et des courants de pensée européens n'est pas considéré par ce groupe d'auteurs comme étant une simple imitation inévitablement inauthentique et

Ouvrières, 1974, p. 150-151.

stérile. Dans la même ligne de pensée que Leopoldo Zea, ce groupe considère que les philosophies européennes peuvent être adaptées et appliquées à la réalité latino-américaine. Le secteur « culturaliste » et le secteur « analectique » de la philosophie de la libération coïncident donc sur certains points. Cependant, les spécificités que nous avons présentées insistent sur les divergences importantes et nous permettent de parler de deux secteurs différents à l'intérieur du courant populaire de la philosophie de la libération.

2 Les secteurs « critiques du populisme » de la philosophie de la libération

2.1 Le secteur « historiciste »

Les principaux auteurs de ce sous secteur de la philosophie de la libération sont Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig et Arturo Ardao. Ce groupe de penseurs insistent sur le rôle historique de la philosophie. En ce sens, ils critiquent les philosophies purement théoriques, les formalismes et les savoirs purement contemplatifs et revendiquent une philosophie engagée dans le processus historique de libération sociale et nationale. Le discours philosophique est considéré comme justificatif théorique de la reformulation faite par l'homme politique de la demande sociale formulée premièrement par les opprimés. La philosophie est ainsi insérée dans le discours politique. Cependant, cette reformulation introduit un risque idéologique car en reformulant les paroles et les demandes des opprimés l'homme politique et le philosophe peuvent introduire leurs propres intérêts. Arturo Andrés Roig signale dans un article de 1974 le fait que cette non coïncidence du sujet qui fait irruption et formule premièrement une demande sociale d'une part, et du sujet qui reformule cette demande populaire dans le domaine théorique ou politique d'autre part, est mise en évidence dans la structure même du discours oppresseur [6]. La problématique idéologique est de ce fait introduite au sein des discussions.

L'engagement sociopolitique des philosophes de la libération avec le processus de transformation des systèmes d'oppression est cependant commun à tous les secteurs de la philosophie de la libération. Outre ce compromis historique de la philosophie, le secteur historiciste considère

6. Arturo Andrés ROIG, éd. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Bonum, 1974, p. 234.

que la philosophie est débitrice de la tradition philosophique précédente. Pour ces auteurs, la philosophie ne peut pas « partir de zéro ». Au contraire, elle est le résultat de son passé historique et philosophique, tant à l'échelle continentale que mondiale. La révision du passé et de la tradition philosophique précédente peut aussi être critique. En ce sens, ce secteur reconnaît l'existence d'une tradition de pensée latino-américaine même si elle doit être critiquée et dépassé pour permettre le développement et la création de nouvelles propositions philosophiques. En ce sens, la relation entre le mode actuel de la philosophie de la libération et la tradition de pensée est la préoccupation centrale et plus spécifique du secteur historiciste.

2.2 Le secteur « problématique »

Le secteur problématique ou « problématisateur » de la philosophie de la libération a été principalement préoccupé par la dimension épistémologique de la philosophie et la remise en question radicale du discours lui-même. Les principaux penseurs qui ont développé cette philosophie sont Horacio Cerutti, José Severino Croatto et Manuel Ignacio Santos. Ce groupe de philosophes de la libération est également connu comme le « groupe de Salta » (« *grupo salteño* ») car ils se réunirent dans la ville de Salta en 1975 de manière indépendante aux autres secteurs de la philosophie de la libération vis-à-vis desquels le groupe de Salta se sentait discriminé. La réunion fut l'occasion d'exposer les particularités propres de ce groupe ainsi que leurs divergences avec les autres secteurs de la philosophie de la libération. Le *Document de Salta*[7] est le résultat de cette réunion.

La préoccupation principale du secteur problématique de la philosophie de la libération est d'analyser épistémologiquement la philosophie elle-même. L'analyse des conditions de production d'un discours scientifique est devenue centrale pour les membres de ce secteur de la philosophie de la libération. En d'autres termes, il s'agissait pour ce secteur « de savoir dans quelle mesure la constitution d'une philosophie libérée et de libération était possible et tolérable, ainsi que la manière dont on devrait l'élaborer [« l'architecturer »] ou si au contraire elle était déjà structurée[8] ».

L'influence des théoriciens du soupçon et plus spécialement, du structuralisme de Louis

7. CERUTTI, *op. cit.*, pp. 301-310.
8. *Ibid.*, p. 203.

Althusser caractérise de manière singulière ce secteur préoccupé principalement de l'analyse épistémologique de la philosophie. L'influence du structuralisme althussérien est décisive car elle marque la distinction définitive entre le secteur problématique et les courants populiste et populaire plus fortement préoccupés par les dimensions ontologique, métaphysique et éthique de la philosophie.

Le secteur problématique considère également la praxis historico-politique comme l'objet réel de considération à partir duquel le philosophe doit élaborer la réflexion philosophique. Il s'agit donc de « casser la dichotomie classique entre théorie et pratique, en insérant la théorie comme un moment dialectique de la praxis totale humaine[9] ». À partir de cette mise en relief de la praxis par rapport à la théorie, le groupe problématique de la philosophie de la libération préfère parler de « philosophie *pour* la libération » que de « philosophie *de* la libération ». En ce qui concerne le sujet de la philosophie, le secteur problématique se distingue des courants populiste ou populaire de la philosophie de la libération et critique la notion de peuple en faveur de celle de « classe prolétaire ».

Comme le groupe précédent, le secteur problématique recouvre de validité la tradition de pensée latino-américaine. Cependant, si les auteurs du secteur historique se sont fondamentalement penchés sur l'analyse de la relation entre la philosophie de la libération et la tradition de pensée latino-américaine précédente, les membres du secteur problématique ont mit l'accent sur le présent : ce qui est décisif pour ce secteur est la problématique actuelle de l'Amérique latine autour de laquelle pivote toute la tradition. Par ailleurs, les penseurs du secteur problématique de la philosophie de la libération considèrent que la tradition philosophique mondiale doit en Amérique latine être appliquée en fonction de ses propres problématiques.

3 L'influence de Xavier Zubiri dans la philosophie latino-américaine et la philosophie de la libération d'Ignacio Ellacuria

La philosophie de Xavier Zubiri a influencé différents penseurs latino-américains de la libération, surtout en ce qui concerne ses affirmations sur le primat de la réalité sur l'être, la

9. Manuel Ignacio SANTOS. « Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta (UNAS) ». Dans : *Revista de Filosofía Latinoamericana* t. 1, n° 1 (1975), p. 130.

« substantivité » de la réalité et le dépassement du dualisme âme-corps à travers sa proposition d'une intelligence sentante [10]. Nous y reviendrons. Dussel a entre autres exprimé son estime pour cet auteur à différentes reprises, au passage mais aussi dans des articles spécifiques, et toujours de manière manifeste. Se lamentant que la pensée zubirienne passe inaperçue en Amérique latine, Dussel écrivit déjà en 1973 qu'il était « nécessaire de prendre en charge la métaphysique de ce grand penseur contemporain [11] ». L'intérêt de Dussel pour cet auteur vint premièrement de sa défense d'une éthique matérielle ou de la réalité au sens fort [12]. Cependant, si bien nous trouvons des influences de la pensée zubirienne dans certains philosophes latino-américains et particulièrement chez Dussel, ce fut le théologien et philosophe Ignacio Ellacuría qui assuma de manière spécifique la pensée de Zubiri, l'utilisant comme base principale sur laquelle développer son propre projet de philosophie de la libération face à la réalité de l'Amérique latine [13]. Cette influence de la pensée zubirienne situa les travaux d'Ignacio Ellacuría dans une place particulière dans le contexte de la théologie et de la philosophie latino-américaines de la libération [14].

Ellacuría posa la question des caractéristiques d'une théologie latino-américaine et donc, selon lui, nécessairement de la libération. Cette question se posa également comme nous l'avons vu dans le domaine de la philosophie. Cependant, les travaux philosophiques d'Ellacuría restèrent longtemps méconnus car à la différence de sa production théologique, la plupart de sa production strictement philosophique resta inédite jusqu'à la publication posthume de sa *Philosophie de la réalité historique* en 1990 [15]. Le lien et l'unité de sa réflexion théologique et philosophique furent à partir de ce moment manifestes. Dans cet ouvrage écrit en 1976 Ellacuría

10. Germán MARQUÍNEZ ARGOTE. « Zubiri visto desde Latinoamérica. Aportes a la filosofía de la liberación ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* vol.345 (1977).

11. Enrique DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca : Sígueme, 1974, p. 168, n. 241.

12. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998, p. 127.

13. Cf. Héctor SAMOUR. « La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 697-698 (2006) ; Héctor SAMOUR. « Zubiri y la filosofía de la liberación ». Dans : *Realidad* n° 87 (2002). Publicado también en : *Anthropos*, n° 201 (2003), pp. 190-202 y en : J. A. Nicolás, O. Barroso (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 599-622. ; Héctor SAMOUR. « Filosofía y liberación ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 637-638 (2001)

14. Carlos BEORLEGUI. « La filosofía de Ignacio Ellacuría en el contexto filosófico latinoamericanos ». Dans : *Ignacio Ellacuría 20 anos después*. Actas del Congreso Internacional. Sevilla : Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010.

15. Ignacio ELLACURÍA. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador : UCA, 1990.

assuma les thèses épistémologiques, anthropologiques et métaphysiques de la philosophie de Zubiri, à partir desquels il fonda sa proposition d'une philosophie de la réalité historique qui située dans le contexte de l'Amérique latine devait selon lui être une philosophie à intention libératrice. En ce sens, la pensée d'Ellacuría fut une réponse engagée aux problèmes de la réalité historique latino-américaine. Il partage ainsi avec les philosophies de la libération précédemment présentées une compréhension politique de la philosophie selon laquelle la philosophie a une responsabilité dans la transformation de la réalité et du monde, c'est-à-dire une compréhension de la philosophie comme philosophie libératrice ou de la libération (de l'Amérique latine et de l'humanité dans son ensemble). Or si les travaux philosophiques d'Ellacuría eurent toujours comme objectif de se constituer comme une authentique philosophie de la libération, l'auteur n'entra à peine en contact direct avec les groupes impliqués dans la naissance et postérieure projection sociale de la philosophie de la libération, gardant de ce fait une originalité qui permet de le situer dans une place spécifique dans l'ensemble de la philosophie de la libération [16]. Il s'agit en effet d'un projet intellectuel propre dans lequel Ellacuría, à la différence des autres courants de la philosophie de la libération, interprète la pensée de Zubiri pour la mettre au service des besoins concrets des peuples latino-américains et du Tiers-Monde en général [17].

L'accomplissement principal de Zubiri fut la création d'un système métaphysique entier à partir de sa compréhension de l'homme comme « intelligence sentante » situé en réalité. Zubiri critique la notion classique de la réalité en tant qu'autonome et indépendante de son contexte. À la notion de substance comme ce qui est en soi, une réalité permanente qui sert de support aux attributs changeants, il oppose le concept de « substantivité » : pour Zubiri, ce qui change ce ne sont pas seulement les attributs de la chose, c'est-à-dire les accidents, mais aussi la chose elle-même, c'est-à-dire ses notes ou éléments essentiels [18]. L'enjeu de l'approche zubirienne de la réalité est donc l'aspect dynamique de son structure : rien n'est absolument permanent puisque le changement peut intervenir aussi dans les éléments essentiels, que Zubiri appelle « constitutifs », de la réalité. La réalité, comme essence, est une structure constitutive, mais dont les moments et les ingrédients constitutifs sont actifs et dynamiques par

16. BEORLEGUI, *op. cit.*, p. 100.
17. Ignacio ELLACURÍA. *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*. Madrid : Realitas II. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976, p. 52.
18. Xavier ZUBIRI. *Structure dynamique de la réalité*. Paris : L'Harmattan, 2008, p. 7.

eux-mêmes. De ce fait, la réalité n'est pas seulement ce qu'elle est actuellement. Les choses deviennent, la réalité devient [19]. Par ailleurs, le métaphysique n'est pas au-delà du physique comme une véritable vérité idéale face à l'apparence empirique. Au contraire, le métaphysique est le physique considéré comme réel mais sans pour autant impliquer une transcendentalité *a priori* et close mais ouverte et dynamique. Zubiri propose également une nouvelle idée de l'intelligence. Tant la philosophie grecque que la philosophie médiévale ont compris intelliger et sentir comme les actes de facultés essentiellement distinctes. À cette opposition entre penser et sentir, qui suit finalement l'opposition entre l'esprit et le corps, Zubiri oppose l'idée d'une intelligence fondamentalement « sentante » [20] selon laquelle l'intelligence n'est pas séparable des sens. Dans la vision zubirienne, le sentir humain et l'intellection ne s'opposent pas, ils ne sont pas non plus deux actes numériquement distincts, chacun complet dans son ordre. L'auteur s'oppose ainsi à la thèse selon laquelle l'intelliger vient après le sentir. Au contraire, pour Zubiri le sentir et l'intelliger se constituent dans leur intrinsèque et formelle unité dans un seul et unique acte d'appréhension de la réalité ; « ils constituent deux moment d'un seul acte d'appréhension sentante du réel, l'intelligence sentante [21] ». En ce sens, l'objet du savoir n'est pas l'objectivité ni l'être, l'objet du savoir est la réalité.

Ellacuría découvre dans la philosophie zubirienne les bases pour développer sa propre réflexion philosophique et fonder l'intrinsèque caractère matériel, praxique et historique de l'intelligence et de la connaissance humaines. Ainsi, dans les méthodes théologique et philosophique que propose Ellacuría, le caractère sensoriel et biologique de l'intelligence implique l'affirmation de l'unité constitutive de l'intelligence et de la praxis : la théorie n'est pas opposée à la praxis ; elle est un de ses moments. À partir de l'intelligence sentante zubirienne, Ellacuría se situe contre le dualisme traditionnel entre l'âme et le corps, ce que l'amène à fonctionnaliser la connaissance. L'activité cognitive, qui est au service de la vie humaine, est activée par la réalité même, appréhendée de manière sentante. D'où Ellacuría conclut le besoin de prendre en charge la réalité. L'activité cognitive, même la plus abstraite et universelle, est donc toujours élaborée à partir de la praxis historique et donc conditionnée par le contexte historique dans lequel elle se situe. Il y a donc une priorité du réel sur le sens théorique, de l'action sur la

19. *Ibid.*, p. 13.
20. Xavier ZUBIRI. *L'intelligence sentante*. Paris : L'Harmattan, 2005.
21. *Ibid.*, p. 12.

contemplation.

À partir de la pensée zubirienne, Ellacuría considère la réalité historique comme une totalité de caractère ouvert qualifiée par ses éléments ou moments constitutifs, c'est-à-dire une totalité complexe et plurielle. Contre les conceptions téléologiques et fixées de l'histoire, Ellacuría insiste sur le caractère ouvert de la réalité historique : l'histoire humaine n'est qu'une création successive de nouvelles possibilités, et l'obturation ou la marginalisation d'autres. En ce sens, l'histoire ne se prédit pas, elle se produit et se créé sur la base d'un système de possibilités donné. La réalité historique peut donc être principe d'humanisation mais elle peut aussi être principe d'oppression et d'aliénation. Dans une perspective globale et à partir des peuples opprimés et des majorités populaires, Ellacuría constate la réalité historique du mal dans l'ordre mondial actuel car :

> Si le comportement voire l'idéal de certains ne peut pas devenir le comportement et la réalité de la plupart de l'humanité, alors l'on ne peut pas dire que ce comportement et cet idéal soient moraux, ni même humains : encore moins si la jouissance de quelques uns se fait aux dépens de la privation de la plupart. Dans notre monde, l'idéal pratique de la civilisation occidentale n'est pas universalisable matériellement, étant donné qu'il n'y a pas de ressources naturelles sur la terre pour que tous les pays atteignent le même niveau de production et de consommation, dont les pays dits riches ont aujourd'hui l'usufruit [22].

Dans la conception d'Ellacuría le mal ne s'intègre pas dans une explication rationnelle téléologique ; son dépassement dépend alors d'un changement du système de possibilités à travers la mise en marche d'une praxis historique de libération qui tienne compte des possibilités réelles. Il s'agit donc de retourner le signe principal qui configure la civilisation mondiale, de construire une nouvelle totalité historique sans pour autant rejeter totalement le passé. Cette nouvelle société mondiale est pour Ellacuría l'affirmation utopique d'une « civilisation de la pauvreté », c'est-à-dire d'une civilisation capable de garantir de manière stable les besoins basics et la richesse culturelle de l'humanité. Dans ce contexte, la philosophie a un rôle primordial, avec d'autres disciplines, pour fomenter et susciter une conscience collective qui permette la transformation et la création de nouveaux modèles économiques, politiques et culturels plus justes. La philosophie comme savoir théorique possède une certaine autonomie et indépendance vis-à-vis de la praxis sociale. Cependant, si elle veut déplier toutes ses possibilités et son originalité,

22. Ignacio ELLACURÍA. « Utopía y profetismo desde América Latina : un ensayo concreto de soteriología histórica ». Dans : *Revista Latinoamericana de Teología* n° 17 (1989), pp. 152-153.

elle doit se comprendre comme un moment de la praxis historique globale qui la conditionne et lui donne un sens. Dans un contexte historique d'oppression et de déshumanisation, le potentiel de la philosophie ne se réalisera pleinement que si elle se situe explicitement à faveur d'une praxis libératrice [23]. Cette praxis historique de libération peut acquérir des formes diverses selon le moment du processus historique et la nature de l'oppression prédominante dans chaque région, peuple ou dans l'humanité au niveau global. Les processus oppressifs ne sont donc pas nécessairement de caractère socio-économique ou politique, ils peuvent également avoir un caractère ethnique, religieux, écologique, technologique, de genre, etc. La fonction libératrice de la philosophie est donc toujours, selon Ellacuría, concrète à chaque moment et à chaque situation de sorte qu'il ne peut pas avoir une seule philosophie de la libération abstraite et a-historique. L'activité cognitive a par conséquent une inévitable dimension sociale : Ellacuría pose ainsi à partir de la pensée zubirienne le besoin de l'apport de la philosophie pour le développement d'une conscience pour la transformation historique et sociale et au service de la vie humaine.

23. Ignacio ELLACURÍA. « Función liberadora de la filosofía ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 435-436 (1985), p. 46.

Deuxième partie

Enrique Dussel et l’éthique de la libération : dialogues

Chapitre 5

Enrique Dussel et l'éthique de la libération

Nous étudions l'universalisme des énoncés que certaines traditions de pensée considérées comme périphériques – en philosophie mais aussi d'un point de vue plus large, en sciences humaines et sociales – formulent actuellement dans un esprit de dialogue sud-sud et sud-nord. Concrètement, nous étudions l'affirmation d'un universalisme plus authentique, concret et pluriversel. En ce sens, l'intérêt que nous portons aux philosophies latino-américaines trouve son origine dans les contributions de ces courants philosophiques au « projet mondial analogique d'un *plurivers transmoderne* (qui n'est pas simplement "universel" ni "postmoderne") [1] ». Comme le souligne Capucine Boidin dans l'introduction conjointe au numéro 62 des *Cahiers des Amériques latines* sur la Philosophie latino-américaine de la libération et le tournant décolonial :

> Certes, l'articulation de cette « communauté d'argumentation » en tant que *latino-américaine* tient, en partie, à ses interactions avec le système universitaire nord-américain qui crée une place spécifique aux intellectuels « représentant » leur communauté. Cependant, reprendre l'étiquette latino-américaine [...] n'est pas ici répondre à « l'idée fallacieuse que la voix des natifs serait plus autorisée, porteuse d'on ne sait trop quelle vérité intrinsèque au titre de l'autochtonie ou de l'indigénisme [2] ». [Il] rend plutôt compte d'une volonté ancienne, de la part des chercheurs latino-américains et caribéens en sciences humaines et sociales de réfléchir selon une généalogie de pensée *sui generis* sur la réalité économique, sociale et politique du continent comme du monde. Volonté qui s'affirme d'abord dans un dialogue avec plusieurs pays d'Europe (Espagne, France, Allemagne en particulier) et entre plusieurs pays du sud du continent américain [3].

1. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 125.

2. Jackie ASSAYAG et Véronique BÉNÉÏ, « À demeure en diaspora », *L'Homme*, 156 | octobre-décembre 2000, [En ligne], mis en ligne le 18 mai 2007. URL : http ://lhomme.revues.org/index152.html.

3. Capucine BOIDIN et Fátima HURTADO LÓPEZ. « La philosophie de la libération et le courant décolonial ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 18.

Ce projet se consolide en particulier dans les années 1960 avec la philosophie de la libération, entre autres. Dans ce travail, nous nous centrons sur la proposition philosophique d'Enrique Dussel, un des fondateurs de la philosophie de la libération en Amérique latine, car cet auteur a d'une manière particulière, développé sa pensée dans un objectif d'élargir l'universalisme vers la pluriversalité.

Depuis les années 1965, les travaux d'Enrique Dussel ont été écrits avec entre autres, l'intention de situer l'Amérique ibérique et relativiser la centralité de l'Europe dans l'Histoire Universelle[4]. Mais relativiser n'est pas nier les apports de la culture occidentale. Il s'agit au contraire, de les *situer* dans un contexte plus large, celui de l'Histoire Universelle.

> « Démythifier » en histoire est détruire les *particularismes* qui empêchent la compréhension authentique d'un phénomène qui ne peut être et ne doit être compris qu'en prenant en considération les horizons qui le limitent à savoir, l'Histoire Universelle. [...] Séparées de leur passé et non mises en relation avec les autres communautés de l'Histoire Universelle, les « histoires » que les étudiants reçoivent souvent en cours semblent plutôt être un recueil d'anecdotes qu'une « Histoire » avec du sens. [...] Autrement dit, expliquer l'histoire d'un peuple est impossible sans une Histoire Universelle qui montre son contexte, ses proportions, son sens [...]. Cette ouverture permanente empêche la « mystification »[5].

Dans le projet de Dussel, relativiser la centralité de l'Europe et situer l'Amérique dans l'Histoire Universelle n'implique pas un retour culturaliste ou traditionnaliste. Autrement dit, « provincialiser » la philosophie européo-occidentale ne signifie pas nier la valeur universelle de ses questionnements et de ses réponses. En ce sens, la proposition de Dussel n'est pas un renoncement ou une négation totale de la modernité ni des savoirs occidentaux. Elle n'est pas non plus un retour culturaliste aux accents fondamentalistes. Il s'agit au contraire, d'un pari pour une universalité authentique car comme le signale Samir Amin, « la culture moderne dominante

4. La vision du système-monde d'Immanuel Wallerstein avait permis à Dussel de limiter la « centralité » de l'Europe aux cinq derniers siècles et de ce fait, d'enlever à l'Europe son aura de « centre éternel de l'histoire mondiale ». Cependant, dans ses articles plus récents*, Dussel limite la centralité de l'Europe aux seuls deux derniers siècles et affirme que « si la Modernité, les empires européens, le colonialisme et le capitalisme commercial ont cinq siècles, *l'hégémonie européenne* n'a que *deux siècles* (depuis la fin du XVIIIe siècle ou le début du XIXe siècle) car elle aurait *toujours* partagé pendant les trois premiers siècles de la Modernité, sa présence *majeure* dans le marché mondial, avec l'Hindoustan et la Chine », Enrique DUSSEL. *La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo*. 2004. URL : `http://enriquedussel.com/txt/china-dussel.pdf`, p. 20. *Cf. Enrique DUSSEL. « Sistema-mundo y transmodernidad ». Dans : S. Dube, *Modernidades coloniales*. Colegio de México, 2004 ; *idem*, *La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo* ; DUSSEL Enrique, « Modernidad, imperios europeos, colonialismo y capitalismo (Para entender el proceso de la transmodernidad) », dans Enrique DUSSEL. *Materiales para una política de la liberación*. México/Madrid : Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007, pp. 195-213

5. Enrique DUSSEL. « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965), pp. 87-89.

prétend être fondée sur l'universalisme humaniste. En vérité, dans sa version eurocentrique, elle s'inscrit contre lui. Car l'eurocentrisme implique la destruction des peuples et des civilisations qui résistent à l'expansion de ce modèle [6] ». Les travaux de Dussel ont été écrits avec l'objectif de montrer le besoin de penser l'universalité depuis une perspective nouvelle, celle d'un « pluriversalisme transmoderne ». En ce sens, la pensée de Dussel cherche à relativiser la centralité ainsi que la prétention hégémonique de l'*uni*-versalisme abstrait moderne, afin de rendre possible un universalisme plus authentique, concret et *pluri*-versel. Il propose ainsi la défense d'une nouvelle génération capable de penser philosophiquement depuis un horizon mondial.

En ce sens, Dussel a défendu depuis les origines de sa pensée dans les années 1960 le caractère *situé* de toute pensée et de toute histoire, y compris des plus décisives et influentes. Cette découverte est nécessaire pour la démythification de l'universalisme monologique et l'ouverture de celui-ci vers un universalisme pluriversel. Ce terme précis n'est utilisé que dans les années 1990. Cependant, l'idée du pluriversalisme et la critique de l'universalisme abstrait qu'elle implique sont présents dans toute l'œuvre dusselienne depuis ses origines.

Avec Levinas, Dussel considère que la philosophie occidentale a le plus souvent été une ontologie, c'est-à-dire une réduction d'Autrui au Même. Ainsi, l'œuvre de Dussel pense un « humanisme de l'autre homme », non métaphysique (du sujet), afin d'éviter qu'une société particulière (la société occidentale) ne puisse s'attribuer le caractère de porteuse exclusive de la condition humaine. La négation de l'altérité s'exprime dans la dialectique de la domination qui au niveau géopolitique est une idéologie qui empêche la reconnaissance de l'autre que soi [7]. Un exemple de cette dynamique est la « rencontre » des cultures européenne et amérindienne lors du processus de Conquête à la fin du XVe siècle. L'autre était dans ce cas, le barbare face à la civilisation, il a été représenté comme étant naturellement inférieur. Les indigènes ont été ainsi considérés comme étant naturellement et essentiellement inférieurs. La barbarie était leur condition et les empêchait de mener une vie politiquement acceptable. L'amérindien en tant que sauvage, barbare, n'a pas de connaissances scientifiques, ni de lois écrites. Cette infériorité

6. Samir AMIN. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México : Siglo XXI, 1989, p. 109.
7. Pedro Enrique GARCÍA RUIZ. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México : Dríada, 2003, p. 209.

naturelle a justifié la justesse des causes pour faire la guerre contre les indiens [8].

Mais les relations coloniales de pouvoir ne se sont pas limitées aux dominations économiques, politiques et/ou juridico-administratives du centre sur la périphérie (le colonialisme). Elles comportent également une importante dimension épistémique. La vision universelle de l'histoire a été associée à une idée de progrès selon laquelle le moderne et le traditionnel cessent de cohabiter et apparaissent comme des étapes différentes et successives d'un processus unilinéaire de l'histoire. Cette négation de la co-temporalité entre des sociétés spatialement éloignées a également impliqué, dans les faits, une négation de la simultanéité épistémique du monde. Dussel critique les prétentions d'universalité de la philosophie moderne européenne qui, bien qu'étant une philosophie régionale, singulière, a eu la prétention d'être la philosophie tout court. L'Europe est apparue comme le lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissances, et a acquis une hégémonie épistémique sur toutes les autres cultures de la planète. Les pensées émises depuis les colonies puis les ex-colonies ne sont pas seulement considérées comme étant essentiellement différentes. Elles sont également classées comme étant arriérées, mythiques ou pré-scientifiques, voire anti-scientifiques, à moins qu'elles ne soient balayées d'un revers de la main comme étant provinciales, essentialistes ou pis, fondamentalistes. Or ces violences symboliques et épistémiques ne disparaissent pas lorsque cessent les dispositifs légaux et politiques du colonialisme. Elles disparaissent d'autant moins facilement que les relations de dépendance économique n'ont pas pris fin et que selon les auteurs étudiés dans ce travail [9], une « colonialité globale » s'est substituée au colonialisme moderne.

Mais comment sortir des violences symboliques et épistémiques sans réitérer des oppositions binaires ou réifier, essentialiser des identités qui n'existent comme telles que par le concours d'une histoire aléatoire ?

Le processus de décolonisation de l'imaginaire et des connaissances requiert selon Dussel, un double mouvement. D'une part, ce processus requiert la critique épistémologique des savoirs eurocentriques et coloniaux, hégémoniques, c'est-à-dire une critique des prétentions univer-

8. Cf. Ginés de SEPÚLVEDA, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios (De justis belli causis apud Indos)*.

9. Enrique Dussel mais également d'autres auteurs réunis autour du projet Modernité/Colonialité que nous introduisons dans les derniers chapitres de ce travail tels que Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, etc.

selles de l'histoire et de la pensée régionale, européenne. D'autre part, ce processus requiert une récupération, une reconnaissance et une production d'options épistémiques alternatives, celles-ci étant prioritairement produites depuis les lieux des subalternes. Cependant Dussel affirme qu'expliciter le lieu depuis lequel une connaissance est produite n'implique pas de nier qu'il existe un niveau dans lequel le discours philosophique prend en compte les noyaux problématiques fondamentaux et propose de ce fait, des réponses à validité universelle. La proposition philosophique de Dussel répond à ce double mouvement de critique et de proposition.

1 Vers une philosophie de la libération

1.1 L'Anthropologie philosophique et l'accès herméneutique à l'être latino-américain. L'influence de Paul Ricœur et de Leopoldo Zea dans les premières œuvres de Dussel (1961-1969)

Les années qui précèdent les premiers développements d'une philosophie de la libération sont marquées chez Dussel, par l'influence de l'herméneutique et de la phénoménologie de Paul Ricœur ainsi que par la lecture de l'œuvre de Leopoldo Zea *L'Amérique latine face à l'histoire* [10].

À partir de l'herméneutique ricœurienne, l'intention de fond de Dussel dans cette première période était de comprendre le *monde* et l'*être* latino-américains. Dussel entreprend alors l'élaboration d'une anthropologie philosophique latino-américaine à partir d'une analyse reconstructive de ses origines, c'est-à-dire une analyse de l'être de l'homme latino-américain. Pour comprendre l'être historique de l'Amérique latine, Dussel réalise une analyse herméneutique des sources desquelles la culture hispanique s'était nourri : la culture grecque et la culture sémite. En effet selon Dussel, l'analyse des structures intentionnelles sémites est :

> une problématique qui à première vue et sans mesurer les conséquences, semble complètement éloignée des préoccupations *de l'homme contemporain latino-américain* ; mais si nous regardons plus profondément les *contenus* mêmes de notre conscience actuelle, si nous prétendons fonder les valeurs de notre propre culture, nous comprenons alors qu'il ne s'agit pas d'une recherche gratuite et inutile mais au contraire, d'une recherche de grande nécessité pour comprendre scientifiquement les *supposés de notre « monde » latino-américain* [11].

10. Leopoldo ZEA. *América en la historia*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957. En français : Leopoldo ZEA. *L'Amérique latine face à l'histoire*. Paris : Lierre & Coudrier, 1991

11. Enrique DUSSEL. *El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros*

Les cultures sémites et indo-européenne (grecque) constituent, avec la culture chrétienne, ce que Dussel appelle dans les mots de Karl Jaspers, la « proto-histoire » de l'Amérique latine. Ces trois grandes visions du monde sont au centre du projet anthropologique et herméneutique de Dussel dans cette première période [12]. Par ailleurs, Dussel considère que pour être maître de son futur, un peuple doit avoir conscience de son passé. Dussel distingue le futur pleinement humain, c'est-à-dire autoconscient, et le futur qui advient comme quelque chose de « donné » à un peuple qui n'a pas de conscience de son passé, c'est-à-dire le futur qui advient à une conscience expectante (et non autoconsciente) [13].

Ainsi, le premier grand projet de Dussel est celui d'une étude sur l'« histoire du *monde* latino-américain et de la *perspective radicale* de ce monde [...]. Cela correspond dans notre terminologie personnelle au « noyau éthico-mythique » de la civilisation et de la culture latino-américaines [14] ». Dussel reprend dans les travaux de cette période l'expression ricœurienne de « noyau éthico-mythique », apparue en 1961 dans l'article « Civilisation universelle et cultures nationales » et reprise ultérieurement dans *Histoire et vérité* [15]. Dans ce dernier, Ricœur affirme que :

> Le phénomène d'uniformisation planétaire constitue une sorte de subtile destruction, non seulement des cultures traditionnelles, ce qui ne serait peut-être pas un mal irréparable, mais de ce que j'appellerai provisoirement, avant de m'en expliquer plus longuement, le noyau créateur des grandes civilisations, des grandes cultures, ce noyau à partir duquel nous interprétons la vie et que j'appelle par anticipation le noyau éthique et mythique de l'humanité [16].

Dans cette première étape de sa pensée, pour Dussel, tout latino-américain est né dans un monde quotidien et historique, dans un système intentionnel et un ensemble de perspectives constitutives dont l'origine se trouve dans un processus d'hybridation, conséquence du choc culturel qui a été la Conquête de l'Amérique. Celle-ci a été, en effet, une colonisation du monde

semitas. Buenos Aires : Eudeba, 1969, pp. XI-XII.

12. Les trois oeuvres principales de cette période sont Enrique DUSSEL. *El humanismo helénico*. Buenos Aires : Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976 ; *idem*, *El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas* ; Enrique DUSSEL. *El dualismo en la Antropología de la cristiandad : Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires : Guadalupe, 1974

13. Enrique DUSSEL, « ¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro ? », écrit en 1964, publié dans Enrique DUSSEL. *América Latina, Dependencia y liberación : [ensayos]*. Buenos Aires : Fernando Cambeiro, 1973, p. 34

14. Enrique DUSSEL, « ¿El ser de Latinoamérica tiene pasado y futuro ? », écrit en 1964, publié dans *ibid.*, p. 26

15. Paul RICOEUR. « Civilisation universelle et cultures nationales ». Dans : *Esprit*. P. Ricoeur. Histoire et vérité 29/10 (1961). Travail repris dans la seconde édition d'*Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964.

16. Paul RICOEUR. *Histoire et vérité*. Paris : Seuil, 1964, p. 292.

de la vie amérindien : avec la Conquête, un ensemble d'institutions symboliques s'est imposé et a transformé radicalement le sens du monde amérindien. Pour accéder à ces structures de sens, pour comprendre une civilisation, Dussel considère avec Ricœur qu'il faut aller au plus profond de celle-ci, à ce que d'une certaine manière, est caché par d'autres manifestations : le noyau éthico-mythique.

L'influence de Leopoldo Zea est également de grande importance dans cette première période de la pensée dusselienne. En effet grâce à Zea, Dussel a pris conscience que l'Amérique latine était en marge de l'histoire et qu'il fallait la situer dans son cadre continental et planétaire pour, à partir de sa pauvreté, lui trouver une place dans l'Histoire Mondiale. Autrement dit : découvrir son être caché et reconstruire l'histoire d'une manière autre.

> L'œuvre de Zea *L'Amérique comme conscience* a eu un tel impact [sur ma pensée] que depuis [ma lecture de cette œuvre] jusqu'à aujourd'hui, tous mes efforts se dirigent justement à rendre possible « l'entrée » de l'Amérique latine dans l'histoire mondiale. Je dois remercier Zea de m'avoir appris que l'Amérique latine était *en marge* de l'histoire [17].

L'objectif de cette première etape était de mettre en question la vision de l'histoire universelle qui interprète le devenir historique à partir du concept de « développement » et selon laquelle, l'histoire est une succession linéaire d'étapes qui, au fond, sont une simple projection de l'histoire interne de l'Europe qui obtient de ce fait, le *statut* d'universelle. L'Amérique latine est selon cette vision, en dehors de l'histoire et de la Modernité [18].

> La découverte de la misère de mon peuple – perçue dès mon enfance dans la campagne désertique [de Mendoza, en Argentine] – m'a amené de l'Europe à Israël. Je découvrais, comme Leopoldo Zea l'avait indiqué dans son œuvre *L'Amérique latine face à l'histoire*, que « l'Amérique latine était en dehors de l'histoire ». Il était donc nécessaire, à partir de sa pauvreté, de lui trouver un lieu dans l'Histoire Mondiale, de découvrir son être caché [19].

17. Enrique DUSSEL. « El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea ». Dans : *Cuadernos Americanos* 35 (1992). [Publicado también en : Raúl Fornet-Betancourt, Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp. 24-37 ; VVAA, América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Vol. III, UAEM, México, 1993, pp. 215-223. En anglais : « Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History » in Amaryll Chanady, Latin American Identity and Constructions of Difference, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 26-42.], p. 30, n. 11.

18. Cf. E. DUSSEL, « L'eurocentrisme » dans Enrique DUSSEL. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992), pp. 21-34. Cette posture défendue par Dussel depuis les années 1960, a été approfondie de nos jours par les penseurs et scientistes sociaux réunis autour du groupe de recherche Modernité/Colonialité. Cf. W. Mignolo, « La razón postcolonial : herencias coloniales y teorías postcoloniales » dans Alfonso del TORO, éd. *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt : Iberoamericana/Vervuert, 1997, p. 61

19. Enrique DUSSEL. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. México : Siglo XXI, 1993, p. 139.

Avec ces propos, Dussel publie en 1965 « L'Amérique ibérique dans l'Histoire Universelle [20] », travail qui sera approfondi une année plus tard, en 1966, dans une étude sur les hypothèses fondamentales qui permettent d'interpréter le lieu qu'occupe l'Amérique latine dans l'Histoire Universelle [21]. Dans ce travail Dussel développe une vision herméneutique de l'Amérique indienne (*Amerindia*) afin de découvrir son lieu dans l'Histoire Universelle et finalement, « découvrir le fil d'Ariane qui nous mène à la découverte de nous-mêmes comme un groupe culturel historique ». Il s'agit finalement, d'une « conscientisation » ou « intériorisation » du passé de l'Amérique latine [22]. « L'être de l'Amérique latine a-t-il un passé et un futur ? [23] » et « Scatologie latino-américaine I, II [24] » ont été écrits avec cette même intention :

> L'*être de l'Amérique*, son monde, manque d'une compréhension suffisante de son passé et donc, de son présent et de son futur. Dépourvu d'une espérance de futur, il manque d'enthousiasme pour chercher son passé. Mais tant qu'il ne prend pas *conscience plénière de la totalité de son être historique*, c'est-à-dire de son passé millénaire, présent critique et futur universel, il se débattra dans la nuit que nous a laissé le XIXe siècle [25].

Dussel décrit comment la « civilisation » universelle (dans les mots de Ricœur) avait impacté les cultures pré-hispaniques et comment s'est finalement constitué le « noyau éthico-mythique » de la culture latino-américaine comme un tout à partir duquel les histoires culturelles « nationales » se sont configurées. Mais il précise à la fin du texte que l'« étude évolutive et universelle des noyaux mythico-ontologiques, leurs *ethos* et leurs systèmes de valeurs, ne nous lancent pas vers un relativisme historiciste anti-métaphysique [26] ».

Quelques années plus tard Dussel critique sa position antérieure à 1969 dans une rétractation intitulée « Au-delà du culturalisme [27] ». Il critique une certaine cécité face aux « asymétries » des sujets (une culture domine à une autre, une classe à une autre, un pays à un autre, un sexe à un autre, etc.). Selon Dussel, sa position en quelque sorte « culturaliste » de la période

20. *Idem*, « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ».
21. Enrique DUSSEL. « Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal ». Dans : *Resistencia* (2003 (1966)).
22. *Idem*, « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal », pp. 87-88.
23. Enrique DUSSEL, « ¿El ser de Latinoamerica tiene pasado y futuro ? », écrit en 1964, publié dans *idem*, *América Latina, Dependencia y liberación : [ensayos]*, pp. 24-36
24. Enrique DUSSEL, « Escatología latinoamericana I, II », écrit en 1964, publié dans *ibid.*, pp. 37-55
25. Enrique DUSSEL, « ¿El ser de Latinoamerica tiene pasado y futuro ? », écrit en 1964, publié dans *ibid.*, p. 34
26. Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Resistencia (Argentina), Universidad del Nordeste, 2003, p. 44.
27. Enrique DUSSEL, « Más allá del culturalismo », dans Enrique DUSSEL. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca : Sígueme, 1981, t. I, pp. 34-35

d'avant 1969 permettait une vision ingénue, conservatrice et apologétique de la culture latino-américaine considérée comme un tout [28].

> [...] La plus grande limitation du culturalisme a été sa cécité partielle pour découvrir l'importance de l'économique et ses contradictions. L'économique n'est ni civilisation, ni ethos, ni les valeurs ou le style de vie. L'économique ne pouvait pas être situé car il manquait « l'autre » au niveau pratique. Comme l'économique est la relation indirecte entre deux personnes grâce à la médiation du produit du travail, il y avait culture comme structure sans sujets, sans relations, sans échange ou distribution, sans domination. La domination n'existait qu'entre deux cultures mais pas à l'intérieur de celles-ci. Dans son fondement, le manque de la découverte de l'économique comme l'opposition de deux sujets par la médiation des produits de leur travail (échange, vol, donation, etc.) empêchait de situer clairement dans la structure totale de la société, la question des classes sociales.
>
> En effet, le sujet impersonnel et omni-compréhensif des outils d'une civilisation, le même sujet impersonnel d'un ethos face aux outils (et non face aux autres hommes), les valeurs absolus comme *a priori* surgit de rien [...] ne laissait pas de place pour les sujets historiques, contradictoires, opposés, en lutte. *Le culturalisme était un produit idéologique du populisme* (qui pour essayer un projet de capitalisme national, avait besoin de l'alliance de classes entre la bourgeoisie et les classes ouvrières). En conséquence, l'opposition entre les classes n'était pas possible.
>
> Les classes, ensembles d'humains déterminés par divers types de travail, de production matérielle et idéologique, dans des situations pratiques de domination ou de dominés, peuvent surgir comme un concept d'interprétation quand on admet qu'il y a plus qu'un seul sujet social. Pour le culturalisme, toute la société est un seul sujet : le sujet de la culture comme totalité. En revanche, pour une position plus réaliste, historique et complexe, les relations des hommes dans une totalité sociale à travers du produit de leur travail (l'économie) exigent d'une diversité de sujets de travaux différents et donc, de différentes classes sociales comme sujets historiques du processus humain [29].

Avec la découverte de l'« autre » au niveau pratique et la prise de conscience des asymétries et de l'importance de l'économie et donc de l'opposition de deux sujets par la médiation des produits de leur travail, Dussel considère comme finie son étape, encore ontologique, des années 1960.

28. Enrique DUSSEL. « Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación ». Dans : *Antrhopos* n° 180 (1981), p. 21.

29. Enrique DUSSEL, « Más allá del culturalismo », dans *idem*, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. I, pp. 34-35

1.2 Heidegger et la destruction de l'histoire de l'éthique (1970)

En 1970, Dussel écrit *Pour une de-struction de l'histoire de l'éthique* [30]. Il s'agit du passage de l'anthropologie à l'éthique, au seuil même de la philosophie de la libération :

> Depuis janvier 1970, j'ai commencé mes cours d'éthique avec l'hypothèse de fonder une philosophie de la libération latino-américaine. De cette manière, je réunissais seulement à ce moment, ma récupération de la barbarie et de la philosophie. Mes préoccupations historique et philosophique s'intégraient [dans un même projet]. [...] Le travail était strictement philosophique et a commencé avec [*Pour une*] *De-struction de l'histoire de l'éthique*. La terminologie était encore heideggerienne mais l'intention, latino-américaine [31].

Dussel reprend dans cet ouvrage le projet heideggerien mais à partir d'une problématique différente de celle de l'anthropologie philosophique de son étape précédente. Cependant, non seulement la terminologie utilisée était d'origine heideggerienne. Mais le fondement même de la question que Dussel aborde dans cette œuvre se situe dans l'horizon que Heidegger avait établi dans *Être et temps* et *Lettre sur l'humanisme*. Le chapitre 6 de *Être et temps* s'intitule « La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie », c'est-à-dire de l'histoire du discours sur l'être. La question de l'être des choses avait été fondamentale dans la pensée grecque qui inaugure la naissance de la philosophie occidentale. Mais la reprise dogmatique des conceptions grecques fondamentales de l'être dans le Moyen-Âge et l'âge moderne ne fit que dénaturer ces questions originelles. En accédant à la suprématie, la tradition, bien loin de rendre accessible ce qu'elle « transmet », le recouvre d'abord et le plus souvent. « Elle livre ce contenu transmis à l'"évidence" et barre l'accès aux "sources" originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés [32] ». La question de l'être est ainsi, tombée dans l'oubli. Heidegger se propose de clarifier les rapports que l'ontologie a entretenu avec sa tradition afin de renouer avec les expériences originelles dans lesquelles avaient été atteintes les premières et désormais directrices déterminations de l'être. Cette tâche de destruction n'est cependant pas négative. Elle est au contraire, reconnaissance de la tradition : un retour positif au passé dans le sens d'une appropriation productive de celui-ci. La destruction de l'histoire de l'ontologie rend

30. Enrique DUSSEL. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Publicado también en : Mendoza, Ser y tiempo, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, 1972. Citamos esta segunda edición. Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 1970.

31. Enrique DUSSEL. « Filosofía y liberación latinoamericana ». Dans : *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana* n° 10 (1977), p. 86.

32. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 6, [21].

possible l'établissement d'une base ferme pour répondre à la question originaire : l'ontologie fondamentale. Autrement dit, destruction de l'histoire de l'ontologie et ontologie fondamentale se rapportent mutuellement.

En 1970, Dussel reprend ces problématiques heideggeriennes et pose le problème d'une éthique originaire ou ontologique, c'est-à-dire d'une éthique qui ne se réduit pas à l'expression de telle ou telle culture. Ainsi dans son œuvre *Pour une de-struction de l'histoire de l'éthique*, la destruction de l'histoire de l'éthique est un travail nécessaire pour creuser les fondations d'une éthique ontologique. Dans les mots préliminaires de cette œuvre, Dussel affirme avec Heidegger que :

> La « de-struction » de l'histoire de l'éthique n'a pas un simple caractère destructif mais *critique*. « L'histoire » de l'éthique ne prétend pas informer simplement, mais éclaircir une *constitution*. « L'éthique » de laquelle nous parlons n'est ni l'*êthos* en vigueur dans chacun d'entre nous ou dans les cultures et les groupes, ni les éthiques philosophiques données dans l'histoire de l'Occident mais une éthique ontologique (*ethica perennis*) dont l'histoire s'est forgée au sein obscur (*en el oscuro* hontanar) des éthiques philosophiques données [...]. « De-struction de l'histoire des éthiques philosophiques » et « dé-couverte de la gestation historique de l'éthique ontologique » est la même chose [33].

Comme chez Heidegger, « destruction » indique chez Dussel le chemin de retour en quête de ce qui a été oublié. « *Struo* » en latin est réunir, assembler, disposer avec ordre. En conséquence, de-struir est : détacher, défaire, déblayer et non ruiner. En ce sens, la de-struction de l'histoire n'est pas une négation de l'histoire mais une réappropriation et transformation de ce qui a été transmis par la tradition, une attitude critique par rapport à la compréhension *traditionnelle* afin de pouvoir découvrir et récupérer ce que celle-ci a fait tomber dans l'oubli. La tâche de la destruction consiste ainsi en « ranimer la tradition durcie et de débarrasser les alluvions déposées par elle [34] ». L'influence de la terminologie et du projet heideggeriens est de nouveau claire dans ce passage des « Mots préliminaires » de Dussel :

> La de-struction de l'histoire n'est que l'attitude appropriée grâce à laquelle l'on peut re-conquérir – contre la compréhension traditionnelle qui recouvre ce qu'elle transmet – le sens oublié qui fut instauré par les grands génies culturels du passé [35].

La tâche de Dussel dans son œuvre de 1970 est donc celle de découvrir parmi les nombreuses questions et thématiques qui traitent les éthiques philosophiques traditionnelles, le fondement

33. DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, p. 5.
34. M. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 6, [22].
35. DUSSEL, *op. cit.*, p. 7.

et les grandes questions de l'éthique ontologique ou *ethica perennis*. Les éthiques philosophiques traditionnelles sont le penser méditatif et méthodique, scientifique, de l'éthique comme un moment de l'*ethos* ou un ensemble d'attitudes habituelles, structures modales d'habiter le monde particulières à chaque peuple, à chaque culture et finalement, à chaque personne. L'*ethos* est une teinte existentielle, le mode immédiat, perdu et quotidien qui prédétermine l'agir humain dans l'horizon significatif du monde[36]. En ce sens, l'éthique philosophique est pour Dussel, le moment méditatif et méthodique qui émerge à partir du *ethos*. De sorte que toutes les éthiques philosophiques ont été une pensée depuis un horizon concret. Est-ce une limitation ? Est-ce inévitable ? Pour Dussel, le caractère enraciné de toute éthique philosophique est « une limitation et est évitable si nous comprenons que la critique ou réflexion pensive ne doit pas considérer comme évident et donc, comme *universellement* valide, le propre monde historique[37] ». Aristote n'avait sûrement pas clairement de conscience que certaines des questions abordées dans son *Éthique à Nicomaque* n'étaient pas valides pour l'homme en tant que tel mais de manière particulière, pour la société grecque de son époque. De même, la pensée de Kant est pour Dussel, celle de l'*ethos* bourgeois prussien du XVIIIe siècle, reflet de la tradition chrétienne occidentale. Cependant, Dussel affirme que « même si toutes les éthiques philosophiques données dans l'histoire n'ont pas été assez critiques par rapport aux limites de la de-struction, dans le cas des éthiques exposées par les grands génies du penser humain, elles découvrent et mettent à la lumière du jour une structure ontologique fondamentale qui est *déjà* une éthique également ontologique. Mais celle-ci est effacée sous la tenue, des fois de nouveau occultatrice, de beaucoup de corollaires propres à telle ou telle culture[38] ». La tâche de Dussel dans *Pour une de-struction de l'histoire de l'éthique* est ainsi justement d'encadrer les éthiques dans leurs *ethos*, c'est-à-dire le penser méthodique philosophique dans son monde, pour découvrir dans un deuxième temps l'éthique ontologique ou *etica perennis* effacée derrière les éthiques philosophiques traditionnelles.

> La tâche préalable ou préparatoire d'une éthique universelle, *ethica perennis* ou éthique ontologique fondamentale doit être une de-struction qui va jusqu'à découvrir l'essence humaine comme ex-istence et dépasse les limites étroites (qui pour autant ne peuvent pas être laissées de côté car philosopher est toujours penser dans un monde) d'une culture

36. *Ibid.*, p. 8.
37. *Ibid.*, p. 9.
38. *Ibid.*, pp. 9-10.

> donnée (mais devenue absolue comme universelle et unique du fait de n'avoir pas pris clairement comme point de départ, la finitude même du penser philosophique) [39].

Il s'agit donc de dé-réunir, déblayer et ranimer la tradition durcie pour débarrasser les alluvions déposées et trouver la source originaire, le cœur des problèmes où toutes les grandes éthiques coïncident. Le travail de 1970 est cependant, seulement indicatif et introductoire (mais nécessaire pour le développement d'une éthique universelle).

2 Les origines de la Philosophie de la Libération : de *La dialectique hégélienne* à la *Méthode pour une philosophie de la libération*

2.1 Le tournant de la rationalité moderne

La Modernité s'est caractérisée par la recherche de l'autonomie et de la liberté dans tous les domaines, ainsi que par une forte tendance à la sécularisation de la pensée. Dans le domaine spécifique de la philosophie, l'œuvre de Descartes au XVIIe siècle a déterminé le tournant ou révolution « copernicienne » de la rationalité moderne. Descartes pouvait être ainsi considéré comme étant un des « pères de la modernité ». La conception cartésienne du *moi* a mis l'accent sur la suprématie de la conscience individuelle. Son mérite a été ainsi de découvrir et de mettre en évidence la centralité du sujet et son autonomie face aux autres sujets et objets du monde. Avec la découverte cartésienne de la subjectivité, la conscience individuelle du moi est devenue la mesure de toutes choses, le monde trouvant en lui la justification de son existence. Par conséquent, c'est à partir de Descartes que le sujet est considéré libre et responsable de lui-même, mesure de toutes choses. Un siècle plus tard, Emmanuel Kant, en faisant de la conscience autonome régie par l'impératif catégorique le principe suprême de son éthique, a consolidé l'affirmation de l'autonomie de l'être humain. L'éthique kantienne a ainsi le mérite d'avoir « libéré » l'homme des éthiques hétéronomes basées sur l'accomplissement des lois imposées à l'individu par une instance externe.

39. *Ibid.*, p. 11.

38. Enrique DUSSEL. *La dialéctica hegeliana : supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza : Ser y Tiempo, 1972

39. Enrique DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca : Sígueme, 1974

La rationalité moderne appuyée sur la conscience du moi a cependant le risque de pouvoir déboucher sur un sujet solipsiste, auto-suffisant et tendant à la domination. Pour Dussel, le prix de cette autonomie et centralité du sujet a été d'une part, la solitude de l'individu isolé et, d'autre part, la réduction d'Autrui au monde du Même, à *mon* monde. Sur ces bases, il est impossible de fonder une philosophie qui prenne en compte la véritable altérité d'Autrui, car l'absorption accapareuse de tout Autre et son assimilation – voire sa destruction – dans la totalité finie du Même détruit l'authentique subsistance en soi-même d'Autrui, son authentique altérité. Face à cela, de nombreux philosophes ont critiqué l'égologie de cette période et ont proposé à sa place, l'interpersonnalité, le dialogue ainsi que la primatie et l'immédiateté d'Autrui. Dussel considère le déni de reconnaissance de la différence comme le grand problème de la pensée et de la pratique de la modernité. La reconnaissance de l'Autre « dis-tinct » est ainsi devenue un défi prioritaire de sa philosophie. La rencontre d'Autrui est considérée comme la condition de possibilité de l'existence du moi, du sujet conscient et humain. Ce changement de modèle de rationalité est crucial et a été considéré par différents auteurs comme le tournant copérnicien de la rationalité moderne [40]. Charles Taylor, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel et Axel Honneth – pour ne citer que les auteurs qui exerceront une plus grande influence sur le courant philosophique que nous présentons dans ce travail – se sont imposés comme des références incontournables dans ces débats. Dans ce contexte, les investigations des auteurs latino-américains restent néanmoins, très peu connues en Europe. C'est pourquoi nous présentons la contribution des philosophes latino-américains de la libération et plus particulièrement, celle de Enrique Dussel dans le tournant que représente le passage de la rationalité moderne autonome et auto-suffisante à la découverte de la reconnaissance réciproque et du rôle déterminant de l'inter-subjectivité dans la formation de l'identité personnelle.

2.2 La découverte de l'altérité chez Dussel et la naissance de la philosophie de la libération

À partir de 1970, nous trouvons une transformation radicale dans l'attitude théorique de Dussel. Cette rupture théorique suppose pour Dussel, le dépassement de l'ontologie européenne. Ce dépassement a été rendu possible grâce spécialement, à une lecture de l'œuvre de Levinas

40. Cf. Carlos BEORLEGUI.

ainsi que des post-hégéliens (Feuerbach, Marx, Kierkegaard). Ces auteurs (« les seuls réels critiques de la pensée dominatrice européenne [41] »), unis aux nouveaux apports des économistes et scientistes sociaux en Amérique latine (les théoriciens de la dépendance) ainsi qu'aux mouvements historiques de libération à partir de 1968, sont à l'origine immédiate d'une nouvelle étape dans la pensée de Dussel : celle de la philosophie de la libération.

À partir de 1970 et jusqu'à 1974, Dussel mène à bien une étude approfondie de Hegel. Les instruments herméneutiques de l'étape précédente étaient devenus insatisfaisants. Le résultat premier de cette nouvelle étape est *La dialectique hégélienne* [42] qui dans sa seconde édition, deviendra *Méthode pour une philosophie de la libération* [43].

Pour Dussel comme pour Aristote, la dialectique a un sens positif car elle est l'art de la découverte de la vérité de l'être. À partir du *factum* d'un fait donné *a priori*, la quotidienneté, la dialectique se dirige vers ce qui est caché, elle dé-couvre ce qui est couvert [44]. La dialectique réalise ainsi le passage de la quotidienneté, de ce qui n'a qu'une existence apparente, à une compréhension fondamentale de l'être. La lecture dusselienne de la dialectique de Hegel est conditionnée par cette notion aristotélicienne et heideggerienne de la dialectique. Cependant, dans *La dialectique hégélienne* de 1972 Dussel ne parvient pas de manière adéquate à élaborer ce qu'il appellera par la suite, « méthode analectique ». *La dialectique hégélienne* est ainsi rapidement approfondie et retravaillée et deviendra en 1974, *Méthode pour une philosophie de la libération*. Dussel explique la différence entre les deux éditions de ce même travail de la manière suivante :

> Si nous pourrions définir en quelques mots la différence entre la première et la seconde édition [de cette œuvre] nous dirions que dans la première édition, nous étions de manière ingénue dans le domaine de l'ontologie – ce qui permet non seulement la guerre mais divinise l'injustice et rend impossible l'éthique de la libération. Dans cette seconde édition, après avoir découvert la métaphysique ou l'éthique de la libération, nous [...] découvrons de plus en plus clairement, l'importance de la génération immédiate post-hégélienne ainsi que la nouveauté et le génie des grands politiques des peuples de la périphérie. [...] [45].

Il y a de plus, l'impact de la théologie de la libération et des nouvelles découvertes en sociologie et économie réalisées par les théoriciens de la doctrine de la dépendance, ainsi que les

41. DUSSEL, *op. cit.*, p. 176.
42. *Idem*, *La dialéctica hegeliana : supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*.
43. *Idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*.
44. *Idem*, *La dialéctica hegeliana : supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*, p. 16.
45. *Idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 12.

mouvements sociaux et d'étudiants de 1968. La lecture de *Totalité et infini* d'Emmanuel Levinas a un rôle déterminant dans ce passage de la pensée de Dussel de la dialectique à l'analectique (ou ana-dia-lectique) et donc, à la Philosophie de la libération. En effet, la lecture de l'œuvre levinasienne a permis à Dussel de découvrir l'extériorité métaphysique d'Autrui ainsi que le caractère éthique (et non ontologique ou épistémique) de la relation d'altérité. De même, c'est grâce à la lecture de Levinas que Dussel redécouvre la question de l'extériorité chez Feuerbach, Marx, Kierkegaard et Schelling (auteurs qui sont étudiés d'avantage dans l'édition de 1974). L'importance de ces auteurs est claire pour Dussel : ils sont en effet, les premiers critiques de la philosophie telle qu'elle a été exposée par Hegel, comme système qui cependant, est réduit au principe de l'identité (car la différence y est comprise comme une détermination intérieure de l'esprit). La philosophie comme système qui prétend éliminer l'altérité est également, le cœur de la critique de Levinas. Ces auteurs sont la préhistoire de la nouvelle philosophie de Dussel car en critiquant la philosophie comme système, ils ont proposé une extériorité à la totalité du système hégélien : extériorité théologique (Kierkegaard, Schelling), anthropologique (Feuerbach, Marx) ou éthique (Levinas) :

> La critique de la dialectique hégélienne a été faite [...] par les post-hégéliens (parmi lesquels : Feuerbach, Marx et Kierkegaard). La critique de l'ontologie heideggerienne a été faite par Levinas. Les premiers sont encore modernes ; le deuxième est encore européen. Nous allons résumer de manière indicative le chemin suivi par eux afin de le dépasser à partir de l'Amérique latine. Ces auteurs sont la *préhistoire de la philosophie latino-américaine* et l'antécédent immédiat de notre penser latino-américain. Nous ne pouvions pas compter sur la pensée prédominante européenne (de Kant, Hegel ou Heidegger) car ils nous incluent comme « objet » ou « chose » dans leur monde. Nous ne pouvions pas non plus partir de ceux qui les ont imité en Amérique latine car il s'agit d'une philosophie inauthentique. Nous ne pouvions pas non plus partir des imitateurs latino-américains des critiques de Hegel (les marxistes et existentialistes latino-américains) car ils sont aussi inauthentiques. Les seuls réels critiques du penser dominateur européen ont été les authentiques critiques européens cités plus haut, ou les mouvements historiques de libération en Amérique latine, Afrique ou Asie. C'est pour cela qu'en empoignant (et dépassant) les critiques européennes à Hegel et Heidegger et en écoutant la parole pro-vocatrice d'Autrui (qui est l'opprimé latino-américain dans la totalité nord atlantique comme futur), peut naître la philosophie latino-américaine qui sera, analogiquement, africaine et asiatique. Voyons très brièvement comment les pas critiques de ceux qui nous antécédent peuvent nous servir et comment nous devons les dépasser à partir de la pro-vocation au service dans la justice qui nous exige le peuple latino-américain dans son chemin de libération [46].

46. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, p. 156-157 ; *idem, Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* p. 176

La découverte d'une extériorité par rapport à l'être, d'une altérité antérieure au système, est centrale dans la nouvelle étape de Dussel. Pour exprimer cette situation, Dussel reprend et adapte un ensemble de concepts levinasiens : « extériorité », « métaphysique », « Même », « Autrui », « visage », « totalité », etc. Il s'agit de montrer que la relation avec les autres n'est pas d'ordre théorique mais pratique. Les relations éthiques ne répondent pas à une problématique épistémique ou en rapport avec la connaissance. Au contraire, à partir de la pensée de Levinas, les questions épistémologiques trouvent leur sens à partir de l'éthique. Ainsi, s'il n'y a que trois ans d'écart entre la première et la seconde édition de *La dialectique hégélienne*, les modifications introduites dans la seconde édition ont été si importantes que l'œuvre est dans les mots de Dussel, « radicalement nouvelle ». Dans cette nouvelle édition, toute la pensée précédente est inscrite dans un horizon « complètement nouveau », conséquence du passage de la totalité ontologique à la métaphysique de l'altérité. Conséquence de cela, la nouvelle édition offre des sections nouvelles (les sections 17 à 20 sur les post-hégéliens et Levinas, et 25 à 33 sur la nouvelle méthode analectique et la philosophie latino-américaine, ainsi que les annexes II et III). Cette seconde édition représente selon Dussel, le « début méthodologique de ce qui est déjà connu entre nous, en Amérique latine, comme une "philosophie de la libération" [47] ».

2.3 De Hegel au vieux Schelling

> En lisant Schelling, nous avons trouvé l'origine de notre œuvre même. Quand en 1961 nous avons entrepris, à Paris, le début constructif de notre penser (*L'humanisme hellénique*, suivi de *L'humanisme sémite*), notre guide était Paul Ricœur et sa *Symbolique du mal*. [...] À partir d'une étude des symboles et des mythes de notre peuple, nous pensions arriver à dévoiler le contenu positif de l'être américain (cf. « L'Amérique ibérique dans l'Histoire Universelle »). [...] Cependant, il nous manquait, jusqu'à 1970, la découverte claire de la méthode que Schelling voulait découvrir mais n'a jamais pu le faire [48].

Cette méthode, que Schelling a entrevue mais n'a pas pu développer de manière explicite, ouvre pour Dussel une nouvelle orientation dans l'histoire de la philosophie. En effet, Schelling a avancé vers une nouvelle méthode qui n'était plus dialectique et qui en conséquence, a été considérée comme le début de la pensée irrationnelle ou de l'irrationalisme [49]. Mais selon

47. *Ibid.*, p. 12.
48. *Ibid.*, p. 122, n. 37.
49. Cf. G. LUKÁCS, « Observaciones preliminares de principio sobre la historia del irracionalismo moderno » dans *El asalto de la razón*, Mexico, 1959, pp. 75 ss.

Dussel, cette notion est équivoque. Elle peut impliquer la négation de toute raison, valeur ou Dieu, mais elle peut aussi n'impliquer que la négation de la raison, la valeur ou le dieu en vigueur. Dans ce cas, il s'agit de la négation d'un certain ordre, horizon ou monde, c'est-à-dire d'un système établi. En ce sens, Schelling et les penseurs post-hégéliens indiquent pour Dussel, un au-delà de l'identité de l'être et de l'ontologie hégélienne. Pour Dussel cela implique également un au-delà de la totalité opprimante. Face à ceux qui comme Lukács, ont qualifié cette nouvelle orientation philosophique d'irrationaliste, Dussel voit dans ces auteurs le début d'une nouvelle méthode au-delà de la dialectique (ou ana-dia-lectique) de grande valeur pour les peuples opprimés du monde [50]. Cependant, l'extériorité de laquelle parle Schelling est une extériorité théologique et non anthropologique : il critique Hegel car il a identifié la « totalité de l'être » et la totalité de la réalité en incluant dans le niveau ontologique, l'ordre métaphysique du créateur. En ce sens, Schelling montre qu'au-delà de l'être ontologique il y a l'extériorité réelle, théologique.

2.4 La critique de Feuerbach et la récupération de la sensibilité

Bien que toujours dans un niveau ontologique de l'être, le retour à la sensibilité, aux sens et aux sentiments, permet à Feuerbach de découvrir le niveau corporel et anthropologique que Schelling n'avait pas aperçu. Il récupère alors – contre Descartes et Hegel – la corporalité humaine et la sensibilité de la réalité. Par ailleurs, la critique de la philosophie spéculative permet à Feuerbach de penser les conditions de possibilité d'une praxis sociale, éthique et humaniste. Ces conditions tiennent à la critique tant de la religion qui crée un au-delà dévalorisant le monde d'ici-bas, que de la théologie spéculative rationalisée et de la spéculation qui, à force d'abstraction, nient l'homme dans sa réalité sensible et concrète. La conséquence de cette démarche est une revalorisation de l'énergie politique des hommes que Dussel fera sienne dans sa nouvelle orientation philosophique. Selon Feuerbach, « dans la religion chrétienne tu as ta république dans le ciel, c'est pourquoi tu n'en as nul besoin sur terre. Bien au contraire, il faut que tu sois esclave sur terre, pour que le ciel ne soit pas vain [51] ». La critique de Feuerbach se

50. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 118-123.

51. L. FEUERBACH, « L'Essence du christianisme dans son rapport à L'Unique et sa propriété. Nécessité d'une réforme de la philosophie. Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », dans *Manifestes philosophiques, textes choisis* (2e édition). Paris, PUF, 2001, pp. 106-107.

dirige vers les hommes qui par leur foi en une vie éternelle après la mort, ne sont pas capables d'agir politiquement et socialement dans ce monde. Il faut donc un retour au mondain, aux hommes et donc également au corporel et à l'interpersonnel pour rendre une politique possible.

En ce sens, la philosophie nouvelle autrement appelée philosophie de l'avenir qu'entend fonder Feuerbach dans les textes des années 1840, a pour but de faire descendre la philosophie « de la béatitude d'une pensée divine et sans besoins, dans la misère humaine[52] ». Dans la *Nécessité d'une réforme de la philosophie*, Feuerbach proclame clairement que la philosophie nouvelle qu'il entend fonder n'est pas le développement interne d'une histoire de la philosophie mais une philosophie qui doit émerger des exigences du non-philosophique et donc, de l'histoire et des besoins réels des hommes. Feuerbach distingue ainsi une philosophie qui surgit du même fond historique que celles qui la précèdent et une philosophie qui surgit d'une ère nouvelle de l'histoire humaine : « une philosophie qui n'est que l'enfant du besoin philosophique est une chose ; mais une philosophie qui répond à un besoin de l'humanité est tout autre chose[53] ». Il s'agit donc, de la négation de la philosophie académique, abstraite. Par ailleurs, l'introduction de la sensibilité et du corporel ouvre le domaine de l'autre. Avec la réintroduction des rapports interpersonnels, du « tu » au-delà du « je » cartésien, Feuerbach dépasse non seulement le rationalisme incorporel mais également le solipsiste du cogito divinisé par Hegel. Cependant pour Dussel, la communauté de l'humanité feuerbachienne n'arrive pas à dépasser la totalité ontologique. Le « tu », l'autre homme de Feuerbach, est extérieur au domaine de l'être-penser mais est inclus dans une communauté qui n'a pas d'extériorité. En conséquence, la critique indiquée par Feuerbach est pour Dussel, comme dans le cas de Schelling, seulement partielle. Du point de vue d'une pensée depuis les pays latino-américains et du Tiers-monde, elle encore défectueuse.

2.5 La critique de Karl Marx et le nouveau sens de la réalité

Durant les premières années de la philosophie de la libération (1970-1974), l'apport de Marx pour Dussel se situe dans l'introduction de la notion de réalité. Selon Dussel, dans la

52. L. FEUERBACH, « L'Essence du christianisme dans son rapport à L'Unique et sa propriété. Nécessité d'une réforme de la philosophie. Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie », in *Manifestes philosophiques, textes choisis* (2e édition). Paris, PUF, 2001, p. 131.

53. Ludwig FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, textes choisis (1839-1845) par Louis Althusser, Paris, Presses universitaires de France, 1973, p. 96.

détermination de la réalité du réel, Marx dépasse la notion feuerbachienne de sensibilité et l'empirisme statique et contemplatif de la simple vérification dans le processus de réalisation [54]. Précédemment, Hegel avait identifié le réel et le rationnel. Face à cela, Schelling a proposé un au-delà de l'ontologie de l'identité de l'être et de la pensée, et Feuerbach a introduit le niveau corporel et anthropologique, la sensibilité ainsi que la relation je-tu : homme-homme. Maintenant, Marx va au-delà de Feuerbach (tant de la sensibilité que de la relation je-tu) et découvre le réel comme ce qui est produit, travaillé. La relation je-tu, homme-homme, est précisée dans les relations maître/esclave, seigneur/paysan, propriétaire du capital/exploité ou vendeur spolié de son propre travail.

La méthode qu'utilise Karl Marx n'est pas formellement différente de celle de Hegel. En effet, dans les deux cas, il s'agit de la dialectique. Cependant, Marx prend une position radicalement opposée par rapport à son maître. Sa méthode dialectique est non seulement fondamentalement distincte de la méthode de Hegel, mais elle est, en tout et partout, l'antithèse de celle-ci. Pour Hegel, le processus de la pensée, qu'il transforme sous le nom d'idée, en sujet autonome, est le démiurge (créateur) de la réalité, cette dernière n'étant que sa manifestation extérieure. Pour Marx, au contraire, l'idée n'est autre chose que le monde matériel traduit et transformé par le cerveau humain [55]. Autrement dit, si pour Hegel le réel était le résultat de la pensée, pour Marx la pensée est le résultat de la réalité. Au contraire de la tradition philosophique allemande, les idées ne viennent pas d'en haut pour se traduire dans la vie matérielle : elles proviennent de la réalité matérielle elle-même. Il s'agit ainsi de dépasser non seulement la notion de réalité mais aussi, en conséquence, l'interprétation théorique elle-même : la philosophie n'est pas une interprétation ingénue et intuitive des donnés mais principalement et essentiellement, une interprétation et une exposition qui prennent en compte les conditionnements réels du penser lui-même ainsi que de la production, également réelle, du sujet pensé : le réel concret historique. Il s'agit en conséquence, de faire redescendre la philosophie du ciel sur la terre.

Par ailleurs, une connaissance adéquate de la réalité requiert que le sujet, la société, soit toujours présent dans l'interprétation comme prémisse. Autrement dit, toute connaissance, et donc, toute méthode suppose (*sub-ponere* : placer dessous) des conditionnements qui ont né-

54. DUSSEL, *op. cit.*, p. 139.
55. K. MARX, *Le capital*, XXIII, tome 1, Préface

cessairement une incidence sur le mode même du connaître. Ces conditionnements sont dans la réalité. Marx avait posé cette question déjà en 1845 quand dans *L'idéologie allemande* il a écrit à propos de ses contemporains : « toute la critique philosophique allemande, de Strauss à Stirner, se limite à la critique des représentations religieuses. [...] Aucun de ces philosophes ne s'est avisé de s'interroger sur le lien de la philosophie allemande avec la réalité allemande, le lien de leur critique avec leur propre milieu matériel [56] ». Cette vision claire des conditionnements matériels est pour Dussel, l'une des contributions majeures et irréversibles de Marx. Selon Dussel, « les philosophies sont inévitablement les expressions conditionnées de leurs mondes [57] ». Cette indication marxienne de l'historicité réelle du penser était déjà présente chez Dussel dans *Pour une de-struction de l'histoire de l'éthique* quand l'auteur affirmait que les éthiques philosophiques naissent et s'épuisent dans leur *ethos* historique, dans leur *monde*. Elle a également eu un impact définitif dans les philosophies latino-américaines de la libération et de manière explicite, dans la *Méthode pour une philosophie de la libération* de Dussel que nous analysons dans cette section et où l'auteur écrit que :

> Le conditionnement, la prémisse ou le présupposé économique du penser philosophique est, à partir de ce moment [de cette découverte de Marx], un fait que la philosophie ne pourra plus éviter. En conséquence, la philosophie peut être soit une idéologie complice de l'injustice soit, au contraire, une critique du système au moyen de la découverte explicite et justifié de ses liens et ses conditionnements [58].

Cette interprétation est non seulement vraie mais elle peut également proférer que « les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, ce qui importe c'est de le transformer [59] ». Dans sa conception de la réalité comme quelque chose qui est transformable, Marx dépasse pour Dussel, la conception feuerbachienne du sensible et l'empirisme statique contemplatif. La transformation du réel au moyen du travail vise une conception dynamique de la dialectique dans un sens totalement nouveau, jamais pensé par Hegel. Cependant, Marx n'a pas pu exprimer de manière adéquate le facteur liberté car selon Dussel, sa dialectique manque de catégorie d'altérité. Grâce à cette catégorie, la méthode dialectique se transforme chez Dussel en une analectique (ou ana-dia-lectique). En conséquence, selon Dussel, Marx ne parvient pas à

56. K. MARX, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1968, pp. 43 et ss.
57. DUSSEL, *op. cit.*, p. 143.
58. *Ibid.*, p. 144.
59. K. MARX, *Thèses sur Feuerbach*, XI.

dépasser la totalité ontologique : le travail comme l'horizon de compréhension de l'économique est une réalité même. Être est travailler. D'après Dussel :

> Le dépassement de la totalité bourgeoise a dans son intériorité comme un de ses moments niés en absolu, le prolétariat. C'est-à-dire, la potentialité *intérieure* au tout du système bourgeois est déjà, le futur de l'histoire. Ce futur dialectique, déploiement du même et à partir du même, est en apparence, une nouveauté : à la fin, il sera un moment apparu à partir de l'Europe capitaliste et comme le dépassement du capitalisme [...]. [Chez Marx] l'ontologie dialectique régit toujours et le processus dialectique est formellement, comme pour Hegel, le déploiement croissant, avec un saut qualitatif (car quantitatif) de l'être, maintenant comme travail [...]. Chez Marx l'être est le travail. Avec cela, il a dépassé la religiosité éthérée de Schelling mais il a perdu l'extériorité de l'être : la liberté d'Autrui qui peut travailler à partir d'un au-delà de la totalité bourgeoise, par exemple, en Amérique latine, Afrique, Chine, Asie. Marx a fait un immense pas en avant qui permet d'implémenter au processus concret croissant des peuples mais il ne réussit pas à dépasser la *totalité* comme catégorie ultime ni le *pays* ou la nation comme horizon de son analyse (de fait, et même si dans ses dernières années il entrevît la réalité du tiers monde) [60].

En conséquence, Marx ne parvient pas, selon Dussel, à dépasser la catégorie de totalité en tant que telle. La possibilité d'un système qui surgit à partir de *l'extériorité* du capitalisme est donc, impossible. Marx a effectivement parlé d'une « division internationale du travail » mais n'a pas réussit à penser dialectiquement la totalité comme un marché mondial et en conséquence, n'a pas pu conclure également la plus-value du niveau colonial. Pouvoir compter avec un moment *extérieur* au système capitaliste exige la modification de la méthode elle-même. Il s'agit de la reconnaissance de l'*extériorité historique* des colonies considérées maintenant non pas comme des colonies (déploiement du même à partir du même) mais comme des *cultures dis-tinctes* à la culture européenne et donc, comme une nouvelle totalité analogique. Il s'agit du passage de la totalité ontologique à la métaphysique de l'altérité, de *La dialectique hégélienne* à la *Méthode pour une philosophie de la libération*. Deux types de motivations se trouvent à la base de ce passage : des motivations objectives et subjectives. Parmi les premières, il y a la réception de la théorie de la dépendance et de la théologie de la libération ainsi que l'impact des mouvements nationaux de libération et des mouvements d'étudiants de 1968. Nous avons étudié ces motivations dans la première partie de ce travail. Parmi les motivations subjectives, Emmanuel Levinas a une importance fondamentale.

60. DUSSEL, *op. cit.*, p. 148.

2.6 L'extériorité théologique chez Kierkegaard

La réflexion théorique de Kierkegaard est pour Dussel récupérable pour l'Amérique latine surtout si on prend en compte que ce continent est « la seule culture sous-développée et opprimée par le système impérial qui a eu une chrétienneté coloniale (à la différence de l'Afrique et l'Asie)[61] ».

Selon Kierkegaard, à la totalité spéculative systémique hégélienne se substitue un nouveau horizon qui s'ouvre à partir d'une nouvelle attitude : le passage du vivre esthétiquement au vivre éthiquement. Ce passage est pour Dussel, un dépassement de la totalité hégélienne qui doit être récupéré (et dépassé) par la philosophie latino-américaine. En effet, pour Kierkegaard « l'esthétique » chez l'homme consiste dans l'attitude purement contemplative qui rejette l'action. L'homme esthétique, contemplateur, n'est que ce qu'il est dans l'instant et dans l'immédiateté. En revanche, l'homme éthique se crée lui-même par le choix de la liberté : il n'est pas ce qu'il est, il devient ce qu'il n'est pas encore. Autrement dit : l'homme esthétique n'a accès qu'à la dimension du réel tel qu'il s'offre à lui par l'expérience de la sensation. Il s'en tient toujours à la réalité extérieure. L'esthétique s'immobilise alors dans un éternel présent. En revanche, l'éthique dans un homme est « ce par quoi il devient ce qu'il devient ». L'éthique sonde l'intériorité, elle désire contracter une union plus magnifique avec le religieux. Le stade éthique s'élève seul jusqu'à la dimension du possible, s'ouvrant ainsi à l'histoire. Or chez Kierkegaard, c'est seulement dans le religieux chrétien que s'effectue la conversion éthique. À la totalité ontologique, Kierkegaard substitue une extériorité mais celle-ci s'ouvre dans un niveau théologique et élimine de ce fait, l'altérité anthropologique que Feuerbach et Marx avaient récupérée. L'altérité chez Kierkegaard est strictement théologique. Or l'intérêt de Dussel est pour une authentique altérité anthropologique : celle du pauvre étranger, du pauvre opprimé[62]. Dussel conclut : « ce que nous pouvons récupérer [de Kierkegaard], mais alors avec un tout autre sens, est l'exposition d'un niveau méta-physique au-delà de la totalité ontologique [...]. En ce qui nous concerne, nous voulons récupérer [...] le dépassement [. . .] de l'ontologie mais par la médiation du moment anthropologique [...] qui a été mieux découvert et travaillé par Feuerbach

61. *Ibid.*, p. 149.
62. *Ibid.*, p. 149.

et Marx [63] ».

2.7 Emmanuel Levinas et l'extériorité d'Autrui

> Cependant, ce qui m'a permis [de développer la philosophie de la libération comme une métaphysique de l'altérité] (quelqu'un tire toujours quand on est prêt) et « m'a réveillé du rêve ontologique » (heideggerien et hégélien), a été un livre étrange d'Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* [...]. Cette œuvre du premier et du plus grand des phénoménologues français [...] m'a permis de trouver, à partir de la phénoménologie et de l'ontologie heideggerienne, la manière de les dépasser. « L'extériorité d'Autrui », du pauvre, se trouve depuis toujours, au-delà de l'être [64].

Avec Levinas, il s'agit de nouveau d'un essai de dépassement de la philosophie tant de Hegel que de Heidegger, ainsi que de la proposition d'une ouverture, d'une transcendance dans l'horizon du monde pour éviter une conception fermée et immobile de la réalité et de l'histoire. Cependant, la proposition levinasienne a une influence particulière dans la pensée de Dussel car on y trouve une étude explicite et strictement éthique, et donc anthropologique, de l'altérité. De ce fait la pensée d'Emmanuel Levinas permet à la philosophie de la libération de se concevoir comme une métaphysique de l'altérité, c'est-à-dire comme une philosophie de l'altérité éthique.

En effet, les philosophes de la libération, réfléchissant depuis la réalité concrète de l'Amérique latine ont rapidement été attirés par la pensée levinasienne, particulièrement le groupe qui constitue le courant nommé « analectique » de la philosophie de la libération – dont principalement Enrique Dussel et Juan Carlos Scannone. Chez ces derniers, la lecture de l'œuvre de Levinas *Totalité et Infini* a provoqué un subversif renversement de leurs pensées et de tout ce qu'ils avaient appris jusqu'à ce moment. D'une part, elle les a soudainement réveillé du rêve ontologique. D'autre part, l'œuvre de Levinas constituait un événement philosophique qui a ouvert la pensée à une dimension nouvelle : celle de l'*autrement qu'être*, c'est-à-dire l'accès vers la transcendance et l'ouverture à l'altérité et à une différence qui brise l'enfermement de l'être.

Pour Levinas la philosophie occidentale, voulant rendre intérieur ce qui est extérieur, a été une destruction de la transcendance et, en ce sens, d'Autrui en tant qu'autre. Son idéal a consisté à « croire en la possibilité pour la pensée humaine d'embrasser tout ce qui semble s'y

63. *Ibid.*, pp. 152-154.
64. *Idem*, « Filosofía y liberación latinoamericana », p. 87.

opposer[65] ». La philosophie occidentale a été par conséquent, une philosophie de la totalité où le moi a régné avec des pleins pouvoirs, où le moi, à travers le savoir, a reconnu « comme le Même, comme réductible au Même ce qui de prime abord apparaît comme Autre[66] ». Cette clôture sur soi du Même a fait que la philosophie occidentale a été une philosophie incapable de penser la différence et l'altérité, ce qui, dans l'opinion du philosophe, a contribué au fait que l'Occident se soit historiquement développé comme une civilisation de la maîtrise, de la puissance et de la guerre.

Totalité et Infini est le livre de Levinas qui a premièrement et principalement impacté et bouleversé la pensée de Dussel. Ce livre est avant tout, une défense de la subjectivité de l'homme mais ce livre « ne la saisira pas au niveau de sa protestation purement égoïste contre la totalité, ni dans son angoisse devant la mort, mais comme fondée dans l'idée d'infini[67] ». Pour Levinas, il n'est pas possible de penser la subjectivité en marge de la relation éthique avec l'autre. Mais cette relation implique la reconnaissance de l'altérité radicale d'autrui, ce qui signifie avant tout qu'il s'agit d'une relation qui n'est pas réciproque. Dans la phénoménologie hégélienne, le même s'identifie par simple opposition à l'autre qui en tant que partie, constitue déjà une totalité qui englobe le même et l'autre. Il s'agit de la tradition du Même, d'une ontologie de l'identité ou de ce que Dussel appelle la tradition de la « dialectique monologique ». C'est pourquoi 1492 n'a pas été une découverte mais une invention, une occultation, une invasion. L'Amérique latine fut incluse dans l'Occident exactement comme une partie d'une totalité qui englobe le même et l'autre[68]. L'Amérique latine a été incluse dans la Totalité européenne comme le barbare, le bon sauvage, le primitif ou le sous-développé. Elle n'a pas été respectée comme autre mais niée

65. France Guwy EMMANUEL LEVINAS. « L'asymétrie du visage ». Dans : *Cités* n° 25 (2006), p. 118.
66. *Ibid.*, p. 118.
67. Emmanuel LEVINAS. *Totalité et infini*. Paris : Librairie générale française, 1990, p. 11.
68. La théorie de « l'invention de l'Amérique » a été proposée en 1958 par Edmundo O'GORMAN, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995. Avec O'Gorman, Waler Mignolo affirme dans *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking* (Priceton, Priceton University Press, 2000) ainsi que dans *The idea of Latin America* (Oxford, Blsckwell Publishing Ldt, 2005) que les nouveaux territoires et la population de l'Amérique n'ont pas été vus comme ontologiquement distincts de l'Europe mais comme la prolongation naturelle de celle-ci. Mignolo montre comment la cosmologie chrétienne a incorporé l'Amérique comme le quatrième élément d'un monde qu'auparavant été considéré tripartite. En effet, seulement les chrétiens d'Occident divisaient le monde en trois parties correspondant aux trois fils de Noé : l'Asie (Sem), l'Afrique (Cam) et l'Europe (Jafet). Mais les voyages de Colon ont mis en évidence une entité géographique distincte de l'*Orbis Universalis Terrarum* de la cosmologie chrétienne : le « Nouveau Monde ». L'Amérique n'était pas ni la terre de Sem (l'Orient), ni la terre de Cam (l'Afrique) mais la prolongation de la terre de Jafet.

comme étant déjà connue [69]. En revanche, pour Levinas l'autre est « absolument autre » :

> L'autre métaphysiquement désiré n'est pas « autre » comme le pain que je mange, comme le pays que j'habite, comme le paysage que je contemple, comme, parfois, moi-même à moi-même, ce « je », cet « autre ». De ces réalités je peux « me repaître » et, dans une très large mesure, me satisfaire comme si elles m'avaient simplement manqué. Par là même, leur *altérité* se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers l' *« absolument autre »* [70].

Cette ouverture à l'altérité signifie que l'Autre, Autrui en tant qu'être unique et singulier, est irréductible à toute visée de domination, à tout concept ou pensée englobant voulant rendre intérieur – en réduisant au Même – ce qui d'emblée est apparu comme extérieur, comme Autre. En conséquence, l'Autre levinasien ne peut pas faire partie d'une totalité qui l'englobe avec le Même. Il ne peut plus être manipulé ni réduit à un « objet » chosifié, car en le soumettant par cet acte à la domination du Même, je le dépouillerais de sa particularité et de son unicité. Il n'y a pas de lieu commun, pas d'espace commun entre le Même et l'Autre absolument. Entre l'Autre et moi, il y a une distance absolue, infinie, incommensurable car elle est la distance qui sépare deux sujets. Autrement dit, le Moi et l'Autre absolument autre, c'est-à-dire Autrui, se trouvent chez Levinas posés dans un face à face dans lequel ils demeurent absolument séparés, ils s'op-posent précisément en s'absolvant du rapport [71] :

> À l'idée de totalité où la philosophie ontologique réunit – ou comprend – véritablement le multiple, il s'agit de substituer l'idée d'une séparation résistante à la synthèse [72].

Cette absence de patrie commune fait de l'autre, l'Étranger. Mais étranger veut dire aussi, libre. L'Autre ne se manifeste pas (comme le font les étant), il se révèle et jaillit ainsi d'une extériorité qui échappe aussi bien à mon emprise qu'à l'ordre de mon monde : je n'ai pas de pouvoir sur lui. L'Autre en tant qu'autre est au-delà du penser, de la compréhension, du *logos* : il est un *anarchos*. Cette extériorité essentielle de l'Autre par rapport au Même constitue la condition de proximité dans la justice d'où l'importance de cette notion dans la philosophie dusselienne. Par ailleurs selon Dussel, cette distance absolue et infranchissable est la garantie de la pérenne nouveauté du créé. Autrui absolument autre, libre, instaure une histoire imprévisible :

69. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 195.
70. LEVINAS, *op. cit.*, p. 21.
71. *Ibid.*, p. 104.
72. *Ibid.*, p.326.

> Dans la réminiscence platonique, dans le système dialectique hégélien, tout est déjà donné : il est seulement nécessaire qu'il finisse d'advenir. Dans la nouveauté d'Autrui comme extériorité : dans le même, dans le donné, fait irruption le réellement nouveau [73].

L'œuvre de Levinas, sa terminologie, est la clé pour comprendre le passage de l'ontologie monologique à l'analectique dialogique dusselienne. Dussel développe les thèses fondamentales de sa philosophie de la libération à partir de la philosophique de Levinas. Cependant malgré la richesse et la profondeur de cette philosophie, l'œuvre de ce penseur demeure encore pour Dussel, dans le cadre d'une réflexion typiquement européenne et excessivement équivoque. C'est pourquoi une partie considérable de la tentative dusselienne sera consacrée à dépasser cette philosophie en repensant son discours à partir de l'Amérique latine et du thème de *l'analogie.*

3 Premiers développements de la philosophie et de l'éthique de la libération (1969-1976)

La critique et l'affranchissement de la critique de la totalité telle qu'elle a été réalisée par les post-hégéliens et par Levinas, est pour Dussel, l'unique voie d'issue vers un penser latino-américain authentique. Mais il ne s'agit pas de saisir naïvement cette tradition. Au contraire, ce n'est qu'en montrant les insuffisances et les impasses de cette tradition typiquement européenne et dans le cas de Levinas, excessivement équivoque, que les philosophes latino-américains pourront penser à nouveau – mais d'une manière essentiellement distincte – les problèmes qu'elle a soulevés et les solutions qu'elle a indiquées. Dans le développement de la Philosophie et de l'Éthique de la Libération, deux œuvres s'ajoutent à la *Méthode pour une philosophie de la libération* que nous avons commencé à analyser dans la section précédente : *Pour une éthique de la libération latino-américaine* [74].

73. DUSSEL, *op. cit.*, p. 174.

74. Il s'agit d'une oeuvre en cinq volumes. Les cinq volumes ont été écrits entre fin 1969 et mai 1975. Ils ont été publiés entre 1973 et 1980. Les deux premiers tomes ont été publiés en 1973 : *idem, Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I et t. II. Le passage de l'ontologie dialectique à l'analectique ou méta-physique de l'altérité et donc, à l'Éthique de la libération proprement dite se trouve exactement entre les chapitres 2 et 3 du premier tome. Le tome III a été publié en 1977 : Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977. Les tomes IV et V en 1979-1980 : Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980

3.1 Avec Levinas, au-delà de Levinas

Dussel critique avec Levinas, la philosophie de la conscience à partir d'une (véritable) dialectique de l'Autre face au Même comme dis-tinct. La relation de l'Autre avec le Même est pour Dussel, grâce à la lecture de Levinas, une relation méta-physique : l'Autre est au-delà de la totalité ontologique (de la *physis* grecque) au sens de l'extériorité. En ce sens l'Autre comme *l'au-delà,* toujours *extérieur* au Même, est *méta*-physique, *trans*-ontologique [75].

La manière dont se présente l'Autre, dépassant *l'idée de l'Autre en moi*, Levinas l'appelle, visage. Autrui s'*exprime* et au-delà du visage *vu*, dans le face à face s'entrevoit, s'ouvre une extériorité méta-physique. Elle est en même temps, éthique car c'est le visage d'une autre personne : libre, autonome, source de pro-vocation en tant que libre à ma prédétermination ou com-préhension.

> Ce dégagement à l'égard de toute objectivité signifie positivement, pour l'être, sa présentation dans le visage, son expression, son langage. L'Autre en tant qu'autre est Autrui. Il faut la relation du discours pour le « laisser être » ; le « dévoilement » pur, où il se propose comme un thème, ne le respecte pas assez pour cela. Nous appelons justice cet abord de face, dans le discours [76].

La tradition philosophique occidentale a privilégié la vision comme le mode fondamental de l'expérience. En revanche, chez Levinas c'est la parole qui est à l'origine de la vérité [77]. La rencontre avec Autrui en tant qu'altérité absolue est un face à face qui n'est pas dominé par la vision du connaître mais médiatisé par le langage et la sensibilité. Pour Levinas, le langage instaure en opposition à la vision, une relation irréductible à la relation sujet-objet : la révélation d'Autrui. En ce sens, la révélation d'Autrui à partir de sa subjectivité à travers le discours n'est pas une *manifestation* des étant dans mon monde. Le face à face du discours ne rattache pas un sujet à un objet, il diffère de la thématisation. Autrui ne se manifeste pas par ses qualités, il *s'exprime*. De plus, le visage est chez Levinas, un visage qui interpelle, qui pro-voque à la justice : il ne s'agit plus de voir mais d'écouter la voix d'Autrui qui interpelle et demande justice. Ainsi, face aux conceptions déontologiques, cognitivistes, formalistes et universalistes de l'éthique, Levinas revendique une expérience originelle où l'altérité d'Autrui constitue l'événement de l'éthique. Pour Levinas, l'éthique dans son sens original n'est pas liée

75. *Idem, Para una ética de la liberación latinoamericana,* t. I, p. 119.
76. LEVINAS, *op. cit.,* p. 67.
77. *Ibid.,* pp. 101-102.

à des processus cognitifs car dans la connaissance la vérité est prioritaire par rapport à la justice. Par ailleurs, en englobant l'Autre dans le Même, la connaissance est une forme de violence qui dépouille Autrui de son altérité.

Dussel récupère cette indication levinasienne d'une éthique définie à partir de la relation avec l'altérité mais la situe dans le contexte de ce qu'il appelle « l'extériorité anthropologique [78] ». À la différence de Levinas, Dussel concrétise le face à face : l'éthique est chez Dussel, liée très étroitement à la politique et à la géopolitique. Pour Dussel, le discours levinasien, trop abstrait et équivoque, ne peut pas avoir d'impact effectif sur une réalité entendue géopolitiquement.

> La philosophie devient réelle dans la politique ; la politique sans la critique philosophique accomplit un travail immoral. La philosophie sans incidence ni compromis politique est une utopie, elle est irréelle, elle est sophistique [79].

En revanche, si Levinas reconnait et est heureux de son influence dans la pensée latino-américaine, il n'accepte en aucun cas que l'altérité devienne une communauté réelle et historique, c'est-à-dire une totalité car par ce fait, elle perdrait son extériorité. Il se sépare ainsi de toute application politique, géopolitique même, de sa pensée. Ainsi, dans un entretien qu'il a accordé en 1982 à la revue *Concordia*, Levinas affirme que :

> J'ai connu Dussel, qui autrefois me citait beaucoup, et qui maintenant est beaucoup plus proche de la pensée politique, géopolitique même. D'autre part j'ai fait la connaissance d'un groupe sud-américain très sympathique qui élabore une "philosophie de la libération"" – Scannone en particulier. Nous avons eu ici une réunion avec Bernard Casper, mon ami, professeur de théologie à Fribourg, et des philosophes catholiques d'Amérique du Sud. Il y a là une intéressante tentative de revenir à l'esprit populaire sud-américain, une grande influence de Heidegger d'autre part dans la manière, le rythme du développement, dans la radicalité du questionnement. Je suis très heureux, très fier même, quand je trouve écho dans ce groupe. C'est une approbation du fond. Cela veut dire que des gens ont vu "ça" aussi [80].

Pour Levinas, Autrui est toujours « l'Autre absolument autre ». Il tend alors à l'équivocité. Par ailleurs, il n'a jamais pensé qu'Autrui pouvait être un Indien, un Africain ou un Asiatique. Le dépassement dusselien de l'équivocité de la pensée levinasienne s'effectue en premier lieu, par une concrétisation historique et sociale de l'altérité :

78. DUSSEL, *Filosofía ética latino-américana V*, pp. 60 et ss.
79. *Idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 60.
80. Emmanuel LEVINAS. « Philosophie, justice et amour ». Dans : *Concordia* n° 3 (1983). Entretien à Emmanuel Levinas réalisé par R. Fornet-Betancourt et A. Gómez les 3 et 8 Octobre 1982. Publié également dans la revue *Esprit*, n° 8-9 (1983), pp. 8-17 ainsi que dans Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991., pp. 129-130.

> Certes, le thème de l'Altérité (dont E. Levinas s'est fait le plus ardent protagoniste) s'ouvre à nous d'une manière tout à fait inédite, jetant sa lumière sur des domaines dont l'importance philosophique était jusqu'ici insoupçonnée. Mais nous devons prendre garde à ce qu'un attrait purement spéculatif du thème ne voile d'une équivocité subtile le champ très concret où nous sommes appelés à réfléchir. C'est pourquoi l'Altérité doit signifier avant tout une réalité concrète, charnelle, douée de parole et située dans l'histoire [81].

Ce sont des dimensions très concrètes de l'existence d'Autrui que la philosophie doit selon Dussel, prendre en charge. Elle deviendra dès lors une économique, une érotique et une politique. Et dans chacune de ses dimensions, le sujet de la réflexion philosophique – Autrui – sera pluriel : « chaque visage dans le face-à-face est également l'épiphanie d'une famille, d'une classe, d'un peuple, d'une époque de l'humanité et de l'humanité elle-même toute entière – et plus encore, de l'Autre absolu [82] ». Pour Dussel, Autrui, c'est l'Amérique latine face à la Totalité européenne, c'est le peuple pauvre et opprimé de l'Amérique latine face aux oligarchies dominatrices et néanmoins dépendantes [83].

La perspective de Dussel ne tient pas compte seulement d'un visage sensible d'Autrui, mais de sa prestance toute entière et donc, du corps et de la parole, du désir et de la nécessité. L'Autre anthropologique de Dussel s'exprime alors par « la notion hébraïque de *basar* – « chair » – qui indique de façon adéquate le caractère unitaire de l'être sensible et intelligible de l'homme, sans tomber dans le dualisme corps-âme [84] ». Autrui habite charnellement le monde des relations et des structures économiques, érotiques et politiques. Le discours est devenu maintenant, spécifiquement dusselien. Cette dimension de concrétude place l'Altérité dans une dimension philosophique nouvelle – une situation qui requiert des nouvelles voies avec des outils nouveaux. Il s'agit maintenant de faire le pas méthodologique essentiel. Dussel entreprend alors le développement de la méthode analectique dont l'intention est d'approcher la réalité de l'Altérité d'une manière adéquate, c'est-à-dire respectant à la fois sa particularité et la nouveauté

81. Enrique DUSSEL. « Pensée analectique en philosophie de la libération ». Dans : P. Gisel and Ph. Secretan (ed.), *Analogie et dialectique*. Genève : Labor et Fides, 1982, pp. 105-106.

82. *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 182 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 107

83. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 161 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, pp. 181-182 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 105.

84. *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 182 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 107. L'originalité des catégories de la pensée hébraïque représente pour Dussel, « un chantier philosophique privilégié ». Cf. *idem*, *El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*

qu'elle constitue.

3.2 La méthode pour une philosophie de la libération : l'analectique (ou ana-dia-lectique) [85]

À partir de la section 25 de la *Méthode pour une philosophie de la libération* (section nouvelle par rapport à la première édition de cette œuvre : *La dialectique hégélienne*), Dussel étudie la méthode analectique et la philosophie latino-américaine [86]. À l'ontologie de l'identité qui pense et inclut l'autre, à la dialectique monologique, Dussel oppose un moment anthropologique qui permet d'affirmer une méta-physique éthique qui propose avec Levinas, l'irréductibilité des termes en relation, la dis-tinction et l'analogie :

> Entre le penser de la totalité, heideggerienne ou hégélienne (l'un à partir de la finitude, l'autre, de l'absolu) et le révélation positive de Dieu (qui serait le domaine de la parole théologique) il faut décrire le statut de la révélation d'Autrui, révélation en premier lieu, anthropologique, ainsi que les conditions méthodologiques qui rendent possible son interprétation. La philosophie ne serait plus une ontologie de l'identité ou de la totalité, elle ne se nierait pas non plus comme une simple théologie kierkegaardienne. Elle serait une dialectique pédagogique de la libération, une éthique premièrement anthropologique ou une méta-physique historique [87].

Dans la *Méthode pour une philosophie de la libération*, la méthode analectique apparaît en opposition à la méthode dialectique de l'ontologie. Cette opposition est fondamentale dans l'œuvre dusselienne car elle marque le passage de son étape ontologique à l'étape de la Philosophie de la Libération au sens strict. Dans *Pour une éthique de la libération latino-américaine* [88], le passage de la dialectique ontologique à l'analectique ou méta-physique de l'altérité et donc, à une éthique de la libération latino-américaine se trouve entre les chapitres 2 et 3 du premier

85. Le terme « analectique » a été utilisé par B. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik*, Köln, Bachem, 1955 mais dans un sens différent de celui que Dussel a développé dans le cadre de la philosophie de la libération. Cf. *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 106, n. 35

86. Ce travail a été également publié dans *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.II, pp. 156-173 ; dans l'œuvre collective Osvaldo ARDILES, éd. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Bonum, 1973, pp. 118-137 ; dans DUSSEL, *América Latina, Dependencia y liberación : [ensayos]*, pp. 108-131. En français, ce travail a été publié comme *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération »

87. *Idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 175.

88. Il s'agit d'une œuvre en cinq volumes. Les cinq volumes ont été écrits entre fin 1969 et mai 1975. Ils ont été publiés entre 1973 et 1980. Les deux premiers tomes ont été publiés en 1973 (*idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, t. II). Le passage de l'ontologie dialectique à l'analectique ou méta-physique de l'altérité se trouve exactement entre les chapitres 2 et 3 du premier tome. Le tome III a été publié en 1977 (*idem*, *Filosofía ética latinoamericana III*). Les tomes IV et V, en 1979-1980 (*idem*, *Filosofía ética latino-américana IV* ; *idem*, *Filosofía ética latino-américana V*

volume. À partir de ce moment, ainsi qu'avec les nouvelles sections introduites dans la *Méthode pour une philosophie de la libération*, il s'agit des premiers développements chez Dussel d'une philosophie et d'une éthique de la libération latino-américaine.

Dans la tradition métaphysique occidentale, le passage de la Totalité à un nouveau moment d'elle-même est toujours dia-lectique. C'est l'expansion de la Totalité à partir de soi, le passage de la puissance à l'acte du Même. Ainsi entendue, l'altérité n'est qu'un déploiement ou une scission interne à la Totalité.

> Cette Totalité est, comme tout Tout, en tant que totalité (et donc, sans ouverture extérieure) toujours *le Même*. « Le Même » (*tò autò, dans Selbe, le Même*) indique que les moments différentiels proviennent de l'intérieur, à partir de la propre identité [89].

L'apparente nouveauté d'un moment dialectique n'en est pas vraiment une car tout est Un, Totalité : la différence provient toujours à partir du Même, elle est intérieure au Même. Composée de *dis*- (préfixe latin marquant l'éloignement, la division ou la négation) et de *ferre* (« tenir »), le di-fférent, « l'autre », est pour Dussel, disséminé, séparé, déchiré de l'identité [90]. L'altérité est simplement, un déploiement à partir de la propre identité, une « scission de soi ». Il y a une in-différence ou unité originaires. Il s'agit donc de la tradition du Même, d'une ontologie de l'identité ou de ce que Dussel appelle la tradition de la « dialectique monologique de la modernité [91] ». Mais Dussel distingue avec Feuerbach la dialectique qui part du monologue intérieur du penseur solitaire qu'il nomme dialectique négative ou fausse dialectique, de la *vraie* dialectique qui part du dialogue avec Autrui. Pour Dussel, la vraie dialectique a un point d'appui ana-lectique, c'est-à-dire dans l'au-dessus ou *ana*-. Autrement dit, la méthode *ana*-lectique va au-delà, plus haut, et vient d'un plan plus élevé que celui de la simple méthode *dia*-lectique. Si « la dialectique dominatrice et immorale est toujours un mouvement conquérant : *dia-lectique* [92] », la vraie dialectique prend son départ dans Autrui en tant que libre, comme un au-delà du système de la Totalité. Elle est, en conséquence, un mouvement ana-dia-lectique. L'altérité est maintenant dis-tinction : composée du latin *dis*- et *tinguere* (imprégner, teindre) la dis-tinction indique mieux selon Dussel, la diversité et ne suppose pas une unité préalable.

89. *Idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 97.
90. *Ibid.*, t. I, p. 102.
91. *Ibid.*, t. I, p. 103.
92. *ibid.*, t. II, p. 161 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 182 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 106

C'est ce qui est séparé mais ne provient pas nécessairement de l'identité qui comme Totalité, les englobe. Dussel distingue alors « Le Même » comme l'identité ou l'unité originaire, préalable, de laquelle proviennent les di-fférents et « le Même » comme dis-tinct de « l'Autre » sans Totalité qui les englobe originellement. « L'Autre » reste alors, en dehors de toute Totalité possible : « le Même » et « l'Autre » indiquent chez Dussel une « analectique dialogique » où les termes de la relation, étant dis-tincts, restent toujours dans une certaine extériorité irréductible. Par ailleurs, la dis-tinction peut être vécue de diverses manières, comme a-version ou con-version et donc, comme éloignement solipsiste ou comme solidarité ou circularité ouverte du mouvement dialogique (*cum* ou *cir-cum-versio*) [93].

La catégorie propre de l'analectique est l'extériorité méta-physique d'Autrui. En ce sens, l'origine méthodologique se trouve dans la reconnaissance d'Autrui comme autre, comme un au-delà du système de la Totalité. Plus encore, le dépassement analectique de la Totalité ontologique exige que l'on se place dans une position philosophique radicale : il faut qu'un *choix éthique et prioritaire d'Autrui* – choix du peuple, des pauvres – détermine et précise le nouvel ordre de pensée. Bien que d'une manière essentiellement distincte car non fondée dans la foi religieuse, Dussel rejoint ici le choix prioritaire des pauvres qui ont revendiqué les théologiens de la libération. La méthode analectique ouvre alors sa démarche à partir de la parole d'Autrui, dans la révélation d'Autrui, et con-fiant en cette parole incompréhensible, non-totalisable, d'Autrui, elle « vise une croissance de la Totalité en toute Justice, car la démarche ouverte *à partir d'Autrui* deviendra créativité ordonnée *au service d'Autrui* [94] ». Mais comment interpréter la parole ana-logique de l'Autre, qui par principe est étranger à ma rationalité ? Comment interpréter la parole de l'Autre distinct de la Totalité, résistant à l'emprise du Même, non compris dans le fondement et échappant aux fonctions d'englobance ?

Depuis saint Thomas d'Aquin, l'analogie veut traduire la multiplicité et la diversité à l'intérieur de l'être. En effet, S. Thomas avait distingué entre les prédicats univoques, équivoques et analogues. Un concept est univoque quand il peut s'attribuer d'une manière absolument identique à des sujets divers, c'est-à-dire quand sa définition convient également à tous ceux auxquels on l'attribue (par exemple : le concept exprimé par le mot « homme » convient

93. *Idem, Para una ética de la liberación latinoamericana,* t. I, p. 102.

94. *ibid.*, t. II, p. 161 ; *idem, Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana,* p. 182 ; *idem,* « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 106

également à Jean comme à Samuel, à un Blanc comme à un Noir, etc.). À l'opposé, équivoque n'est plus qu'un nom commun fortuitement attribué à des sujets divers dans un sens totalement différent (par exemple, le mot « bélier » sert à désigner une constellation céleste aussi bien qu'un animal à cornes). L'analogie, en revanche, se situe entre ces deux formes de la prédication : analogue se dit d'un concept portant sur des réalités certes essentiellement différentes, mais qui, cependant, ont entre elles une *certaine proportion*[95]. Aristote avait déjà écrit au sujet de l'analogie ontologique (et non seulement ontique) : « L'être se dit de plusieurs manières » (*To dè ôn légetaï pollachos*)[96], mais il précisa immédiatement que ces manières multiples de dire l'être se réfèrent toujours à un pôle, « à un terme unique, à une même *physis*... [C'est-à-dire que] l'être se dit de plusieurs manières mais toutes [ces diverses manières] selon une même origine (*prôs miän archèn*)[97] ». Certes, l'être se dit de diverses manières lorsqu'il est référé à l'étant – et c'est pourquoi l'être est ana-logique sur le plan ontique – mais en fin de compte, « l'être en tant qu'être » demeure identique à lui-même. L'être s'exprime de plusieurs manières mais cette « ex-pression » ne dé-passe pas la Totalité ontologique comme telle : le fondement est Un. L'analogie n'est donc que dans l'énonciation de l'être à l'égard de l'étant.

En revanche, l'analogie de l'être conduit la philosophie dusselienne à une problématique abyssalement différente. Si pour les Grecs, la dernière référence est la *physis*, qui peut se manifester comme matière ou forme, comme puissance ou acte, comme vérité ou fausseté pour Dussel, l'être même est analogue et donc, « méta-physiquement dis-tinct » :

> La diversité de l'être dans sa double signification originairement distincte, nous l'avons appelé « la dis-tinction métaphysique ». Il ne s'agit pas seulement du fait que l'être, comme fondement, se dise de manières analogiques différentes, mais de ce que l'être même en tant que fondement de la Totalité n'est pas l'unique manière de dire l'être. L'être en tant qu'il est plus-haut (*ano*) ou par dessus (*ana-*) la Totalité, l'Autre libre comme négativité première, est analogique par rapport à l'être du *noein*, de la Raison hégélienne ou de la com-préhension heideggerienne. La Totalité n'épuise pas toutes les manières de dire ou d'exercer l'être[98].

La « dis-tinction méta-physique » grâce à laquelle l'être analogique d'Autrui en tant qu'Altérité méta-physique donne origine à la révélation d'Autrui comme pro-création dans la Totalité

95. Saint Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique, Dieu Tome deuxième*, 1º, Questions 12-17.
96. ARISTOTE, *Métaphysique*, III, 2, 1003, a 33
97. ARISTOTE, *Métaphysique*, III, 2, 1003, a 33–b 6.
98. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 166 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 188 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », pp. 112-113

s'oppose alors à la « différence ontologique » où l'être de l'analogie de l'étant, unique et identique en soi-même, est fondateur de l'expression de la Totalité. Il s'agit également pour Dussel, de la distinction entre le *logos* et le *dabar*[99]. En tant que parole ex-pressive, le *logos*, référé à l'horizon du monde, est fondamentalement univoque : il *dit* l'être unique. En revanche, pour Dussel l'analogie est un Dire, c'est-à-dire une parole – ou un visage signifiant. C'est le *dabar* (en hébreu : parole), en tant que voix révélatrice d'Autrui : L'Autre parle à partir de soi-même, depuis soi-même, et sa parole est un *se-Dire*[100]. Il s'agit alors d'un appel au dépassement du « dit » et donc, d'une invitation à l'accueil du Dire. Mais l'extériorité qui se révèle par la parole ne s'offre pas pour autant à l'emprise du Même. L'Autre en tant qu'autre est au-delà du penser, de la compréhension et du *logos*. De nouveau, Dussel doit à Levinas l'esquisse du statut trans-ontologique de cette parole échappant aux fonctions d'englobance.

3.3 De l'écouter à l'interprétation de la parole d'Autrui. L'analectique comme pédagogie de la libération

La parole révélatrice d'Autrui, de l'Autre en tant qu'autre, est une parole qu'on saisit dans une compréhension dérivée et inadéquate, dans la similitude, mais qu'on ne parvient pas à interpréter de manière adéquate en raison du caractère abyssal et incompréhensible de son origine dis-tincte. Son irréductibilité, sa dis-tinction originaire, font que cette parole ne puisse pas être englobée dans la similitude analogique que d'une manière confuse. Dussel insiste sur le domaine dis-tinct d'Autrui qui rend sa parole incompréhensible, non entièrement interprétable « car on peut interpréter quelque chose de manière intégrale uniquement dans la mesure où celle-ci maintient une relation de fondation avec la compréhension de l'être dans la sphère du monde[101] ». Mais la parole d'Autrui fait irruption depuis l'au-delà du monde, depuis l'extériorité. Elle est « accueillie et accepté en toute confiance, grâce à la foi que l'on a en Autrui [...]. L'amour-de-justice, relevant d'un ordre trans-ontologique, permet d'accepter comme vraie

99. Cf. *idem*, *El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, p. 87, n. 29.
100. Cf. Emmanuel LEVINAS, « Le Dit et le Dire », in *Le Nouveau Commerce* 18/19, Paris, 1971, p. 19-48.
101. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 168 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 191 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 115

sa parole non-vérifiée [102] ». Il s'agit du moment scolaire (*discipular*) du philosopher, condition de possibilité du face-à-face qui permet à l'Autre d'être autre. Le philosophe analectique, intrinsèquement éthique, doit descendre de son oligarchie culturelle académique et universitaire pour pouvoir se situer dans le face-à-face, dans le « savoir-écouter » la parole qui vient de l'au-delà, du plus haut (*ana*-), de l'extériorité du système de la Totalité dominatrice. Le silence de la parole dominatrice qui se met elle-même en demeure, l'ouverture interrogative à la provocation du pauvre, le savoir-écouter, sont les moments constitutifs de la méthode analectique dusselienne. Il s'agit également du caractère de service du philosophe analectique qui pour parvenir à comprendre la parole d'Autrui doit habiter ce nouveau monde, le faire sien à la manière d'un disciple. Le philosophe analectique est ainsi, avant tout, un « serviteur » engagé dans la libération. Avant même la pratique purement théorique, il est « un homme éthiquement juste ; il est bon ; il est disciple [103] ».

> Si la philosophie est une *pédagogique*, c'est qu'elle se situe, premièrement, dans une position de disciple : [le philosophe] doit pouvoir entendre la parole révélatrice d'Autrui (le disciple comme maître), la croire pour pouvoir se compromettre dans le chemin de la libération [104].

C'est seulement dans un deuxième temps que la philosophie comme *pédagogique* passe d'une position de disciple à une position magistrale. La philosophie ainsi entendue est strictement une *pédagogique* au sens propre du terme : elle se base sur la relation maître-disciple, sur le savoir-croire et avoir-interpréter la parole d'Autrui. Mais cette pédagogique analectique est également, une pédagogie *de la libération* : l'ouverture à l'horizon de la libération, le choix d'une relation distincte à Autrui, est la condition pour que le maître puisse être maître authentique. Le philosophe-maître, athée de la Totalité, se met dans une situation d'extériorité par rapport à celle-ci – où néanmoins, « il habitait avant d'entendre la révélation d'Autrui [105] ».

> Le philosophe, quand il pense la révélation d'Autrui, devient un *critique* pro-phétique [...]. Sans le moment de disciple (*momento discipular*), le philosophe n'est qu'un sophiste tautologique de la Totalité périmée. Mais après s'être situé comme disciple, après [avoir cru]

102. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 168 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 191 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 115
103. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 163 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 183 ; *idem*, « Pensée analectique en philosophie de la libération », p. 108
104. *Idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 176.
105. *Ibid.*, t. II, p. 176.

> la parole révélatrice d'Autrui, [et grâce à] la foi dans sa parole et dans la praxis libératrice, le philosophe se présente à la Totalité [...] et annonce sa fin [. . .] sa fausseté, son hypocrisie. [...] Dans la philosophie comme *pédagogique analectique de la libération*, le philosophe-maître répète la voix de l'Autre qu'il a su écouter. Mais sa réitération n'est pas une simple imitation. Elle a maintenant, la virulence *critique* du *pensé* [106].

De sorte que le philosophe-maître ajoute à la parole entendue de son disciple (le peuple, l'Autre qui néanmoins, a été son maître quand il lui a révélé l'objection ou l'interpellation à la justice, c'est-à-dire le projet libérateur à partir de l'extériorité) quelque chose de *nouveau*, d'autre. Le philosophe-maître est ainsi, lui-même, Autre que l'opprimé, Autre que celui qui se libère. Il est un pro-phète (au sens anthropologique) [107].

3.4 Le nouvel Âge de la philosophie : l'anthropologie et la naissance de la philosophie latino-américaine

> Le rôle du philosophe-maître n'est pas seulement de donner le jour au fils d'Autrui (comme une maïeutique). Son rôle est surtout de féconder avec sa parole critique et pensée, interprétée-méta-physiquement, le *nouvel* Âge historique qui commence à vivre l'Amérique latine et les peuples pauvres du monde, les femmes ainsi que ceux qui souffrent de la pédagogie dominatrice de la Totalité [108].

Pour Dussel, c'est seulement maintenant, avec la découverte du statut de l'homme latino-américain comme extériorité méta-physique en relation à l'homme nord-atlantique (européen, russe et nord-américain), que la philosophie latino-américaine peut naître [109]. Par ailleurs, la philosophie latino-américaine, ainsi entendue, est pour Dussel, un moment nouveau et analogique de l'histoire de la philosophie humaine. En ce sens, elle n'est pas un nouveau moment particulier du tout univoque de la philosophie abstraite universelle, une partie d'une histoire unique de la philosophie. Elle n'est pas non plus un moment équivoque et auto-explicatif d'elle-même qui, en surévaluant le moment de dis-tintion de chaque philosophe ou de chaque peuple, parviendrait à l'équivocité et l'impossibilité d'une histoire de la philosophie : il n'y aurait point d'histoire de la philosophie mais des biographies philosophiques. Face à l'identité hégélienne et à l'équivocité jaspersienne Dussel défend l'analogie d'une histoire où la continuité se fait par « similitude » mais où l'on trouve également une dis-continuité due au fait de la liberté

106. *Ibid.*, p. 177.
107. *Ibid.*, t. II, p. 108.
108. *Ibid.*, t. II, p. 178.
109. *Ibid.*, t. II, p. 194.

de chaque philosophe (car chaque vie part d'un *néant*) et de chaque peuple (la dis-tinction de la réalité de l'oppression latino-américaine). En revanche, la philosophie latino-américaine est pour Dussel, un moment analogique de l'histoire de la philosophie. À partir de sa dis-tinction, chaque philosophe et la philosophie latino-américaine récupèrent ce qui est « similaire » dans la philosophie que l'histoire de la philosophie leur offre. Mais étant donné son extériorité, la philosophie latino-américaine est « analogiquement similaire (et en ce sens, elle est une étape de l'unique histoire de la philosophie) et dis-tincte (et donc unique, originale et inimitable, autre que tout autre [...]) [110] ». Le futur mondial de la philosophie passe alors par le développement de la philosophie des peuples pauvres, par la philosophie de la libération humaine mondiale qui pour Dussel, a commencé en Amérique latine avec la Philosophie de la Libération mais doit encore parvenir en Afrique et en Asie [111]. Mais il ne s'agit plus d'une philosophie mondiale au sens hégélien et univoque mais au sens analogue, c'est-à-dire où « chaque personne, chaque peuple ou nation, chaque culture peut exprimer ce qui lui est propre dans une universalité analogique qui n'est ni l'universalité abstraite (le totalitarisme d'un particularisme abusivement universalisé) ni l'universalité concrète (consommation univoque de la domination) [112] ». Il n'y a pas selon Dussel, de « philosophie tout court [113] ». Il y a des philosophies : les philosophies de chaque philosophe authentique, de chaque peuple avec un penser réflexif authentique. Mais ces philosophies ne sont pas incommunicables et ne conduisent donc pas à un relativisme absolu. Au contraire, elles sont « communicables analogiquement : la parole de chaque philosophie est analogique [114] ».

Cette simple position, l'Europe et l'Amérique du Nord ne l'acceptent pas car elle implique une mise en question de leur prétendue universalité. L'Occident ne sait pas écouter la voix de l'Autre (de l'Amérique latine, du monde arabe, de l'Afrique noire, de l'Inde, de la Chine et

110. *ibid.*, t. II, p. 173 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, pp. 195-196

111. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 173 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 196

112. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 173 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 196

113. Cf. Leopoldo ZEA. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México : Siglo XXI, 1969 ainsi que la posture des philosophes « universalistes » latino-américains étudiés dans une autre section de ce travail. Cf. Chapitre 1

114. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 173, n. 509 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 196, n. 55

du Sud-est Asiatique). « La philosophie latino-américaine, comme elle n'est pas une simple tautologie de la philosophie européenne, se présente comme "barbare" ; comme elle pense le "non-être", tout ce qu'elle dit est considéré comme faux [115] ». Il s'agit des questions de la « colonialité du savoir » et de la « violence épistémique » qui seront approfondies dans les années 1990 par les auteurs réunis autour du groupe de recherche Modernité/Colonialité [116].

> Comme je l'ai exposé dans une Université européenne en 1972, ce que nous prétendons est, justement, une « philosophie barbare », une philosophie qui part du « non-être » dominateur. Mais étant donné que nous nous trouvons au-delà de la Totalité européenne, moderne et dominatrice, [notre philosophie] est une philosophie du futur, mondiale, post-moderne et de libération. C'est le quatrième âge de la philosophie et le premier âge [spécifiquement] anthropo-logique : nous avons laissé en arrière la physio-logie grecque, la théo-logie médiévale, la logo-logie moderne mais nous les assumons [ces trois âges de la philosophie] dans une réalité qui les explique toutes [117].

Nous retrouvons ainsi depuis les premières développements de la philosophie de la libération en 1974, des thématiques centrales à celle-ci qui continuent aujourd'hui à être développées et approfondies : la question d'une philosophie véritablement mondiale [118], la critique de l'universalisme abstrait et monologique moderne, la proposition d'une nouvelle universalité qui en 1974 est « analogique » et qui, plus récemment a été qualifiée de « trans-moderne » et de « pluriverselle [119] » ainsi qu'une esquisse des questions de la « colonialité du savoir » et du « racisme épistémique » que nous abordons dans la dernière section de ce travail avec le groupe de recherche Modernité/Colonialité.

115. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 174 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 197

116. Ramón Grosfoguel, Eduardo Mendieta, Nelson Maldonado-Torres, Walter Mignolo, etc. Cf. Chapitre 8.

117. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, p. 174 ; *idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 197

118. Enrique DUSSEL. « Una nueva edad en la historia de la filosofía : el diálogo mundial entre tradiciones filosoóficas ». Dans : *Tabula Rasa* n° 11 (2009). Publicado también en francés : « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 (2009/3), pp. 111-127. En ingl'es : « A new age in the history of philosophy. The world dialogue between philosophical traditions », *Prajña Vihara. Journal of Philosophy and Religion*, vol. 9, n° 1 (2008), pp. 1-22 as'i como en *Philosophy Social Criticism*, vol. 35, n° 5 (2009), pp. 499-516.

119. Dussel utilise pour la première fois la notion explicite de « pluriversalité » et d'« utopie pluriverse » dans Enrique DUSSEL. « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160 ; así como en Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexico, UACM, 2006, pp. 21-69. En inglés : « Transmodernity and Interculturality : An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol.1 - n° .3 (2012), pp. 28-59. En 2012, il introduit l'idée d'un « projet mondial analogique d'un *plurivers transmoderne* » dans *idem*, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 125

3.5 De la « classe sociale » au « peuple »

Dans le dernier chapitre de la *Méthode pour une philosophie de la libération* de 1974, Dussel introduit une question de grande importante dans sa pensée : le passage clé – « en Amérique latine et dans toute la périphérie en général » – de la catégorie de « classe sociale » à la catégorie de « peuple ». Car si la lutte de classes est une réalité indéniable, en Amérique latine il faut considérer, de plus, un double aspect que Marx – selon Dussel – n'a pas pu prendre en compte. D'abord, le fait qu'il y a des nations « centrales » ou impériales et des nations « dépendantes » et donc, sous-développées [120] (fait qui est découvert et analysé théoriquement en Amérique latine à partir des années 1960). Deuxièmement, l'existence d'une extériorité du système capitaliste bourgeois (par exemple, la Chine ou l'Amérique latine) qui peut, sans la médiation d'un capitalisme développé, passer d'une société primitive ou traditionnelle à un système post-capitaliste. Chez Dussel, la catégorie d'altérité ou d'extériorité est fondamentale pour un sens plein du mot « peuple » qui ne fait pas seulement référence à la masse ou la multitude aliénée par le système « mais essentiellement, à l'extériorité du système, au point positif d'appui [...] dans son histoire distincte d'un nouveau système construit par un processus de libération analectique [121] ». Dans ces deux niveaux, la catégorie de « classe » ne suffit plus pour distinguer ces nouveaux moments réels qui doivent être interprétés. Marx a analysé l'opposition entre le prolétariat et la bourgeoisie, entre les classes ouvrières et les classes qui possèdent le capital. Mais la catégorie marxienne de « classe » est insuffisante pour l'interprétation des nouveaux niveaux conflictuels découverts maintenant en Amérique latine : l'opposition au niveau des nations entre l'empire et les colonies, entre les nations du centre et celles de la périphérie. En conséquence, la lutte ne peut pas se limiter à la lutte des classes : il y a également la lutte entre les nations opprimées et les nations oppresseurs.

Ce nouveau moment né depuis l'extériorité du système capitaliste est pour Dussel, une mise en question de la dialectique. Son interprétation nécessite alors, de nouvelles catégories. C'est à partir de cette réflexion que Dussel propose la catégorie de « peuple » non comme une négation

120. La relation causale qu'établit ici Dussel, entre la dépendance et le sous-développement des pays périphériques, montre l'influence des nouvelles sciences sociales latino-américaines. En particulier, il s'agit de l'influence des théories de la dépendance sur l'oeuvre dusselienne à partir des années 1970 et donc sur les premiers développements de la Philosophie de la Libération.

121. DUSSEL, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 228.

des luttes des classes sociales, mais comme une catégorie capable de rendre compte de ces deux nouveaux niveaux inter-nationaux que la catégorie de « classe » ne pouvait pas à elle seule, interpréter. En ce sens, la catégorie de « peuple » se précise dans des réalités et des niveaux différents. Le peuple est tout d'abord pour Dussel, la totalité d'un système politique et d'une culture historique, géographique et concrètement donnée. Mais dans son sens le plus fort, le « peuple » est hégémoniquement et principalement, les classes opprimées et ouvrières. Par ailleurs, le « peuple » est également l'extériorité eschatologique de ceux qui appartenant au système (en tant que dominateurs ou aliénés), sont, en même temps, futur et pro-vocation à la justice : l'autre qui demande justice à partir de sa position utopique [122], et de manière plus prototypique, la jeunesse comme un groupe qui n'a pas encore été dominée par la totalité, par le système. Dussel résume les différents niveaux (national, international et générationnel) des oppositions, des oppressions et des libérations dont le sujet actif est le « peuple » dans le schéma suivant [123] :

Niveau dominateur	Nations du « centre », empire	Classe bourgeoise	Bureaucratie (gérontocratie)
Niveau opprimé	Nations périphériques sous-développées	Classe ouvrière	Jeunesse
Nom de la révolution ou de la libération	Indépendance nationale	Révolution sociale	Révolution culturelle
Type de lutte	Lutte de libération nationale	Lutte de libération ouvrière-paysane	Lutte culturelle et générationnelle
Sujet du processus	PEUPLE	PEUPLE	PEUPLE

FIGURE 5.1 – Oppositions, oppresions et libérations dont le sujet actif est le « peuple »

Nous avons vu [124] comment Dussel est inclus dans la classification d'Horacio Cerutti des différents courants de la philosophie de la libération dans le courant que Cerutti nomme « po-

122. Sur la signification à cette époque chez Dussel, de l'Autre comme utopie et reste eschatologique, Cf. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, pp. 118-127 ; *ibid.*, t. II, pp. 89-96
123. *Idem*, *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, p. 226.
124. Cf. Chapitres 1, 4

puliste » de la philosophie de la libération [125]. Dussel opte effectivement pour la catégorie de « peuple » au lieu de celle de « classe sociale ». Cependant chez Dussel, ces deux catégories ne s'opposent pas de manière exclusive. Au contraire, depuis les origines de la Philosophie de la Libération dusselienne en 1974 (et donc, neuf ans avant la critique de Cerutti) la catégorie de « peuple » inclut chez Dussel, les classes sociales comme un niveau spécifique des luttes pour la libération. Mais la catégorie de classe sociale ne peut pas à elle seule, selon Dussel, rendre compte et interpréter les nouveaux moments d'oppression et d'exclusion qui ont été découverts en Amérique latine à partir des années 1960 – grâce en grande partie, aux analyses des nouvelles sciences économiques et sociales. En revanche, la catégorie de « peuple » est selon Dussel, plus large que celle de classe : elle inclut les classes sociales opprimées sans pour autant se réduire à elles [126]. Elle permet alors d'interpréter les différents niveaux (nationaux, internationaux et générationnels) dans lesquels s'explicitent les différentes oppositions, oppressions et luttes pour la libération.

4 *Conclusions et critiques*

S'inspirant de la critique d'Emmanuel Levinas à l'égologie sur laquelle s'est fondée la pensée philosophique occidentale depuis Descartes, Dussel a revendiqué le passage d'une cosmovision centrée sur le moi à l'ouverture – et même à la suprématie – d'Autrui. En effet, dans la pensée dusselienne, Autrui me déborde et me dépasse, échappant par ce fait à tout pouvoir de domination. Il *se révèle, se manifeste*, faisant ainsi irruption dans ma vie et demandant mon aide. Comme dans la pensée de Levinas, l'irruption d'Autrui comme visage est un engagement pour moi, un appel pour moi. Je dois répondre d'Autrui avant même d'avoir fait quelque chose. En ce sens, non seulement Autrui m'interroge et me met en question, brisant par ce fait l'impérialisme de ma pensée qui aurait tendance à l'englober. De plus, il constitue un ordre pour moi de me trouver au service de ce visage. Le paradoxe de la responsabilité et du devoir de répondre d'Autrui est que, n'étant pas le résultat d'un acte quelconque que j'ai commis, je ne suis pas libre de me dégager de cette responsabilité. L'Autre met ma liberté en question

125. Horacio CERUTTI. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México : Fondo de cultura económica, 1983.
126. Cf. Enrique DUSSEL. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1983, ch. 15.

et exige ma responsabilité avant toute connaissance, et donc, avant toute liberté de choix. Par conséquent, la relation avec Autrui ne dépend plus de ma liberté mais d'Autrui qui, par son apparition comme visage, commande ma responsabilité envers lui et me conduit comme un otage. Par ailleurs, cette responsabilité *a priori* n'est pas réciproque. Je ne peux pas exiger d'Autrui d'être responsable à mon égard de la même manière que je suis responsable à son égard, car dans ce cas, la responsabilité initiale se transformerait en commerce, en échange, en égalité. La rencontre d'Autrui est ainsi caractérisée par une profonde *asymétrie* dans le sens où « ma relation à moi-même et mes obligations telles que je les pense moi-même ne sont pas d'emblée dans un rapport entre deux êtres égaux, où Autrui est toujours supposé comme étant moi-même. Moi-même je suis avant tout l'obligé, et lui, c'est avant tout celui à l'égard de qui je suis obligé. Ce n'est pas du tout un égarement, c'est la modalité essentielle de la rencontre d'autrui [127] ».

4.1 La vocation de l'asymétrie et la sacralisation d'Autrui dans la philosophie de la libération d'Enrique Dussel

Les analyses de la philosophie de la libération des insuffisances de la modernité ainsi que du solipsisme anthropologique moderne sont sans doute, d'importance notoire dans l'histoire mondiale de la philosophie. La philosophie de l'altérité qu'elle prolonge et consolide, constitue effectivement un changement de modèle de rationalité de grande envergure. Cependant, elle a également – de notre point de vue – des implications et des conclusions importantes, parfois difficiles à justifier.

En ce qui concerne la conception anthropologique de l'homme et des relations humaines, Dussel se situe, comme nous l'avons vu, dans le prolongement du tournant radical initié par Levinas. Par conséquent, d'une part le Moi n'est plus premièrement défini comme *activité, autonomie* et *liberté*, mais de manière essentielle comme *passivité, hétéronomie et responsabilité* et, seulement dans un deuxième temps, comme un être autonome et légitime d'exercer sa liberté. D'autre part, la relation entre le Moi et Autrui – fruit de l'infinitude et de la transcendance qui caractérise l'Autre – se produit selon ce penseur, dans une radicale *asymétrie*. Nous allons étudier par la suite ces questions qui sont – de notre point de vue – problématiques.

127. EMMANUEL LEVINAS, *op. cit.*, p. 121.

Dans la rencontre d'Autrui revendiquée par Dussel, Autrui se manifeste et apparaît comme visage – compris non simplement comme une forme plastique mais également comme un engagement pour moi, c'est-à-dire comme un ordre pour moi de me trouver au service de ce visage. Autrui est par conséquent, le point de départ : le mouvement ne va plus d'un Moi qui se dirige vers l'Autre sujet pour le comprendre, le saisir et le rendre intérieur, mais au contraire de l'Autre sujet vers Moi. En effet, Autrui, apparaissant comme visage, m'appelle et me commande à répondre de lui. Ainsi, Autrui se révèle et m'interpelle à partir de l'immédiateté du face-à-face, à partir de la nudité de son visage. Dans ce face-à-face, le moi expérimente de manière immédiate la réalité et la différence d'Autrui, mais aussi sa déficience face à quelque chose qui, d'un côté, déborde du domaine de ce qui peut être embrassé et, d'un autre côté, commande ma responsabilité à son égard.

Dans l'asymétrie, dans une position de hauteur, le visage d'Autrui me révèle une seigneurie sur laquelle je m'incline. La conception anthropologique et éthique de l'homme a expérimenté un bouleversement total. D'une part, le point de départ n'est plus le moi mais Autrui. D'autre part, mes droits et mes libertés ne sont plus prioritaires par rapport à ceux d'Autrui. Ils ne se situent pas non plus au même niveau. La radicale asymétrie qui détermine la rencontre d'Autrui implique que ses droits sont prioritaires par rapport aux miens, qu'ils passent devant les miens. Le moi est devenu otage d'Autrui qui, lui, est premier et se situe dans une position de hauteur. Il est mon Seigneur, mon maître. L'Autre m'appelle à la responsabilité, il me convoque à être son gardien, à me mettre à son service. Le visage d'Autrui apparaît comme un commandement, un engagement pour moi, un ordre pour moi et, finalement, comme une dette envers lui avant toute conscience, avant toute liberté.

De ce fait Dussel se sépare des propositions dialogiques qui – comme celle de Martin Buber – considèrent que les relations interpersonnelles se produisent dans une situation d'égalité et de symétrie. En ce sens, il oppose une tradition grecque – ingrédient fondamental de la culture occidentale – fondée sur le consensus des individus égaux face à la loi et une tradition juive, basée sur le dissentiment (le *disensus*) et les relations asymétriques entre les individus. En effet, influencé par la pensée de Levinas, Dussel considère que dans une situation symétrique entre personnes, il n'est pas possible de dépasser la domination du moi sur l'Autre. En ce sens, ce philosophe affirme que les relations interpersonnelles, au moins dans un premier temps, doivent

se produire dans une radicale asymétrie, car cette asymétrie est selon lui, la seule manière de garantir des relations inter-humaines justes et une éthique de la responsabilité solidaire. C'est ce que Levinas appelle la « courbure de l'espace éthique[128] », selon laquelle Autrui se situe toujours plus haut que moi, exige de moi le respect de ses droits. Selon Levinas, l'asymétrie est d'une part et avant tout, le fait que ma relation à moi-même et mes obligations ne sont pas d'emblée dans un rapport entre deux êtres égaux car moi-même je suis avant tout l'obligé, et Autrui est avant tout celui à l'égard de qui je suis obligé. La structure première – éthique – de la socialité est de ce fait caractérisée par la relation asymétrique entre le moi responsable et Autrui dont il répond. D'autre part, l'asymétrie est le fait que je ne peux pas exiger, ou même proposer, à Autrui de se comporter de la même manière avec moi, car par ce fait, je transformerais ma responsabilité initiale en commerce, en échange, en égalité.

Par conséquent, la relation éthique entre sujets n'est ni une relation de domination hétéronome, ni une relation de simple respect réciproque des droits, mais un accueil éthique et de responsabilité solidaire envers Autrui en tant qu'autre. Ma liberté est confrontée et validée grâce à l'accueil et au respect de la liberté d'Autrui. L'accent est ainsi déplacé : il ne se situe plus dans le domaine de la liberté individuelle mais dans celui de la responsabilité à l'égard d'Autrui. En ce sens, la responsabilité est préalable à la liberté, et l'asymétrie radicale originaire est la condition de possibilité des relations inter-humaines justes.

Dans la philosophie de la libération dusselienne, la responsabilité met en question la liberté du moi ainsi que le pouvoir de commencer qui définit cette liberté. Face à Autrui, je suis toujours responsable *a priori*, c'est-à-dire avant toute conscience, tout engagement et tout choix. Par conséquent, la philosophie de la libération de Dussel – face aux éthiques fondées sur la liberté universelle individuelle – revendique le compromis avec Autrui à travers une éthique de la responsabilité solidaire, antérieure au niveau de la conscience et de la liberté.

Cette approche des relations inter-personnelles n'est évidement pas exempt de difficultés. D'une part, une telle responsabilité, comprise comme une exigence d'avoir à répondre, devant l'Autre, au-delà de toute culpabilité et possibilité de choix, risque de faire de la responsabilité et de la justice, une aliénation. D'autre part, nous trouvons dans la pensée levinasienne, ainsi que dans la proposition de la philosophie latino-américaine de la libération, plusieurs sauts

128. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 267.

fondamentaux [129]. Un premier saut est du plan épistémologique au plan éthique, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être appréhendé et englobé dans un concept à l'affirmation de l'infinie densité éthique d'Autrui. L'affirmation de l'infinie densité éthique d'Autrui est de claire inspiration biblique et, dans les schémas levinasien et dusselien, se fonde sur une affirmation épistémologique préalable, celle de l'impossible réduction d'Autrui aux paramètres conceptuels du Moi. Le saut de ce plan épistémologique au plan éthique est – de notre point de vue – difficile à justifier et à accepter, et semble plutôt être une pétition de principe. Nous trouvons également dans la philosophie de la libération un deuxième saut, lié au précédent, à savoir, le passage de l'infinie densité éthique d'Autrui à la défense de la supériorité et prééminence éthique d'Autrui par rapport au moi. En effet, dans la philosophie de la libération Autrui est d'une part, concrétisé historiquement dans les pauvres et les peuples du Sud et, d'autre part, considéré comme « maître du bien et pédagogue de la justice [130] ». La philosophie de la libération dépose ainsi dans l'Autre – compris de cette manière prioritairement comme le pauvre et les pays du Sud – une capacité prioritaire et a priori incontestable de justice éthique. De la revendication de justice et de la reconnaissance des droits des autres, nous sommes passés dans la philosophie de la libération, à l'affirmation de la Sainteté d'Autrui, maître du bien et pédagogue de la justice ; du dévoilement de l'impérialisme et de la domination non seulement politique mais également sociale et culturelle, à la sacralisation aveugle des pauvres, des victimes de l'injustice et des peuples du Sud. Le respect et la reconnaissance d'Autrui deviennent par conséquent vénération, ob-éissance [131], service. Finalement, un troisième saut se produit depuis l'affirmation de la prééminence éthique d'Autrui à la thèse anthropologique de la « substitution » selon laquelle « le moi est autrui ». Dans le domaine éthique de la rencontre d'Autrui, la responsabilité n'est pas comprise comme étant un choix ou un engagement volontaire. La responsabilité précède la liberté et prend le sujet en otage : le sujet doit répondre d'Autrui de manière inconditionnelle. Il s'agit du décentrement du sujet que Levinas avait développé avec la catégorie de « substitution ». Selon Levinas, la substitution dans la responsabilité libère la subjectivité mais, selon un paradoxe essentiel, la

129. Carlos BEORLEGUI. « El pensamiento ético-antropológico de E. Levinas. Su fecundidad y sus insuficiencias ». Dans : *Letras de Deusto* vol. 28, n° 78 (1998), p. 159.

130. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Tomo II, p. 37.

131. L'ob-éissance au sens méta-physique fort est la capacité de savoir écouter Autrui dans le face-à-face (*ob-audire*). Celui qui ob-éit, écoute sérieusement Autrui, il a con-fiance en lui. *ibid.*, Tomo II, p. 116

libère en la rendant otage de l'autre. La subjectivité en tant que « pour-l'-autre » place ainsi le sujet dans une profonde passivité et désintéressement : Autrui est fin, moi je suis otage, je suis « élu » pour me substituer à Autrui. En effet, l'individuation du moi ne s'effectue d'après Levinas que par un soin d'Autrui, et non de l'être ou de soi.

Plusieurs questions s'imposent ici : pourquoi les droits d'Autrui passent-ils devant les miens propres ? Comment justifier ce passage de la revendication du respect de l'altérité irréductible d'Autrui à l'affirmation de sa supériorité et prééminence éthique ?

Nous considérons nécessaires les critiques des insuffisances de l'anthropologie et de l'éthique propre à la conception égologique moderne, spécialement dans la mesure où on peut penser qu'elle a pu établir les bases de la domination du moi au regard d'Autrui. Mais nous considérons plus difficile d'accepter le fait que ces critiques impliquent la dé-potentialisation du moi devenant l'otage d'Autrui. Au contraire, nous pensons que la critique et le dépassement de l'autonomie du sujet, tels qu'ils ont été conçus dans la tradition occidentale – c'est-à-dire souvent liée à des attitudes égocentriques et autosuffisantes –, peuvent être effectués sans avoir besoin d'abandonner l'importance de l'affirmation de l'autonomie de l'être humain. Nous pensons que, pour ce faire, la distinction entre l'autonomie moderne et une nouvelle autonomie qui irait de pair avec une correcte conception de l'altérité et de la responsabilité, est capitale.

Chapitre 6

Nouveaux débats à partir de la philosophie de la libération. Éthique du discours et éthique de la libération

À partir des années 1980, les travaux de Dussel se centrent sur une étude du marxisme ainsi que dans la recherche de justification d'une éthique de la libération *universelle* [1]. L'option anthropologique fondamentale reste la même : la critique de l'ontologie eurocentriste comme totalité qui nie l'altérité et le choix prioritaire des pauvres, de l'Autre comme dis-tinct et trans-ontologique, méta-physique (et donc, au-delà de la totalité ontologique). Cependant, plusieurs différences notoires marquent cette nouvelle étape de l'éthique de la libération. Premièrement, les débuts latino-américains de la première éthique de la libération en cinq tomes [2] évoluent durant les années 1980 vers des dimensions nouvelles et globales d'engagement éthique. Il s'agit ainsi d'une nouvelle éthique par rapport à celle publiée entre 1973 et 1980. La première partait de la réalité socio-historique de l'Argentine et de l'Amérique latine de la fin des années 1960. Elle était en conséquence une éthique de la libération *latino-américaine* – comme le titre de cette première œuvre l'indique lui-même. En revanche, l'éthique de la libération que Dussel développe à partir des années 1980 se veut une éthique de portée mondiale. Elle ne part plus seulement de la réalité socio-historique de l'Argentine et de l'Amérique latine, mais également

1. David SANCHEZ RUBIO, *Filosofía, Derecho y Liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée, 1999, p. 115.

2. Publiés de 1973 à 1980. Cf. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t .I et t. II, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980.

de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe orientale post-communiste, ainsi que de la problématique du « centre » (les États-Unis d'Amérique, l'Europe occidentale et le Japon)[3]. Elle est en conséquence une éthique de la libération *à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*[4]. Ensuite, si la première éthique de la libération s'inspirait de Heidegger et surtout, de la pensée de l'altérité d'Emmanuel Levinas, à partir des années 1980 Dussel engage la discussion avec les théories éthiques actuelles (le communautarisme, l'éthique du discours, la théorie des systèmes, le néo-contractualisme, la théorie de la reconnaissance, etc.). Après, si « l'ancienne éthique de la libération était matérielle, ontologique et trans-ontologique, critique à partir de l'altérité de l'Autre, du pauvre », dans cette nouvelle période de l'éthique de la libération « cette matérialité se radicalise, alors que s'y ajoute la prise en compte du nivea "formel" – la validité intersubjective de l'accord moral – et la médiation s'entrevoit plus clairement dans sa "faisabilité"[5] ». Tenant compte des philosophies utilitariste, pragmatique, analytique et autres, Dussel construit maintenant une architectonique bien plus complexe des principes éthiques. Finalement, « l'éthique critique reçoit maintenant une nouvelle articulation. Elle se propose de montrer l'importance de l'intersubjectivité communautaire antihégémonique des « nouveaux mouvements sociaux » et les problèmes de la praxis de libération à partir de la réalité actuelle, où l'horizon révolutionnaire a disparu, mais pas les victimes d'un système sacrificiel, ni la nécessité de leur libération[6] ».

Les années 1980 et 1990 sont ainsi pour Dussel l'occasion de nouveaux débats grâce auxquels une nouvelle étape de la philosophie de la libération, de l'éthique de la libération, est née. En novembre 1989 Dussel commence à Freiburg un débat qui durera des années, jusqu'en 2001, avec Karl-Otto Apel. En avril 1991, il rencontre Paul Ricœur puis Richard Rorty. 1993 est l'occasion de dialoguer avec Gianni Vattimo, 1996, avec Jürgen Habermas. L'ouvrage qui résulte de ces débats est *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, publié aux Editions Trotta, à Madrid, en 1998. Or si les débats sont multiples, cette oeuvre tire particulièrement son origine dans le débat engagé depuis novembre 1989 avec l'éthique du

3. Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 7.

4. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*

5. *Ibid.*, p. 7.

6. *Ibid.*, pp. 7-8.

discours développée par Karl-Otto Apel.

Nous retracerons d'abord certains aspects de ces différents dialogues, et plus particulièrement le long débat engagé à partir de 1989 avec l'éthique du discours développée par Karl-Otto Apel, afin de mieux comprendre la spécificité et la nouveauté de cette étape de l'éthique de la libération. Nous analyserons ensuite les différents moments de l'*Éthique de la libération* de 1998 : l'aspect matériel ou de contenu, l'aspect formel ou procédural et la faisabilité éthique comme processus (c'est-à-dire les fondements ou le processus de construction de l' « ordre établi » : la prétention de bonté) ; puis leurs aspects critiques ou négatifs respectifs (c'est-à-dire le point de départ proprement dit de l'éthique de la libération) : l'éthique comme critique matérielle, l'ouverture vers une nouvelle validité consensuelle antihégémonique et finalement, la transformation institutionnelle ou faisabilité critique.

1 Éthique du discours et éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud

Le dialogue entre l'éthique du discours de Karl-Otto Apel et l'éthique de la libération d'Enrique Dussel commença en 1989 à l'occasion du Séminaire International organisé par Raúl Fornet-Betancourt à Freiburg (Allemagne) intitulé *Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute* (« Philosophie de la Libération. Fondations de l'éthique en Allemagne et en Amérique Latine aujourd'hui [7] »). Ce séminaire constitue le

7. Raúl FORNET-BETANCOURT, éd. *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*. Frankfurt : Peter Lang, 1987 ». La présentation de K.-O. Apel à cette première rencontre est apparue en allemand : Karl-Otto APEL, « Diskursethik als Verantwortungsethik – eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants » dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Ethik und Befreiung : Dokumentation der Tagung « Philosophie der Befreiung. Begrundungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika »*. Aachen : Concordia Reihe Monographien, Bd. 4, 1990, pp. 10-40 ; et en espagnol : « La ética del discurso como ética de la responsabilidad : una transformación postmetafísica de la ética de Kant » dans Karl-Otto APEL et Enrique DUSSEL. *Etica del discurso y ética de la liberación*. Madrid : Trotta, 2005, pp. 45-72. En français : Karl-Otto APEL. « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique de Kant ». Dans : *Revue de métaphysique et de morale* n° 4 (1993). La participation de E. Dussel à cette première rencontre a été publie en allemand, en partie, comme : Enrique DUSSEL, « Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen. Die Praxis der Befreiung », dans FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 69-96. Version complète en espagnol : Enrique DUSSEL, « La introducción de la Transformación de la filosofía de K.-O. Apel y la Filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana » dans Karl-Otto APEL et Enrique DUSSEL. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Madrid/México : Siglo XXI/Iztapalapa, 1992, pp. 45-104 ainsi que dans *idem*, *Etica del discurso y ética de la liberación*, pp. 73-126.

début du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud [8] créé avec la finalité d'impulser le dialogue interculturel en philosophie comme une « méthode » pour le « dépassement réel de la dépendance, de l'asymétrie et du colonialisme en vigueur [9] » dans les domaines économique et politique, mais aussi dans les relations philosophiques entre le Nord et le Sud. L'axe thématique de ce premier Séminaire International est la fondation de l'éthique. Du côté Nord, cette question fut présentée à la lumière de l'éthique du discours de K.-O. Apel. Du côté Sud, par la philosophie latino-américaine de la libération d'E. Dussel. Mais ce premier séminaire est seulement le premier d'une longue succession de rencontres entre ces deux philosophes dans le cadre de ce Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud : 1991 à Mexico [10], 1992 à Mayence (Allemagne) [11], 1993 à Moscou puis, cette même année, à São Leopoldo (Brésil) [12], 1995 à

8. Pour une analyse de l'histoire de ce programme Cf. R. Fornet-Betancourt, « El programa de diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional », dans Juan Antonio SENENT et Raúl FORNET-BETANCOURT. *Filosofía para la convivencia*. Sevilla : Mad, 2004, pp. 185-194

9. *Ibid.*, p. 185.

10. La participation d'Apel dans cette deuxième rencontre a été publiée dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Diskursethik oder Befreiungsethik ? : Dokumentation des Seminars Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Sud-Konflikt*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1992. En espagnol : Karl-Otto APEL, « La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte-Sur » dans Enrique DUSSEL et Karl-Otto APEL. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel : diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México : Siglo XXI, 1994 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 127-140. Dussel participe à cette deuxième rencontre au Mexique en mars 1991 avec le texte Enrique DUSSEL, « Die Vernunft des Anderen. Die *Interpellation* als Sprechakt » dans FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 96-121. En espagñol : Enrique DUSSEL, « La razón del Otro. La "interpelación" como acto de habla » dans Enrique DUSSEL. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. México : Siglo XXI, 1993, pp. 35-65 ainsi que dans DUSSEL et APEL, *op. cit.*, pp. 55-89 et dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 141-170. En anglais : Enrique DUSSEL, « The Reason of the Other : "Interpellation" as Speech-Act » dans Enrique DUSSEL et Eduardo MENDIETA. *The underside of modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosphy of liberation*. New Jersey : Humanities Press, 1996, pp. 19-48

11. Participations au IIIè Séminaire International « Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konfilkt » (Maguncia, Allemagne, Avril 1992) : Karl-Otto APEL, « Diskursethik vor der Herausforderung der "Philosophie der Befreiung" : Versuch einer Antwort an Enrique Dussel, I. Teil : Vorüberlegungen » dans FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 16-54. En espagnol : Karl-Otto APEL, « La "Etica del Discurso" ante el desafío de la "Filosofía de la Liberación". (Un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I] » dans DUSSEL, *op. cit.*, pp. 97-124 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 183-216. En anglais : Karl-Otto APEL, « Discourse Ethics before the Challenge of 'Liberation Philosophy' : Attempt at a response to Enrique Dussel. First Part : Preliminary Considerations », dans DUSSEL et MENDIETA, *op. cit.*, pp. 163-204. E. Dussel participe au III Seminaire avec Enrique DUSSEL, « Vom Skeptiker zum Zyniker. Vom Gegner der Diskursethik zu dem der Befreiungsphilosophie » dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik : Dokumentation des Seminars Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1993, pp. 55-65. En espagnol : Enrique DUSSEL, « Del escéptico al cínico. (Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación) », dans DUSSEL, *op. cit.*, pp. 84-95 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 171-181. En anglais : « From the Skeptic to the Cynic » dans DUSSEL et MENDIETA, *op. cit.*, pp. 64-73

12. K.-O. Apel et E. Dussel ont eu l'occasion de poursuivre leur débat en 1993 à l'occasion du XIX Congrès Mondial de Philosophie (Moscou, 1993) puis du IV Séminaire International sur le Dialogue entre l'Éthique du Discours et la Philosophie latino-américaine de la Libération (Sao Leopoldo, Brésil, 1993). Dussel présente à

Eichstätt (Allemagne)[13], 1996 à Aachen/Aquisgran (Allemagne)[14], 1997 à Mexico[15], 1998 à

Moscou son texte Enrique DUSSEL, « Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricœur (sobre el "sistema-mundo" y la "económica" desde la "razón ética" como origen del proceso de liberación » dans Enrique DUSSEL. *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca : UAEM, 1998, pp. 73-107 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 217-247. La participation de Dussel à Sao Leopoldo correspond à son texte Enrique DUSSEL, « Ética de la liberación (hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria") » dans DUSSEL, *op. cit.*, pp. 43-72 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 269-290. La participation d'Apel aux deux rencontres de 1993 cristallise dans son texte Karl-Otto APEL, « Die Diskursethik vor der Herausforderung der lateinamerikanischen Philosophie der Befreiung » dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Konvergenz oder Divergenz ? : eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1994, pp. 17-38. En portuguais : « A ética do discurso em face do desafio da filosofia da libertaçao latinoamericana » dans Antonio SIDEKUM. *Ética do discurso e filosofia da libertacão. Modelos complementares*. São Leopoldo (Brasil) : Ed. UNISINOS, 1994, pp. 19-39. En italien : "L'Etica del discorso di fronte alla sfida della filosofia Latino-americana della liberazione", in : *Segni e comprensione* 23 (anno VIII), 1994, pp. 5-20. En anglais : « Discourse ethics' before the challenge of "liberation philosophy" » dans *Philosophy and social criticism*, vol. 22 (1996), n° 2, pp. 1-25. En espagnol : «K.-O. Apel, « La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación [II] » dans DUSSEL, *op. cit.*, pp. 193-216 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 249-268. Dussel répond à ce texte dans E. Dussel, « La ética de la liberación ante la ética del discurso » dans DUSSEL, *op. cit.*, pp. 217-239 ainsi que dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 291-308

13. Participations à la sixième rencontre lors du Séminaire de Eichstätt (Allemagne), le 4 Avril 1995 : K.-O. Apel, « Kann das Anliegen der Befreiungsethik als ein Anliegen des Teils B der Diskursethik aufgefaßt werden ? (Zur akzeptierbaren und zur nicht akzeptierbaren Implementation der moralischen Normen unter den Bedingungen sozialer Institutionen bzw. Systeme) » dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Armut, Ethik, Befreiung : Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1996, pp. 13-43. En espagnol : K.-O. Apel, « ¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la Parte B de la ética del discurso ? (sobre la aceptable e inaceptable implementación de las normas morales bajo condiciones de instituciones o sistemas sociales) » dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 309-337. En anglais : K.-O Apel, « Can "Liberation Ethics" Be Assimilated under "Discourse Ethics" ? » dans Linda MARTÍN ALCOFF et Eduardo MENDIETA, éds. *Thinking from the underside of History. Enrique Dussel s Philosophy of Liberation*. Boston : Rowman et Littlefield, 2000, pp. 69-96. La participation de E. Dussel à la sixième rencontre correspond au texte Enrique DUSSEL, « Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación », dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 339-366.

14. Participation à la septième rencontre à Aquisgran/Aachen (Allemagne) en Novembre 1996 : K.-O. APEL, « Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft » dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur : Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*. Frankfurt : IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998, pp. 106-130. En anglais : « The Problem of Justice in a Multicultural Society. The Response of Discourse Ethics », dans R. Kearney et M. Dooley (ed.), *Ethics in Question*, London/New York, Routledge, 1998, pp. 145-163. En espagnol : « El problema de la justicia en una sociedad multicultural » dans SENENT et FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 195-216. La participation de Dussel à la septième rencontre correspond au texte Enrique DUSSEL, « Materiale, formale und kritische Ethik » dans FORNET-BETANCOURT, *loc. cit.* ainsi que dans *Zeitschrift für kritische Theorie* (Lüneburg), 6 (1998), pp. 39.67. En espagnol : Enrique DUSSEL, « Ética material, formal y crítica », *Signos* (UAM-Iz., Mexico), X/1. Le texte de Enrique DUSSEL « ¿Es posible un principio ético material universal y crítico » dans Enrique DUSSEL. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao : Desclée, 2001, pp. 111-126 est complémentaire au texte présenté lors de la septième rencontre avec K.-O. Apel.

15. Participations à la huitième rencontre à Ciudad de Mexico (29 Septembre-2 Octobre 1997) : Enrique DUSSEL, « Principios, mediaciones y el bien como síntesis (de la ética del discurso a la ética de la liberación) » dans *ibid.*, pp. 65-87. En anglais : Enrique DUSSEL, « Principles, mediations and the good as synthesis » dans *Philosophy today* (Chicago, De Paul University), 41 (1998), pp. 55-66.

El Salvador [16], 2001 de nouveau à Mexico [17]. Ces rencontres [18] ont donné à Apel l'occasion de réfléchir de manière explicite aux problèmes du Tiers-Monde, ainsi qu'au défi que l'éthique de la libération représente pour l'éthique du discours. De la même manière, elles ont fourni un lieu où expliciter la critique que l'éthique de la libération fait de l'éthique apelienne, ainsi que l'occasion d'apprécier le défi que l'éthique du discours représente pour l'éthique de la libération. Cependant, si les premiers Séminaires étaient centrés sur la discussion directe entre K.-O Apel et E. Dussel, et donc sur les débats à propos de la fondation, la critique et la complémentarité de ces deux modèles philosophiques, une nouvelle étape commence à partir du Vè Séminaire International du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud. En effet, à partir de ce moment, le dialogue philosophique s'est trouvé guidé par un « problème réel de notre actualité mondiale », la pauvreté, qui est passé au premier plan des débats : les rencontres n'avaient plus comme finalité le perfectionnement des théories en débat mais la « réalisation de la justice dans l'ordre international [19] ». Les participations et le dialogue entre K.-O. Apel et E. Dussel ont conservé néanmoins une place importante dans ce Programme qui, en raison de son évolution interdisciplinaire, s'est généralisé en un « Programme de Dialogue Nord-Sud », et non plus spécifiquement « philosophique ».

Karl-Otto Apel comme Enrique Dussel ont mené leur réflexion philosophique respective à partir de contextes (historique, politique et philosophique) particuliers et différents l'un de l'autre. Dans une ligne heideggerienne, ils affirment la relativité de toute compréhension du monde au sens de l'« être » historiquement conditionné (ou « mondes de la vie ») et donc, la dépendance de tout sujet d'argumentation à sa compréhension du monde déterminée par l'être. En ce sens, les deux penseurs s'accordent sur le fait que tout philosophe en tant qu'être

16. La neuvième rencontre fut prévue en 1998 à El Salvador dans le cadre du VII Séminaire du Programme de Dialogue Nord-Sud. Malheureusement K.-O. Apel ne put pas assister à ce Séminaire. La présentation de Dussel correspond au texte Enrique DUSSEL, « Derechos humanos y ética de la liberación (Pretensión política de justicia y lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos) » dans *ibid.*, pp. 145-157

17. La dixième et dernière rencontre eut lieu de nouveau à Ciudad de México en Septembre 2001. La participation de Dussel correspond au texte de Enrique DUSSEL. « Estado de guerra permanente y razón cínica ». Dans : *Herramienta (Buenos Aires)* VII/21 (2002)

18. Les six premières rencontres ont été recueillies dans l'ouvrage APEL et DUSSEL, *op. cit.* Les participations de Dussel aux septième, huitième et neuvième rencontres ont été publiées dans DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 111-126, 65-87 et 145-157 respectivement. La dixième et dernière rencontre eut lieu de nouveau à Ciudad de México en Septembre 2001. La participation de Dussel correspond au texte *idem*, « Estado de guerra permanente y razón cínica ». Pour plus de détails, voir les notes précédentes.

19. SENENT et FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, p. 190.

humain fini est prédéterminé d'une certaine manière dans sa pensée factuelle non seulement par ses expériences spécifiques mais aussi par une pré-compréhension particulière du monde qu'il partage avec les autres membres de sa communauté sociale et culturelle. Il est donc important de comprendre dans un premier temps ces différents contextes dans lesquels sont nées l'éthique du discours d'un côté et l'éthique de la libération de l'autre, afin de mieux cerner les différences entre ces deux propositions. Cependant, les deux auteurs refusent également une totale relativisation des prétentions d'universalité de la raison ou du *logos*. En ce sens, il s'agit chez ces deux auteurs d'un clair pari pour un universalisme authentique au-delà du solipsisme méthodologique et de l'universalisme totalitaire. Par ailleurs, le monde se trouve aujourd'hui face à plusieurs grands problèmes planétaires, parmi lesquels les problèmes socio-économiques Nord-Sud et la crise environnementale. La philosophie doit pouvoir s'approprier ce nouveau défi et répondre aux nouvelles questions d'échelle planétaire qui se posent à l'humanité dans son ensemble. L'éthique universelle que proposent Apel et Dussel, si elle veut faire face aux deux grands défis cités plus haut, doit être de plus une éthique de la responsabilité et de la solidarité. La question de la responsabilité – que nous étudierons dans un troisième temps – est en effet une ouverture vers de nouveaux débats entre ces deux auteurs. En résumé, il s'agit au cours de ces pages de présenter l'enrichissant dialogue entre ces deux éthiques, en explicitant leurs points forts et leurs points faibles, leurs convergences et leurs divergences, et surtout leur enrichissante, mais en même temps conflictuelle, complémentarité.

2 Les différents contextes

L'éthique du discours apelienne et l'éthique de la libération dusselienne sont nées autour des années 1970. Cependant, si elles partagent le fait d'être apparues dans un moment commun d'instabilité politique, elles proviennent néanmoins de réalités historico-politiques très différentes. Ainsi, l'expérience de K.-O. Apel est celle d'un citoyen allemand né à Düsseldorf, en 1922. Il appartenait ainsi à une génération qui a vécu la catastrophe du national-socialisme, expérience qui dans le cas de cet auteur signifie la « destruction de la conscience morale ». E. Dussel, de son côté, est né dans « un village duquel García Márquez aurait pu écrire de nouveau

Cent ans de solitude[20] » : La Paz (Colocorto à l'époque coloniale), en Argentine, en 1934. L'éthique de la libération, qu'il développa presque à la même période que l'éthique du discours apelienne, avait comme provocation centrale l'expérience historique de dépendance et de sous-développement vécue en Amérique latine. Si la différence géographique ne doit pas être réduite de manière relativiste – ce qui bloquerait le dialogue et la possible complémentarité entre ces deux éthiques – elle nous offre cependant les racines à partir desquelles mûriront les principaux intérêts qui caractériseront les deux propositions étudiées.

2.1 L'éthique de la libération comme une éthique dans le contexte de la dépendance et du sous-développement

Dans l'intervention de Dussel lors de la première rencontre célébrée à Freiburg le 25 novembre 1989, Dussel propose un texte analogue au *Zurück zur Normalität ?* d'Apel. L'auteur réfléchit dans cette première rencontre à l'origine de la philosophie de la libération ainsi qu'aux différences dues aux contextes historiques que l'on peut trouver entre ces deux auteurs en ce qui concerne la perspective philosophique.

La philosophie de la libération – bien que née dans les années 1960, c'est-à-dire presque en même temps que l'éthique du discours apelienne – se situe cependant dans l'autre côté du monde, fait qui déterminera d'une manière importante ses inquiétudes et ses catégories philosophiques. Depuis le début, l'éthique de la libération s'est présentée comme une éthique dans le contexte de la dépendance, de l'échec du « développementisme[21] » et de la misère des peuples du Sud. L'éthique de la libération tient compte des différents types d'exclusion, ainsi que du problème environnemental auquel se voit confrontée l'humanité de nos jours. Cependant, ces problématiques restent secondaires à côté de la tâche fondamentale de la philosophie de la libération : l'élaboration, à partir de l'exclusion des peuples du Sud, d'une philosophie latino-américaine authentique face à la pensée imitative et eurocentrique, victime et collaboratrice de l'oppression. Pour ce faire, Dussel s'appuie au niveau théorique sur la

20. « Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina », *Anthropos*, nº 180 (sept-oct 1998), p. 14. La traduction est nôtre.

21. Le mot espagnol « *desarrollismo* » – ou « *falacia desarrollista* » – est difficile à traduire. Il s'agit de la position selon laquelle le chemin modernisateur est évidement celui déjà parcouru par la culture qui s'autoconsidère comme la plus développée, c'est-à-dire que le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéairement par toute autre culture.

« théorie de la dépendance » et sa thématique face à l'échec du développementisme, ainsi que sur la pensée d'Emmanuel Levinas. La catégorie levinasienne d'Autrui permet à la philosophie de la libération de mieux indiquer cette « expérience originaire » qui consiste en la prise de conscience du « fait » massif de la domination – domination du Nord qui conditionne, suivant la théorie de la dépendance, le sous-développement du Sud. Le point de départ de l'éthique de la libération est donc l'exclusion et la domination comme « négation de l'extériorité constitutive et historique d'Autrui ».

Avec ces outils philosophiques, Dussel pénètre plus avant dans la critique radicale de la prétention universaliste de la raison européenne et la critique des structures d'oppression constatées dans la « communauté réelle de communication ». Dans son choix des pauvres, la question de la libération des peuples du Tiers-Monde devient le thème central de cette philosophie ; une libération qui se présente à différents niveaux : féministe, pédagogique, politique, économique, etc. Son principal adversaire est le cynique, c'est-à-dire celui qui nie la priorité de la raison discursive, celui qui nie toute rencontre argumentative. Le « cynisme » est, d'après la définition qu'en donne Dussel [22], « l'affirmation de la Puissance du système comme fondement d'une raison qui contrôle ou gouverne la raison stratégique comme médiation de sa propre réalisation (comme Puissance absolue) ». Le moment premier de la « raison cynique » est l'affirmation du Tout, sans Altérité ; c'est la négation d'Autrui depuis le début.

2.2 L'éthique du discours comme une éthique à l'époque de la science et de la technique

K.-O. Apel reconnait l'importance et la place dans la pensée d'un philosophe du contexte historique, social et culturel. Ainsi, lors de la deuxième rencontre avec Dussel, en 1991, il affirme que :

> Le philosophe est toujours confronté à un double défi auquel il doit répondre s'il espère que sa pensée soit importante pour ses semblables. La première dimension de ce défi auquel je fais référence est constituée de la prétention universaliste, ou tâche respective, d'une conceptualisation réflexive. Cette tâche a distingué ce qui est propre à la philosophie depuis ses débuts jusqu'au moment actuel. Ceci n'est pas seulement valide pour la tradition occidentale de la philosophie qui surgit à partir de l'origine grecque mais aussi pour les

22. E. Dussel, « Del escéptico al cínico. Del oponente de la ética del discurso al de la filosofía de la liberación », dans APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 171-181. Ce texte correspond à la participation de Dussel lors de la troisième rencontre célébrée à Mayence (Allemagne) le 12 avril 1992.

> traditions hindou et même chinoise de ce que significativement nous pouvons appeler philosophie. De nos jours, certains contextualistes et historicistes radicaux – comme par exemple Richard Rorty et autres – ont essayé de mettre en question le besoin de cette prétention d'universalité, mais ils ne peuvent le faire qu'à travers des propositions universelles auto-contradictoires. Une autre question est le problème de savoir si une prétention de validité universelle est déterminée, c'est-à-dire limitée dans sa validité, par une perspective socio-culturelle, disons, par une perspective eurocentriste.
>
> Cela nous amène à l'autre dimension du double défi auquel, selon moi, tout philosophe doit répondre. Presque toutes les directions éminentes de la philosophie contemporaine ont reconnu et souligné – parfois de manière trop unilatérale – le fait que tout philosophe, en tant qu'être humain fini, est prédéterminé dans sa pensée *factuelle* non seulement par ses expériences spécifiques mais aussi par sa pré-compréhension du monde qu'il partage avec ses contemporains et membres de la même communauté socio-culturelle. Les post-heideggeriens, post-wittgensteiniens, néo-pragmaticiens et post-modernistes semblent coïncider en ce point de vue.
>
> Mais comme l'indique le titre même de « pragmatique transcendantale », je suis quelque peu vieux jeu à ce sujet, c'est-à-dire que je ne suis pas partisan de la totale relativisation des prétentions d'universalité de la raison ou du *logos*. Cependant dans ce qui suit, je mettrai davantage en relief le fort impact qu'exerce la perspective socio-culturelle particulière sur la pensée d'un philosophe [23].

Son expérience dans l'armée allemande provoqua chez Apel sa première inquiétude philosophique. Cette inquiétude fut motivée par son désir de comprendre comment il avait été possible dans le Troisième Reich que tout un peuple s'acquitte de ses obligations envers la nation, et cela malgré le fait de comprendre que le peuple servait – avec des conséquences effroyables – un régime « profondément immoral ». Apel essayait d'apprécier, dans la catastrophe nationale qu'il était conscient de vivre, des aspects pourtant significatifs du point de vue moral. Il a ainsi commencé la reconstruction du développement de la conscience morale, dans un effort de découvrir, à partir de ce point de vue spécifiquement allemand, des critères néanmoins universellement valides.

À partir de l'hiver de 1945-46, le jeune Apel, de retour de la guerre et avec une immense soif d'information, commença ses études d'histoire politique, d'histoire des idées et, finalement, de philosophie. Néanmoins, si cet emplacement géographique et historique influence dans une certaine mesure le point de départ de la philosophie d'Apel, il reste finalement secondaire dans son éthique du discours et, même s'il a une certaine importance, l'éthique du discours ne peut « en aucune façon [...] être réduite à lui [à cet emplacement géographique] de manière relati-

23. *Ibid.*, pp. 127-128.

viste[24] ». En revanche, au-delà de cette problématique interne allemande, les questions centrales de l'inquiétude philosophique d'Apel seront la transformation de la philosophie transcendantale kantienne et le problème d'une fondation rationnelle de la validité intersubjective de l'éthique universelle et planétaire dont l'humanité, dans une époque de progrès technique et scientifique, semble plus que jamais avoir besoin.

Apel a commencé par expliquer la conception d'une reconstruction du passage – encore inaccompli – à la morale post-conventionnelle[25] et, c'est-à-dire, universelle. En effet, son expérience de la guerre, mais aussi sa conscience de la crise environnementale et du problème alimentaire, lui feront apprécier dans ces problèmes posés à l'humanité dans son ensemble un défi moral inéluctable. Apel sent le besoin de trouver – pour une survie véritablement humaine de l'humanité – une fondation philosophique ultime des principes moraux universels[26].

Cependant Apel constate que cette question débouche sur une situation paradoxale. D'une part, « la nécessité d'une éthique de la responsabilité solidaire ayant une force d'obligation intersubjective et engageant toute l'humanité quant aux conséquences que peuvent engendrer les activités et les conflits humains, n'a jamais été aussi urgente qu'aujourd'hui [...]. D'autre part, la fondation rationnelle d'une éthique intersubjectivement valide n'a apparemment jamais été aussi difficile qu'actuellement ; la raison en est que la science moderne s'est emparée la première du concept de fondation rationnelle, intersubjectivement valide [...]. Dans ces conditions précisément, une éthique rationnelle de réduction des conflits semble impossible[27] ». De

24. *ibid.*, p. 251. Les traductions que nous incluons dans ce travail sont nôtres.

25. Les morales « conventionnelles » de Kolhberg sont celles qui se correspondent aux stades 3 et 4 du développement de la conscience morale. Il s'agit des morales *traditionnelles* des « usages ». Le *stade 3* est celui où la loyauté n'est exigible que dans le cadre des rapports interhumains impliqués par des liens de sang. Le *stade 4* est celui de la loi et de l'ordre, des devoirs sont acquis vis-à-vis de l'État et intériorisés en tant que tels. La morale *conventionnelle* est donc la morale interne correspondant aux système d'auto-affirmation que sont les États. En revanche, la morale *post-conventionnelle* est une morale *universaliste* qui relève des principes dictés par la raison et de la conscience morale personnelle. Le *stade 5 post-conventionnel* est « celui de l'*orientation contractuelle légaliste avec une connotation utilitariste* ». Le dernier stade de la logique de développement de la conscience morale de Kohlberg, le *stade 6 post-conventionnel*, est le stade de la « *conscience morale autonome* qui s'oriente en fonction du *principe de la réciprocité strictement généralisée* ». Selon Apel, le passage d'une morale conventionnelle à une morale post-conventionnelle est nécessaire pour que puisse apparaître une *éthique universaliste de la raison*, une *macro-éthique à l'échelle planétaire*. Pour ces distinctions, voir entre autres Karl-Otto APEL. *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris : Cerf, 1998, pp. 17-20

26. Cf. Adela CORTINA et K. O APEL. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria : ética y política en K. O. Apel*. Salamanca : Sígueme, 1995, p. 16.

27. Karl-Otto APEL. *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*. Paris : Cerf, 1996, p. 134.

ce fait, à notre époque, à l'ère de la science, fonder en raison une éthique universellement valide paraît donc paradoxalement à la fois nécessaire et impossible. Nécessaire car la co-existence des nombreuses et diverses formes de vie a besoin des normes d'une éthique universelle capable d'organiser une co-responsabilité solidaire (cette macroéthique ou éthique globale doit être en même temps susceptible d'organiser la co-responsabilité quant aux conséquences engendrées par des activités scientifiques et techniques collectives, que ne peut pas supporter l'individu seul). Impossible car la conception scientiste de la science l'empêche : si la science moderne s'empare du concept de fondation rationnelle, toutes les élaborations théoriques qui ne sont pas axiologiquement neutres deviennent de pures et simples idéologies, et l'éthique, les valeurs ultimes et les normes, deviennent dès lors des décisions en conscience, c'est-à-dire irrationnelles.

Le plus grand défi de ce philosophe sera donc ce fondement rationnel et objectif de l'éthique. Son principal adversaire, le scepticisme moral pour qui la validité des énoncés normatifs recèle quelque chose de purement subjectif.

2.3 L'impact des différents contextes sur la question du marxisme

En ce qui concerne de manière spécifique le défi que, pour Apel, constitue le dialogue de sa pensée avec la philosophie latino-américaine dans le cadre du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud, Apel met particulièrement en relief à Mexico en 1991 « les perspectives complètement différentes des mondes de la vie auxquels j'ai a été exposé durant les deux dernières années en Europe. Ce que j'ai expérimenté, en tant qu'intellectuel allemand, comme surprenant durant les deux dernières années[28] a été, évidemment, le changement politique de l'Europe de l'Est, c'est-à-dire l'effondrement ou au moins, la dissolution tendantielle du système du socialisme réel ou d'État, ou du marxisme-léninisme[29] ». Avant cette expérience, comme la plupart des intellectuels de gauche tels que Dussel, Apel avait la conviction que le système économique capitaliste équivaut à une aliénation de la nature humaine. Il croyait également comme la plupart des intellectuels de gauche, qu'une économie centrale planifiée devait être, à l'échelle du progrès historique, supérieure aux économies de marché. Cependant, son expérience en tant qu'intellectuel allemand à partir de 1989 a amené Apel à penser qu'au

28. Apel fait référence à la période de 1989 à 1991.
29. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 128.

moins cette deuxième conviction n'est en fait qu'une erreur et donc à comprendre que le système fonctionnel d'autorégulation de l'économie est – comme tous les systèmes fonctionnels de la culture humaine – une réussite de l'évolution culturelle, une réussite de différenciation fonctionnelle qui ne peut pas être remplacée par la planification directe. En effet, selon Apel, l'essai de direction et de planification directe de l'économie par l'État, et donc de socialisation des moyens de production, a provoqué dans les faits une démobilisation totale de l'impulsion et du pouvoir économique du peuple et en conséquence, du caractère effectif du système fonctionnel de l'économie. Le socialisme d'État s'est donc vu obligé à compenser ce déficit en ce qui concerne la motivation avec des mesures politiques directes de violence et des restrictions des libertés – et donc avec des relations et des conditions pré-capitalistes. Pour Apel, ce qui s'est effondré en 1989 n'est pas le marxisme-stalinisme, c'est-à-dire la perversion d'un marxisme dogmatique. En ce sens, pour Apel l'échec n'a pas été dû à une mauvaise interprétation des idées originales de Karl Marx. Ce qui a échoué est, pour Apel, le système du socialisme réel ou d'État. À la différence des intellectuels de gauche latino-américains, l'expérience des événements politiques à partir de 1989 en Europe a amené Apel à comprendre que « le système fonctionnel d'autorégulation de l'économie capitaliste du marché a rendu possible pour la première fois dans l'histoire – comme Marx l'a reconnu lui-même – l'économie mondiale. Ce système est dans un certain sens, une réussite irremplaçable de l'évolution culturelle[30] ». En conséquence pour Apel – face aux intellectuels latino-américains de gauche et particulièrement, d'Enrique Dussel – le système capitaliste ne doit pas être totalement supprimé et remplacé par des formes de gouvernement de réciproques interactions et communications humaines.

En effet, selon Apel, Marx, convaincu de la validité historique des lois de la dialectique, considère le système capitaliste de l'économie du marché comme étant irréformable. Marx est donc prêt à abandonner ce système ainsi que ses réussites correspondantes[31] en faveur d'une *utopie sociale* qui le transcende, à savoir la société sans classes qui sera réalisée par le prolétariat dans un « règne de la liberté ». De la même manière, dans la *Philosophie de la libération* de 1977, en plus d'un convaincant engagement éthique prédomine un esprit de rejet de toute possibilité de coopération Nord-Sud sur la base d'un système capitaliste réformé. Pour

30. *Ibid.*, p. 129.
31. Apel cite parmi ces réussites le droit libéral, la démocratie politique et la morale bourgeoise.

Apel, derrière cette conception se trouve comme chez Marx une croyance inconditionnée en la possibilité de la réalisation d'une utopie sociale concrète. Ce refus chez Dussel de la possibilité de réformer l'économie du marché apparaît pour Apel anachronique face aux intellectuels européens qui ont vécu l'échec du socialisme d'État et l'expérience des social-démocraties. En effet selon Apel, pour les européens et plus particulièrement pour les allemands, l'argument le plus solide contre le marxisme-léninisme ne se trouve pas tellement dans l'échec économique du socialisme d'État soviétique mais dans les réussites à long terme de la social-démocratie et du mouvement syndical, en ce qui concerne la restructuration de l'Etat social des démocraties occidentales. Cette circonstance fait apparaître aux yeux d'Apel le projet de réforme proposé par les social-démocraties comme étant une alternative beaucoup plus attractive que celle des États du « socialisme réel » au système capitaliste de l'économie de marché, et ceci particulièrement du fait de la conservation de la liberté politique mais aussi dans l'intérêt d'une réalisation progressive de l'État providence. Ces circonstances ont précisément fait apparaître la référence de Dussel à Marx dans la rencontre de 1989 à Fribourg comme anachronique. Cependant lors de la troisième rencontre en 1992, il semble juste à Apel d'admettre que :

> L'argument « crucial » de la philosophie latino-américaine de la libération, en tant qu'argument du « Tiers Monde », se révèle important. Il s'agit en principe d'un argument adéquat pour mettre en question la perspective *eurocentrique* de la discussion actuelle en traitant de nouveau de faire-valoir le point de vue marxiste voire (de manière directe) léniniste, de la critique du capitalisme [32].

Apel est en effet d'accord avec le fait rappelé par Dussel que 75% de la population du globe est exclue de la communauté réelle de communication. Il admet également lors de la troisième rencontre avec Dussel qu'après une analyse minutieuse de l'arrière-plan latino-américain du contexte duquel surgit la pensée de Dussel, et après une observation plus éloignée des événements de l'Europe de l'Est, il puisse de nouveau y avoir une signification actuelle à la, à première vue, surprenante et insolite référence de Dussel à l'œuvre de Marx [33].

> Je pense évidemment ici à la nommée *théorie de l'impérialisme* fondée par Hilferding, Rosa Luxemburg et Lénine, et développée plus tard depuis la perspective latino-américaine comme la *théorie de la dépendance*. Formulée de la manière la plus radicale [. . .] la théorie de la dépendance conduirait à l'objection suivante : la réussite des démocraties « septentrionales » [...] n'a pu être atteinte que grâce à l'exploitation *néocolonialiste* des ressources

32. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 190.
33. *Ibid.*, pp. 185-187.

> naturelles et de la main d'œuvre bon marché (du « prolétariat » réel de nos jours) du « Tiers Monde ».
>
> [...] Conformément à ceci, un dépassement de l'appauvrissement progressif des masses de la population du Tiers Monde est impossible, en principe, sous les conditions capitalistes (et cela signifierait maintenant *néocolonialistes impérialistes*) du système économique mondial [34].

Cependant, cette nouvelle lecture des positions de Dussel ne signifie pas qu'Apel partage les présupposés économiques et politiques ni l'espoir de la philosophie de la libération. Pour Apel, les travaux de Dussel ainsi que d'autres auteurs latino-américains – Apel cite par exemple les travaux de Darcy Ribeiro – sont aussi « instructifs en relation à la situation et aux conditions locales, que décolorés et ingénus en ce qui concerne l'évaluation des alternatives du socialisme d'Etat au capitalisme [35] ». Apel critique également certains supposés historiques et géographiques globalement simplificateurs de la théorie de la dépendance et de la philosophie de la libération. En ce sens,

> Avant de pénétrer plus avant dans la discussion avec Dussel [. . .] il m'est nécessaire de mener à bon terme mes considérations à propos de l'héritage du marxisme. Autrement dit, je dois essayer de résumer mon évaluation de l'importance de cet héritage à la lumière des réflexions précédentes et en ce qui concerne l'élément utopique de l'éthique de la libération.
>
> Je pense que le questionnement qu'effectue la théorie de la dépendance néo-marxiste du modèle standard tant libéral que keynésien de la théorie occidentale du développement, a réussi à établir, au moins, qu'une critique inspirée, dans le marxisme, des contradictions du système économique du capitalisme au niveau mondial n'est pas quelque chose qui en soi ait été réfuté, ni non plus quelque chose dont le potentiel critique ait été épuisé.
>
> Cependant, nous pouvons maintenir cette position malgré le fait que nous sommes convaincus que le système économique capitaliste est réformable, et en ce sens d'un point de vue éthique, davantage (*mayormente*) acceptable que les formes du socialisme bureaucratique ou d'État qui ont été réalisées jusqu'au présent [36].
>
> Dans tous les cas, les efforts nécessaires pour mobiliser les forces productives, c'est-à-dire pour garantir la gestion efficace des faibles réserves dans une production avec division du travail, ne peuvent pas être garantis simplement par l'« association libre » (la « proximité ») des producteurs qui constitue dans un certain sens pour Marx – et absolument pour Dussel – la dimension utopique du « règne de la liberté » [37].

Apel cite lors de la troisième rencontre en 1992 des faits éthiquement remarquables dans la relation entre le Premier et le Tiers Mondes qui appuient l'évaluation situationnelle et les prétentions de Dussel indépendamment des problèmes inhérents aux « grandes théories » de

34. *Ibid.*, p. 191.
35. *Ibid.*, p. 187.
36. *Ibid.*, p. 202.
37. *Ibid.*, p. 212.

la gauche [38]. Ces faits, qui font partie de la transformation du conflit Nord-Sud, ont été conditionnés de manière causale par l'expansion historique de l'Europe au niveau mondial durant l'Epoque Moderne et ont toujours de nos jours des effets visibles. Parmi ces faits, Apel cite premièrement la destruction et l'esclavage lors de la Conquête des peuples indigènes d'Amérique, d'Afrique noire et de grandes parties d'Asie. « Approximativement vers l'an 1500 [ces populations] ont été arrachées (en général de manière violente) de leurs conditions naturelles et socioculturelles de vie, [...] décimées ou exterminées, [...] réduites en esclavage et dans tous les cas, condamnées à devenir un « groupe marginal » extrêmement pauvre de l'humanité, un groupe, de plus, dépendent économiquement et culturellement du Nord [39] ». Deuxièmement, Apel cite le fait que la libération des colonies anglaises, espagnoles et portugaises en Amérique au nom des Lumières et du libéralisme n'a impliqué dans les faits aucune amélioration des conditions de vie des indigènes. Troisièmement, Apel cite le fait écologiquement problématique de la surpopulation. Finalement, il pointe le fait de la dette extérieure et le constat en ce qui concerne la structure socioéconomique profonde de la relation Nord-Sud, du fait que la situation fondamentale de dépendance du Sud par rapport au Nord créée par l'expansion coloniale de l'Europe n'a pas été modifiée de manière essentielle jusqu'à nos jours. Après avoir explicité les phénomènes éthiques remarquables dans la situation actuelle en ce qui concerne la relation Nord-Sud, Apel revient sur la discussion des présupposés situationnels, socioéconomiques et politiques de ce qu'il considère comme le défi dusselien à la philosophie eurocentriste. Mais il éclaircit que :

> Rien n'est plus éloigné de mes intentions que la négation ou bagatellisation de la réalité factuelle d'une « marginalisation » et d'une « exclusion » des pauvres du Tiers Monde de la *communauté de vie*, conditionnée aussi bien par le système économique mondial que par l'ordre social [40].

Apel donne une importance particulière à ces conclusions qui résument son avis sur l'impact sur la pensée, des expériences politiques durant les années qui suivent 1989, à partir dans son cas de la perspective d'un intellectuel allemand, et dans le cas de Dussel, de la perspective des pauvres du Tiers Monde. Mais Apel complète cette réflexion avec une autre pour illustrer davantage le principe que « toute pensée philosophique est toujours imprégnée par la propre

38. *Ibid.*, pp. 196 et suivantes.
39. *Ibid.*, pp. 196-197.
40. *Ibid.*, p. 200.

perspective socioculturelle et par les antécédents propres[41] ». Il s'agit de la discussion sur la crise écologique qui en Europe centrale est au cœur des débats à la fin des années 1980 et au début des années 1990, mais qui en Amérique latine et dans les pays du Sud est absente et remplacée par la question de la réalisation de la justice sociale. Apel affirme en 1991 lors de la deuxième rencontre avec Dussel que « tous les arguments critiques qui doivent s'adresser au Nord ne changent pas le fait que la crise écologique a résulté être la principale menace de l'humanité dans l'actualité. Ceci s'applique aussi aux pays du Tiers Monde même si cela reste, à un certain degré, occulte pour les peuples du Sud, parce qu'ils sont trop occupés avec leur misère, c'est-à-dire avec la pauvreté[42] ». Apel affirme ainsi qu'« à partir de la perspective des pauvres de l'hémisphère Sud il n'est pas tolérable de remplacer le sujet de la crise écologique par celui de la réalisation de la justice sociale[43] ». Cependant, la position d'Apel change à partir de la rencontre de 1992 où l'auteur affirme qu'« avec la fin de la guerre froide et après la réduction du danger d'une guerre nucléaire, *le problème principal* de la politique mondiale et d'une macroéthique, référée à elle, de la (co-) responsabilité de tous les êtres humains est et sera la question des relations entre le Premier et le Tiers Mondes dû à l'indissoluble connexion entre la crise ecologique et la crise socio-economique[44] ».

Malgré les critiques et différences, l'intérêt d'Apel pour les auteurs latino-américains se trouve principalement dans la perspective d'éloignement qu'ils offrent, d'une part en ce qui concerne la nécessaire et éloignée reconstruction de l'histoire du marxisme-léninisme, et d'autre part en ce qui concerne l'évaluation des problèmes globaux du présent. Pour Apel, cette perspective d'éloignement est de nos jours aussi de grande utilité pour les européens. En ce sens, la thèse de Dussel selon laquelle 75% des êtres humains – correspondant majoritairement aux masses qui n'appartiennent pas aux élites adaptées du Tiers Monde – se trouvent dans la réalité exclues de ce qu'Apel a nommé la « communauté réelle de communication » et constituent de ce fait, l'« Extériorité d'Autrui » (au sens de Levinas) par rapport au « nous » européo-nord-américain et à son « monde », est pour Apel si importante qu'il veut « voir dans cette "interpellation" de "l'Autre" faite à notre discours par Dussel un sujet central, encore en suspens,

41. *Ibid.*, p. 131.
42. *Ibid.*, p. 136.
43. *Ibid.*, p. 135.
44. *Ibid.*, p. 201.

de l'application globale de l'éthique du discours parallèle et en même temps, fondamentalement lié au sujet de la crise écologique[45] ». Cependant, comment se présente à nous dans l'actualité le problème légitime d'une réponse éthiquement fondée à l'« interpellation d'Autrui », c'est-à-dire des masses du Tiers Monde appauvries en permanence, de ceux qui ne participent pas effectivement aux discours ? Pour Apel, ce qui est important et doit nous importer est d'influer de manière politiquement effective et éthiquement responsable sur les *conditions-cadre institutionnelles* (*institutionelle Rahmenbedingungen*) du système économique actuel afin de faire justice à l'interpellation des pauvres du Tiers Monde. Mais dans une telle situation, il est cynique ou ingénu de réduire le problème d'une fondation éthique des normes au problème technico-instrumental (moyen-fin rationnel) d'une investigation (négociation) des moyens et stratégies adéquats pour la réalisation de tels « fins suprêmes » (*Oberzwecke*). Pour Apel, seule une macroéthique *universaliste* de l'humanité est en état de prendre au sérieux une « interpellation d'Autrui » comme celle que posent les pauvres du Tiers Monde.

3 Le défi de l'éthique du discours à l'éthique de la libération

L'éthique du discours est une éthique procédurale, déontologique et universelle et c'est précisément en cela que consistent, de notre point de vue, les principaux défis d'Apel à la philosophie de la libération. En effet, la première *Éthique de la libération* de Dussel, écrite dans les années 1970, avait été la conséquence de la découverte du statut de l'homme latino-américain comme extériorité méta-physique en relation à l'homme nord-atlantique (européen, russe et nord-américain). Dussel développa alors, avec l'influence des catégories levinasiennes, la « méthode analectrique » de la philosophie de la libération et précisa, « avec Levinas, au-delà de Levinas », les catégories de Totalité et d'Extériorité socialement, historiquement et géographiquement dans les binômes riche/pauvre, dominants/dominés, centre/périphérie, Nord/Sud. Par conséquent, l'*Éthique de la libération* s'est structurée, dans les années 1970, « sous la forme d'une conscience d'être victime de l'injustice, comme une perception renouvelée sans cesse du besoin de se libérer de ces chaines[46] ». Par ailleurs, si au départ la réflexion de

45. *Ibid.*, p. 185.

46. Ricardo MALIANDI. « La discussion contemporaine entre l'Éthique du discours et l'Éthique de la libération ». Dans : G. Floistad, *Contemporary Philosophy. Philosophy of Latin America*. Netherlands : Kluwer

Dussel était axée sur une éthique de la libération *latino-américaine*[47], c'est-à-dire construite *à partir de* et *pour* l'Amérique latine, elle n'est actuellement plus restreinte à l'Amérique latine et montre une « prétention de mondialisation (qui se distingue d'une simple universalité abstraite et formelle)[48] ». C'est donc seulement à partir du dialogue avec Apel que Dussel développe l'architectonique pluri-principe d'une éthique de la libération à portée mondiale qui aboutit en 1998, dans sa deuxième *Éthique de la libération (à l'ère de la science et de l'exclusion).* Cette architectonique inclut, en plus d'un principe *universel* matériel et de facticité, un principe universel formel dans la ligne indiquée par l'éthique du discours apelienne :

> En effet, [la question de la « communauté de communication »] est le grand apport d'Apel et la philosophie de la libération ne peut que le recevoir avec agrément. Ce « nous » de la communauté communicationnelle apelienne ne s'oppose pas aux résultats déjà obtenus par la philosophie de la libération. Plus encore, cette découverte permettra des développements nouveaux et plus précis [de la philosophie de la libération] [...]. Il est donc nécessaire de continuer ce fécond dialogue. [49].

Mais la question de la « communauté communicationnelle » implique également chez Apel, la question de la fondation pragmatico-transcendentale et donc, la question de l'universalité de l'éthique. Le défi de l'éthique du discours à l'éthique de la libération est ainsi de notre point de vue, un défi d'universalité, de fondation et de formalisme procédural.

3.1 L'éthique du discours comme une macroéthique universaliste

Nous avons souligné l'impact du contexte socioculturel et historique dans toute philosophie afin de situer certains différences et désaccords entre la philosophie de la libération d'Enrique Dussel et l'éthique du discours de K.-O. Apel. Cependant, si Apel remarque le *locus* d'énonciation de sa pensée et l'*a priori* de la « facticité » et de l'« historicité » de l'être-au-monde (Heidegger) ou la nécessaire appartenance à une « forme de vie » (Wittgenstein) socioculturelle particulière, il s'éloigne néanmoins des pragmatistes qui prétendent renoncer entièrement au projet d'une éthique de principes ou de validité universelle au profit d'une éthique néo-aristotélicienne ou d'un scepticisme néo-hégélien du renforcement d'une moralité provinciale et particulière, assujettie à la tradition, avec une base consensuelle purement historico-contingente.

Academics Publishers, 2002, p. 188.

47. DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*.
48. Enrique DUSSEL, « Ética de la liberación », dans SIDEKUM, *op. cit.*, p. 146
49. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 89.

Ainsi depuis ses origines l'éthique du discours a été conçue – au moins dans le cas de la pragmatique transcendantale – comme une macroéthique globale et planétaire différente des formes traditionnelles et conventionnelles de la microéthique et de la mésoéthique [50], c'est-à-dire comme une macroéthique universaliste face au blocage de la rationalité éthique causé par le scientisme et le relativisme. En ce sens, si le point de départ de cette éthique est en lien étroit avec la localisation géographique et historique, elle ne peut en aucun cas se réduire à cet emplacement de manière relativiste ou réductionniste.

Pour l'éthique du discours chaque personne en tant qu'*argumentateur sérieux* reconnaît toujours nécessairement son appartenance à une communauté argumentative *réelle* ainsi qu'à une communauté argumentative *idéale* présupposée comme possible et inévitablement anticipée sur un mode contrefactuel. L'éthique du discours reconnaît ainsi les conditionnements socio-culturels et historiques de tout discours concret, mais affirme également pour tout argumentateur honnête le besoin des conditions et des présupposés de la communication, *idéaux et universellement valides* dans une communauté communicative idéale. En ce sens, et à la différence du « règne (métaphysique) des fins » kantien, le point de départ de l'éthique du discours est double [51] : d'une part, la communauté communicationnelle *réelle* et historiquement conditionnée, c'est-à-dire une forme socio-culturelle de vie à laquelle chaque destinataire de l'éthique appartient toujours déjà en vertu de son *identité contingente* ; d'autre part, la communauté communicationnelle *idéale* anticipée contrefactuellement. Avec ce double point de départ, Apel tâche d'éviter les faiblesses de deux extrêmes entre lesquels l'éthique du discours se situe, à savoir l'universalisme abstrait et le relativiste absolu. En effet, si l'*a priori* de la communauté communicationnelle présupposé dans l'éthique du discours devait être conçu *seulement* à partir de la perspective métaphysique kantienne du « règne des fins », alors les pragmatistes auraient raison dans leur crainte d'un *utopisme* possiblement dangereux. En ce sens, et à la différence de Kant, l'éthique du discours ne peut pas, selon Apel, partir de l'idéal normatif d'*êtres rationaux purs*, ou en d'autres termes, d'une *communauté idéale d'êtres rationaux* séparée de la réalité et de l'histoire. Cependant, l'éthique du discours ne peut pas non plus, selon Apel, ignorer l'*a priori* des présuppositions rationnelles *universelles* du discours argumentatif. Face à tout cela,

50. Karl-Otto APEL. *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*. Louvain-Paris : Peeters, 2001, p. 14.

51. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 57.

l'éthique du discours d'Apel trouve son fondement dans l'*a priori dialectique de la communauté de communication* : la communauté communicative *idéale* et la *réelle*.

En effet, de nos jours nous expérimentons d'une manière spéciale le besoin de passer des morales *conventionnelles* – c'est-à-dire des morales pré-universalistes et internes aux systèmes sociaux d'auto-affirmation – à une morale *post-conventionnelle*, et donc universaliste. Ce besoin particulièrement urgent pour notre époque trouve son explication dans le fait que l'humanité actuelle se voit pour la première fois confrontée à des conflits dont l'envergure dépasse largement les frontières des États, jusqu'à devenir des conflits à échelle planétaire. Dans ce contexte, les morales traditionnelles, préoccupées de garantir la sécurité interne des nations, demeurent insuffisantes. Aujourd'hui, nous avons besoin d'une éthique capable, d'une part, de rendre possible la coexistence et la coopération responsables des diverses formes de vie à l'intérieur comme à l'extérieur des frontières nationales, et d'autre part – étant donné la « crise écologique » dont nous sommes les premiers, à l'époque contemporaine, à prendre conscience – capable aussi d'organiser ce qu'Apel nomme une « organisation communicationnelle de la responsabilité collective eu égard aux conséquences que pourront avoir les activités collectives – science et technique ». Ces deux grands problèmes planétaires que vit l'humanité de nos jours – celui concernant les relations interculturelles et internationales équitables et celui concernant les conséquences planétaires et écologiquement catastrophiques des sociétés industrielles contemporaines – sont deux problèmes qui, dans les termes d'Apel, se posent aujourd'hui pour la première fois « à l'échelle planétaire comme le problème d'une *macroéthique universaliste* aux dimensions de l'humanité [52] ».

Cette macroéthique universaliste n'est pas possible avec les présupposés du système occidental de complémentarité qui maintiennent le dualisme entre, d'un côté, une raison instrumentale et axiologiquement neutre, propre à la science et à la technique et, d'un autre côté pour tout ce qui concerne les valeurs ultimes et les normes, une décision en conscience, c'est-à-dire irrationnelle. Par conséquent, le problème de la possibilité d'une rationalité éthique ou d'une fondation rationnelle des normes intersubjectivement valides constitue une question capitale dans la réflexion concernant une macroéthique universaliste. Si les intérêts objectifs de la raison théorique sont la vérité et la connaissance, l'intérêt objectif de la raison pratique consiste à

52. APEL, *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*, p. 11.

élucider les intérêts individuels ou subjectifs qui peuvent être proposés par chaque membre de la communauté comme des exigences. Apel pose la nécessité de cette nouvelle fondation de l'éthique sur les bases d'une *philosophie transcendantale transformée*, et effectue ainsi le passage du sujet monologique au « nous » de la communauté de communication. Ce passage permet le dépassement du solipsisme méthodologique moderne au nom de l'*a priori* de la communauté de communication.

L'éthique du discours n'offre pas de norme concrète de contenu, mais elle signale les conditions formelles requises afin qu'une norme puisse obliger avec légitimité, et ce de manière universelle. En ce sens, Apel affirme que « seule la rationalité *propre à la communication consensuelle* présuppose des règles ou des normes qui se situent *a priori* au-delà de l'intérêt particulier individuel[53] », ce qui peut alors constituer la base d'une éthique universaliste. Aux yeux d'Apel, la possibilité de fonder en raison l'éthique résulte du fait de la prise de conscience du *caractère incontournable du discours argumenté* (en ce sens que celui qui désire l'éliminer rationnellement se voit obligé de faire appel à des arguments, ce qui constitue une contradiction performative), et donc aussi des *conditions de possibilité normatives et éthiques* requises par l'argumentation. L'argumentation rationnelle, si elle veut atteindre sa propre fin et avoir de ce fait du sens, présuppose la validité de normes éthiques universelles, que celui qui argumente a dû accepter depuis toujours.

L'éthique apelienne du discours découvre alors la norme morale fondamentale qui oblige celui qui désire argumenter avec sens à accepter depuis toujours et comme un impératif catégorique la reconnaissance réciproque de tous les membres de la communauté qui possèdent tous les mêmes droits et sont également obligés à accomplir les normes basiques d'une discussion argumentée. De ce fait, d'après cette norme morale fondamentale, exclure ou nier certains interlocuteurs réels ou virtuels, ne pas les reconnaître, limiter leur capacité argumentative, mépriser les intérêts d'éventuelles personnes concernées ou dialoguer en situation d'inégalité, supposent détruire la fin propre de l'argumentation. L'*a priori* de la communauté de communication constitue une question-clé car elle exige de manière catégorique l'accomplissement de certaines normes morales formelles universelles. Les discussions pratiques permettent également de discerner à travers l'argumentation si une norme est intersubjectivement valide ou non. L'éthique

53. *Ibid.*, pp. 30-31.

du discours est donc une éthique « à deux niveaux, consistant dans une procédure formelle de fondation ultime qui, à son tour, fonde la justification, par le moyen d'une communication consensuelle, des normes concrètes [54] ».

3.2 La réception dusselienne du défi discursif

Dussel ne nie pas la position d'Apel, mais son point de vue se situe dans une perspective différente. D'après cet auteur, le point de départ ne peut pas se trouver dans l'argumentation, dans la « communauté de communication » d'Apel puisque, comme le montre la réalité historique, plus des 75 % de la population du globe est *exclue* des discours : si empiriquement il n'existe pas de symétrie ni de justice dans la communauté *réelle* de communication, on ne peut alors atteindre la validité pratique cherchée. Apel avoue lui-même que c'est dans cette question de l'application que l'éthique du discours rencontre ses limites, car comme l'auteur le reconnaît à plusieurs reprises, dans une communauté communicative réelle et historiquement conditionnée, « on ne peut ni ne doit nullement partir de la supposition que les conditions d'application de l'éthique de la communication sont déjà réalisées [55] ». Le philosophe de l'éthique de la libération part néanmoins de cette limite et situe le point de départ éthique dans le fait massif des « besoins basiques » des majorités misérables.

Dussel est conscient de l'importance et de la créativité de la pensée d'Apel, mais en même temps il la considère insuffisante car, en tant que morale formelle de la validité intersubjective, elle n'a pas su intégrer le moment matériel de vérité pratique, ce qui, aux yeux du philosophe, est indispensable, surtout à partir du moment où les conséquences du système qui provoque inévitablement des victimes, deviennent intolérables. Ainsi, sans pour autant nier le *niveau A* d'Apel ou transcendantal, Dussel se situe sur un niveau plus concret et pose la question matérielle de la « communauté communicationnelle ». C'est alors que la simple « communauté communicationnelle » peut se montrer comme « communauté *hégémonique* », c'est-à-dire comme contrôlant les appareils de domination. Cette communauté communicationnelle exerce, avec ses institutions, une domination de fait sur les autres communautés communicationnelles – même si elle n'est pas de droit et souvent, sans aucune conscience des agents [56]. Dans ce cas, la

54. *Ibid.*, p. 105.
55. K.-O. Apel, *Discussion et responsabilité*, vol. 2, *op.cit.*, p. 77.
56. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 84.

« transformation » apelienne doit selon Dussel inclure également dans son projet la « libération » comme exercice rationnel qui doit savoir penser d'« autres réalités » distinctes de la « réalité » de la « communauté communicationnelle *hégémonique* », européenne par exemple. Dans ce contexte, ce qui est essentiel pour une philosphie de la libération ce n'est pas le « nous » (même comme « communauté communicationnelle ») mais le « vous » et plus précisément, « l'Autre », l'altérité de toute « communauté communicationnelle », réelle, et même idéale car la véritable nouveauté vient toujours comme de la liberté d'un *autre* monde, d'un *autre* niveau. Pour Dussel :

> La philosophie qui affirme la « communauté communicationnelle », le « nous » qui va au-delà du « solipsisme » moderne – et qu'Apel a défini très clairement – n'est pas suffisante pour une philosophie latino-américaine. L'Autre est la condition de possibilité de tout argumenter comme tel : l'argumentation suppose qu'« Autre » a une nouvelle « raison » qui met en question l'accord déjà obtenu – mais en tant que tel, « passé » [57].

L'auteur propose alors un élargissement de la définition de la communauté de communication apelienne en y incluant explicitement, comme un moment de la définition, l'extériorité virtuelle de chaque personne, de l'Autre que Dussel qualifie de « dis-tinct » et non simplement de « di-fférent [58] ». Apel avait écrit à propos de l'universalité de la « norme de base » que :

> Le difficile problème qui se pose ici est celui de prendre en compte de manière adéquate dans la communauté communicationnelle concrète du discours pratique, les prétentions virtuelles de ceux qui ne participent pas au discours mais sont concernés [...] membres subpriviligiés (par exemple, des pays en développement) [59].

Dans ce cas, « l'Autre » non-participant dans la communauté reçoit seulement *a posteriori* l'effet d'un « accord » auquel il n'a pas participé. Dans la communauté communicationnelle *réelle* apelienne, l'Autre est pour Dussel factuellement ignoré, inconnu (non-reconnu) ou exclu. Face à cela, il s'agit pour Dussel de décrire *explicitement* le mécanisme de l'exclusion factuelle de l'Autre car « l'Autre a été exclu avant d'être concerné [60] ». Par conséquent, il s'agit de décrire non seulement les conditions de possibilité de toute argumentation (Apel) mais aussi les conditions pour *pouvoir* effectivement *participer*, faire partie de la communauté communicationnelle *réelle*. L'irruption d'Autrui qui met en question l'universalisme totalitaire d'une communauté

57. *Ibid.*, p. 100.
58. Dussel distingue la "Di-fférence", définie à partir de l'« Identité », interne à la « totalité », et la « Distinction » d'Autrui, c'est-à-dire, dès l'« Extériorité », ce qui représente une réelle altérité.
59. Karl-Otto APEL. « Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia ». Dans : K.-O. Apel, *Estudios éticos*. Barcelona : Alfa, 1986, p. 172.
60. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 101.

communicationnelle *réelle* – qui en tant que dominatrice impose sa propre particularité comme hégémonique et idéale (comme par exemple, la « tromperie développementiste [61] ») – est alors condition de possibilité de toute *nouvelle* argumentation.

Le processus qui permet le passage de « concerné » à « participant » commence par la reconnaissance de la dignité de l'Autre personne mais « malheureusement, le dominateur n'offre pas gracieusement cette ouverture. Elle est le fruit de la lutte du dominé, d'un processus de libération [62] ». La reconnaissance de la dignité de l'Autre est un requis *préalable* au présupposé de la communauté de communication et à l'accord. En ce sens, l'*interpellation*, mais aussi la *re-sponsabilité* sont, d'après le philosophe de l'éthique de la libération, antérieures à l'argumentation.

En conséquence, si l'éthique de la libération incorpore dans son architectonique, grâce au dialogue avec Apel à partir de 1989, un moment formel d'universalité discursive, elle l'articule au principe universel matériel qui pour l'éthique de la libération est prioritaire et fondamental. Face à la réalité actuelle d'une société, où les relations sociales sont des relations de domination, où la personne est une « médiation », une marchandise, une chose, Dussel propose une « communauté de vie *idéale* », transcendantale (une communauté de vie pleine et sans domination) à partir de laquelle il est possible de critiquer la structure sociale qui est négation de la vie, concrètement : le système capitaliste. La « communauté de producteurs » ou « communauté de vie » est pour l'éthique de la libération antérieure et en ce sens, elle est la condition première du sujet argumentant car la vie « en communauté » est le lieu du langage humain, condition de tout argumenter.

L'éthique de la libération situe alors le langage comme un moment pratique à l'intérieur du mouvement de la « reproduction » de la vie et alliant la pensée de Levinas avec celle de Marx, elle affirme l'importance de développer pour une philosophie qui part de l'Autre en tant que pauvre, une « économique [63] » qui pose l'obligation de participer à la « reproduction de la vie ».

> La « communauté communicationnelle *réelle* » toujours détermine et est déterminée par et dans la « communauté de vie *réelle* ». Mais la réflexion philosophique de cette « commu-

61. *Ibid.*, p. 104.
62. *Ibid.*, p. 101.
63. Pour l'éthique de la libération, qui part du fait massif de la misère et de l'impossibilité chez les majorités de reproduire la vie, il est essentiel de développer une « économique ». La relation *économique* est une relation « éthique-technologique » ou « pratico-poiétique », et non seulement productive.

> nauté de vie » exige des catégories qui ne peuvent pas être fournies par la seule philosophie du langage. Ici, les catégories construites par Marx sont encore irremplaçables. Les laisser de côté comme non-pertinentes est l'effet d'un *aveuglement* de l'« économique » [64].

Suivant un schéma de pensée clairement dialectique, Dussel propose « trois moments » successifs, précédés néanmoins par un moment premier et rationnel : celui de la « raison éthique originaire » par laquelle nous avons l'*expérience* (empirique et formelle, transcendantale ou idéale) de l'Autre, avant toute décision, compromission, expression linguistique ou communication à son égard. Cette expérience précède tout autre exercice de la raison (et donc également l'argumentation) et transmet à celui qui est en train de la réaliser une responsabilité à l'égard d'Autrui, une responsabilité qui, selon Dussel, est *a priori*. Les « trois moments » successifs qui viennent après la « raison éthique originaire » mais précèdent la raison éthico-discursive sont : (1) la « source » positive de la négation ou prise de conscience de soi ainsi que de sa relation négative avec le système oppressif, ce qui permet de dresser une « interpellation » à la communauté de communication hégémonique ; (2) la « négation de la négation », au sens d'une dé-construction (Derrida) pratique du système et (3) le « passage » ou la « transition », de signe dialectique positif cette fois, vers le « nouveau » système ou vers la « nouvelle » *communauté de communication et de vie*, c'est-à-dire le passage d'une situation d'injustice vers une nouvelle situation plus juste où il est possible d'instaurer, selon Dussel, un véritable dialogue symétrique entre tous les membres de la communauté de communication. En d'autres termes, pour Dussel le projet de libération commence à partir de l'Autre qui s'affirmant positivement, peut nier la négation et transcender l'horizon passé (voir la figure 6.1).

Mais « libérer » est construire une nouvelle « communauté de communication et de *vie historico-possible* » plus juste, plus rationnelle. La philosophie de la libération subsume alors le moment émancipateur qui, pour Dussel, correspond à la transformation de la « communauté communicationnelle *réelle* » à la lumière de la « communauté communicationnelle *idéale* ». L'intérêt émancipateur est donc pour Dussel, en rapport seulement avec le dépassement des aliénations au niveau cognitif, c'est-à-dire de la science, la connaissance, l'argumentation. Par conséquent, l'importance donnée par la philosophie de la libération à la *vie* et au niveau pratico-productif de la domination mène Dussel à compléter l'intérêt émancipateur avec une « praxis

64. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 115.

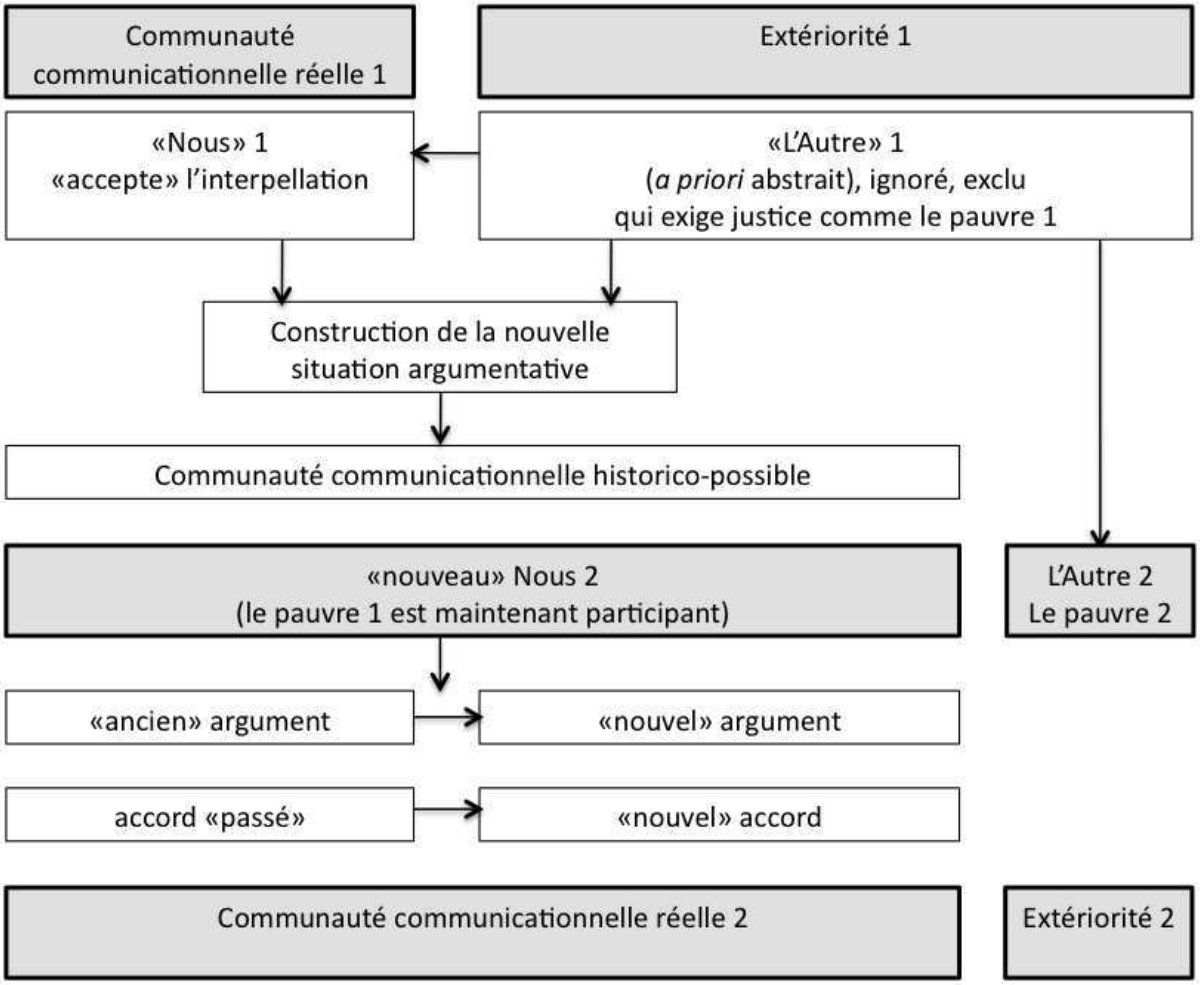

FIGURE 6.1 – Projet de libération selon Dussel

libératrice », qui assume quant à elle les intérêts pratico-politiques et éthico-économiques. Le sujet de cette praxis réelle de libération est le « pauvre » (au singulier, le « peuple » au pluriel), l'oppressé, l'exploité [65].

> Il y a donc trois paradigmes : 1) celui de la *conscience*, 2) celui de la pragmatique transcendantale du *langage* [. . .] et 3) celui de l'« économique philosophique », qui doit encore être développé dans le futur, de la *vie* réelle. Nous devons maintenant « passer » dialectiquement du second au troisième (c'est-à-dire, [...] de la communauté de communication à [...] la « communauté de vie ») [66].

Pour Dussel, ce qui apparaît comme un « point de départ » pour une éthique discursive (la « communauté de communication ») devient un « point d'arrivée » pour l'éthique de la libération.

3.3 Le passage d'une éthique de la libération latino-américaine à une éthique de la libération universelle à partir de l'Amérique latine.

Dans les années 1970, la philosophie de la libération répondait à un besoin de recherche progressive d'autonomie. Elle a marqué ainsi le développement d'une pensée latino-américaine originale et authentique. Cependant, à partir des dialogues avec l'éthique du discours, la pensée et les travaux d'Enrique Dussel ont évolué de ses débuts *latino-américains* vers l'acquisition de nouvelles dimensions *globales* et le développement d'une éthique de la libération *universelle*. Dussel spécifie en 1993 lors de la quatrième rencontre avec Apel les différents moments de sa réflexion critique, à savoir (1) les années 1950 correspondant à ses années d'étudiant latino-américain en philosophie, « inévitablement eurocentrique sans le savoir [67] » ; (2) la période de 1957 à 1967 correspondant à ses années en Europe (d'abord en Espagne, puis en France, en Allemagne et en Israël). L'expérience en Europe permet à Dussel de comprendre qu'il « n'est pas européen » et se découvre comme étant « latino-américain », découverte qu'inaugure rapidement le troisième moment (3) correspondant à la question péremptoire : « qu'est-ce qu'*être* un *latino-américain* ? [68] » et postérieurement : « comment éclaircir positivement et narrativement (historiquement et philosophiquement) l'*être* latino-américain ? [69] ». Il s'agit de

65. *Ibid.*, p. 123.
66. *Ibid.*, p. 111.
67. *Ibid.*, p. 224.
68. *Ibid.*, p. 224.
69. *Ibid.*, p. 224.

l'étape anthropologique de préoccupation sur l'identité de l'Amérique latine, jusqu'aux débuts des années 1970 ; (4) le quatrième moment est la découverte que cet *être* est intrinsèquement dominé. La découverte de la responsabilité éthique du compromis dans la libération de l'être latino-américain dominé mène Dussel à développer théoriquement cette problématique depuis sa positivité niée. Il s'agit de la première étape de la Philosophie de la libération (de 1970 à 1989 environ) qui à cette époque est encore spécifiquement *latino-américaine*. Ainsi, l'éthique publiée en 1973 s'intitule *Pour une éthique de la libération latino-américaine*, ce qui indique précisément l'horizon maximal de prétention d'une éthique qui a surgit de la culture régionale latino-américaine et qui n'avait pas encore de prétention de mondialité ; (5) le cinquième moment consiste en la découverte de l'Europe et des États Unis (d'abord nommés comme le « Nord-Atlantique » puis comme le « Centre ») comme eurocentriques. Il s'agit d'une intuition que Dussel avait soupçonnée depuis son arrivée en Europe en 1957 mais qui à partir de 1990 acquiert la clarté d'un sujet philosophique. Le premier travail où Dussel développe ce sujet philosophique est *1492 : l'occultation de l'autre*[70]. Dussel passe alors au sixième moment de sa pensée : (6) si l'Europe est eurocentrique sans avoir conscience de l'être elle devient une culture régionale avec une fausse conscience d'universalité. Les « périphériques » – conscients de l'être – s'ouvrent pour la première fois à une *mondialité* où l'Europe (le Centre) et les cultures périphériques développent une unique histoire *mondiale*. La *mondialité* est l'horizon nouveau – au-delà de l'eurocentrisme et du régionalisme – d'une philosophie de la libération de la seule périphérie. Il s'agit de la « décentralisation de la réflexion de la philosophie de la libération à partir de la périphérie mondiale [. . .] pour se situer maintenant dans une perspective mondiale[71] ». La « libération » à laquelle fait référence la philosophie de la libération à partir de ce sixième moment n'est plus seulement *latino-américaine* mais a une prétention *mondiale*. Ainsi, bien que toujours à partir des opprimés, des exclus et des dominés, la philosophie de la libération est à partir de ce moment, une *philosophie tout court*.

Néanmoins, l'universalisme de Dussel aura comme principale caractéristique et différence face à l'universalisme formel de l'éthique du discours, le fait de revaloriser et de rendre priori-

70. Enrique DUSSEL. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992).

71. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 225.

taire l'aspect matériel de l'éthique. En ce sens, et pour l'éthique de la libération, la reproduction et le développement de la vie du sujet humain constitueront, à la différence de l'éthique du discours, le critère fondamental de *vérité* (théorique et pratique). Cet aspect du « contenu » de l'éthique détient une *universalité* propre et détermine *matériellement* la morale formelle, il représente le critère *universel* de « vérité » d'une norme selon qu'elle constitue ou non une médiation pour la vie du sujet. Mais l'universalisme de Dussel n'est pas seulement matériel. En effet, si ce moment matériel ou de contenu de l'éthique est en rapport avec la *vérité* pratique, le moment formel va se référer à la *validité* morale. Ces deux moments se co-déterminent et sont d'après Dussel tous les deux nécessaires car le pauvre se trouve en même temps matériellement opprimé et formellement exclu. De sorte que l'universalisme de Dussel, à la différence de celui d'Apel, inclut un moment préalable de contenu, qui s'exprime sous la forme d'un principe matériel éthique universel.

4 Le défi de l'éthique de la libération à l'éthique du discours

Depuis son intervention lors de la première rencontre célébrée à Freiburg le 25 novembre 1989, Dussel se situe « avec Apel, au-delà d'Apel ». Il reconnaît l'importance de la démarche apelienne et de la découverte de la « communauté communicationnelle » pour aller au-delà du solipsisme moderne. Néanmoins, la pensée d'Apel est aux yeux de Dussel, insuffisante dans une situation de domination et de négation d'Autrui. Quand l'expérience de l'exclusion est un point de départ quotidien, il devient nécessaire de lui trouver un « lieu » philosophique, nous dira Dussel. En ce sens,

> Notre stratégie argumentative dans ce dialogue part du fait que nous sommes d'accord avec le coeur de la proposition d'Apel et, à partir de ses mêmes supposés, nous continuons à marcher par les « chemins perdus » qui n'ont pas été percés/ouverts dans la forêt [72].

Dussel partage l'importance que donne Apel à un retour à Heidegger ainsi que le besoin de passer du solipsisme moderne à la « communauté » proposée déjà dans la pensée de Ch. S. Peirce et qu'Apel développe à partir des années 1970. En effet, pour Dussel, « ces découvertes apeliennes peuvent être de grande utilité pour un développement futur de la philosophie de la libération [73] » et sont reçues par celle-ci avec agrément. Dussel perçoit ainsi depuis la première

72. *Ibid.*, p. 73.
73. *Ibid.*, p. 88, n. 37.

rencontre le « nous » de la communauté communicationnelle apelienne comme ne s'opposant pas seulement aux résultats déjà obtenus par la philosophie de la libération mais plus encore, comme étant une découverte qui permettra de nouveaux et plus précis développements de la philosophie de la libération. Cependant, et « contrairement à ce que J.C. Scannone pense, [les découvertes de l'éthique du discours] ne le sont pas dans le sens d'éléments de dépassement [de la philosophie de la libération] [74] ».

En effet pour Dussel, la communauté communicationnelle et l'éthique de la responsabilité solidaire apeliennes ne sont pas erronées mais se révèlent insuffisantes face à la question pratique, spécialement en Amérique latine.

> Apel se situe au *niveau A* de sa philosophie dans un haut degré d'abstraction. La philosophie de la libération doit clarifier le niveau abstrait d'une « pragmatique transcendantale » et tout en le subsumant dans quelque chose comme une « économique transcendantale », elle doit rendre compte en même temps de problèmes plus concrets [75].

Le « nous » de la communauté communicationnelle d'Apel est sans doute un dépassement du solipsisme du « Je » (qui peut exclure le « Tu »). Cependant, le « nous » peut pour Dussel se fermer, se totaliser, argumenter dans une communauté communicationnelle *réelle* qui peut fonder son discours dans une même « compréhension de l'être » partagée, et exclure de ce fait le « vous », l'Autre. Par ailleurs, Dussel dénonce le fait qu'environ 75% de l'humanité est dans les faits, exclue de la communauté communicationnelle réelle. Par conséquence, le consensus du « nous » de la communauté communicationnelle *réelle* qui possède une hégémonie non consciente est pour Dussel « la plus dangereuse et « fétichiste » des évidences (culturelles et historiques). La philosophie de la libération a donc inévitablement un soupçon permanent de tout « accord réel » et considère toute prétention d'universalisation de ce *consensus* comme possible domination [76] ». Face à cette détresse, il y a pour Dussel une nécessité morale de prendre parti en faveur des exclus parce qu'autrement, tout essai de fonder des normes serait superflu, voire même une évasive idéologie.

74. *Ibid.*, p. 88, n. 37.
75. *Ibid.*, pp. 95-96.
76. *Ibid.*, p. 99, n. 64.

4.1 La réception d'Apel du défi dusselien : le passage de la communauté communicationnelle réelle de « l'humanité présente » au « Nous » privilégié.

Apel reconnaît que l'éthique de la libération de Dussel a le mérite de dénoncer la misère et l'exclusion dont souffre un grand nombre d'être humains, atteignant environ 75% de l'humanité (majoritairement dans le Tiers-Monde). L'exclusion de la communauté communicationnelle *réelle* de ces majorités pauvres est un fait incontestable et constitue de ce fait, un véritable défi de l'éthique de la libération à l'éthique du discours. En effet, avant les rencontres avec Dussel, la communauté communicationnelle *réelle* correspond pour Apel à « l'humanité présente [77] ». Apel revendique la conception du progrès historique, spécialement dans le débat avec Hans Jonas, précisément en rapport avec l'obligation d'essayer de réaliser la justice sociale à l'échelle planétaire. Cependant, à cette époque (1986) Apel ne pensait pas explicitement aux majorités exclues – spécialement dans le Tiers monde – par le conflit, économiquement conditionné, Nord-Sud. Comme nous l'avons vu, la défense de la conception du progrès a été introduite face à des possibles solutions social-darwinistes au problème d'une sauvegarde de l'espèce humaine et de ses possibilités d'avenir. En revanche, à partir de la discussion avec l'éthique de la libération, l'exclusion factuelle de la communauté *réelle* de communication de l'« extériorité » (par rapport au « nous » européo-nord-américain) devient pour Apel « un thème central, encore en suspens, de l'application globale de l'éthique du discours parallèle, et en même temps fondamentalement lié au sujet de la crise écologique [78] » qui avait préoccupé Apel jusqu'à ce moment. En ce sens, à partir de la rencontre avec Dussel la communauté communicationnelle *réelle* n'est plus définie comme correspondant à « l'humanité présente » (ce qui engloberait tous les habitants de la planète existant au moment présent et donc également, les habitants pauvres du Tiers monde) mais comme correspondant plus clairement au « Nous » dusselien, c'est-à-dire à la communauté communicationnelle réelle *hégémonique*. Nous trouvons cette précision de la communauté *réelle* de communication dans la première réponse au défi de l'éthique de la libération lors de la deuxième rencontre avec Dussel, où Apel affirme que :

> « Nous », c'est-à-dire ceux qui pratiquent le discours argumentatif, pouvons et devons postuler que tous les exclus peuvent participer au discours argumentatif, en principe, si

77. *Ibid.*, p. 28.
78. *Ibid.*, p. 185.

> les causes de l'exclusion sont éliminées. Nous devons également assumer que dans toutes les sociétés données ou groupes marginaux, jusqu'à aujourd'hui exclus du discours argumentatif, il y a des conditions transcendantales analogues de discours qui doivent se présupposer [79].

Apel reconnaît que « la position des « oppressés » est toujours la position éthico-normative de l'humanité [80] » et peut comprendre qu'à partir de l'expérience authentique de l'éthique de la libération, de la misère et de l'exclusion des pauvres, « à partir de cette expérience de « l'extériorité » (Levinas) des droits de l'Autre, résulte – très similaire au cas de l'expérience du prolétariat des jeunes Marx et Engels – une évidence pour la prise de parti nécessaire et éthique [en faveur des oppressés et des exclus] qui, à première vue, fait apparaître toute fondation (surtout une fondation ultime) comme superflue, [. . .] voire même comme une évasive idéologique [81] ». Néanmoins, dans la mesure où l'interprétation éthique politique et empirique des sciences sociales intercède en faveur du « droit » interpellatif des pauvres et des exclus et essaie de conduire la « praxis de la libération », la prise de parti et les théories qui y sont liées deviennent aux yeux d'Apel problématiques. À ce moment, il est pour Apel indispensable de donner la droiture d'un fondement normatif aux notions de justice et de responsabilité sur les conséquences des actes. Appartient à l'éthique de la libération, selon Apel, la tâche de garder vivante et de manière constante l'interpellation justifiée des pauvres et des exclus et de réaliser la critique idéologique de la philosophie et des sciences sociales dominantes. Cependant, malgré l'évidence originaire de son engagement éthique, le danger du dogmatisme existe toujours, voire sa perversion en terrorisme qui, à terme, touche précisément les pauvres et les exclus. En ce sens, même si elle est fondée sur une évidence indubitable, Apel constate que l'éthique de la libération ne permet pas qu'on dérive d'elle une primauté d'évidence concrète et de validité intersubjective pour élaborer sa théorie et son agir pratique [82].

En revanche, l'éthique du discours d'Apel prend comme point de départ le point de vue philosophique-transcendantal-esotérique de la « fondation dernière » de la validité en général. C'est ici qu'elle trouve sa base d'évidence, à partir de laquelle elle entreprend l'application d'argumentations, avec ses règles procédurales, dans des situations spécifiques (géographiques

79. *Ibid.*, pp. 132-133.
80. *Ibid.*, p. 251.
81. *Ibid.*, p. 251.
82. *Ibid.*, p. 252.

et historiques). La fondation est ainsi une sorte de plate-forme pour toute application et pour toute critique des normes morales ou de discours pratiques de légitimation. En ce sens, l'éthique du discours ne se limite pas au problème intra-académique de la fondation dernière mais essaye, dès le départ, de résoudre la question de comment surmonter, particulièrement, les conséquences mondiales de la science et de la technique contemporaines.

4.2 La critique d'Apel à la « communauté de vie » dusselienne

Apel reconnaît les insuffisances de la communauté communicationnelle *réelle* où toute personne peut être exclue des discours argumentatifs sur les prétentions de validité et spécialement, des discours sur les prétentions normatives de droiture [83]. Cependant Apel se pose la question de comment se présente à nous dans l'actualité le problème légitime d'une réponse éthiquement fondée à l'« interpellation d'Autrui », c'est-à-dire des masses du Tiers Monde appauvries en permanence, de ceux qui ne participent pas effectivement aux discours ? Pour Apel, ce qui est important et doit nous importer est d'influer de manière politiquement effective et éthiquement responsable sur les *conditions-cadre institutionnelles* (*institutionelle Rahmenbedingungen*) du système économique actuel afin de faire justice à l'interpellation des pauvres du Tiers Monde. Seule une macroéthique *universaliste* de l'humanité est en état de prendre au sérieux une « interpellation d'Autrui » comme celle qui a posé les pauvres du Tiers Monde. Dans ce contexte, l'interpellation de l'Autre telle qu'elle est posée de manière légitime par Dussel est néanmoins, pour Apel, un cas concret de la pertinence de la *partie B* de l'éthique du discours qui aborde les situations dans lesquelles les conditions pour l'application de la *partie A* de l'éthique du discours n'existent pas encore.

Cependant, la réponse de Dussel au défi discursif introduit des arguments qui prétendent déborder absolument la problématique de la *partie B* de l'éthique du discours. En ce sens, pour Dussel, la tâche primordiale de l'éthique ne consiste pas tellement en une idée régulatrice de l'instauration progressive d'une « communauté communicationnelle idéale », mais surtout et principalement en l'instauration d'une « communauté idéale de vie » des êtres humains. Pour ce faire, l'éthique n'a pas seulement besoin d'une pragmatique transcendantale ou d'une éthique du discours, elle a également besoin d'une « économique transcendantale » telle qu'elle pourrait

83. *Ibid.*, p. 132.

être développée à partir de Marx.

En revanche, dans l'opinion d'Apel, il ne peut pas y avoir une « économique transcendantale » car l'économique ne peut pas fournir une réponse à la question sur les conditions de validité intersubjective d'elle même en tant que théorie. En ce sens, une « communauté de vie » comme celle que propose Dussel ne peut jamais être transcendantale selon Apel.

> L'on peut très bien accorder à Dussel que l'économique, dans la mesure où elle s'occupe des conditions de l'existence corporelle de l'être humain, est *ontologiquement plus fondamentale* que toute théorie du discours qui naturellement doit présupposer ontologiquement de manière préalable l'existence corporelle de l'être humain. Or si cette réflexion peut amener à affirmer la priorité de l'existence corporelle de l'être humain dans le sens du matérialisme historique sur le phénomène « superstructurel » de la pensée (ou aussi du discours), elle fait seulement preuve que la *question transcendantale* de Kant n'est plus comprise. [...] À mon avis, l'on ne peut pas comparer et confronter l'existence corporelle et le discours (transcendantal) comme faits intramondains, s'il est question de la *question transcendantale* de la philosophie ; puisque, pour l'exprimer de manière emphatique, l'on peut réfléchir ou effectuer un discours valide ou invalide sur la vie humaine et ses conditions, mais l'on ne peut pas vivre *sur la pensée ou le discours*. Cette expérience linguistique montre que ce qui est *indépassable* au sens transcendantal ne peut pas être la vie ou l'*existence corporelle* même si elle est indubitablement fondamentale du point de vue ontologique. « Faire part d'une communauté de vie ou de producteurs est [de fait aussi depuis ma perspective] la première condition du sujet argumentant en tant que sujet vivant » (Böhler, 1971). Néanmoins, cette vérité ontologico-anthropologique ne change absolument rien dans mon opinion, au primat de fondation philosophico-transcendantale de la théorie discursive »[84].

Le problème méthodologique décisif de la discussion entre l'éthique du discours pragmatico-transcendale apelienne et l'éthique de la libération de Dussel se trouve précisément sur cette différence car du point de vue de la pragmatique transcendantale, la question sur la *fondation rationnelle* d'une éthique intersubjectivement valide ne peut pas être résolue à partir de phénomènes nés de la rencontre avec la misère de l'Autre (Dussel avec Levinas), aussi impressionnants que de manière appellative, ils soient. Au contraire, la question sur la fondation ne peut se résoudre qu'en faisant appel au consentement de la raison avec elle-même (Kant), démontrable dans le discours auto-réflexif. Dans cette mesure :

> L'*a priori* méthodique indépassable (*irrebasable*) de la *pragmatique transcendantale* comprend – à la différence de la philosophie transcendantale de Kant et de Husserl – certainement avec l'*a priori linguistique*, aussi un *a priori de la corporéité humaine* (*der menschlichen Leibhaftigkeit*). Cet *a priori* corporel (*Leib-a priori*) *qua a priori* du signe (*Zeichen-a priori*) appartient justement aux *conditions de possibilité de l'argumentation*

84. *Ibid.*, pp. 326-327.

> *intersubjectivement valide et de ce fait, ne peut pas être objet d'une économique (transcendantale)* [85].

La raison autonome (c'est-à-dire qui se dicte à elle-même la loi morale dans le sens de Kant) implique évidemment, comme exigence communicativo-discursive explicite de la raison autonome en tant que « raison communicative » (rationalité discursive), qu'il faut considérer et respecter inconditionnellement l'« interpellation de l'Autre » – par exemple et concrètement l'interpellation du pauvre du Tiers Monde (Dussel) –, c'est-à-dire la « prétention » de validité de tout participant du discours possible. Cela signifie aussi pour l'éthique du discours que :

> [l'interpellation de l'Autre] est considérée par principe comme un apport novateur de l'argumentation au discours illimité de la communauté communicative idéale postulée. Étant donné que la norme basique formelle et procédurale de l'éthique du discours prescrit que dans tous les cas de problèmes éthiques importants – par exemple, dans les cas de conflit – il faut considérer les intérêts de tous les *concernés* – et non seulement les intérêts de ceux qui dans ce moment précis se trouvent directement *impliqués* dans le conflit – c'est-à-dire qu'il faut les inclure comme des *droits valides* dans le « discours pratique » [86].

Évidemment cela signifie aussi pour l'éthique du discours que l'« interpellation de l'Autre » doit se faire valoir par les concernés mêmes et par leurs avocats (les philosophes de la libération, par exemple) [87]. Néanmoins, Apel est ferme quand il considère qu'une « fondation au sens strict à partir de la rencontre avec Autrui [88] » n'est pas possible. Par ailleurs Apel insiste sur le fait que « sans une anticipation contrefactuelle de l'idéal, nous ne pouvons pas adopter une posture critique face aux opinions factuelles des prétentions de validité dans la communauté communicationnelle *réelle* [89] ». Apel précise encore que « nous » pouvons et devons postuler que tous les exclus peuvent participer à la discussion argumentative, en principe, si les causes de l'exclusion sont éliminées. Il affirme même pouvoir être prêt à « accorder aux exploités et aux juridiquement laissés-pour-compte de cette planète, le privilège moral, d'une certaine manière *a priori*, de l'imposition stratégique – par exemple, révolutionnaire si cela est nécessaire – de ses intérêts vitaux [...]. Ce privilège moral des exploités et de ses représentants politiques est cependant naturellement conditionné de nouveau de manière régulatrice, et dans cette mesure, aussi de manière restrictive – comme toute prétention de validité – par la capacité consensuelle

85. *Ibid.*, p. 327, n. 14.
86. *Ibid.*, p. 258.
87. *Ibid.*, p. 327.
88. *Ibid.*, p. 35.
89. *Ibid.*, p. 133.

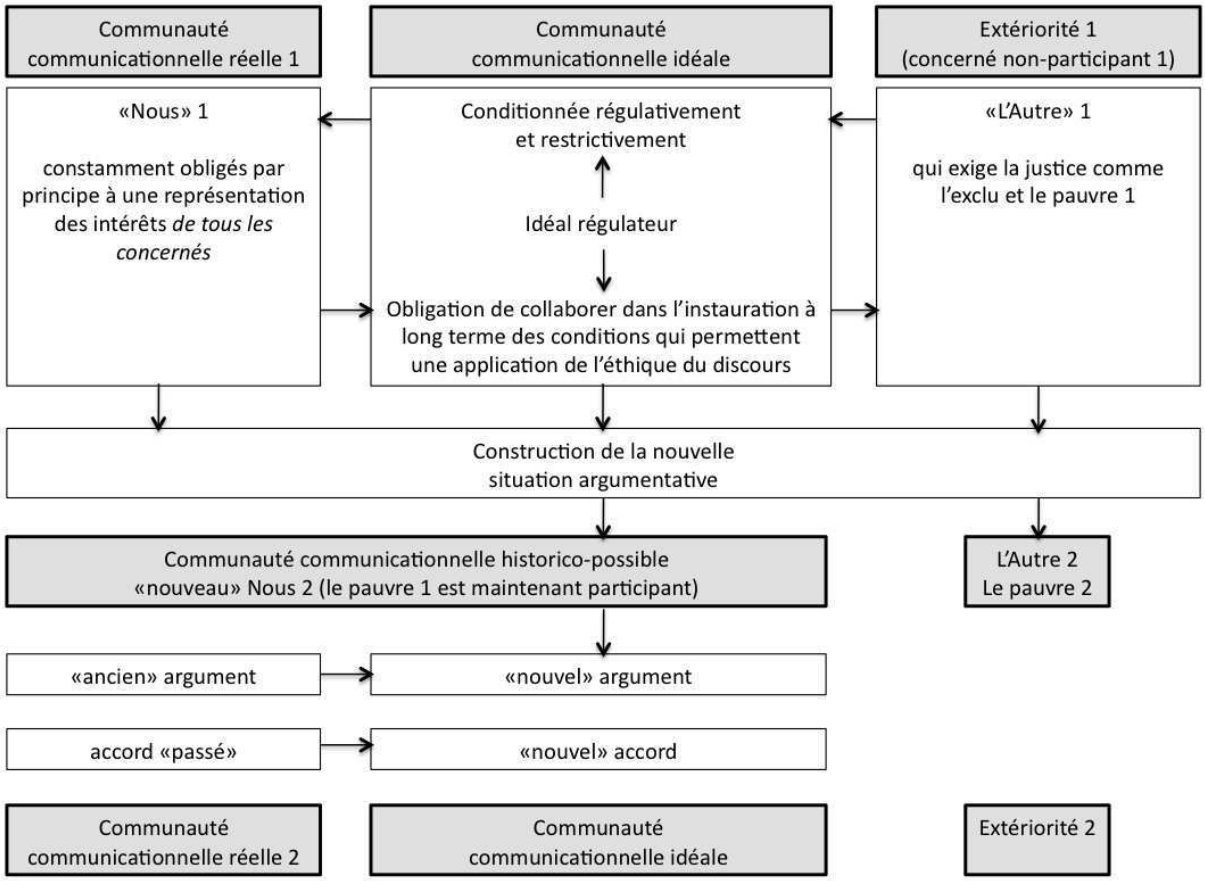

FIGURE 6.2 – Processus consensuel à partir d'Apel

des membres d'une communauté idéale – anticipée de manière contrefactuelle – de discours [90] ». Un deuxième schéma pourrait ainsi être proposé (voir figure 6.2) en comparaison avec la figure 6.1 de Dussel.

Nous sommes d'accord avec Apel qu'il appartient à l'éthique de la libération de garder vivante la conscience de l'interpellation justifiée des pauvres et des exclus et de réaliser la critique de l'idéologie dominante. Néanmoins, nous pensons en effet que seul le conditionnement de l'interpellation de l'Autre à l'idéal anticipé contrefactuellement permet de transformer les injustices d'une communauté réelle en une situation un peu plus juste tout en préservant l'autonomie et la symétrie des participants. Ces valeurs sont, à notre avis, de l'ordre de ce qu'Apel considère comme des réussites historiques et culturelles de l'humanité, des acquis irremplaçables du développement humain qu'il faut conserver dans le processus de progrès

90. *Ibid.*, p. 310.

vers l'idéal régulateur.

4.3 La critique apelienne de Levinas

La critique d'Apel à la communauté de vie va de pair avec une critique de l'héritage levinasien dans la pensée de Dussel. Il s'agit aussi pour Apel du problème méthodologique décisif de discussion possible entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération. Du point de vue de la pragmatique transcendantale (qui se conçoit elle-même comme une transformation et radicalisation pragmatico-linguistique et intersubjective de la philosophie transcendantale mentaliste de Kant), la question sur la fondation rationnelle d'une éthique intersubjectivement valide ne peut pas se résoudre à partir de phénomènes issus de la rencontre avec la misère de l'Autre (Dussel avec Levinas), aussi impressionnants que de manière appellative, ils soient. Par ailleurs, les êtres humains normalement ne vivent pas – surtout de nos jours – dans une proximité face à face ni dans la rencontre immédiate avec l'Autre. Autrement dit, ils « ne vivent pas dans la situation de relation immédiate « je-tu » que les éthiques religieusement inspirées considèrent comme acquis [91] ».

Pour Apel, « la question sur la fondation de l'éthique ne peut être résolue qu'en faisant appel à la « conformité » de la raison « avec elle-même » (Kant) démontrable dans le discours auto-réflexif. Cela implique évidemment qu'il faut considérer inconditionnellement l'« interpellation de l'Autre » (Dussel), c'est-à-dire la prétention de validité de tout participant du discours possible. Il s'agit d'une exigence communicative et discursive explicite de notre raison autonome (c'est-à-dire, qui dicte à elle-même la loi morale au sens de Kant) [92] ». Cependant, en réaction au paradigme sujet-objet moderne, Apel conçoit les relations humaines comme des relations entre des co-sujets non objectivables qui se reconnaissent réciproquement et respectueusement les uns les autres comme des partenaires *égaux* du discours. En revanche, pour Dussel et Levinas l'interpellation de l'Autre comme autre se situe dans une position de hauteur et instaure une asymétrie entre le Moi et l'Autre préalable à toute symétrie et condition de possibilité de celle-ci. Ainsi, s'il faut considérer la prétention de validité de tout participant du discours possible et donc de l'Autre comme dans une certaine mesure, « le sujet (au moins comme

91. *Ibid.*, p. 313.
92. *Ibid.*, p. 327.

représentant) d'une autre constitution de sens du monde[93] », celle-ci se trouve inévitablement conditionnée de manière régulatrice et dans cette mesure, aussi de manière restrictive – comme toute prétention de validité – par la capacité consensuelle des membres d'une communauté idéale – anticipée de manière contrefactuelle – de discours. De ce fait, si l'Autre introduit pour Apel une nouvelle compréhension de l'être au sens de la perspective d'une nouvelle forme de vie socio-culturelle, d'un autre « monde de la vie[94] », la critique vis-à-vis des opinions factuelles des prétentions de validité dans la communauté communicationnelle *réelle* n'est possible qu'à travers l'anticipation contrefactuelle de l'idéal régulateur[95]. Cet idéal d'une part oblige les membres de la communauté *réelle* de communication à collaborer dans l'instauration à long terme des conditions qui permettent une application de l'éthique du discours et donc, une participation dans les discours de tous les êtres rationaux et surtout, les concernés du discours ; et d'autre part, cet idéal régule et restreint l'interpellation de l'Autre. Dans cette mesure,

> L'approche de Levinas de la fondation « hétéronome » de l'éthique, suivie par Dussel, ne peut pas être compatible avec l'approche de la pragmatique transcendantale. Jusqu'à ce que je peux comprendre, Levinas lui-même n'a pas pu donner, à partir de cette approche, de solution satisfaisante pour lui-même au problème de la justice – tel qu'il l'a exposé dans sa première oeuvre : *Totalité et Infini* (1961) – qui justement présuppose *a priori* le contexte d'une comparaison (et donc, aussi la possibilité de la reconnaissance autonome) de l'égalité de droits de toutes les prétentions des Autres potentiels. J'oserais douter qu'il ait réussi dans des écrits postérieurs (par exemple dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) grâce à l'introduction du « tiers » comme l'« Autre de l'Autre » (cf. Mosés, 1993)[96].

La critique apelienne de l'héritage dusselien de Levinas comporte également un deuxième aspect. En effet pour Dussel, l'Autre est la négativité première par rapport à mon monde, il est extériorité méta-physique de la Totalité. L'Autre est toujours mystérieux, incompréhensible, indiscernable. Nous n'avons aucune compréhension possible de l'Autre parce qu'il est centre d'un monde différent, extérieur au mien. En ce sens, je ne pourrai pas conceptualiser l'horizon du monde de l'Autre car tout essai d'intériorisation est aliénation, chosification. Sans le comprendre, je peux seulement faire « confiance », le reconnaître comme antérieur, divers, et toujours extérieur. En revanche pour Apel nous devons présupposer que « toutes les sociétés ou groupes marginalisés, exclus jusqu'à aujourd'hui du discours argumentatif, ont des conditions

93. *Ibid.*, p. 260.
94. *Ibid.*, p. 260.
95. *Ibid.*, p. 133.
96. *Ibid.*, p. 333, n. 17.

transcendantales analogues de discours [. . .]. Ce postulat est logocentrique dans les termes de Derrida et peut-être, incompatible avec le statut trans-ontologique de l'Autre, dans les termes de Levinas[97] ». L'Autre introduit certes une perspective nouvelle dans le discours mais :

> [...] Cela peut-il signifier que la compréhension de l'être de l'Autre est si différente de la mienne qu'elle dépasse toute identité imaginable d'une totalité ? Cela ne contredit-il pas aussi la conception d'« analogie » de Dussel ? [...] ou encore : peut-on demander, après tout, significativement par les conditions de possibilité du jugement (entendimiento) valide si nous ne partons pas avec Hegel, de la possibilité de présupposer l'identité d'une raison en l'autre et en nous, par principe [...] ?[98].

L'Autre pour Apel n'est pas « l'Autre absolument autre » de Levinas, ni l'Autre dis-tinct de Dussel, mais simplement l'Autre provenant d'un « monde de la vie » différent, exclu du discours de la communauté communicationnelle dominante. L'Autre est certes le sujet d'une constitution de sens de monde différente à soi. Mais cette différence ne veut pas dire que la compréhension de l'être de l'autre soit différente de la compréhension de son propre être. L'interrogation sur les conditions de possibilité d'une compréhension valide n'a de sens que si on présuppose l'identité d'une et la même raison en nous et en les autres[99].

4.4 La critique d'eurocentrisme

Par ailleurs, si, pour Apel, l'Autre est concrètement le Tiers Monde, par exemple les masses appauvries en permanence, il critique les supposés historiques et géographiques de la théorie de la dépendance, qu'il considère globalement comme des simplifications inadéquates d'une problématique beaucoup plus complexe[100]. La division du monde dans le conflit Nord-Sud est déjà une simplification excessive bien qu'utile[101]. Il est simplificateur de supposer que l'ensemble des « représentants des intérêts du Nord dans les gouvernements, les entreprises multinationales, la Banque Mondiale, le Fond Monétaire International et même possiblement les nombreux scientifiques qui s'occupent de la théorie économique du développement[102] », constitue un bloc qui incarnerait le « diable gnostique ». Apel avertit ainsi l'éthique de la libération qu'une comparaison sans plus du « Nord » avec le cynique n'est ni éthiquement

97. *Ibid.*, p. 133.
98. *Ibid.*, p. 260.
99. MALIANDI, *op. cit.*, p. 1999, n. 19.
100. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 192-194.
101. *Ibid.*, p. 265.
102. *Ibid.*, p. 265.

ni stratégiquement (c'est-à-dire, dans l'intérêt de la réalisation des intérêts des pauvres) soutenable [103]. En conséquence, et en ce qui concerne la philosophie, il est de la même manière extrêmement simplificateur de considérer toute pensée provenant du « Nord » comme une idéologie de la communauté de communication réelle dominante, et toute interpellation de «l'Autre » comme critique et libératrice.

> Le différent point de départ de l'éthique du discours et de la libération est en lien étroit avec leur différent emplacement géographique et historique. Néanmoins, il ne peut pas se réduire à cet emplacement de manière relativiste et moins encore, dans le sens d'une mise en évidence *a priori* de l'éthique du discours, comme une idéologie de la communauté communicative réelle dominante, à savoir celle du Nord ou du capitalisme [104].

Pour Dussel, la proposition de l'éthique du discours est d'énorme intérêt pour la philosophie de la libération mais reste insuffisante dans le contexte de l'Amérique latine. L'éthique de la libération travaille ainsi « avec Apel, au-delà d'Apel » – de même qu'elle avait travaillé avec Levinas, au-delà de Levinas. Néanmoins, nous pensons que la lecture dusselienne d'Apel est sur certains points biaisée. Pour Dussel, dans une certaine mesure, la communauté de communication « réelle » d'Apel est une projection de la société européo-nord-américaine du « libéralisme tardif [105] » car Apel considère dans la *Transformation de la philosophie* que :

> [...] dans cette histoire universelle de l'humanité, sans doute rendue possible *essentiellement* par la *culture occidentale*, il s'agit de réaliser progressivement le jeux du langage *idéal* que nous présupposons toujours de manière transcendantale dans les formes de vie données [106].

À partir de cette citation, Dussel compare la communauté communicative réelle d'Apel à la société européo-nord-américaine du libéralisme tardif et conclut qu'Apel tombe dans ce passage dans la « tromperie du développement », c'est-à-dire dans une conception linéaire du développement économique et politique. Il s'agit d'une vision « diachronique » de l'évolution sociale (comme l'enfant devient adulte) ; alors que la « dépendance-libération » sur laquelle se base l'éthique de la libération découvre une structure « synchronique » de l'exploitation : l'esclave n'est pas un enfant qui peut arriver à être adulte. Dussel critique ainsi les concepts de « retardé » et d'« avancé » (ou tardif), fruits de l'idéologie développementiste sur laquelle

103. *Ibid.*, p. 325.
104. *Ibid.*, p. 251.
105. *Ibid.*, p. 104.
106. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 249. Citation et italiques de Dussel dans *ibid.*, p. 104

tombe selon lui Apel [107]. Pour Dussel,

> [...] la communauté communicative « réelle » n'inclut pas dans l'énoncé éthique de base présupposé, une société en *conflit* – où l'Autre a été exclu ou dominé. En revanche, la philosophie de la libération part du soupçon que cette communauté communicative « réelle » peut toujours être une société hégémonique qui, dominant les cultures, les nations, les classes, les groupes, les sexes (féminin), les âges (la jeunesse), impose comme « réelle » (et même comme « idéale », qui est sa projection comme idée régulatrice) sa propre « particularité » [108].

Par conséquent pour Dussel l'idéologie occidentale ne correspond pas seulement chez Apel à la communauté communicative réelle, mais dans une lecture, de notre point de vue biaisée de l'éthique du discours, Dussel compare la communauté communicative idéale au totalitarisme de la société hégémonique occidentale qui impose comme « idéal » sa propre particularité. Sauf que dans cette critique, Dussel s'éloigne de la conception de la communauté idéale d'argumentation qui pour Apel est semblable au « règne des fins » de Kant.

Apel admet que l'éthique de la libération a une certaine réussite dans sa critique des prétentions universalistes qui ont été énoncées par certaines philosophies occidentales, critique d'après laquelle ces prétentions de validité universelle viendraient exprimer des formes d'« eurocentrisme ». La philosophie européenne en général aurait été ainsi depuis le début l'instrument idéologique de la domination en Amérique latine. Puisque l'éthique du discours est, elle aussi, une philosophie européenne, et universaliste à la fois, elle devrait s'insérer dans le cadre de la critique évoquée. Mais Apel conteste cette affirmation. Il admet que la compréhension de l'Autre, c'est-à-dire du représentant d'une forme de vie socioculturelle étrange, et celle de la communauté communicative réelle et dominante sont en partie déterminées par la « précompréhension du monde » de leur propre forme de vie. Mais Apel déclare en même temps qu'elles ne peuvent pas être identifiées – comme le prétend Dussel – à une relation d'opposition entre la philosophie occidentale, qui aurait adopté la forme d'une « dialectique de l'identité », et la philosophie d'orientation « sémitique », c'est-à-dire celle qui dépasse cette dialectique vers une « analectique » qui provient de l'extériorité de l'Autre. Pour Apel :

> Dans la discussion actuelle entre Dussel et moi sur la relation mutuelle de l'éthique du discours et de la libération, il ne peut pas s'agir en tout cas d'une de ces « réactions » complètement dépendantes de l'éthicité conventionnelle [c'est-à-dire, des morales internes

107. *Ibid.*, p. 107, n. 79.
108. *Ibid.*, p. 104.

> correspondantes aux systèmes d'auto-affirmation que sont les États]. Si tel était le cas, je devrais m'articuler, selon Dussel, dans la tradition européo-nord-américaine (c'est-à-dire, de la « totalité » excluante de l'Autre du Tiers Monde) et lui-même (avocat de l'Autre transcendant), dans une prétendue éthicité complètement différente, qu'il comprend comme « sémite » [...].
>
> Je ne peux pas et ne veux pas pénétrer plus avant ici dans les subtiles délimitations ethno-historiques de Dussel. Cependant, il est clair que la discussion actuelle entre Dussel et moi à partir des présupposés dusseliens (« totalités » morales conventionnelles enfermées en soi d'une part, « transcendance de l'Autre » d'autre part) ne pourrait pas avoir lieu (ici résulte une contradiction performative dans le sens de la pragmatique transcendantale). Cela signifierait pratiquement qu'un accord philosophiquement conduit entre les cultures n'aurait d'avance aucune possibilité – sans parler de l'effort engagé pour une société mondiale « multiculturelle » de la tolérance affirmative dans les limites d'une morale formellement obligatoire pour tous d'égalité de droits et de la même co-responsabilité de tous pour la solution des problèmes de l'humanité. Nous finirons de nouveau dans cette impasse sans issue – philosophiquement préfabriquée – en ce qui concerne les problèmes réels de la relation du Tiers et du Premier Monde, impasse qui apparaît aussi, selon mon opinion, quand les représentants du Nord sont comparés sans plus, concernant leur structure mentale, avec la construction conceptuelle philosophique du « cynique » [109].

Dans cette situation, l'essai philosophique sérieux pour récupérer de manière *réflexive le dialogue actuel* (le discours argumentatif) est pour Apel primordial en ce qui concerne les conditions normatives, avant toute évaluation définitive possible des possibilités du *dialogue avec l'Autre* (un dialogue dans lequel l'on compte depuis toujours et de manière nécessaire avec la possibilité en principe d'un accord). « Cet essai manque dans l'argumentation ébauchée par Dussel [110] » et dans celle de ceux qui partent uniquement de la pré-structure existentielle de l'être-au-monde, c'est-à-dire de la « pré-structure ontologique de la compréhension de l'être » dans le sens du « projet lancé » (*des geworfenen Entwurfs*) d'une manière historiquement conditionnée de la compréhension du monde (une « forme de vie » dans le sens du Wittgenstein tardif). Ce point de vue n'est pas faux mais est pour Apel incomplet. Selon Apel, à partir du tournant pragmatico-transcendantal il est possible de reconnaître comme situation de fondation de l'éthique, l'entrecroisement de l'*a priori de la communauté communicative réelle* (de l'appartenance indéniable à une tradition historiquement, particulièrement conditionnée de la précompréhension du monde, même de la compréhension morale) et de l'*a priori* de la communauté de communication idéale anticipé de manière contrafactique à travers des *prétentions de validité* universelles de toute argumentation philosophique critiquable.

109. *Ibid.*, pp. 330-331.
110. *Ibid.*, p. 331.

> D'un des pôles de cet entrecroisement dialectique est conditionné alors, entre autres, le danger (que Dussel, avec raison, en ce qui concerne l'eurocentrisme, fait objet de critique idéologique permanent) de l'auto-entêtement (*autocerrazón*) cynique d'une « morale-totalité » contre toute prétention des marginaux (les « Autres » dominés et exploités de manière factuelle) ; de l'autre pôle, certes aujourd'hui à peine encore reconnu de la part des penseurs « pragmatiques » du Nord comme orientation nécessaire de la pensée normative, au contraire, se déploie d'avance cet horizon de la compréhension de « l'Autre » en ce qui concerne ses possibles « prétentions », qui fonde dans la *partie A* de l'éthique du discours les normes procédurales des « discours pratiques » sur les conflits d'intérêts possibles (qui, à mon avis, pourront être possibles sous le présupposé d'un ordre juridique cosmopolite à l'échelle mondiale) et offre de plus, dans la *partie B* de l'éthique du discours, une possible justification pour toute stratégie de « libération » possible dans le sens de la réalisation progressive des conditions d'application de la *partie A* de l'éthique du discours [111].

5 Responsabilité, *a priori* ou *a posteriori* ?

Dans les sections précédentes, nous avons vu la transformation discursive de l'éthique kantienne du point de vu du passage (a) du solipsisme moderne à la communauté de communication (et donc, du « Je » au « Nous ») et (b) du « règne des fins » au double point de départ de l'*a priori* de la communauté de communication *idéale* anticipée de manière contrefactuelle et de l'*a priori* de la « facticité » de la communauté *réelle* de communication. Nous trouvons cependant dans la transformation discursive de l'éthique kantienne une autre distinction spécialement éminente en ce qui concerne la question de la responsabilité, à savoir la distinction entre la *partie abstraite A* de la fondation de l'éthique du discours et la *partie historique B* de cette fondation, entendue comme une éthique de la responsabilité ou de la co-responsabilité, sur laquelle se fondent les conditions d'applicabilité du principe normatif procédural préalablement donné dans la *partie A*. De plus, à l'intérieur de la *partie A* Apel distingue le plan de la fondation rationnelle ultime pragmatico-transcendentale du principe de fondation de normes, du plan de la *fondation des normes situationnelles* via la recherche de consensus de la part de tous les membres de la communauté communicative réelle dans les discours pratiques, exigés par principe. La distinction à l'intérieur de l'éthique du discours d'une *partie A* et d'une *partie B* la caractérise comme une *éthique de la responsabilité reliée à l'histoire*, qui passe cependant non seulement par Kant, mais aussi et par conséquent par le concept classique d'une éthique déontologique de principes tout en évitant l'abstraction de l'idéal normatif d'une communauté

111. *Ibid.*, pp. 331-332.

d'êtres rationaux purs séparée de la réalité et de l'histoire. L'éthique du discours peut alors, sur ce point, être considérée comme un essai de médiation entre les propositions kantienne et hégélienne.

Cette différence par rapport à Kant résulte du fait que la pragmatique transcendantale, en tant que théorie *postmétaphysique*, veut naturellement éviter le dualisme kantien de la doctrine quasi platonique ou augustinienne des deux règnes ; elle veut également éviter la conception, appartenant à cette doctrine et porteuse de paradoxes, de l'être humain « citoyen de deux mondes [112] ». Cependant, ce principe d'un *a priori quasi dialectique* qui prenne en compte l'idéalité comme la facticité, a une conséquence pour la *fondation ultime* de l'éthique à savoir, le besoin de considérer non seulement la *norme basique de la fondation consensuelle de normes* (reconnue dans l'anticipation contrefactuelle des relations communicatives idéales) mais en même temps, dans une *partie de fondation B*, la *norme basique de la responsabilité reliée à l'histoire*, de la pré-occupation pour la préservation des conditions naturelles de vie et des réussites historiques et culturelles de la communauté de communication réelle. L'éthique du discours se présente alors comme une éthique post-weberienne, historique, de la responsabilité. Cependant, le conflit entre une « éthique de convictions » et une « éthique de la responsabilité » apparaît quand les conditions sociales d'application ne sont pas encore présentes.

L'éthique de la libération de Dussel prend justement comme point de départ la prétendue non-applicabilité du principe fondamental de l'éthique du discours : la non-participation factuelle des 75% de la population du globe comme un type d'exclusion non-intentionnelle inévitable, c'est-à-dire la misère, l'oppression et l'exclusion des majorités. Face à ce constat empirique, la *re-sponsabilité* pour le pauvre, pour l'opprimé, nous oblige à « chercher dans le système ou Totalité en vigueur les causes de la victimisation, ce qui constitue le moment proprement critique de l'éthique [113] ». Le moment premier de la transformation est le fait d'assumer la propre responsabilité de la critique. Dussel écrit « *re-sponsabilité* » afin de distinguer sa propre conception de la responsabilité d'influence levinasienne de celle *a posteriori* que l'auteur attribue à Hans Jonas, mais aussi à Apel, entre autres [114]. En effet, Dussel insiste à plusieurs reprises

112. *Ibid.*, p. 57.
113. DUSSEL, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, pp. 367-368.
114. Nous n'entrerons pas dans cet article sur la question de la pertinence de la considération de la responsabilité chez Hans Jonas comme une simple responsabilité *a posteriori*. Nous allons ici nous limiter à la lecture de Hans

sur le fait que la re-sponsabilité dont il parle n'est pas une responsabilité weberienne *a posteriori* sur les effets de nos actes mais une *re-sponsabilité* au sens levinasien : être responsables « pour Autrui » par-devant le tribunal (de la communauté réelle ou en vigueur) afin de le libérer de son oppresseur. La *re-sponsabilité* se joue en conséquence comme « critique » et « transformation » des causes dans le système qui provoquent la misère, la domination et l'exclusion dont souffrent les victimes.

> Celui qui accepte la parole interpellatrice de l'Autre comme autre – à partir de la « conscience éthique » [à la différence de la « conscience morale » qui applique simplement les principes de la communauté réelle en vigueur] – se situe en revanche, face à l'Autre, comme sous la vigueur de la « re-sponsabilité » *a priori* – pas *a posteriori*. Il est « saisi » par l'obligation de libérer l'Autre – un opprimé plus *dans* et *de* la « communauté réelle » – et de construire *avec* lui, en solidarité re-sponsable (non pas par les résultats), une *nouvelle* communauté future : la « communauté de communication et de vie historico-possible », projet de libération, l'« utopie concrète » sur laquelle se fonde et depuis laquelle part l'« acte de langage » [115].

La « conscience éthique » comme *re-sponsabilité* éthique est la condition pratique de la possibilité de tout argumenter, ce qui permet à Autrui de faire partie d'une « nouvelle » communauté argumentative et de ce fait, d'avancer vers un universalisme plus authentique. Cette re-sponsabilité est antérieure à toute argumentation discursive et en ce sens elle est *a priori*, antérieure à la responsabilité *a posteriori* des conséquences, pour les « concernés », des décisions accordées dans les discussions, et différente de la responsabilité « morale » ou en vigueur de la communauté réelle de communication.

Mais l'éthique du discours d'Apel est-elle une simple *morale* de la communauté *réelle* ou une éthique de la responsabilité *a posteriori* des conséquences de nos actes, comparable à celle de Jonas ?

Dans sa transformation de l'éthique kantienne, Apel introduit une *partie de fondation B* ou de responsabilité reliée à l'histoire de l'éthique en relation à sa propre application. Apel incorpore ainsi, à la différence de Kant, la responsabilité des conséquences de l'application de normes au principe d'universalisation. Cependant, la reconstruction et la transformation de la pragmatique transcendantale de l'éthique kantienne prétendent également offrir un nouveau fondement à la conception du progrès historique, et ce précisément en relation à l'obligation d'essayer de réaliser la dignité humaine par exemple, la justice sociale, à l'échelle planétaire.

Jonas qui apparaît dans les textes d'E. Dussel et de K.-O. Apel.

115. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 121.

Selon Apel :

> Enrique Dussel a constaté de manière catégorique : jusqu'à présent, environ 75% des habitants de cette planète – à savoir, les pauvres du Tiers Monde – n'ont pu participer à absolument aucune discussion, y compris à celles qui concernent ces 75%, ce qui devrait être compris ouvertement comme un défi délibéré, c'est-à-dire comme une objection capitale à la proposition de l'éthique du discours. J'ai répondu déjà en 1989 [à Fribourg] de manière spontanée [. . .] que ce que Monsieur Dussel affirme est lamentablement vrai mais ne constitue en aucun cas une objection contre la proposition de l'éthique du discours mais plutôt un exemple éclairant du besoin de la distinction entre une partie A et une partie B de l'éthique du discours.
>
> J'avais introduit cette distinction dans ma présentation [lors de la première rencontre avec Dussel] et même avant, dans mon livre *Discussion et responsabilité* [Apel, 1988] pour comprendre le problème de la transition historique vers la « morale post-conventionnelle ». Le besoin d'une *partie B* de l'éthique du discours est parvenu à partir de la reconnaissance éthico-responsable du fait que les conditions d'application des normes fondamentales procédurales de la *partie A* de l'éthique du discours – comme par exemple, l'exigence d'une résolution purement discursive de tous les conflits d'intérêts entre les êtres humains – n'existent pas ou mieux, n'existent pas encore. Parmi les exemples que, à l'époque, j'ai fournis de cette situation problématique, je n'ai pas compté en premier lieu le conflit économiquement conditionné Nord-Sud mais plutôt la problématique des relations de droit pas encore instaurées – au moins à l'échelle mondiale – comme par exemple l'« état de nature » perpétuel des conflits de guerre entre les États.
>
> [...] Cependant, il était déjà proposé à cette époque – à différence d'Habermas – que le principe fondamental de l'éthique du discours [...] ne contient pas seulement le principe formel-déontologique de la fondation de normes dans des discussions pratiques, mais aussi un devoir orienté de manière téléologique, au sens de la *co-responsabilité pour la création historiquement conditionnée des conditions institutionnelles des discours pratiques* et dans cette mesure, aussi, par exemple, pour la création d'un ordre de paix et de droit à l'échelle mondiale [116].

En ce qui concerne la question de la responsabilité, Apel reconnaît la conception de la responsabilité *a posteriori* de Hans Jonas en relation aux conséquences réelles des actions mais ne la justifie que dans la mesure où elle traite des conditions de réalisation de la co-responsabilité transcendantale et réciproque des êtres humains [117]. En effet pour Hans Jonas, le « Principe Responsabilité » est « la tâche plus modeste que nous ordonnent la crainte et le respect : dans l'équivocité durable de sa liberté, qu'aucune transformation des circonstances ne saurait jamais abolir, préserver pour l'homme l'intégrité de son monde et de son essence contre les abus de son pouvoir [118] ». Pour Apel, inscrites dans le contexte de la crise écologique, la

116. *Ibid.*, pp. 309-310.
117. *Ibid.*, p. 135.
118. Hans JONAS, *Le principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, pp. 14-15.

manière dont Jonas apprécie la situation du problème, et la tâche qu'il assigne à une éthique de la responsabilité devenue aujourd'hui nécessaire, se comprennent et deviennent effectivement recevables. Cependant, la question que se pose Apel est celle de savoir si le « principe Responsabilité » qui contient une réponse possible à la situation de crise des années 1980, est incompatible avec l'émancipation sociale et l'idée de progrès propres aux Temps modernes auxquelles Jonas semble renoncer. En effet selon Jonas, ce qui importe le plus dans la situation mondiale actuelle, c'est d'assurer l'existence (*Dasein*), donc la survie, de l'homme dans son intégrité et dans sa dignité – de le sauver des dangers qui résident dans la pure et simple perpétuation du progrès technologique. D'où, selon Jonas, ce qui s'impose dans la situation mondiale actuelle c'est « une éthique de la conservation, une éthique de la préservation, de l'empêchement et non du progrès et du perfectionnement [119] ». Mais n'est-ce pas la possibilité même d'une *préservation éthique de la dignité de l'homme* inévitablement liée à l'*idée régulatrice* du *progrès technologique* et du *progrès social* ? Apel souligne dans cette formule prônant la priorité de la *survie de l'humanité* une ambigüité. D'un point de vue strictement biologique, la survie de l'humanité, dans la situation contemporaine où règnent la surpopulation et la pénurie des ressources, pourrait tout à fait être assurée en affamant certaines parties de la population, dans le tiers monde par exemple. Cette solution serait effectivement tout à fait conciliable avec la demande de Jonas de la *sauvegarde de l'espèce humaine et de son avenir.* Cela ne veut pas dire que Hans Jonas, en défendant son « principe Responsabilité, aurait voulu propager, ou qu'il aurait même simplement accepté une solution social-darwiniste au problème qu'il soulève d'une sauvegarde de l'espèce humaine et de ses possibilités d'avenir. Ce qui import essentiellement pour Apel ce sont les « difficultés objectives que pose la distance critique prise par Jonas vis-à-vis de l'idée moderne de progrès [120] ». En effet, bien qu'une telle solution ne serait indubitablement pas non plus acceptée par Hans Jonas, elle n'est pourtant pas totalement exclue des formulations qu'il propose d'un impératif catégorique, qui peut être exprimé de la façon suivante : « "Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre" [121] ». Pour Apel, « il ne suffit donc

119. Hans JONAS, *Le principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, pp. 183-184.
120. APEL, *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*, p. 14.
121. Hans JONAS, *Le principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. J. Greisch,

pas que nous proclamions comme but (quasi ontologique) d'une éthique de la responsabilité "la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre" ou la "perpétuation de l'humanité sur terre". Il nous faut aussi *rendre justice* aux *exigences de droit* de tous les êtres humains en vie, actuelle ou future, qu'il s'agisse des exigences factuelles ou de celles auxquelles il faut potentiellement s'attendre [122] ». Ainsi, si Apel souligne l'urgence pratique d'une macroéthique universaliste face à la nouvelle question d'une crise environnementale liée aux conséquences planétaires des activités collectives à l'ère de la science et de la technique, il reconnaît également qu'à côté de ce problème global, il y a aussi celui d'une justice à l'échelle planétaire, d'un processus de progrès vers l'émancipation sociale « qui va de pair avec cette éthique ». Or cette obligation de *progrès* est en même temps, une obligation de *transformer* avant tout les rapports réels afin que la norme fondamentale de l'éthique du discours puisse être appliquée dans le futur.

> L'anticipation des conditions contrefactuelles d'un idéal dans la communauté de communication illimitée est un postulat de raisons théoriques et pratiques. Un postulat qui doit se situer, pour ainsi dire, au lieu du sujet absent ; c'est-à-dire comme possible garantie de ce qui est vrai et correct. Par conséquent, la communauté idéale de communication, bien que nécessairement anticipée par les membres de la communauté réelle de communication, n'est pas une utopie concrète car elle est à la fois plus grande et plus petite qu'une communauté historique possible [123].

Pour Apel, si on veut « créer à l'échelle planétaire des rapports sociaux conformes à la dignité humaine [124] », il est nécessaire de considérer un principe régulateur pour une éthique de la responsabilité des conséquences. Apel affirme depuis 1986 – c'est-à-dire trois ans avant la rencontre avec Dussel [125] – que ce principe régulateur doit s'orienter via deux critères. D'une part, le *but au long terme* de la réalisation approximative des conditions d'une communauté idéale de communication, c'est-à-dire que « *dans la communauté réelle de communication qui constitue l'humanité présente, la communauté idéale de communication est toujours en instance*

Paris, Cerf, 1990, pp. 30-31.

122. APEL, *op. cit.*, p. 22.

123. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 133.

124. APEL, *op. cit.*, p. 13.

125. Karl-Otto APEL, « Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität ? », dans T. Meyer u. S. Miller (ed), *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer, 1986, pp. 15-40. Cet article correspond au premier chapitre de *ibid.*, pp. 9-38, traduit en français : *idem*, « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique de Kant ».

de devoir être – progressivement – réalisée[126] ». D'autre part, la *condition restrictive* de ne pas mettre en péril les fruits obtenus par l'humanité dans ce cheminement (par exemple, l'état de droit, démocratique et constitutionnel). L'intuition fondamentale de l'approche d'Apel avant même la rencontre avec Dussel était ainsi celle d'associer le *principe de conservation* restrictif, prenant donc en compte le thème fondamental de Hans Jonas, les *stratégies politico-morales d'émancipation* au sens le plus large. Cependant pour Apel, le principe de conservation n'a pas seulement – par exemple en tant que principe fondamental d'une *éthique écologique* – le souci de garantir la survie de l'espèce humaine dans son ensemble ; il a en outre le souci de préserver celles des conventions et des institutions développées par la tradition culturelle des hommes qui, suivant le critère idéal du principe d'universalisation (U) de l'éthique du discours, doivent être considérées comme des conquêtes – jusqu'à nouvel ordre – irremplaçables[127].

Apel introduit alors son troisième principe, applicable au plan *stratégique*, et « qui consistera à contribuer autant que faire se peut à une *transformation à long terme des rapports* : transformation visant à atténuer la tension entre la norme idéale du règlement des conflits et la réalité politique et, de la sorte, à se rapprocher peu à peu des conditions idéales d'un règlement consensuel des conflits[128] ». Ce troisième principe est ainsi un principe de *progrès* et d'émancipation sociale qui agit comme une *idée régulatrice* visant la réalisation, sans jamais vraiment l'atteindre, des conditions sociales et politiques d'une communauté idéale et par conséquent, à la réalisation de la justice à l'échelle planétaire.

La médiation chez Apel entre la rationalité éthique et la rationalité stratégique constitue l'élément nouveau, propre à l'éthique du discours, qui la distinguera de toutes les formes traditionnelles d'« éthique de la conviction ». En même temps, cette médiation constitue une nouvelle proposition d'une éthique de la responsabilité solidaire. Grâce à ce troisième principe, l'éthique du discours peut se révéler être une éthique de la *responsabilité collective de solidarité vis-à-vis des actions collectives* tout en mettant l'accent sur ce qui la distingue du Principe Responsabilité chez Jonas. De plus, en ce qui concerne le débat d'Apel avec la philosophie de la libération, l'éthique du discours, précisée dans son « système de trois normes », se présente comme une éthique non seulement de la responsabilité *a posteriori* des conséquences des accords, ce qu'elle

126. *Idem, Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*, p. 28.
127. *Idem, Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*, p. 129.
128. *Ibid.*, p. 49.

reconnaît tout de même, mais aussi, et à la différence de Jonas, comme une éthique de la *responsabilité transcendantale*, c'est-à-dire de la (co-)responsabilité comme « pré-condition transcendantale de la communauté humaine et de l'interaction réciproque[129] ». Par ailleurs, l'exigence d'une réalisation progressive de la communauté idéale de communication qui constitue avec certaines réserves la dimension prospective de l'éthique du discours[130], a certainement quelque chose à voir avec la libération, avec une libération entendue au sens universel et non limitée à l'Europe ou au Premier Monde. Dans notre opinion, cela semble aller dans le sens de la responsabilité *a priori* de Dussel, une responsabilité dont l'objectif est de *transformer* la « communauté réelle » et de construire une *nouvelle* communauté future dans laquelle la victime puisse participer – dans les mots de Dussel – et où la norme fondamentale de l'éthique du discours puisse être appliquée de sorte que la résolution des conflits se fasse par la formation d'un consensus entre toutes les parties concernées, lui-même atteint par la pure voie du discours – dans les mots d'Apel.

6 L'architectonique

Après la huitième rencontre, lors du Colloque célébré à Mexico en 1997, Dussel présente dans un petit travail intitulé « Principes, médiations et le « bien » comme synthèse »[131] le résumé de l'*architectonique* de l'éthique de la libération qui avait été élaborée « avec Apel, *au-delà* d'Apel[132] ». Au Niveau A[133] ou *d'« universalisation » abstraite*, Dussel énonce les trois principes universels qui fondent l'universalisme de l'éthique de la libération. Le principe de *validité discursive* ou principe de la morale formelle récupère la transformation discursive du kantisme : une action sera valide si elle est décidée grâce à la participation, rationnelle et symétrique, de tous les concernés dans une communauté de communication. Mais, comme nous l'avons vu, c'est ici que l'éthique du discours avoue ses limites car, empiriquement il

129. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 135.
130. *Ibid.*, p. 184.
131. « Principios, mediaciones y el « bien » como síntesis (de la « ética del discurso » a la « ética de la liberación ») », dans E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, ed.Desclée, 2001, pp. 65-85. La traduction est nôtre.
132. Pour une explication détaillée de cette architectonique Cf. DUSSEL, *op. cit.* En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*
133. De manière analogique à la *Teil A* d'Apel.

n'y a pas de symétrie dans la communauté réelle de communication. Dussel introduit alors le *principe matériel universel* ou de vérité pratique, qui lui sera antérieur. Ce principe est proposé contre les formalismes mais aussi contre les éthiques matérielles antérieures qu'il considère particularistes. Si la vie humaine – qui inclut non seulement la survie biologique, mais aussi la plénitude culturelle et la dignité intégrale – est le mode-de-réalité (*Realitätsmodus*) de l'être humain et le critère de vérité pratique, le principe éthique matériel *universel* consiste en l'obligation éthique de « produire, reproduire et développer la vie humaine en communauté », et, en dernière instance, de toute l'humanité, c'est-à-dire avec une prétention de vérité pratique universelle. Dussel introduit en troisième lieu un principe universel de *faisabilité*, qui énonce l'obligation éthique d'exécuter une action qui soit « possible » des points de vue empirique, technique, économique, politique et historique, à l'intérieur du cadre des deux principes antérieurs. Ces trois principes ont leurs contreparties « critiques » définies à partir des effets négatifs car, à partir du moment où les effets d'une institution ou d'un système sont considérés comme *insupportables*, le projet du système dominant devient insoutenable et illégitime pour la victime, qui le juge comme « cause » de l'injustice dont elle souffre. C'est le moment de « l'éthique critique » et Dussel propose alors la version négative des trois principes antérieurs. Au niveau du « sujet de vie » qui ne peut pas vivre, le *principe matériel universel critique* pose le devoir de critiquer tout système institutionnel qui empêche les victimes (les membres potentiels niés, les exclus, etc.) de vivre. Au niveau du sujet de la rationalité qui ne peut participer ni à l'argumentation ni à la discussion à propos de la reproduction de sa vie, le *principe critique de validité* ou *principe discursif critique* énonce l'organisation symétrique des victimes dans une communauté de vie et de communication qui ont pour objectif la critique du système qui les avait niées mais aussi – positivement – la projection d'une alternative future de transformation. Finalement, et au niveau du « sujet de l'action » qui doit transformer les institutions qui le victimisent, le *principe de faisabilité critique* ou *Principe-Libération* énonce, en conclusion des principes précédents, le devoir, de la part de la communauté critique, de dé-construire effectivement dans le système sa négativité et de transformer le système afin que les victimes puissent vivre et participer symétriquement aux décisions.

De ce fait, l'essentiel pour l'éthique de la libération ne sera pas le « nous » de la communauté de communication, mais le « vous » et plus particulièrement, « Autrui » ou l'extériorité

transcendantale à toute communauté et ontologie. Dans cette perspective, ce qui est d'abord urgent, ce n'est pas tant de décrire les conditions de possibilité de toute argumentation, que de rendre possible l'effectif *pouvoir participer* dans les discussions, d'effectuer le passage d'*exclu* à participant. Ce processus de *libération* est d'après Dussel, antérieur à la communauté de communication d'Apel et constitue le thème central de sa proposition, et une des questions-clés dans le débat entre ces deux auteurs.

Le principal adversaire de l' « universalisme authentique » que cherche Dussel est, à la différence d'Apel, non pas le solipsisme méthodologique, mais l'universalisme totalitaire, car l'éthique de la libération part du soupçon selon lequel la « communauté de communication « réelle » peut toujours être une société hégémonique qui, quand elle domine les cultures, nations, classes, sexes (le féminin), âges (la jeunesse), impose comme « réelle » (et même comme « idéale », ce qui est sa projection en tant qu'idée régulatrice) sa propre particularité [134] ». Dans ce contexte, et tenant compte de cette réalité de domination matérielle et d'exclusion formelle dont souffre la plus grande part de l'humanité, le point de départ ou « source originelle » de toute discussion possible devra se trouver, nous dira Dussel, dans l'*interpellation* [135] qu'Autrui lance à la communauté *réelle* de communication à partir de l'Extériorité : « Autrui » comme la condition *a priori* de possibilité de toute argumentation possible. Avant d'être « concerné » par des accords – nous dira Dussel –, *Autrui* est *exclu* des discussions par lesquelles s'obtiendront ces accords. De sorte que la « condition absolue transcendantale de possibilité » de toute argumentation ne peut être que la *re-connaissance* d'Autrui en tant que personne, qui à travers son interpellation exige pouvoir, dans un futur, participer (« faire partie ») à la « communauté de communication *historico-possible* ». L'interpellation du pauvre met en question l'accord établi et renouvelle à partir de sa raison critique l'universalisme monologique et totalitaire dans le sens d'une nouvelle et plus authentique universalité.

Néanmoins, Apel reconnaît à plusieurs reprises la non-applicabilité immédiate de la norme

134. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 104.

135. Dussel donne un sens spécifique, différent de l'habituel, aux mots « interpellation » et « interpeller » (se trouver face à quelqu'un et lui demander justice par l'accomplissement d'une responsabilité ou devoir contracté). Du latin « interpellare » : c'est un « appeler » (*apellare*), « affronter » ou « se trouver face à » quelqu'un avec qui s'établit une relation (*inter*). À différence du récriminer ou du reprocher, l' « interpeller », ou l'« interpellation », sont *actifs* : ils exigent une réparation, un changement. Cf. DUSSEL, *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*, p. 57, n. 25.

fondamentale de l'éthique du discours qui exige un règlement des conflits par la formation du consensus entre les parties concernées, et ce par la pure voie du discours. Notre point de vue est que plus qu'une opposition, entre ces deux éthiques, on peut découvrir une relation de complémentarité et un possible parallélisme, tout en reconnaissant les différents accents dépendant des différents contextes. Ainsi, et par rapport à cette non-applicabilité de la norme fondamentale de l'éthique du discours, Apel souligne à plusieurs reprises le fait que nous devons, dans les sociétés actuelles et en tant qu'individus responsables qui argumentent, « reconnaître la norme procédurale d'une communauté idéale de communication *et* reconnaître [en même temps] notre appartenance à la communauté réelle – qui s'est historicisée – de communication[136] », communauté dans laquelle on trouve effectivement les injustices et les asymétries que Dussel a révélées. De cette tension dialectique entre la norme fondamentale idéale et la réalité politique résulte d'après Apel, comme nous l'avons vu, une troisième norme, applicable au plan stratégique, qui consistera à « contribuer autant que faire se peut à une transformation à long terme des rapports : transformation visant à atténuer la tension entre la norme idéale du règlement des conflits et la réalité politique et, de la sorte, à se rapprocher peu à peu des conditions idéales d'un règlement consensuel des conflits[137] ». L'architectonique d'Apel est donc constituée de trois normes : la norme fondamentale, prioritaire et non stratégique d'une formation du consensus obtenu par la pure voie argumentative ; une deuxième norme de responsabilité qui assigne à l'homme politique le devoir de conserver et protéger la réalité qui lui a été confiée ; et une troisième norme, surgie de la tension entre les deux précédentes, qui vise à une modification des circonstances réelles allant vers un rapprochement des conditions idéales permettant l'application de la norme fondamentale. Ce dernier principe de complémentarité montre dans quelle mesure Apel est conscient – contre les critiques de Dussel – de l'impossibilité d'une application immédiate du principe discursif.

En conséquence, si nous allons au-delà de l'énoncé de la norme fondamentale de l'éthique du discours et que nous tenons compte du « système de trois normes » que propose l'auteur, nous retrouvons chez Apel la considération des mêmes trois moments dont parlait le représentant de la philosophie de la libération : a) un moment de validité purement formel concernant la partici-

136. APEL, *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*, p. 48.
137. *Ibid.*, p. 49.

pation des concernés dans les discussions, b) un moment matériel qui, pour Dussel, se présente comme l'impossibilité de vivre des 75% de la population et, pour Apel, comme l'obligation de garantir la survie de l'humanité et donc de préserver les conditions de vie nécessaires à une humanité « qui continue dans les générations à venir », et c) un troisième moment, commun aussi aux deux auteurs, de *transformation* à long terme des rapports historiques dans le sens d'un *progrès* vers la réalisation de la dignité humaine et donc vers la réalisation progressive de la *communauté de communication et de vie historico-possible* (chez Dussel) ou de la *communauté idéale de communication* (chez Apel), libre d'injustices et de domination. Ce troisième principe est considéré chez ces deux auteurs comme une « idée régulatrice » de la raison pratique au sens kantien, c'est-à-dire comme un principe normatif qui a « une force d'obligation lui permettant d'accomplir un devoir et de le guider dans la réalisation à long terme de ce qui s'approche d'un idéal [138] ». Une idée régulatrice, à la différence d'une *utopie concrète*, exprime l'idée que « rien dans le temps de l'expérience ne correspondra jamais pleinement à l'idéal visé [139] ». La différence entre les deux auteurs apparaît dans l'ordre de ces trois moments. Si chez Apel la norme fondamentale est strictement formelle et doit être postérieurement appliquée empiriquement et historiquement, chez Dussel, c'est au contraire le principe matériel qui est antérieur, la norme formelle ayant pour fonction d'appliquer ce principe matériel.

7 À propos d'une possible complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération

Au long des différentes interventions qui constituent le dialogue entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours, nos deux auteurs ont tantôt reconnu le rapprochement et la complémentarité mutuels, tantôt souligné les aspects irréconciliables de ces deux éthiques. Nous pensons en effet que le long dialogue qui a eu lieu entre ces deux éthiques de 1989 à 2001 a mis en évidence l'important défi que chacune de ces éthiques représente pour l'autre, et en ce sens la richesse d'une complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération. Cependant, nous pensons qu'une véritable accommodation de ces deux éthiques est douteuse car elle mésestimerait l'abîme de leurs différences fondamentales.

138. *Ibid.*, p. 28.
139. *Ibid.*, p. 28.

Les différences entre l'éthique du discours d'Apel et l'éthique de la libération de Dussel ne dépendent pas seulement des différentes localisations géographiques. Elles sont surtout, pour la plupart, d'ordre méthodologique, ce qui implique des corrections réciproques, mais selon notre opinion exclut que l'une des deux puisse être « inclue » dans l'autre, et par ce fait, supprimée. En revanche, le défi que chacune de ces éthiques représente pour l'autre est de notre point de vue au centre d'une possibilité de complémentarité réciproque entre les deux éthiques, qui mérite, comme c'est le cas, d'être prise au sérieux par les deux auteurs.

Apel reconnaît les mérites de l'éthique de la libération (par exemple, comme dénonciation de la misère et de l'exclusion dont souffre un grand nombre d'êtres humains, comme critique aux prétentions de validité universelle et de l'eurocentrisme de certaines théories philosophiques) et admet d'une manière explicite la possibilité d'une complémentarité réciproque entre les deux éthiques – celle du discours et celle de la libération. Cependant pour Apel, le défi de l'éthique de la libération fait partie de la *partie B* de son éthique, c'est-à-dire de la partie de l'éthique qui traite de ces situations dans lesquelles les conditions pour l'application de la *partie A* de l'éthique du discours ne sont pas encore réalisées dans ce monde. L'exclusion constitue une question propre à cette *partie B*, et en conséquence la problématique que présente Dussel peut être résolue à l'intérieur de l'éthique du discours [140].

L'éthique du discours d'Apel prévoit un principe complémentaire à la *partie B* de l'éthique pour ces situations dans lesquelles on ne peut pas appliquer directement la norme fondamentale de la *partie A* de l'éthique du discours. Ce principe est un principe régulateur de la responsabilité sur les conséquences, qui contribue à une politique à long terme de changement de la situation globale dans le monde. En ce sens, ce principe est guidé par deux critères de médiation : le but au long terme (réalisation approximative des conditions d'une communauté idéale de communication), et la condition restrictive de ne pas mettre en péril les fruits obtenus par l'humanité dans ce cheminement (par exemple, l'état de droit, démocratique et constitutionnel). Ce principe régulateur de la responsabilité est un principe qui offre « dans la *partie B* de l'éthique du discours une possible justification pour toute stratégie de « libération » possible dans le sens d'une réalisation progressive des conditions d'application de la *partie A* de l'éthique

140. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 138.

du discours[141] ». De ce fait, l'*interpellation des exclus du discours* articulée par Dussel ne met pas en question, d'après Apel, l'approche pragmatique et transcendantale de l'éthique du discours ; il s'agit au contraire d'un problème caractéristique de la *partie B* de l'éthique.

> Ceux qui appartiennent à une communauté communicative privilégiée [réelle] sont [...] constamment obligés par principe, à cause de la *fondation A* de l'éthique du discours, à une représentation [...] des intérêts *de tous les concernés* et non seulement des *participants* dans les discussions. [...] Plus encore, ils sont aussi obligés, en vue de la partie de *fondation B* de l'éthique du discours, de collaborer à l'instauration à long terme de conditions qui permettent une application de l'éthique du discours. Mais cela ne signifie rien d'autre que : [collaborer dans l'instauration à long terme de] ces conditions avec lesquelles, au moins, aucune personne adulte et mentalement saine se voit exclue de la participation aux discussions importantes (discussions dans lesquelles ses propres intérêts peuvent être sujet de discussion)[142].
>
> Il semble évident que cette considération [de l'acceptation, par un consensus des membres d'une communauté idéale de communication, du principe de complémentarité de la *partie B* compatible avec la *partie A*] fournit le point de vue à partir duquel l'éthique du discours, comme un principe de responsabilité, peut aussi offrir le fondement de ces maximes de l'action auxquelles l'éthique de la libération doit faire confiance pour pouvoir répondre aux demandes de justice de ceux qui, à cause du lieu qu'ils occupent, n'ont pas encore une opportunité réelle d'argumenter[143].

Néanmoins, l'*exclusion* dont parle Dussel n'est pas seulement une exclusion du *discours*, mais également une exclusion de la *vie* : l'impossibilité de « produire, reproduire et développer » la vie. Apel reconnaît l'importance de la *vie* comme référence ultime, par exemple quand il parle de la surpopulation, de la faim ou de la destruction écologique comme des menaces contre la *vie humaine*. Mais, à la différence de la philosophie de la libération, il ne positionne pas cette question comme un point de départ. En effet, bien qu'Apel reconnaisse que l'interpellation des exclus constitue un défi pour l'éthique du discours puisqu'elle constitue un apport innovateur à la discussion illimitée de la communauté idéale de communication, il considère cependant qu'une « fondation au sens strict à partir de la rencontre avec Autrui[144] » n'est pas possible. Pour Apel, « l'on ne peut pas comparer et confronter l'existence corporelle au discours *transcendantal* de la philosophie ; puisque, pour l'exprimer de manière emphatique, l'on peut réfléchir ou effectuer un discours valide ou invalide sur la vie humaine et ses conditions, mais l'on ne peut pas vivre *sur la pensée ou le discours*. Cette expérience linguistique montre que ce

141. *Ibid.*, p. 332.
142. *Ibid.*, p. 186.
143. *Ibid.*, p. 139.
144. *Ibid.*, p. 35.

qui est *indépassable* au sens transcendantal ne peut pas être la vie ou l'*existence corporelle*[145] », même si elle est fondamentale du point de vue ontologique ou anthropologique.

Toutefois, le philosophe de la libération nie que son éthique puisse être réduite à un cas précis de la *partie B*, c'est-à-dire d'application de l'éthique du discours. Dussel affirme à plusieurs reprises que l'*a priori* de la re-connaissance de l'Autre est pré-scientifique et pré-réflexif, et en ce sens, il est antérieur à la fondation de l'éthique et à toute argumentation possible. Dussel insiste également sur le fait qu'il ne nie pas la fondation mais sa priorité, car pour l'éthique de la libération le critère et point de départ est la corporalité souffrante du dominé ou de l'exclu : l'altérité de l'Autre. D'après Dussel, ce n'est pas une question d'application de la norme fondamentale, comme c'était le cas pour l'éthique du discours. Au contraire, il inverse l'ordre, en reprenant les acquis de l'éthique du discours pour conclure qu'en réalité c'est la norme formelle qui a pour fonction d'appliquer le principe matériel, qui lui est antérieur. Le principe fondamental de l'éthique du discours devient ainsi un moment secondaire dans l'architectonique de l'éthique de la libération : l'éthique du discours est prise pour un moment de l'éthique de la libération.

Après avoir lu les articles correspondant aux successives interventions qui constituent le dialogue entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération, nous constatons que chacune de ces deux éthiques représente un défi pour l'autre. Nous pensons qu'une complémentarité est possible et en ce sens, nous pouvons affirmer, en résumé, que « l'éthique de la libération et l'éthique du discours *a priori* se nécessitent l'une l'autre », comme l'affirmait Apel lors de la quatrième rencontre. Nous constatons également que cette possible complémentarité est sans doute mutuellement enrichissante. Cependant, le dialogue entre ces deux éthiques est inévitablement conflictuel en raison d'énormes divergences méthodologiques. Par ailleurs, le dialogue entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération détient un intérêt particulier car il représente une initiative en faveur du dialogue entre la philosophie européenne et la philosophie des périphéries du monde actuel (l'Amérique Latine, l'Afrique et l'Asie), et en ce sens elle constitue un cas concret dans le domaine de la philosophie du dialogue Nord-Sud que nous estimons, de nos jours, absolument nécessaire.

145. *Ibid.*, p. 326.

Chapitre 7

L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion : une éthique de la conviction et/ou de la responsabilité ?

Nous pouvons considérer l'ouvrage de 1998 *L'Éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*[1] comme l'ouvrage principal et de plus grande rigueur méthodologique de Dussel. Cet ouvrage tire son origine dans le débat engagé depuis novembre 1989 avec l'éthique du discours développée par Karl-Otto Apel. La discussion avec cette éthique (mais aussi avec le communautarisme, la théorie des systèmes, le néo-contractualisme, l'utilitarisme, etc.) permet à Dussel de construire une architectonique, bien plus complexe, des principes éthiques. Il s'agit ainsi d'une nouvelle éthique par rapport à celle publiée en cinq tomes[2], de 1973 à 1980. La première, inspirée de Heidegger et, grâce aux catégories d'Emmanuel Lévinas, partait de la réalité socio-historique de l'Argentine et de l'Amérique latine de la fin des années 1960. Elle était matérielle, ontologique et trans-ontologique, critique à partir de l'altérité de l'Autre, du pauvre. En revanche, dans l'ouvrage de 1998 c'est de l'Afrique, de l'Asie et de l'Europe orientale post-communiste mais aussi de la problématique du « centre » et, toujours à partir de l'Amérique latine, que Dussel engage des nouvelles discussion et construit une

1. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998. En français : Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002

2. Enrique DUSSEL, *Hacia una Ética de la Liberación latinoamericana*. Buenos Aires/Bogotá, Siglo XXI/Edicol, de 1973 à 1980.

architectonique des principes éthiques à portée mondiale. Désormais, la matérialité se radicalise, alors que s'y ajoute la prise en compte du niveau « formel » – la validité intersubjective de l'accord moral – et la médiation s'entrevoit plus clairement dans sa « faisabilité ». À ces trois principes « positifs » (matériel, formel et de faisabilité) s'ajoute l'éthique critique qui « se propose de montrer l'importante de l'intersubjectivité communautaire antihégémonique des « nouveaux mouvements sociaux » et les problèmes de la praxis de libération à partir de la réalité actuelle, où l'horizon révolutionnaire immédiat a disparu, mais pas les victimes d'un système sacrifiel, ni la nécessité de leur libération[3] ». Dussel développe ainsi dans son oeuvre de 1998 une éthique capable d'articuler dans son architectonique un total de six principes universels (desquels trois sont positifs et trois sont critiques). La stratégie d'argumentation consiste en une analyse progressive de chacun des moments *nécessaires* mais *non suffisants*, jusqu'à un niveau de complexité apparemment suffisant (mais jamais pleinement). L'aspect matériel ou de contenu, l'aspect formel ou procédural et la faisabilité éthique comme processus constituent les fondements ou ce que pour Dussel équivaut au processus de construction de l'« ordre établi » : la prétention de bonté. Le point de départ proprement dit de l'éthique de la libération se situe dans la partie critique de l'éthique. Pour l'éthique comme critique matérielle, le système apparaît désormais comme dominateur ; ainsi, à partir de l'altérité, la voie s'ouvre vers une nouvelle validité consensuelle antihégémonique. Le tout culminant dans la transformation institutionnelle, la faisabilité critique qui, par nécessité, sera toujours pour Dussel un processus de libération. En ce sens, « l'« être » de l'ordre avec prétention de bonté, de bien, se fonde désormais sur un « devoir-être » des acteurs constructeurs d'un tel ordre[4] ».

1 Les fondements éthiques de l'ordre en vigueur

Pour Dussel, nous nous trouvons à la fin du xxè siècle devant le fait massif de la crise d'un « système-monde » qui se mondialise jusqu'au dernier coin de la Terre mais qui, paradoxalement, exclu à la majorité de l'humanité. Mais l'exclusion par laquelle s'intéresse davantage Dussel maintenant n'est plus celle de la totalité du système philosophique mais l'exclusion du point de vue de la totalité du système économique. En ce sens, ce qui intéresse Dussel dans

3. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 7-8.
4. *Ibid.*, p. 16.

l'*Éthique de la libération* de 1998 c'est de pouvoir réfléchir de façon éthico-philosophique le fait massif de la pauvreté des grandes masses. Dussel (re-) lie alors l'oeuvre complète de Marx à la lumière de la controverse entre la morale formelle (de John Rawls, Karl-Otto Apel ou Jürgen Habermas) et l'éthique matérielle (des utilitaristes ou de communautariens comme Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, et quelques autres), et dans une perspective philosophique latino-américaine. En effet pour Dussel, le jeune Marx des *Manuscrits de 1844* par exemple a des intuitions qui ne sont pas les futures catégories du Marx de la maturité, à partir des *Grundisse* de 1857, mais ce sont des intuitions « fortes, claires et définitives d'une *éthique du contenu* d'extrême actualité [5] ».

Face à Hegel, pour qui l'acte suprême de l'homme est la pensée qui produit la pensée qui se pense (formellement), Marx essaie de récupérer le « réel », mais le réel humain qui l'intéresse est la réalité « matérielle » (*matérial* avec « a » en langue allemande), c'est-à-dire la réalité du « contenu [6] ». Pour cela il doit retrouver le sens anthropologique d'un être humain défini en premier lieu à partir de sa corporalité comme un être « vivant », vulnérable, et donc transi par les besoins. La vie humaine est le critère éthique à la lumière duquel le capitalisme peut être critiqué comme injuste et malheureux. Dussel prend la suite de la critique de Marx et la prolonge vers une critique du capitalisme comme néo-impérialisme, comme système international. Comme Marx, Dussel met l'accent sur la corporalité et le caractère concret de la vie humaine tout en reconnaissant la particularité des niveaux ascétique, intellectuel ou spirituel.

1.1 La vie comme « critère de vérité »

La vie, et donc la permanence et la croissance de la vie humaine, est pour Dussel, à partir de cette lecture de Marx, la référence suprême et le critère matériel sur lequel se fonde l'éthique. Ce critère matériel est universel et communautaire (il s'agit d'une « communauté de vie (*Lebensgemeinschaft*) ». En conséquence, la communauté de vie apparaît dans l'architectonique

5. E. Dussel, « Karl Marx : une éthique matérielle critique. Les Manuscrits de 1844 face au formalisme hégélien et à l'économie politique bougeoise », *Actuel Marx*, n° 19 (1996), p. 52.

6. Selon Dussel, en allemand (et pour Marx) *material* (avec « a ») signifie « contenu » (*Inhalt*), tandis que *materiell* (avec « e ») signifie la matière physique. Ce qui intéresse Dussel c'est de préférence la « matière » comme « contenu » en éthique (il s'agit d'une éthique de *contenus*), dont le premier niveau est celui des besoins spirituels (esthétiques, scientifiques, créatifs...). Cf. E. Dussel, « Karl Marx : une éthique matérielle critique. Les Manuscrits de 1844 face au formalisme hégélien et à l'économie politique bougeoise », *Actuel Marx*, n° 19 (1996), p. 52, n.9 et p. 57, n. 33.

de 1998 comme condition de possibilité des autres formes de communauté. Pour Dussel, la vie humaine n'est pas un concept, une idée ou un horizon abstrait mais le *mode de réalité* de chaque être humain en concret. La vie humaine est de ce fait le critère ultime de *vérité* [7] *pratique* et théorique : tout énoncé, jugement ou « acte de parole » a pour ultime référence la vie humaine.

Dussel conclut que le *critère matériel universel* avec lequel Marx aurait développé une éthique, pourrait s'énoncer approximativement de la manière suivante :

> Celui qui agit humainement a, toujours et nécessairement, comme contenu de son acte quelque médiation pour la production, la reproduction et le développement auto-responsable de la vie de chaque sujet humain dans *une communauté de vie*. Il a comme objet de satisfaction matérielle, les besoins de sa corporéité culturelle (dont le premier est le désir d'autrui, comme *sujet* humain), en ayant toute l'humanité pour ultime référence [8].

La vie humaine est donc la « condition absolue de l'éthique et l'exigence de toute libération [9] ». Il s'agit d'une éthique de la vie qui s'inspire de la négation de cette dernière, aujourd'hui. L'*Éthique de la libération* de 1998 est ainsi une affirmation catégorique (*rotunda*) de la vie humaine face à « l'assassinat et au suicide collectif vers lequel se dirige l'humanité si elle ne se déroute pas [10] ». L'*Éthique de la libération* tâche de penser de manière philosophique et rationnelle cette situation réelle et concrète, éthique, de la majorité de l'humanité présente et de montrer la possibilité de développer une éthique qui prétend se fonder sur de simples jugements descriptifs, de fait, empiriques, et non pas simplement de valeur. En ce sens, l'éthique de la libération justifie que l'on puisse énoncer des « jugements de fait » relatifs à la vie ou à la mort du sujet éthique, des jugements *matériels* relatifs à la production, à la reproduction et au développement de la vie humaine et, à partir desquels, les fins et les valeurs peuvent être jugées de façon critique.

Par exemple, quand on énonce de manière descriptive :

7. Dussel distingue trois niveaux dans la question de la vérité : a) le niveau de la cohérence significative ou du sens du « monde » linguistique (de Frege à Davidson ou de Humboldt à Heidegger), b) le niveau de l'intersubjectivité valable des accords d'une communauté de communication (de Peirce à Apel ou Habermas), c) celui de la tentative « d'ouverture de soi » par la problématique de la « référence » au réel (de Kripke à Putnam et à l'éthique de la libération elle-même). La vie comme *mode de réalité* ouvre l'horizon de la réalité comme médiation pour la vie. Le vivant affronte la réalité en tant que « lieu » de sa survie. S'il se trompe (en confondant par exemple, « ceci est un aliment » alors qu'il s'agit en réalité d'un « vrai » poisson), il court le risque de perdre la vie. Cf. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 26-27

8. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 132. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 23

9. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 11.

10. *Ibid.*, p. 11.

> 1. Jean mange.
>
> Il s'agit d'un énoncé descriptif, d'un « jugement de fait » comme exercice de la « raison pratico-matérielle ». [...] L'acte de « manger » de ce sujet (familier, personnel, citoyen) est une médiation pour la vie en général, mais, en particulier, de sa vie comme sujet humain [11].

Pour Dussel, le cerveau est l'organe directement responsable du vouloir continuer à vivre à partir du critère universel de produire, reproduire et développer la vie humaine (au sens végétatif mais aussi culturel ou plus élevé). Les lois de conservation de la vie que le cerveau dicte dans son stade le plus pré-conscient sont universelles pour tout être humain, et son respect est une loi de l'éthique. En ce sens, Dussel indique la différence entre le mode de réalité de la « vie humaine » (niveau 1) et l'horizon ontologico-herméneutique qui se déploie comme cadre particulier d'une culture (niveau 2) et qu'il appelle, ordre du « monde » concernant la « compréhension de l'être » : l'ontologique. Pour Dussel :

> Aussi bien chez MacIntyre que chez Taylor, pour prendre deux exemples concrets, le cadre matériel est situé exclusivement au niveau 2. Taylor ne montre pas clairement comment chaque culture (niveau 2) est *un mode* de concrétisation de la « *vie humaine* en général » (*ordre 1*). Il considère seulement la « particularité » de chaque culture, sans découvrir le cadre universel de la vie humaine, à partir duquel toutes les cultures sont des concrétisations particulières, façonnées de l'*intérieur* par le dit critère *matériel universel* de la nécessité de produire, reproduire et développer la *vie humaine* en tant que telle (dans toute l'humanité et pour toujours) [12].

1.2 Le devoir universel de reproduire la vie humaine

Le critère matériel et les processus de l'être de la vie matérielle auto-réglés par le système cérébral, que nous avons présenté au paragraphe précédent, ne renvoient qu'à un aspect purement descriptif et en ce sens, ils ne sont pas à eux seuls suffisants pour être considérés éthiques. Désormais, Dussel a besoin d'un principe matériel, strictement éthique, d'obligation ou devoir-être, médiation entre le critère descriptif et son application critique. Il s'agit du « passage » des énoncés descriptifs aux énoncés normatifs, de la fondation, partant du critère matériel (de la production, de la reproduction et du développement de la vie humaine), d'une exigence, une obligation ou un devoir-être proprement éthique : le *principe éthique matériel* normatif proprement dit.

11. *Idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* pp. 29-30.
12. *Ibid.*, p. 28.

Pour Dussel, le *mode de réalité* de la vie humaine a un trait propre et exclusif : celui d'être sous sa propre responsabilité car tout acte humain, *comme humain*, a un moment constitutif spécifique : l'exercice de l'*auto-conscience*. À partir de cette dernière, s'ouvre pour Dussel la possibilité de l'auto-responsabilité autonome ; responsabilité pour laquelle l'être humain « prend à sa charge » les médiations, les possibilités ou les actions comme exigences de réalisation de la vie humaine elle-même. La vie est sous sa responsabilité. En ce sens, l'éthicité de sa vie consiste en sa responsabilité face au fait de vivre. Pour Dussel :

> Être subjet, *sub-jecto*, signifie exactement que mon, que notre « être » propre, que cette vie s'offre à moi-même, à nous-même, à partir de la responsabilité solidaire comme un « *devoir-être* » et cela, de manière nécessaire et simultanée [13].

Dussel fonde alors à partir de l'énoncé descriptif « Jean mange » ou « Jean, qui est un sujet humain vivant, auto-responsable, mange », matériellement, comme exercice de la raison pratico-matérielle, le jugement normatif suivant : « Jean *doit* manger » ou « Jean, qui est un être vivant auto-conscient, *doit* continuer à manger ». Non seulement la vie humaine s'offre spontanément, mais sa conservation et son développement s'imposent à l'être vivant auto-conscient et auto-responsable de sa vie comme une « obligation ». C'est-à-dire que sur l'énoncé « il y a vie humaine » Dussel fonde ou explicite le *devoir-être éthique* ou énoncé normatif, avec la prétention de vérité pratique, comme exigences déontiques de produire, reproduire et développer la vie même du sujet éthique. Selon Dussel :

> On peut fonder l'exigence du *devoir-vivre* à partir de *la réalité vivante* du sujet humain parce que la vie humaine est réflexive et auto-responsable, comptant sur une volonté autonome et solidaire pour pouvoir survivre. [...] Ainsi, *vivre* se transforme de *critère* de vérité pratique en *exigence* éthique : le *devoir-vivre* [14].

Mais cet argument ne commet-il pas un « paralogisme naturaliste » en faisant le passage « illégitime » de l'« être » au « devoir-être » ? Et en ce sens : Dussel n'est-il pas en train de risquer un retour à un niveau pré-kantien et par ce fait, de se laisser devancer par les propositions d'Apel et de Habermas ? [15]

Dussel est conscient de cette possible critique et aborde lui-même la question. Pour Dussel,

13. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 138. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 34

14. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 139. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 35

15. Voir Apel 1997

le reproche de commettre un paralogisme naturaliste serait valide s'il était en train de faire une déduction formelle d'une conclusion éthique à partir d'une prémisse matérielle, à la manière de Frege ou de Russell. Cependant, Dussel ne réalise pas une déduction formelle mais plutôt un passage dialectique par fondement matériel, dans un niveau de contenu (et non formel), en montrant comment le *devoir-être* est déjà, selon lui, implicitement contenu dans l'*être*.

Dussel fonde son argument sur l'affirmation de la logique formelle selon laquelle on ne peut pas déduire analytiquement d'une prémisse que quelque chose qui est déjà inscrit en elle. De manière que, pour obtenir une conclusion normative, celle-ci doit se trouver dans les prémisses de cette normativité [16]. Dussel tâche alors de montrer qu'il est possible de découvrir des contenus normatifs dans certains jugements empiriques et développer de ce fait des arguments qui échappent à la tromperie naturaliste (tant en ce qui concerne la fondation des principes éthiques que l'application de ces principes dans les éthiques appliquées). L'argumentation éthique serait ainsi liée matériellement à un certain type d'énoncés descriptifs qui possèdent des contenus normatifs *implicites*. Pour Dussel, il s'agit des énoncés qui se réfèrent à la « vie humaine » en tant qu'humaine, par exemple :

1. L'être humain est un être vivant
2. Jean est un sujet humain et en conséquence il a, du point de vue cérébral, conscience, auto-conscience et responsabilité sur sa vie.
3. Quand Jean a faim, il essaie de produire et reproduire sa vie en mangeant.
4. Pour continuer à être un vivant responsable, Jean doit manger [17].

Cette normativité peut être « implicite ». Elle peut également être « explicité » et c'est en cela qui consiste la « fondation dialectique » practico-matérielle (non logico-formelle).

> Le passage du contenu empirique à la normativité ne se trouve pas entre 3. et 4. Il est déjà de manière « implicite » en 1., où nous avons déjà des contenus normatifs quand nous faisons référence à l'« être humain ». Car « l'être humain » en tant que tel est déjà un « sujet éthique », il est « responsable » de sa vie. Il est aussi « obligé » (c'est la normativité « cachée » dans le jugement empirique) à vouloir vivre, ou au moins à continuer à vivre [18].

Pour Dussel, l'énoncé empirique sur l'être humain en tant qu'humain est toujours déjà « implicitement » normatif [19]. L'éthique consiste alors simplement à expliciter ce qui est implicite

16. Enrique DUSSEL. « Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista". (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos ?) » Dans : *Diánoia* XLVI, n° 46 (2001), pp. 70ss.
17. *Ibid.*, p. 72.
18. *Ibid.*, pp. 73-74.
19. *Ibid.*, p. 74.

et en ce sens, il ne s'agit donc pas d'une déduction logico-formelle du normatif à partir de l'empirique (ce qui en effet, pourrait commettre un paralogisme naturaliste). Ainsi, se situant dans la perspective d'un type particulier des jugements de fait (relatifs à la vie humaine concrète et comme exercice de la raison pratico-matérielle qui part de la « réalité » de la vie humaine), Dussel pense échapper au « paralogisme naturaliste » standard. En revanche, dans l'empirisme de Hume, le niveau du « *est* », l'énoncé descriptif ou le jugement de fait, consiste en « idées » et ne peut pas dépasser un ordre cognitif.

Nous pensons cependant que l'argument de Dussel est fallacieux du point de vue formel et matériel. En effet, si Jean est vivant et s'il cessait de manger, il mourrait, Jean a la responsabilité de décider s'il continue à vivre ou non, s'il se laisse mourir ou non, et non la responsabilité ou l'obligation éthique de *continuer à vivre* [20]. Plus encore, dans certains cas il peut être moral de décider de se laisser mourir, de même que dans d'autres cas il peut être immoral de décider de conserver la vie. En ce sens, nous pensons que l'exigence de conservation de la vie ne se dégage pas (ni formellement ni matériellement) de la prémisse d'être vivant et l'argument de Dussel est de notre point de vue, fallacieux sur ce point.

1.3 Dussel et le suicide

Le principe matériel universel de Dussel est un principe qui s'applique à tout être *humain* vivant, à soi-même et aux autres. Il s'ensuit que, à partir de l'énoncé « Nous sommes des êtres humains vivants » Dussel conclut l'obligation éthique de réaliser les médiations nécessaires pour vivre et affirme que « Nous ne devons pas nous laisser mourir, nous ne devons tuer personne, nous devons être solidaires en donnant à manger à celui qui a faim, etc. [21] ». Celui qui ne veut pas vivre n'est pas pour autant détaché de cette obligation simplement ne l'accomplit pas. Le suicide est donc possible de manière factuelle mais contradictoire car en tant que principe éthique universel, « aucune norme éthique, acte humain, microstructure, institution juste ou système d'éthicité avec une *prétention de bonté*, ne peut contredire le principe [matériel de l'éthique] énoncé . C'est un principe universel, perfectible dans sa formulation, mais non

20. Julio CABRERA. « Dussel y el suicidio ». Dans : *Diánoia* vol. XLIX, n° 852 (2004), pp. 120ss.

21. DUSSEL, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 208. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 62

falsifiable[22] ». En ce qui concerne le suicide, Dussel écrit que celui qui agit éthiquement *doit* (c'est une obligation) produire, reproduire et développer la vie concrète de chaque sujet humain dans une communauté de vie. Cela implique – continue Dussel – que :

> S'il arrêtait de manger, il pourrait montrer que la vie n'est plus importante, mais il mourrait de faim, se suiciderait et commettrait une contradiction performative en ne mangeant pas ; il essaierait de montrer que l'acte de manger n'a pas de sens, alors qu'au contraire, il réalise un acte *totalement dépourvu de sens* : il se suiciderait. Wittgenstein l'a dit : « *s'il y a quelque chose de non permis, alors, le suicide n'est pas permis* », parce que si le suicide était permis, tout serait permis [...]. Le suicide est la négation radicale de la vie éthique, simplement parce qu'il n'y a plus de vie en tant que telle. Le simple fait de manger le pain s'oppose au suicide et, en choisissant de vivre, on doit manger[23].

Si la conservation de la vie est une obligation éthique pour tout être humain vivant, le suicide en tant que négation radicale de la vie est pour Dussel, une contradiction performative. En conséquence, il ne peut pas être éthiquement fondé. Par ailleurs, le principe matériel universel fait référence non seulement à la conservation de la vie biologique mais également au développement qualitatif de la vie (culturellement, spirituellement, etc.). Cependant, nous pensons que dans certaines situations la morte physique d'une personne peut être compatible avec la production, reproduction et développement de la vie « authentiquement humaine » en général. Dans certains cas l'éthicité et la conservation de la vie peuvent être en conflit. Cette question n'est pas nouvelle et constitue une des principales critiques à l'éthique kantienne par exemple[24]. C'est également une question éthique centrale aux problématiques liées à l'euthanasie entre autre.

Dussel précise dans son article de 2004 que le suicide auquel son *Éthique de la libération* de 1998 faisait référence est le suicide au sens strict, c'est-à-dire compris comme l'opposé du principe de vie. Dussel dénomme ainsi « suicide » au sens strict « l'acte par lequel quelqu'un met fin à sa fin sans aucune référence à la vie elle-même, c'est-à-dire sans contenu, car dans les autres cas, quand cet acte a une motivation ou un contenu, la vie humaine même, propre ou celle de la communauté, peut justifier mettre fin à sa vie[25] ». Dans ces cas, c'est la vie humaine elle-même qui justifie son élimination (comme dans certains cas d'euthanasie par exemple, où

22. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 142. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 39
23. *Ibid.*, p. 50, n. 86.
24. Note Kant-Constant mensonge (vie ?)
25. Enrique DUSSEL. « Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera ». Dans : *Diánoia* XLIX, n° 52 (2004), pp. 136-137.

le manque d'une qualité minimale de vie peut justifier son élimination). Par ailleurs, Dussel envisage dans son *Éthique* de 1998 la possibilité éthique du sacrifice de la vie même du héros, du critique ou du maître de la conscience critique. Dans ce cas, « l'action éthique est dramatique, c'est la lutte pour la reconnaissance, une guerre effective de mouvement pour la libération [26] ».

1.4 L'hétérocide et la lutte pour la libération

Parce qu'il y a des victimes avec une certaine capacité de transformation, on *peut* et on *doit* lutter pour contrer la négation anti-humaine de la douleur des victimes, intolérable pour une conscience éthico-critique.

> Pour cela, nous devront avoir très clairement le critère et le principe général de la praxis de libération en référence aux médiations pour accomplir des fins stratégiques encadrées à l'intérieur des principes généraux préalables, éthiques et formel-discursifs comme nous l'avons vu, afin de, avec une facticité éthico-critique, pouvoir nier effectivement les causes de la négation de la victime, comme lutte déconstructive qui exige des moyens proportionnés à ceux contre lesquels l'on lutte [27].

En ce sens, quand il s'agit de la vie de l'autre, Dussel semble accentuer non pas la conservation inconditionnelle de la vie mais plutôt un certain type de vie qualifiée [28]. Ainsi, s'il affirme à partir du principe matériel universel que « nous ne devons tuer personne [29] », Dussel légitime dans son *Éthique* de 1998 un certain type de violence qu'il nome « pression (*coacción*) légitime » pour la praxis de la libération. En ce sens, si le principe matériel de l'éthique est universel, le « bien suprême » (ou fondement déterminant de la volonté) qui évalue tout autre bien « est la *pleine reproduction* de la vie humaine *des victimes* [30] ». Ce bien est toujours et inévitablement fruit de la lutte de libération des victimes. Pour Dussel, la violence ne peut jamais être juste. En conséquence, il la distingue de la « pressión (*coacción*) légitime » (et non « violence »), c'est-à-dire d'« autres utilisations de la force légitimes, légales, honnêtes et même méritoires étant donné l'héroïcité de celui qui l'exerce par devoir et comme service éthique à

26. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 564. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 236

27. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 552.

28. CABRERA, *op. cit.*, pp. 114ss.

29. DUSSEL, *op. cit.*, p. 208. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 62

30. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 564. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 237

la communauté, à l'humanité[31] ». La « pression légitime » apparaît chez Dussel d'une part en opposition à l'anarchisme et d'autre part pour légitimer les luttes libératrices. Dans le premier cas, Dussel argumente que :

> Tout système institutionnel (politique, économique, de genre, racial, écologique, etc.) a le droit de compter avec les moyens juridiques et instrumentaux suffisants, accordés de manière discursive par les concernés en symétrie (le légitime), pour permettre la reproduction et le développement de la vie de chaque sujet éthique dans le domaine systémique, et donc institutionnel respectif. L'institution en vigueur (en référence à la vie communautaire de tous et à ce qui a été accordé avec validité) doit s'appuyer sur une certaine pression (*coacción*) légitime qui permette de mettre en accusation à ceux qui ne sont pas prêts à respecter les accords validement acceptés. La facticité éthique – contre les anarchistes – doit pouvoir avoir des moyens qui donnent une objectivité à l'institution, « le publique », au-delà de la simple acceptation subjective. [...] La conviction monologique de chaque membre est nécessaire mais elle n'est pas suffisante. La pression (*coacción*) légitime est éthique dans la mesure où elle s'exerce en respectant les exigences des principes matériel, formel-discursif et de facticité éthique, c'est-à-dire dans la mesure où l'on garantisse la vie de tous les concernés, qu'ils participent symétriquement dans les décisions des médiations faisables éthiquement[32].

Il s'agit donc de l'acceptation d'une force ou d'une pression légitime et institutionnelle accordée par consensus et contre certains membres qui ne respectent pas ce qui a été décidé librement, symétriquement et validement. Cependant, le conflit éthique commence quand les victimes d'un système présent ne peuvent pas vivre ou ont été violemment et discursivement exclues de ce système. Pour ces nouveaux sujets socio-historiques la pression « légale » du système présent (qui est la cause de leur négation et les constitue comme victimes) n'est plus « légitime » - pour des raisons formelles et matérielles. La crise de légitimité est donc liée à une crise de reproduction de la vie (le problème de la misère des dominés) et de symétrie (l'exclusion) en Amérique latine, Afrique, Asie, Europe Orientale ainsi que parmi les minorités croissantes des pays « centraux » du capitalisme. En revanche, la communauté de ceux qui constituent le mouvement social – qui en tant que nouveau, est illégal – possède pour Dussel une supériorité éthique ; son action a une « légitimité critique » contre la légalité coercitive des structures dominantes. De cette manière, et à cause du chômage, de la faim et de la misère, la critique née de l'ordre matériel des victimes délégitime la validité formelle et « les actions de ces mouvements sociaux, leur praxis de libération, ne peuvent jamais être considérées comme

31. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 540.
32. *Ibid.*, pp. 539-540.

violentes ; au contraire, elles signifient une force (*coacción*) légitime bien que fréquemment illégale [33] ». Pour Dussel :

> La force (*coacción*) qui s'exerce contre la praxis de libération, contre les actions illégales (de Washington ou d'Hidalgo), est « légale » et « légitime » – aux yeux des rois anglais ou espagnols par exemple. Mais pour l'intersubjectivité discursive, rationnelle et symétrique des victimes (les créoles de la Nouvelle Angleterre ou du Nouveau Mexico) les actions de rébellion (« praxis de libération ») commencent à avoir une « légitimité » à leurs yeux.
> [...]] De cette manière, nous réservons exclusivement le mot *violence* [...] à la rébellion illégale e illégitime de l'anarchiste ou a la force (*coacción*) légale qui est devenu illégitime (de l'ordre présent, c'est-à-dire de l'État, en tant qu'acteur oppresseur) [34].

La lutte émancipatrice ou libératrice des victimes, quand elle est le dernier recours possible des communautés critiques des victimes, est pour Dussel « légitime, c'est-à-dire une force défensive de la masse innocente de victimes » et cela « même quand elles utilisent des moyens proportionnés à la violence contraire (propagande face à la propagande, lutte de poings contre poings, lutte non-armée face aux armes du système oppresseur... et, dans des cas extrêmes et quand tous les autres moyens ont été épuisés [...], armes contre armes) [35] ».

Mais qu'est-ce qui permet de distinguer la « violence illégitime » du système devenu oppresseur (pour Dussel : le capitalisme néolibéral) de la « force légitime » d'un système légitime et aussi de la communauté des victimes (pour Dussel : les luttes révolutionnaires du Tiers Monde, des femmes, etc.) ? Par ailleurs, Dussel admet que cette lutte pour la libération peut être dans des cas extrêmes, une lutte armée et entrainer des « effets non-désirés » par rapports auxquels la position de Dussel reste ambiguë.

Pour Dussel, ce qui permet cette différente nomenclature est le fait que le système capitaliste est, à ses yeux, un système de mort d'une humanité qui risque de commettre, par manque de conscience, d'objectivité et de rationalité éthique, un suicide collectif (écologique, économique, politique, militaire, etc.). En revanche, les luttes révolutionnaires ou guerres émancipatrices ont comme objectif véritable et premier la vie humaine niée des victimes, c'est-à-dire le principe matériel universel déjà énoncé. En réalité, de notre point de vue, Dussel tombe plutôt dans une politisation de l'éthique selon laquelle la vie humaine est éthico-politiquement qualifiée [36]. Cette conception d'une éthique confondue étroitement avec la politique est à l'origine de cette

33. *Ibid.*, p. 547.
34. *Ibid.*, p. 549.
35. *Ibid.*, p. 549.
36. CABRERA, *op. cit.*, p. 118.

asymétrie entre la valeur de la vie des oppresseurs et celle des victimes, entre la « violence illégitime » et la force ou la « pression légitime ». Dans l'architectonique de l'éthique de la libération il s'agit de la question de l'application du principe matériel universel. La complexité de certaines situations réelles oblige Dussel à affirmer le besoin d'introduire les « médiations » nécessaires pour pouvoir appliquer les principes « abstraits » universels (et inconditionnels et sans restriction) aux situations « concrètes [37] ». Dussel cite l'exemple de l'action d'une mère qui doit affronter un ravisseur qui essaie d'enlever son enfant (« situation possible et fréquente dans les nations du monde périphérique [38] »). Il est possible que dans la défense de son enfant, cette mère se voit dans la situation de tuer le ravisseur. Cette action est pour Dussel non seulement justifiée mais aussi éthiquement méritoire (du fait de défendre la vie de l'innocent et non de tuer le ravisseur ce qui n'est pas reprochable car ce n'était pas une action prévue). En ce sens pour Dussel,

> Nous devons commencer par évaluer l'importance éthique de la vie de chaque sujet (de la mère, du fils et du ravisseur) en fonction de son action. Comme « acteurs » éthiques (et non comme sujets éthiques abstraits), dans la situation concrète et complexe, du point de vue « éthique » ce n'est pas pareil d'être « une mère responsable de son fils », un « ravisseur qui veut enlever un enfant » ou l'enfant de la mère, à savoir une « victime innocente ». Dire simplement qu'ils sont tous les trois des êtres vivants et qu'ils ont la même dignité est se situer de manière simpliste dans un plan abstrait sans entrer dans la complexité éthique de la situation décrite. C'est un cas de « supercherie abstraite » [39].

Ainsi, Dussel justifie éthiquement l'« hétérocide [40] » dans certains cas de complexité concrète dans lesquels « le défenseur de la vie ou l'émancipateur de la victime ne désire ni cherche jamais de manière intentionnelle cette mort (l'hétérocide) [41] ». Dans ces cas, l'intention première est – comme dans le cas d'une lutte libératrice d'un peuple opprimé – l'affirmation de la vie (des victimes), ce qui rend légitime l'usage de la force (même armée).

En revanche, le ravisseur – ou le voleur ou la communauté impériale par exemple – ne peut pas alléguer que son action est motivée par la défense de l'humanité dans toutes ses parties car il nie la vie des personnes qu'il enlève, vole ou exploite [42]. C'est pour cela que « le principe de vie

37. DUSSEL, « Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera ».
38. *Ibid.*
39. *Ibid.*, p. 129, n. 5.
40. J. Cabrera utilise le terme « hétérocide » pour l'acte de tuer un autre et le distingue de l'assassinat et le suicide.
41. DUSSEL, *op. cit.*, p. 130.
42. *Ibid.*, p. 131.

abstrait doit être appliqué suivant des règles dont l'exercice part du respect de la *victime* de toute action ou institution (quatrième principe de l'*Éthique de la libération*) et à partir du consensus des victimes elles-mêmes (cinquième principe ou principe du consensus *critique*) [43] ». Il s'agit des médiations, du principe discursif qu'argumente sur les diverses possibilités d'action et que de manière communautaire arrive à un consensus moral de validité intersubjective qui peut être énoncé ainsi :

> Dans le cas où la vie de la communauté ou la vie d'un innocent (ou d'une victime) est injustement mise en danger, il sera nécessaire, toujours de manière consensuelle [...], de se défendre de ce danger [44].

Cependant, ce cinquième principe de l'*Éthique de la libération* justifie l'hétérocide dans certains cas de complexité concrète à partir d'un consensus de la communauté critique des victimes elles-mêmes, c'est-à-dire à partir d'un consensus où tous les concernés n'ont pas participé ni leurs intérêts ont été pris en considération. Cela est ainsi car un principe formel discursif véritablement symétrique et universel est difficilement compatible avec la violence et l'hétérocide. Pour sortir de cet impasse, le principe discursif critique de l'éthique de la libération prévoit que ceux contre qui la « force légitime » est exercé ne sont pas inclus dans le dialogue symétrique que le critère formel universel de l'*Éthique 1* exige. Mais dans ce cas, il nous semble que le discours ne peut pas être considéré comme rationnel et universel.

Le principe formel critique de l'éthique de la libération exclu du discours ceux contre qui la « force (*coacción*) légitime » est exercé. Cette asymétrie se voit de nouveau dans les termes utilisés par Dussel quand il qualifie d'« innocentes » les victimes qu'il considère « dramatiques » (les peuples du Sud, les femmes, les générations futures face à la crise environnementale, etc.) et d'éthiquement « justifiées » les victimes qu'il juge « oppresseurs » (le Centre face à la périphérie, le ravisseur ou le voleur). La politisation de l'éthique est manifeste lorsque Dussel justifie l'hétérocide non seulement dans des cas d'un face à face de vie ou mort comme celui du ravisseur ou de l'assassin mais aussi dans les cas des guerres émancipatrices contre le « capitalisme technologique dévastateur » car sinon « l'espèce, en tant que totalité, poursuivra son chemin vers le suicide collectif [45] ». En conséquence, à cause de la pauvreté, de l'exclusion,

43. *Ibid.*, p. 131.
44. *Ibid.*, p. 130.
45. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 141. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 37

de la crise écologique, etc. les luttes libératrices contre l'impérialisme et le capitalisme sont pour Dussel des luttes de vie ou mort collective où l'intention première est la vie (le principe matériel universel de l'éthique) et où par conséquent, les morts non-intentionnelles (hétérocides ou morts héroïques) sont justifiées du point de vie éthique.

Dussel n'est évidemment pas un défenseur de la violence en elle-même mais dans notre opinion, il se voit contraint à la justifier et à fonder certaines formes de violence (la « guerre juste » et la révolution) comme un moyen possible, voire nécessaire, pour la fin qu'il soutient : la libération des opprimés. En considérant comme violence seulement celle exercée par la « totalité opprimante », Dussel prétend échapper à l'anti-politique arendtienne que Dussel cite explicitement [46] et selon laquelle, la révolution, comme la guerre, doit recourir à la violence, qui est le domaine « anti-politique » des techniciens, et qui met alors en danger le destin même de la « cause de la liberté » à laquelle la révolution prétend servir. Pour échapper à cela Dussel restreint l'usage du mot « violence » aux régimes *illégitimes* bien que légaux (la totalité opprimante) ; les révolutions *légitimes* (bien qu'encore illégales) ne sont pas qualifiées de « violentes ». Il s'agit pour Dussel, d'une « pression (*coacción*) légitime ». Il est donc central pour l'éthique de la libération de déterminer quand un ordre politique ou une révolution doit être considéré légitime-coercitif ou illégitime-violent. Pour cela Dussel propose dans son *Éthique* trois critères [47] : les critères formel-discursif, matériel et de facticité. Ainsi la violence est pour Dussel légitime (coercitive) si la décision de l'utiliser comme moyen pour la libération d'une communauté de victimes a été prise par ceux-ci 1) de manière argumentative et symétrique 2) pour sauver leurs vies (dans un sens non seulement biologique mais aussi culturel, spirituel, etc.) et 3) si cette libération est réalisable. Cependant cette justification est faible pour plusieurs raisons. Premièrement, s'agissant d'un accord de la « communauté communicationnelle des victimes » elle exclut certains « autres » (ceux considérés comme oppresseurs) du discours. Il est ainsi étonnant que Dussel n'offre pas une méthode et un critère de validité véritablement intersubjectifs. Au contraire, l'auteur se réfugie dans le subjectivisme de reconnaître que chacun de ces groupes (oppresseur et de victimes) est légitime « à ses propres yeux », « pour eux » :

46. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 539.

47. Cf. M. A. Quintana Paz, « El esquivo anhelo de evitar toda opresión. La cuestión de la Violencia en *La Ética de la Liberación* de Enrique Dussel », *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 6, N° 12 (mars 2001), pp. 83-89.

> Ainsi nous pouvons maintenant opposer à légalité positive en vigueur (quelle qu'elle soit) et l'illégalité (toujours inévitable à l'origine d'un ordre futur) des *nouveaux* mouvements sociaux de la communauté critique des victimes [...]. La force (*coacción*) qui s'exerce contre la praxis de libération, contre les actions illégales (de Washington ou d'Hidalgo), est « légale » et « légitime » – aux yeux des rois anglais ou espagnols par exemple. Mais pour l'intersubjectivité discursive, rationnelle et symétrique des victimes (les créoles de la Nouvelle Angleterre ou du Nouveau Mexico) les actions de rébellion (« praxis de libération ») commencent à avoir « légitimité » *pour eux* [...], aux yeux des victimes [...]. La lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits [...] quand c'est le dernier recours possible des communautés critiques des victimes, consiste [...] dans des cas extrêmes, quand tous les autres moyens ont été épuisés [...] dans la lutte d'armes contre armes [...] de la praxis de libération légitime, force défensive de la masse innocente de victimes [...] [48].

L'éthique de la libération accepte donc paradoxalement les situations où deux groupes humains divergents se détruisent mutuellement « avec des bonnes raisons éthiques » et avec une validité subjective ou « à leurs propres yeux ». Par ailleurs, sommes-nous éthiquement excusés du non-accomplissement du principe matériel universel qui défend la vie de toute personne simplement parce que ces morts sont conséquence d'une action non-intentionnelle dont l'intention première est précisément la défense de la vie des victimes innocentes du système capitaliste mondial ? La situation concrète d'une mère face à un ravisseur est-elle comparable du point de vue éthique aux luttes émancipatrices ou libératrices contre l'impérialisme ou le capitalisme néo-libéral ? Ce que nous voulons souligner à travers ces questionnements est d'une part, la question de la responsabilité et d'autre part, celle du lien ou distinction de l'éthique et de la politique.

La question de la responsabilité pour les conséquences non-intentionnelles d'une action est une problématique qui caractérise également les problèmes environnementaux. En effet, les dommages causés à l'environnement le sont rarement volontairement, c'est-à-dire comme intention ou motivation première de l'action. Mais la non-intentionnalité est une excuse dans ces cas ? Nous ne le croyons pas. Nous pouvons effectivement, comme Dussel le propose, distinguer les situations concrètes où l'action avec des conséquences dommageables non intentionnelles a été motivée par l'affirmation du principe matériel universel de production, reproduction et développement de la vie des actions qui n'ont pas eu ce principe de vie à leur origine. Mais est-il comparable dans ce cas la situation d'une mère face au ravisseur et la lutte pour l'émancipation des pauvres et des victimes de l'injustice ? De notre point de vue, le problème est de savoir s'il

48. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 548-549.

est possible de développer sans tomber dans des inconsistances ou des paradoxes, une éthique de l'affirmation totale de la vie humaine qui soit, en même temps, une éthique de la libération [49].

Pour Dussel, la lutte pour la libération est une lutte pour la vie face à un système de mort : le capitalisme technologique dévastateur. Le système capitaliste néolibéral actuel est un facteur de mort, non seulement son système économique mais aussi politique et culturel. En effet pour Dussel, « l'Éthique de la libération est une éthique de la vie ». Or :

> *La vie* dont nous parlons est la vie *humaine*. Par l'expression *humaine*, nous entendons la vie de l'être humain dans sa dimension physico-biologique, historico-culturelle, éthico-esthétique, et même mystico-spirituelle, toujours dans un cadre communautaire, non loin d'un biologisme simpliste ou matérialiste cosmologique. [...] Nous rejetons, en tant que réducteurs, le vitalisme matérialiste (marxiste standard) ou conservateur dominateur (le nazi par exemple [...]) [50].
>
> [...] La vie humaine *contrète* de chaque *être humain* comme humain [...] doit être exposé[e] en trois moments :
>
> a) Le *moment* de la *production* de la vie humaine aux niveaux végétatif ou physique, matériel (avec un « e » en allemand) et au travers de/et contenant (avec un « a » en allemand) les fonctions supérieures de l'esprit (conscience, auto-conscience, fonctions linguistiques, évaluatives, avec liberté et responsabilité éthique, etc.) comme processus qui se poursuit dans le temps par les institutions au travers de la « reproduction » (historique, culturelle, etc.). C'est le cadre propre de la raison pratico-matérielle.
>
> b) Le *moment* de la *reproduction* de la *« vie humaine »*, dans les institutions et les valeurs culturelles. [. . .] C'est le cadre de la raison « reproductive ».
>
> c) Le *moment* de *développement* de cette vie « humaine » dans les institutions ou cultures reproductives-historiques de l'humanité. [. . .] C'est le cadre de la raison éthico-critique.
>
> Nous ne distinguerons pas alors, dans le texte, une simple survie ou reproduction matérielle, physique (manger, boire, avoir une bonne santé) d'un simple développement culturel, scientifique, esthétique, mystique, éthique. Dans cette *Éthique de la libération*, les termes « production, reproduction et développement » de la vie humaine du sujet éthique signifient non seulement le végétal ou l'animal, mais aussi le « supérieur » relatif aux fonctions mentales et le développement de la vie et de la culture humaine [51].

Dussel nie de façon éthique le système capitaliste parce que celui-ci nie la vie. Le critère critique n'est rien de plus que la reconnaissance concrète du *non* accomplissement (la négation) du critère matériel positif de vie. C'est-à-dire que la critique consiste à juger éthico-négativement la négation. Le moment critique n'est pas premier mais second, c'est à partir de la positivité du critère, à savoir la *permanence et la croissance de la vie*, que se développe l'éthique matérielle

49. CABRERA, *op. cit.*, p. 123.

50. DUSSEL, *op. cit.*, p. 618. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 245

51. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 622. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, pp. 246-247

qui, dans un deuxième temps, peut découvrir la négation de ce critère. Mais le contraire à la vie humaine est la mort. Ainsi, de même que la mère doit défendre la vie (biologique) de son enfant face au ravisseur, les victimes (les pauvres, les exclus) doivent défendre leurs vies face à un système de mort (physique, culturelle, esthétique, mystique, etc.) collective (le capitalisme qui se dévoile comme une contradiction, parce qu'en prétendant être la médiation faisable de la reproduction de la vie, il produit la négation de celle-ci dans les victimes). Il s'agit d'une dialectique entre la réalisation de la vie et la perte de réalité de la vie comme mort. C'est-à-dire que, avec Marx, Dussel juge maintenant *éthiquement* le système capitaliste comme « aliénant, injuste, sacrificiel, comme étant la structure historique qui *nie la vie du travailleur*, qui l'opprime, lui fait perdre sa réalité, l'appauvrit et le tue. Et parce qu'il détruit la vie humaine, c'est un système éthiquement pervers, injuste [52] ». Dans ce cas,

> L'hétérocide accompli par l'institution légitime n'est pas un assassinat car il a été l'effet non-désiré de l'accomplissement du principe de la vie humaine, au moment institutionnel du besoin de garantir communautairement la reproduction même de la vie [53].

Pour Dussel, l'usage légitime de la force par les victimes des injustices ne s'oppose pas au principe de vie. Au contraire, le commandement abstrait « Tu ne tueras point » non seulement ne s'oppose pas mais fonde, selon Dussel, la « force légitime » des victimes (qui va jusqu'à la lutte des « armes contre armes »). Par ailleurs : de même que, pour Dussel, les vies de la mère, de l'enfant et du ravisseur n'ont pas la même valeur en tant que sujets éthiques (et non abstraits) [54], à partir d'une interprétation binaire (vie/mort, pauvres/capitalisme, Sud/Nord, Périphérie/Centre, etc.), les vies des pauvres ou de la périphérie n'ont pas, pour Dussel, la même valeur éthique que celles du Centre capitaliste. En conséquence pour Dussel, les éventuelles morts (effets non-désirées de cette lutte) peuvent être, dans ces cas extrêmes, éthiquement justifiées. Or à notre avis, dans un certain sens, malgré l'intention première de l'action libératrice (à savoir, l'affirmation de la vie, par ailleurs comprise dans un sens élargi et non seulement biologique), il semble que dans ces cas le principe d'une éthique de l'affirmation totale de la vie est quelque part suspendu en faveur de la justification d'une éthique de la libération. Autrement dit, si le principe matériel universel de l'éthique ou principe-vie est vraiment appli-

52. E. Dussel, E. Dussel, « Karl Marx : une éthique matérielle critique. Les Manuscrits de 1844 face au formalisme hégélien et à l'économie politique bougeoise », *Actuel Marx*, n° 19 (1996), p. 58-9.
53. DUSSEL, « Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera », p. 132.
54. *Ibid.*, p. 129, n. 5.

qué, alors il nous semble paradoxal d'affirmer une éthique de la libération qui, à partir d'une certaine interprétation binaire des situations socio-historiques, justifie d'un point de vue éthique (mais subjectif) certaines luttes armées. Cela n'implique pas forcément une condamnation de la participation dans les luttes pour la libération. Cependant, la question que nous nous posons est celle de savoir si ces luttes sont *éthiquement* justifiées (particulièrement à partir d'une éthique de la vie comme l'éthique de la libération) ou bien *politiquement* justifiées (mais pas éthiquement ou à partir d'un principe éthique universel). Dans ce cas, tout hétérocide serait *éthiquement* condamnable, ce malgré le fait de pouvoir avoir des raisons politiques, rationnelles ou pragmatiques fortes de le faire. Pour nous, l'éthique, même critique et de la libération, doit au contraire fonder des méthodes non-violentes et inter-subjectivement valides de résolution des conflits.

1.5 La validité intersubjective et le principe formel-discursif universel

Le deuxième chapitre de l'*Éthique de la libération* introduit à partir du dialogue avec K.-O. Apel, les procédures de la morale formelle pour obtenir la validité intersubjective ou les conditions pour avoir sérieusement une prétention de validité ou d'universalité. Si l'aspect matériel ou de contenu de l'éthique, délimité par le *critère de vérité* pratique, fonde le principe matériel de l'éthique auquel nous avons déjà fait allusion dans la section précédente, l'aspect formel de l'éthique, en relation avec le *critère de validité*, justifie le principe procédural d'universalité (intersubjectif) du consensus moral. L'aspect formel dont nous traitons dans cette section consiste pour Dussel en l'application, la médiation ou l'intégration du moment matériel qui est premier et préalable au moment formel-discursif. En reconnaissant la possibilité d'une vérité pratique qui ne serait pas simplement consensuelle Dussel distingue, contre une approche consensualiste, habermassienne de la vérité, les questions relatives à la vérité de simples prétentions formelles de validité des énoncés. Ce que Dussel affirme avec Wellmer est que :

> La prétention de vérité des énoncés empiriques implique la référence (*den Bez*) de ces derniers à une réalité (*sprachunabhängige Realität*) qui, jusqu'à un certain point, est indépendant du langage [55].

Bien que liées entre elles, vérité et validité sont cependant de catégories différentes. Si le concept de *vérité* nous renvoie à la réalité (à partir d'une position subjective monologique, mais

55. A. Wellmer, *Dialog und Diskours*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, p. 203.

toujours indirectement, en se basant sur une position essentiellement linguistique et communautaire), le concept de *validité* fait référence, de son côté, directement à l'intersubjectivité, c'est-à-dire à l'accord intersubjectif possible. Dans la validité comme consensualité (formalisme du discours), l'argument est accepté et produit des accors. Il s'agit du *critère d'intersubjectivité*.

Pour Dussel, l'argumentation se fonde sur la reconnaissance préalable du sujet éthique, sujet discutant, comme un sujet autonome et *d'égale* dignité. Cet exercice n'est pas argumentatif mais propre à la raison éthico-originaire. En ce sens, le *principe moral de validité universelle* n'est ni un principe unique, ni le premier, ni le dernier. Il est *nécessaire* mais non *suffisant*, contre l'opinion de l'éthique du discours. Dussel propose alors une description du principe, en redéfinissant l'énoncé de la norme fondamentale d'Apel, en lui enlevant ce qu'il a de purement formel et en y ajoutant, comme co-déterminant, la référence à la vérité pratique et à la reconnaissance toujours présupposée :

> Le principe universel formel moral pourrait s'énoncer de la manière suivante : celui qui argumente avec une prétention de validité pratique, à partir de la reconnaissance réciproque de tous les participants comme égaux, qui gardent, pour cette raison, la symétrie dans la communauté de communication, a accepté *a priori* les exigences morales procédurales en raison desquelles tous les affectés (affectés dans leurs besoins, leurs conséquences ou les questions éthiquement pertinentes dont il s'agit) doivent participer réellement à la discussion argumentative, disposés à arriver à des accords sans autre contrainte que celle du meilleur argument, délimitant la dite procédure et les décisions dans l'horizon des orientations qui émanent du principe éthico-matériel déjà défini [56].

À différence de l'éthique du discours, le principe moral formel universel de Dussel, en plus de fontionner comme principe de validité en tant que tel, est aussi la *médiation formelle ou procédurale du principe éthico-matériel* universel. Il s'agit d'une norme ou médiation universelle pour appliquer le contenu (avec la *vérité pratique* ou comme médiation pour la production, la reproduction et le développement de la vie humaine de chaque sujet éthique) de l'énoncé normatif. Dans l'éthique de la libération, le critère intersubjectif formel de validité devient alors une exigence ou en principe moral « d'application ». Pour Dussel,

> L'Éthique de la libération mène à terme, sans contradictions, les présupposés de l'éthique de la discussion, mais à partir d'une architectonique plus complexe, car elle est à même d'utiliser les ressources d'une éthique de contenu ou matérielle abandonnée par l'Éthique de la discussion [57].

56. DUSSEL, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 214. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 69

57. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 215. En français : *idem*,

En d'autres termes, à la différence de l'éthique du discours, pour Dussel l'acte discursif formel intersubjectif acquiert force de validité, non seulement pour remplir les exigences déontiques formelles, ni de façon accessoire, parce qu'il est *orienté matériellement* par le critère de vérité pratique qui consiste en la vie ou la mort des sujets argumentant eux-mêmes, selon le principe matériel universel. Maintenant, il peut y avoir (ou non) l'obligation d'argumenter concrètement, *hic et nunc*. Dussel distingue alors le « devoir argumenter *en général* » du « devoir argumenter *hic et nunc* [58] » qui ne peut pas se déduire formellement. Pour Dussel,

> Il est nécessaire de considérer le niveau matériel et celui de la faisabilité pour arriver au « devoir argumenter ou non *hic et nunc* ». Les possibilités de remplir les exigences *concrètes* du contexte de devoir ou non exercer l'obligation d'argumenter en général, doit suivre la réalisation du principe de faisabilité éthique (et elle ne peut se déduire immédiatement du principe formel) : peut-être, le devoir argumenter en général pour les circonstances concrètes (moyen-fin dont la raison instrumentale doit évaluer la circonstance pour s'intégrer, du point de vue pratique et en le rendant compatible avec le critère de vie-mort) doit être laissé de côté *hic et nunc*, parce qu'il ne sera pas approprié *hic et nunc* pour la vie ou la dignité de celui qui argumente. Le fait que *hic et nunc* ne soit pas un argument approprié ne nie en rien l'obligation morale de « devoir argumenter » parce qu'il doit être disponible pour argumenter *quand les possibilités ou les circonstances favorables* (la faisabilité éthique effective d'argumenter) se présentent. Avec un éventail très complexe de catégories (matérielles aussi), la réflexion éthique a de grandes possibilités d'éclairer les « faits éthiques » inexplicables (et de même invisibles) pour le formalisme [59].

En ce sens, Dussel prétend échapper à la contradiction et articuler une éthique de conviction droite et celle de responsabilité des conséquences (autrement exclusives). Cependant, dans ce cas, une éthique de responsabilité n'est pas pour Dussel simplement « complémentaire » (comme chez Apel).

Paradoxalement, l'éthique de la libération peut suspendre le principe moral formel universel pour justifier la lutte révolutionnaire armée. En effet, « l'obligation morale d'argumenter se fonde – pour Dussel – sur la reconnaissance de l'Autre [..] comme sujet *d'égale* dignité [60] ». Or pour Dussel, « l'importance éthique » de la vie de chaque sujet (de la mère, du fils et du ravisseur dans l'exemple étudié dans la section précédente mais nous pouvons lire également : du pauvre

L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion, p. 70

58. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 274. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 108

59. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 293, n. 240. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, pp. 108-109

60. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 213. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 68

et de l'oppresseur, de la Périphérie et du Centre) n'est pas la même en fonction de son action. « Dire simplement qu'ils sont tous [...] des êtres vivants et qu'ils ont la même dignité est se situer de manière simpliste dans un plan abstrait[61] ». L'éthique de la libération construira alors une « symétrie critique dans des situations d'asymétrie hégémonique[62] ». Dussel ne considère pas l'oppresseur et l'opprimé comme *d'égale* dignité ou importance éthique, ce qui lui permet de justifier la légitimité d'une communauté communicationnelle de victimes ainsi que la validité de ses décisions alors que « l'oppresseur », bien qu'il est affecté par elle (et puisse même être supprimé comme effet non-désiré d'une lutte armée pour la libération), n'a pas participé symétriquement à la discussion correspondante. Nous y reviendront.

1.6 L'intégration de la raison stratégico-instrumentale

Au moment du *fondement* de l'éthique de la libération, le mouvement complet couvre les aspects positifs suivants :

a) le *moment* éthico-matériel des contenus qui affirme l'universalité matérielle de la production, la reproduction et le développement de la vie du sujet éthique.

b) le *moment* moral formel, procédural, de la validité morale intersubjective et communautaire qui se réalise à partir de la symétrie des participants concernés.

c) le *moment* éthico-procédural de possibilité de réalisation qui, dans un premier temps, est l'exercice de la raison formelle instrumentale et stratégique, compte tenu des jugements de fait avec la prétention d'efficacité. Vient ensuite la confrontation de cet exercice avec les principes, éthico-matériel et moral formel. Il s'agit de la question de la faisabilité, du thème de la réalisation de la norme, de l'acte, de l'institution ayant une prétention de vérité (de façon pratique et matérielle) et de validité (de façon formelle). Il est évident que ce qui est logiquement impossible n'est pas faisable. Pourtant, ce qui est logiquement possible peut être empiriquement impossible. Ce qui est possible empiriquement peut être impossible techniquement. Mais (et c'est ce qui intéresse davantage Dussel), tout ce qui est réalisable technico-économiquement n'est pas éthico-moralement possible. C'est toute la question de la critique de la raison instrumentale d'une part et, la critique de la raison utopique de l'autre.

61. *Idem*, « Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera », p. 129, n. 5.

62. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 215. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 70

En effet, le problème éthique se pose quand le cadre formel de moyens-fins devient autonome, se totalise et ce qui *peut se faire* avec efficacité (technico-économiquement) détermine ce qui se fera comme ultime critère de « vérité » et de « validité » éthique. En revanche, pour Dussel, la raison instrumentale doit être délimitée par les exigences de la vérité pratique (reproduction et développement de la vie du sujet humain) et de la validité intersubjective (pleine participation égalitaire des individus concernés à l'argumentation pratique). C'est ici que Dussel passe du simple critère de faisabilité abstraite (défini par la possibilité empirico-technologique et économico-historique de prétendues circonstances de *pouvoir* réaliser quelque chose contextuellement) au principe éthique concret de faisabilité, que Dussel appelle le « principe d'opérabilité » ou de « faisabilité éthique » qui détermine le cadre de ce qui *peut se faire* (ce qui est techniquement et économiquement réalisable) dans l'horizon : a) de ce qui est éthiquement *permis-de-faire* ; b) jusqu'à ce qui nécessairement *doit-se-faire*. La raison instrumentale et la raison stratégique sont intégrées par la raison practico-matérielle et discursive-intersubjective :

> Sains raison instrumentale stratégique, la raison éthico-discursive tombe dans l'illusion utopique (parce qu'elle pourrait se décider à réaliser l'impossible). Sans la raison éthico-discursive, la raison stratégico-instrumentale tombe dans la perversité des systèmes formels auto-référentiels fétichisés (qui absolutisent la rationalité moyen-fin, la faisabilité efficace pouvant se retourner contre la vie du sujet humain ou contre sa nécessaire participation démocratique, libre). [...] [Finalement], le jugement moyen-fin n'est rationnel au sens plein (c'est-à-dire éthique) que quand il se subordonne comme une médiation formelle ou abstraite, en dernière instance, au critère de vie ou de mort su sujet éthique [63].

En raison de tout ce qui précède, Dussel esquisse une première définition du principe éthique et universel d'opérabilité de la manière suivante :

> Celui qui construit éthiquement une norme, une action, une institution ou une éthicité systématique *doit* : a) remplir les conditions logiques et empiriques [...] de faisabilité [...] à partir du cadre de b) les *exigences* : b.1) éthico-matérielles de la vérité pratique et, b.2) morales-formelles discursives de validité, dans une catégorie allant de b.i) les actions éthiquement *permises* (qui sont simplement « possibles », ne contredisant pas les principes éthiques ou moraux) jusqu'au b.ii) les actions *obligatoires* (qui sont éthiquement « nécessaires » pour l'accomplissement des exigences humaines *fondamentales* : matérielles – de reproduction et du développement de la vie du sujet humain – ou formelles – à partir du respect de la dignité de tout sujet éthique, jusqu'à la participation effective et symétrique des intéressés

63. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, pp. 268-269. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, pp. 93-94

aux décisions) [64].

Il s'agit donc d'un principe d'opérabilité contre l'irréalisme dans lequel tend à succomber l'utopiste à cause de l'absence de considération des conditions réelles de faisabilité.

À partir de là, Dussel conclut que « bon » est un prédicat *intégral* qui inclut les trois composantes analysées dans cette *partie* fondationnelle de l'éthique de la libération. Pour résumer, ce qui a « prétention de bonté », ce qui remplit les conditions du « bien », est alors un acte, un ensemble institutionnel d'actes ou une totalité éthico-culturelle qui intègre effectivement a) la composante matérielle (le principe éthique respectif) de la vérité pratique, b) la composante formelle (le principe moral respectif) de validité intersubjective et c) la composante de faisabilité (le principe moral respectif). Cependant, Dussel reconnaît que « un acte absolu ou parfaitement « bon » est *empiriquement impossible* [65] ». En ce sens, au sens strict et dernier, une norme ou une maxime ne peuvent être considérées comme « bonnes ». On peut seulement avoir une « prétention de bonté » : tout acte a prétention d'être bon quand il remplit les trois conditions énoncées.

Nous aurions ainsi conclu la description initiale du *fondement* de l'éthique (l'« *Éthique 1* »). Mais pour Dussel, cette *partie* de l'éthique n'est que le début d'une architectonique à partir de laquelle il procède au développement, à l'édification critique d'une éthique de la libération proprement dite, à laquelle l'auteur consacre la seconde partie de son ouvrage.

2 Critique éthique, validité antihégémonique et praxis de libération

Dans cette seconde partie, Dussel décrit trois niveaux du processus. Au premier niveau on trouve la négation originaire (aliénation au sens fort), réelle, empirique des victimes où la souffrance est la conséquence réelle de la domination ou de l'exclusion matérielle et formelle comme contradiction de l'affirmation du système d'éthicité en vigueur (dominant dès ce *moment*). Il s'agit de l'affirmation éthique radicale de la vie niée des victimes (matériellement), de

64. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 270. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 95

65. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 280. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 116

la reconnaissance de la dignité de la victime en tant qu'*Autrui* qui nie le système. Au deuxième niveau on trouve une communauté symétrique, les victimes elles-mêmes, en intersubjectivité formelle, discursive, antihégémonique, pour une prise de conscience progressive, une analyse dialectique et une explication scientifique des causes de la négation des victimes par le système. Au troisième niveau, de manière déconstructive, on conteste réellement et empiriquement les négations systémiques des victimes au travers des transformations éthiquement réalisables.

2.1 La critique éthique du système en vigueur à partir de la négativité des victimes

Dans la première partie de l'éthique de la libération, il s'agit d'affirmer la vérité, la validité et la faisabilité, la prétention de bonté de la norme, de l'action, de l'institution ou du système d'éthicité. Dans cette seconde partie, à la lumière du critère et du principe matériel (le devoir éthique de la reproduction et du développement de la vie du sujet humain), un fait massif se révèle : la majorité de l'humanité est « victime » d'une profonde domination ou de l'exclusion, du fait qu'elle est soumise à la douleur, à la pauvreté, à la faim, à l'analphabétisme, à la domination. La *négation* de la vie humaine des victimes, des dominés (« l'ouvrier, l'Indien, l'esclave africain ou l'exploité asiatique du monde colonial ; la corporéité féminine, la race non blanche et les générations futures qui souffriraient dans leur corps de la destruction écologique ; comme les personnes âgées, sans avenir dans une société de consommation, les enfants des rues, les immigrants, les réfugiés, les étrangers, tous les marginalisés[66] ») est le sujet principal de l'éthique de la libération. Pour Dussel, le système-monde en cours de globalisation est un projet utopique, il se dévoile « contradictoire en lui-même, car la majorité des éventuels participants concernés n'a pas les moyens de satisfaire les besoins fondamentaux qu'il a lui-même proclamé en tant que droits[67] ». En conséquence, ce à quoi Dussel prête attention, dès le début, en tant que « philosophe du monde pauvre », du capitalisme périphérique en crise, est le problème de « l'asymétrie » tel que Levinas l'a abordé. Autrui apparaît en effet dans l'éthique de la libération en position asymétrique (c'est-à-dire que pour Dussel, Autrui, en tant que victime, vient « d'en

66. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión,* p. 309. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* p. 127

67. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión,* p. 311. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* p. 129

haut » et comme « supérieur » éthiquement, m'oblige). Pour Dussel, il s'agit du pas proprement *éthique* : tout ce qui a précédé, était préparatoire.

2.2 La souffrance de la victime comme critère et la critique comme devoir face à la douleur

Maintenant, il ne s'agit plus de la dialectique « contenu/forme », mais de « l'affirmation/négation ». Si un système parfait est empiriquement impossible, il y a, inévitablement, des « victimes » qui souffrent des injustices. Le critère de la critique est proprement « négatif » ; c'est la découverte de la négativité de la victime *comme victime*. Le critère négatif, matériel ou de contenu, est le fait même de l'impossibilité de reproduire la vie de la victime. Or la simple existence de la victime est toujours une réfutation matérielle ou « falsification » de la *vérité du système* qui la produit. Mais cette « négativité » émerge, se présente, se découvre (est tout le processus de « conscientisation ») à partir de la positivité. En ce sens, la condition de possibilité de connaissance de la « négation originaire » dont souffre la victime consiste en une affirmation préalable, celle qui a été étudiée dans la première partie, à partir de laquelle la négation se dégage. La première condition de possibilité de la critique est alors la reconnaissance de la dignité de l'autre sujet, de la victime, comme être vivant. Dussel part ainsi du moment *affirmatif* (qu'il appelle *ana*-dialectique) pour s'ouvrir, plus loin, la voie vers la « négativité ». Mais le simple acte de reconnaissance n'est pas encore un acte éthique proprement dit ; un tant que tel, il n'inclut pas un « devoir-être ». Le passage déontique se produit selon Dussel, immédiatement, dans la responsabilité (analysée par Levinas), dans la « prise en charge » de la vie d'Autrui. Pour Dussel, je suis obligé, par *devoir éthique*, parce que j'en suis responsable, de prendre à ma charge cette victime. Cette « prise en charge » est antérieure à la décision d'assumer ou non une telle responsabilité.

Le principe éthico-critique est selon Dussel, le point de départ déontique proprement dit de l'éthique de la libération. Dussel fonde à partir du critère de fait (« jugements descriptifs » de la réalité) le principe éthique ou énoncé normatif (« jugements de *devoir-être* »). Maintenant, il ne s'agit plus de passer de la « réalité-vivante », humaine, au « devoir-être » du vivant éthique (à un niveau matériel, pour Dussel, différent du niveau formel-logique, abstrait, dans lequel se situe « l'imposture naturaliste »). Par contre, il est question du passage du « non-pouvoir-être-

vivant » d'Autrui, de la victime face au système qui la nie, au « devoir-être-vivant » de la victime libérée sous la responsabilité d'Autrui pour la vie. Dussel énonce le principe éthico-critique de la manière suivante :

> Ceux qui agissent de façon *éthico-critique* ont déjà reconnu, *a priori*, la victime comme un être vivant autonome, comme Autrui *en tant qu'autre* à qui la norme, l'acte, l'institution ou le système d'éthicité, etc., ont refusé la possibilité de vivre (dans sa totalité où à certains moments de son existence), et dont la reconnaissance découvre, simultanément, une co-responsabilité pour Autrui comme victime, qui *oblige* à le prendre en charge face au système et, en premier lieu, à critiquer le système (ou l'aspect du système) qui produit les victimes. Le sujet d'un tel principe est, pour sa part, et avant tout, la communauté des victimes, elle-même [68].

C'est donc avant tout la communauté constituée par les victimes qui s'auto-reconnaissent comme dignes et s'affirment comme auto-responsables de leur libération, qui est chargée de mener à terme le processus de réalisation du principe éthico-critique. Comme dans les cas antérieur, la procédure d'application morale est formelle : le principe moral formel critique et le principe-libération s'occupent exactement de l'application et de la « réalisation » de ce principe éthico-critique matériel.

2.3 La validité antihégémonique de la communauté critico-discursive des victimes

L'éthique du discours a largement traité de la question de l'intersubjectivité aboutissant à un accord valide. Cependant, dès que l'on prend en compte ce que Dussel a appelé *principium exclusionis* (c'est-à-dire l'impossibilité empirique de n'exclure personne du discours), l'idée de *tous les concernés possibles* devient problématique parce qu'il y aura toujours, et inévitablement, certains concernés-exclus de toute communauté de communication *réelle-possible*. En ce sens, la non-participation est pour Dussel un type d'exclusion non-intentionnelle inévitable. Dans cette question, pour Dussel :

> La différence essentielle entre l'Éthique de la discussion et l'Éthique de la libération se situe dans leur propre point de départ. La première part de la communauté de communication, tandis que la seconde s'inspire des concernés-exclus de la dite communauté : les victimes de la non-communication. Donc, la première se trouve pratiquement dans la position « d'inapplication » (*Nichtanwendbarkeit*) des normes morales fondamentales *en situations « normales » d'asymétrie* (*et non pas proprement exceptionnelles*) tandis que

68. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 376. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 147

> l'Éthique de la libération se place justement dans la « situation exceptionnelle de l'exclu »„ c'est-à-dire au moment même où l'Éthique de la discussion révèle ses limites [69].

Dussel pense éviter ainsi, l'aporie incontournable dans laquelle tombe, selon lui, l'éthique du discours : l'argumentation présuppose, entre les participants, une symétrie empiriquement impossible. En outre, l'éthique du discours part d'une communauté qui présuppose, dans la communication sérieuse ou authentique, certaines « prétentions » qui prennent leur assise sur la norme éthique fondamentale pouvant s'énoncer « en principe », comme une communauté illimitée de communication, des personnes qui se reconnaissent réciproquement comme égales. En revanche, selon Dussel, il faudrait avoir conscience de la nécessité de reconnaître chaque participant comme sujet éthique *distinct* (non seulement égal), et par conséquent, comme principe toujours possible de « dissensus » (ou origine d'un discours nouveau). Ainsi si pour Dussel, la raison éthico-originaire reconnaît Autrui, les autres sujets humains, comme *alter ego* : comme des égaux, la raison éthique pré-originaire ou *critique* reconnaît la victime, non plus simplement comme l'*alter « ego »* (un Autre « comme moi »), mais l'Autre *comme Autre* (*alter « ut alter »*).

Mais ce qui nous intéresse davantage ici est que l'éthique de la libération pense dépasser cette l'aporie de l'éthique du discours en découvrant que les victimes, asymétriquement exclues de la communauté de communication hégémonique, se réunissent dans une communauté critico-symétrique des victimes qui réalisera une *nouvelle* validité anti-hégémonique, entre elles, car le consensus que les victimes devraient réaliser sera, inévitablement, antihégémonique, illégal et illégitime, au moins au début. Pour Dussel, l'éthique de la libération a ainsi accédé « à un nouveau cadre : l'intersubjectivité critique comme critère de nouvelle validité du nouveau consensus critique [70] ». C'est-à-dire que l'éthicité du nouveau accord est validé discursivement au sein de la communauté communicative *des victimes* entre elles.

Le critère formel procédural *critique* est un critère de validité, de participation intersubjective des exclus à une nouvelle communauté de communication des victimes qui permet la « nouvelle construction de la validité *critique*, en prenant appui sur la symétrie de la *nouvelle*

69. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión,* p. 414. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* p. 165

70. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión,* p. 463. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion,* p. 177

communauté consensuelle [71] » des victimes entre elles. Dussel énonce ce critère de la manière suivante :

> Le critère critique discursif de validité consiste alors dans la référence à l'intersubjectivité des victimes exclues des accords les affectant (qui les aliènent à certains niveaux de leur existence réelle). [...] La validité *critique* se réalise quand, après avoir constitué une *communauté, les victimes* exclues, qui se reconnaissent comme distinctes du système oppresseur, participent symétriquement aux accords du système les affectant, en soutenant, aussi, que ce consensus critique se fonde sur une argumentation rationnelle et qu'il est motivé par une co-solidarité pulsionnelle. Ce consensus critique se développe [...] : a) *négativement*, en arrivant à comprendre et à expliquer les causes de son aliénation et b) *positivement*, en anticipant, de façon créative, les alternatives futures (utopies et projets possibles) [72].

À partir de ce critère, Dussel fonde le principe normatif (« devoir-être ») critico-discursif communautaire de validité, qu'il énonce de la manière suivante :

> Celui qui agit *de façon éthique et critique* doit (est obligé, déontologiquement, parce que responsable) *participer* (parce que victime ou articulé à celle-ci en tant qu'« intellectuel organique ») *à une communauté de communication des victimes* qui, ayant été exclues, se reconnaissent comme sujets éthiques, comme l'Autre en tant que *différent* du système dominant, en acceptant, toujours symétriquement, l'argumentation rationnelle, afin de fonder la validité critique des accords motivés par une pulsion solidaro-transformatrice créatrice. Toute critique ou projet alternatif doit être alors conséquence du consensus critique discursif de cette communauté symétrique des victimes, réalisant ainsi la validité intersubjective *critique* [73].

Le problème est qu'une telle éthique peut tomber dans le paradoxe de justifier éthiquement les situations où deux groupes humains divergents se détruisent mutuellement « avec des bonnes raisons éthiques ». En effet, les pauvres peuvent, en dernière instance, utiliser la lutte « d'armes contre armes » pour défendre leur vie (non seulement biologique mais aussi culturelle, spirituelle, etc.). Mais dans ces cas, les oppresseurs deviennent l'Autre que les victimes, c'est-à-dire qu'ils sont exclus *hic et nunc* des discours de la communauté communicationnelle des victimes qui peut aller jusqu'à causer maintenant la mort (non-intentionnelle) des oppresseurs. Les oppresseurs, dont leur vie est maintenant niée et exclue du *nouveau* discours, pourraient alors paradoxalement constituer une « communauté communicationnelle critique des oppresseurs » en faveur de leurs vies maintenant niées par les victimes. L'éthique de la libération risque

71. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 463. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 176

72. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 464. En français : *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 177

73. *idem, Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 464 ; *idem, L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, pp. 177-178

alors, de notre point de vue, de reproduire des situation simplement inversées de domination et d'exclusion [74].

2.4 Le principe-libération

La « raison libératrice » qui s'exerce elle-même comme synthèse finale de l'action critico-déconstructive d'abord et ensuite, constructive-transformatrice, a comme composante immédiate la *raison stratégico-critique*, qui n'est pas la raison instrumentale, mais la raison des médiations au niveau pratique (non technique). Il s'agit d'une fin qui est « médiation » de la vie humaine, en particulier dans le cas des victimes, quand il y a participation symétrique *des affectés*. C'est le moment où la praxis effectue, à partir de l'horizon de la *faisabilité* éthico-pratique, concrète et critique, l'ensemble de principes qui ont déjà été analysés : 1) le principe de production, de reproduction et de développement de la vie humaine de chaque sujet éthique en communauté ; 2) le principe éthico-formel de la raison discursive ; 3) le principe de faisabilité éthique ; 4) le principe critico-matériel et, 5) le principe formel intersubjectif de validité critique. Dussel affirme que ces principes imposent à notre activité pratique des cadres stricts de référence. C'est-à-dire que :

> L'on ne peut pas faire « n'importe quelle action » - utiliser n'importe quel moyen, ni choisir n'importe quelle fin, etc. N'est alors faisable que ce qui est possible (fondé ou applicable), ce qui dans le cadre étroit délimité par ces principes peut être décidé, fondé discursivement. [...] Les principes délimitent et contiennent des critères de décision « concernant aussi bien a) les *fins* à atteindre b) que les *moyens de lutte mis en oeuvre* et, finalement, c) *les types de lutte* ». Ces trois niveaux de la raison stratégico-instrumentale définissent l'horizon des médiations. [...] La raison pratico-matérielle et la raison formelle critique « déterminent » les *fins* de la raison *stratégico-critique* et, au travers de ces dernières, la raison stratégico-critique découvre les moyens (pas « n'importe quel » moyen ni « n'importe quelle » fin non plus) et utilise les méthodes tactiques pour leur concrétisations sans contradiction avec les principes énoncés. Pour ce faire, on ne peut appliquer « n'importe quelle méthode », car tous sont *enfermés* dans le « cercle » des possibilités permises (ou dues) par les principes antérieurs déjà définis [75].

Cependant, nous avons déjà insisté sur les contradictions sur lesquelles Dussel tombe à ce sujet. En effet, face à la crise de reproduction de la vie en Amérique latine, Afrique, Asie, Europe Orientale et parmi les minorités croissantes des pays « centraux » du capitalisme (le

74. Cf. S. Castro-Gómez

75. DUSSEL, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 506. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 206

problème de la misère des dominés et des exclus, de la destruction des « possibilités de vie de l'autre », de la concentration des moyens matériels pour vivre, etc.), Dussel se voit contraint *hic et nunc* à « ajourner » l'universalité les principes matériel et formel déjà énoncés à un moment futur où les possibilités ou les circonstances favorables se présentent[76]. Avec ces éléments, nous pouvons maintenant relire le dernier texte cité plus haut et comprendre qu'en réalité, les principes qui constituent le « cadre strict » qui délimite les *fins* possibles du point de vue éthique sont 1) le principe matériel production, de reproduction et de développement de la vie humaine de chaque sujet éthique en communauté, *spécialement et prioritairement celle des victimes* (la raison pratico-matérielle) et 2) le principe discursif *critique* de la communauté communicationnelle *des victimes* (la raison formelle critique) (et non le principe moral universel de validité qui exige la participation dans les discussions de tous les affectés). Au travers de ces deux principes, la raison stratégico-critique découvre les moyens possibles. Parmi ces moyens, Dussel reconnaît « une certaine efficacité » aux méthodes tactiques de la « guerre sans armes » (*krishnalal sheidharani*)[77] ou simplement de la doctrine de la « non violence ». Cette méthode tactique peut, selon Dussel, avoir « une certaine efficacité » à « certaines occasions bien précises, quand il existe le respect démocratique des droits humains[78] ». Dans d'autres occasions, c'est la guerre « d'armes contre armes » qui devra être utilisée comme moyen efficace de la raison stratégico-critique dans le cadre « étroit » des principes déjà énoncés : 1) l'affirmation de la vie, *prioritairement celle des victimes* et 2) l'accord discursif issu de la participation symétrique de toutes les victimes dans la communauté communicationnelle critique (ou *des victimes entre elles*). Nous devons donc tenir compte de ces précisions quand nous lisons chez Dussel que « les principes fondamentaux (éthico-matériels et discursif formels) sont le cadre dans lequel se situent les règles ou tactiques générales et concrètes[79] ». En réalité, il s'agit de la justification éthique de la lutte des victimes dans « l'affrontement entre un mouvement social organisé des victimes et un système formel dominant (le féminisme face au patriarcalisme machiste ; les

76. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 293, n. 240. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 108-109

77. Dussel fait ici référence à Mahatma Gandhi dans sa lutte pour l'émancipation de l'Inde de la domination anglais (et de manière analogue, à Martin Luther King et sa lutte non violente pour les droits civils des afro-américains aux États Unis). Cf. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 542

78. *Ibid.*, p. 543.

79. *Ibid.*, p. 551.

salariés, les pauvres et les chômeurs face au capitalisme globalisant ; les écologistes vis à vis des systèmes qui détruisent la vie sur la Terre, etc.) [80] ».

Dans l'architectonique de l'éthique de la libération, la praxis de libération est l'action possible qui transforme la réalité (subjective et sociale) en ayant toujours comme ultime référence une victime ou une communauté de victimes. La possibilité de libérer effectivement les victimes est le critère sur lequel se fonde le principe « très complexe » d'une telle éthique qui intègre tous les autres principes déjà énoncés. Pour Dussel :

> Le critère pour déterminer la possibilité de transformer le système formel, générateur des victimes, consiste bien à évaluer la capacité stratégico-instrumentale *de* la communauté des victimes de mener à terme un tel projet *face* au pouvoir en vigueur du système dominant [81].

Le « Principe-Libération » formule explicitement le moment déontologique ou le devoir éthico-critique de la transformation comme possibilité de la reproduction de la vie de la victime et comme développement faisable de la vie humaine en général. Dans l'architectonique de l'éthique de la libération, ce principe intègre tous les principes antérieurs. Il s'agit de l'obligation d'intervenir, de façon créative, dans le progrès *qualitatif* de l'histoire, quand les effets non intentionnels, négatifs, intolérables, du système contraignent à une intervention critique, auto-consciente pour que change le processus auto-régulé du système. Dussel décrit le principe-libération universel (c'est-à-dire, qui vaut pour tout acte et en toute circonstance humaine) approximativement de la manière suivante :

> Celui qui agit de façon éthico-critique *doit* (il est obligé de) libérer la victime comme participant [...] de la même communauté, au travers de a) *une transformation* faisable des *moments* (des normes, actions, microstructures, institutions ou systèmes d'éthicité) *qui produisent* la négativité matérielle (empêchent un certain aspect de la reproduction de la vie) ou discursive formelle (certaine symétrie ou exclusion de la participation) de la victime ; et b) *la construction*, au travers des médiations avec la faisabilité stratégico-instrumentale *critique* [82], des nouvelles normes, actions, microstructures, institutions ou jusqu'aux systèmes complets d'éthicité où ces victimes puissent vivre en tant que participant et ce faisant, intégralement [83].

80. *ibid.*, p. 554. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 215

81. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 554. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 215

82. Cette italique est nôtre.

83. DUSSEL, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 559. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 221

Mais puisqu'un système parfait est impossible (c'est l'utopie anarchiste pour Dussel), l'existence de victimes est inévitable et inhérente à tout système politique. Pour Dussel, « tout nouvel être humain (*novum*), fini, historique est falsifiable, mortel[84] ». Il n'y a pas de bien parfait mais seulement des biens historiques car « la société parfaite est logiquement possible mais empiriquement impossible[85] ». Le bien suprême est une « idée régulative (un système sans victimes) mais empiriquement impossible[86] ». Il s'agira donc toujours d'un « progrès qualitatif » historique, de luttes rénovées de la libération des nouvelles victimes qu'inévitablement, produira tout nouveau système.

3 Conclusions. L'éthique de la libération : une éthique de la conviction et / ou de la responsabilité ?

L'architectonique de l'éthique de la libération est effectivement plus complexe car composée d'une pluralité de principes (six au total). Cependant, nous pensons que l'essai dusselien d'articuler (pour prétendument, dépasser) les différentes éthiques considérées jusqu'à là comme exclusives n'est pas, dans notre opinion, exempt de difficultés et de contradictions. Nous avons souligné les difficultés de justifier une validité éthique universelle du consensus de la communauté communicationnelle des victimes, entre elles, ainsi que de l'usage de la lutte armée comme moyen, non seulement efficace mais surtout éthique, pour affirmer la vie (au sens large) des victimes. Dans cette conclusion, nous voulons insister sur un autre aspect également problématique et qui concerne de manière générale, à l'essai dusselien d'articuler une éthique des convictions (déontologique) et une éthique de la responsabilité (des conséquences).

En effet, Dussel défini son éthique de la libération comme étant une éthique de principes universels et donc, déontologique. Ainsi, dans les dernières lignes de son *Éthique* de 1998, Dussel conclut que :

> Nous avons tenté de donner les critères et les principes [universels][87] qui sont les conditions

84. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 565. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 238

85. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 565. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 238

86. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 565. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 238

87. La version française de l'*Éthique de la libération* a supprimé cette « universalité » des principes lors de la

> de possibilité pour effectuer les actions (*a priori*) et pouvoir les apprécier avec « prétention de bonté » comme « bonnes » (ou « perverses ») [en abstrait], en principe [...] [88].

Or si les principes de l'éthiques de la libération ont une « prétention d'universalité », les exceptions sont récurrentes quand il s'agit de l'application réelle *hic et nunc* des principes ce qui, de notre point de vue, met en question la prétendue universalité des principes de l'éthique de la libération. Ainsi, si les principes éthiques *universels* de l'éthique de la libération énoncent :

1. La production, reproduction et développement de la vie humaine de *chaque* sujet éthique, c'est-à-dire l'affirmation de la vie humaine concrète de *chaque* être humain comme humain (principe matériel universel), et
2. La participation à la discussion argumentative de tous les affectés-concernés des accords de la discussions (principe formel-discursif universel),

Une lecture approfondie de l'*Éthique de la libération* nous permet de comprendre qu'en réalité ces deux principes dits universels ne s'appliquent pas nécessairement et inconditionnellement. Au contraire, l'existence d'un « bien suprême » (à savoir : un système sans victimes) et donc, d'actions « bonnes » et d'actions « perverses », créé une hiérarchisation parmi les êtres humains dépendants s'ils sont considérés « bons » (les opprimés : les pays du Sud, les femmes, les ouvriers, etc.) ou « pervers » (les oppresseurs : l'Occident, le machiste, le capitaliste, etc.).

Les références continuelles au néolibéralisme, au « centre » et à la « périphérie », au capitalisme, à l'hégémonie des États-Unis sont en rapport à l'engagement politique de cette éthique qui, nous voudrions rappeler, s'écrit « à l'époque de la Globalisation et de l'Exclusion » selon son propre sous-titre. Alors, cette éthique de la libération est en réalité et avant tout, comme Dussel lui-même l'explicite, un essai de « justifier, philosophiquement, la praxis de libération des victimes en ce moment de l'histoire, la fin du Xxè siècle et le début du IIIè millénaire, particulièrement la libération des victimes exclues du processus actuel de globalisation du capitalisme mondial [89] ». En conséquence, la prétention suprême de l'éthique de la libération n'est pas tellement la production, reproduction et développement de la vie humaine de *chaque*

traduction.

88. DUSSEL, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 566. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 240

89. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 567. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 241

sujet éthique mais la « *pleine reproduction* de la vie humaine *des victimes*[90]. » en particulier ; elle n'est pas la participation symétrique de tous les affectés-concernés à la discussion mais la participation symétrique *des victimes* à la discussion critique.

La supériorité éthique de la valeur de la vie des victimes est en contradiction avec la prétention d'universalité du principe matériel éthique et ce, de notre point de vue, malgré les justifications qu'offre Dussel au long de son oeuvre. De la même manière, la validité des accords d'une communauté communicationnelle de victimes entre elles est, selon nous, en contradiction avec le principe formel-discursif universel. Nous pouvons comprendre les arguments de Dussel quant à l'application de ces principes aux situations concrètes mais, dans notre opinion, cela veut simplement dire que l'éthique de la libération est premièrement et avant tout, une éthique de la responsabilité guidée par une idée du « bien » politiquement orientée. Par conséquent, nous estimons que l'essai dusselien d'articuler une éthique de principes ou de la conviction et une éthique de la responsabilité n'est pas un essai abouti ni sans contradictions.

Par ailleurs, s'il est certain que les « Fronts de Libération » sont multiples (les pauvres, les femmes, les exclus, les marginalisés, les générations futures, etc.) nous nous demandons si les principes universels *critiques* de l'éthique de la libération au nom desquels les principes universels positifs (de la première partie) sont mis dans certaines situations de côté (l'obligation de prendre en charge la vie niée de la victime face au système, la participation symétrique des victimes dans une communauté critique de communication et finalement, l'obligation d'intervenir dans le progrès qualitatif de l'histoire), peuvent constituer les trois principes fondamentaux d'une éthique universelle ou bien s'ils ont une motivation politique très concrète (et explicite).

90. *idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 564. En français : *idem*, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, p. 237

Chapitre 8

1492-1992 ou la réflexion en Amérique latine sur la modernité. Une nouvelle étape dans la pensée de Dussel

Une attention particulière mérite, dans notre opinion, la réflexion dusselienne sur la modernité à partir des années 1990. Il s'agit d'une réflexion qui s'inscrit à l'intérieur de l'étape mûre de l'éthique de la libération (que nous avons situé entre les débuts du dialogue avec l'éthique de la discussion en 1989 et la publication de l'*Éthique de la libération* en 1998), c'est-à-dire d'une réflexion intimement liée à l'influence de Levinas et aux débats avec K.-O. Apel. Cependant, la réflexion sur la modernité introduit un moment nouveau dans la pensée de Dussel qui se prolonge au-delà de son *Éthique* de 1998 et auquel nous voulons prêter une attention particulière en raison de son rôle crucial dans la future participation de Dussel, à partir de 1998, au sein du groupe de recherche Modernité/Colonialité.

En effet le cinquième centenaire de la « découverte » est l'occasion pour Dussel de développer une critique de la dite « découverte » et de la modernité. L'importance de la date et des événements organisés autour d'elle fait de cette période de la pensée de Dussel une période caractérisée de manière particulière par un travail collectif sur des problématiques partagées. Dans ce chapitre, nous étudions les travaux de Dussel sur le sens de 1492 en dialogue avec les penseurs critiques latino-américains réunis autour du groupe Modernité/Colonialité. En ce sens, nous voulons introduire la complémentarité des travaux de Dussel et de ceux dudit groupe – dont principalement ceux d'Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, etc. En effet, bien qu'indépendante, la pensée de ces différents

auteurs s'est enrichi mutuellement à partir des années 1990.

1 L'affirmation de la Modernité / Altérité (ou Modernité / Colonialité)

Traditionnellement les débuts de la modernité ont été situés avec la Révolution Industrielle et la naissance du capitalisme, c'est-à-dire aux XVIIIe siècle et XIXe siècle. Selon ce point de vue, la modernité a été le résultat de phénomènes purement intra-européens comme le siècle des Lumières et la Révolution Française. Or « si la modernité est situé chronologiquement au XVIIIe siècle, la colonialité devient dérivée puisque la période fondatrice de l'expansion capitalistique ibérique est ignorée ou reléguée au Moyen Âge. Dans ce scénario, d'abord vint la modernité, puis le colonialisme et la colonialité devient invisible [1] ».

Face à cette interprétation dominante de la modernité, Dussel affirme à partir de 1991 la contemporanéité ou simultanéité de la modernité et de l'altérité : c'est-à-dire la « Modernité/Altérité » mondiale [2]. La même année, Quijano introduit le concept de « colonialité » pour faire référence aux relations de domination des anciennes métropoles sur les colonies qui perdurent aujourd'hui malgré la fin du colonialisme [3]. De ce fait, ensemble, Dussel et Quijano sont à l'origine du groupe de recherche « Modernité/Colonialité », un groupe hétérogène et pluridisciplinaire [4] auquel participent, de plus le philosophe argentin de la libération Enrique Dussel et le sociologue péruvien Aníbal Quijano, le sémioticien et théoricien culturel argentin-américain Walter Mignolo, les philosophes colombiens Santiago Castro-Gómez et Eduardo Mendieta, les anthropologues colombiens Arturo Escobar et Eduardo Restrepo, le sociologue vénézuélien Edgardo Lander, l'anthropologue vénézuélien Fernando Coronil, le philosophe portoricain Nelson Maldonado-Torres, le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel, la linguiste

1. Walter MIGNOLO. « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale ». Dans : *Multitudes* vol.3, n° 6 (2001), p. 58.

2. Enrique DUSSEL. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992), p. 178. En français : p. 167.

3. Aníbal QUIJANO. « Colonialidad y modernidad/racionalidad ». Dans : *Perú Indígena* vol. 13, n° 29 (1991). Nous citons la deuxiéme édition de cet article publié dans H. Bonilla, *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito/Bogotá, FLACSO/Tercer Mundo, 1992, pp. 437-450. En inglés : « Coloniality and Modernity/Rationality », *in* G. Therborn (ed), *Globalizations And Modernities*, Stockholm, FRN, 1999.

4. Par « pluridisciplinaire » le groupe veut mettre en relief le caractère à la fois interdisciplinaire et transdisciplinaire du groupe.

américaine Catherine Walsh, la sémioticienne argentine Zulma Palermo, la romaniste allemande Freya Schiwy [5]. Le postulat de base du groupe affirme que la colonialité n'est pas dérivée de la modernité, mais constitutive de celle-ci. Cela implique une relecture dé-constructive de la vision traditionnelle de la modernité, une critique de l'eurocentrisme et une revalorisation des cultures et épistémès marginalisées ou invisibilisées par la culture et l'épistémè occidentale. Les travaux de cette période de la pensée de Dussel s'insèrent ainsi dans ce qui peut être conçu comme une pensée collective latino-américaine suite au 5è centenaire de la « découverte ».

Dussel explicite la thèse centrale de cette nouvelle période initiée avec le 5è centenaire de la « découverte » dans le prologue de son livre publiée à cette occasion, à savoir : l'affirmation de 1492 comme la date de sa naissance de la modernité [6]. La modernité eut une période préalable de gestation. Mais,

> elle « naquit » quand l'Europe put s'affronter à un « Autre » qu'elle-même et le contrôler, le vaincre, le violenter ; quand elle put se définir comme un « ego » découvreur, conquérant, colonisateur, de l'Altérité constitutive de la propre Modernité. [...] De sorte que 1492 est le moment de naissance de la Modernité comme concept de l'origine d'un mythe de violence sacrificielle très particulier et, en même temps, comme processus d'occultation du non-européen [7].

Par ailleurs, l'inclusion de l'Espagne dans le processus originaire de la modernité permet également de redécouvrir la « place » de l'Amérique latine dans l'histoire de la Modernité (comme altérité). La position de Dussel est donc sur ce point en opposition à l'interprétation dominante de la modernité (e.g. de Hegel ou de Habermas) selon laquelle la découverte de l'Amérique n'est pas constitutive de la modernité. Pour Hegel, l'Europe chrétienne moderne détient son propre principe et elle est sa totale « réalisation ». De même selon Jürgen Habermas, « les événements historiques clés pour l'implantation du principe de la subjectivité moderne sont la Réforme, le Siècle des Lumières et la Révolution française [8] ». Ce dernier propose alors une définition exclusivement intra-européenne de la modernité – autocentrée et eurocentrique. Il s'agit finalement d'une définition selon laquelle la particularité « européenne » s'identifie

5. La discipline et le pays d'origine de chaque auteur sont précisés uniquement pour mettre en relief le caractère hétérogène et pluridisciplinaire du groupe, ainsi que sa présence dans l'ensemble du continent américain. En ce sens, en ce qui concerne la nationalité, notre objectif n'est en aucune manière celui d'un rétrécissement contextualiste.

6. DUSSEL, *op. cit.*, p. 7. En français : p.5.

7. *Ibid.*, pp. 7-8. En français : pp. 5-6.

8. Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Modern*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, p. 27. Édition espagnole : *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Taurus, 1989, p. 29

à l'universalité, sans que pour autant il y ait conscience de cette démarche. Aussi bien Hegel que Habermas excluent l'Espagne de la définition originelle de la modernité. Mais si l'Espagne est en-dehors de la modernité, l'Amérique latine l'est encore plus. En revanche, selon la thèse centrale de Dussel dans son livre de 1992 : *1492. L'occultation de l'autre*, à partir de 1492 l'Amérique latine est un moment constitutif de la modernité, l'Espagne et le Portugal étant son moment originaire. Elle est l'autre face, l'altérité essentielle de la modernité.

Autrement dit : la période de 1492 à 1636 (moment où Descartes exprime définitivement l'« ego cogito » dans son *Discours de la méthode*) est pour Dussel le premier moment de la constitution historique de la modernité : le moment de la naissance de la modernité comme concept et origine d'un mythe de violence sacrificielle très particulier, le premier pas vers la modernité proprement dite. De ce point de vue, l'Amérique latine a été la première « périphérie » de l'Europe moderne et a donc enduré depuis son origine un processus constitutif de « modernisation » qui sera ensuite appliqué à l'Afrique et à l'Asie. Ce processus n'est pour Dussel ni anecdotique, ni simplement historique, c'est « le processus originaire de la constitution de la subjectivité moderne [9] ». Il s'agit de « l'ego conquiro », le « Moi-conquistador » qui selon Dussel est la proto-histoire de la constitution de « l'ego cogito » cartésien [10] :

> Dans certaines villes de l'Europe médiévale, dans les villes de la Renaissance du « Quatrocento », la culture qui devait produire la Modernité grandit formellement. Mais la Modernité ne put réellement naître que lorsque furent réunies les conditions historiques de son origine effective : 1492, la mondialisation empirique, l'organisation d'un monde colonial, et l'usufruit de la vie de ses victimes, au niveau pragmatique et économique. La Modernité naît réellement en 1492 : telle est notre thèse [11].

Comme Dussel, Aníbal Quijano et Walter Mignolo ont décrit le système mondial moderne/colonial en conjonction avec le premier circuit commercial mondial et le système atlantique triangulaire, c'est-à-dire à la fin du XVe siècle avec la découverte de l'Amérique et comme structure socio-historique coïncidant avec l'expansion du capitalisme :

> Le système mondial est né au cours du long XVIe siècle. Les Amériques – en tant qu'entité géosociale – ont vu le jour au cours de ce même siècle. La création de cette entité géosociale, les Amériques, a été l'acte constitutif du système mondial moderne. Les Amériques ne se sont pas incorporées à une économie-monde capitaliste préexistante : celle-ci n'aurait pas pu exister sans les Amériques [12].

9. DUSSEL, *op. cit.*, p. 12. En français : p. 12.
10. *Ibid.*, p. 47. En français : p. 47.
11. *Ibid.*, p. 178. En français : p. 167.
12. Aníbal QUIJANO. « De l'américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne ».

Considérer les Amériques comme constitutives du système mondial moderne implique dépasser la simple définition eurocentrique de la modernité et la reconnaitre donc intégrée dans un horizon mondial : celui de la « Modernité-Altérité » (ou « Modernité/Colonialité »). Dussel et Quijano reprennent ainsi les analyses des théoriciens de la dépendance et critiquent les notions de pré-capitalisme ou de sous-développement comme le stade auquel se situerait l'Amérique latine. Il ne s'agit pas de stades différents d'un développement unilinéaire dans lequel le parcours et l'histoire de chaque région demeurent indépendants, mais au contraire des deux faces d'un seul et unique phénomène : le système mondial « moderne/colonial ». Plus particulièrement, les auteurs latino-américains reprennent les analyses du « système monde moderne » qu'Immanuel Wallerstein développa dans les années 1970. Dans cette théorie, Wallerstein propose une analyse du capitalisme comme système mondial, subsumant par ce fait la formulation de la théorie de la dépendance latino-américaine à laquelle il donnait, selon Dussel, un nouveau cadre plus plausible [13].

La théorie du système-monde de Wallerstein offrait un déplacement quant à l'unité de base de l'analyse sociale : des sociétés-État au système-monde moderne. Pour Wallerstein, la genèse du système-monde moderne se situe dans l'Europe de la fin du XVe siècle, c'est-à-dire avec l'invasion européenne des Amériques et la résultante instauration d'un ensemble d'institutions, de relations de pouvoir et de formes de penser qui légitimèrent la domination eurocentrée sur la planète. L'émergence du système-monde est par ailleurs associée à divers phénomènes liés entre eux : le capitalisme comme système économique, les progrès de la science et de la technologie, la sécularisation de la vie sociale, l'universalisme, etc. L'apport de Wallerstein fut de montrer que ce processus historique n'était pas le résultat d'une histoire linéaire et naturelle mais le résultat des multiples interactions d'un ensemble de phénomènes qui le rendirent possible et qui permirent à l'Espagne et au Portugal de donner la première impulsion [14]. Or, si les analyses de Wallerstein ont eu une répercussion importante sur les auteurs latino-américains proches de la théorie de la dépendance, ces auteurs ont introduit plusieurs apports fondamentaux dans cet

Dans : *Revue Internationale de Sciences Sociales* n° 134 (1992). En anglais : « Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System », *International Journal of Social Sciences*, n° 134 (1992)., p. 617.

13. Enrique DUSSEL. « Sistema-mundo y transmodernidad ». Dans : S. Dube, *Modernidades coloniales*. Colegio de México, 2004, p. 203.

14. Eduardo RESTREPO et Axel ROJAS. *Inflexión decolonial : fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán : Universidad del Cauca, 2010, p. 73.

argument.

D'une part, ce qui en Amérique latine a été nommé « l'inflexion décoloniale[15] » et dont particulièrement Dussel met l'accent sur la relation modernité/altérité comme les deux faces d'une même pièce. La notion de système-monde moderne de Wallerstein constitue donc en effet un point de départ pour ce groupe de penseurs latino-américains. Cependant, les analyses du système-monde moderne de Wallerstein sont incomplètes si elles ne prennent pas en compte l'autre face du patron de domination, de sorte que pour une compréhension juste du système-monde moderne, ces penseurs considèrent nécessaire d'incorporer les notions de « Modernité/Altérité » (Dussel) et de « colonialité du pouvoir » (Quijano), toutes les deux proposées en 1991, comme un élément constitutif de la modernité. La complémentarité de ces deux notions donnera lieu au concept clé du groupe : « Modernité/Colonialité ».

D'autre part, la notion de « système-monde moderne/colonial » a une connotation spécifique à partir des analyses de Dussel sur la première modernité. Dussel propose une vision de la modernité depuis la perspective du système-monde comme le résultat de la constitution du premier système-monde planétaire. Il suggère alors deux phases de la modernité qu'il appelle respectivement première modernité (ou modernité ibérique à partir de 1492) et deuxième modernité (à partir du XVIIe siècle). La première modernité correspond à l'émergence du système-monde, alors que la deuxième s'associe principalement à la révolution industrielle et aux Lumières. De ce point de vue, la deuxième modernité est le résultat d'un siècle et demi de modernité : le « moi-conquistador » est la proto-histoire de la constitution de « l'ego cogito » cartésien (1636). Mais la première modernité ne précède pas seulement la deuxième : elle est sa condition de possibilité. En ce sens, pour Dussel, la naissance de la modernité est parfaitement datable et correspond à la date de la découverte de l'Amérique :

> Selon notre thèse centrale, 1492 est la date de naissance de la Modernité. [...] L'expérience, non seulement de la « découverte », mais plus spécialement de la « conquête » est essentielle pour la constitution de « l'ego » moderne, non seulement comme subjectivité, mais aussi comme subjectivité « centre » et « fin » de l'Histoire. D'autre part, c'est évident, aussi bien Hegel que Habermas excluent l'Espagne de la définition de la modernité. [...] Si l'Espagne est en-dehors de la Modernité, l'Amérique latine l'est encore plus. Notre hypothèse, au contraire, c'est que l'Amérique latine, à partir de 1492, est un moment constitutif de la Modernité, l'Espagne et le Portugal étant son moment originaire. C'est l'autre face [...] l'Altérité essentielle de la Modernité. [...] Ceci permettra une nouvelle définition, une nou-

15. *Ibid.*

> velle vision mondiale de la Modernité, ce qui fera apparaître non seulement son « concept » émancipateur, mais également le mythe assassin et destructeur d'un européisme qui se fonde sur une tromperie eurocentrique et développementiste [16].

De la même manière, Quijano a argumenté l'importance de l'Amérique latine dans l'émergence de la modernité :

> La domination coloniale européenne s'est consolidée en même temps que se constituait le complexe culturel connu sous le nom de rationalité-modernité européenne. L'univers intersubjectif produit par toute la puissance coloniale capitaliste Eurocentrée a été élaboré et formalisé par les Européens et établi dans le monde comme un produit exclusivement Européen et comme un paradigme universel de la connaissance et de la relation entre l'humanité et le reste du monde. Cette confluence entre colonialité et l'élaboration de la rationalité-modernité n'a été en aucun cas accidentelle, comme en témoigne la manière même dont le paradigme européen de la connaissance rationnelle a été élaboré. En fait, la colonialité du pouvoir a eu des implications décisives dans la constitution de ce paradigme associé à l'émergence de zones urbaines et de relations sociales capitalistes, lesquelles à leur tour ne peuvent pas être entièrement expliquées en dehors du colonialisme et de la colonialité et surtout pas aussi loin que l'Amérique latine est concernée. Le poids décisif de la colonialité dans la constitution du paradigme Européen de la modernité-rationalité est clairement révélé dans la crise actuelle de ce complexe culturel [17].

Ou encore :

> La modernité comme catégorie prend forme de façon certaine en Europe et particulièrement au XVIIIe siècle. Cependant, elle fut le résultat d'un ensemble de changements qui avaient lieu dans la totalité du monde soumis à la domination européenne, à partir de la fin du XVe siècle et désormais. Si l'élaboration intellectuelle de ces changements eut lieu en Europe qui en fut le siège central, cela correspond à la centralité de sa position dans cette totalité, à son pouvoir. Cette nouvelle totalité historique, dans le contexte de laquelle se produit la modernité, se constitue à partir de la conquête et de l'incorporation de ce que sera l'Amérique latine au monde dominé par l'Europe. Autrement dit : le processus de production de la modernité a une relation directe et profonde avec la constitution historique de l'Amérique latine [18].

16. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, pp. 7-22. En français : pp. 5-21.

17. Nous traduisons ici la version anglaise, plus complète, du texte QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad », p. 14. Le texte en anglais : « During the same period as European colonial domination was consolidating itself, the cultural complex known as European modernity/rationality was being constituted. The intersubjective universe produced by the entire Eurocentered capitalist colonial power was elaborated and formalized by the Europeans and established in the world as an exclusively European product and as a universal paradigm of knowledge and of the relation between humanity and the rest of the world. Such confluence between coloniality and the elaboration of rationality/modernity was not in anyway accidental, as is shown by the very manner in which the European paradigm of rational knowledge was elaborated. In fact, the coloniality of power had decisive implications in the constitution of the paradigm, associated with the emergence of urban and capitalist social relations, which in their turn could not be fully explained outside colonialism and coloniality particularly not as far as Latin America is concerned. The decisive weight of coloniality in the constitution of the European paradigm of modernity/rationality is clearly revealed in the actual crisis of that cultural complex ».

18. Aníbal QUIJANO. *Modernidad, identidad y utopía en América latina*. En inglés : « Modernity, Identity and

En revanche, si Wallerstein affirme la contemporanéité du système-monde, du capitalisme et des Amériques, il ne partage pas la prémisse de l'origine de la modernité à partir du XVIe siècle. Dans le premier volume de *Le système du monde du XVIè siècle à nos jours* (1980), Immanuel Wallerstein écrit :

> Notre thèse est que trois conditions ont été déterminantes pour l'établissement d'une économie-monde capitaliste : un agrandissement géographique du monde en question, la mise au point de méthodes de contrôle du travail selon les productions et selon les régions de l'économie-monde, et la création d'un appareil étatique relativement puissant dans les pays qui allaient devenir les États centraux de cette économie-monde capitaliste [19].

À ce propos, dans un article co-écrit de 1992 Wallerstein et Quijano affirment que :

> Pour deux de ces conditions, les Amériques ont joué un rôle fondamental. Elles ont offert un espace et constitué le lieu et le premier terrain expérimental pour les diverses « méthodes de contrôle du travail ». [...] L'américanité a toujours été, et reste aujourd'hui encore, un élément essentiel de ce que nous appelons la « modernité » [20].

Du point de vue des auteurs latino-américains, le système-monde, les Amériques, la modernité et le capitalisme sont nés au même moment. Ils se distancient alors de Wallerstein sur ce point et affirment que l'incorporation de l'Amérique comme première périphérie du système-monde moderne n'a pas seulement représenté la possibilité d'une « accumulation originaire » dans les pays du centre ; elle a de plus généré les premières manifestations culturelles d'ordre proprement mondial, ce que Wallerstein a appelé « géoculture ». Cela signifie que pour les auteurs du tournant décolonial, la première « culture » de la modernité-monde eut son centre en Espagne. Pour Dussel,

> L'hypothèse du système-monde suppose que l'« ascension de l'Occident » part de l'*avantage comparative* de l'Europe moderne (spécialement durant la Renaissance) grâce aux grandes découvertes scientifiques, aux métaux précieux (argent et or), à la nouvelle force de travail incorporée au système (celle des indiens et des esclaves africains du XVIe siècle au XVIIIe siècle en Amérique), aux nouveaux aliments (la pomme de terre Inca, le maïs, le *tomatl* et le *chocolatl* mexicains, etcétéra), aux millions de kilomètres incorporés à l'agriculture des colonies européennes par la conquête, et à l'invention de nouveaux outils économiques. Tout cela a permis le triomphe de l'Europe dans sa concurrence avec le monde islamique, l'Hindoustan, le sud-est asiatique ou la Chine [21].

Utopia in Latin America », *Boundary 2*, vol. 20, n° 3 (1993) : *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, pp. 140-155. Lima : Sodiedad política, 1988, pp. 10-11.

19. Immanuel WALLERSTEIN, *Le système du monde du XVIè siècle à nos jours*, Paris, Flammarion, 1980, p. 39.
20. QUIJANO, « De l'américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne », p. 617.
21. DUSSEL, « Sistema-mundo y transmodernidad », p. 204.

Mais le monde hispano-américain des XVIe siècle et XVIIe siècle n'a pas seulement apporté de la main-d'oeuvre et des matières premières – comme le pensait Wallerstein – il a aussi apporté les fondements épistémologiques, moraux et politiques de la modernité culturelle [22]. De sorte que, pour Dussel et Quijano l'expérience coloniale est un moment constitutif de la modernité : la colonialité ne précède pas la modernité et elle n'en est pas une dérivation. La colonialité est constitutive de la modernité et toujours actuelle ; c'est la face cachée que les travaux de ce groupe veulent rendre visible. En ce sens,

> Les nouvelles identités, les nouveaux droits, les nouvelles lois et les nouvelles institutions de la modernité, comme l'État-nation, la citoyenneté, et la démocratie se sont formés dans un processus d'interaction coloniale et de domination/exploitation des peuples non-européens. Ainsi, la modernité, avec ses institutions « libres » et « démocratiques » dans le premier monde Européen/euro-nord-américain, se greffe sur la colonialité et ses institutions coercitives et autoritaires dans la périphérie non européenne [23].

En ce sens, la modernité fut coloniale dès le début ce qui implique qu'il n'y aurait pas eu de modernité sans colonialisme. Il est donc « utopique » de croire que tous les pays peuvent être modernes au sens de la rationalité-modernité européenne. En effet :

> De 1492 à 1992, s'est écoulée une longue histoire, dans le temps du « Sixième Soleil », au cours de laquelle le peuple latino-américain, le « bloc social » des opprimés, à créé sa propre culture. Cette culture est violemment agressée par une modernisation qui ignore sa propre histoire, car elle est l'« autre face » invisible de la Modernité. Ce « peuple » peut fort difficilement réaliser la Modernité dont il a toujours été la partie exploitée, opprimée, l'« autre face » qui a payé de sa mort l'accumulation du capital originel et le développement des pays centraux [24].

De sorte que pour Dussel, parler de l'Europe comme le commencement, le centre et la fin de l'histoire mondiale est faire preuve de « myopie eurocentriste ». De la même manière, pour Quijano :

> Si le concept de modernité fait référence uniquement et fondamentalement aux idées de nouveauté, de ce qui est avancé, rationnel-scientifique, laïque, séculaire, c'est-à-dire aux idées et expériences normalement associées à ce concept, alors nous devons sans doute admettre que [la modernité] est un phénomène possible dans toutes les cultures et dans toutes les époques historiques.

22. Santiago CASTRO GÓMEZ. *La postcolonialidad explicada a los niños : el capítulo faltante de « Imperio »*. Bogotá : Instituto del Pensar, 2005, p. 48.

23. Ramón GROSFOGUEL. « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale ». Dans : *Multitudes* n° 26 (2006/3), p. 59.

24. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 167. En français : p. 158.

> [...] Il y a, cependant, un ensemble d'éléments démontrables qui signalent un concept de modernité différent qui rend compte d'un processus historique spécifique à l'actuel système-monde. Dans ce concept, nous trouvons évidemment ses références et ses caractéristiques précédentes. Mais elles font partie d'un univers de relations sociales, matérielles et intersubjectives [...] [25].

C'est pourquoi Dussel considère qu'il est illusoire de penser que l'Amérique latine peut passer du stade de l'immaturité barbare à la modernité civilisée, comme de la puissance à l'acte, dans une ligne de développement unidirectionnelle. Au contraire, Dussel revendique avec le groupe Modernité/Colonialité l'hétérogénéité historico-structurelle de tous les mondes d'existence sociale. Selon cette hétérogénéité historico-structurelle, nous l'avons vu, la modernité n'est plus considérée comme le résultat de phénomènes uniquement intra-européens : 1492 a été le début de la Modernité et du monde périphérique colonial, son « autre face », le « coté obscur [26] » caché mais essentiel de la modernité.

Par ailleurs, Dussel considère comme une détermination fondamentale du monde moderne le fait d'être devenu « centre » de l'histoire mondiale (du point de vue des États, des armées, économiquement, philosophiquement, etc.) [27]. En effet pour Dussel, grâce aux conquêtes territoriales extérieures, l'Espagne et le Portugal ont fait pour la première fois l'expérience de la domination du centre sur une périphérie. L'Europe se constitua alors comme « centre » du monde, au sens planétaire. Cependant,

> Pour Habermas, comme pour Hegel, la découverte de l'Amérique n'est pas constitutive de la Modernité. Nous désirons démontrer le contraire. L'expérience, non seulement de la « découverte », mais plus spécialement de la « conquête » est essentielle pour la constitution de « l'ego » moderne, non seulement comme subjectivité, mais aussi comme subjectivité « centre » et « fin » de l'Histoire [28].

Ainsi, lors de la première rencontre du groupe au Venezuela en 1998, Dussel affirma que :

> La « centralité » de l'Europe latine dans l'Histoire Mondiale est la *détermination fondamentale de la Modernité*. Les autres déterminations se construisent autour de celle-ci (la subjectivité constituante, la propriété privée, la liberté du contrat, etcétéra). Le XVIIe siècle

25. Aníbal QUIJANO. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina ». Dans : E. Lander, *La colonialidad del saber*. En inglés : « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », *Neplanta* (Duke University) n° 3. Buenos Aires : CLACSO, 2000, p. 213.

26. Walter MIGNOLO. *The Darker Side of Renaissance : Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, 1995.

27. Enrique DUSSEL. « Europa, modernidad y eurocentrismo ». Dans : Edgardo LANDER, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires : CLACSO, 2000, p. 46.

28. E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992, p. 20-21.

> (par exemple, Descartes, etcétéra) est déjà le résultat d'un siècle et demi de « Modernité » : il est effet et non point de départ [29].

La vision du système-monde d'Immanuel Wallerstein permit en effet à Dussel de limiter la « centralité » de l'Europe aux cinq derniers siècles et de ce fait, qui n'était plus le « centre éternel de l'histoire mondiale ». Dans ces premiers travaux, Dussel considère donc la centralité de l'Europe latine dans l'histoire mondiale à partir de la « découverte » comme « détermination fondamentale de la Modernité ». Cependant, dans des articles plus récents [30], Dussel limite la centralité de l'Europe aux seuls deux derniers siècles et affirme que « si la Modernité, les empires européens, le colonialisme et le capitalisme commercial ont cinq siècles, *l'hégémonie européenne* n'a que *deux siècles* (depuis la fin du XVIIIe siècle ou le début du XIXe siècle) car elle aurait *toujours* partagé pendant les trois premiers siècles de la Modernité sa présence *majeure* dans le marché mondial, avec l'Hindoustan et la Chine [31] ». Autrement dit : si bien 1492 est à l'origine du premier « système-monde » proprement dit, la centralité de l'Europe dans le système-monde n'a véritablement que deux siècles. À partir de cette hypothèse « anti-eurocentrique » [32] la « découverte de l'Amérique » indique simultanément et nécessairement : système-monde, capitalisme et modernité [33].

Le 5è centenaire de la « découverte » est donc l'occasion pour les auteurs latino-américains de réfléchir non seulement au sens de la « découverte » mais également à la place de l'Amérique latine dans l'histoire mondiale et dans le processus d'élaboration de la rationalité-modernité. Dussel actualise alors la question que Leopoldo Zea posa en 1957 à propos de la « place » de l'Amérique latine dans l'Histoire [34]. Selon Dussel, Zea a constaté avec raison que l'Amérique latine était exclue, en dehors de l'Histoire. La question était donc de proposer une reconstruction

29. DUSSEL, *loc. cit.*

30. *idem*, « Sistema-mundo y transmodernidad », p. 201, 226 ; Enrique DUSSEL. *La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo*. 2004. URL : `http://enriquedussel.com/txt/china-dussel.pdf` ; Enrique DUSSEL. *Materiales para una política de la liberación*. México/Madrid : Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007, pp. 195-213

31. *Idem*, *La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo*, p. 20.

32. Par rapport à ce que Dussel appelle le « premier eurocentrisme » : celui de Hegel, Weber ou Habermas ou de ceux qui affirment que la supériorité de l'Europe est prouvée par des facteurs purement internes à l'Europe elle-même.

33. DUSSEL, « Sistema-mundo y transmodernidad », p. 204.

34. Cf. Leopoldo ZEA. *América en la historia*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957. Dussel a abordé cette question depuis 1965 dans son article Enrique DUSSEL. « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965)

de l'histoire mondiale qui corrige cette déviation eurocentriste. Pour Dussel, cela implique qu'il y a deux concepts de « modernité ». Selon le premier, eurocentrique et régional, la modernité est une émancipation, une « sortie [35] » de l'immaturité grâce à un effort de la raison comme processus critique. Ce processus ouvre l'humanité à un nouveau développement de l'être humain. Il a eu lieu en Europe au XVIIIe siècle essentiellement. Cette vision de la modernité est eurocentrique car elle indique comme point de départ de la modernité des phénomènes exclusivement intra-européens (la Réforme, les Lumières et la Révolution française [36]). Face à cette vision eurocentrique de la modernité, Dussel propose une deuxième vision, mondiale, de la modernité. Autrement dit, Dussel propose deux paradigmes contradictoires de la modernité :

> celui de la simple « Modernité » euro-centrique, et celui de la Modernité intégrée dans un horizon mondial, où le premier accompli une fonction ambiguë (à la fois émancipation et mythique culture de la violence). La réalisation du second paradigme est un processus de « Trans-Modernité ». Seul, le second paradigme inclut la « Modernité-Altérité » mondiale [37].

L'anticipation dusselienne de la modernité au XVe siècle prétend également « articuler et situer les quatre phénomènes indiqués comme ayant une origine simultanée [38] ». Grâce à cette vision mondiale de l'histoire, l'Altérité pour Dussel, ou ce que Quijano appelle « l'américanité » ou encore la « colonialité », est *constitutive* de la propre modernité. De ce fait, la critique de la « découverte » à l'occasion du 5è centenaire devient également une critique du paradigme eurocentrique de modernité et une affirmation d'un paradigme alternatif vers une trans-modernité : le « paradigme mondial de "Modernité-Altérité" [39] ». En ce sens, les travaux de Dussel et ceux de Quijano, bien qu'indépendants, sont complémentaires et font partie, à partir de 1998, d'un travail collectif au sein du groupe de recherche Modernité/Colonialité.

35. *Ausgang* pour Kant. Cf. Kant, *Was heisst Aufklärung ?*, A 481.
36. Jürgen HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfort, Suhrkamp, 1988, p. 27.
37. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 178. En français : p. 167.
38. *Idem*, *Materiales para una política de la liberación*, p. 196.
39. *Idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 180. En français : p. 169.

2 1492 : l'occultation de l'autre

1492 fut aussi le moment de la naissance d'un processus d'occultation du non-européen : l'Autre est nié, occulté, il est devenu le Même, le Semblable. Ceci a été – grâce à la lecture de Levinas – le thème originel de la philosophie de la libération à partir de 1969. Toutes les travaux de Dussel, en particulier *Pour une éthique de la libération Latino-américaine*[40] et les trois tomes postérieurs écrits jusqu'au moment de l'exil de Dussel en 1975 analysent cette thèse. « À partir du "second Heidegger", à la fin de la décennie 1960, puis de l'École de Frankfort et spécialement de Marcuse, et prenant la position éthique d'Emmanuel Levinas, nous développons une éthique de l'Autre (autrui), en tant que Indien, femme dominée, enfant aliéné pédagogiquement, comme le point de départ de l'œvre indiquée en cinq tomes (écrits de 1972 à 1975 et édités de 1973, à Buenos Aires, à 1979 à Mexico)[41] ». L'éthique dusselienne est donc une éthique qui dès le début, et en concrétisant historiquement et géographiquement l'altérité levinasienne – contre Levinas –, analyse le fait de la violente « négation de l'Autre » américain à partir de l'horizon du « Même européen » : la question de l'apparition et la négation de l'Autre comme occultation fut en effet le point de départ originaire de la philosophie de la libération de Dussel[42]. De sorte que, dès ses premiers travaux, dans les années 1960, Dussel vit l'importance de reposer la question que Leopoldo Zea posa en 1957 à propos de la « place » de l'Amérique latine dans l'Histoire[43]. Selon Dussel, Zea a constaté avec raison que l'Amérique latine était exclue, en dehors de l'Histoire. La question était donc de proposer une reconstruction de l'histoire mondiale qui corrige cette déviation eurocentriste et redécouvre la place de l'Amérique latine,

40. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973.

41. *Idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 36, n. 64. En français : p. 36, n. 39.

42. Dussel accuse Tzvetan Todorov de reprendre ce thème. En 1982, après être resté longtemps au Mexique pour des recherches, Tzvetan Todorov écrit son livre *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* (Paris, Seuil, 1982), où « il développe avec maîtrise les mêmes thèses. En 1978 fut publié à Salamanque (Éditions Suígueme), mon travail *Désintégration de la chrétienté coloniale et libération*, où j'écrivais un paragraphe sur "l'œvre prophético-apocalyptique de Las Casas", (p. 146 sq), et je commentais le texte lascanien : "Dieu déversera sur l'Espagne sa fureur et sa colère", exposant ainsi la thématique de la prophétie, que croyait Las Casas, de la destruction de l'Espagne à cause des injustices commises aux Indes. Je concluais : "Bartolomé respecte l'Indien dans son extériorité... ce qui indique exactemement la capacité de dépasser l'horizon du système pour s'ouvrir à l'extériorité de l'Autre en tant que Autre" (p. 147). Todoroff reprend le thème avec les mêmes textes (sans citer les sources) et mots (pp. 255 et ss) », dans *ibid.*, p. 37, n. 64. En français : p. 37, n. 39.

43. Cf. ZEA, *op. cit.* Dussel a abordé cette question depuis 1965 dans son article DUSSEL, « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal »

de « l'indien », dans l'Histoire Mondiale.

> C'est pour cela que quand Tzvetan Todorov, qui travailla au Mexique, écrivit ultérieurement son livre *La conquête de l'Amérique. [La question de l'autre]*, nous ne pûmes que recevoir avec plaisir son interprétation, car il appliqua la même hypothèse : « l'Autre » d'Emmanuel Levinas à l'indien – ce qui lui donna un grand résultat –, comme ça avait été le cas pour la Philosophie de la libération qui depuis les années 1960 travaillait avec ces mêmes catégories [44].

Les travaux de Dussel sur le sens de 1492 sont en effet étroitement liés à sa lecture d'Emmanuel Levinas et à la concrétisation de l'altérité levinasienne comme l'Autre anthropologique : l'Indien, la femme dominée, l'enfant aliéné pédagogiquement, l'Amérique latine, le Tiers-monde, etc.

Ce processus d'occultation de l'Autre anthropologique est composé « d'expériences existentielles » différentes que Dussel analyse séparément : « l'invention » de « l'être asiatique » ; la « découverte » du « Nouveau Monde » ; la conquête et la « colonisation » de l'espace et des corps ; puis la « conquête spirituelle » et l'euphémisme d'une « rencontre » de deux mondes. Sur ce thème, et en relation avec l'histoire de l'Église en Amérique latine, Dussel a publié quelques travaux entre 1979 et 1990 [45]. L'ouvrage *1492 : l'occultation de l'autre* qui recueille une série de huit conférences que Dussel a données en 1991 vient approfondir ces premiers travaux sur le sens de 1492. L'importance du thème et de toutes ses conséquences, jusqu'à aujourd'hui, font de lui un thème commun aux penseurs latino-américains réunis autour du groupe de recherche Modernité/Colonialité présent dans toute la dernière période de Dussel (de 1991 à nos jours, en dialogue continu direct et indirect avec le groupe Modernité/Colonialité – comme nous allons le voir).

---

44. *idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 66, n. 24. Dussel précise que dans le livre de Todorov *Nous et les autres* (Paris, Seuil, 1989), le « nous » ce sont les Européens et « les autres » ce sont les peuples du monde périphérique, concrétisant de ce fait de la même manière que Dussel l'altérité levinasienne. Cf. *ibid.*, p. 178. En français : p. 167

45. Cf. notamment Enrique DUSSEL. « La cristiandad moderna ante el otro. Del indio *rudo* al *bon sauvage* ». Dans : *Concilium* n° 150 (1979). En français : « La Chrétienté moderne face à l'or. De l'indien sauvage au bon sauvage » ; Enrique DUSSEL. « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente ». Dans : *Concilium* n° 164 (1981). En français : « L'expansion de la chrétienté, sa crise actuelle » ; Enrique DUSSEL. « Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico ». Dans : *Concilium* n° 10 (1986). En français : « De la découverte à la redécouverte : vers une réparation historique » ; Enrique DUSSEL. « ¿Descubrimiento o invasion de América ? » Dans : *Concilium* n° 220 (1988) ; Enrique DUSSEL. « Las motivaciones reales de la conquista ». Dans : *Concilium* n° 232 (1990). En français : « Les motivations réelles de la conquête »

2.1 L'invention de l'Amérique

Dussel doit à O'Gorman la proposition de la première figure historique : l'invention de l'Amérique [46]. Dans cette analyse historico-philosophique, O'Gorman décrivit l'expérience de la « découverte » telle qu'elle fut vécue par Christophe Colomb et affirma en conclusion qu'il n'y eut pas de véritable « découverte » mais au contraire, il s'agit d'une « invention » de l'Amérique.

Le 3 Août 1492, Colomb se lança dans la traversée de la Mer Océane à partir de l'Andalousie, avec un seul objectif : arriver aux Indes, à l'Asie, par l'Occident. Ainsi, le 15 mars 1493, lorsqu'il revint de son premier voyage, Colomb affirma être arrivé en Asie, aux îles de l'Asie orientale, sans être pour autant arrivé au continent asiatique lui-même. Il refit trois autres voyages cherchant toujours la route vers l'Asie et, en 1504, aborda à ce que nous appelons aujourd'hui le Honduras (et que pour Colomb c'était déjà la Chine) et, parcourant la côte vers le sud, il reprit courage en rencontrant enfin, à ce qui lui sembla, la route recherchée. Autrement dit :

> Colomb meurt en 1506 avec la claire conscience d'avoir découvert, pour l'Occident, le chemin vers l'Asie. [. . .] C'est ce que nous appelons « l'invention » de « l'être asiatique » de l'Amérique. [...] « L'indien » ne fut pas découvert comme l'Autre, mais comme « le même » déjà connu (l'Asiatique) et seulement reconnu (nié donc comme Autre : occulté) [47].

2.2 La découverte de l'Amérique

La nouvelle figure ultérieure à « l'invention » fut la « découverte ». En mai 1501, Amerigo Vespucci partit de Lisbonne vers l'Inde. Dans une lettre à Laurent de Médicis [48], Vespucci indiqua, en toute conscience et pour la première fois dans l'histoire de l'Europe que la masse continentale à l'est et au sud du Sinus Magnus (déjà découverte par Colomb et que celui-ci crut être une partie inconnue de l'Asie) était l'antipode de l'Europe, une quatrième partie de la terre :

> Arrivé aux terres des Antipodes, je me rendis compte que j'étais en vue de la quatrième partie de la Terre. Je découvris le continent habité par une multitude de peuples et d'animaux,

46. Cf. Edmundo O'GORMAN, *La invención de América : el universalismo de la cultura occidental*, México, Universidad Autónoma de México, 1958.

47. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, pp. 29-32. En français : pp. 29-32.

48. Amerigo Vespucci envoya trois lettres à Lorenzo di Pier Francesco de Medici, homme d'État florentin : la première datée du 18 juillet 1500 depuis Séville ; la deuxième, du 4 juin 1501, de Cap Vert ; et la troisième envoyée à la fin du mois de juillet de 1502, de Lisbonne. Cf. *Die grosse Entdeckungen*, t.II, München, 1984, pp. 174-181

plus nombreux que dans notre Europe, l'Asie ou même l'Afrique [49].

De 1501 à 1507, il s'agit du commencement de la prise de conscience d'avoir « découvert » un nouveau monde, l'Amérique du Sud, distinct de l'Asie et qui à partir de 1507 sera appelé Amérique en référence à Amerigo Vespucci, son découvreur [50]. Avec la « découverte » apparaît donc pour la première fois une quatrième partie (l'Amérique), séparée de la « quatrième péninsule » asiatique, ce qui exigea la rupture avec la représentation du monde européen comme une des trois parties de la terre [51].

En effet, selon la géographie antique depuis l'époque d'Hérodote, l'ensemble des terres habitées était reparti en trois parties : l'Europe, l'Asie et l'Afrique. Héritées des représentations antiques partiellement conservées, les mappemondes médiévaux s'efforcent de concilier la division tripartite du monde avec la vision biblique du partage réalisé après le Déluge entre les fils de Noé, auquel s'ajoute au XIIe siècle une tripartition fonctionnelle qui permet d'embrasser l'humanité entière dans des divisions ethniques et sociales. Cette structure géopolitique du monde reposa sur la valeur humaine associée à chacun des fils de Noé [52] : l'Afrique des esclaves ou des travailleurs pour Cham, le plus méprisable des fils de Noé ; l'Asie des hommes libres ou des prêtres pour Sem, qui donna signes d'espoir et de bon comportement ; l'Europe des guerriers pour Japhet, qui incarne le courage, l'expansion et la vision de futur.

La division territoriale du monde devint alors une division hiérarchique et qualitative de sa population. Dans cette hiérarchie, l'Europe, attribuée à Japhet, le fils aimé de Noé, occupa le lieu le plus éminent.

49. Lettre d'Amerigo Vespucci à Lorenzo de Medici, 1501. *« Arrivai alla terra degli Antipodi, e riconobbi di essere al cospetto della quarta parte della Terra. Scoprii il continente abitato da una moltitudine di popoli e animali, più della nostra Europa, dell'Asia o della stessa Africa »*.

50. En Espagne, au Portugal et en Amérique latine, le nom qui restera jusqu'au début du XIXe siècle est celui d'« Indes occidentales », mais jamais Amérique (nom donné par les puissances européennes du Nord).

51. DUSSEL, *op. cit.*, p. 32. En français : p. 32.

52. Dans le récit biblique, Noé établit lui-même la hiérarchie entre ses trois fils. L'épisode qui déchaina cette hiérarchisation est narré au chapitre 9 du livre de la Genèse : une fois le Déluge fini, Noé s'enivra avec du vin et se trouva nu au milieu de sa tente. Les trois frères furent alertés de la condition de Noé. Cham, le plus jeune de ses fils, entra et vit son père nu mais ne fit rien pour le couvrir et sortit pour le raconter à ses frères ; pendant que Sem et Japhet refusèrent d'entrer. Ils prirent le manteau de Noé qu'ils placèrent sur leurs épaules à tous deux et, marchant à reculons, ils couvrirent la nudité de leur père. Tournés de l'autre côté, ils ne virent pas la nudité de leur père. Lorsque Noé, ayant cuvé son vin, sut ce qu'avait fait son plus jeune fils, il s'écria : « Maudit soit Canaan [le fils de Cham], qu'il soit le dernier des serviteurs de ses frères ! ». Puis il dit : « Béni soit le Seigneur, le Dieu de Sem, que Canaan en soit le serviteur ! Que Dieu séduise Japhet, qu'il demeure dans les tentes de Sem, et que Canaan soit leur serviteur ! » (*Genèse* 9, 18-27). Même si c'est Cham le coupable, ce n'est pas lui qui sera maudit, mais son fils, Canaan.

FIGURE 8.1 – De gauche à droite : (1) le partage de la Terre selon *Les Étymologies* (Source : Isidore de Séville, *Étymologiae sive Origines*. BNF, Manuscrits, Latin 10293 f° 139) ; (2) mappemonde en TO (Source : Gossuin de Metz, *L'image du monde.* Copie du XIIIe siècle. Manuscrit sur parchemin 6x6cm, BNF, Manuscrits, Fr. 1607 f° 43) ; (3) le partage de la Terre entre les fils de Noé (Source : Jean Mansel, *La Fleur des Histoires*. Vers 1459-1463. Enluminure attribué à Simon Marmion, 30x22cm. Bibliothèque royale Albert Ier, Bruxelles, Mss 9231 fol. 281v).

Cependant, les voyages de Colomb et surtout la « découverte » d'Amerigo Vespucci d'un Nouveau Monde, l'Amérique du Sud comme distincte de la Chine, mettent en évidence que les nouvelles terres américaines étaient une entité géographique distincte de la grande île tripartite (l'*orbis terrarum*). La « découverte » suscita donc rapidement un débat à propos de la nature de ses habitants et de leur territoire. Si seulement « l'île de la Terre » (l'Europe, l'Asie et l'Afrique) avait été assignée par Dieu à l'homme pour qu'il y habite après l'expulsion du paradis, alors : quel statut juridique avaient les nouveaux territoires découverts ? Par ailleurs, si seulement les fils de Noé étaient reconnus comme descendants directs d'Adam, le père de l'humanité, alors : quel statut anthropologique possédaient les habitants des nouveaux territoires ? Étaient-ils dépourvus d'âme rationnelle et pouvaient-ils en conséquence être légitimement réduits en esclavage par les européens ?

Pour Dussel :

> L'historien Edmundo O'Gorman a postulé il y a plus de trente ans la thèse qu'intitule son fameux livre : *L'invention de l'Amérique*. [...] Si l'on prend comme point de départ l'« être-au-monde » européen, celui de Colomb ou d'Américo Vespucio, l'« être américain » *apparaît* depuis l'« être asiatique » – car les îles des Caraïbes furent interprétées comme les îles de la mer Océane à côté du continent asiatique [...]. Seulement existaient pour l'Europe

> l'Afrique (au Sud) et l'Asie (à l'est). L'Amérique, simplement, n'existait pas : « quand nous affirmons – écrit O'Gorman – que l'Amérique fut inventée, il s'agit d'une manière d'expliquer un *être* (*Dasein*) dont l'être dépend dépend de la manière dont il apparaît dans le cadre de la culture occidentale. L'être de l'Amérique est un événement dépendant de la forme d'apparition ». De sorte que la culture occidentale a « la capacité créatrice de douer de son propre être un *être* qu'elle-même conçoit comme distinct et étranger ». Cette vision, d'une certaine manière créatrice *ex nihilo* de l'être ou du sens de l'être, est la manière dont beaucoup d'historiens conçoivent le latino-américain – même comme histoire de l'Église. L'indigène [...], l'habitant autochtone d'Amérique est comme simple « matière » sans sens, sans histoire, sans humanité : il est un simple *récipient* possible de l'évangélisation qui ne peut rien apporter – ni l'on n'attend qu'il apporte quelque chose. « Non-être » inventé. C'est la position eurocentrique extrême [53].

Il s'agit de la doctrine de la « possibilité » et de l'« actualité » (*enérkheia*) d'Aristote : « l'Amérique latine est brute ; "l'Être" c'est l'Europe, la "matière" ou la "possibilité" est américaine. C'est dire que, comme le pensait Hegel, l'Amérique est pure potentialité, non-être [54] ».

Ou encore :

> Pour la première fois [après la découverte], apparaît une quatrième partie (l'Amérique), séparée de la « quatrième péninsule » asiatique ; cette découverte a lieu à partir d'une Europe qui s'auto-interprète également pour la première fois comme « centre » de l'Événement Humain en Général, qui impose sa vision particulière comme vision universelle (la culture occidentale). L'ego moderne est apparu dans sa confrontation avec le « non-ego ». [...] Des autres cultures, des autres mondes, des autres personnes, l'Europe a fait des objets : ce qui est « jeté » devant ses yeux. [...] Cet « Autre », qui est « le Même », explique la question de Fernández de Oviedo : « Ces habitants des Indes, quoi que rationnels (sic) et tirant leur origine de cette sainte Arche de Noé, sont rendus irrationnels (sic) et bestiaux par leurs idolâtries, leurs sacrifices et leurs cérémonies infernales ». L'Autre, c'est la « bête » de Oviedo, le « futur » de Hegel [...] : masse rustique découverte pour être civilisée par « l'être » européen de la « culture occidentale » [55].

Dussel introduit dans ces passages l'idée du non-être américain qui plus tard sera conceptualisé par Walter Mignolo et Nelson Maldonado-Torres comme « colonialité de l'être », c'est-à-dire d'une négation de l'être de l'Autre. L'être est en effet implicitement réservé aux sujets masculins européens et réduit les autres à l'état de non-être. En ce sens, l'absence de rationalité fut liée à une absence d'être qui mit en question l'humanité du sujet racisé. Historiquement, l'assurance de l'homme conquérant apparaît avant la certitude cartésienne (autrement dit : l'*ego conquiro* apparaît avant l'*ego cogito*). C'est ce que Fanon appelle la réalité coloniale

53. DUSSEL, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? », pp. 482-483.
54. *Idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 31, n. 43. En français : p. 31, n. 27.
55. *Ibid.*, pp. 36-37. En français : pp. 36-37.

manichéenne [56] :

> Le monde colonial est un monde manichéen. Il ne suffit pas au colon de limiter physiquement, avec l'aide de ses policiers et de ses gendarmes, l'espace du colonisé. Comme s'il voulait illustrer le caractère totalitaire de l'exploitation coloniale, le colon fait du colonisé la quintessence du mal. La société colonisée n'est pas seulement définie comme étant sans valeurs. [...] L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique ; sans valeurs. C'est, nous osons le dire, l'ennemi des valeurs. En ce sens, c'est le mal absolu. Élément corrosif de tout ce qu'il approche, élément déformant, capable de défigurer tout ce qui se réfère à l'esthétique et à la morale, dépositaire de forces maléfiques [57].

Cet *ego conquiro* est bien représenté par l'Espagnol de la première modernité qui, dans sa violence, doutait de l'humanité de l'Indien lors de débats : ce dernier avait-il une âme ou pas ? La colonialité de l'être est donc un scepticisme qui surgit face à l'autre, au différent, scepticisme sur son humanité, sa condition d'homme appartenant à la même espèce. Un doute sur l'autre qui, par sa non appartenance à l'humanité, pouvait être dominé, tué, humilié, maltraité, dégradé devenant ainsi quelqu'un de « jetable », de superflu, de substituable [58]. L'invisibilité et la déshumanisation, le doute sur l'humanité même des autres, devinrent ainsi les expressions primaires de la colonialité de l'être, au point que l'alter-ego fut transformé en un sub-alter.

L'idée d'une colonialité de l'être fut suggérée par Dussel en 1991 [59] et par Walter Mignolo en 1995 [60] et explicité pour la première fois par ce dernier à partir de 2001 [61]). Cependant, la consolidation de ce concept dans le vocabulaire du groupe de penseurs critiques latino-américains réunis autour du groupe de recherche Modernité/Colonialité date plus particulièrement de son article de 2003 où Mignolo affirme que :

> La science (la connaissance et le savoir) ne peut pas être séparée de la langue ; les langues ne sont pas de simples phénomènes « culturels » dans lesquels les peuples trouvent leur « identité » ; elles sont aussi le lieu dans lequel la connaissance est inscrite. Et si les langues ne sont pas quelque chose que les êtres humains ont mais quelque chose qu'ils sont, la colonialité du pouvoir et du savoir engendre donc la colonialité de l'être [62].

56. Nelson MALDONADO TORRES. « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Siglo del hombre editores, 2007, p. 144.

57. Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Mexico, Fonde de Cultura Económica, 2003, pp..35-36.

58. Damián PACHÓN SOTO. « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l'être ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), pp. 53 et suivantes.

59. Cf. le passage cité plus haut : DUSSEL, *loc. cit.*

60. Walter MIGNOLO. « Decires fuera de lugar : sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción ». Dans : *Revista Crítica Literaria Latinoamericana* año 21, n° 41 (1995).

61. Walter MIGNOLO, éd. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires/Duke : Signo/Duke University, 2001, p. 30.

62. Walter MIGNOLO. « Os esplendores e as misérias da "ciência" : colonialidade, geopoliítica do conhecimento

La colonialité de l'être fait ici référence à l'expérience vécue de la colonisation et à son impact sur le langage. Quelques années plus tard, Nelson Maldonado-Torres approfondit davantage cette notion [63] dans un dialogue avec Heidegger, Levinas, Fanon et Dussel. Pour Maldonado-Torres, le privilège de la connaissance eurocentrée et le déni de co-temporalité cognitive des sujets racisés offrit la base pour la négation de l'être de l'autre (comme sujet marginalisé et dispensable).

> La colonialité de l'être ne fait donc pas simplement référence à la réduction du particulier à la généralité du concept ou à un horizon de sens spécifique, mais à la violation du sens de l'altérité humaine au point que l'alter-ego est transformé en un sub-alter. Cette réalité, qui arrive régulièrement dans des situations de guerre, est transformée en un sujet ordinaire à travers l'idée de race qui joue un rôle crucial dans la naturalisation de la non-éthique de la guerre au travers de pratiques de colonialisme et d'esclavage racial [64].

Ce que Maldonado-Torres a voulu montrer avec le concept de colonialité de l'être c'est la normalisation ou l'inscription dans la vie courante des individus de la violence propre des situations exceptionnelles de guerre où la vie est menacée à chaque instant ; c'est convertir la non-éthique de la guerre en une pratique quotidienne [65]

Par ailleurs, si au moment de l'invasion les habitants des Amériques furent considérés comme le Même asiatique, déjà connu (des indiens), après la découverte de cette quatrième partie ils sont apparus comme le Même européen : l'Amérique, niée et occultée, n'apparaît avec d'autre « être » que celui de la possibilité d'actualiser en soi-même l'être de l'Europe. Cet égocentrisme, et son composant concomitant, la « tromperie développementiste [66] », ont été parfaitement formulés par Hegel. De plus, un tel « développement » est orienté dans l'espace. Ainsi, lorsqu'il trace le trajet de l'Esprit de l'Orient vers l'Occident, lieu de son plein déploiement, de son absolue plénitude, Hegel écrit : « L'histoire universelle va de l'Orient vers l'Occident. L'Europe est absolument la fin de l'histoire universelle [67] ». Mais ce mouvement Est-

e pluri-versalidade epistémica ». Dans : B. Sousa Santos, *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. Lisboa : Afrontamento, 2003, p. 669.

63. MALDONADO TORRES, *op. cit.*

64. *Ibid.*, p. 150.

65. Historiquement, la colonialité de l'être se voit entre autres dans les colonisés américains et asiatiques, les « condamnés » de Fanon ou les victimes de l'holocauste nazi ; il exprime la réalité des enfants affamés du tiers-monde et de tous les « jetables » de notre société.

66. Le mot espagnol *desarrollismo* est difficile de traduire. Il s'agit d'une position par laquelle on pense que le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéairement par toute autre culture. C'est le « mouvement nécessaire » de l'Être pour Hegel ; son développement inévitable. Cf. DUSSEL, *op. cit.*, p. 13, n. 1. En français : p. 13, n. 1

67. HEGEL, *Philosophie de l'Histoire Universelle*, cité par Dussel dans *ibid.*, p. 13. En français : p. 13

Ouest, ainsi que l'on peut l'observer, a dû auparavant éliminer l'Amérique latine et l'Afrique de l'Histoire mondiale. En effet :

> Le monde comprend le Vieux Monde et le Nouveau Monde. Le nom de Nouveau Monde provient du fait que l'Amérique [...] n'était pas connue des Européens. Mais il ne faut pas croire que la distinction est purement externe ; il s'agit là d'une division essentielle. Ce monde est nouveau, non seulement relativement mais absolument ; il l'est par rapport à tous ses caractères propres, physiques et politiques [...]. La mer qui s'étend entre l'Amérique du Sud et l'Asie révèle une certaine immaturité en ce qui concerne ses origines [...]. La Nouvelle Hollande présente des caractères de jeuneuse géographique, car si, partant des possessions anglaises, nous nous avançons à l'intérieur de son territoire, nous découvrons de grands fleuves qui ne sont pas encore arrivés à tracer leur lit [...]. De l'Amérique et de son degré de civilisation, en particulier du Mexique et du Pérou, nous avons des informations, nous connaissons son développement, mais comme d'une culture totalement particulière, qui meurt au moment où l'Esprit s'approche d'elle [*sowie der Geist sich ihr näherte*] [...]. L'infériorité de ces individus est totalement évidente [68].

L'immaturité (*Unreife*) est totale, physique (même les végétaux et les animaux sont plus primitifs, bruts, monstrueux, ou simplement plus faibles et dégénérés), elle est le signe de l'Amérique latine. À partir de là, Hegel affirme : « L'esprit germanique c'est l'esprit du Nouveau Monde [...]. Le principe de l'Empire germanique doit être ajusté à la religion chrétienne. Le destin des peuples germaniques est de fournir les vecteurs du principe chrétien [69] ». Ce peuple, le Nord, l'Europe (l'Allemagne et l'Angleterre en particulier, pour Hegel) a donc aussi droit absolu a être le porteur de l'esprit dans ce moment du développement et devant ce peuple, les autres peuples n'ont aucun droit. Voici, pour Dussel, la meilleur définition de l'eurocentrisme, mais aussi de la sacralisation même du pouvoir impérial du Nord ou du Centre sur le Sud, sur la périphérie, sur l'ancien monde colonial dépendant [70].

En ce sens pour Dussel :

> L'Amérique n'est pas découverte comme quelque chose qui résiste, distincte en tant qu'Autre, mais comme le fond sur lequel on projette « le Même » : il y a occultation. [...] Et c'est ainsi que les Européens (et les Anglais en particulier) se transformeront [...] en « missionnaires de la civilisation à travers le monde entier » en particulier auprès des « peuples barbares ». Des autres cultures, des autres mondes, des autres personnes, l'Europe a fait des objets [...] immédiatement occulté[s] en tant qu'Autre [71].

68. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, Zweiter Entwurft (1830), C.c ; dans *Sämtliche Werke*, ed. J. Hoffmeister, F. Meiner, Hmburg, 1955, p. 199-200. Édition espagnole : dans *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1946, t.I, pp. 171-172. Cité dans *ibid.*, pp. 15-16. En français : p. 15

69. HEGEL, *Vorlesungen über die PHilosophie der Geschichte*, dans Werke, Suhrkamp, Frankfurt, t.12, p. 413. Édition espagnole : t.II, p. 258. Cité dans *ibid.*, p. 18. En français : p. 18

70. *Ibid.*, p. 19. En français : p. 19.

71. *Ibid.*, pp. 35-36. En français : pp. 35-36.

Mignolo affirme avec Dussel qu'en fin de comptes les nouveaux territoires ainsi que leurs populations ne furent pas vus comme ontologiquement distincts à l'Europe mais comme *sa prolongation naturelle* (le « Nouveau Monde », un monde sans mémoire, sans passé, sans histoire) :

> Durant le XVIe siècle, quand l'Amérique a commencé à être conceptualisée comme telle (non par la Couronne Espagnole mais par les intellectuels du Nord, d'Italie et de France), il était implicite que l'Amérique n'était ni la terre de Sem (l'Orient) ni la terre de Cham (l'Afrique) mais *la prolongation de la terre de Japhet*. Il n'y avait pas d'autre raison que la distribution géopolitique de la planète implémentée par le mappemonde chrétien T/O pour percevoir le monde comme divisé en quatre continents ; et il n'y avait d'autre lieu dans le mappemonde chrétien T/O pour l'Amérique que son inclusion dans les domaines de Japhet, c'est-à-dire dans l'Occident. L'occidentalisme est donc le plus ancien imaginaire géopolitique du système-monde moderne/colonial [72].

Autrement dit : avec la « découverte » de cette quatrième partie l'Amérique fut créée à l'image et à la ressemblance de l'Europe. Elle n'apparut avec d'autre être que celui de la possibilité d'actualiser en soi-même la « forme » du devenir humain, c'est-à-dire la culture occidentale. Il s'agit de la justification de la prochaine « expérience existentielle » analysée par Dussel : celle de la conquête des territoires et de la colonisation du « monde de la vie » (*lebenswelt*) des amérindiens.

2.3 De la « découverte » de l'Amérique à sa conquête (matérielle et spirituelle)

La troisième figure historique correspond à la conquête. Par ce mot, Dussel entend une relation qui à la différence de la découverte des nouveaux mondes, est maintenant une relation de personne à personne, politique et militaire. Il s'agit d'une pratique de domination qui inclut dialectiquement l'autre en tant que « le Même ».

Cette pratique de domination de la conquête fut possible à partir de la vision des territoires américains comme une prolongation de la terre de Japhet, c'est-à-dire comme une prolongation de l'homme blanc européen et de sa culture chrétienne. En ce sens, de la même manière qu'au début les amérindiens furent considérés comme « le Même » déjà connu, c'est-à-dire comme l'indien (asiatique), après la « découverte » de la quatrième partie de la terre ils étaient toujours

72. Walter MIGNOLO. *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Trad. : Historias Locales/diseños globales, Madrid, Akal, 2003. Princeton : Princeton University Press, 1999, p. 59.

inclus dans « le Même » (c'est-à-dire, considérés la prolongation de la terre de Japhet). Fernando Coronil a appelé « occidentalisme » cette homogénéisation de l'Amérique latine comme Occident [73].

Mignolo analyse cette croyance en la supériorité ethnique de l'Europe sur les populations colonisées basée dans le schéma cognitif de la division tripartite de la population mondiale et sur l'imaginaire de l'*Orbis Universalis Christianus*. La vision des territoires américains comme une prolongation de la terre de Japhet justifia l'exploitation de ses ressources naturelles d'une part et la soumission militaire de ses populations d'autre part, toutes les deux considérées comme « justes et légitimes » car seulement de l'Europe pouvait venir la lumière de la connaissance vraie sur Dieu. L'évangélisation fut ainsi un impératif de l'État. De ce fait, le Nouveau Monde devint le territoire naturel pour la prolongation de l'homme blanc européen et de sa culture chrétienne. Autrement dit : le discours sur le nettoyage ethnique est d'après l'interprétation de Mignolo, le premier imaginaire géoculturel du système-monde qui s'incorpore à l'*habitus* de la population immigrante européenne. Il légitima aussi la division ethnique du travail et le transfert de personnes, de capital et de matières premières au niveau planétaire [74]. Les travaux de Mignolo renforcent ainsi l'argument de Dussel selon lequel la subjectivité de la modernité première n'est pas liée à l'émergence de la bourgeoisie mais à l'imaginaire aristocratique de la blancheur. En ce sens, l'identité fondée sur la distinction ethnique face à l'autre caractérisa la première géoculture du système-monde moderne/colonial. Il s'agit de la troisième et quatrième figure décrites par Dussel dans *1492 : l'occultation de l'autre*. De sorte que, pour Dussel, « en réalité, la découverte et la conquête ne fut pas seulement une injure (*agravio*), mais une pratique d'oppression, servitude structurelle, mort de leurs corps et de leur culture, destruction de leurs dieux... [75] ».

Nous pouvons distinguer donc dans ce nouveau moment d'occultation de l'autre [76] au moins deux aspects différents. D'une part, il y eut une conquête des nouveaux territoires et des matières

73. Fernando CORONIL. « Beyond Occidentalism : Towards Nonimperial Geohistorical Categories ». Dans : *Cultural Anthropology* vol. 11, n° 1 (1996). En español : « Más allá del Occidentalismo : hacia categorías geohistóricas no imperiales », *Casa de las Américas*, num. 214, La Habana, 1999.

74. Santiago CASTRO GÓMEZ. *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 57.

75. DUSSEL, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? », p. 488.

76. *Idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*.

premières, ainsi qu'une colonisation ou domination du corps : de la femme indienne par une domination sexuelle de l'Indienne, et du corps de l'homme indien, qu'on exploitera surtout pour le travail – c'est une nouvelle forme d'économie. Ce premier moment est ainsi en relation à ce que le groupe a nommé « colonialité de l'être ». D'autre part, il s'agit également d'une conquête spirituelle par laquelle les Indiens virent leur propre civilisation niée, ainsi que leur culture, leur monde, leurs dieux, au nom d'un « dieu étranger » et d'une raison moderne qui a donné aux conquistadors la légitimité nécessaire pour conquérir [77]. Ce deuxième moment de la conquête et colonisation correspond à ce que Dussel a appelé « conquête spirituelle [78] » et qui peut être complété avec les analyses de Quijano sur la « colonialité culturelle et de l'imaginaire » des dominés ou ce que le groupe appellera plus tard « colonialité du savoir ».

La conquête des territoires et des corps

> Si les chrétiens ont tué et détruit tant et tant d'âmes et de telle qualité, c'est uniquement dans le but d'avoir de l'or, de se gonfler de richesse en très peu de temps et de s'élever à de hautes positions disproportionnées à leur personne [79].

La conquête fut, avant tout, une « guerre d'occupation » – précédée de la « découverte » et continuée par la « colonisation » ou « l'exploitation » proprement dite [80]. L'Amérique latine devint alors la périphérie du monde économique européen au cours du XVIe siècle : pendant un siècle, et jusqu'à 1640, tout sera basé sur l'exploitation massive de l'argent (la première monnaie mondiale), et dans une moindre mesure, sur celle de l'or. De sorte que « les indiens étaient libres et seigneurs de ces terres. Ils furent envahis et dépouillés, opprimés et appauvris [81] ». Il s'agit de la conquête « économico-productive » (de métaux précieux, d'argent et de produits tropicaux, très précieux car ils exprimaient comme luxe le pouvoir naissant des bourgeoisies européennes) [82].

L'« or des Indes » rendit possible une grande affluence de richesses en provenance de l'Amérique vers l'Europe méditerranéenne, ce qui selon ces auteurs permit à son tour l'essor de la « Révolution humaniste » au XVIe siècle. Mais les territoires une fois reconnus du point de

77. *Ibid.*, p. 56. En français : p. 56.
78. *Ibid.*, pp. 55 et ss. En français : pp. 55 et ss.
79. Bartolomé de LAS CASAS, *Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias*, Introduction
80. DUSSEL, « Las motivaciones reales de la conquista », p. 408.
81. *Idem*, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? », p. 487.
82. *Idem*, « Las motivaciones reales de la conquista », p. 409.

vue géographique et exploités du point de vue des matières premières, on passa au contrôle des personnes. En vérité, « deux mondes s'affrontèrent. Le premier, moderne, celui des hommes "libres" qui décidaient d'un commun accord ; l'autre, celui du plus grand empire du Nouveau Monde, étroitement limité par ses traditions, ses divinations, ses rites, ses cultures et ses dieux. [...] C'était une lutte inégale[83] ». Cet « Autre », qui est « le Même » explique la question de Fernández de Oviedo : « Ces habitants des Indes, quoi que rationnels (sic) et tirant leur origine de cette sainte Arche de Noé, sont rendus irrationnels (sic) et bestiaux par leurs idolâtries, leurs sacrifices et leurs cérémonies infernales[84] ». D'un point de vue eurocentrique, elles sont le passé pré-capitaliste ou pré-industriel, et en ce sens extérieures au capital. En Europe il y a les institutions « modernes » d'autorité : les États-nations modernes et ses identités respectives. En Non-Europe il y a les tribus et les ethnies, le passé pré-moderne donc. Dans un futur, elles seront remplacées par des États-nations-comme-en-Europe. L'Europe est civilisée. La Non-Europe est primitive. Le sujet rationnel est Européen. La Non-Europe est objet de connaissance. Par conséquent, la science qui étudie les Européens est appelée « sociologie ». Celle qui étudie les Non-Européens sera appelée « ethnographie » ou « anthropologie »[85].

Ainsi, si les premiers débats après la « découverte » de la quatrième partie de la Terre avaient été marqués par la question de l'humanité des indigènes (Las Casas, Sepúlveda et Victoria), par la suite les confins spatiaux devinrent davantage chronologiques : le problème n'était plus de savoir si les populations des terres « découvertes » étaient humaines ou non, mais plutôt de savoir quelle était la distance temporelle qui les séparait du présent État de civilisation de l'humanité (l'Occident). Dussel écrit dans un article de 2008 :

> En effet, la manière la plus directe de fonder la praxis de domination coloniale trans-océanique – colonialité qui est simultanée à l'origine même de la Modernité [...] – est de montrer que la culture dominante octroie à la plus retardée [...] les bénéfices de la civilisation. Cet argument [...] le présente avec grande maîtrise pour la première fois Ginés de Sepúlveda [...] lors du débat de Valladolid de 1550 [...]. Il écrit : « les nations barbares et inhumaines, étrangères à la vie civile et aux mœurs paisibles. Et il sera toujours juste et conforme au droit naturel que ces gens soient soumis à l'empire de princes et de nations plus cultivés et humains, de façon que, grâce à la vertu de ces dernières et à la prudence de leurs lois, ils abandonnent la barbarie et se conforment à une vie plus humaine et au culte

83. *Idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 44. En français : p. 43.
84. *Historia general y natural de las Indias*, t.III, cap. 60
85. Aníbal QUIJANO. « Colonialidad del poder y clasificacion social ». Dans : *Journal of World-Systems Research* Vol. XI, n° 2 (2000), pp. 366-367.

de la vertu[86] »[87].

De ce fait, la guerre était juste non pas parce que les indiens étaient païens, mais parce qu'ils étaient incivils (c'est-à-dire retardés, selon une « tromperie développementiste »)[88]. L'autre fut ainsi « déplacé sur une échelle chronologique opposée à la distance géographique[89] ». Autrement dit : les européens générèrent une nouvelle perspective temporelle de l'histoire évolutionniste et unilinéaire grâce à laquelle ils replacèrent les peuples colonisés, ainsi que leurs histoires et cultures respectives, dans le passé d'une trajectoire historique dont la culmination était l'Europe. En conséquence, la dualité Europe/Non-Europe impliquait aussi que tous ceux qui étaient Non-Europe, même s'ils existaient dans le même moment temporel, correspondaient en réalité « au passé d'un temps linéaire dont le point d'arrivée était (est) évidemment l'Europe[90] ». Les barbares, rendus irrationnels et bestiaux, étaient le passé alors que l'Occident, civilisé, était le présent – et en même temps le futur de la Non-Europe. C'est ce que Dussel a défini comme l'eurocentrisme[91].

Pour Quijano, un des noyaux fondateurs de cette perspective eurocentrique a été l'instauration d'un nouveau dualisme comme l'une des bases de la nouvelle perspective de la connaissance : la radicale séparation – et non seulement la différentiation – entre le « sujet » (ou la « raison », « l'âme », « l'esprit », etc.) et le corps (« l'objet ») à partir de l'hégémonie du cartésianisme. En effet, la vision dualiste des dimensions de l'organisme humain est ancienne. Mais jusqu'au cartésianisme, les deux dimensions ont toujours été co-présentes, elles agissaient ensemble. En revanche, avec Descartes le corps (perçu comme objet) est radicalement séparé de l'activité de la raison, qui est la condition de sujet. Pour Quijano, ce nouveau dualisme explique l'élaboration eurocentrique systématique de l'idée de race (et de genre)[92] :

> Dans la perspective cognitive fondée sur le dualisme radical cartésien, le « corps » est « nature » et donc « sexe ». Le rôle de la femme, du genre féminin, est étroitement lié au

86. Réponse de Ginés de SEPÚLVEDA dans Bartolomé de LAS CASAS, *Très brève relation de la destruction des Indes*, 1552, dans François LAPLANTINE, *L'Anthropologie*, Paris, Seghers, 1987, pp. 36-37

87. Enrique DUSSEL. « Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad ». Dans : *Tabula Rasa* n° 9 (2008), p. 166.

88. *Ibid.*, p. 167.

89. Walter MIGNOLO. « Globalización, procesos civilizatorios y reubicación de lenguas y culturas ». Dans : S. Castro-Gómez, *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá : Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 58.

90. QUIJANO, *op. cit.*, p. 366.

91. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 31, n. 45. En français : p. 31, n. 29.

92. « Systématique » car les deux formes de domination sont plus anciennes que le cartésianisme.

> sexe et donc au corps. Dans cette perspective c'est un genre « inférieur ». La « race » est également un phénomène « naturel », certaines « races » étant plus proches de la « nature » que d'autres et donc « inférieures » à celles qui ont réussi à s'éloigner le plus possible de la nature [93].

L'association de ces deux phénomènes – le placement de l'autre dans un stade antérieur de développement et donc dans le passe de l'Europe d'une part, et l'interprétation de ces différences a partir du dualisme sujet/objet, raison/nature d'autre part – permit ainsi aux colonisateurs européens de se sentir non seulement supérieurs aux autres peuples du monde, mais *naturellement* supérieurs. De sorte qu'à partir de l'Amérique, l'ethnocentrisme – trait commun à tous les dominateurs coloniaux et impérieux – fut associé à un autre phénomène : la classification raciale de la population.

Dussel affirme en ce sens que :

> La différence entre les « hommes » *dignes* et les « barbares » *indignes* a son origine dans le « dessein divin » (*designio divino*) ou dans la « nature » : « Les disparités entre les entités politiques sont naturelles » [94].

Dussel reconnaît également que « les races – comme l'a prouvé Aníbal Quijano, étaient le mode habituel de classification sociale pendant la première Modernité [95] ».

Un modèle de pouvoir fut alors imposé sur la base de l'idée de « race », c'est-à-dire d'une prétendue différence de structure biologique des « européennes » et des « non-européennes » qui situait les uns en position naturelle d'infériorité par rapport aux autres et justifia de ce fait la domination des uns sur les autres dans chaque instance de pouvoir (économique, sociale, culturelle, politique, etc.). Dussel reconnait [96] que cette question a été davantage analysée par Quijano, surtout à partir de 2000 [97]. Elle est également présente dans les travaux d'autres auteurs du tournant décolonial (e.g. Walter Mignolo [98], Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-

93. Aníbal QUIJANO. « ¡Qué tal raza ! » Dans : E. Benado Calderón, *Familia y cambio social*. En français : « Race et colonialité du pouvoir », *Mouvements* n° 51, 2007/3, pp. 111-118. Lima : CECOSAM, 1998, p. 203. En français : p. 118

94. DUSSEL, « La cristiandad moderna ante el otro. Del indio *rudo* al *bon sauvage* », p. 506.

95. *Idem*, « Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad », p. 168.

96. *Ibid.*, p. 168.

97. En effet, dans les années 1990 Quijano analyse plus particulièrement les relations culturelles de domination coloniale. Cf. QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad ». En revanche, à partir des années 2000, l'accent est davantage mis sur l'idée de « race » au détriment de celle de culture.

98. Walter MIGNOLO. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona : Gedisa, 2006, pp.41-43.

Torres [99], Ramón Grosfoguel [100], Catherine Walsh [101]).

En effet, à partir des années 2000, Quijano met en avant la relation entre le modèle de pouvoir global et la racialisation des populations. Pour Quijano, le modèle mondial de pouvoir capitaliste – qui trouve son origine et se mondialise à partir de l'Amérique – se fonde sur l'imposition d'une classification raciale/ethnique de la population du monde et opère dans chacun des plans, des domaines et des dimensions, matérielles et subjectives, de l'existence sociale quotidienne et à échelle sociétale [102]. Cette classification sociale et géoculturelle de la population mondiale « naturalise » (c'est-à-dire, fait percevoir comme naturelle et donc comme donnée et non susceptible d'être mise en question) l'expérience des gens dans ce modèle de pouvoir. Selon Quijano :

> La race a été imposée comme critère fondamental de classification sociale universelle de la population mondiale, c'est autour d'elle qu'ont été distribuées les principales identités sociales et géoculturelles du monde à l'époque. [...] Sur la notion de race s'est fondée l'euro-centrage du pouvoir mondial capitaliste et la distribution mondiale du travail et des échanges qui en découlent [103].

Dans cette perspective, les colonisateurs définirent la nouvelle identité, commune et négative, des populations indigènes colonisées : les « indiens », depuis lors dépouillés de leurs identités originales (mayas, aztèques, incas, aymaras, etc.). La population d'origine africaine, aussi hétérogène (congos, bacongos, yorubas, ashantis, etc.), fut également réunie sous une identité coloniale et négative commune : « noirs ». Les colonisateurs (ibériques espagnols et portugais, britanniques, etc.) s'identifièrent comme « blancs ». Cette histoire du pouvoir colonial eut pour Quijano deux implications décisives. Premièrement, toutes les populations indigènes furent dépouillées de leurs propres et singulières identités historiques. Deuxièmement, leur nouvelle identité raciale commune, coloniale et négative impliquait le dépouillement de leur lieu dans l'histoire de la production culturelle de l'humanité. Désormais ils n'étaient plus que des races inférieures. Aussi, les travaux de Dussel et de Quijano analysent comment l'idée de

99. MALDONADO TORRES, *op. cit.*, pp. 131-133.
100. Ramón GROSFOGUEL. « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales : transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global ». Dans : *Tabula Rasa. Revista de Humanidades.* n° 4 (2006), pp. 19, 27.
101. Catherine WALSH. « Raza, mestizaje y poder : horizontes coloniales pasados y presentes ». Dans : *Crítica y emancipación* n° 3 (2010), pp. 98-99.
102. Cf. QUIJANO, « Colonialidad del poder y clasificacion social », p. 342 ; *idem*, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », p. 201
103. *idem*, « ¡Qué tal raza ! », p. 186. En français : p. 111.

« race » s'est imposée en tant que base de la division mondiale du travail et des échanges. Pour Dussel :

> La « conquête » est un processus militaire, pratique, violent, qui inclue dialectiquement l'Autre, en tant que « le Même ». L'Autre, dans sa spécificité est nié comme Autre et il est aliéné, obligé, contraint à s'incorporer à la totalité dominatrice comme une chose, comme un instrument, comme un opprimé, comme un « encomendado » [104] », comme « salarié » des futures haciendas, ou comme un esclave africain dans les plantations de canne à sucre ou de tous autres produits tropicaux [105].

Les habitants originaires dépouilles furent donc contraints à des formes non-salariées de travail d'abord, ou à des formes sous-payées de travail ensuite [106]. Nous trouvons de ce fait suite à la conquête une dévaluation de la vie, c'est-à-dire la naturalisation de l'idée selon laquelle la vie humaine de certaines populations est superflue [107]. Il s'agit du début d'un type de racisme qui, malgré la fin du colonialisme, a survécu jusqu'à nos jours. En ce sens, si bien « race » avec le sens que ce terme a aujourd'hui date du XVIIIe siècle, l'idée d'une hiérarchie entre les populations implicite dans la classification chrétienne des peuples selon les continents était déjà présente dans la mappemonde en TO.

Dussel cite alors Wallerstein qui défini « un système mondial comme celui dans lequel existe la division du travail [...] Les économies mondiales sont alors divisées en centres et zones périphériques [108] ». C'est-à-dire que le schéma du monde capitaliste se fonde sur le dualisme « centre » et « périphérie » – ou pour éviter la sécrétion « naturaliste », physique et géographique de l'image : « centre colonial » et « périphérie coloniale » (au sens de la colonialité et pas seulement du colonialisme) [109]. Au « centre », la forme dominante de la relation capital-travail a été salariale, c'est-à-dire que la relation salariale a été principalement « blanche ». Dans la

104. Forme de l'économie coloniale latino-américaine selon laquelle un certain nombre d'Indiens étaient « encomendados » (mis à la disposition) du conquistador pour qu'ils travaillent gratuitement, soit sur les champs, soit à la recherche d'or dans les rivières et dans les mines. Cf. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 41, n. 10. En français : p. 41, n 4

105. *Ibid.*, pp. 41-42. En français : pp. 41-42.

106. *Idem*, « Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico », p. 131.

107. Dussel et Quijano soulignent que le vaste génocide des indiens durant les premières décennies de la colonisation n'était principalement dû ni à la violence de la conquête ni aux maladies amenées par les conquistadors mais à « l'exploitation des indiens utilisés comme main d'oeuvre jetable, forcés à travailler jusqu'à mourir. Cf. QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », p. 207 ; DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*

108. Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System I : Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York, Academic Press, 1974, p. 349. Cité dans *ibid.*, p. 49, n. 39. En français : p. 49, n. 16

109. QUIJANO, « Colonialidad del poder y clasificacion social », p. 376.

« périphérie coloniale », on trouve en revanche majoritairement des formes d'exploitation du travail comme l'esclavage, la domesticité, la production commerciale simple, la réciprocité, etc., c'est-à-dire des formes non-salariales de contrôle du travail [110] cependant « au bénéfice global du capital, ce qui implique que les relations d'exploitation et de domination ont un caractère colonial [111] ». Il y a donc une division raciale du travail. « Cette classification sociale différenciée, entre le centre et la périphérie coloniale, a été le mécanisme central de l'engrenage d'accumulation globale au bénéfice du centre [112] ».

Par conséquent pour Dussel :

> Ce « peuple » [le peuple latino-américain] peut fort difficilement réaliser la Modernité dont il a toujours été la partie exploitée, opprimée, l'« autre face » qui a payé de sa mort l'accumulation du capital originel et le développement des pays centraux [113].

La colonialité de la distribution mondiale du travail est en effet une des conséquences majeures de la hiérarchisation de la population mondiale à partir de l'idée de race. Ces deux éléments, race et division du travail, demeurent structurellement associés et se renforcent mutuellement. De fait, pour Dussel et Quijano, l'accumulation capitaliste ne s'est jamais passé de la colonialité du pouvoir, jusqu'à aujourd'hui.

Cette division raciale du travail fut également associée à la perspective évolutionniste et au déni de contemporanéité entre les Européens-Occidentaux et les autres. De ce fait,

> D'un point de vue eurocentrique, réciprocité, esclavage, domesticité et production mercantile indépendante sont tous perçus comme une séquence historique préalable à la commercialisation de la force de travail. Ils sont pré-capital. Ils sont considérés non seulement différents mais radicalement incompatibles avec le capital. En vérité, cependant, [...] en Amérique toutes ces formes de travail et de contrôle du travail n'étaient pas seulement simultanées, elles étaient de plus articulées autour de l'axe du capital et du marché mondial. [...] Ensemble, elles ont configuré un nouveau système : le capitalisme [114].

110. DUSSEL, « Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico », p. 131.
111. QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », p. 218.
112. *Idem*, « Colonialidad del poder y clasificacion social », p. 122.
113. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 167. En français : p. 158.
114. QUIJANO, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », p. 219. Cf. également *idem*, « Colonialidad del poder y clasificacion social », pp. 376-377 où l'auteur écrit que « dans le centre (euro-centre), la forme dominante, non seulement structurellement mais aussi à long terme démographiquement, de la relation capital-travail fut salariale. C'est-à-dire, la relation salariale fut principalement « blanche ». Dans la « périphérie coloniale », au contraire, la relation salariale fut avec le temps structurellement dominante mais toujours minoritaire en ce qui concerne la démographie comme pour tout le reste, alors que toutes les autres formes d'exploitation du travail furent les plus étendues et dominantes : esclavage, domesticité, production mercantile simple, réciprocité. Cependant, toutes ces formes [d'exploitation du travail] ont été, dès le début, articulées sous le pouvoir du capital et dans son bénéfice ».

Cela a une conséquence importante en ce qui concerne la critique de Dussel et de Quijano envers l'eurocentrisme de la notion de « classe sociale ». En effet, dans l'Euro-centre pensé comme isolé et séparé de la « périphérie coloniale », la classification sociale est apparue, inévitablement, seulement en relation au travail car les « Européens » ne se concevaient pas comme « racialement » différents. En conséquence, les « classes sociales » furent conceptuellement séparées et différenciées des « races », et ses relations réciproques furent pensées comme extérieures. En revanche, Quijano souligne le lien étroit entre le travail, la race et le genre comme trois formes de domination-exploitation imbriquées.

L'idée de « race » est, sans aucun doute pour Quijano, l'instrument de domination social le plus efficace inventé ces 500 dernières années. Et ce qui est réellement remarquable est que l'idée même de « race », comme un élément de la « nature » ayant des implications dans les rapports sociaux, se maintient, quasiment intacte, depuis ses origines (y compris pour les adversaires et les victimes du racisme). En conséquence, il s'agit de remettre en question, au-delà du racisme, l'idée même de « race » car :

> Il s'agit d'une construction idéologique nue, qui n'a, littéralement, rien à voir avec la structure biologique du genre humain et tout à voir, en revanche, avec l'histoire des rapports de pouvoir dans le capitalisme mondial, colonial/moderne et eurocentré [115].

Cette critique de l'idée même de « race » comme un élément de la « nature » est importante car elle implique, premièrement, la critique du postulat d'une inégalité naturelle entre les personnes. Deuxièmement, la « race » et la colonialité du pouvoir n'impliquent pas seulement une explicitation mais aussi une légitimation des inégalités sociales car certaines « races » sont considérées plus proches de la « nature » que d'autres et donc « inférieures » à celles qui ont réussi à s'éloigner le plus possible de la nature. Troisièmement, et par conséquent, elle les a-historise et, à certains moments dans certains contextes, les sacralisent [116]. En revanche, Quijano affirme l'articulation structurelle entre les éléments historiquement hétérogènes, c'est-à-dire provenant d'histoires spécifiques et d'espace-temps différents.

115. *idem*, « ¡Qué tal raza ! », p. 189. En français : p. 113. Ou encore : « L'idée de *race* est, littéralement, une invention. Elle n'a rien à voir avec la structure biologique de l'espèce humaine. En ce qui concerne les traits phénotypiques, ils se trouvent évidemment dans le code génétique des individus et des groupes et dans ce sens spécifique, ils sont biologiques. Cependant, ils n'ont aucune relation avec aucun des sous-systèmes et des processus biologiques de l'organisme humain, y compris ceux impliqués dans les sous-systèmes neurologiques et mentaux et leurs fonctions », *idem*, « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina », p. 203, n. 7

116. Aníbal QUIJANO. « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine ». Dans : *Mouvements (web)* (1994). http ://multitudes.samizdat.net/Colonialite-du-pouvoir-et.

En résumé : les analyses de Dussel sur le sens de 1492 comme conquête et colonisation (complétés par ceux de Quijano sur ce même sujet) permettent de situer les deux mythes fondateurs de la version eurocentrique de la modernité : d'une part, l'évolutionnisme ou l'idée-image de l'histoire de la civilisation humaine comme une trajectoire qui part d'un état de nature et culmine en Europe ; d'autre part, la signification des différences entre l'Europe et la non-Europe comme des différences de nature (c'est-à-dire raciales) et non de l'histoire du pouvoir. Sur ces bases, les européens purent se concevoir non seulement comme les porteurs exclusifs de la modernité, mais aussi comme ses seuls créateurs et protagonistes. L'Europe-moderne était aussi conçue comme modèle pour la Non-Europe-pré-moderne. En revanche, nous l'avons vu, pour Dussel (et Quijano) modernité et altérité (ou colonialité) sont les deux faces d'une même pièce.

La conquête spirituelle

Mais les discriminations sociales produites par la structure coloniale du pouvoir et postérieurement codifiées comme raciales ou ethniques [117] ne se sont pas limitées au domaine politique ou économique. Le discours sur la pureté de sang et la distinction raciale ou ethnique face à l'autre possédèrent de plus une dimension cognitive, spirituelle et culturelle importante. En effet, Dussel précise que :

> Après la découverte de l'espace (la géographie) et la conquête des corps (la géo-politique) il était nécessaire de contrôler l'imaginaire à partir d'une nouvelle compréhension religieuse du monde de la vie. De cette manière, la boucle était bouclée et l'Indien était totalement incorporé au nouveau système mis en place – la Modernité mercantile capitaliste naissante – tout en restant son « autre face », la face exploitée, dominée, cachée [118].

Au-delà de la domination politique formelle d'une société sur d'autres (le colonialisme), la domination coloniale impliqua ensuite également la conquête spirituelle et de l'imaginaire des dominés, c'est-à-dire une conquête qui agit à l'intérieur de cet imaginaire. Il s'agit de ce que Quijano a appelé « colonialité culturelle » ou « colonialité de l'imaginaire [119] » ou de ce

117. Mignolo distingue « race » et « ethnie » selon une association de « traits phénotypiques » dans le premier cas, et culturels dans le deuxième : « la race se réfère à la généalogie sanguine, au génotype, ou à la couleur de la peau alors que l'ethnie inclut la langue, la mémoire et un ensemble d'expériences partagées passées et présentes, c'est-à-dire un sens culturel de communauté, ce que les personnes ont en commun », dans MIGNOLO, *op. cit.*, pp. 41-42

118. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 56-57. En français : p. 57.

119. QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad ».

que Dussel analyse comme « conquête spirituelle [120] » : après l'invention, la découverte et la conquête des espaces et des corps, les indigènes virent leurs civilisations, leurs cultures, leurs mondes, leurs dieux niés au nom d'un « dieu étranger » et d'une raison moderne qui donna aux conquistadors la légitimité nécessaire pour conquérir. Dans le meilleur des cas, les indigènes étaient considérés comme « grossiers », « enfants », « immatures », ayant besoin de la patience évangélisatrice. Ils étaient des barbares. Pour cette raison la « conquête spirituelle » devait leur enseigner la doctrine chrétienne, les prières principales, les commandements et les préceptes [121]. De ce fait, la motivation religieuse de l'évangélisation des indigènes devint *justification* de la conquête : il s'agit de l'idéal de la chrétienté comme premier moment de la modernité. Or pour Dussel, le modèle de la chrétienté tendit à articuler les structures hiérarchiques de l'Église avec l'État et donc à légitimer d'abord l'ordre féodal puis le capitalisme colonialiste. Le christianisme était donc comme capturé dans une structure qui le réduisit en esclavage, qui l'utilisa. C'est « la situation équivoque du christianisme depuis le XVIe siècle quand la chrétienté européenne se répandit dans la périphérie mondiale (Amérique latine, Afrique et Asie) en prédiquant l'évangile et en même temps en luttant pour l'expansion du capital [122] ». En ce sens :

> Il semblait que les chrétientés du capitalisme développé et central avaient universalisé le christianisme. Cependant, l'on vit très tôt les limitations de cet « esprit missionnaire », plein d'héroïsme et même de sainteté (à un niveau subjectif et individuel tout à fait méritoire) mais chargé d'une certaine ingénuité fondamentale quant au sens ultime et réel de leur action : le « sens des missions » de l'expansion européenne et nord-américaine venait légitimer au nom du christianisme la domination de tous les peuples de la périphérie, de l'Afrique, l'Asie et l'Amérique latine. Voici l'ambigüité radicale de toute l'entreprise moderne de l'évangélisation ! La mission était une mission d'acculturation, et la chrétienté utilisait les Églises pour garantir l'hégémonie de l'État et des classes dominantes, qui, en créant consensus dans la société civile des peuples colonisés, permettaient exercer l'oppression sans répression ou avec une quote minime de pression [123].

En effet, au début la « conquête spirituelle » fut le résultat de la répression systématique des croyances, idées, images, symboles et connaissances des indigènes, ainsi que de leurs modes d'expression, de connaître et de produire des connaissances. Cette répression fut suivie de l'imposition de l'utilisation des modèles d'expression, de croyances et de production des

120. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 55 et ss. En français : pp. 55 et ss.
121. Cf. *idem*, « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente » ; *idem*, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? » ; *idem*, « Las motivaciones reales de la conquista » ; *idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, pp. 55 et ss. En français : pp. 55 et ss
122. *Idem*, « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente », p. 81.
123. *Ibid.*, p. 86.

connaissances des conquérants. Elle retomba ensuite sur les modes de connaître et de produire de la connaissance. En ce sens, l'Amérique latine est probablement le cas extrême de la colonisation culturelle de l'Europe [124].

Cependant, grâce à la production d'une image mystifiée de ces modèles, l'européanisation culturelle devint très tôt une séduction, une aspiration : elle donnait accès au pouvoir. Autrement dit : la conquête consista également dans une colonisation de l'imaginaire et des modes de produire des connaissances, c'est-à-dire que la première caractéristique de la « colonialité du pouvoir » – dans les mots de Quijano –, la plus générale de toutes, est la domination par des méthodes non exclusivement coercitives : il ne s'agit pas seulement de réprimer physiquement les dominés, mais de réussir qu'ils naturalisent l'imaginaire culturel européen comme l'unique forme « civilisée » et « développée » d'être en rapport avec la nature, le monde social et la subjectivité [125]. De fait, la reproduction de la perspective eurocentrique de la connaissance n'est donc pas exclusive aux européens et leurs descendants. Quijano précise alors quelques années plus tard – dans un sens déjà suggéré à plusieurs reprises par Dussel, entre autres – que « l'eurocentrisme, de ce fait, n'est pas la perspective cognitive des européens exclusivement, ou seulement des dominants du capitalisme mondial, mais la perspective de l'ensemble des éduqués sous son hégémonie [126] ». Il s'agit donc d'un moment constitutif de l'eurocentrisme qui cependant s'est imposé dans la plupart des programmes d'histoire non seulement en Europe ou aux États-Unis, mais également en Amérique latine, en Afrique et en Asie. En effet, dans ces pays le modèle culturel des blancs-métis – ou des eurodescendants – est considéré comme étant à la fois normal et supérieur [127]. La perspective eurocentrique fut donc adoptée par les groupes dominants comme la leur. Leopoldo Zea – paraphrasant Rodó – a nommé « nordomanie » cet effort des élites blanches-métisses pour imiter les modèles occidentaux [128]. Santiago Castro-

124. En Asie et au Moyen Orient, les hautes cultures furent marginalisées mais pas détruites avec l'intensité et la profondeur des hautes cultures amérindiennes. En Afrique, les modèles de la connaissance furent dépouillés de légitimité et de reconnaissance dans l'ordre culturel mondial dominé par les modèles européens. Ils furent enfermés dans la catégorie « d'exotiques ». La destruction culturelle fut sans doute plus intense qu'en Asie, mais encore moindre qu'en Amérique. Cf. QUIJANO, *op. cit.*, p. 440

125. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 63.

126. QUIJANO, « Colonialidad del poder y clasificacion social », p. 345.

127. Fátima HURTADO LÓPEZ. « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalites ? » Dans : *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques (RITA)* n° 2 (2009). http ://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-112.html.

128. Leopoldo ZEA. *América Latina en sus ideas*. México : Unesco, 1986, pp. 16-17.

Gómez affirme que les élites latino-américaines ont traduit et réactualisé l'imaginaire de la pureté de sang qui opéra au XVIe siècle comme le premier schéma de classification de la population mondiale. Se plaçant sur la même plateforme prétendue neutre et impartiale d'énonciation, les élites blanches latino-américaines se sont pensées comme les nouveaux habitants du « point zéro » et ont considéré les autres groupes de la population (les indigènes et les noirs) comme les habitants du passé [129].

Conséquence de cela, les cultures indigènes devinrent des sous-cultures, des objets de connaissance, elles furent reléguées dans le domaine de l'oralité et de la doxa, comme si elles constituaient le passé de la science moderne. De sorte que, pour Dussel, en ce qui concerne la libération :

> Tout commence par une *affirmation*. La *négation de la négation* est le deuxième moment. Comment peut-on nier le mépris de ce qui est propre sans commencer le chemin avec l'auto-découverte de la valeur propre ? [...] Effectivement, les cultures postcoloniales doivent se décoloniser, mais pour cela elles doivent commencer par s'auto-valoriser [130].

Les cultures postcoloniales doivent donc commencer par « récupérer le sens de leur propre histoire, ensevelie par l'ouragan de la modernité [131] ». Dussel prend alors comme exemple le philosophe arabe Mohammed Abed Al-Jabri et l'indigène maya et prix nobel de la paix Rigoberta Menchú. En effet, dans ses œvres *Critique de la raison arabe* et *L'héritage philosophique arabe. Alfarabi, Avicenne, Avempace, Averroès, Ibn Khaldoun*, Al-Jabri commence par affirmer la valeur de la philosophie de sa tradition culturelle arabe. Dans la perspective de la culture populaire, un autre exemple, Rigoberta Menchú dans *Moi, Rigoberta Menchú* dédie des longs chapitres à décrire la culture de son pueple maya de Guatemala. Elle part d'une affirmation auto-valorisante d'elle-même et de sa culture. Contre les jugements déjà habituels, tous les deux considèrent nécessaire de commencer depuis l'origine positif de la propre tradition culturelle. Dussel précise néanmoins le danger fondamentaliste de certaines auto-affirmations valorisantes.

129. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*

130. Enrique DUSSEL. « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160 ; así como en Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexico, UACM, 2006, pp. 21-69. En inglés : « Transmodernity and Interculturality : An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol.1 - n° .3 (2012), pp. 28-59., p. 19.

131. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 123.

En ce sens, il précise qu'« il y a différents manières de s'affirmer, parmi lesquelles il y a des manières erronées de la propre affirmation [132] ».

De la conquête spirituelle à la « colonialité du savoir »

À partir des années 1960, l'idée que la connaissance constitue aussi un instrument de colonisation et qu'en conséquence, les cultures postcoloniales doivent commencer par « récupérer le sens de leur propre histoire, ensevelie par l'ouragan de la modernité [133] » – dans les mots de Dussel – a été exprimée de diverses manières et dans des domaines différents [134]. Elle implique premièrement que la décolonisation doit aussi comporter une décolonisation du savoir et de l'être (de la subjectivité). En Amérique latine, cette idée fut développée dans les années 1970 et 1980, comme nous l'avons vu, par le philosophe Enrique Dussel ainsi que par le sociologue Aníbal Quijano [135], tous deux à l'origine du groupe Modernité/Colonialité. En effet, dès les années 1970 la demande d'une éthique et d'une philosophie de la libération concerne à la fois la libération de la philosophie et l'affirmation de la philosophie comme instrument de décolonisation. Dans son livre de 1977 *Filosofía de la Liberación*, Dussel intitule le premier chapitre « Géopolitique et philosophie ». Il s'agit d'une réinterprétation de la théorie de la dépendance, qui étudia les relations de dépendance entre le centre et la périphérie dans les domaines politique et économique, afin d'élargir les analyses de cette théorie aux domaines de la connaissance et de la philosophie. Dussel suggère ainsi l'idée d'un centre et d'une périphérie épistémiques, et du besoin de libération de la philosophie. Or la référence au concept « colonialité du savoir » se trouve pour la première fois dans le titre de l'ouvrage compilé par le sociologue Edgardo Lander en 2000, *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas* [136]. De même pour Quijano, avec la conquête et colonisation « il ne s'agit pas seulement d'une subordination des autres cultures à la culture européenne, dans une relation extérieure. Il s'agit d'une colonisation des autres cultures, sans doute à des niveaux différents

132. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 19.
133. *Idem*, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 123.
134. E.g. Darcy Ribeiro, Enrique Dussel, Orlando Fals Borda, Serge Gruzinski, etc.
135. QUIJANO, « Colonialidad y modernidad/racionalidad ».
136. Edgardo LANDER, éd. *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2000. Cependant, nous ne trouvons pas d'élaboration approfondie de ce concept dans les articles qui le composent.

d'intensité et de profondeur selon les cas [137] ». La colonialité renvoie donc à un phénomène de plus grande envergure que le colonialisme et comprend aussi bien des dimensions subjectives (colonialité de l'être [138]) qu'épistémiques (colonialité du savoir).

Par ailleurs, si la conquête spirituelle ou la colonialité culturelle et de l'imaginaire des dominés est centrale dans cette première formulation de la « structure coloniale du pouvoir » et plus généralement de la colonialité telle qu'elle a été élaborée par Quijano dans son texte de 1991 [139], elle est cependant passée inaperçue dans le vocabulaire de la collectivité d'argumentation de l'inflexion décoloniale. Or en pensant la domination culturelle comme un pouvoir producteur de l'imaginaire du dominé, c'est-à-dire comme *intériorité structurante* de sa subjectivité, comme un pouvoir séducteur, une aspiration, elle a l'avantage de se constituer en alternative aux culturalismes et donc aux lectures culturalistes de la notion de colonialité du pouvoir dans lesquels l'altérité (l'autre) et la différence coloniale [140] sont considérées comme garantes en soi d'une irréductibilité voire d'un privilège par rapport à l'eurocentrisme et à l'Occident, comme s'ils étaient extérieurs [141]. Il s'agit en effet, comme nous allons le voir dans la dernière partie de ce travail [142], d'une des principales critiques adressées aux travaux de Dussel et pour laquelle nous pensons que le dialogue avec les auteurs critiques latino-américains réunis autour du groupe de recherche Modernité/Colonialité peut apporter des éléments enrichissants.

La « colonialité du savoir », telle qu'elle a été élaborée par le groupe Modernité/Colonialité à partir des années 2000 [143] fait référence à la dimension épistémique de la colonialité du pouvoir, c'est-à-dire à la marginalisation, la folklorisation et l'invisibilisation d'une multiplicité de connaissances qui ne répondaient pas aux modalités de production de connaissance occidentales. En ce sens, alors que le *colonialisme* comme situation de soumission de certains peuples colonisés à travers un appareil administratif et militaire métropolitain est disparu en

137. QUIJANO, *op. cit.*, p. 438.
138. Cf. Chapitre 2.2.
139. QUIJANO, *op. cit.*
140. La différence coloniale consiste en la classification des groupes et des gens, ce qui marque la *différence* et l'infériorité par rapport à celui qui classifie. La différence coloniale fait donc allusion au lieu et aux expériences de ceux qui ont été objet d'infériorisation de la part de ceux qui dans le projet colonialiste se considèrent comme supérieurs – la différence impériale. Les connaissances, les êtres, les cosmologies et les populations colonisées sont épistémiquement, ontologiquement et socialement infériorisées par le regard colonialiste. Cf. MIGNOLO, *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* pp. 36 et suivantes
141. RESTREPO et ROJAS, *op. cit.*, pp. 95-96.
142. Cf. Chapitre 9
143. LANDER, *op. cit.*

tant que tel sur une grande partie du monde, la *colonialité*, fondée sur une infériorisation naturalisante des lieux, des groupes humains, des savoirs et des subjectivités non occidentales et sur un évolutionnisme qui place l'altérité dans le passé de l'Europe, a survécu historiquement au colonialisme. Le déni de co-temporalité entre des sociétés spatialement éloignées est significatif en ce qui concerne les inégalités dans la production des connaissances car il a impliqué dans les faits un déni de la simultanéité épistémique du monde, c'est-à-dire une négation de la co-existence dans le temps de différentes formes de production des connaissances. Il s'agit de ce que Johannes Fabian, dans son livre de 1983, a décrit comme discours et mécanismes « allochroniques [144] ». Le déni de co-temporalité (*negation of coevalness* [145]) a permis au monde occidental de se situer dans une position de supériorité épistémique. En conséquence, les formes subalternes de pensée ainsi que les modalités locales et régionales de configuration du monde se sont vues exclues, omises, ignorées ou invisibilisées du domaine de la connaissance. Elles ont été « expulsées de la carte des épistémès et ramenées au caractère sous-développé de la doxa [146] ». Cette omission a été légitimée sur l'idée que de tels savoirs représentaient une étape antérieure et inférieure de la connaissance humaine, ou bien qu'ils étaient culture, folklore, mais pas connaissance au sens strict. Ainsi,

> Au cours des cinq cent dernières années, une seule forme de connaissance du monde, la rationalité scientifico-technique de l'Occident, a été postulée comme l'unique épistémè valide, c'est-à-dire la seule capable d'engendrer de véritables connaissances sur la nature, l'économie, la société, la morale et le bonheur des gens. Toutes les autres formes de connaissance du monde ont été reléguées dans le domaine de la doxa, comme si elles constituaient le passé de la science moderne. Elles ont parfois même été considérées comme un « obstacle épistémologique » à la connaissance du monde [147].

Autrement dit, observées depuis le « point zéro » (Castro-Gómez) les connaissances liées aux savoirs ancestraux et aux autres traditions culturelles sont vues comme arriérées, mythiques et pré-scientifiques, comme – dans le meilleur des cas – exotiques et, finalement, comme *doxa*

144. Johannes Fabian appelle discours et mécanismes « allochroniques » les discours et les mécanismes qui construisent une distance dans le temps entre des sociétés contemporaines. Cf. Johannes FABIAN. *Time and the Other : How Antropology Makes its Object*. En français : *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006. New York : Columbia University Press, 1983

145. Johannes Fabian décrit le déni de co-temporalité (*negation of coevalness*) comme « une tendance persistante et systématique à placer le(s) référent(s) de l'anthropologie dans un Temps autre que le présent du producteur du discours anthropologique », *ibid.*, p. 72 (édition française)

146. Santiago CASTRO GÓMEZ. « Le chapitre manquant d'Empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste ». Dans : *Multitudes* n° 6 (2006/3), p. 28.

147. *Ibid.*, p. 28.

et obstacle épistémologique qui doit être dépassé. De ce point de vue, seul le savoir créé par les élites européennes ou occidentalisées est considéré comme connaissance vraie car il est le seul considéré capable de s'abstraire des conditionnements spacieux et temporels et, en conséquence, de créer une connaissance neutre et universelle. En ce sens, elle eut un double effet. D'une part, la colonialité du savoir établit l'eurocentrisme comme perspective unique de connaissance. D'autre part, elle écarta du domaine de la « connaissance » la production intellectuelle indigène et afro.

Par ailleurs, conséquence du dualisme raison (sujet) *versus* corps (objet, nature), ces inégalités furent perçues comme naturelles : seule la culture européenne était rationnelle et pouvait donc abriter des « sujets ». Les autres cultures étaient différentes dans le sens d'inégales, de fait inférieures par nature. Elles ne pouvaient être qu'objet de connaissance ou de pratiques de domination. En effet :

> Des autres cultures, des autres mondes, des autres personnes, l'Europe a fait des objets : ce qui est « jeté » devant ses yeux [148].

Autrement dit :

> la relation entre la culture européenne et les autres cultures s'est établie et se maintient toujours depuis comme une relation entre « sujet » et « objet ». [...] La formation et le développement de certaines disciplines comme l'ethnologie et l'anthropologie [...] surtout à partir de la deuxième guerre mondiale, a toujours montré ce type de relations « sujet-objet » entre la culture « occidentale » et les autres cultures qui, par définition, sont « l'objet » d'étude [149].

Ce modèle a été déployé par la modernité occidentale et constitue la dimension épistémique du colonialisme au sens d'un élément constitutif de celui-ci, et non dérivé. Castro-Gómez écrit

148. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 36. En français : p. 36.

149. QUIJANO, *op. cit.*, p. 443. Quijano rejoint ici la thèse principale de Johannes Fabian dans son livre daté de 1983, classique de l'épistémologie de l'anthropologie, FABIAN, *op. cit.* Le point de départ de Fabian est ce qu'il appelle « une contradiction fondamentale de l'anthropologie » : alors que les fondements empiriques de cette discipline exigent des interactions communicatives et donc un partage du temps avec les individus qu'elle étudie, sur le terrain, l'anthropologie en tant que discipline place le plus souvent ceux qu'elle étudie dans une autre temporalité que celui qui parle, l'anthropologue. La constitution de l'autre en objet de recherche anthropologique exclut, par principe et méthode, sa reconnaissance comme sujet partageant la même temporalité. L'autre est, par sa proximité de la nature, inférieur, corps, objet à connaître « de l'extérieur » (et non sujet, raison, co-producteur de connaissance). C'est ce que l'auteur appelle le « déni de co-temporalité » produisant un « discours allochronique ». Les relations entre l'Occident et l'autre (le primitif, le sauvage, l'indigène...) sont doublement distanciées « dans l'espace et le temps ». Or, selon Fabian, alors même qu'au XXe siècle l'évolutionnisme s'est trouvé invalidé et remplacé par d'autres paradigmes (fonctionnaliste, culturaliste, structuraliste...), ces conceptions temporelles restent inchangées.

à ce sujet que :

> [Le mythe eurocentrique de la modernité] consiste en l'élimination de l'hétérogénéité structurelle [150] de la modernité, au nom d'un processus linéaire dans lequel l'Europe apparaît comme le lieu privilégié d'énonciation et de production de connaissances. [...] La coexistence de différentes formes de production et de transmission des connaissances est éliminée, parce que toutes les connaissances humaines sont ordonnées selon une échelle épistémique [qui] va du traditionnel au moderne, de la barbarie à la civilisation, de la communauté à l'individu, de la tyrannie à la démocratie, de l'Orient à l'Occident. Mignolo montre que cette stratégie coloniale d'effacement relève du « coté obscur » de la modernité. À travers celle-ci, la pensée scientifique se positionne comme l'unique forme valide de production des connaissances, et l'Europe acquiert une hégémonie épistémique sur toutes les autres cultures de la planète [151].

Cette prétendue supériorité épistémique se fonde sur la prétention d'universalité, d'objectivité et de neutralité de la connaissance occidentale. L'objectivité et la neutralité supposent une connaissance dans laquelle le sujet se sépare de soi pour produire une connaissance « non polluée » par ses particularités et ses intérêts personnels. Elles se fondent alors sur une radicale séparation entre l'esprit et le corps, séparation qui situe les êtres humains dans une position externe au corps et au monde, qu'ils peuvent dès lors dominer. Cette mise de côté des composants historiques et corporels de soi est condition de possibilité d'une connaissance à prétention universelle. La connaissance universelle est ainsi produite à partir d'un point de vue qui subsume tous les points de vue mais qui, lui, n'apparait pas comme tel. Santiago Castro-Gómez nomme « hybris du point zéro » ce modèle hégémonique de production des connaissances. L'« hybris » ou démesure est le péché que les grecs attribuaient à l'homme qui, essayant de dépasser sa condition de mortel, voulait avec arrogance s'élever au statut de Dieu. Il s'agit du refus d'être créature et de garder dans l'alliance avec Dieu la place que celui-ci a assigné à la créature. Ainsi, l'homme qui commet l'hybris est coupable de vouloir plus que la part qui lui est attribuée par la partition destinale, de désirer plus que ce que la juste mesure du destin lui a attribué. L'épistémologie du « point zéro » est celle qui en occultant la localisation ethnique, sexuelle, raciale, de classe ou de genre du sujet d'énonciation [152] se situe au-delà de tout point de vue

150. L'« hétérogénéité structurelle » consiste en ce que le moderne et le colonial sont des phénomènes simultanés dans le temps et dans l'espace. Penser par exemple la Renaissance comme un phénomène européen, séparé de l'économiee-monde moderne/coloniale qui le nourrit, équivaut à construire une image incomplète et mythifiée de la modernité.

151. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 33.

152. GROSFOGUEL, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale ».

et se présente par ce fait comme un discours objectif et universel n'ayant aucun point de vue. L'« hybris du point zéro » est donc le péché de l'homme moderne qui, voulant avoir le regard de Dieu et se situer dans un au-delà de tout point de vue, occulte son lieu d'énonciation et recouvre son épistémologie particulière sous un discours universaliste.

L'idée qu'il peut exister une production de connaissances éternelles équivalant au regard de Dieu, c'est-à-dire hors du temps et de l'espace, grâce à un sujet universel et donc séparé de l'histoire (*deshitorizado*) et du corps (*descorporalizado*) est ce que Ramón Grosfoguel dénomme « égo-politique de la connaissance [153] » : le mythe du sujet qui pense depuis le regard de Dieu. Cette égo-politique de la connaissance, inaugurée avec René Descartes au XVIIe siècle et le dualisme entre la raison ou l'esprit (le sujet) et le corps (l'objet), ne tient pas compte de l'emplacement épistémique du sujet qui produit connaissance et place ainsi l'homme blanc européen (le genre importe ici) à la place de Dieu. Historiquement, cela a permis à l'homme occidental de se représenter son savoir comme le seul à même d'atteindre l'universalité et ainsi d'écarter les connaissances non-occidentales comme particularistes et, donc, incapables d'accéder à l'universalité. Pour Grosfoguel, l'eurocentrisme considère que la seule épistémologie à même de produire une connaissance universelle est la tradition intellectuelle occidentale, et « le racisme épistémique est défini par le fait que les épistémologies non occidentales sont placées en position subalterne par rapport à celles élaborées par l'Occident. La « géo-politique de la connaissance » (Dussel, Grosfoguel) rend compte de la périphérisation de certains lieux et la centralisation d'autres et insiste sur la marque géo-politique de la connaissance, c'est-à-dire sur le locus d'énonciation depuis lequel la connaissance est produite. Ainsi, les fondements du savoir étaient et sont encore trouvés dans la civilisation occidentale (à partir de la Grèce) et ses multiples et complexes possibilités. La réintroduction des qualités secondaires que l'ego-politique de la connaissance rejeta pour assurer l'objectivité et la neutralité de la connaissance est ce que Mignolo appelle « bio-politique de la connaissance [154] ». En revanche, dans l'égo-politique de la connaissance le lieu d'énonciation est occulté pour permettre l'universalité, la neutralité et l'objectivité. « Les penseurs du Sud qui produisent des savoirs décoloniaux à partir d'épistémologies non occidentales sont ainsi disqualifiés, car on y décèle des interventions

153. *Ibid.*
154. Walter MIGNOLO. « Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento : la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial ». Dans : *Tabula Rasa. Revista de Humanidades.* n° 3 (2005), p. 54.

religieuses, folkloriques, mythologiques ou culturelles, mais jamais des perspectives théoriques ou philosophiques égales en dignité à celles produites par l'Occident [155] ».

Cette stratégie épistémique a été cruciale pour les desseins impériaux/globaux occidentaux de l'homme européen. Par ailleurs, le paradigme moderne de la connaissance rationnelle fut non seulement élaboré dans le contexte de la domination coloniale européenne sur le reste du monde, mais comme faisant partie d'une structure de pouvoir qui impliquait cette domination. Dussel et Quijano affirment en conséquence la contemporanéité de la colonialité et du complexe culturel de la rationalité-modernité :

> [...] le processus de constitution de la subjectivité moderne, de « l'ego » qui, de 1492 à 1636 (moment où Descartes exprime définitivement l'« ego cogito » dans son « Discours de la méthode ») parcourt le premier moment de la constitution historique de la Modernité. [...] L'Amérique latine, à partir de 1492, est un moment constitutif de la Modernité [156].

De sorte que – dans les mots de Quijano :

> Durant la même période de la consolidation de la domination coloniale européenne se constitua le complexe culturel connu comme la rationalité-modernité européenne. Celle-ci fut établie comme un paradigme universel de connaissance et de relation entre l'humanité [157] et le reste du monde. Cette contemporanéité entre la colonialité et l'élaboration de la rationalité-modernité ne fut en aucune manière accidentelle [...]. En vérité, elle eut des implications décisives dans la constitution de ce paradigme [158].

Le « Moi conquistador » est donc pour ces auteurs, et en particulier pour Dussel, la proto-histoire de la constitution de l'« ego cogito ».

Avec Dussel, Quijano et Mignolo, Castro-Gómez affirme que la subjectivité de la première modernité (la modernité ibérique) n'a rien à voir avec l'émergence de la bourgeoisie, elle est au contraire en rapport avec l'imaginaire aristocratique de la blancheur, c'est-à-dire que ce qui caractérise la première géoculture du système-monde moderne/colonial est l'identité fondée sur la distinction ethnique face à l'autre qui posa non seulement la supériorité de certains hommes

155. Ramón GROSFOGUEL. « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Versión actualizada en francés : « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : "le pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 119-138. En inglés : « Decolonizing Western Uni-versalisms : Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity : Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, num. 3, 2012, pp. 88-104. Siglo del Hombre, 2007, Édition en français : p. 121.
156. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 11 et 21. En français : pp. 11-12 et 21.
157. Nous pensons que dans ce passage Quijano utilise « humanité » pour faire référence à l'Europe, à l'Occident.
158. QUIJANO, *op. cit.*, p. 440.

sur d'autres mais aussi la supériorité de certaines formes de connaissance sur d'autres [159]. En conséquence, la critique décoloniale en appelle à la reconnaissance d'une diversité épistémique, conçue comme la composante centrale d'une décolonisation du monde moderne/colonial.

En mettant en évidence la géopolitique de la connaissance qui configure le champ de chaque discipline à l'échelle globale, les auteurs du groupe Modernité/Colonialité affirment que les établissements et les traditions de la connaissance de la périphérie ou subalternes ont été appréhendés comme appartenant à des « savoirs sans histoire », alors que d'autres traditions centrales ou hégémoniques sont considérées, telles des incarnations paradigmatiques de chaque discipline, comme appartenant à l'« histoire du savoir ». En ce sens,

> 1) l'eurocentrisme est un fondamentalisme hégémonique. [...] En ce sens, une rupture par rapport au racisme épistémique de l'eurocentrisme implique que la perspective épistémique décoloniale puise dans un canon intellectuel qui ne se limite pas au seul canon occidental (y compris son versant critique) ; 2) une perspective décoloniale ne saurait être fondée sur un universel abstrait (un universel particulier s'érigeant en dessein universel global/impérial), mais devrait être le fruit d'un dialogue critique entre divers projets/perspectives politiques – divers sur les plans épistémique, éthique et cosmologique – visant à construire un monde « pluriversel » ; 3) la décolonisation du savoir implique de prendre au sérieux les perspectives, les cosmologies et les intuitions à l'oeuvre dans les pensées critiques du Sud, élaborées depuis et/ou conjointement à des espaces et des corps racialement et/ou sexuellement subalternes [160].

Finalement, avec la conquête et colonisation l'Amérique fut créée à l'image et à la ressemblance de l'Europe. L'habitant autochtone de l'Amérique, le « bon sauvage », était considéré *tabula rasa* [161], simple « matière » sans sens, sans histoire, sans humanité : un simple récipient de l'évangélisation [162]. C'est ainsi que, pour Dussel, les Européens se transformèrent en « missionnaires de la civilisation à travers le monde entier », en particulier auprès des « peuples barbares [163] ». De nouveau, les travaux de Dussel et de Quijano se complètent sur ce point. Pour Quijano :

> L'alternative, en conséquence, est claire : la destruction de la colonialité du pouvoir mondiale. En premier lieu, il s'agit de la décolonisation épistémologique afin de rendre possible

159. CASTRO GÓMEZ, *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, p. 59.
160. Ramón GROSFOGUEL. « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes ». Dans : A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*. Paris : La Découverte, 2010, p. 120.
161. DUSSEL, « La cristiandad moderna ante el otro. Del indio *rudo* al *bon sauvage* », p. 506.
162. *Idem*, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? », p. 482.
163. *Idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 36. En français : p. 36.

> une nouvelle communication interculturelle [...] comme la base d'une rationalité qui puisse prétendre, avec légitimité, à une certaine universalité. Car en fin de comptes, il n'y a rien de moins rationnel que la prétention de la spécifique cosmovision d'une ethnie particulière à s'imposer comme la rationalité universelle, même si cette ethnie s'appelle Europe occidentale. Il s'agit là, en vérité, de la prétention pour un provincialisme d'avoir le titre d'universalité [164].

De sorte que, en réalité, « c'est seulement l'imposition violente à d'autres particularismes (Amérique latine, Afrique, Asie) du particularisme européen à prétention universelle. C'est la définition parfaite de l'eurocentrisme [165] ». Cependant, pour Dussel, « la chrétienté hégémonique mondialisée par les métropoles chrétiennes d'Europe et des États-Unis [...] se trouve maintenant confrontée à un esprit des Églises du Tiers-monde en croissante conscience du besoin d'une mondialité analogue, et non d'une universalité univoque dominatrice [166] ». C'est le thème de la section suivante.

3 Reconnaissance et critique du « mythe de la modernité » : vers un pluri-versalisme transmoderne décolonial

> L'histoire universelle va de l'Orient vers l'Occident. L'Europe est absolument la fin de l'histoire universelle [167].

Pour Dussel, dans le concept émancipateur de la modernité, se cache un mythe d'occultation de l'autre basé sur deux concepts étroitement liés : l'eurocentrisme et la « tromperie développementiste. L'eurocentrisme tombe dans la tromperie développementiste, ce sont deux aspects du « Même » :

1. Dussel défini l'eurocentrisme comme principalement « l'imposition violence à d'autres particularismes (Amérique latine, Afrique et Asie) du particularisme européen à prétention universaliste [168] ».
2. Le mot espagnol « desarrollismo » est difficile de traduire. Il s'agit d'une position par laquelle on pense que le développement qu'a suivi l'Europe devra être suivi unilinéaire-

164. QUIJANO, *op. cit.*, p. 447.
165. DUSSEL, *op. cit.*, p. 31, n. 45. En français : p. 31, n. 29.
166. *Idem*, « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente », p. 87.
167. HEGEL, *Philosophie de l'Histoire Universelle*, cité par Dussel dans *idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 13. En français : p. 13
168. *Ibid.*, p. 31, n. 45. En français : p. 31, n. 29.

> ment par toute autre culture. C'est le « mouvement nécessaire » de l'Être pour Hegel ; son développement inévitable [169].

D'une part, la culture occidentale s'autoqualifie de supérieure, de plus « développée ». D'autre part, on qualifie l'autre culture d'inférieure, de grossière, de barbare, de sujette à une « immaturité » coupable. L'autre est nié, obligé de suivre un processus de « modernisation ». De ce fait la domination exercée sur l'Autre est considérée en réalité émancipation du barbare qui devient civilisé, qui se développe, qui se modernise. Elle est profit, bien du barbare. Enfin la souffrance du colonisé, du conquis (du sous-développé) sera interprétée comme le sacrifice, ou le coût nécessaire de la modernisation. De sorte que :

> Les Indiens voient leurs propres droits niés, ainsi que leur civilisation, leur culture, leur monde, leurs dieux, au nom d'un « dieu étranger » et d'une raison moderne qui a donné aux conquistadors la légitimité nécessaire pour conquérir. Tel est le processus de rationalisation propre à la Modernité : elle élabore le mythe de sa bonté (« mythe civilisateur ») au moyen duquel elle justifie la violence et se déclare innocente de l'assassinat de l'Autre [170].

Cette « modernisation » est le processus imitateur de construction, comme le passage de la potentialité à l'acte des mondes coloniaux par rapport à l'« être » de l'Europe. Par ailleurs, d'après la vision eurocentriste de l'histoire, la supériorité de l'Europe est prouvée par des facteurs purement internes à l'Europe elle-même [171]. En ce sens, le dualisme qui établit des contrastes radicaux entre européens et non-européens, fut entretissé avec une perspective évolutionniste linéaire eurocentrique selon laquelle la civilisation européo-occidentale – de laquelle descendent les élites blanches-métisses latino-américaines – représente l'étape culminante de l'histoire. Pour Quijano cela est :

> [...] sans doute, le moment initial de ce qui, depuis le XVIIe siècle, se constitue en mythe fondateur de la modernité : l'idée d'un état originaire de nature dans l'histoire de l'espèce et d'une échelle de développement historique qui va du « primitif » (le plus proche de la « nature », qui inclut bien sûr les « Noirs » avant tout et ensuite les « Indiens »), jusqu'au plus « civilisé » (l'Europe, bien entendu), en passant par l'« Orient » (Inde, Chine) [172].

Dans ce contexte, parler de « rencontre de deux mondes » est donc pour Dussel un euphémisme. Car en effet le « développement » est orienté dans l'espace : « l'histoire universelle va

169. Cf. *ibid.*, p. 13, n. 1. En français : p. 13, n. 1
170. *Ibid.*, p. 56. En français : p. 56.
171. *Idem*, « Sistema-mundo y transmodernidad », p. 205, n. 11.
172. QUIJANO, « ¡Qué tal raza ! », p. 191. En français : p. 116. Pour Quijano, le fait que la catégorie culturelle opposée à « Occident » soit « Orient » est très révélateur. Les « Noirs » et les « Indiens » – surtout les premiers – sont complètement absents de la carte eurocentrique du processus culturel de l'espèce humaine.

de l'Orient vers l'Occident ». Cela rend impossible une véritable rencontre des deux mondes, voire d'une véritable « fusion des horizons » gadamerienne – telle que nous l'avons vu dans la première partie de ce travail [173]. Au contraire, « l'habitant autochtone d'Amérique est comme simple "matière" sans sens, sans histoire, sans humanité : il est un simple *récipient* possible de l'évangélisation qui ne peut rien apporter – ni l'on n'attend qu'il apporte quelque chose. "Non-être" inventé. C'est la position eurocentrique extrême [174] ».

Rejoignant sur ce point Dussel, le participant du groupe Modernité/Colonialité Santiago Castro-Gómez considère que ce déni de co-temporalité qui empêche une véritable rencontre des deux mondes implique un double mécanisme idéologique. D'une part, le fait de vivre dans des espaces géographiques différents et, en même temps, de ne pas partager le même temps historique implique que le destin de chaque région est conçu comme indépendant des autres régions. La modernité est ainsi considérée comme un phénomène exclusivement européen qui trouve son origine dans des expériences intra-européennes. De ce point de vue, la colonialité n'est pas considérée comme un phénomène constitutif de la modernité, mais dérivé de celle-ci. D'autre part, « le mythe eurocentrique de la modernité [a identifié] la particularité européenne avec l'universalité, et la colonialité avec le passé de l'Europe [175] ». Il s'est agit en réalité d'un universalisme non-universel, abstrait et régional qui pensa l'ensemble de l'humanité à partir de sa propre expérience érigée en modèle de référence à imiter.

Pour Dussel, en réalité « c'est seulement l'imposition violente à d'autres particularismes (Amérique latine, Afrique, Asie) du particularisme européen à prétention universelle. C'est la définition parfaite de l'eurocentrisme [176] ». Cependant d'après Dussel, et en ce qui concerne l'histoire de l'Église latino-américaine, « la chrétienté hégémonique mondialisée par les métropoles chrétiennes d'Europe et des États-Unis [...] se trouve maintenant confrontée à un esprit des Églises du Tiers-monde en croissante conscience du besoin d'une mondialité analogue, et non d'une universalité univoque dominatrice [177] ». Cette « mondialité analogue » correspond à ce

173. Cf. Chapitre 1.
174. DUSSEL, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? », pp. 482-483.
175. CASTRO GÓMEZ, « Le chapitre manquant d'Empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste », p. 34.
176. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 31, n. 45. En français : p. 31, n. 29.
177. *Idem*, « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente », p. 87.

que Dussel appellera plus tard le « projet mondial analogique d'un *plurivers transmoderne*[178] ».

Selon les auteurs réunis autour du groupe de recherche Modernité/Colonialité, dont Dussel, le processus de décolonisation de l'imaginaire et des connaissances requiert un double mouvement. D'une part, la critique épistémologique des savoirs eurocentriques et coloniaux hégémoniques : décoloniser la connaissance signifie reconsidérer le « point zéro » et expliciter le lieu depuis lequel la connaissance hégémonique est produite. D'autre part, la décolonisation épistémique nécessite également une récupération, une reconnaissance et une production d'options épistémiques alternatives, celles-ci prioritairement produites depuis le lieu du subalterne. C'était les objectifs de la philosophie de la libération depuis ses débuts.

Or le questionnement des savoirs hégémoniques implique une critique des prétentions universelles de l'histoire locale, provinciale, européenne. À partir de Descartes et de la philosophie moderne, l'universel fut conçu en tant que connaissance éternelle, hors du temps et de l'espace, c'est-à-dire équivalant au regard de Dieu. Ramón Grosfoguel qualifie de « théo-politique de la connaissance[179] » ce tournant de la philosophie moderne où le « moi » est situé au fondement de la connaissance, dans la position auparavant réservée à Dieu. L'universalisme qui en découle est abstrait, et ce en deux sens distincts : d'abord, sur le plan des énoncés, d'une connaissance éternelle déliée de toute détermination spatio-temporelle ; ensuite dans un sens épistémique, dans la mesure où le sujet d'énonciation est dégagé, vidé de toute corporéité et de tout contenu, de toute localisation, car « afin d'être à même d'affirmer la possibilité d'une connaissance transcendant le temps et l'espace, depuis le regard de Dieu, il était primordial de dissocier le sujet de tous les corps et les territoires, de le vider de toute détermination spatiale ou temporelle[180] ». Mais si en revanche, le sujet et la connaissance sont toujours et inévitablement situés dans l'espace et dans le temps, la question est donc la suivante : comment pouvons-nous échapper au dilemme opposant les particularismes relativistes à l'universalisme abstrait (au fond tout aussi particulier et provincial) ? Comment décoloniser l'universalisme abstrait sans pour autant tomber dans des particularismes provinciaux isolés ?

Afin d'échapper à ce dilemme, Ramón Grosfoguel propose de partir de la posture d'Aimé

178. *Idem*, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 125.
179. GROSFOGUEL, « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas », p. 63. En français : p. 122
180. *ibid.*, pp. 63-64. En français : p. 122

Césaire, penseur afro-caribéen originaire de Martinique, qui fut le professeur de Fanon et plus particulièrement, d'une « zone demeurée inexplorée dans la littérature consacrée à la pensée de Césaire : sa conception décoloniale, unique et originale, de "l'universalité" [181] ». Dans sa lettre de démission du Parti communiste français en 1956, adressée au secrétaire général de l'époque Maurice Thorez, Césaire énumère quelques-uns des défauts très apparents qu'il a constatés chez les membres de ce parti, à savoir :

> [...] leur assimilationisme invétéré ; leur chauvinisme inconscient ; leur conviction passablement primaire – qu'ils partagent avec les bourgeois européen – de la supériorité omnilatérale de l'Occident ; leur croyance que l'évolution telle qu'elle s'est opérée en Europe est la seule possible ; la seule désirable ; qu'elle est celle par laquelle le monde entier devra passer ; pour tout dire, leur croyance rarement avouée, mais réelle, à la civilisation avec un grand C ; au progrès avec un grand P (témoin leur hostilité à ce qu'ils appellent avec dédain le « relativisme culturel », tous défauts qui bien entendu culminent dans la gent littéraire qui à propos de tout et de rien dogmatise au nom du parti). [...] Et Staline est bel et bien celui qui a ré introduit dans la pensée socialiste, la notion de peuples « avancés » et de peuples « attardés » [182].

Césaire démissionne du Parti communiste français car l'anti-colonialisme même des communistes européens porte encore les stigmates de ce colonialisme qu'il combat. Il attaque donc le réductionnisme et l'universalisme abstrait de la pensée marxiste européenne (et eurocentrique) qui fait qu'il n'y aura jamais de variante africaine, ou malgache, ou antillaise – ou latino-américaine – du communisme parce que le communisme français et européen trouve plus commode de leur imposer la sienne. Aimé Césaire dénonce ce qu'il qualifie de réductionnisme européen, « l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à abuser de son prestige même pour faire le vide autour d'elle en ramenant abusivement la notion d'universel à ses propres dimensions [183] ». Or aucune civilisation n'a le « monopole de la beauté ou de l'intelligence ». Mais Césaire prévient une objection :

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

181. *Idem*, « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », p. 130.
182. Aimé CÉSAIRE. « Lettre à Maurice Thorez [1956] ». Dans : G. Ngal, *Lire* Le Discours sur le Colonialisme *d'Aimé Césaire*. Paris : Présence Africaine, 1994, p. 138.
183. Aimé CÉSAIRE. *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*. Paris : Présence Africaine, 2004, p. 85.

> les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers [184].

Le terme « décharné » est ici crucial car il rejoint la critique de l'ego-politique de la connaissance élaborée plus tard par le groupe Modernité/Colonialité : en se présentant comme « décharné » l'universalisme abstrait procède à l'occultation du *locus* épistémique d'énonciation dans la géopolitique et la corpo-politique de la connaissance, de sorte qu'un particularisme hégémonique (celui de l'homme blanc européen) s'érige en dessein impérial pour le monde [185]. Cependant, à l'encontre de l'universalisme abstrait, et contre les fondamentalismes du tiers-monde, la pensée décoloniale de Césaire ne relève pas de l'affirmation d'un particularisme étroit et fermé. Césaire revint sur ce sujet dans son *Discours sur la négritude* en 1987 :

> Il ne s'agit ni d'intégrisme, ni de fondamentalisme, encore moins de puéril nombrilisme. Nous sommes tout simplement du parti de la dignité et du parti de la fidélité. [...] Je vois bien que certains, hantés par le noble idéal de l'universel, répugnent à ce qui peut apparaître sinon comme une prison ou un ghetto du moins comme une limitation. Pour ma part, je n'ai pas cette conception carcérale de l'identité. L'universel, oui. Mais il y a belle lurette que Hegel nous a montré ce chemin : l'universel, bien sûr, mais non pas par négation, mais comme approfondissement de notre propre singularité. [...] Notre engagement n'a de sens que s'il s'agit d'un ré-enracinement certes, mais aussi d'un épanouissement, d'un dépassement et de la conquête d'une nouvelle et plus large fraternité [186].

Cette nouvelle et plus large fraternité contre ce que Césaire appelle le réductionnisme européen est celle d'un universalisme « autre » et concret dans lequel sont déposés tous les particuliers, ou ce qu'en 1988 Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant ont appelé « la chance du monde diffracté mais recomposé, l'harmonisation consciente des diversités préservées : la diversalité [187] ». L'universel concret de Césaire est ainsi le produit de déterminations cosmologiques et épistémiques multiples, résultat d'un processus horizontal de dialogue entre des peuples et des particularités qui se considèrent égaux entre eux : il est un « pluri-vers » au lieu d'un « uni-vers », et surmonte ainsi les écueils des fondamentalismes eurocentrique et tiers-mondistes [188]. Cet universalisme concret ne fait pas référence à l'incorporation de la diversité et de la multiplicité dans une seule cosmologie et une seule *épistémè* préexistantes

184. *Idem*, « Lettre à Maurice Thorez [1956] », p. 141.
185. GROSFOGUEL, « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas », p. 71. En français : p. 131
186. CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*, p. 92.
187. Jean BERNABÉ, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIANT. *Éloge de la créolité. In Praise of Creoleness.* Paris : Gallimard, 1993, p. 54.
188. GROSFOGUEL, *op. cit.*, p. 72. En français : pp. 131-132

(e.g. Occidentales [189]). Pour Césaire, l'universalisme concret est le résultat – et jamais le point de départ – d'un processus véritablement horizontal de dialogue critique et démocratique entre des peuples qui se considèrent égaux entre eux et en ce sens, il est le produit de déterminations cosmologiques et épistémologiques multiples. Il s'agit donc d'un « universel autre », ou, selon les termes de Walter Mignolo, d'un « pluri-versel ». L'intuition philosophique de Césaire a constitué une source d'inspiration importante pour l'élaboration de la notion d'un « pluri-vers transmoderne décolonial » (Grosfoguel), de la « transmodernité » (Dussel) ou de la « diversalité comme projet universel » (Mignolo).

Mais il importe de préciser qu'une perspective décoloniale ne saurait être assimilée à une critique antieuropéenne essentialisante, car le rejet des penseurs européens et la sacralisation des subalternes reviendrait à une simple inversion de l'eurocentrisme. Cette simple inversion de l'eurocentrisme changerait le contenu tout en gardant les termes de la conversation, c'est-à-dire le refus de l'égalité et l'affirmation de l'infériorité – relevant d'un « racisme épistémique » – des penseurs opposés. Il ne s'agit pas non plus de « revenir au passé, ni proposer un projet folklorique [...] ; nous voulons simplement montrer "l'autre face", le produit structurel du

189. Ce qui serait le cas selon certaines interprétations de l'interculturalisme québequois entre autres. En effet, dans les débats sur l'interculturalisme au Québec, on reproche à ses défenseurs un pluralisme qui, à terme, mènera à la disparition de l'identité québecoise historique. Cela est dû au cumul de deux statuts chez les Québecois d'ascendance canadienne-française : majoritaires au Québec, minoritaires au Canada et en Amérique. L'interculturalisme québecois s'efforce donc de concilier la diversité ethnoculturelle avec la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social. Ainsi, s'il ne s'agit pas de « Nous » juxtaposés, ce qui serait reproduire au Québec cela même qui est le plus sévèrement critiqué dans le multiculturalisme canadien ; la société québequoise s'est pourtant dotée, au fil des ans, d'un ensemble de normes et d'orientations qui constitue les fondements d'une « culture publique commune » qui n'est dans aucun cas mise en question et que les minorités doivent accepter. « Conçu ainsi, l'interculturalisme exclut donc l'idée d'une refonte de la dynamique prédominante des rapports intercommunautaires : va pour l'ouverture à l'Autre et le rapprochement des cultures, va également pour sa participation à la vie citoyenne, à la condition que les paramètres normatifs préétablis de la communauté politique ne soient pas remis en question et que la stabilité des institutions et des règles d'interaction sociale soit préservée. On baigne ici dans le registre de l'obligeance bienveillante et généreuse à l'égard de l'Autre, non pas dans l'autocritique des fondements identitaires historiques de la société d'accueil ». En raison de cela, le discours de l'enrichissement par l'autre n'est pas assorti d'une remise en cause authentique de la culture majoritaire. « Le gain recherché par l'enrichissement qu'apporterait la culture de l'Autre semble n'avoir pas à se traduire en contrepartie par l'abandon de composantes clés de la culture majoritaire. [. . .] Le discours de l'enrichissement interculturaliste opère en fait comme un dispositif d'incorporation/régulation des groupes ethnoculturels minoritaires destiné à les inclure dans la communauté politique, en apparence en toute cordialité, mais sous réserve, c'est-à-dire selon les termes de la majorité et sans compromettre l'hégémonie des normes qui auront d'abord marqué les minoritaires au coin de la différence et de l'altérité », Daniel SALÉE. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». Dans : *Politique et Sociétés* vol. 29, n° 1 (2010), pp. 157, 166. Pour l'interculturalisme Québecois, Cf. Charles Taylor GÉRARD BOUCHARD. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*. Québec : Gouvernement du Québec, 2008

"Mythe de la Modernité", en tant que mythe sacrificiel, violent et irrationnel [190] ». La perspective décoloniale est donc doublement critique : tant à l'égard du « fondamentalisme eurocentrique » que des « fondamentalismes » tiers-mondistes car les deux reproduisent de la même manière les oppositions binaires entre un « Nous » et des « autres ». En ce sens, il ne s'agit pas de nier les apports multiples des penseurs occidentaux ou leur usage possible dans le cadre de projets décoloniaux. Cependant, l'adoption d'une perspective décoloniale requiert le décentrement des penseurs occidentaux eux-mêmes comme la diversification des épistémologies dont ils sont porteurs et la reconnaissance d'une diversité épistémique afin de ne pas reconduire une hiérarchie coloniale et raciale.

La perspective décoloniale se distingue également des courants multiculturalistes qui proposent des « Nous » juxtaposés. Pour Fornet-Betancourt, le fait de la diversité culturelle est :

> [. . .] un défi normatif qui consiste justement en la transformation des cultures en vue d'une nouvelle universalité. En conséquence, loin de fragmenter la diversité culturelle dans une multiplicité déconnectée de cultures qui arrêtent et détiennent leurs traditions d'origine comme si elles étaient un titre de propriété privée, l'interculturalité propose de marcher vers une universalité qui communique et protège sans réduire ni exclure parce qu'elle est un processus ouvert et indéterminé de croissance et accompagnement mutuels. Diversité culturelle est ainsi, pour l'interculturalité, une exigence de dialogue et d'ouverture, une exigence d'accueil et de partage avec l'autre de ce qui est « propre » pour le redimensionner en commun [191].

En ce sens, Dussel conclut son œvre sur *1492 : l'occultation de l'autre* en affirmant que :

> Il ne s'agit donc pas d'un projet pré-moderne, d'une affirmation folklorique du passé ; ni d'un projet anti-moderne de groupes conservateurs, de droite, de groupes nazis ou fascistes ou populistes ; il ne s'agit pas non plus d'un projet post-moderne, négation de la Modernité en tant que critique de toute raison, pour tomber dans un irrationalisme nihiliste. Ce doit être un projet « trans-moderne » (donc une « Trans-Modernité ») grâce à l'incorporation réelle du caractère émancipateur rationnel de la Modernité et de son Altérité niée, grâce à la négation de son caractère mythique – lequel justifiant l'innocence de la Modernité par rapport à ses victimes était irrationnel [192].

Nous pensons que cette conception transmoderne, pluriverselle, interculturelle et décoloniale de l'universalité s'ouvre à ce que Gadamer appelle une « fusion des horizons ». En effet, pour l'universalisme moderne « l'indigène [...], l'habitant autochtone d'Amérique est comme

190. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 167. En français : p. 158.
191. Raúl FORNET-BETANCOURT. *La interculturalidad a prueba*. Aachen : Verlagsgruppe Mainz, 2006, p. 54.
192. DUSSEL, *op. cit.*, p. 178. En français : pp. 166-167.

simple "matière" sans sens, sans histoire, sans humanité : il est un simple *récipient* possible de l'évangélisation qui ne peut rien apporter – ni l'on n'attend qu'il apporte quelque chose. "Non-être" inventé. C'est la position eurocentrique extrême [193] » selon laquelle les échanges et apports se font dans une seule direction : celle de l'Orient vers l'Occident, du Nord vers le Sud. En revanche selon Gadamer, l'on comprends toujours à partir d'un horizon, à partir de soi et de son monde, même si on n'en a pas toujours conscience. Cependant, dans la fusion cet horizon change, il s'élargit en se replaçant dans l'horizon de l'autre et vice versa jusqu'à ce qu'une nouvelle réalité naisse à partir des deux précédentes. Mais Gadamer est très explicite et – contre ceux qui accusent la fusion des horizons gadamerienne d'appropriation de l'altérité de l'autre via anticipation de son sens selon les préjugés de notre propre horizon – il précise que :

> Cet acte de « se replacer » n'est ni transport empathique d'une individualité dans une autre, ni non plus soumission de l'autre à nos propres normes ; il signifie toujours élévation à une universalité supérieure qui l'emporte non seulement sur notre propre particularité mais aussi sur celle de l'autre. Le concept d'horizon est ici à retenir parce qu'il exprime l'ampleur supérieure de vision que doit posséder celui qui comprend. Acquérir un horizon signifie toujours apprendre à voir au-delà de ce qui est près, tout près, non pour en détourner le regard, mais pour mieux le voir, dans un ensemble plus vaste, et dans des proportions plus justes [194].

Les limites de notre horizon sont ainsi selon Gadamer des invitations pour notre compréhension à vérifier nos anticipations auprès de l'autre. En ce sens, si Gadamer insiste sur le fait qu'il n'y a pas de terrain neutre extérieur aux préjugés (*Vorurteile*) il affirme que nous devons être capables de questionner ces préjugés, c'est-à-dire de reconnaître que notre propre présomption de vérité puisse être mise à l'épreuve dans la rencontre avec l'autre, recevant par ce fait une nouvelle compréhension de soi-même. Celui qui comprend ne revendique pas une position supérieure « c'est pourquoi – nous citons Gadamer – la philosophie herméneutique ne se comprend pas comme une position absolue, mais comme un chemin voué à l'expérience. Elle insiste pour dire qu'il n'y a pas de plus haut principe que celui qui consiste à rester ouvert au dialogue. Et cela veut toujours dire qu'il faut reconnaître au préalable la légitimité possible, voire la supériorité de son interlocuteur [195] ». Le concept de « fusion des horizons » est donc selon nous à retenir car il exprime l'idée d'une universalité « autre » ou supérieure,

193. *Idem*, « ¿Descubrimiento o invasion de América ? », pp. 482-483.
194. Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1976, p. 327.
195. Hans-Georg GADAMER. *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF, 1996, p. 57.

résultat du dialogue horizontal entre le « Moi » et les « autres » et qui créé une nouvelle réalité différente qui implique la transformation de chacune des parties. De même, la conception pluriverselle, interculturelle et décoloniale de l'universalité que le groupe Modernité/Colonialité propose implique la reconnaissance dans leur plénitude de toutes les particularités afin de rendre possible l'émergence d'un nouvel universel à partir de la négociation et du dialogue horizontal et dans l'égalité entre tous particuliers. En ce sens, à partir de la décolonisation de la conception eurocentrée occidentale de l'universalité, le groupe appelle à la construction du projet mondial analogique d'un *plurivers transmoderne*[196] décolonial et d'« un monde où tous les mondes soient possibles » – selon le mot d'ordre zapatiste.

Finalement, dans ce projet de trans-modernité, nous l'avons vu, tout commence par une auto-découverte et une *affirmation* de la valeur propre : les cultures postcoloniales doivent se décoloniser, mais pour cela elles doivent commencer par s'auto-valoriser. Cependant, Dussel précise : « mais il y a différents manières de s'affirmer, parmi lesquelles il y a des manières erronées de la propre affirmation[197] ». Parmi ces formes erronées de l'affirmation de la valeur propre Dussel cite le fondamentalisme, les courants a-historiques, les simples apologies de la tradition, etc[198].

196. DUSSEL, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 125.
197. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 19.
198. Cf. *ibid.*, p. 19.

Troisième partie

Problématiques actuelles de la philosophie de la libération

Chapitre 9

Critiques et problématiques actuelles de la philosophie de la libération

Les philosophes latino-américains de la libération ont revendiqué la contextualisation de la philosophie. En conséquence, la question qui s'impose de nos jours – étant donnés les changements historiques qui des années 1970 à nos jours se sont produits dans le monde entier ainsi que le nouveau contexte caractérisé par la globalisation et la crise de la modernité – est celle de la vigueur actuelle des motivations et des inquiétudes initiales de la philosophie de la libération d'une part, et des thèses et des catégories principales de ce courant de pensée, d'autre part. Dans ce chapitre, nous abordons la question de l'actualité de la philosophie de la libération et présentons les principales critiques qui ont été adressées à ce courant de pensée après quarante ans d'existence.

La situation d'asymétrie et de dépendance qui provoqua la renaissance de la philosophie de la libération dans les années 1970 n'a pas disparu ; au contraire, elle a été renouvelée au courant des dernières décennies. La question de la libération – tant d'un point de vue théorique que de la perspective de la situation économique, politique et culturelle globale – est donc toujours d'actualité. En conséquence, nous puissions effectivement affirmer que la tâche de la pensée critique latino-américaine est de nos jours aussi nécessaire qu'à cette époque et que donc, la philosophie de la libération est aujourd'hui aussi, voire plus, en vigueur que dans ses origines. Cependant, la persistance de la pauvreté, de la dépendance et de la colonialité [1] ne suffit pas – à

1. La colonialité n'est pas équivalente au colonialisme. Elle se réfère à la continuité des formes de domination et d'exploitation après la disparition des administrations coloniales, nous y reviendrons.

elle seule – à affirmer la pertinence actuelle de la philosophie latino-américaine de la libération [2].

En effet, avec la crise des socialismes réels et le nouveau contexte de globalisation et de crise de la modernité, nous constatons que la situation en Amérique latine et dans le monde entier a changé par rapport aux décennies précédentes. D'une part, ce nouveau contexte nous oblige à repenser certaines des catégories utilisées dans les années 1970 par les philosophes de la libération qui semblent, de nos jours, être devenues inefficaces ou obsolètes : la culpabilisation des métropoles et du centre comme seuls responsables de la pauvreté des pays périphériques, les oppositions binaires (totalité/extériorité, centre/périphérie, domination/libération), l'option préférentielle pour les pauvres, la foi dans les réserves morales, épistémiques et révolutionnaires du peuple et des victimes, la considération des intellectuels comme prophètes au service de la conscientisation du peuple, etc. Nous avons étudié certaines de ces critiques lorsque nous analysions les débats avec K.-O. Apel dans la deuxième partie de ce travail. Dans certains cas elles ont été aussi formulées, des fois avant même ces débats, par d'autres penseurs que nous présentons dans cette partie. D'autre part, l'apparition à partir des années 1980 de différents paradigmes théoriques qui – directement ou indirectement – ont mis en question certaines des affirmations fondamentales de la philosophie de la libération nous oblige à repenser celle-ci à la lumière des critiques – internes et externes – qui lui ont été adressées durant ces dernières décennies. Finalement, la philosophie de la libération a revendiqué une éthique universaliste, le besoin de la raison critique et des grands récits, des institutions, etc. En ce sens, dans la mesure où elle participe – par certaines de ses caractéristiques et de ses propos – de certains des fondements principaux de la modernité, elle se retrouve elle-même impliquée dans la crise de ce modèle. Une philosophie de la libération aujourd'hui doit par conséquent prendre en considération le fait de la crise de la modernité et répondre aux problèmes théoriques et pratiques posés par la postmodernité.

Il semble donc que ces faits invalident – ou du moins rendent problématiques, imposant une révision autocritique – certaines des thèses centrales des premières formulations des philosophies de la libération. La pertinence actuelle de la philosophie de la libération est par conséquent mise en question. En ce sens, nous considérons que l'actualité de la philosophie

2. Juan Carlos SCANNONE. « Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° V-1/2 (2003). www.afyl.org/scannone.pdf, p. 33.

latino-américaine de la libération viendra de sa capacité d'adaptation au nouveau contexte de globalisation et de crise de la modernité d'une part, et, d'autre part, de sa capacité à réaliser un travail profond d'autocritique permettant de prendre en compte les différentes critiques qui lui ont été adressées au long de ses quarante ans de parcours et de réflexion.

Dussel reconnaît que le « noyau dur » de la philosophie de la libération a été partiellement critiqué : tant de l'intérieur principalement par Horacio Cerutti mais aussi par le Groupe de Bogotá (Salazar Ramos) et par Raúl Fornet-Betancourt, que de l'extérieur par l'éthique de la discussion (Karl-Otto Apel)[3], le féminisme latino-américain (Ofelia Schutte) et les théories postmodernes (Santiago Castro-Gómez) et postcoloniales (Homi Bhabha). Cependant, Dussel considère que la philosophie de la libération a su évoluer et répondre de manière créative aux critiques. Elle peut par conséquent faire face aux défis du nouveau contexte caractérisé entre autres par la crise des socialismes réels, le « désenchantement » généralisé et la perte des espoirs qui motivèrent les mouvements de libération dans les années 1960, la globalisation et l'exclusion[4].

Lors d'un entretien que nous avons effectué avec Dussel en décembre 2008, Dussel a reconnu ce qui suit :

> Jusqu'à maintenant, je crois que les grandes objections sont au nombre de deux ou trois, pas plus. [Premièrement] L'attaque de populisme de Cerutti. [Deuxièmement], l'attaque, très juste, d'Ofelia Schutte, concernant la thématique de l'homosexualité [...] dans ma première éthique [...]. Le troisième grand débat fut suscité par Apel. [...] Ce sont donc les principaux débats que nous avons eus[5].

Parmi ces débats, Dussel estime que celui avec Apel fut sûrement le plus fructueux puisqu'il permit d'aborder le thème du système de légitimation et d'expliciter les principes universels de l'éthique de la libération. Nous avons abordé en détail l'enrichissant débat, cependant conflictuel, entre l'éthique du discours de K.-O. Apel et l'éthique de la libération d'E. Dussel dans la

3. Cf. Deuxième partie de notre thèse

4. Enrique DUSSEL. « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos ». Dans : *Devenires* vol. I, n° 1 (2000). Publicado también como : « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano », En : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 435-452 ; « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos », Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, n° .V/1-2 (2003), pp.47-64. En inglés : « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.), Coloniality at large. Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349., p. 53. Dans Dussel (2001) : p. 450. En anglais : p. 346

5. Fátima HURTADO LÓPEZ. « De la philosophie de la libération. Un entretien avec Enrique Dussel ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 40.

deuxième partie de ce travail. La question du populisme a été également traitée dans une autre partie de ce travail. Afin d'éviter des réitérations, dans ce chapitre nous rappelons simplement ces deux critiques principales et nous nous concentrons de manière prioritaire sur la présentation détaillée des autres grandes objections qui ont été adressées à la philosophie de la libération. Parmi ces autres critiques, nous présentons la critique d'Ofelia Schutte que Dussel considère, avec celles d'Apel et de Cerutti, comme une des trois principales grandes objections à sa pensée. Cependant, nous introduisons également d'autres critiques que Dussel n'a pas citées lors de notre entretien avec lui et que nous considérons néanmoins tout aussi importantes et enrichissantes pour une actualisation de la philosophie de la libération.

Avec ces propos, nous présentons dans un premier temps les critiques internes de la philosophie de la libération (dont celle cité par Dussel d'Horacio Cerutti mais aussi, et surtout, celle de Raúl Fornet-Betancourt). Dans un deuxième temps, nous abordons les critiques externes de la philosophie de la libération de la part de penseurs plus ou moins proches de celle-ci mais qui ne se revendiquent pas de la philosophie de la libération : nous rappelons très brièvement la critique de l'éthique du discours de K.-O. Apel, et nous abordons en détail les critiques réalisées depuis la perspective féministe latino-américaine (dont celle que Dussel reconnait d'Ofelia Schutte) mais aussi celles réalisés à partir des paramètres de la postmodernité (comme celle de Santiago Castro-Gómez) et de la pensée postcoloniale (en dialogue avec Homi Bhabha). Nous présentons au fur et à mesure des critiques les réponses de Dussel et son effort pour établir un véritable dialogue avec ces différents auteurs, c'est-à-dire pour intégrer les différents apports à sa philosophie de la libération et modifier ainsi au vu des critiques ses positions initiales. Finalement, nous complétons le chapitre avec quelques réflexions finales.

1 Critiques et actualisations à l'intérieur de la philosophie de la libération

Plus de quatre décennies après son apparition en Amérique latine, la question de l'actualité de la philosophie de la libération s'impose. Cela fut très tôt le cas même à l'intérieur du groupe de philosophes qui avait fondé le mouvement dans les années 1960.

1.1 La critique d'Horacio Cerutti

Horacio Cerutti fut le premier à l'intérieur de la philosophie de la libération à suggérer l'idée d'un dégommage de la philosophie de la libération quand en 1979 – c'est-à-dire à peine dix ans après son origine – il présenta à Caracas lors du IX Congrès Inter-Américain de Philosophie une communication intitulée : « Possibilités et limites d'une philosophie latino-américaine *après* la philosophie de la libération [6] ». Dans cette présentation Cerutti critiqua certaines interprétations qu'il considérait incomplètes de la philosophie de la libération. Il chercha notamment à dépasser – d'où le sens de l'« après » dans le titre de sa communication de 1979 [7] – le discours populiste qu'on retrouve à l'intérieur de certaines modalités adoptées par la philosophie de la libération en Amérique latine, selon lesquelles le sujet du philosopher « ne pouvait continuer d'être le professionnel individualiste libéral. Ils postulaient le peuple comme sujet, un peuple dont la pensée apparaissait médiatisée par le philosophe professionnel, transformé lui-même en prophète de l'altérité et prédicateur de la libération promise [8] ».

La critique de Cerutti à la philosophie de la libération de Dussel comporte plusieurs aspects principaux :

1. Cerutti critique « une philosophie au service de la théologie [9] », c'est-à-dire la priorité de l'option et de l'expérience fidéistes que ces auteurs tâchent de justifier politiquement et philosophiquement.

2. En ce qui concerne la philosophie latino-américaine, Cerutti critique chez ce secteur qu'il appelle du « populisme abstrait » (duquel fait partie, selon lui, Dussel) le fait qu'ils « partent de zéro » et donc « la négation de l'histoire de la pensée latino-américaine [10] », de sorte qu'on a l'impression que pour ce secteur (et donc pour Dussel – au moins dans un premier moment–) la philosophie latino-américaine *authentique* commence « avec eux,

6. Horacio CERUTTI. « Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación ». Dans : *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I. Caracas : Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979.

7. Horacio CERUTTI. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México : Fondo de cultura económica, 1983, p. 263.

8. Horacio CERUTTI. *Philosopher depuis notre Amérique : Essai de problématisation de son modus operandi*. Paris : L'Harmattan, 2010, p. 66.

9. *Idem*, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p.342.

10. *Ibid.*, p.386.

qui en même temps dépassent toute la pensée mondiale [11] ».

3. Cerutti rejoint également une critique commune à la plupart des auteurs que nous présentons dans ce chapitre, à savoir : l'affirmation chez Dussel de « l'existence d'un domaine anthropologique d'altérité au-delà de l'Identité de la Totalité [...] pour finir, en se distanciant de Levinas, en signalant que la véritable altérité est le Tiers-monde par rapport au centre [12] ».

4. En ce qui concerne la fonction du philosophe [13], Cerutti critique la conception chez Dussel du philosophe comme « interprète du peuple » et « prophète critique » qui parle de l'extériorité du système. Depuis cette position critique, il doit penser la révélation d'Autrui (c'est-à-dire du pauvre) et transmettre à la Totalité cette « voix d'Autrui qu'il a su entendre, mais sa réitération n'est pas une simple imitation : elle a maintenant la virulence *critique* du pensé [14] ». Dans cette conception, l'Autre (le pauvre) est disciple et seul le philosophe est capable de « penser » l'oppression et la domination. Or Cerutti [15] est d'accord avec A. A. Roig quand il écrit :

> En vérité, dans la mesure où le sujet de la formulation apparait en étant autre que le sujet de la reformulation, l'on devra partir de la base que ce dernier, l'homme politique [ou le philosophe puisque pour Cerutti le discours philosophique est nécessairement inséré dans un discours politique [16]] reformule la demande sociale du « peuple » en relation à ses propres demandes, formulées par le groupe ou la classe sociale à laquelle il appartient [17].

5. Finalement, Cerutti critique l'anti-marxisme et la question du « peuple » chez Dussel [18]. Il critique l'interprétation qui réduit la problématique marxiste des classes à l'opposition bourgeoisie/prolétariat et qui à partir de ce supposé, propose la notion de « peuple » comme une alternative capable de conceptualiser de nouveaux moments qui ne peuvent pas se réduire à la lutte des classes (en concret, Dussel cite la domination centre/périphérie

11. *Ibid.*, p.353.
12. *Ibid.*, p. 383.
13. *Ibid.*, pp. 413 et suivantes.
14. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, Tome II, p.177.
15. CERUTTI, *op. cit.*, p. 427.
16. *Ibid.*, p. 427.
17. Arturo Andrés ROIG. « Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías ». Dans : sous la dir. de VVAA. Buenos Aires : Bonum, 1974, p. 233.
18. CERUTTI, *op. cit.*, pp. 421 et suivantes.

qui implique une vision mondiale des relations de pouvoir que selon lui le marxisme – encore eurocentrique – n'a pas pu conceptualiser). Or selon Cerutti :

> Ce « populisme » pourrait se définir en politique comme la manipulation des masses quant à leurs intérêts, désirs, expectatives et besoins, sans garantir les canaux effectifs pour sa gestion ; en théologie, comme l'identification pure et simple de la notion biblique de « peuple » avec le peuple concret de l'ici et maintenant latino-américains ; en sociologie et en économie, comme l'alternative terminologique « peuple/Nation » à l'analyse de classe ; en philosophie, comme la mystification du terme « peuple » qui devient un universel idéologique, en oubliant la réalité contradictoire qui constitue le peuple en tant que phénomène de classe [19].

Or selon Cerutti, en considérant le « peuple » comme un universel idéologique, « en voulant aller au-delà du marxisme, [Dussel et les populistes] en réalité sont restés en-deçà et ont produit un discours dogmatique et réactionnaire [20] ».

Cerutti résume ces différentes critiques du secteur populiste de la philosophie de la libération (et donc principalement celles de Dussel) de la manière suivante :

> En résumé et conclusion : les populistes de ce sub-secteur identifient le philosophe avec le prophète qui parle depuis « l'extériorité » du système. Ils sont décidément anti-marxistes mais, comme on l'a vu, la pauvre interprétation qu'ils ont du marxisme finit par le déformer, de sorte que la prétention d'être « au-delà » dans le « dépassement » de celui-ci devient un être en-deçà. Le marxisme est absent de la philosophie populiste de la libération. Le « peuple » comme sujet du philosopher apparaît très clairement comme une alternative au concept marxiste de « classe » sociale. La notion de « peuple » lue analogiquement permettrait une plus grande mobilité tactique dans cette « révolution » conçue dans différents temps, au moins deux : la révolution nationale pour dépasser le « colonialisme » et la révolution sociale qui vient après, l'on ne sait pas très bien quand. Le philosophe, en tant que « maître » dans son désir de dire la parole du disciple, l'Autre, finit par se répéter de manière tautologique [21].

Dans d'autres parties de ce travail [22] nous avons étudié la question du peuple, principale critique que Dussel reconnait de Cerutti, dans la philosophie de la libération dusselienne. D'autres critiques sont partagées avec d'autres auteurs que nous introduisons dans ce chapitre. Cependant, nous voulons simplement souligner qu'il s'agit d'une des premières critiques internes à la philosophie de la libération, formulée dans ce cas par Horacio Cerutti en 1979 et que Dussel reconnaît comme une des grandes objections à sa pensée et à sa philosophie.

19. *Idem*, « Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación ».
20. *Idem*, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, p.424.
21. *Ibid.*, p. 425.
22. Cf. Chapitres 1, 1.2, 3.5

1.2 La critique du groupe de Bogotá

Une deuxième critique du mouvement de la philosophie de la libération apparut en Colombie comme résultat des polémiques générées à l'intérieur du « Groupe de Bogotá » (nom avec lequel était connu le groupe de professeurs de l'Université Santo Tomás de Bogotá [23]). Dans une évaluation du travail du groupe réalisée en 1986, Roberto Salazar Ramos critiqua les réductionnismes dans lesquels étaient tombés différents courants de la philosophie latino-américaine de la libération [24]. Cerutti et Salazar Ramos tombent d'accord notamment dans leur critique de l'attachement de certains philosophes de la libération à un « romantisme manichéen » et pensent qu'il est nécessaire de travailler dans une complète révision et redéfinition des catégories de la philosophie latino-américaine.

1.3 Les VIII Journées Internationales Interdisciplinaires à Río Cuarto (Argentine, 2003) ou l'affirmation de l'actualité de la philosophie de la libération

Finalement, ce fut également avec l'objectif de réfléchir autour de cette question de l'actualité de la philosophie de la libération que ses principaux membres et fondateurs se réunirent trente ans après le Manifeste de la Philosophie de la Libération (1973), soit en novembre 2003, à Río Cuarto (Argentine) lors des VIII Journées Internationales Interdisciplinaires sur le thème « Liberté, Solidarité, Libération : Hommage aux Fondateurs de la Philosophie de la Libération [25] ».

23. Parmi les différents auteurs associés à ce groupe se trouvent : Germán Marquínez Argote, Jaime Rubio Angulo, Joaquín Zabalza Iriarte, Eudoro Rodríguez, Luis José Gonzáles, Teresa Houghton, Juan José Sanz Adrados, Saúl Barato, Angel María Sopó et Roberto Salazar Ramos. Sur la réception de la philosophie de la libération dans ce groupe de professeurs Cf. Germán MARQUÍNEZ ARGOTE, « El proyecto de la filosofía latinoamericana de la Universidad Santo Tomás de Bogotá », dans G. Marquínez Argote, J. Zabalza (eds.), *La filosofía en América Latina. Historia de las Ideas*, Santafé de Bogotá, El Buho, 1993, pp. 363-378 ; E. DEMENCHONOK, *Filosofía Latinoamericana. Problemas y tendencias*, Santafé de Bogotá, El Buho, 1992, pp. 135-139 ; 225-233.

24. Roberto SALAZAR RAMOS, « Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia », *Revista Análisis* vol. 23, n° 45 (1986), pp. 368-416 ainsi que dans *IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá : Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1988. pp. 368-415.

25. Les travaux présentés ont été réunis dans les Actes des Journées : Dorando J. MICHELINI *et al.* (eds.), *Libertad, Solidaridad, Liberación. Homenaje a Juan Carlos Scannone*, Río Cuarto, ICALA, 2003 (ISBN 987-20969-0-2). Les communications les plus significatives de cette Rencontre, notamment celles de Mario Casalla, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Enrique Dussel, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone et Raúl Fornet-Betancourt ont été également publiées dans Dorando J. MICHELINI. « Filosofía de la liberación. Balance y

Cette rencontre avait comme principal intérêt de repenser la vigueur et la pertinence actuelles de la réflexion philosophique de la libération à partir des nouveaux contextes historiques et culturels en Amérique latine et dans le monde. En ce sens, il s'agit d'une tâche qui obligea les auteurs réunis là-bas à repenser certains thèmes traditionnels clés de la philosophie de la libération et à essayer des réponses adéquates aux nouvelles manifestations économiques, politiques et culturelles de l'actualité. Plus particulièrement, la libération fut pensée à cette occasion dans le contexte de la globalisation et des nouvelles formes de pouvoir, de domination, d'exclusion et d'interculturalité qui demandent notamment une révision des anciennes dichotomies issues de la théorie de la dépendance [26]. Cependant, si les circonstances ont changé sur beaucoup d'aspects et que le nouveau contexte a posé de nouveaux défis à la philosophie latino-américaine, « l'idée de libération et la praxis de la philosophie de la libération comme compromis éthique avec la libération auront toujours de la signification tant que des formes de domination et d'exclusion existent [27] » (Julio De Zan). Autrement dit : « la situation de dépendance injuste de notre pays et de l'Amérique latine d'une part, ainsi que la conviction que pour une libération [de la dépendance] l'apport d'une *philosophie libératrice* est nécessaire – même si, certes, il n'est pas suffisant [28] » sont toujours actuelles. D'une manière générale, les fondateurs de la philosophie de la libération réunis en 2003 affirment ainsi que « la tâche de la philosophie [de la libération] se maintient dans son noyau [29] » de sorte que l'on peut affirmer que « la philosophie de la libération n'est pas seulement toujours *actuelle*, mais a un *futur prometteur et ouvert* [30] » (Juan Carlos Scannone) ; ou encore que – contrairement à ceux qui proclament son épuisement – « la philosophie de la libération a les ressources théoriques pour affronter les défis du présent [31] »

perspectivas 30 años después ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003)

26. Nous reviendrons sur la position de Dussel en ce qui concerne la pertinence ou non de ces dichotomies issues de la théorie de la dépendance. Cf. Chapitre 2, 3.

27. MICHELINI, *op. cit.*, p.40.

28. SCANNONE, *op. cit.*, p. 163.

29. *Ibid.*, p. 163.

30. *Ibid.*, p. 175.

31. Enrique DUSSEL. « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Se trata de un trabajo anteriormente publicado como : « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », *Devenires*, vol. I, n° 1 (2000), pp. 39-57 ; así como : « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano », En : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 435-452. Pubicado también en : C. A. Jáuregui and M. Morana, Colonialidad y crítica en América Latina, Puebla, Universidad de las Américas, 2007. En anglais : « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.),

(Enrique Dussel).

Les Journées de 2003 furent alors conclues avec la signature, trente ans après le Manifeste de la Philosophie de la Libération (1973), du Manifeste de Río Cuarto (2003) dans lequel les dix mêmes signataires du Manifeste de 1973 [32] affirment que « la Philosophie de la Libération a un apport spécifique à donner à ces [nouveaux] défis historiques [33] ».

À cette occasion, Dussel choisi de présenter deux travaux. Le premier est un texte déjà publié en 2000 [34] et en 2001 [35] qui présente « la philosophie de la libération face au débat de la postmodernité et des études latino-américaines [36] ». Nous reviendrons sur ces débats dans la section sur les critiques et apports extérieurs à la philosophie de la libération [37]. Dans le deuxième texte présenté dans ces Journées, Dussel aborde les sujets de la transmodernité et l'interculturalité interprétés à partir de la philosophie de la libération [38]. Les journées de 2003 furent en effet l'occasion d'expliciter le débat entre la philosophie de la libération (Dussel) et le défi d'interculturalité (Raúl Fornet-Betancourt) [39]. La Rencontre de 2003 a de ce fait un intérêt

Coloniality at large. Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349., p. 62.

32. À savoir : Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Antonio E. Kinen, Julio De Zan, Aníbal Fornari, Alberto Parisí, Enrique Dussel, Carlos Cullen, Mario Casalla et Juan Carlos Scannone.

33. Ils font référence à l'actuel processus de globalisation néolibéral qui augment la dépendance des pays latino-américains des pouvoirs transnationaux et impériaux, au chômage structurel, à l'approfondissement de plus en plus grand de la brèche entre les riches et les pauvres, l'exclusion (sociale, de genre, culturelle, religieuse, raciale, politique, économique, d'éducation, etc.), au processus d'uniformité culturelle favorisé par les médias de masse, etc. MICHELINI, *op. cit.*, p. 241

34. DUSSEL, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos ».

35. Enrique DUSSEL. « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano ». Dans : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*. En inglés : « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.), Coloniality at large. Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349. Bilbao : Desclée, 2001.

36. *Idem*, « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos ».

37. Cf. Chapitre 2.

38. Enrique DUSSEL. « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160 ; así como en Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexico, UACM, 2006, pp. 21-69. En inglés : « Transmodernity and Interculturality : An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol.1 - n° .3 (2012), pp. 28-59.

39. Leopoldo Zea et Enrique Dussel participèrent au I Congrès International de Philosophie Interculturelle (Ciudad de México, 1995). Cependant, ni Zea ni Dussel surent – selon Fornet-Betancourt – aborder explicitement le rapport entre l'interculturalité et la philosophie latino-américaineRaúl FORNET-BETANCOURT. « Interculturalidad : asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también con algunas modificaciones y ampliaciones como :

particulier, non seulement en ce qui concerne l'affirmation de l'actualité de la philosophie de la libération et la signature du Manifeste de Río Cuarto, mais aussi parce qu'elle a offert l'occasion d'expliciter la discussion entre la philosophie de la libération de Dussel et la philosophie interculturelle (et de la libération) de Fornet-Betancourt [40], les critiques de ce dernier de la pensée de Dussel [41], et la réponse de Dussel à ces critiques [42]. Il s'agit donc d'un moment d'une particulière importance au sein des Journées de 2003 que nous voulons étudier en détail.

1.4 La critique interculturelle de Raúl Fornet-Betancourt

Fornet-Betancourt commença sa présentation de 2003 avec une observation introductive et affirma que son travail prétendait « certainement, contribuer au travail d'autocritique qu'à mon sens la philosophie en Amérique latine doit assumer aujourd'hui comme une de ses tâches prioritaires dans ce début de siècle, notamment si elle veut être à la hauteur des défis historiques avec lesquels les "nouveaux temps" la confrontent – ces défis sont en grande mesure de nature interculturelle [43] ». Le soupçon de Fornet-Betancourt dans ces premières observations est en effet que « la philosophie latino-américaine [...] n'a pas encore su répondre au défi du tissu interculturel qui caractérise la réalité culturelle de l'Amérique latine [44] ». L'auteur considère l'interculturalité comme une partie remise de la philosophie latino-américaine dans le sens où l'interculturalité n'est pas une demande nouvelle d'aujourd'hui, mais une exigence qui fait

« 1. Observación introductoria » y « 2. Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente », en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 13-18 y 19-74. Esta versión incluye en concreto el parágrafo dedicado a la crítica intercultural de Fornet-Betancourt a la obra de Dussel (pp. 42-56), que no aparece en la versión publicada en la revista Erasmus., p. 195, n. 55

40. Cf.*ibid.* et DUSSEL, « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos »

41. Le paragraphe dans lequel Fornet-Betancourt explicite ses critiques à la philosophie de la libération de Dussel ne fut pas publié dans la revue Erasmus à laquelle nous avons pu avoir accès. Or dans cette revue, le texte de Dussel compte avec un paragraphe 6 de « Réponse aux défis de Raúl Fornet-Betancourt » qui nous fait penser que ces critiques furent effectivement explicités lors de la Rencontre de 2003. Quand nous feront référence au dit paragraphe sur Dussel, nous citerons alors la version complète du travail de Fornet-Betancourt présenté en 2003 et publiée un an plus tard comme chapitre 1 (« Observación introductoria ») et chapitre 2 (« Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente ») dans Raúl FORNET-BETANCOURT. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid : Trotta, 2004, pp. 13-74, et plus particulièrement pour la critique à Dussel pp. 42-56

42. DUSSEL, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », pp. 98-102.

43. FORNET-BETANCOURT, « Interculturalidad : asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana », p. 177.

44. *Ibid.*, p. 178.

partie de l'histoire sociale et intellectuelle de l'Amérique latine depuis ses débuts. En ce sens, si le processus de contextualisation et d'inculturation représente pour la philosophie latino-américaine un véritable fil conducteur qui aurait pu constituer un pas important dans la prise de conscience du défi interculturel de la réalité latino-américaine, le discours interculturel, surtout en philosophie, est cependant relativement nouveau. En ce sens, la critique de Fornet-Betancourt de la philosophie latino-américaine

> n'ignore pas le progrès que signifie le développement d'une *philosophie latino-américaine* comme philosophie explicitement contextuelle et inculturée. Ce progrès, j'insiste, a aussi des conséquences positives pour la « découverte » de l'interculturel par la philosophie en Amérique latine. Ma critique suppose plutôt cette transformation contextuelle de la philosophie en Amérique latine, [...] et tout en reconnaissant son apport décisif, elle veut faire noter qu'elle est encore insuffisante comme réponse au défi de l'interculturalité [45].

Fornet-Betancourt énumère quatre raisons qu'il considère particulièrement importantes dans l'explication des déficiences interculturelles qu'il critique dans la réalisation du projet de la *philosophie latino-américaine*, à savoir :

1. l'usage colonisé de la raison, complice au fond avec l'héritage colonial ;
2. l'option de fait pour une vision civilisatrice tributaire du projet de la modernité centre-européenne qui se reflète et transmet particulièrement dans le domaine de l'éducation nationale ;
3. l'option pour l'écriture et donc le fait que la *philosophie latino-américaine* ne connaisse que deux langues : l'espagnol et, dans une moindre mesure, le portugais ;
4. la tendance du projet de la *philosophie latino-américaine* à réduire la réalité culturelle de l'Amérique latine au monde culturel défini par ce qu'on appelle la « culture métisse ».

Cette dernière raison est, pour Fornet-Betancourt, la plus importante dans sa critique du projet de la philosophie latino-américaine. Il l'adresse aussi aux philosophes de la libération qui ont revendiqué, certes, une philosophie inculturée, contextualisée, mais au fond de manière partielle et sélective car ces philosophes ont dans les faits pris comme référence fondamentale la culture dominante du monde métisse. Or pour Fornet-Betancourt,

> Cette culture est, certes, latino-américaine. Plus encore : elle est le résultat de transformations interculturelles. Cependant, l'on ne peut pas oublier que toute l'Amérique latine n'est

45. *Ibid.*, p. 183.

> pas métisse et que, en conséquence, la « culture métisse » [...] n'est pas une expression suffisante de la diversité culturelle de l'Amérique latine. [...] En ce sens, prétendre présenter le métissage comme expression de *la* culture latino-américaine résulte un acte de colonialisme culturel qui dilue les différences et, dans la pratique, opprime et marginalise l'autre [46].

La philosophie latino-américaine et plus particulièrement la philosophie de la libération ont aussi dénoncé les processus d'invisibilisation et de colonialisme culturel historique entre le Nord et le Sud, entre l'Europe et l'Amérique latine comme des entités homogènes. En ce sens, certains courants de la philosophie de la libération influencés par la théorie de la dépendance ont surévalué les catégories de « périphérie » et de « colonie » ainsi que leur capacité herméneutique pour reconstruire la « vision de l'Autre », nivelant par ce fait les projets culturels des peuples amérindiens et afro-américains dans un programme de vie et d'action qui prétend pouvoir être identifiable comme *latino-américain* dans l'unité de sa totalité [47]. La philosophie latino-américaine et plus particulièrement la philosophie de la libération ont de ce fait favorisé le nivellement des différences internes au nom de la promotion d'une Amérique latine comme unité culturelle libératrice dans le contexte d'un monde asymétrique.

Le soupçon d'un nivellement des différences culturelles existantes en Amérique latine, c'est-à-dire de l'« histoire partagée » comme la condition qui fonde le processus culturel *latino-américain* et ignore en réalité l'altérité d'autres cultures non-métisses se confirme dans un autre aspect commun à certains philosophes latino-américains (dont Leopoldo Zea, Arturo A. Roig et, au moins dans un premier moment, Enrique Dussel) : celui concernant le fait que le dialogue interculturel est chez ces auteurs réservé à la possible communication « entre américains et européens [48] » libre de tout arrière-goût colonialiste ou missionnaire [49]. La philosophie latino-américaine a ainsi promu le dialogue interculturel *ad extra* entre Latino-américains et Européens (voire entre l'Amérique latine, l'Afrique et l'Asie comme un dialogue Sud-Sud), mais elle a en même temps nivelé les différences culturelles et sociales existantes à l'intérieur de chacune de ces grandes régions du monde.

46. *Ibid.*, p. 185.
47. *Idem*, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, p. 55.
48. Arturo Andrés ROIG, « Descubrimiento de América y encuentro de culturas », *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1), Buenos Aires, 1994, p. 22
49. *Ibid*, p. 22

Ces critiques, Fornet-Betancourt les dirige dans la rencontre de 2003 explicitement à Dussel [50], pour qui l'Amérique latine est « l'Autre » au singulier. Fornet-Betancourt

> pense, concrètement, au passage, à la fin du chemin argumentatif avec et en faveur de l'altérité de « l'Autre », dans lequel « l'Autre » reçoit un nom (propre ?) et est reconnu comme « Peuple ». Le discours sur « l'Autre » au singulier culmine de ce fait dans une proposition singularisante et homogénéisante [...]. La conclusion est [donc], comme nous l'avons suggéré, la proposition d'une Amérique latine qui doit s'affirmer comme « peuple un [51] » et chercher, en conséquence, le développement et la défense d'*une culture latino-américaine* qui serait précisément l'expression du projet du « peuple un » ou du « peuple latino-américain » en tant que « bloc social [52] » et/ou « bloc culturel [53] » des opprimés et des exclus, comme le précise Dussel lui-même [54].

Fornet-Betancourt reconnaît qu'une partie des raisons de cette option chez Dussel pour « l'Autre » au singulier peut être due à des questions simplement banales, comme la commodité ou le gain de temps et d'espace. Cependant, pour Fornet-Betancourt les raisons de cette option chez Dussel ne se limitent pas à des aspects pratiques. Au contraire, cette option reflète

> un déficit d'interculturalité dans son argumentation. Les raisons de cela seraient, en résumé, les suivantes :
>
> 1. L'intérêt pour présenter l'Amérique latine comme « l'autre face de la modernité ». D'où :
> 2. L'intérêt pour lire l'histoire de l'Amérique latine depuis le présupposé qu'elle fut la première « périphérie » et « colonie » de l'Europe.
> 3. La vision de l'altérité de « l'Autre » à partir des conséquences de son « être périphérique » et de son « être colonial ». D'où en concret :
> 4. L'interprétation de l'altérité de « l'Autre » à partir des clés de l'exclusion, de la domination et de l'oppression [...].
>
> La préférence d'Enrique Dussel pour un discours sur « l'Autre » au singulier ne serait donc pas une simple conséquence de facteurs externes ou banaux. Elle aurait au contraire à voir avec sa propre stratégie argumentative. Et justement pour cela elle me semble problématique, c'est-à-dire révélatrice d'une autre des déficiences interculturelles que nous pouvons constater dans son argumentation [55].

Dussel reconnaît la diversité des « Autres périphériques dans le continent culturel (tels que la réalité distincte de l'indigène, de l'afro-américain, etc) [56] », diversité à laquelle il fait référence

50. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, p. 54.
51. Enrique DUSSEL. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992), p. 181.
52. *Ibid.*, pp. 181 et ss.
53. *Ibid.*, p. 190.
54. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 55-56.
55. *Ibid.*, p. 54.
56. DUSSEL, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 100.

à de multiples reprises dans son oeuvre. Il reconnaît donc l'existence de multiples Amériques latines, ou plutôt, de « visages » ou « d'aspects multiples d'un peuple un[57] ». Cependant, il justifie son option pour « l'Autre » au singulier, c'est-à-dire pour « l'Amérique latine *comme totalité* (dans sa négativité propre) [...] face au sceptique de son existence qui donnerait raison à sa pulvérisation nationaliste[58] ». Une autre raison alléguée par Dussel pour justifier ce choix est le fait que dans le contexte d'un dialogue interculturel intercontinental, l'Amérique latine est considérée « comme une unité (qui de toute manière existe puisqu'un maya ou un aymara sont des peuples originaires mais *latino-américains* en tant qu'ils ont fait un bout de leur histoire, au moins les derniers 500 ans, avec les métisses, les créoles, les afro-latino-américains, etc.)[59] ».

À la lumière de l'hypothèse explicative proposée par Fornet-Betancourt, l'auteur reconnaît que le discours sur « l'Autre » au singulier est un moment constitutif de la volonté de créer les conditions pour le dialogue entre l'Amérique latine et l'Europe. Cela fut le cas, par exemple, du dialogue philosophique Nord-Sud organisé par Fornet-Betancourt entre l'éthique du discours (Apel) et l'éthique de la libération (Dussel) à partir de 1989. De la même manière, l'ouvrage de Dussel *1492 : l'occultation de l'autre* (publié en 1992) prétend également « clarifier la possibilité d'un dialogue interculturel, interphilosophique, que nous avons initié avec Karl-Otto Apel. Pour certains, comme pour Montaigne ou pour Richard Rorty, l'existence empirique de diverses cultures, "mondes de la vie" (*Lebenswelten*) sont incommunicables, incommensurables. Il s'agit donc de développer une "théorie" ou "philosophie du dialogue" [...] sur les conditions de possibilité historique, herméneutique, de la communication inter-culturelle[60] » . À la fin de cet ouvrage Dussel réaffirme ce propos :

> Tout ce qui vient d'être dit est simplement une introduction historico-philosophique au thème du dialogue entre cultures [...] pour construire non pas une universalité abstraite, mais une « mondialité » analogique et concrète, où toutes les cultures, toutes les philosophies, toutes les théologies pourront contribuer, par leur apport respectif, à la richesse de la future humanité plurielle[61].

57. *Idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 182.
58. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », pp. 100-101.
59. *Ibid.*, p. 101.
60. *Idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, pp. 8-9.
61. *Ibid.*, p. 202. En français : p.159.

Or pour Fornet-Betancourt c'est justement cette conscience du défi interculturel qui rend d'autant plus curieusement remarquable le déficit interculturel chez Dussel. En effet, le projet de Dussel favorise un aspect interculturel, à savoir celui du dialogue interculturel, interphilosophique, Nord-Sud (voire Sud-Sud). Cependant, il oublie ou sous-estime l'affirmation de l'interculturalité interne qu'impose la diversité culturelle, linguistique, éthique et religieuse de ce qu'on appelle l'Amérique latine. Pour Fornet-Betancourt, cela montre que ce courant de la philosophie latino-américaine se contente d'une perception trop précaire et insuffisante du défi culturel [62].

Finalement, un dernier aspect, lié au précédent, de la critique de Fornet-Betancourt envers Dussel concerne la question de l'existence d'une philosophie amérindienne au sens strict. Les affirmations de Dussel ont évolué et changé à ce propos. Ainsi, dans un texte de 1982 Dussel affirme :

> Je pense, et je l'expose clairement, que dans une « histoire des idées » la pensée amérindienne doit être sa première époque. Certainement, les habitants de notre continent, avant l'arrivée des Européens, eurent une certaine vision du monde, une production symbolique plus ou moins cohérente selon le degré de développement culturel. Mais ils n'avaient pas de philosophie de manière explicite et « technique ». Si par philosophie nous comprenons le discours méthodique initié historiquement avec le peuple grec [...] il n'y a pas eu de philosophie amérindienne. [...] Cela ne signifie pas que la pensée – discours rationnel [...] mais pas philosophique – amérindienne ait été irrationnelle, primitive, non-logique. Au contraire, celles qu'on a appelées philosophies américaines pré-européennes sont, justement, la description des structures rationnelles des visions du monde de nos ancêtres. Cependant, logique, rationalité, sens, ordre ne doivent pas se confondre avec philosophie. [...] De toute manière, nous pensons qu'il est souhaitable et nécessaire pour une compréhension de notre histoire de la culture latino-américaine de consacrer toujours dans nos cours d'histoire de la philosophie latino-américaine un chapitre spécial préalable à l'histoire de la pensée amérindienne. Certes, [...] dans notre Amérique, la philosophie vint, comme attitude et comme outils méthodologiques, déjà « faite » d'Europe. Pour cela, la pensée amérindienne n'eut pas comme en Grèce une fonction d'origine. Mais il est important de la connaître car elle fait encore partie de la conscience quotidienne des structures culturelles de notre peuple [63].

Pour Fornet-Betancourt, cette définition restreinte de la philosophie est le résultat de trois raisons que nous avons citées plus haut, à savoir :

1. l'usage colonisé de la raison, complice au fond avec l'héritage colonial ;

62. Cf. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 54-55

63. Enrique DUSSEL. *Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)*. También en : Enrique DUSSEL, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994. Bogotá : USTA, 1983, éd. 1994 : pp. 27-28.

2. l'option de fait pour une vision civilisatrice tributaire du projet de la modernité centre-européenne qui se reflète et transmet particulièrement dans le domaine de l'éducation nationale ;

3. l'option pour l'écriture et donc le fait que la *philosophie latino-américaine* ne connaisse que deux langues : l'espagnol et, dans une moindre mesure, le portugais.

Dans la réponse de Dussel à Fornet-Betancourt lors des Journées de 2003, Dussel reconnaît qu'« au début de ma réflexion, dans les années 1960 [...] et beaucoup plus tard, je dois le reconnaître, je soutenais une certaine vision eurocentrique de la philosophie (la grecque, islamique et occidentale moderne)[64] ». Cependant, en 2003, Dussel accepte comme philosophiques, c'est-à-dire comme « pensée abstraite, dans la recherche d'une expression univoque, d'un très haut degré conceptuel [...] les textes taoïstes, les traités Vedanta, les écrits grecs ou les expressions réflexives des tlamatinis[65] ».

Or pour Fornet-Betancourt, la révision du concept de philosophie que Dussel a faite dans son effort de répondre au défi interculturel à partir de 1992 n'est pas suffisante pour le décentrement conceptuel qu'exige le tournant interculturel de la philosophie « si nous voulons aller au-delà de la comparaison, voire de la reconnaissance des différences culturelles de *la* philosophie, et accepter qu'il y a différentes cultures de la philosophie, c'est-à-dire que dans d'autres cultures il y a philosophie dans des formes qui ne doivent pas nécessairement correspondre aux expressions que nous présupposons comme philosophies depuis l'horizon conceptuel de la culture (philosophique) que nous avons comme *nôtre*[66] ». Cependant, pour Dussel, étendre le concept de philosophie à d'autres expressions certes rationnelles mais pas abstraitement conceptuelles (comme par exemple aux mythes des tupinambas étudiés par Lévi-Strauss ou aux tragédies de Sophocle) serait « non pas une conception interculturelle de la philosophie, mais une extension excessive de ce concept[67] ».

64. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », pp. 98-99.
65. *ibid.*, p. 99. Dans le monde Aztèque, le « tlamatini » est le sage, le philosophe, celui qui sait quelque chose. « Tlamatini » vient de « mati » : celui qui sait, celui qui connaît ; « tla » : signifie chose ou quelque chose ; « ni » donne le caractère substantif. Cf. *idem, 1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, En français : p. 107
66. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, pp. 51-52.
67. DUSSEL, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 100.

Pour conclure cette réflexion, nous voulons aborder la question d'une possible complémentarité entre les philosophies de la libération et de l'interculturalité. D'une part, la critique interculturelle de Fornet-Betancourt se présente comme une critique qui, tout en reconnaissant les apports de la philosophie latino-américaine et plus particulièrement de la philosophie de la libération, signale son déficit d'interculturalité et propose la perspective interculturelle comme horizon d'auto-critique de la philosophie latino-américaine. En ce sens, Fornet-Betancourt considère que « la philosophie latino-américaine ne peut pas répondre au défi interculturel sans souffrir une douloureuse transformation qui décentre son histoire et ouvre son présent à une pluralité de formes d'expression et de pratiques du philosopher [68] ». D'autre part, si l'interculturalité constitue un défi pour la philosophie latino-américaine et donc pour la philosophie de la libération, elle doit cependant être déterminée par les critères d'une philosophie de la libération, c'est-à-dire que dans la perspective de Dussel, elle doit partir des pauvres et être consciente des asymétries existantes si elle ne veut pas tomber dans l'optimisme facile quant aux conditions d'un dialogue interculturel. En ce sens, à la différence du multiculturalisme comme juxtaposition de cultures, l'interculturalité telle qu'elle est considérée par Dussel et Fornet-Betancourt ne concerne pas un dialogue de ou entre cultures (ni un dialogue entre traditions philosophiques différentes) dans lequel les cultures sont considérées comme des entités spiritualisées et closes. Au contraire, l'interculturalité cherche la transformation des cultures et des postures propres par des processus d'ouverture et d'interaction afin qu'elles puissent dialoguer dans des conditions de symétrie et d'égalité (matérielle et formelle). Pour ces raisons, nous pensons que le dialogue entre l'éthique de la libération de Dussel et la philosophie interculturelle de Fornet-Betancourt gagnerait à être approfondi pour tirer tous les apports mutuels positifs de cette possible complémentarité.

2 Critiques et apports externes à la philosophie de la libération

Les critiques externes de la philosophie de la libération proviennent principalement de l'éthique du discours de K.-O. Apel [69], de certaines auteurs féministes latino-américaines ainsi

68. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, p. 15.

69. Nous avons abordé en détail ces critiques dans la deuxième partie de ce travail. En résumé, les critiques d'Apel à l'éthique de la libération sont principalement les suivantes : (1) Apel critique – au moins dans un premier

que d'auteurs influencés par les courants postmoderne et postcolonial [70], auteurs pour qui une partie des thèses principales de la philosophie de la libération est devenue obsolète de sorte qu'elle doit se reconstituer sur des bases théoriques et pratiques différentes. Sans pour autant omettre leurs limites, nous considérons que les critiques et contributions de ces différents courants critiques à l'encontre de certaines thèses fondamentales de la philosophie de la libération sont enrichissantes et fournissent des éléments importants pour une rénovation de la pensée critique latino-américaine.

2.1 Les critiques provenantes des auteurs féministes latino-américaines : la critique d'Ofelia Schutte

Dès les années 1970, Dussel a abordé la question de la libération de la femme comme un cas concret de sa philosophie de la libération [71]. Or dans ces premiers textes, sa vision du couple et de la femme se basa fondamentalement sur une vision traditionnelle et judéo-chrétienne de ceux-ci, ce qui lui a valu de nombreuses critiques des auteurs féministes latino-américaines et notamment d'Ofelia Schutte [72]. Dussel reconnaît parmi les principales objections qu'il a reçues :

temps – la référence de Dussel à Marx comme anachronique. Pour Apel, le système capitaliste ne doit pas être totalement supprimé mais réformé ; (2) pour Apel, les travaux de Dussel sont aussi instructifs en relation à la situation et les conditions locales que décolorés et ingénus en ce qui concerne l'évaluation des alternatives du socialisme. Aussi, (3) si le point de départ est en lien étroit avec la localisation géographique et historique, la philosophie ne peut en aucun cas se réduire à lui de manière relativiste ou réductionniste ; Apel critique alors (4) les supposés historiques et géographiques de la théorie de la dépendance qu'il considère des simplifications inadéquates d'une problématique beaucoup plus complexe qui risquent (5) le danger d'un dogmatisme, voire sa perversion en terrorisme. Apel critique (6) la communauté de vie dusselienne, qu'il reconnaît ontologiquement plus fondamentale que toute théorie du discours. Cependant, ce qui est indépassable au sens transcendantal n'est pas la vie ou l'existence corporelle mais la fondation philosophico-transcendantale de la théorie discursive. Une fondation au sens strict à partir de la rencontre avec l'Autre n'est pas possible. Finalement, Apel critique (7) l'héritage levinasien dans la pensée de Dussel et notamment l'incompréhensibilité de l'Autre (*versus* l'identité d'une raison commune et des conditions analogues de discours dans toutes les sociétés), l'asymétrie des relations (l'Autre est situé dans une position d'hauteur) et la fondation hétéronome de l'éthique. Pour plus de détails sur les critiques d'Apel à Dussel, Cf. Chapitre 6.

70. Cf. Carlos BEORLEGUI. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao : Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004, pp. 831-856 ; Carlos BEORLEGUI. « Corrientes actuales de la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Diálogo filosófico* n° 65 (2006) ; Carlos BEORLEGUI. « Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad ». Dans : *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* n° 92 (2003) ; ainsi que Héctor SAMOUR. « Postmodernidad y filosofía de la liberación ». Dans : *A parte Rei. Revista de Filosofía* 54 (2007)

71. Cf. Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977

72. Cf. Ofelia SCHUTTE. « Three representative Philosophers of Liberation ». Dans : *XIII International Congress of the Latin America Studies Association*. 1986 ; Ofelia SCHUTTE. « Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano ». Dans : *Prometeo* vol.3, n° 8 (1987) ; Ofelia SCHUTTE. « The

> L'attaque, très juste, d'Ofelia Schutte, concernant la thématique de l'homosexualité. Dans ma première éthique, j'ai bien évidemment [proposé le thème de l'« érotique », c'est-à-dire] de la libération de la femme, mais je n'avais pas compris ce que représentait le thème de l'homosexualité [73].

En effet, selon la première éthique de Dussel, celle des années 1970, le couple se compose d'un homme et d'une femme. Mais les critiques de Schutte ne se limitent pas à la thématique de l'homosexualité. Elles concernent également la définition dusselienne du mariage, l'affirmation de la procréation comme « justice érotique » ou la vision dualiste du monde héritée de la tradition chrétienne patriarcale. Schutte tâche alors de montrer dans les articles cités que « la philosophie de la libération, strictement parlant, n'est pas si progressiste [...] que son nom peut suggérer l'être [74] ». Pour comprendre cette critique, il nous est nécessaire d'introduire brièvement la posture de Dussel concernant ce sujet que nous n'avons pas abordé dans d'autres parties de ce travail.

Dans la première éthique dusselienne, l'homme et la femme réunis dans le mariage deviennent indissociables par la procréation [75] (le fils introduit la partie « pédagogique » de la philosophie de la libération et définit la justice de l'acte érotique [76]). Dans ce contexte, l'autre que l'homme est la femme et vice versa ; l'autre que le couple est le fils [77]. Pour Dussel :

> L'homme et la femme totalisés dans la satisfaction mutuelle meurent dans l'auto-érotisme si l'Altérité n'est pas reconstruite « depuis-le-néant » de la décision mutuelle de donner le jour à l'Autre absolu, temps nouveau et nouvelle histoire, extériorité au sein du couple : le fils [78].

La sexualité est donc pour Dussel « sainte, sacrée, et l'on ne doit pas l'aliéner, la corrompre [79] ». La méchanceté du projet érotique, sa totalisation, signifie l'aliénation de l'Autre (de la femme dans la société machiste) et, métaphysiquement, l'infécondité (c'est-à-dire « la mort de l'enfant, soit parce qu'on ne le désire pas, soit parce qu'on l'avorte [80] »). Pour Dussel,

---

Philosophy of Liberation in Critical Perspective ». Dans : Ofelia SCHUTTE, *Cultural Identity and social liberation in Latin American thought*. New York : SUNY, 1993

73. HURTADO LÓPEZ, *loc. cit.* ; Fátima HURTADO LÓPEZ. « Balance y perspectivas de la filosofía de la liberación. Entrevista a Enrique Dussel ». Dans : *Homo Ludens* n° 3 (2012), p. 72. Nous traduisons la version espagnole de l'entretien pour corriger quelques éléments inexacts dans la traduction française.
74. SCHUTTE, « Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano », p. 20.
75. DUSSEL, *op. cit.*, pp. 107-108.
76. *Ibid.*, p 108.
77. *Ibid.*, p. 106.
78. *Ibid.*, p. 106.
79. *Ibid.*, p. 104.
80. *Ibid.*, p. 108.

> aliéner l'Autre est ne pas désirer l'accomplissement de son désir mais seulement le propre plaisir à travers de l'Autre utilisé comme moyen-pour. Et de ce fait la femme est « jetée » (*jecta*) « devant » (*ob*-) ou « dessous » (*sub*-) comme *objectum* sexuel de l'homme [81].

Dans les pulsions sexuelles « totalisées », un membre de couple instrumentalise l'autre et l'aliène. Une autre possibilité de négation de l'altérité apparaît quand les deux membres se totalisent dans un solipsisme mutuel. En conséquence, du point de vue de la métaphysique de l'altérité dusselienne, la fornication et l'adultère (pêchés capitaux de la Bible), la prostitution et la pornographie comme cas extrêmes de chosification et d'aliénation de la femme [82] définissent la « domination de l'érotique », ils impliquent « subordonner à la simple "pulsion auto érotique de totalisation" la "pulsion altérative" et donc, la destruction du sens profondément humain de la sexualité. Dans ce cas l'on tombe dans l'idolâtrie du plaisir, dans l'injustice par laquelle l'on assassine l'Autre comme autre sexué en le réduisant à un objet pour la propre passion totalisée [83] ». En revanche, dans une vision profondément traditionnelle et judéo-chrétienne, la « libération de l'érotique » et donc de la femme sont définies par Dussel à travers la bonté de l'amour fidèle en couple (altérité homme-femme) qui donne le jour à l'enfant (l'altérité du couple : le fils). La vision de la libération de la femme chez Dussel se sépare ainsi de la position qu'il considère extrême du féminisme : c'est-à-dire celle qui revendique l'indifférenciation entre les hommes et les femmes comme un autre exemple de la « logique de la Totalité ». Il n'y a plus d'hommes et de femmes mais seulement des individus humains. D'où Dussel conclut que le féminisme radical :

> [...] prône alors l'autoérotisme homosexuel pour que personne n'ait besoin de l'Autre et ne dépende ainsi de personne. [...] La maternité elle-même (qui suppose une relation [d'une mère] avec le père) est éliminée. [...] Cet idéal féministe extrême est propre de l'individualisme de la société opulente, idée totalitaire par laquelle l'Autre sexué est éliminé. En politique cela signifie l'éternité de l'Empire ; en pédagogie c'est l'irréversibilité de la même culture impériale ; sexuellement, cela signifie l'hédonisme comme accomplissement exclusif de la « pulsion de totalisation » qui finit, comme dans toutes les ontologies de la Totalité, par proposer comme parfait l'asexué. Paradoxalement, l'homosexualité féministe finit par additionner toutes les perversions [...]. Elle est négation du machisme mais affirmation catégorique de son fondement [à savoir : l'Un] [84].

Pour tout cela, Schutte considère que :

81. *Ibid.*, p. 112.
82. *Ibid.*, pp. 112-113.
83. *Ibid.*, p. 107.
84. *Ibid.*, pp. 116-117.

> Dans sa théorie, le conflit entre le Centre (le mal) et la périphérie (le bien [...]) s'ajuste bien à l'ancienne tradition du manichéisme. [...] Malgré sa rhétorique controversée et radicale, spécialement dans le domaine de la politique, les principes éthiques de Dussel ne contredisent en rien le magistère ou l'enseignement de l'autorité de l'Eglise Catholique Romaine [...] comme dans le cas de sa condamnation théorique de l'avortement et même du divorce [85]. [...] Dans ses publications latino-américaines, le mariage avec l'intention d'avoir des enfants est un projet « ouvert », tandis que le divorce est « fermé » ; l'avortement est « totalisant » et donc mauvais dans toutes les circonstances, tandis que la grossesse est « ouverte », et ainsi de suite. [...] La théorie de Dussel est aussi conservatrice que la pensée patriarcale traditionnelle [86].

En ce qui concerne la thématique de l'homosexualité – c'est-à-dire celle que Dussel reconnaît comme la principale « attaque, très juste, d'Ofelia Schutte » – Dussel a fait des efforts pour actualiser ses positions initiales. Ainsi, dans l'entretien déjà cité, Dussel affirme :

> Dans ma première éthique, j'ai bien évidemment [proposé le thème de l'« érotique », c'est-à-dire] de la libération de la femme, mais je n'avais pas compris ce que représentait le thème de l'homosexualité. Une nouvelle édition de la « Libération de la femme » sort actuellement au Venezuela et, en remplaçant le mot « homosexualité » par « autoérotisme », tout change. Je pense que l'on peut aborder le thème de l'homosexualité comme une altérité [non [87]] autoérotique. Le thème était l'autoérotisme, non l'homosexualité. C'est une nuance [88].

Mais les critiques de Schutte ne concernent pas seulement les positions initiales de Dussel à propos de l'homosexualité. Elles concernent aussi, comme nous avons vu, ses positions par rapport au mariage, à la procréation, à l'avortement, etc. Par ailleurs, nous pensons que ces thématiques sont au fond des cas concrets qui servent à Schutte à illustrer une critique plus importante des fondements théoriques mêmes de la philosophie de la libération.

Rejoignant d'autres auteurs présentés à différents moments de ce travail (e.g. Horacio Cerutti, Karl-Otto Apel ou Santiago Castro-Gómez), Schutte considère que les multiples et hétérogènes influences sur lesquelles se fonde la philosophie de la libération [89] font de cette théorie une philosophie extrêmement complexe et parfois contradictoire. Pour Schutte, la politisation de la phénoménologie qui a lieu par l'introduction de la catégorie « peuple » et la revendication d'un

85. SCHUTTE, *op. cit.*, p. 26.
86. *Ibid.*, p. 34.
87. Nous ajoutons cette négation cruciale pour la compréhension du texte et qui a été oublié dans la traduction française de cet entretien. Pour la transcription originale de l'entretien Cf. HURTADO LÓPEZ, *op. cit.*
88. *idem*, « De la philosophie de la libération. Un entretien avec Enrique Dussel », p. 40 ; *idem*, « Balance y perspectivas de la filosofía de la liberación. Entrevista a Enrique Dussel », p. 72. Nous traduisons la version espagnole de l'entretien pour corriger quelques éléments inexacts dans la traduction française.
89. Parmi lesquelles Schutte met en relief la tradition catholique patriarcale, la pensée allemande avec Hegel ou Heidegger et française avec Levinas, le marxisme et la pensée identitaire latino-américaine

sujet culturellement situé sont les clés pour comprendre les réussites mais aussi les limites de la philosophie de la libération[90]. Schutte critique aussi l'idée du philosophe comme représentant d'Autrui ou comme intellectuel « organique » et l'introduction dans le discours philosophique de « l'altérité » (le peuple, les pauvres) comme une représentation symbolique spécifique de la sagesse et de la justice ou, autrement dit, sa vision de la supériorité morale de la périphérie par rapport au centre, ce qui implique la confusion « du mérite de l'argument et du lieu d'origine, la race ou la région géographique[91] ». De plus, il ne serait pas déraisonnable d'en déduire que la religion et la philosophie sont utilisés ici principalement comme des outils pour appuyer la cause politique de la libération nationale-populaire.

D'une part, Schutte critique l'application de la logique de l'extériorité d'origine levinasienne à la pensée identitaire latino-américaine et au raisonnement moral. Par exemple, chez Dussel l'idée de faire ce qui est « correct » n'a pas été correctement distinguée de celle d'être dans un certain « lieu » ou d'occuper une certaine « place ». La détermination géopolitique de la production de la connaissance mais aussi des qualités morales et de justice est une thèse fondamentale de la philosophie de la libération depuis 1977 quand Dussel écrit dans sa *Philosophie de la libération* qu'« il s'agit de prendre au sérieux l'espace, [et plus particulièrement] l'espace géopolitique. Ce n'est pas pareil de naître au Pôle Nord ou au Chiapas qu'à New York[92] ». Or le fait que quelque chose soit décrit comme étant à l'extériorité de quelque chose d'autre ne rend pas nécessairement le premier un sujet moral privilégié. De même, le fait d'être né dans un lieu particulier ne nous prédispose pas ni ne nous condamne pas à un destin particulier. Schutte critique ainsi la détermination de la valeur politique ou éthique d'un sujet à partir du lieu ou de la position qu'il occupe, autrement dit, le fait que tout ce qui est associé à la totalité (au système) devienne candidat pour la destruction, alors que tout ce qui est associé à l'altérité (les victimes, le tiers-monde) soit juste ou moralement privilégié. Or pour Schutte :

> Il peut être soutenu que la catégorie d'« extériorité », lorsqu'elle est utilisée en conjonction avec la logique analectique, véhicule peu de poids philosophique. L'argument selon lequel l'extériorité est toujours logiquement privilégiée repose sur une prémisse artificielle, à savoir, la capacité de mettre en place un certain espace logique (la position de l'Autre), qui par définition est externe à une « totalité » donnée, ou système de domination. Ainsi, selon

90. SCHUTTE, « Three representative Philosophers of Liberation », pp. 1-2.
91. *Idem*, « Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano », p. 41.
92. Enrique DUSSEL. *Filosofía de la liberación*. Nous citons la 5eme édition publiée à Buenos Aires, La Aurora, 1985. México : Edicol, 1977, p. 14.

> la logique analectique, les opprimés doivent toujours parler « de l'extériorité du système établi ». Pour ce faire, ils doivent être représentés comme moralement privilégiés avant d'entrer dans « le système » [...] Je soutiens que le point de vue d'une « extériorité » pure et non contaminée n'existe pas et qu'une utilisation beaucoup plus empiriquement fondée et critique de cette notion est nécessaire avant qu'elle ne puisse servir d'outil d'analyse pour une théorie de la libération [93].

D'autre part, sur la tradition catholique patriarcale Schutte critique en particulier l'héritage dans la philosophie de la libération dusselienne de sa vision dualiste du monde (le bien *versus* le mal), c'est-à-dire de la division du monde dans deux sphères mutuellement excluantes. Chez Dussel ces deux sphères sont historisées et politisées dans une totalité (le système) et une extériorité (le royaume de l'altérité où de l'Autre, lieu privilégié de l'oppression et de la pauvreté, et source absolue de justice et de vérité). Dussel combine ainsi la tradition catholique du bien et du mal et les catégories levinasiennes d'extériorité et totalité, néanmoins appliquées différemment – contre Levinas – dans la mesure où elles sont subordonnées à une plate-forme politique de libération national-populaire.

Par ailleurs, à partir de Levinas, la philosophie de la libération implique aussi un désinvestissement profond de soi dans l'acte de service à l'Autre – qui chez Dussel, conséquence de l'union du religieux et du politique, se traduit selon Schutte par l'objectif politique de servir au peuple et à sa révolution nationale-populaire. Les niveaux politique et religieux sont donc selon Schutte en strict parallélisme mutuel. Mais si dans la religion l'altérité se réfère à Dieu comme l'Autre absolu duquel émanent tous les commandements moraux, en philosophie l'Autre est le pauvre et l'opprimé, le peuple, les enfants, les femmes, l'Amérique latine et le tiers-monde en général. Pour Schutte, ces différents visages de l'altérité sont cependant, en même temps, la révélation terrestre de l'Autre absolu.

En résumé, Schutte considère que :

> Depuis le début, l'approche de Dussel d'une philosophie de la libération a été marquée par au moins deux caractéristiques perturbantes (*disturbing*). La première est le postulat d'une source absolument pure (*untainted*) pour, ou une autorité incontestée à l'origine de, ses prétentions à la vérité ou la justice. Pour Dussel, la vérité philosophique consiste à faire dériver diverses impératifs d'un ensemble non contaminé de premiers principes. [...] Deuxièmement, la théorie éthique et politique qui émerge de cette approche est marquée par une conception dualiste du bien et du mal. Sur le plan éthique, il y a deux principes : totalité (mal) et altérité (bien). Le scénario de l'histoire mondiale est contextualisé dans

93. SCHUTTE, « The Philosophy of Liberation in Critical Perspective », pp. 188-189.

> (*background to*) la lutte entre ces deux forces qui s'excluent mutuellement. Cela se traduit politiquement en le mandat absolu de soutenir la lutte des mouvements de libération nationale (altérité) contre l'impérialisme (totalité). Ainsi, « l'altérité (*alterity*) » cesse de se référer à une altérité (*otherness*) ou une différence pensée être (*thought to lie*) « au-delà de la connaissance absolue » telle qu'interprétée par les écrivains postmodernes. Elle cesse également de se référer aux personnes marginalisées, aux autres particuliers dont la présence éthique et empirique empêche le cercle de la connaissance de s'enfermer elle-même en dehors de la réalité sous la forme d'un savoir absolu, telle que comprise par Roig. Au lieu de cela, « l'altérité » – telle qu'elle est utilisée par Dussel et d'autres membres du groupe Argentin – vient désigner le terrain d'un nouvel absolu, mais un absolu construit au nom des pauvres, des exploités et des opprimés [94].

Qu'est-ce que cela signifie de parler d'une communauté organique ou de la libération des femmes, par exemple, du point de vue de l'éthique de Dussel ? Pour Schutte, dans son « érotique de la libération » Dussel applique la distinction entre « totalité » et « extériorité » à deux types de comportements sexuels opposés : l'impulsion sexuelle « totalisée » est celle qui n'a pas comme désir ou intention la procréation ; elle s'oppose à l'impulsion « altérative » qui, quant à elle, a un désir d'altérité, c'est-à-dire de procréation. Il n'est donc pas étonnant qu'en concrétisant de la sorte les deux notions empruntées à Levinas, la première forme d'impulsion soit condamnée comme perverse et la seconde soit considérée comme la seule manière moralement digne d'être en relation avec l'Autre érotique : la femme. À partir de ces prémisses, Dussel déduit donc, entre autre, que l'homosexualité (surtout féministe) additionne toutes les perversions [95]. Il s'agit en fin de comptes, d'une nouvelle concrétisation « particulière » des notions de totalité et d'extériorité. En ce sens, Schutte met en relief que :

> L'Autre n'a pas été représenté dans cette théorie comme la femme qui a besoin d'un avortement ou l'individu socialement exclu à cause d'une orientation sexuelle gay ou lesbienne. Aucune notion considérée d'altérité ne fonctionne dans une telle éthique de la libération, mais seulement un appel à l'altérité (*alterity*) comme une formule rigide qui en réalité efface le concept même d'altérité (*otherness*) comme différence [96].

L'altérité ne fait pas référence à toute différence, à tout Autre, mais seulement à certains groupes concrétisés au fur et à mesure de l'œvre dusselienne : les pauvres – qui à partir de l'*Éthique* de 1998 sont substitués par les victimes –, le peuple, les femmes, les enfants, l'Amérique latine, le tiers-monde, etc. L'altérité dusselienne vient alors désigner un nouvel absolu, mais un absolu construit au nom des pauvres et des victimes. En conséquence :

94. *Ibid.*, pp. 178-179.
95. DUSSEL, *Filosofía ética latinoamericana III*, pp. 116-117.
96. SCHUTTE, *op. cit.*, p. 203.

> Un essentialiste et hautement normatif discours de la libération [...] vient se substituer à l'ainsi nommée métaphysique de la totalité. Dans ce cas, la notion d'altérité perd sa qualité critique, pour commencer à faire partie d'un discours dogmatique et moralisant [97].

Paradoxalement, dans sa défense de la liberté et de la justice sociale, la philosophie de la libération se positionne en réalité, et sûrement contre elle, du côté du dogmatisme et de l'absolutisme. Elle réunit – selon Schutte – la perspective révolutionnaire de gauche avec un code moral absolutiste. Par ailleurs, en politisant et en concrétisant l'altérité (et la totalité), au lieu d'éviter que les gens soient discriminés en fonction de la race, de l'origine nationale ou du lieu de résidence, la philosophie de la libération consolide les bases de tels préjugés [98]. En conséquence, du point de vue de Schutte :

> Les théories, telles que celle de Dussel, qui prospèrent sur un mélange d'émotion, de religion et de patriotisme sont susceptibles d'œuvrer à l'encontre de la libération, précisément parce qu'elles finissent par reproduire l'irrationalité et le préjugé culturel plutôt que de les éliminer [99].

En résumé : rejoignant sur ce point – comme nous allons le voir – les critiques adressées à la philosophie de la libération à partir des paramètres de la postmodernité, Schutte considère que l'un des principaux problèmes du schéma théorique utilisé par Dussel est qu'en substituant un absolu par un autre de signe opposé, il finit par avoir « à bien des égards une structure similaire à celle utilisée par certaines idéologies les plus fanatiques de l'histoire moderne [100] ». Schutte suggéra cette critique en 1987 et l'explicita en 1993. Cependant, elle reste encore un défi présent pour la philosophie de la libération. Nous pensons en effet qu'elle est au cœur de la critique de Schutte à la pensée dusselienne.

2.2 La critique postmoderne aux philosophies de la libération : Santiago Castro-Gómez

La postmodernité est apparue en Europe dans les années 1960, particulièrement en France à partir d'auteurs comme Jean-François Lyotard, Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Jacques Derrida, mais pas seulement (e.g. Gianni Vattimo en Italie). Il s'agit d'un ensemble de pensées et de travaux qui développent une forte critique de la tradition et de la rationalité propres à la

97. *Ibid.*, pp. 188-189.
98. *Ibid.*, p. 190.
99. *Idem*, « Three representative Philosophers of Liberation », p. 13.
100. *Idem*, « The Philosophy of Liberation in Critical Perspective », p. 179.

modernité occidentale, et donc des concepts fondamentaux hérités des Lumières et notamment du fondationnalisme et de l'universalisme kantien. Ces auteurs partagent une philosophie de la différence dont le concept fondamental est cependant exprimé de diverses manières et dans des optiques différentes : les *différences* (Foucault, Deleuze), la *différance* (Derrida), le *différend* (Lyotard). Les critères universels de jugement, les grands récits, les valeurs traditionnelles comme la justice ou la vérité scientifique ou encore les idées de progrès ou d'émancipation sont remplacés par des formes de légitimation complexes et hétérogènes.

Comme la pensée postmoderne européenne, l'intuition originaire de la philosophie de la libération déjà dans les années 1970 partit aussi d'une critique des excès de la raison moderne et du sujet cartésien. Elle était donc selon Dussel, une philosophie postmoderne *avant la lettre*. Ainsi, dans l'introduction d'un de ses livres majeurs publié en 1977, il explique cela de la manière suivante :

> Quand nous disons que la philosophie de la libération est postmoderne, nous voulons indiquer la thèse suivante : la philosophie moderne européenne, peut-être même avant l'ego cogito, mais certainement à partir de lui, situe tous les hommes de toutes les cultures – et avec eux, leurs femmes et leurs enfants – à l'intérieur de ses propres frontières comme des objets manipulables, des outils. L'ontologie les situe comme des êtres interprétables, comme des idées connues, comme des médiations ou des possibilités internes à l'horizon de la compréhension de l'être. Au centre de l'espace, l'ego cogito constitue la périphérie et se demande avec Fernández de Oviedo : « Les Indiens sont-ils des hommes ?, c'est-à-dire : sont-ils européens, et donc animaux raisonnables ? La réponse théorique importe moins que la réponse pratique, qui est la réponse réelle, celle dont nous continuons encore à souffrir : ils ont seulement une main d'œuvre ; s'ils ne sont pas dépourvus de raison, ils sont au moins « bêtes », incultes, puisque dépourvus de la culture du centre, sauvages, en un mot, sous-développés.
>
> Cette ontologie ne surgit pas du néant. Elle surgit d'une expérience préalable de domination sur d'autres hommes, d'oppression culturelle sur d'autres mondes. Avant l'*ego cogito*, il y a un *ego conquiro* (le « je conquiers » est le fondement pratique du « je pense »). Le centre s'impose à la périphérie depuis cinq siècles [101].

Plus généralement dans le panorama philosophique latino-américain, la réception du courant philosophique postmoderne eut lieu à la fin des années 1980 [102]. Il s'agit d'une génération qui

101. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, p. 14-15.

102. *idem*, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos » ; Hermann HERLINGHAUS et Monika WALTER, éds. *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin : Langer, 1994 ; José Oviedo JOHN BEVERLY, éd. *The postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press, 1993. Nous trouvons également – et pour des raisons diverses – des auteurs réticents à l'application en Amérique latine du post-modernisme. Cf. e.g. Adolfo Sánchez Vázquez, « posmodernidad, posmodernismo y socialismo », *Casa de las Américas*, n°175 (1989), pp. 137-145 ; Franz

expérimente un certain « désenchantement » face à la fin d'une époque caractérisée en Amérique latine par le populisme et les espoirs éveillés par la Révolution cubaine depuis 1959. Cependant, durant les années 1980 les mouvements de libération ont été écrasés, le socialisme européen est tombé, la pauvreté a augmenté ainsi que la distance entre les pauvres et les riches. À la suite de ces événements, un certain désenchantement est apparu et a favorisé la réception en Amérique latine de la pensée postmoderne, du sens du micro, de l'hétérogène, du pluriel, de l'hybride et du complexe qui de ce point de vue reflètaient mieux la nouvelle sensibilité sociale caractérisée par le scepticisme face aux grands récits et aux idéaux héroïques que prêchait la génération précédente, et l'orientation vers des pratiques plus individuelles et une culture de l'immédiateté.

Dans ce contexte, l'œuvre de Santiago Castro-Gómez est pour Dussel digne d'intérêt car elle représente un exemple d'une philosophie latino-américaine élaborée depuis les paramètres de la postmodernité [103]. Pour cet auteur, la postmodernité n'est pas un phénomène purement idéologique mais un changement de sensibilité perceptible tant dans les régions centrales d'Occident que dans les régions périphériques. Le propos de Castro-Gómez est de montrer que la philosophie postmoderne n'est pas un simple piège aliéné, aliénant et complice de la domination dans lequel seraient tombés certains intellectuels soucieux d'importer en Amérique latine les derniers courants de pensée en vogue en Occident, mais un état généralisé de la culture qui est présent en Amérique latine de la même manière qu'en Occident. Aussi, pour cet auteur, la postmodernité n'implique pas un abandon de la fonction critique de la pensée ni des idéaux émancipateurs de la modernité mais un refus du langage totalisant et essentialiste avec lequel ces idéaux ont été articulés en Amérique latine [104], ainsi que des hiérarchies raciales et épistémiques résultant

Hinkelammert, « Frente a la cultura de la postmodernidad : proyecto político y utopía », dans Franz Hinkelammert, *El capitalismo al desnudo*, Bogotá, El Buho, 1991, pp. 135-137 ; Pablo Guadarrama, « La malograda modernidad latinoamericana », dans Pablo Guadarrama, *Postmodernismo y crisis del marxismo*, México, UAEM, 1994, pp. 47-54 ; Arturo Andrés Roig, « ¿Qué hacer con los relatos, la mañana, la sospecha y la historia ? Respuestas a los post-modernos », dans Arturo Andrés Roig, *Rostro y filosoífa de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 118-122

103. Dussel cite en particulier Santiago CASTRO GÓMEZ. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona : Puvill Libros, 1996. ISBN : 84-85202-72-4 ; Santiago CASTRO GÓMEZ et Eduardo MENDIETA, éds. *Teorías sin disciplina : latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México : M. A. Porrúa San Francisco University of San Francisco, 1998. Cf. DUSSEL, *op. cit.*, p. 43. Dans Dussel (2001) : p. 439. En anglais : p. 338

104. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 33. Le marxisme est lui aussi objet de cette critique car en prétendant expliquer le devenir humain dans sa totalité à partir du seul conflit des classes sociales, il a sous-estimé les hiérarchies raciales et de genre qui y sont également imbriquées. La théorie de la dépendance, quant à elle, permit de mettre en relief l'hétérogénéité structurelle du monde ; cependant, elle tomba dans une interprétation également totalisante de l'histoire en voulant expliquer la totalité du devenir humain à partir seulement de la dialectique développement-

d'un universel trop abstrait et monologique. Castro-Gómez interprète alors le postmodernisme comme une affirmation de la coexistence d'une multiplicité de types de raison, de sorte que la décentralisation de la raison et du sujet modernes n'ouvre pas le chemin à l'irrationalité ou à un nouveau sujet transcendant mais à un vision plus ample en ce qui concerne l'hétérogénéité socio-culturelle, politique et économique du monde.

Nous pouvons distinguer deux moments dans l'interrogation de Castro-Gómez à la philosophie de la libération. D'une part, celui concernant l'existence ou non d'une philosophie latino-américaine authentique. D'autre part, celui qui concerne de manière explicite les possibilités d'une philosophie de la libération aujourd'hui.

Le discours sur une philosophie, un art ou une littérature latino-américains « authentiques » continue, selon Castro-Gómez, à opérer à l'intérieur d'un essentialisme culturel qui oppose ce qui est « propre » et ce qui est « étranger » sur la base d'un dépôt préfixé d'identité [105]. Souvent, la recherche de l'identité a été effectuée à la manière d'une recherche des origines (Foucault) qui a impliqué trois conséquences principales. Premièrement, elle a nourri un messianisme salutaire (*salvacionista*) selon lequel la connaissance de l'identité latino-américaine implique la responsabilité morale de la diffuser, de l'enseigner aux masses qui l'ignorent et de l'institutionaliser. Deuxièmement, les discours d'identité impliquent l'exclusion des différences : l'identité latino-américaine serait ainsi l'essence véritable d'un « nous » homogène qui transcende toutes sortes de distinction de sexe, de race, d'âge, etc. – considérées comme des simples variations d'une unique essence partagée. Finalement, les discours d'identité impliquèrent le postulat d'une *altérité par rapport à la modernité*, d'un « nous les Américains » opposé à « eux les Européens » représentants de la modernité occidentale. L'Amérique latine devint alors « l'autre absolu » de l'Occident et de la modernité. Éviter ces conséquences requiert nécessairement changer les questionnements, c'est-à-dire avancer vers une réflexion qui ne soit plus axée autour du fondement ultime d'une culture ni sur la vérité de l'identité latino-américaine.

En ce qui concerne l'actualité de la philosophie de la libération, Castro-Gómez introduit le débat en se posant trois questions [106]. Premièrement – écrit-il – nous devons nous questionner

sous-développement, centre-périphérie. Elle a de ce fait sous-estimé les causes endogènes de la pauvreté et de la domination dans les pays du tiers-monde.

105. *Ibid.*, p. 95, n. 170.

106. Santiago CASTRO GÓMEZ. « Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana ». Dans :

sur le type de transformations socio-structurelles qui ont hâté le vieillissement des catégories philosophiques, sociologiques et théologiques des discours libérationnistes en vogue les années précédentes. Deuxièmement, sur la possibilité de récupérer pour un diagnostic contemporain des sociétés latino-américaines, certaines des contributions des discours libérationnistes. Finalement, nous devons réfléchir sur le type de réajustement catégoriel qui se révèle nécessaire pour consolider une nouvelle perspective de pensée critique en Amérique latine.

De ce fait, Castro-Gómez propose de reprendre la question que Cerutti avait posée en 1979 [107] et de repenser les possibilités et les limites d'une philosophie latino-américaine de la libération dans le nouveau contexte à partir des années 1980 – qui pour l'auteur est caractérisé par la fin des régimes socialistes en Europe de l'Est, le désenchantement politique, la globalisation ainsi que par la constatation de sociétés de plus en plus plurielles.

À partir de ces réflexions, l'auteur reconnaît les importantes contributions des philosophes de la libération par exemple en ce qui concerne la critique de l'eurocentrisme de la modernité. Cependant, il considère que l'option pour les pauvres qu'ont défendue les penseurs libérationnistes risque de se transformer en une simple inversion des rôles, c'est-à-dire en une substitution du point de vue monologique des conquistadors par celui des opprimés et des dominés. Cela est ainsi car – selon cet auteur – les réflexions des philosophes et des théologiens de la libération étaient basées sur l'affirmation de l'impérialisme comme seul coupable de la pauvreté des nations latino-américaines d'une part, ainsi que sur la foi dans les réserves morales et révolutionnaires du peuple d'autre part. En conséquence, l'Amérique latine était considérée comme l'altérité ou l'extériorité absolue de l'Europe, comme « l'autre », comme un monde totalement différent et en ce sens comme réserve spirituelle de l'humanité et dépositaire de tous les espoirs de perfection et de futur. Or pour Castro-Gómez, après la globalisation, la planétarisation des *mass media* et la transnationalisation de l'économie il n'est plus possible de poser la question de l'identité latino-américaine, de l'eurocentrisme et du colonialisme en termes d'*altérité*, de *peuple* ou de *nation* car cela implique la production narrative de méta-identités monolitiques (c'est-à-dire d'un « nous » et d'un « eux » homogènes, d'un *ethos* libérateur – l'Amérique latine – et d'un *ethos* impérial – l'Occident) qui fétichisent tant l'Europe que l'Amérique latine

Disenso. Revista internacional de pensamiento latinoamericana n° 1 (1995), pp. 71-72 ; *idem*, *Crítica de la razón latinoamericana*, p. 16

107. CERUTTI, « Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación ».

alors que, pour l'auteur, ce dont il s'agit est d'avancer vers une considération de l'identité en termes de *différence* [108]. De sorte que même si :

> La critique de Dussel anticipe dans la plupart de ses raisons celle des auteurs postmodernes européens et nord-américains. On peut lui reprocher d'avoir réduit la modernité européenne à une version purement « instrumentale » et de ne pas reconnaître en elle le déploiement d'autres modèles alternatifs de rationalité et de subjectivité. Mais le véritable problème apparaît quand Dussel commence à approfondir le concept levinasien d'*altérité* à partir de la théorie de la dépendance et de la théologie de la libération. L'autre que la « totalité » est le pauvre, l'opprimé, celui qui parce qu'il se trouve dans « l'extériorité » du Système devient la source unique de rénovation spirituelle. Là-bas dans « l'extériorité », dans l'*ethos* du peuple opprimé, l'on trouve des valeurs très différentes de celles qui prévalent dans le « centre » : amour, communion, solidarité, relation face-à-face, sens de la justice sociale. De ce fait, Dussel commet une deuxième réduction : celle de convertir les pauvres dans une espèce de sujet transcendantal, à partir de laquelle l'histoire latino-américaine acquerra du « sens ». Nous nous trouvons ici aux antipodes de la postmodernité car ce que Dussel prétend n'est pas décentraliser le sujet moderne mais le remplacer par un autre sujet absolu [109].

Pour Castro-Gómez, la réception de la philosophie postmoderne (de Foucault, Vattimo, Lyotard ou Derrida) en Amérique latine permet de comprendre, avec les philosophies de la libération, que les sociétés humaines ne sont pas le résultat d'un processus historique ascendant qui conduirait nécessairement du traditionnel au moderne, du mythe au logos et de la barbarie à la civilisation. En ce sens, la perspective postmoderne de Castro-Gómez partage avec la philosophie latino-américaine du XXe siècle siècle la critique de l'eurocentrisme, y compris de l'eurocentrisme de Marx et de Hegel. Cependant, « aveuglés – nous citons Castro-Gómez – par un tiers-mondisme romantique – très en vogue à l'époque – certains "philosophes de la libération" optèrent simplement pour inverser les rôles : au lieu de regarder tout le devenir humain du point de vue des conquistadors, ils décidèrent de le regarder depuis ce qu'ils appelèrent "le revers de l'histoire", à savoir du point de vue des conquis et des opprimés [110] ». Or dans l'opinion de Castro-Gómez, l'absolutisation de l'extériorité de l'Amérique latine ou de n'importe quelle particularité risque seulement de répéter la tentation de convertir la raison en irrationalité, c'est-à-dire qu'en critiquant une certaine unilatéralité avec une autre de sens opposé, les discours

108. Nous trouvons certainement chez Dussel l'apparition de quelques déterminations : les paysans, les ouvriers, les classes marginées, les femmes, les enfants de la rue, les personnes âgées, les générations futures qui souffriront les conséquences de la crise écologique, etc. Mais ces différents groupes sont rapidement intégrés de nouveau dans une identité métacompréhensive : l'*ethos* libérateur, au sein duquel les différences semblent être gommées. Cf. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 74

109. *Ibid.*, pp. 39-40.

110. *Ibid.*, p. 36.

libérationnistes ont reproduit cela même qu'ils critiquaient.

En revanche, depuis une perspective postmoderne, les sociétés humaines sont considérées comme une multiplicité de « petites histoires » qui coexistent dans le même temps sans que l'historien puisse faire appel à un critère transcendantal qui les ordonne de manière hiérarchique. Ainsi, face à l'universalisme ethnocentré, la postmodernité met en avant la notion de « différence » et propose un relativisme culturel pour reconnaître qu'aucune culture n'est supérieure à une autre. De ce fait, en montrant que les différentes sociétés humaines ne peuvent pas être pensées comme insérées dans un courant unique de l'histoire mais au contraire comme une pluralité hétérogène, fragmentaire et différentielle, la critique postmoderne couperait à sa racine toute prétention d'élever une histoire particulière en paradigme de « l'Histoire universelle ».

Pour ces raisons, malgré les justes revendications et critiques de la philosophie de la libération dusselienne, elle est pour Castro-Gómez problématique et doit renouveler les catégories sur lesquelles elle se fonde [111]. Cette rénovation, Castro-Gómez la voit à partir des paramètres proposés par les théories postmodernes quand il écrit que :

> Tant la théorie de la dépendance que la philosophie de la libération demeurent encore attrapées dans le pathos éclairé que la postmodernité tâche de laisser derrière [...] en évitant de ce fait l'idéalisation de n'importe quel particularité. [...] Oser imaginer utopiquement le futur continue d'être un statut régulateur du changement et de la lutte pour le changement. Mais après Auschwitz, Hiroshima et Ayacucho [112], nous ne pouvons envisager ce changement que sous le paradigme de la diversité et de l'hétérogénéité, au risque de répéter la tentation de convertir la raison en irrationalité [113].

C'est-à-dire que dans l'opinion de Castro-Gómez, la pensée postmoderne permettrait non seulement de critiquer l'universalisme comme un idéal qui cache l'ethnocentrisme et le colonialisme impérialiste [114] mais également d'échapper à la tentation de convertir à son tour les pauvres, les victimes, en une espèce de sujet transcendantal et donc d'éviter les dualismes simplistes centre-périphérie, retard-progrès, tradition-modernité, domination-libération, etc. Ces

111. Dussel répondit à ces critiques lors d'une conférence prononcée en 1999 et publié un an plus tard comme DUSSEL, *op. cit.*

112. "Ayacucho"est un mot quechua qui signifie "lieu des morts". Le théologien Gustavo Gutiérrez l'utilise pour faire référence symbolique à la pauvreté généralisée du tiers-monde. Cf. « Dossier : Dire Dio dopo Auschwitz, durante Ayacucho. Diálogo tra Jürgen moltmann et Gustavo Gutiérrez », *Mosaico di pace*, nº 4 (1993), pp. 11-26.

113. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 36, p. 45.

114. Alain Renaut défini l'universalisme dogmatique comme celui qui « leste d'un contenu déterminé l'affirmation de l'universel comme valeur et exclut du champ de l'humain, au nom de ce contenu, toute différence ne s'y réduisant pas ». Cf. Alain RENAUT. « Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité ». Dans : *Sens Public. Revue électronique internationale* (2007/06). http ://sens-public.org/article.php3 ?id_article=455, p. 6

dualismes, par ailleurs, tout en changeant les contenus, conservent cependant les mêmes termes utilisés la modernité et risquent de ce fait de reproduire – en l'inversant – l'irrationalité et le préjugé culturel plutôt que de les éliminer. Pour cela, quand Castro-Gómez propose de revaloriser les « petites histoires » que l'on ne doit pas chercher à subsumer dans des catégories abstraites telles que « peuple », « nation », « dépendance économique » ni à les lire sur la base des schémas dualistes d'interprétation car « derrière ces schémas et ces catégories se cachent des luttes qui doivent être comprises dans leur *particularité*[115] ». De ce point de vue, parler de macro-institutions (e.g. L'État, la nation, le peuple), parler aussi des classes sociales opprimées, des masses populaires, de catégories comme totalité, extériorité, libération, etc. implique la perte du sens du micro, de l'hétérogène, de l'hybride et du complexe.

Autrement dit : face à ces deux types de réductionnisme (eurocentrique et tiers-mondiste), Castro-Gómez propose l'utopie postmoderne d'un monde polycentrique (du point de vue économique et politique) et pluraliste (du point de vue culturel). Face à un concept de « raison forte », face aux narrations utopiques fondées sur des valeurs modernes comme l'unité, le consensus, l'harmonie, l'homogénéité, l'absence d'injustice et la réconciliation, face également aux schémas dualistes d'interprétation, il propose une « raison faible » capable de mettre en relief l'hétérogénéité, la diversité, le relativisme, le dissensus, le contexte et les traditions culturelles et affirme par ailleurs qu'« il est temps déjà de comprendre que les sociétés latino-américaines ne sont pas un tissu homogène d'événements qui peuvent être observés d'un seul point de vue mais le collage de multiples et irréductibles histoires qui se reflètent mutuellement[116] ».

Cependant, pour Dussel « s'il est vrai qu'il y a une histoire hégélienne, un « grand récit » eurocentrique qui occulte [l'altérité], il n'est pas soutenable que les victimes n'aient besoin que de micro-récits fragmentaires[117] » ni que la crise du sujet moderne implique la « mort du sujet ». Pour Dussel, la critique postmoderne du sujet doit être interprétée comme une critique de certaines formes de sujets qui peut néanmoins revaloriser d'autres : une certaine critique du sujet est nécessaire pour reconstruire une vision plus profonde de celui-ci, une critique de la simplification des causes externes du sous-développement latino-américain est requise pour l'intégrer à une interprétation plus compréhensible de celui-ci. Le contraire est critiquer « une

115. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 37.
116. *Ibid.*, p. 37.
117. DUSSEL, *op. cit.*, p. 48. Dans Dussel (2001) : p. 445

certaine unilatéralité avec une autre de sens opposé, et l'on tombe ainsi dans cela même que l'on critique[118] ». Ne pas remarquer cela est tomber dans le fétichisme des formules, ce qu'il reproche à Castro-Gómez. De plus : la crise du sujet éclairé signifie également la neutralisation de la rationalité critique ? Par ailleurs, si la perspective postmoderne met en avant le fait de la relativité dans l'histoire humaine et entre les cultures, implique-t-elle pour autant d'accepter l'absence de valeurs universelles pour l'humanité comme la liberté, l'égalité ou la justice, et donc d'une raison partagée par tous les êtres humains au-delà des différences ?

Castro-Gómez critique l'idée d'une raison capable de découvrir les causes et les mécanismes ultimes de toutes les aliénations humaines, c'est-à-dire la possibilité d'un sujet absolu capable de se situer dans l'« extériorité » de toutes les aliénations et d'une forme de savoir capable de se soustraire des relations stratégiques de pouvoir qui configurent le tissu social. Cependant – précise l'auteur – cela n'est pas contradictoire avec l'existence de « sujets contingents qui luttent depuis les différentes perspectives pour configurer d'une autre manière les relations existantes de pouvoir mais sans réclamer des prétentions absolues de type cognitif, éthique ou esthétique[119] ». En ce sens, Castro-Gómez reconnait que la critique (e.g. foucaultienne) du sujet n'est pas une critique « du sujet en tant que tel mais de la vision éclairée de l'homme telle qu'elle a été exprimée par les sciences naturelles et les sciences humaines depuis le XVIIIeme siècle[120] ». La critique (e.g. foucaultienne) du sujet concerne donc le sujet monologique et tout-puissant de la modernité, supposé capable de déchiffrer tous les mystères de l'univers avec les seules forces de la raison. De la même manière, la critique de Castro-Gómez fait référence au sujet « qui se place lui-même au centre de l'histoire et qui peut transformer le monde selon sa propre volonté. C'est le sujet patriarcal qui anime la conquête et la subordination d'autres peuples et cultures, un sujet qui, guidé par un désir excessif de perfection (*prurito*), prétend y amener les bénéfices de la "civilisation". C'est, en dernière instance, le sujet autoritaire qui se trouve à la base de la société disciplinaire[121] ». Dans les deux cas, la critique ne cherche pas à anéantir le sujet mais à le *décentraliser*.

Cependant, Dussel et Castro-Gómez diffèrent dans la manière de conceptualiser le décen-

118. *ibid.*, p. 44. Dans Dussel (2001) : p. 440. En anglais : p. 339.
119. CASTRO GÓMEZ, *op. cit.*, p. 41.
120. *Ibid.*, p. 37.
121. *Ibid.*, p. 37.

trement du sujet moderne. Car si pour Dussel l'autre que la « totalité » est le pauvre, l'opprimé, celui qui parce qu'il se trouve dans « l'extériorité » du système devient source unique de rénovation spirituelle, la critique de Castro-Gómez est dirigée tant contre la forme solipsiste du *cogito* cartésien que contre la forme marxiste du « sujet collectif » et, à partir des paramètres de la postmodernité, affirme que ce dont il s'agit est d'ouvrir le champ à une pluralité de sujets qui ne revendiquent aucunement de centralité mais simplement de participation dans la vie publique d'une société de plus en plus multipolaire et interactive. De sorte que « le sujet ne disparait pas, il se multiplie ; de même que la raison. Car loin de disparaître, l'espace s'ouvre pour la coexistence de différents *types de rationalité*[122] ». Castro-Gómez accuse alors les philosophes de la libération en général, et Dussel en particulier, d'absolutiser et de sacraliser l'extériorité de l'Amérique latine, et de consolider de ce fait la logique binaire mise en place par la modernité. Face à une raison transcendantale, unique et absolue, l'auteur propose une *critique transversale* qui ne fait pas appel à l'unité mais à la pluralité et au poli-perspectivisme. Face aux utopies unitaires et totalisantes, il propose l'utopie d'un monde *policentrique* d'un point de vue économique et *pluraliste* d'un point de vue culturel ; l'utopie de la coexistence pacifique, bien que nécessairement conflictuelle, entre différentes formes de connaissance et de critères moraux d'action sans avoir recours à aucun type de métalangage universel.

Néanmoins pour Dussel la revalorisation postmoderne des différences proposée par Castro-Gómez, en tâchant d'éviter l'absolutisation d'un sujet transcendantal homogène (les pauvres, le Sud), tombe cependant dans une nouvelle absolutisation : celle d'un différentialisme se faisant lui aussi dogmatique dans sa valorisation de l'hétérogénéité irréductible de toutes les différences. Or si ce différentialisme a l'avantage d'assurer un monde pluriel dans lequel il est possible d'exercer le dissensus, du point de vue de la philosophie de la libération il a cependant l'inconvénient majeur de ne pas avoir comme objectif de travailler pour un monde plus juste, surtout en ce qui concerne l'expérience de la souffrance des victimes. Au contraire, il semble que depuis les paramètres de la postmodernité, toute exigence de justice est nécessairement inséparable du dogmatisme et de l'imposition de régimes staliniens[123]. Mais par conséquent, l'antifondationalisme postmoderne n'implique pas de transformation des systèmes présents

122. *Ibid.*, p. 38.
123. BEORLEGUI, *op. cit.*, p. 235.

pour la défense de la vie humaine en danger (des victimes de la modernité et de la colonialité, des femmes, des générations futures face à la crise environnementale, etc.).

Dussel revendique alors une critique de la raison moderne qui ne soit pas une critique de la raison en tant que telle (ce qu'il reproche au postmodernisme) car une certaine raison et une certaine universalité sont nécessaires pour défendre « la vie humaine en danger de suicide collectif [124] ». En ce sens, Dussel maintient dans son dialogue avec Castro-Gómez en 2003 cela même qu'il avait défendu quelques années auparavant dans son dialogue avec Vattimo [125]. L'œvre de Dussel *1492 : l'occultation de l'autre* fut publié en 1992, c'est-à-dire quelques années après le début du dialogue avec Vattimo. Dans le prologue de cette œuvre, Dussel explicite son propos de la manière suivante :

> Les post-modernes critiquent la raison moderne comme raison, nous, nous critiquerons la raison moderne pour avoir caché le mythe irrationnel. Ce que nous allons essayer de montrer au cours de ces conférences, c'est la nécessité de dépasser la Modernité [126].

Par ce besoin de dépasser la modernité, Dussel avait caractérisé sa philosophie dès 1977 de « postmoderne [127] ». Écrite avant le mouvement de la postmodernité, cette œuvre indiquait seulement la nécessité de dépasser la modernité. Cependant, à partir des années 1990, Dussel tâche de se distinguer des postmodernes et pour cela il propose le terme de « transmodernité [128] » au lieu de celui de postmodernité. Quelques années plus tard, dans le livre qui fut le résultat des rencontres avec l'auteur postmoderne, Dussel précise de nouveau cette idée :

> C'est-à-dire, nous sommes avec Vattimo et Levinas quant au danger d'une raison (stratégico-instrumentale, économico-militaire, et autres) qui opprime la périphérie depuis 1492 et qui s'accentue dans le présent, surtout à partir de 1989, quand le capitalisme du centre, hégémonique sans devoir partager le pouvoir, peut lancer autant de guerres qu'il veut au nom de la « civilisation » contre les peuples « barbares » du Sud [...]. Mais nous sommes avec Apel et Habermas quant au fait qu'on doit nier *certains types* de rationalité (la rationalité cynique, stratégique ou instrumentale autonomisée ; la rationalité métaphysique

124. DUSSEL, *op. cit.*, p. 52. Dans Dussel (2001) : p. 450. En anglais : p. 346

125. Dussel rencontra Vattimo pour la première fois à Torino, en 1990. En septembre 1992, quand il dictait un séminaire à l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Naples, l'on lui fit partie du désir d'organiser la visite au Mexique d'un philosophe italien. Dussel proposa alors Vattimo, qui effectivement visita Dussel au Mexique en septembre 1993Enrique DUSSEL. *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Publicado también como : « Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la Transmodernidad », *A Parte Rei*, num. 54 (2007). Mexico : Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, 1999, p. 11

126. *Idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 7. En français : p. 5.

127. *Idem*, *Filosofía de la liberación*, pp. 14-15. Cf. Citation plus haut.

128. *Idem*, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, p. 73, n. 18. En français : p. 74, n. 14.

> ou abstraite propositionnelle pré-pragmatique) mais, en même temps, l'on doit assurer l'exercice de la *raison* éthique et discursive qui subsume les précédentes avec des critères moraux [129].

Face au relativisme culturel des postures postmodernes, Dussel semble donc aller – malgré ses critiques de la modernité – dans le sens proposé « en Europe par un certain rationalisme universaliste qui se méfie de l'irrationalisme fasciste (de la période nazi allemande), comme celui de Karl-Otto Apel ou Jürgen Habermas qui pensent au contraire que ce dont il s'agit est de "compléter la tâche de la Modernité" comme rationalité critico-discursive, démocratique. Il s'agit d'un essai de fonder la raison contre les sceptiques (du type Richard Rorty) [130] ». Dussel se situe ainsi « avec Vattimo, au-delà de Vattimo » (voire contre Vattimo), et en même temps « avec Apel ou Habermas, mais en radicalisant leurs positions et en comprenant leur insensibilité face à l'ineffable, ou face aux difficultés pathologiques ou asymétries du dialogue [131] ». Pour Dussel :

> Après la « fin de la modernité », il est nécessaire d'imaginer une utopie historique de vie, une « transmodernité » planétaire, mondiale, une « nouvelle civilisation » comme « réalisation des valeurs » des « barbares », de ceux de « dehors », qui inclue une rédéfinition de la relation de la *personne-nature comme récréation écologique*, et la relation *personne-personne comme justice* culturelle, politique, économique... Et pour cela, l'Éthique de la Libération doit compter avec la *raison*, avec des critères éthiques supra-régionaux, planétaires [...]. Il est donc nécessaire de savoir discerner le positif de la critique des postmodernes, le positif de la modernité, et l'affirmation du précieux de l'extériorité du monde de la vie du Sud pour imaginer un projet de libération, alternatif, éthique et nécessaire pour la majorité de l'humanité, ainsi que les médiations institutionnelles pour sa réalisation effective [132].

À la différence de la manière dont ce débat a été posé en Occident (c'est-à-dire face au débat qui oppose une prétention de rationalité universelle d'une part, et l'affirmation de la différence et la négation du sujet, du progrès, des valeurs, de la fondation, de la métaphysique, etc. d'autre part), la critique dusselienne de la raison moderne n'équivaut pas à une critique de la raison en tant que telle, ni à une absolutisation du différentialisme. Au contraire, elle est effectuée au nom d'une raison différentielle (celle des mouvements féministes, écologistes, culturels, ethniques, ouvriers, périphériques, etc) et en même temps universelle (c'est-à-dire de la raison pratique-matérielle, discursive, stratégique, instrumentale, critique, etc.). De sorte

129. *Idem*, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, p. 43.
130. *idem*, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », p. 44. Dans Dussel (2001) : p. 440. En anglais : p. 339.
131. *Idem*, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, p. 45.
132. *Ibid.*, p. 63.

que « l'affirmation et l'émancipation de la Différence construit une universalité novatrice et future. La question n'est pas Différence ou Universalité mais Universalité dans la Différence et Différence dans l'Universalité [133] ». L'affirmation dusselienne de la différence ne renonce donc pas aux conditions et aux principes éthiques universels, et donc à l'universalité d'une raison éthique qui, tout en critiquant les limites de la raison moderne occidentale, vise une nouvelle universalité future, rationnelle et éthique, nous y reviendrons.

De notre point de vue, la proposition de Castro-Gómez pour un monde polycentrique en ce qui concerne le domaine économique-politique et pluraliste en ce qui concerne le culturel gagnerait en effet à ne pas renoncer aux idéaux et principes universels de justice au risque de n'assurer que le simple droit à la différence et au dissensus, ce qui n'implique pas nécessairement de réelles transformations des relations de pouvoir et d'asymétrie entre les différents groupes. Nous partageons l'affirmation postmoderne des différences et d'hétérogénéité culturelle et épistémique du monde. Nous reconnaissons les apports du postmodernisme pour la construction de sociétés ouvertes et démocratiques ainsi que pour un renouvellement des thèses classiques des diverses philosophies de la libération latino-américaines par exemple en ce qui concerne « la prétention d'une libération universelle, l'option pour les appauvris et les exclus comme lieu privilégié pour connaître et transformer la réalité historique, la conception de la philosophie comme activité théorique qu'illumine et oriente une praxis historique de libération et la proposition d'une méta-utopie du processus libérateur. Dans le contexte postmoderne actuel, il semble que parler encore "d'option en faveur des pauvres", de "praxis historique" et de "libération" est quelque chose d'obsolète et sans sens [134] ». Cependant, nous pensons que cette affirmation des différences gagnerait à être associée à une représentation alternative du monde, à un idéal qui ne se réalisant jamais complètement donne néanmoins du sens à l'action et guide les transformations vers un monde plus juste. La question est donc celle de savoir comment concevoir une philosophie libératrice qui, tout en prenant en compte les critiques de la philosophie postmoderne aux projets de fondation et d'émancipation de la modernité, ne renonce pas à la critique rationnelle et à la transformation de l'existant à partir d'idéaux de justice globale. En ce sens, si les critiques de Castro-Gómez à la philosophie de la libération nous

133. *idem*, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », p. 52. Dans Dussel (2001) : p. 450. En anglais : p. 346.
134. SAMOUR, *op. cit.*, p. 6.

semblent pertinentes dans beaucoup d'aspects – notamment en ce qui concerne les limites d'une sacralisation de l'altérité absolue de l'Amérique latine et d'une lecture du monde sur la seule base de schémas dualistes d'interprétation – nous pensons que l'auteur partage une objection avec les philosophes postmodernes : celle de renoncer à l'articulation des particularités avec une nouvelle universalité éthique et de parcours qui, tout en tenant compte des limitations de la raison et de l'universalisme moderne occidental dans sa version dogmatique, ne contient pas les menaces d'un différentialisme se faisant lui aussi dogmatique ni d'un retour à une vision romantique de communautés closes sur elles-mêmes, et qui de ce fait, ne renonce pas à l'idéal d'un monde plus juste.

Finalement, Dussel considère que la critique postmoderne de la modernité n'est pas suffisante car n'ayant pas encore conscience explicite que l'exclu et le surveillé dans l'asile et la prison par exemple avaient été anticipés des siècles avant par l'Indien exclu et colonisé à partir du XVIe siècle, elle reste eurocentrique. Le postmodernisme européen n'avait donc pas encore de vision mondiale des relations de pouvoir. Au contraire, Dussel défend le paradigme mondial de la « modernité-altérité » (ou « modernité-colonialité ») et affirme que la « lutte pour la reconnaissance » (dans les termes d'Axel Honneth) et la critique de la raison moderne requièrent les principes d'une raison différentielle et véritablement universelle. En ce sens, si la philosophie de la libération partage avec la philosophie postmoderne une critique de la raison moderne, les critiques ainsi que les alternatives proposées sont cependant différentes. Pour cette raison, Dussel considère que « la Philosophie de la Libération [est] un mouvement postmoderne *avant la lettre*, en vérité *transmoderne* [135], qui apprécie la critique postmoderne mais la décentre à partir de la périphérie mondiale et la reconstruit à partir des exigences politiques concrètes des groupes subalternes [136] ».

135. En proposant le concept de transmodernité Dussel souligne que la modernité est un phénomène planétaire et non strictement européen, auquel les "barbares" fabriqués par les discours de la modernité ont aussi contribué même si leur contribution n'a pas été répertoriée. Cf. Walter MIGNOLO. « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale ». Dans : *Multitudes* vol.3, n° 6 (2001), p. 56

136. DUSSEL, « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano », p. 452. En anglais : p. 347

2.3 Les critiques et contributions du postcolonialisme : l'apport d'Homi Bhabha à la philosophie de la libération

Le postcolonialisme fait irruption en Amérique latine durant les années 1990[137], années dans lesquelles nous trouvons une certaine réception des travaux initiés par des intellectuels des « Études Subalternes » (*Subaltern Studies*) et notamment par les trois principaux théoriciens du postcolonialisme : Edward Said, Homi Bhabha et Gayatri Spivak. Cependant, les réactions des intellectuels latino-américains face à l'application des théories postcoloniales à l'Amérique latine ont été diverses. Certains auteurs considèrent que cette théorie reflète une situation particulière – celle des ex-colonies anglaises – qui n'est donc pas applicable au cas latino-américain, tandis que d'autres affirment – dans des degrés différents – la possibilité de cette application ou la valeur de certaines de ses contributions pour la réflexion critique latino-américaine[138]. En ce sens, le sémioticien Walter Mignolo distingue les discours postmodernes (européens/occidentaux) et postcoloniaux (situés dans l'héritage colonial britannique) des « théories postoccidentales », c'est-à-dire des critiques contre-modernes situées de manière spécifique dans l'héritage colonial hispanique. Selon cet auteur, il ne s'agit pas d'exporter le modèle postcolonial indien aux autres régions périphériques mais de voir si on peut trouver en Amérique latine des théoriciens qui – de manière analogue au travail des postcoloniaux indiens – ont critiqué le colonialisme à partir de l'héritage colonial hispanique. La contribution de l'Amérique latine aux débats postcoloniaux impliquerait ainsi une reformulation de la théorisation postcoloniale à partir de l'originalité théorique de la pensée latino-américaine.

La critique postcoloniale (d'Edward Said, Homi K. Bhabha, Gayatri C. Spivak, etc.) était

137. Walter MIGNOLO. « Are Subalternal Studies posmodern or Poscolonial ? The politics and Sensibilites of Geo-Cultural Locations ». Dans : *Dispositio* n° 46 (1996) ; Walter MIGNOLO. « Herencias coloniales y teorias poscoloniales ». Dans : B. Gonzales, *Cultura y Tercer Mundo. 1. Cambios en el saber academico*. Caracas : Nueva Sociedad Nubes y Tierra, 1996 ; Santiago CASTRO GÓMEZ. « Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano" : la crítica al colonialismo en tiempos de globalización ». Dans : *Estudios. Revista De Investigaciones Literarias Y Culturales* Año 5, n° 10 (). Publicado también en R. Follari et R. Lanz (ed.), Enfoques sobre posmodernidad en America Latina, Venezuela, Sentido, 1998 ; Alfonso del TORO, éd. *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt : Iberoamericana/Vervuert, 1997 ; Alfonso del TORO, éd. *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt : Iberoamericana/Vervuert, 1991 ; CASTRO GÓMEZ et MENDIETA, *op. cit.* ; BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, pp. 831-856 ; *idem*, « Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad »

138. TORO, *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica* ; *idem, El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* ; CASTRO GÓMEZ et MENDIETA, *op. cit.*

dirigée tout particulièrement contre l'eurocentrisme et le racisme culturel de l'Occident. Il s'agit de sortir d'un rapport de pouvoir fondé sur la domination du monde « Occidental » sur le reste du monde. Le titre de l'ouvrage de Dipesh Chakrabarty *Provincializing Europe* reflète bien le propos du projet postcolonial, qu'il partage avec la philosophie de la libération de Dussel. En effet, depuis les années 1965, les travaux de Dussel ont été écrits notamment dans l'intention de situer l'Amérique latine et relativiser la centralité de l'Europe dans l'Histoire universelle [139]. La perspective postcoloniale se situe de plus comme un mouvement intellectuel d'engagement politique avec les groupes « subalternes », et en ce sens, elle partage aussi ce rôle avec la philosophie de la libération : celui d'être une pensée critique localisée de manière auto-critique dans la périphérie (Afrique, Asie, Amérique latine), avec les groupes « subalternes » [140]. Dussel veut « avec cela suggérer que dans toute la périphérie (Afrique, Asie et Amérique latine) ont commencé à surgir des mouvements critiques qui partaient de leur propre réalité régionale [141] » et qui partageaient des inquiétudes et des propos similaires. Dussel eut l'occasion de rencontrer certains collègues indiens en 1998 lors d'un séminaire organisé à l'Université de Duke sur le thème *Cross-genealogies and Subaltern Knowledges*, notamment Gyan Prakash, Dipesh Chakrabaarty et Jha Prabhakara.

Cependant, les théoriciens postcoloniaux ont développé une critique du colonialisme qui se différencie de manière substantielle des récits anti-coloniaux des années précédentes. En effet, les narrations colonialistes étaient articulées à des espaces traditionnels d'action, c'est-à-dire à des situations où les sujets ont forgé leur identité dans des contextes avant tout locaux. En conséquence, les récits anti-coloniaux ont basé leurs critiques du colonialisme sur le rachat de la prétendue authenticité culturelle des peuples colonisés que les envahisseurs auraient détruit. Les théories postcoloniales seraient au contraire produites dans des contextes post-traditionnels

139. Nous avons vu dans une autre partie de ce travail comment la vision du système-monde d'Immanuel Wallerstein avait permis à Dussel de limiter la centralité de l'Europe aux cinq derniers siècles et, de ce fait, d'enlever à cette dernière son aura de « centre éternel de l'histoire mondiale ». Cependant, dans des articles plus réents, Dussel limite la centralité de l'Europe aux deux derniers siècles seulement et affirme que « si la Modernité, les empires européens, le colonialisme et le capitalisme commercial ont cinq siècles, l'*hégémonie européenne* n'a que *deux siècles* [...] car elle aurait toujours partagé, pendant les trois premiers siècles de la Modernité, sa présence majeure sur le marché mondial avec l'Hindoustan et la Chine », Enrique DUSSEL. *La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo*. 2004. URL : `http://enriquedussel.com/txt/china-dussel.pdf`

140. *Idem*, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos ».

141. *Idem*, « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos », p. 54.

d'action, c'est-à-dire dans des lieux où les sujets sociaux configurent leurs identités en interagissant avec des processus de rationalité globale et où, de ce fait, les frontières culturelles commencent à devenir poreuses [142]. Dans les mots d'Ella Shohat :

> Le terme « postcolonial » serait donc plus précis s'il était articulé en tant que « théorie post-premier monde/tiers-monde » ou « post-critique anticoloniale », en tant que dépassement d'une conception (*mapping*) relativement binaire, fixe et stable des relations de pouvoir entre « colonisateur » et « colonisé », entre « centre » et « périphérie ». De telles réarticulations suggèrent un discours plus nuancé qui rend compte du mouvement, de la mobilité, de la fluidité. Ici, le préfixe « post » signifierait moins un « après » : il marquerait le fait de suivre, de dépasser et de commenter un certain mouvement intellectuel (la critique anticoloniale tiers-mondiste) plutôt que de dépasser chronologiquement un certain point dans l'histoire (le colonialisme). Car ici, le « néocolonialisme » serait une façon moins passive de prendre en compte la situation des pays néocolonisés et deviendrait un mode d'engagement politique plus actif [143].

En ce sens, les critiques postcoloniales mettent en relief l'importance du fait de la globalisation et des nouvelles formes de colonisation dans la situation du monde actuel. Si auparavant il s'agit d'une colonisation politique, économique et marchande d'un ensemble de territoires, dans la situation actuelle la dépendance n'est plus en relation à un centre métropolitain. Le colonialisme territorial et nationaliste de la modernité a évolué vers un colonialisme global et « déterritorialisé » qui oblige à réviser les catégories des théories anticolonialistes des années 1960 que la théologie et la philosophie de la libération héritèrent afin de les résituer dans la nouvelle situation de globalisation où les exclusions et les inégalités opèrent tant en dessous qu'en dessus du contexte national. Ils nient l'existence d'un domaine moral et culturel pur et authentique situé dans l'extériorité de l'Occident et reconnaissent l'impossibilité d'un retour nostalgique à un passé authentique, statique et fétichisé ou aux formes traditionnelles et pré-capitalistes de l'existence. Cela ne signifie pas pour autant que les mouvements politico-culturels des diverses communautés ethnoraciales doivent cesser d'explorer leurs langues et cultures précoloniales (la célébration de l'hybridité et la reconnaissance de l'impossibilité d'un retour à un passé perdu et impossible à récupérer risqueraient dans ce cas de tomber dans une condescendance anti-essentialiste envers les communautés culturelles pour qui l'affirmation de la culture qui précède la conquête fait partie de la lutte contre l'anéantissement culturel qui

142. Cf. S. Castro-Gómez, E. Mendieta, « Introducción : La translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de la globalizacion », dans CASTRO GÓMEZ et MENDIETA, *op. cit.*

143. Ella SHOHAT. « Notes on the Postcolonial ». Dans : *Social Text* n° 31-32 (1992), p. 108.

continue).

Par ailleurs, dans la perspective postcoloniale le recours à une prétendue « extériorité morale » face à Occident implique une rhétorique chrétienne de victimisation selon laquelle le peuple, le pauvre ou le subalterne, par le simple fait d'être opprimé ou exclu, serait doté d'une supériorité morale vis-à-vis du colonisateur. Au contraire, le moment présent est traversé par des réseaux globaux ainsi que par une multiplicité de types d'exclusions qui opèrent à tous les niveaux. Finalement, les narratives postcoloniales critiquent également le rôle prophétique et la fonction héroïque que les théories anticoloniales et les philosophes de la libération avaient réservé aux intellectuels critiques.

Quel est donc concrètement l'apport spécifique de la perspective postcoloniale à la philosophie de la libération de Dussel ? Pour Dussel « localiser » (dans le sens de Homi Bhabha) le discours fut toujours l'obsession de la Philosophie de la libération. Bien sûr, les outils théoriques doivent être perfectionnés avec le temps et pour cela Dussel reconnaît que l'apport postmoderne mais aussi celui de la perspective postcoloniale doivent être subsumés [144].

En ce qui concerne la perspective postcoloniale, et plus particulièrement celle d'Homi Bhahba, Dussel considère que son principal apport à la philosophie de la libération

> se situe dans une féconde « localisation (*location*) » : « l'entre-deux », « l'*in-between (ness)* » dépasse les dichotomies sans les nier unilatéralement. Il travaille dans la tension et dans l'interstice. Bhabha ne nie ni le centre ni la périphérie, ni le genre ni la classe, ni l'identité ni la différence, ni la totalité ni l'altérité [...]. Au contraire, il explore la fécondité de « l'entre-deux » [...] comme un « lieu » privilégié de localisation créatrice. Il a ainsi dépassé la dualité sans tomber dans la simple négation. La Philosophie de la Libération, sans pour autant nier ses intuitions originaires, en a beaucoup à apprendre, elle doit encore grandir [145].

Dans ses derniers écrits, Dussel utilise la notion d'« entre-deux » (*in-between*) de Bhabha à plusieurs reprises. Ainsi par exemple, dans une conférence présentée en 2000 Dussel affirme que :

> pour une Philosophie de la Libération, notre « *cultural location* » – dans les mots d'Homi Bhabha – ne nous permet pas de tomber dans des positions [...] eurocentriques car notre « lieu » exige que notre discours soit soutenu depuis une rationalité localisée post-colonialement, en essayant une vision mondiale plus ample [146].

144. DUSSEL, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos ».
145. *ibid.*, p. 56, n. 23. Dans Dussel (2001) : pp. 441-442, n. 23. En anglais : p. 348-349, n. 10.
146. Enrique DUSSEL. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao : Desclée, 2001, p. 268.

En 2003, lors de la rencontre avec Fornet-Betancourt, Dussel affirme que :

> l'intellectuel critique doit être quelqu'un localisé « entre » (*in-betweeness*) deux cultures (la sienne propre et la moderne). C'est toute la question de la frontière (*border*) entre deux cultures comme lieu d'une « pensée critique ». [...] La localisation de l'effort créateur ne part pas de l'intérieur de la Modernité mais de son extériorité ou, même mieux, de son être « frontalier » [147].

Ou encore, en 2007 Dussel écrit à propos de :

> l'« hispano » comme « localisé » créativement *entre* (le « *in-between* » d'Homi Bhabha) beaucoup de mondes qui constituent, dans la « frontière » (*« border »*) interculturelle [148], une identité historique, non substantialiste ni essentialiste, mais dialectiquement créatrice de ses propres composantes dans le procès même de l'histoire en continuelle intégration de nouveaux défis [149].

Ces citations multiples – étalées dans différents textes séparés entre eux par une dizaine d'années – de « l'entre-deux » (*in-between*) de Bhabha confirment la conscience et le souhait de la part de Dussel d'intégrer l'apport de ce penseur postcolonial dans la philosophie de la libération.

Or la posture de Bhabha est – il nous semble – beaucoup plus complexe et stricte vis à vis des concepts dichotomiques que Dussel ne semble le voir – par exemple dans la première référence que nous avons cité plus haut [150]. Dans notre opinion, il s'agit du coeur et de l'actualité du défi de la perspective postcoloniale à la philosophie de la libération. En effet, pour Bhabha :

> La perspective postcoloniale [...] s'écarte des traditions de la sociologie du sous-développement ou de la théorie de la « dépendance ». Comme mode d'analyse, elle vise à réviser les pédagogies nationalistes ou « indigénistes » qui fondent la relation entre le Tiers-Monde et le Premier-monde sur une structure binaire d'opposition. La perspective postcoloniale résiste à la tentation des formes holistiques d'explication sociale. Elle oblige à reconnaître la plus grande complexité des frontières culturelles et politiques se jouant à l'interface de ces sphères politiques souvent opposées [151].

147. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 93-97.
148. Mais – nous citons la note de Dussel – la frontière (*« border »*) pas comme une ligne, mais comme un territoire dense en signification comme « l'entre-croisement » de Gadamer ; un « espace » plus qu'une limite ; un « espace » entre beaucoup de mondes que la subjectivité (intersubjective) de l'acteur vit simultanément, en les articulant, en étant tous « mon monde », « notre monde » [...] mais « extérieur » au monde hégémonique des *anglos*, dans « l'altérité » (lévinasienne).
149. Enrique DUSSEL. *Materiales para una política de la liberación*. México/Madrid : Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007, p. 95.
150. Cf. *idem*, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », p. 56, n. 23. Dans Dussel (2001) : pp. 441-442, n. 23. En anglais : p. 348-349, n. 10.
151. Homi BHABHA. *The location of Cultures*. London/New York : Routledge, 1994, p. 213.

Les auteurs postcoloniaux considèrent ainsi que le jeu d'oppositions (entre oppresseurs et opprimés, centre et périphérie, civilisation et barbarie) présent dans les théories du développement et de la dépendance ainsi que dans les discours du nationalisme anticolonial au XXe siècle renforce le système binaire de catégorisation mis en place par la modernité. Face à cela, la perspective postcoloniale de Bhabha ouvre un « espace interstitiel » qui émerge comme une indécision à la frontière de l'hybridation culturelle. Cette base théorique permet à Bhabha de sortir de la logique binaire qui sert de support à mythe du progrès (passé/présent, intérieur/extérieur, etc) ainsi qu'à la construction d'identités de la différence (Blanc/Noir, Soi/Autre, colonialiste/colonisé, etc) maintenues dans les discours anti-coloniaux et libérationnistes.

Bhabha vise à déconstruire toutes les oppositions binaires au cœur de l'imaginaire colonial, à montrer que ce qui nous est présenté comme étant séparé est en fait mêlé, enchevêtré. Le problème n'est pas simplement la « mêmeté » de la nation comme opposée à l'altérité d'autres nations. Le problème est – comme le soulignait Fornet-Betancourt – la nation clivée articulant en son propre sein l'hétérogénéité de sa population. Il se sépare ainsi de toute notion d'une identité originaire ou d'une tradition « reçue » et donc de toute revendication d'un mode d'être spécifique ou essentiel, des discours naturels (et naturalisants) unifiant de la « nation » ou du « peuple » authentiques ainsi que de la notion d'un Autre homogénéisé. Pour Bhabha, toutes les identités – qu'elles soient coloniale, nationaliste, traditionnelle, etc. – sont de nature hybride. De plus, leurs mises en contact viennent redoubler les embranchements et les enchevêtrements dont elles sont l'objet. Par conséquent, « ce qui est innovant sur le plan théorique et crucial sur le plan politique, c'est ce besoin de dépasser les narrations de subjectivités originaires et initiales pour se concentrer sur les moments ou les processus produits dans l'articulation des différences culturelles. Ces espaces "intersticiels" (*in-between*) offrent un terrain à l'élaboration de ces stratégies du soi – singulier ou commun – qui initient de nouveaux signes d'identité, et des sites innovants de collaboration et de contestation dans l'acte même de définir la société [152] ».

Aux conceptions coloniales et anti-coloniales rigides, il oppose des identités et des cultures prises dans des mouvements incessants d'interpénétration, imbriquées les unes dans les autres. À titre d'exemple, il cite l'artiste afro-américaine Renée Green qui, selon lui, « déplace la logique binaire sur laquelle sont souvent construites les identités de différence – Noir/Blanc,

152. *Ibid.*, p. 18.

Soi/Autre [153] » en utilisant une « cage d'escalier » comme espace d'exposition. Bhabha commente l'audace de l'artiste : « Le "çà et là" de la cage d'escalier, le mouvement temporel et le passage qu'elle autorise, empêchent les identités situées à chaque bout de s'installer dans des polarités primordiales. Ce passage interstitiel entre identifications fixes ouvre la possibilité d'une hybridité culturelle qui maintien la différence sans une hiérarchie supposée ou imposée [154] ». En explorant ce « tiers espace » (qui n'est pas réservé aux cultures métisses mais renvoie à une certaine attitude ou disposition) Bhabha peut « éluder la politique de la polarité et enfin émerger comme les autres de nous-mêmes [155] ». Car en effet, la perspective interstitielle, comme un pont ou une cage d'escalier, nous amène au-delà de nous-mêmes pour revenir à nous-mêmes, au « présent » « déboîté et déplacé » dans un mouvement de va et vient qui ne réclame aucun mode d'être spécifique ou essentiel, dans un esprit de révision et de reconstruction. Il est donc effectivement possible – comme Dussel le fait lui-même dans le texte cité plus haut [156] – de réaliser un parallélisme entre cet espace interstitiel de Bhabha, l'entre-deux (*in-between*), et la « fusion des horizons » de Gadamer [157], ainsi que – nous pensons pouvoir ajouter – l'interculturalité de Raúl Fornet-Betancourt [158].

3 Quelques réflexions finales

En ce qui concerne l'évolution interne de la philosophie de la libération pour s'adapter au nouveau contexte socio-politique, nous pensons que l'effort de Dussel a été l'un des plus notoires. Dans une conférence de 1999 [159], l'auteur affirme qu'un programme de recherche comme la philosophie de la libération sera progressif s'il est capable d'intégrer les anciens et les

153. *Ibid.*, p. 18.
154. *Ibid.*, p. 20.
155. *Ibid.*, p. 59.
156. DUSSEL, *Materiales para una política de la liberación*, p. 95.
157. Nous avons étudié la « fusion des horizons » de Gadamer dans une autre partie de ce travail. Cf. Chapitre 1
158. Dans ce contexte, il convient de rappeler dans cette brève parenthèse que l'interculturalité pour Fornet-Betancourt n'est pas une position théorique ni un simple dialogue de ou entre cultures dans lequel les cultures sont considérées comme des entités spiritualisées et closes. Au contraire, l'interculturalité pour Fornet-Betancourt désigne la *posture* ou *disposition* par laquelle l'être humain s'habilite et s'habitue à vivre « ses » références identitaires *en relation* avec les « autres ». L'interculturalité est donc une attitude qui nous sort de nos propres sécurités théoriques et pratiquesFORNET-BETANCOURT, *loc. cit.* et en ce sens nous pensons qu'elle se rapproche de la « fusion des horizons » de Gadamer ainsi que de l'« entre-deux » ou « tiers espace » de Bhabha.
159. DUSSEL, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos ».

nouveaux défis. Quel est donc le bilan que nous pouvons conclure après les différents dialogues et critiques, internes et externes, à propos de l'actualité de la philosophie de la libération ?

Dans notre opinion, Enrique Dussel a su modifier partiellement ses propositions initiales à la lumière des réflexions internes et des critiques et dialogues que, depuis ses débuts, a entretenu avec des auteurs différents. Nous estimons également intéressant au sujet de l'actualité de la philosophie de la libération le fait que son *Éthique* de 1998 [160] introduise – par rapport à sa première proposition d'une éthique de la libération en 1973 [161] – les questions de l'exclusion et de la globalisation comme caractéristiques fondamentales du nouveau contexte que la philosophie doit prendre en considération. Par ailleurs, dès sa première formulation, mais de manière plus claire et explicite à partir de son *Éthique* de 1998, la philosophie de la libération de Dussel a été caractérisée par une forte orientation éthique globale. En effet – comme le souligne Hans Schelkshorn – les victimes, dans leur lutte contre l'injustice et pour la libération, « ne défendent pas simplement leur être particulier mais l'objectif immanent de toute morale, à savoir la "préservation et le développement de la vie humaine" [162] » en général. L'éthique dusselienne à partir de son *Éthique* de 1998 est donc le projet d'une libération de l'humanité et pour l'humanité, c'est-à-dire pour la société humaine mondiale. Dussel dépasse ainsi, sans pour autant la remplacer, sa première proposition d'une éthique de la libération *latino-américaine*. Avec sa proposition plus récente d'une philosophie politique critique, Dussel approfondit les questions qui concernent les concrétisations et les applications politiques des principes de son *Éthique* de 1998. Dans ces ouvrages, Dussel approfondi les conditions historiques d'une théorie du dialogue qui ne tombe : 1) ni dans l'optimisme facile de l'universalisme rationaliste abstrait (lequel peut confondre universalité avec eurocentrisme et développementisme modernisateur), dans lequel selon l'auteur peut tomber l'actuelle « École de Francfort » ; 2) ni dans l'irrationalité, l'incommunicabilité ou l'incommensurabilité du discours des post-modernes. La philosophie de la libération confirme la raison comme faculté capable d'établir un dialogue, un discours inter-subjectif. Elle nie le moment irrationnel du « mythe sacrificiel de la modernité » pour

160. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998.
161. *Idem, Para una ética de la liberación latinoamericana*.
162. Hans SCHELKSHORN. « La "filosofía de la liberación" en Latinoamérica al final del siglo XX ». Dans : *Polylog, Forum for Intercultural philosophizing*. http ://lit.polylog.org/1/esh-es.htm. 2000, paragraphe 17.

affirmer (assumé dans un projet libérateur) le rôle émancipateur rationnel des Lumières et de la Modernité.

La philosophie de la libération subsuma déjà les catégories de Marx, de Ricœur, de l'éthique de la discussion et de tous les mouvements de pensée qu'ont pu lui apporter « des catégories qui sont *nécessaires mais pas suffisantes* pour un discours qui justifie la praxis de libération [163] ».

De la même manière, les pensées et critiques des auteurs que nous avons introduit dans ce chapitre offrent à la philosophie de la libération des nouvelles catégories pour la rénovation des outils théoriques qu'elle doit encore perfectionner, des catégories qu'elle doit intégrer et reconstruire dans son propre discours. Cependant, selon Dussel, la philosophie de la libération peut entrer en dialogue avec ces nouvelles propositions épistémiques et assimiler beaucoup d'elles mais toujours en gardant une position propre. De sorte que même si :

> Depuis plus de vingt ans (depuis 1976 dans certains cas), l'on a proclamé l'épuisement de la Philosophie de la Libération. Il semblerait, au contraire, que seulement maintenant, à la fin des années 1990, elle découvre, elle ouvre des nouveaux horizons de profondeur qui permettent un dialogue Sud-Sud, préparatoire de futurs et créatifs dialogues Sud-Nord [164].

Parmi les différentes critiques, internes et externes, des auteurs que nous avons introduit dans ce chapitre, trois critiques principales nous semblent être encore au coeur des défis actuels pour une actualisation de la philosophie de la libération, à savoir :

1. La critique des binarismes simplificateurs, critique partagée par la plus part des auteurs cités dans ce chapitre, c'est-à-dire la critique de l'héritage dans la philosophie dusselienne de la vision dualiste du monde (le bien *versus* le mal) (Schutte) interprété à partir des « supposés historiques et géographiques mêmes (globalement simplificateurs) de la théorie de la dépendance [...] [et] des grandes théories de la gauche [...] qui ont résulté être des simplifications inadéquates d'une problématique beaucoup plus complexe » (Apel) ; du romantisme manichéen (groupe de Bogotá) qui en surévaluant les catégories de « périphérie » et de « colonie » (Fornet-Betancourt) affirme « l'existence d'un domaine anthropologique d'altérité au-delà de l'Identité de la Totalité [...] et fini [...] par signaler que la véritable altérité est le Tiers-monde par rapport au centre » (Cerutti) divisant de ce

163. DUSSEL, « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », p. 48. Dans Dussel (2001) : p. 445. En anglais : p. 342

164. *ibid.*, p. 46. Dans Dussel (2001) : p. 442. En anglais : p. 340.

fait « la terre dans le sens conflit Nord-Sud, ce qui est déjà une simplification monstrueuse – bien que des fois utile » (Apel). Ou encore : la critique des « pédagogies nationalistes ou "indigénistes" qui fondent la relation entre le Tiers-Monde et le Premier-monde sur une structure binaire d'opposition » (Bhabha) entre ce qui est « propre » et ce qui est « étranger » selon laquelle l'autre que la totalité « est le pauvre, l'opprimé, celui qui parce qu'il se trouve dans "l'extériorité" du Système devient la source unique de rénovation spirituelle » (Castro-Gómez), ce qui suppose « le postulat d'une source absolument pure pour, ou une autorité incontestée à l'origine de, ses prétentions à la vérité ou à la justice » (Schutte).

2. La critique, liée à cela, d'un nivellement de l'hétérogénéité de l'Amérique latine (Fornet-Betancourt), d'un « essentialiste et hautement normatif discours de la libération » (Schutte) en termes « d'*altérité*, de *peuple* ou de *nation* », c'est-à-dire de « méta-identités monolitiques (d'un « nous » et d'un « eux » homogènes) » (Castro-Gómez), d'un « Autre homogénéisé » (Bhabha).

3. Finalement, conséquence de cela, la critique du « risque de dogmatisme, y compris d'une éventuelle perversion dans le sens d'un terrorisme » (Apel) ; c'est-à-dire du risque qu'en substituant un absolu par un autre de signe opposé, la philosophie de la libération finisse par avoir « à bien des égards une structure similaire à celle utilisée par certaines idéologies les plus fanatiques de l'histoire moderne » (Schutte) et donc, « après Auschwitz, Hiroshima et Ayacucho, [...] répéter la tentation de convertir la raison en irrationalité » (Castro-Gómez). Ce risque est aggravé par le fait que le sujet de la formulation (le pauvre) est autre que le sujet de la reformulation (le philosophe en tant que « interprète du peuple » et « prophète critique »). Or l'on peut raisonnablement partir de la base que ce dernier reformule la demande sociale du « peuple » en relation à ses propres demandes (Cerutti).

Dussel répondit partiellement à ces critiques dans une conférence de 1999, où il précisa que « le philosophe de la libération ne représente personne et ne parle pas au nom des autres [des victimes] [165] ». En ce qui concerne l'utilisation de concepts binaires, il écrit que :

> Le dualisme simpliste : centre-périphérie, développement-sous-développement, dépendance-libération, classes exploiteuses-classes exploitées, tous les niveaux de genre, de culture

165. *ibid.*, pp. 47-48. Dans Dussel (2001) : p. 445. En anglais : p. 342

> ou de race qui fonctionnent dans la bipolarité dominateur-dominé, civilisation-barbarie, principes universels-incertitude, ainsi que totalité-extériorité, doivent être dépassés (*overcome*) s'ils sont utilisés d'une manière superficielle ou réductrice. Mais dépassé (*superado, overcome*), en tant que subsumé, ne veut pas dire qu'on peut « décréter » leur inexistence, leur inutilité épistémique ou leur négation totale. Au contraire, [...] ces catégories binaires dialectiques doivent être placées dans des niveaux concrets de plus grande complexité et être articulées avec des catégories médiatrices au niveau micro. Néanmoins, supposer qu'il n'y a pas de dominateurs ni de dominés, de centre ni de périphérie, et ainsi de suite, est comme tomber dans une utopie dangereuse ou une pensée réactionnaire. Il est temps en Amérique latine d'avancer vers des positions de plus grande complexité, sans le fétichisme ou le terrorisme linguistique qui déclarent dépassés (*superadas*), « vieillottes » (*antiguas, antiquated*) ou « obsolètes » les positions qui utilisent une autre nomenclature [différente] de celle désirée par l'exposant [166].

En résumé : face à ceux qui ont proclamé depuis plus ou moins longtemps l'épuisement de la philosophie de la libération, Dussel affirme que :

> La Philosophie de la Libération possède encore les ressources théoriques nécessaires pour affronter les défis du présent et pouvoir ainsi subsumer l'héritage de la « pensée latino-américaine » des années 1940 et 1950 et son évolution originaire des années 1960 et 1970 [...] dans les nouveaux dialogues fécondes et créatifs comme un processus critique de retro-alimentation dans les années 1980 et 1990. Avec Imre Lakatos nous dirions qu'un programme de recherche (comme celui de la Philosophie de la Libération) montre être progressif s'il peut subsumer les anciens et les nouveaux défis. Le « noyau dur » de la Philosophie de la Libération, son Éthique de la Libération, a été partiellement critiqué (par H. Cerutti, O. Schutte, K.-O. Apel, etc.) mais, dans notre opinion, elle a jusqu'au présent répondu de manière créative [167].

Néanmoins, nous pensons effectivement qu'aujourd'hui encore une des véritables source de problèmes de la philosophie de la libération apparaît quand Dussel commence à approfondir – contre Levinas – le concept levinasien d'*altérité* à partir de la théorie de la dépendance, c'est-à-dire quand il historise et politise l'altérité. La concrétisation de l'altérité dans le pauvre et le Tiers-Monde (c'est-à-dire dans un groupe social et une région géographique et géopolitique particuliers), non seulement maintient la logique binaire de la modernité, mais risque de mettre – dans notre opinion – en péril l'universalité même de l'éthique et risque de la transformer en dogmatisme et irrationalité. En ce sens, nous pensons que les trois principales critiques que nous avons résumé dans ce dernier paragraphe constituent encore aujoudr'hui les principaux défis pour une actualisation de la philosophie de la libération. Les différents dialogues internes

166. *ibid.*, pp. 48-49. Dans Dussel (2001) : p. 446. En anglais p. 343.
167. *ibid.*, p. 53. Dans Dussel (2001) : pp. 450-451. En anglais : p. 346

et externes avec la philosophie de la libération sont fructueux, ils doivent néanmoins être approfondis pour une véritable complémentarité et intégration des différents apports constructifs.

Chapitre 10

Quelques réflexions finales à propos de l'interculturalité et de la question écologique

1 De l'inculturation à l'interculturalité : les apports de la philosophie critique latino-américaine

Les pays latino-américains ont été souvent caractérisés comme des pays mono-culturels, mono-ethniques, mono-linguistiques et possédant une identité nationale unique. Face à cela, l'interculturalité a été, en Amérique latine, une revendication propre principalement au mouvement indigène, c'est-à-dire qu'à l'origine il s'agit d'un concept qui provient d'un mouvement ethnique et social et non d'une institution académique [1]. Ensuite, il a été repris pas les discours et les politiques officiels qui, surtout à partir des années 1990, ont promu l'interculturalité comme outil pour la paix. Il s'agit des réformes constitutionnelles de 1991 en Colombie, 1993 au Pérou, 1994 en Bolivie, 1998 en Equateur, 1999 au Venezuela, etc. Ces réformes comptent avec des nombreux articles qui promeuvent la visibilisation et la reconnaissance de la réalité complexe et pluriethnique de ces pays et affirment que tous les citoyens, quel que soit leur sexe, leur couleur de peau, leur origine ou leur langue, naissent et demeurent libres et égaux vis-à-vis de la loi. Les réformes constitutionnelles des années 1990 assument la responsabilité de « promouvoir l'interculturalité inspirée dans ses politiques et intégrée à ses institutions en accord avec les

1. Catherine WALSH. « Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial ». Dans : C. Walsh and W. Mignolo (ed.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Signo, 2006, p. 22.

principes d'équité et d'égalité des cultures [2] ». Il s'agit d'un effort pour réconcilier universalisme et particularité, c'est-à-dire pour harmoniser l'égalité des droits et le respect de la différence comme deux valeurs fondamentales pour la construction de la paix. Or de fait, malgré les politiques pluriculturelles des années 1990, l'interculturalité ne semble être que partie remise dans les sociétés latino-américaines – et ailleurs.

En effet, les politiques publiques pour l'interculturalité promeuvent la connaissance (cependant stéréotypée) de l'autre. Elles présentent la diversité culturelle comme un facteur d'enrichissement social et l'interculturalité comme un outil pour la paix. Nous trouvons ainsi, après les réformes constitutionnelles des années 1990, un effort pour sensibiliser les esprits à l'altérité. Cependant, elles opèrent depuis l'optique de la culture dominante nationale et ne font pas allusion aux relations – aussi de pouvoir – entre les différents groupes. En ce sens, les groupes considérés ethniques sont ceux dont le mode de vie constitue une déviation par rapport à la norme blanche-métisse. Cela a deux conséquences significatives pour notre analyse. D'une part, la normalisation de la culture blanche-métisse dans les politiques publiques latino-américaines traduit de nos jours le modèle de production de connaissance que Santiago Castro-Gómez a nomme « hybris du point zéro » : le péché de l'homme qui, voulant avoir le regard de Dieu et se situer dans un au-delà de tout point de vue, occulte son lieu d'énonciation et recouvre son épistémologie particulière sous un discours universaliste [3]. D'autre part, les élites euro-descendantes situées sur cette plateforme neutre et impartiale d'énonciation semblent reproduire et réactualiser les anciennes formes de colonialisme à travers ce qu'a été nommé « colonialisme interne ». En conséquence, ces réformes ne tiennent nullement compte des rapports de pouvoir qui maintiennent les peuples indigènes et afro-descendants dans une position socialement désavantageuse et politiquement subalterne.

Par conséquent, cette conception de la diversité correspond à une conception libérale de la multiculturalité [4] qui reconnaît la réalité pluriculturelle des sociétés latino-américaines mais

2. Reforme constitutionnelle de 1998 en Equateur, citée dans *ibid.*, p. 44

3. Santiago CASTRO GÓMEZ. *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

4. Le multiculturalisme libéral prône l'idée que le respect ainsi que la reconnaissance de la différence culturelle va de pair avec la défense des principes libéraux d'individualité, d'égalité et de tolérance. Ceci implique l'existence d'*une* culture qui s'enrichit d'éléments différents. Le multiculturalisme libéral individualiste se distingue ainsi des modèles multiculturalistes communautariens (e.g. Charles Taylor). Le risque relativiste constitue l'un des principaux soucis de la tradition libérale en ce qui concerne les politiques multiculturelles. Pour cela, le modèle

occulte l'existence d'inégalités sociales historico-structurelles (non simplement naturelles) et laisse intactes les structures et les institutions de privilège. Pour Ramón Grosfoguel, « le multiculturalisme libéral hégémonique permet que chaque groupe racisé ait son espace et célèbre son identité/culture pourvu qu'il ne remette en question les hiérarchies ethno-raciales du pouvoir de la suprématie blanche et laisse le *statu quo* intact [5] ». Dans les faits, ces réformes renforcent l'idée de race comme un dispositif puissant de classification et de hiérarchisation grâce auquel les inégalités et les asymétries dans les sociétés ont acquis une apparence naturelle. C'est-à-dire que, de plus, l'invisibilisation des relations de pouvoir entre les différents groupes culturels contribue à naturaliser les positions asymétriques qu'ils occupent dans l'espace social, occultant l'existence d'inégalités sociales (non simplement naturelles) et laissant intactes les structures de privilège.

Par ailleurs, nous constatons que les applications, par exemple en éducation, de ces réformes contribuent, sous l'ombrelle de la diversité ethnique et de l'égalité de droits et d'opportunités accordées formellement à tous les latino-américains, à renforcer les stéréotypes et à prolonger dans l'actualité les processus coloniaux de racialisation. Les identités y sont considérées comme des attributions ethniques inamovibles niant de ce fait la multiplicité, la fluidité et le caractère dynamique et multiple des identités [6]. La manière dont sont considérés les différents groupes essentialise les différences et naturalise les caractéristiques qui leurs sont attribuées. Or l'État, comme les médias, n'ont-ils pas un rôle majeur à jouer dans la construction de l'imaginaire et du discours portant sur les divers groupes culturels des pays latino-américains ?

En conséquence, nous pensons que les politiques de l'altérité et de la tolérance promues dans ces réformes sont insuffisantes et inadéquates pour affronter à leur racine la violence et les inégalités. Face à cette conception descriptive et formelle de la multiculturalité et de la diversité ethnique et culturelle des pays latino-américains, penseurs critiques latino-américains

---

multiculturaliste libéral affirme l'existence de principes universels suprêmes et inviolables pour toute circonstance et toute culture. Le principal représentant du multiculturalisme libéral est le philosophe canadien Will Kymlicka (Cf. Will KYMLICKA, *Multicultural Citizenship. A liberal theory of minority rights*, Oxford, Clarendon Press, 1995).

5. Ramón GROSFOGUEL. « Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses : multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales ». Dans : *Universitas Humanística* n° 63 (2007), p. 44.

6. Fátima HURTADO LÓPEZ. « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalites ? » Dans : *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques (RITA)* n° 2 (2009). http ://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-112.html.

– dont Dussel, Walsh ou Grosfoguel, entre autres – proposent une interculturalité critique, une « pluriversalité » qui, au-delà de la simple tolérance et l'inclusion formelles, reconnaisse la participation égale et symétrique des indigènes, afro-américains et cultures subalternes latino-américaines dans la transformation de l'État, l'éducation, l'économie et la loi.

Catherine Walsh écrit à ce propos dans un article sur l'interculturalité et les mouvements indigènes et afro-américains en Équateur :

> D'une part, [l'encouragement des politiques interculturelles par l'État] est vu comme un progrès et une réussite du mouvement indigène. D'autre part, il est vu comme faisant partie d'une stratégie néolibérale-multiculturaliste. Cette incorporation de l'interculturalité dans le discours et l'espace – non seulement indigène et subalterne, mais aussi « national » – situe cette problématique dans un lieu central des politiques (inter)culturelles actuelles. Cette thématique ne part pas de la diversité ethnique ou culturelle en elle-même, c'est-à-dire de l'hétérogénéité de la population et de l'émergente visibilité des peuples indigènes et afro : au contraire, elle est centrale à la différence coloniale qui a relégué et subalternisé ces peuples ainsi que leurs pratiques et leurs connaissances et qui a par ce fait délimité la relation entre les localisations géo-historiques/culturelles et l'épistémologie moderne, la différenciation des savoirs locaux-folkloriques, non-académiques, et l'universalité épistémique de la modernité (Mignolo, 2000). Ce sont ces relations de subalternité et de colonialité que l'interculturalité, en tant que paradigme et projet, prétend éclater [7].

Dans un autre contexte, celui de l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec, Daniel Salée pose les mythes, limites et possibilités de l'interculturalisme dans les termes suivants :

> Au terme de ce tour d'horizon, une question surgit d'emblée : l'interculturalisme qui se dégage des corpus recensés représente-t-il l'avancée démocratique dont on le dit porteur si, en bout de ligne, les hiérarchies qui opposent les identités majoritaires et dominantes aux identités minorisées et subalternisés restent intactes ; si rien de significatif n'est entrepris pour les désamorcer et mettre en cause les fondements inégalitaires sur lesquels doivent interagir le Soi et l'Autre dans l'espace public ? Poser la question c'est en quelque sorte y répondre : elle met en relief les limites conceptuelles d'une vision des dynamiques de contact interethnique et interculturel qui évacue la réalité des rapports de pouvoir foncièrement inégalitaires qui marquent ces mêmes dynamiques [8].

Les processus d'exclusion, de racisation et de marginalisation qui assombrissent les relations sociales entre majorités et minorités ethnoculturelles – continue Salée – résultent de dynamiques

7. Catherine WALSH. « (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador ». Dans : N. Fuller, *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima : Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002, p. 120.

8. Daniel SALÉE. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». Dans : *Politique et Sociétés* vol. 29, n° 1 (2010), p. 159.

de domination et de logiques de pouvoir qui fonctionnent généralement au seul profit de populations eurodescendantes et au maintien de leur hégémonie socioculturelle. Dans ce contexte, l'interculturalisme promu par les politiques de l'État fait appel aux bons sentiments et aux bienfaits du dialogue, de la rencontre et de l'échange couramment accolées à l'interculturalisme mais évite d'évoquer toute démarche qui engagerait à la transformation des structures socio-institutionnelles légitimant les hiérarchies socioéconomiques, épistémiques et raciales entre les différents groupes.

De la même manière, le discours interculturaliste officiel dans les pays latino-américains n'a pas été assorti d'une remise en cause authentique des dynamiques délibérées de différentiation socioculturelle par lesquelles les blanc-métis ou eurodescendants ont justifié de tout temps leurs pratiques d'exclusion, d'invisibilisation et de racisation. Ainsi, la noblesse apparente des initiatives interculturelles étatiques y compris dans le domaine de l'éducation peut facilement faire oublier qu'elles découlent en fait « d'une vision essentiellement eurocentrique de la nation [...] qui banalise la réalité historique du colonialisme et de rapports de pouvoir sous-jacents profondément inégaux, et qui ne fait que tolérer tout au plus les autochtones (et la plupart des porteurs d'altérité ethnique et racisée) sans les associer véritablement au processus de définition de la communauté politique nationale [9] ». Reconnaître et tolérer l'autre signifie au fond qu'on accepte sa présence, mais selon des règles qu'il ne lui appartient pas de définir et qui ont été établies avant lui, sans lui, voire contre lui. En ce sens, Dussel considère que :

> Politiquement, cela supposerait, pour ceux qui établissent le dialogue, l'acceptation d'un État libéral multiculturel, sans remarquer que la structure même de cet État multiculturel tel qu'il est institutionnalisé aujourd'hui est l'expression de la culture occidentale et restreint la possibilité de survivre de toutes les autres cultures [10].

Face à donc à une conception « faible » de l'interculturalisme étatique, des auteurs – dont Daniel Salée et, en Amérique latine, Enrique Dussel, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel,

9. Daniel SALÉE. « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : éléments pour une ré-analyse ». Dans : *Nouvelles pratiques sociales* vol. 17, n° 2 (2005), p. 65.

10. Enrique DUSSEL. « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160 ; así como en Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexico, UACM, 2006, pp. 21-69. En inglés : « Transmodernity and Interculturality : An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol.1 - n° .3 (2012), pp. 28-59., p. 84.

etc. – proposent de « repenser les modalités du vivre ensemble avec l'idée de refaçonner les structures de pouvoir et de domination qui tiennent encore les majorités et minorités ethnoculturelles à distance les unes des autres. Dans cet esprit, il faut concevoir l'interculturalisme comme beaucoup plus qu'une interface affable et courtoise de cultures, d'identités ou de groupes sociaux hétérogènes, mais bien, désormais, comme un double processus impliquant d'abord la déconstruction des hiérarchies socioéconomiques et culturelles (par lesquelles la majorité confine à la marge les minorités ethnoculturelles), puis la reconfiguration de la matrice des rapports de pouvoir et de domination [11] ».

En Amérique latine, le concept d'interculturalité a été principalement développé, bien que de manières différentes, par Catherine Walsh et Raúl Fornet-Betancourt.

Compte tenu des confusions et de l'amalgame des termes « interculturalisme » et « multiculturalisme », il est d'abord important de distinguer l'interculturalité de la pluriculturalité et du multiculturalisme avec lesquels elle peut être confondue. La pluriculturalité et le multiculturalisme, aujourd'hui officiels dans beaucoup de pays latino-américains, partent du constat de la pluralité ethnique et culturelle de fait des sociétés latino-américaines. Il s'agit ainsi de termes principalement descriptifs pour la reconnaissance constitutionnelle du caractère pluriculturel et multiethnique des États latino-américains. Fornet-Betancourt décrit « le multiculturalisme comme la caractérisation avec laquelle l'on essaie de décrire l'*état des choses* dans les sociétés modernes du monde globalisé, en mettant le juste accent dans le *fait* de la coexistence de diverses cultures [12] ». Le multiculturalisme rend donc compte du fait de la pluralité culturelle. Il implique le droit à la différence et la tolérance de l'altérité. Cependant, il ne promeut pas de véritable transformation sociale ni de critique des inégalités. En conséquence, selon Walsch :

> La reconnaissance de [l'autre] et la tolérance à l'égard des autres que le paradigme multiculturel promet, non seulement maintient la permanence de l'inégalité sociale mais, de plus, laisse intactes les structures sociales et institutionnelles qui construisent, reproduisent et maintiennent ces inégalités. Le problème alors n'est pas simplement avec les politiques du multiculturalisme comme un nouveau paradigme dominant dans la région et dans le globe, mais avec la manière dont ces politiques aveuglent tant la subalternité coloniale que les conséquences de la différence coloniale, y compris ce que Mignolo (2003) a désigné le racisme épistémique de la modernité [13].

11. SALÉE, « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme », p. 167.
12. Raúl FORNET-BETANCOURT. *La interculturalidad a prueba*. Aachen : Verlagsgruppe Mainz, 2006, p. 52.
13. WALSH, « Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la

Par conséquent, malgré l'incorporation de la reconnaissance de la diversité, le tournant multiculturaliste ou l'interculturalité dans sa version étatique et académique fortifient les anciens concepts et les stéréotypes. Ils traitent l'autre comme des « natifs » dont la culture doit être étudiée et respectée et ne mettent pas en question les hiérarchies raciales ni les privilèges du groupe dominant [14].

En revanche, l'interculturalité telle qu'elle est proposée ici se fonde sur le besoin de construire des relations entre les groupes ainsi qu'entre les différentes pratiques, logiques et connaissances. En ce sens, Dussel affirme que « l'interculturalité n'est pas un dialogue entre les apologistes de leurs propres cultures (fondamentalistes) [15] » considérées comme des simples « identités » pures (non contaminées) et éternelles. Au contraire, il s'agit toujours d'une « identité » en processus et développement continu [16]. Dussel se situe ainsi, selon nous, dans la ligne de la « fusion des horizons » gadamerienne.

L'accent est ainsi déplacé de la simple tolérance aux interactions, aussi en ce qui concerne les connaissances. Mais surtout, ce qui caractérise l'interculturalité par rapport aux autres modèles de gestion de la diversité est son objectif de transformation des relations de pouvoir qui ont naturalisé les asymétries sociales, tant au niveau microsocial (des relations entre les peuples et groupes culturels) que macrosocial (ou des institutions et politiques publiques de l'État).

En effet, si la tolérance est une attitude minimale de la démocratie, elle suppose une certaine indifférence face à l'autre : « c'est un "tolérer" l'autre avec une certaine passivité de celui qui se désintéresse de son destin [de l'autre] [17] ». De plus, la critique du « multiculturalisme libéral » implique également la critique de l'optimisme superficiel de la prétendue « facilité » avec laquelle se présente la possibilité de la communication ou le dialogue multiculturel qui supposent « naïvement (ou cyniquement) une symétrie inexistante de fait entre les interlocuteurs [18] », et ce tant d'un point de vue formel que matériel. Dussel propose alors une attitude qui va au-delà de la tolérance et de la fraternité, une attitude qui est maintenant positive, créative et responsable

diferencia colonial », pp. 45-46.

14. Santiago CASTRO GÓMEZ, éd. *Pensar (en) los intersticios : teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Santafé de Bogotá : Pensar Pontificia Universidad Javeriana, 1999, p. 13.

15. DUSSEL, *op. cit.*, p. 95.

16. *Ibid.*, p. 87.

17. Enrique DUSSEL. *Materiales para una política de la liberación*. México/Madrid : Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007, p. 297.

18. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 79.

de l'autre. Car vis-à-vis des victimes des injustices, la simple tolérance n'a plus de sens : tant que l'hégémonie du système ainsi que les rapports de pouvoir foncièrement inégalitaires ne sont pas mis en question,

> L'indifférence négative de la tolérance est inappropriée comme attitude face à la victime qui souffre les effets négatifs du système. C'est en ce sens que la solidarité avec les victimes est au-delà des Lumières et de la Modernité ; mais elle est aussi au-delà de la position des postmodernes car la solidarité ne peut pas être simplement fragmentaire, faible, sceptique, esthétique [19].

Il s'agit de l'interculturalité au sens strict et telle qu'elle est revendiquée par les groupes indigènes et afrodescendants ainsi que par les auteurs critiques latino-américains.

Walsh explique cela en d'autres termes :

> Plus qu'à faire appel à une tolérance de l'autre, l'interculturalité [...] cherche à développer une interaction entre les personnes, les connaissances et les pratiques culturellement différentes : une interaction qui reconnaît et qui part des asymétries sociales, économiques, politiques et de pouvoir et des conditions institutionnelles pour que « l'autre » puisse être en tant que sujet avec identité, différence et agence [...] il s'agit d'impulser activement des processus d'échange qui, au moyen de médiations sociales, politiques et communicatives, permettent de construire des espaces de rencontre, de dialogue et d'association entre êtres et savoirs, sens et pratiques différents [20].

De ce fait, l'interculturalité ne se circonscrit pas à la reconnaissance étatique des particularismes culturalistes ni aux politiques et réformes éducatives ou constitutionnelles. Elle a comme objectif la transformation tant des relations sociales entre les différents groupes et secteurs qui constituent un pays que des structures et des institutions publiques. Par ailleurs, l'interculturalité reconnaît la colonialité du pouvoir, du savoir et de l'être [21], c'est pourquoi :

> Un dialogue interculturel Nord-Sud ne pourra avoir lieu sans la décolonisation des relations de pouvoir dans le monde moderne. Un dialogue horizontal, par opposition au monologue vertical [...] requiert une transformation des structures globales de pouvoir. Nous ne pouvons supposer l'existence d'un consensus habermassien, ni celle d'une relation horizontale d'égalité entre des cultures et des peuples divisés selon les deux pôles de la différence coloniale [22].

19. *Idem*, *Materiales para una política de la liberación*, p. 299.

20. Catherine Walsh, « La (re)articulación de subjetividades políticas y diferencia colonial en Ecuador : reflexiones sobre el capitalismo y las geopolíticas del conocimiento », dans Catherine WALSH et Santiago CASTRO GÓMEZ, éds. *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito : Universidad Andina Simón Bolívar Ediciones Abya Yala, 2002, p. 205

21. Santiago CASTRO GÓMEZ et Ramón GROSFOGUEL, éds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica mas alla del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del hombre editores, 2007.

22. Ramón GROSFOGUEL. « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes ». Dans : A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*. Paris : La

De la même manière, Mignolo écrit que « l'émancipation *comme* libération signifie non seulement la reconnaissance des subalternes mais [aussi] l'élimination de la structure de pouvoir qui maintient l'hégémonie et la subalternité [23] ».

Grosfoguel et Mignolo rejoignent ici une des critiques de Dussel envers l'éthique de la discussion et qu'Apel reconnaît comme le mérite de Dussel, à savoir la reconnaissance de la misère et l'exclusion dont souffre un grand nombre d'êtres humains, atteignant environ 75% de l'humanité (majoritairement dans le tiers monde). Pour Apel, l'exclusion de la communauté communicationnelle *réelle* de ces majorités pauvres est un fait incontestable et constitue de ce fait un véritable défi de l'éthique de la libération à l'éthique du discours. Dans le contexte de l'interculturalisme Québécois, Salée dénonce également que sans véritable volonté, tant au niveau de la société que de l'État, de « reconfigurer la matrice sociétale des rapports de pouvoir selon des paramètres qui récusent sans équivoque les hiérarchies socioéconomiques symboliques et réelles qui tiennent majorité et minorités à distance sociale l'une des autres [24] » la multiplication des expériences interculturelles, de rencontres et de dialogues pourrait en fin de compte ne constituer rien de plus que la juxtaposition d'histoires de vies riches de rapports interpersonnels variés et stimulants ou la bonne volonté des individus, sans constituer pour autant une nouvelle normativité sociale et intercommunautaire dont la société toute entière serait pénétrée. Or si la réalité du pouvoir et de l'hégémonie normative, la distance sociale qui sépare les uns et les autres, les hiérarchies qui opposent les identités majoritaires et dominantes aux identités minorisées et subalternisées restent intactes ; si rien de significatif, autrement dit, n'est entrepris pour les désamorcer et mettre en cause les fondements inégalitaires sur lesquels doivent interagir le Soi et l'Autre dans l'espace publique ou la communauté de communication apelienne, alors l'interculturalisme qui s'en dégage représente-il l'avancée démocratique dont

Découverte, 2010, p. 134. Une partie de ce passage en espagnol dans Ramón GROSFOGUEL. « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Versión actualizada en francés : « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : "le pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 119-138. En inglés : « Decolonizing Western Uni-versalisms : Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity : Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, num. 3, 2012, pp. 88-104. Siglo del Hombre, 2007, p. 73

23. Walter MIGNOLO. *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Trad. : Historias Locales/diseños globales, Madrid, Akal, 2003. Princeton : Princeton University Press, 1999, p. 195.

24. SALÉE, *op. cit.*, p. 152.

on le dit porteur ? Pour Salée, « poser la question c'est en quelque sorte y répondre : elle met en relief les limites conceptuelles d'une vision des dynamiques de contact interethnique et interculturel qui évacue la réalité des rapports de pouvoir foncièrement inégalitaires qui marquent ces mêmes dynamiques [25] ». En d'autres mots : les critiques de Dussel et de Grosfoguel à la communauté de communication apelienne et au consensus habermassien veulent mettre en relief qu'un dialogue interculturel effectif Nord-Sud et majorités-minorités ne pourra avoir lieu sans la décolonisation des relations de pouvoir, sans la transformation des rapports socioéconomiques de pouvoir et de domination établis au fil du temps et des structures institutionnelles créées pour les préserver et les reproduire.

En 2006, Raúl Fornet-Betancourt proposa onze thèses provisionnelles pour l'amélioration des théories et des pratiques de l'interculturalité comme projet alternatif d'une autre humanité [26]. Selon Fornet-Betancourt, (1) le défaut fondamental d'une grande partie de la tradition philosophique dominante est la recherche de raisons absolues et d'évidences apodictiques. Face à cela, l'interculturalité suppose diversité et différence, dialogue et contraste, c'est-à-dire des processus d'ouverture, voire de contradiction, qui permettent les transformations. (2) Face à l'abstraction conceptuelle de la philosophie, il propose une culture de connaissances contextuelles et situationnelles ainsi que (3) une révision de la question de la subjectivité en vue d'affirmer le sujet humain en tant qu'être corporel vivant, mondain et social. (4) L'interculturalité suppose aussi une critique de la raison (philosophique) unique comme critère et mesure de toute argumentation rationnelle possible ainsi que (5) la revalorisation et reconsidération de tous les types possibles de rationalité. (6) Le dialogue interculturel comme dialogue entre rationalités différentes est plus qu'un dialogue entre cultures, un dialogue de situations humaines. (7) L'interculturalité doit tenir compte des relations de pouvoir, d'oppression, de violence et d'injustice entre les différents groupes occultes sous la prétendue universalité de la culture dominante. Elle implique de ce fait une critique de l'eurocentrisme et (8) une critique des institutions et des contrats internationaux qui les soutiennent. (9) L'interculturalité implique une critique de la dynamique démémorisante et homogénéisatrice de la globalisation néolibérale. (10) Pour Fornet-Betancourt, une des

25. *Ibid.*, p. 159.

26. Raúl FORNET-BETANCOURT. « Interculturalidad o Barbarie. 11 Tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad ». Dans : R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*. Aachen : Verlagsgruppe Mainz, 2006.

institutions les plus effectives et décisives pour le maintient et l'affermissement de la culture dominante est l'enseignement supérieur et son système de spécialisation universitaire. « L'université actuelle est en grande mesure un cimetière pour la diversité culturelle de l'humanité ; car son système de recherche, de transmission et d'application de connaissances est au service d'un modèle de développement ou paradigme civilisateur réducteur et homogénéisant[27] ». Le projet interculturel réclame alors une réforme des universités. (11) Finalement, Fornet-Betancourt affirme le besoin de penser simultanément la théorie et la praxis ou l'action comme deux moments d'égale primordialité. En ce sens, il ne suffit pas de penser le monde de manière interculturelle : il est aussi nécessaire de le transformer en un monde interculturel. Pour Fornet-Betancourt, le fait de la diversité culturelle est :

> [...] un défi normatif qui consiste justement en la transformation des cultures en vue d'une nouvelle universalité. En conséquence, loin de fragmenter la diversité culturelle dans une multiplicité déconnectée de cultures qui arrêtent et détiennent leurs traditions d'origine comme si elles étaient un titre de propriété privée, l'interculturalité propose de marcher vers une universalité qui communique et protège sans réduire ni exclure parce qu'elle est un processus ouvert et indéterminé de croissance et accompagnement mutuels. Diversité culturelle est ainsi, pour l'interculturalité, une exigence de dialogue et d'ouverture, une exigence d'accueil et de partage avec l'autre de ce qui est « propre » pour le redimensionner en commun[28].

Un schéma de l'interculturalité proposé par Walsh[29] (présenté à la figure 10.1) permet également de rapprocher ce projet à celui de la « fusion des horizons » gadamérienne.

L'interculturalité selon Walsh implique en effet la revalorisation de ce qui est propre ainsi que la transformation des relations, des structures et des institutions du modèle dominant en vue de la création d'un nouveau projet, résultat des relations équitables entre les différents groupes. Il se distingue donc tant des politiques assimilationnistes que du multiculturalisme. Par ailleurs, il ne s'agit pas seulement de reconnaître la diversité culturelle des sociétés ou le droit à la différence mais aussi de construire des lieux d'échange et d'affirmer la « diversalité » ou la différence épistémique comme projet universel. Dans les termes de Walsh,

> L'interculturalité en Amérique latine et particulièrement en Equateur a une signification liée aux géopolitiques de lieu et d'espace, aux luttes historiques et actuelles des peuples indigènes et noirs, et à leurs constructions d'un projet social, culturel, politique, éthique et épis-

27. *Ibid.*, p. 41.
28. *Idem*, *La interculturalidad a prueba*, p. 54.
29. Catherine WALSH, éd. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito : Universidad Andina Simón Bolívar Ediciones Abya Yala, 2005, p. 26.

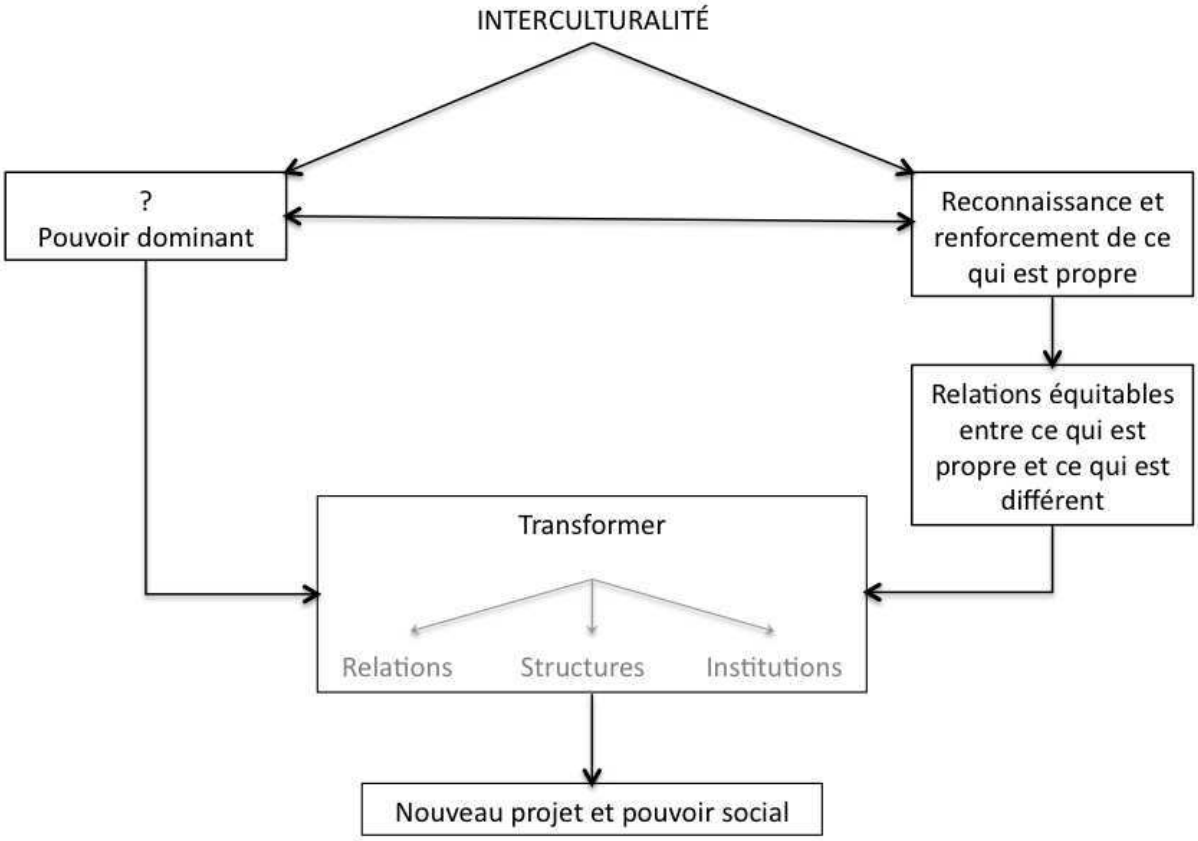

FIGURE 10.1 – L'interculturalité selon C. Walsh

> témique orienté vers la décolonisation et la transformation. Plus qu'un simple concept d'interrelation, l'interculturalité désigne et signifie les processus de construction de connaissances « autres » [. . .] de et depuis la différence [30].

Walsh précise qu'il ne s'agit pas de fétichiser la notion de connaissances ou perspectives « autres » mais d'attirer l'attention sur la relation entre l'interculturalité et la colonialité du pouvoir. Dans ce contexte, tout comme la violence épistémique et la colonialité du savoir étaient centrales dans les analyses de la colonialité du pouvoir, « l'interculturalité épistémique » possède aussi une importance particulière dans les réflexions de Walsh et de Fornet-Betancourt sur l'interculturalité en général. Il s'agit de « prendre conscience des conséquences épistémologiques qui se dégagent de l'histoire encore inachevée du colonialisme occidental [31] ». Celui-ci a impliqué une histoire de violence dans beaucoup de sens mais parmi lesquelles l'auteur souligne la violence épistémologique, c'est-à-dire la dévalorisation cognitive des traditions indigènes et afro-descendantes en Amérique latine qui perdure encore à l'époque de la globalisation. En ce sens, Fornet-Betancourt affirme que :

> En plus des asymétries connues que produit la globalisation du modèle de développement dominant avec son complexe scientifique et technique dans les ordres économique, social ou politique, il y a l'asymétrie culturelle et cognitive qu'elle provoque en répandant de par le monde un unique paradigme épistémologique [32].

Le pari pour l'interculturalité est donc, dans la ligne ouverte par Dussel, un pari pour le dialogue ouvert et dans des conditions matérielles et théoriques d'égalité entre les traditions culturelles de l'humanité ainsi que pour la reconnaissance de la pluralité épistémique du monde vers une universalité participative et pluraliste. Il se distingue donc de l'assimilationisme, de la simple garantie de l'accès des traditions culturelles marginalisées ou de leur incorporation au corpus de la philosophie occidentale. En ce sens, en ce qui concerne le domaine épistémologique, l'interculturalité vise la transformation des mécanismes qui ont subalternisé certaines connaissances considérées comme folklores ou ethniques au nom d'une connaissance assumée comme universelle. C'est pourquoi « l'interculturalité n'est pas seulement « être » ensemble mais accepter la diversité de l'être dans ses besoins, ses opinions, ses désirs, ses connaissances,

30. *Idem*, « Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial », p. 21.

31. Raúl FORNET-BETANCOURT. « La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana ». Dans : *Solar* año 3 (2007), p. 25.

32. R. Fornet-Betancourt, « La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural », dans *idem*, *La interculturalidad a prueba*, p. 98

ses perspectives, etc.[33] ». En ce sens, l'interculturalité affirme la pluriversalité et nie le déni de co-temporalité.

Un exemple d'interculturalité épistémique que propose Walsh est l'Université Interculturelle Amawtay Wasi, l'Université Interculturelle des Nationalités et des Peuples Indigènes fondée en 2000 pour repenser, reconstruire et ré-articuler la connaissance et la pensée andine ancestrale. Amanwtay Wasi est une proposition depuis l'épistémologie, l'éthique et la politique pour la décolonialisation de la connaissance, la diversité, complémentarité, réciprocité, correspondance et proportionnalité des connaissances, savoirs, réflexions, vécus et manières d'interpréter le monde. En ce sens, Amanwtay Wasi propose de récupérer et revaloriser les connaissances ancestrales sans laisser de côté les connaissances des autres cultures, y compris la culture et les connaissances occidentales. L'interculturalité ainsi comprise est selon Walsh un bon exemple du potentiel épistémique d'une « pensée frontalière[34] » (Mignolo), c'est-à-dire d'une épistémologie qui travaille dans la limite de la connaissance indigène subalternisée par la colonialité du pouvoir et la connaissance occidentale, sans laisser de côté aucune des deux mais en les mettant en question et en dialogue. Il s'agit donc d'un projet d'ouverture et de rencontre épistémiques sur une base d'équité et de co-temporalité. La dimension épistémique de l'interculturalité implique donc de prendre en compte non seulement la manière dont les groupes subalternisées « agissent » mais aussi la manière dont ils produisent de la connaissance, transcendant de ce fait les limites du multiculturalisme et des politiques de l'identité étatiques. De ce fait, le processus et le projet d'interculturalité ne consiste pas seulement dans des inter-relations. Il s'étend aussi à l'affirmation et à la revalorisation de ce qui est propre et qui a été méprisé, racialisé ou nié et implique une transformation des structures et des institutions ainsi qu'une « décolonialisation[35] » globale.

Dussel pose également la question de la possibilité d'un véritable dialogue de savoirs dans le domaine de l'enseignement universitaire. Pour Dussel, la « prétention [d'universalité euro-

33. Catherine WALSH. « Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo ». Dans : *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* vol. 1, n° 4 (2003), p. 25.

34. *Ibid.*, pp. 27-28.

35. En español : « *descolonialización* ». Ce néologisme semble emprunté à la langue anglaise, pour laquelle « *decolonialization* » signifie, au-delà d'une simple « *decolonization* », un processus de déracinement des structures mentales postcoloniales. Cf. François Durpaire, « Césaire, Fanon et la colonialité de la République », dans Nicolas BANCEL, Florence BERNAULT et Pascal BLANCHARD, éds. *Ruptures Postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010, p. 87, n. 21

centrique] prend fin quand les philosophes du sud prennent conscience de la valeur située de leurs traditions philosophiques[36] ». Il s'agit d'un processus qui comporte différents moments :

> Premièrement, nous devons commencer le dialogue du Nord avec le Sud car cette coordonnée nous rappelle la présence toujours actuelle (après cinq siècles) du phénomène du colonialisme ; colonialisme économique et politique, mais aussi culturel et philosophique. Les communautés philosophiques des pays postcoloniaux (ainsi que leurs problèmes et leurs réponses philosophiques) ne sont pas acceptées par les communautés hégémoniques métropolitaines.
>
> Deuxième point tout aussi important, il est nécessaire de commencer de manière sérieuse et permanente un dialogue du Sud avec le Sud [. . .].
>
> Il est également nécessaire de commencer à éduquer les futures générations – comme un travail pédagogique propédeutique – à un plus grand respect des autres traditions philosophiques, ce qui implique une plus grande connaissance de ces philosophies[37].

En ce qui concerne les universités, une reformulation complète de l'histoire de la philosophie est, pour Dussel, nécessaire afin de commencer à être prêts pour un tel dialogue. Ainsi, il propose :

> Par exemple, au premier semestre du cours d'Histoire de la philosophie des études universitaires de philosophie, on devrait commencer l'étude par les « premiers grands philosophes de l'humanité », où l'on exposerait les philosophes qui ont produit les catégories fondamentales philosophiques en Egypte (africain), Mésopotamie (y compris les prophètes d'Israël), Grèce, Inde, Chine, Méso-Amérique ou parmi les Incas. Au deuxième semestre, on étudierait les « grandes ontologies », y compris le Taoïsme, le Confucianisme, l'Hindouisme, le Bouddhisme, les philosophes grecs (tels que Platon, Aristote jusqu'à Plotin), les romains, etc. Dans un troisième semestre, on devrait exposer le développement philosophique postérieur chinois (depuis l'Empire des Han), les philosophies bouddhistes postérieures ainsi que jaïniste ou vedanta en Inde, la philosophie byzantine chrétienne et arabe, et la philosophie latine européenne médiévale. Et ainsi de suite[38].

De ce fait, une nouvelle génération penserait philosophiquement depuis un horizon mondial. Il s'agit d'une tâche, dans le cas de Dussel philosophique, qui a comme point de départ le fait d'affirmer la valeur de ce qui a été déclaré par la modernité comme l'extériorité rejetée, non valorisée, la valeur des connaissances et des cultures considérées barbares, folkloriques, pré-modernes, pré-scientifiques, etc. sans pour autant nier les exemples ni les contributions occidentales à l'ensemble de connaissances que l'humanité a produit. Mais si le processus et le projet d'interculturalité s'étend aussi à l'affirmation et à la revalorisation de ce qui est propre, « il

36. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 120.
37. *Ibid.*, pp. 121-122.
38. *Ibid.*, p. 122.

y a différentes manières de s'affirmer, parmi lesquelles il y a des manières erronées de la propre affirmation [39]. Dussel fait ici référence, entre autres, aux fondamentalismes et aux affirmations apologétiques et traditionalistes des cultures considérées comme des simples « identités » pures (non contaminées) et éternelles.

2 Les aspects écologiques dans la philosophie de la libération

> Pour finir, une dernière réflexion. La Théologie de la libération d'un futur proche devra aborder un sujet essentiel : la question écologique [40].

En effet, pour la théologie et la philosophie de la libération, qui tirent leurs origines des analyses socio-économiques de la « théorie de la dépendance », le sujet de leur réflexion fut, au moins dans un premier temps, le « pauvre ». Et même si le pauvre auquel ils faisaient référence désignait un terme collectif qui englobait beaucoup plus que le seul prolétariat du marxisme, le mode socio-économique de la pauvreté conditionnait toutes les autres formes de la pauvreté. En ce sens, la discussion sur la crise écologique, qui en Europe centrale était au cœur des débats à la fin des années 1980 et au début des années 1990, en Amérique latine et dans les pays du Sud était absente et remplacée par la question de la réalisation de la justice sociale.

Face à cela, Apel affirme en 1991 lors de la deuxième rencontre avec Dussel que « tous les arguments critiques qui doivent s'adresser au Nord ne changent pas le fait que la crise écologique a résulté être la principale menace de l'humanité dans l'actualité. Ceci s'applique aussi aux pays du Tiers Monde même si cela reste, à un certain degré, occulte pour les peuples du Sud, parce qu'ils sont trop occupés avec leur misère, c'est-à-dire avec la pauvreté [41] ». Or le fait de la pauvreté évacue de la réflexion des pays du Sud le sujet de la crise écologique ? Apel précise à ce propos qu'« à partir de la perspective des pauvres de l'hémisphère Sud il n'est pas tolérable de remplacer le sujet de la crise écologique par celui de la réalisation de la justice sociale [42] ».

Dussel reconnait que d'un point de vue écologique, la Terre va rencontrer, dans cent ou deux-cent ans, ses limites : « nous sommes à la veille de l'extinction de la vie sur la planète

39. *Idem*, « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación », p. 89.
40. Enrique DUSSEL. *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella, Navarra : Verbo Divino, 1994, p. 224.
41. Karl-Otto APEL et Enrique DUSSEL. *Etica del discurso y ética de la liberación*. Madrid : Trotta, 2005, p. 136.
42. *Ibid.*, p. 135.

Terre[43] » conséquence des effets de la science et de la technologie au service du capital. En ce sens, il pense que le capitalisme va être dépassé plus par l'écologie que par les mouvements sociaux[44]. Cependant, la question écologique est, avec le défi interculturel signalée par Raúl Fornet-Betancourt, un sujet central, encore en suspens, de l'application globale de la théologie et de la philosophie de la libération parallèle et, en même temps, fondamentalement lié au sujet de la justice sociale.

Mais comment envisagent la théologie et la philosophie de la libération – paraphrasant Dussel – ce sujet essentiel d'un futur proche : la question écologique ?

Pour Dussel, il est essentiel de situer le problème écologique d'une telle manière qu'il ait une pertinence latino-américaine, c'est-à-dire en relation au sujet de la justice social :

> En général, les mouvements écologiques ont peu de conscience « économique ». Marx peut aider à *situer* la problématique à l'intérieur d'une vision plus *concrète* et *critique* – permettant un développement inespéré de la théologie écologique [...], dans notre cas une Théologie de la libération écologique – au-delà de la naïveté de certains écologistes qui, avec toute leur bonne volonté, « jouent le jeu du capital »[45].

En d'autres termes, ce qui est « pervers en soi » pour Dussel ce n'est pas la technologie mais le « tout » qui l'utilise et la subsume pour une fin perverse : le capital qui fait de la nature et de la personne du travailleur une « médiation » pour la « valorisation de la valeur ». En ce sens, continue Dussel :

> Marx nous a donné le cadre théorique pour développer, aujourd'hui et plus que jamais, le nécessaire chapitre d'une théologie de la libération écologique. C'est-à-dire que, dans la mesure où le capitalisme est le « démon invisible » de notre histoire actuelle, la technologie se trouve enfermée dans une « relation sociale » (de péché), sa véritable mission [...] sera donc seulement accomplie « en dehors » et « au-delà » de l'essence du capital[46].

Une écologie capitaliste est de ce fait illusoire, dans la mesure où elle est incapable de prendre en compte les enjeux actuels, à la fois en ce qui concerne la destruction écologique de la vie sur la Terre et l'extinction de la vie humaine même par la misère et la faim de la majorité de l'humanité[47]. Dussel se distingue ainsi des courants écologiques qui s'accommodent, d'une

43. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998, p. 442.
44. « Ahora, la transmodernidad », entretien à Enrique Dussel réalisé par Yamandú Acosta y Alejandro Casas pour Radio Nacional de Venezuela le 20-11-2010
45. DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 224-225.
46. *Ibid.*, p. 233.
47. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 65.

façon ou d'une autre, du système capitaliste et affirme que « le problème écologique est un problème anthropologique[48] »[49]. Vue de ce point de cette perspective, la question écologique cesse d'être un « luxe » des pays du Nord car ces deux aspects de l'injustice, environnemental et social, sont désormais unis. Cependant, les passages que Dussel dédie à la question écologique sont très peu nombreux : en particulier, un paragraphe de ses *Métaphores théologiques de Marx*, publiées en 1994[51], et quelques allusions dans son *Éthique de la libération* de 1998[52]. Sa réflexion, citée plus haut, de 1994 est donc toujours d'actualité : la philosophie de la libération d'un futur proche devra aborder un sujet essentiel : la question écologique.

En revanche, l'intérêt pour les questions écologiques a été manifesté de manière plus profonde et explicite, à partir des années 1990, par Leonardo Boff, sans doute un des plus importants théologiens de la libération brésiliens et latino-américains[53]. Comme dans le cas de Dussel, cette question est abordée dans une perspective de critique radicale du système capitaliste : la logique du capital, comme mode de production et comme culture, est produire accumulation à travers de l'exploitation de la force de travail des personnes et du pillage contre la nature. Pour Boff, ce pillage systématique du processus industriel contre la nature et contre l'humanité fait du capitalisme un système incompatible avec la vie. Ainsi, selon l'auteur, la même logique du système dominant d'accumulation et d'organisation sociale qui conduit à l'exploitation des travailleurs, mène aussi au pillage de nations entières et finalement à la dégradation de la nature. Ces deux problèmes, l'injustice sociale et l'injustice écologique, sont donc deux des plus graves problèmes que rencontre l'humanité actuelle.

Comme l'indique Michael Löwy dans un article sur la théologie de la libération de Leonardo Boff et Frei Betto,

> La théologie de la libération [de Boff] aspire donc à une rupture avec la logique de ce

48. *Ibid.*, p. 324.

49. Cette affirmation confirme l'opinion de Joan Martínez Alier selon lequel « la théorie de l'écologisme populaire ne dit pas que tous les pauvres du monde sont écologistes car, évidemment, cela est faux. Ce qu'elle remarque, simplement, est le fait que dans beaucoup de conflits environnementaux, les pauvres s'alignent du côté de la préservation des ressources humaines, non pas par idéologie écologiste, mais en vertu de leurs propres besoins de survie, pour préserver les moyens de vie[50] »

51. « Hacia una "Teología de la liberación ecológica" », dans DUSSEL, *Las metáforas teológicas de Marx*, pp. 224-233.

52. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, pp. 15, 65, 68, 280, 324, 442 et 537.

53. En particulier dans ses livres Leonardo BOFF. *Ecologia : grito da Terra, grito dos Pobres*. Sao Paulo : Atica, 1995 et Leonardo BOFF. *La opción-Tierra : la solución para la tierra no cae del cielo*. Santander : SalTerrae, 2008.

> système, une rupture radicale qui vise à « libérer les pauvres, les opprimés et les exclus, victimes de la voracité de l'accumulation injustement distribuée ; et à libérer la Terre, cette grande victime sacrifiée par le pillage systématique de ses recours, qui met en risque l'équilibre physique-chimique-biologique de la planète comme un tout ». Le paradigme oppression/libération s'applique donc pour les deux : les classes dominées et exploitées d'une part, la Terre et ses espèces vivantes de l'autre [54].

En d'autres termes : si dans ses origines, dans les années 1960, la théologie de la libération pouvait être résumée en une seule formule : l'option préférentielle pour les pauvres, à partir des années 1990 cette question est liée à un autre noyau problématique essentiel créé par l'ordre du capital : l'épuisement des ressources et la soutenabilité de la Terre. Justice sociale et justice écologique doivent désormais, pour Dussel comme pour Boff, être abordées conjointement si nous voulons mettre en route sûre l'humanité et la planète Terre.

54. Michael LÖWY. « La théologie de la libération : Leonardo Boff et Frei Betto ». Dans : Chiara Bonfiglioni et Sebastien Budgen, *La planète altermondialiste*. Paris : Textuel, 2006.

Conclusion

Conclusion

Bien que la pensée d'Enrique Dussel constitue une critique et une alternative à l'universalisme moderne (trop abstrait et ethnocentrique), l'intérêt pour une portée universelle de l'éthique demeure – grâce aux débats entre 1989 à 2001 avec l'éthique du discours de K.-O. Apel – au premier plan de la philosophie de la libération. En ce sens, nous avons essayé de montrer comment cette préoccupation pour une éthique véritablement universaliste motive la critique dusselienne de la modernité et sa proposition d'un nouveau projet mondial de libération où l'altérité, qui était co-essentielle de la modernité, se réalise également : la *transmodernité*. Il ne s'agit pas d'un projet pré-moderne, d'une affirmation folklorique du passé ; ni d'un projet anti-moderne de groupes conservateurs ; il ne s'agit pas non plus d'un projet post-moderne, négation de la modernité en tant que critique de toute raison. Ce doit être un projet « trans-moderne » (donc une « trans-modernité ») grâce à l'incorporation réelle du caractère émancipateur rationnel de la modernité et de son altérité niée. Cependant, en conservant la portée universelle de l'éthique face aux alternatives post-modernes, notre conclusion est que l'entreprise d'Enrique Dussel demeure – contre Dussel lui-même – moderne et non post-moderne en ce sens qu'elle est universelle et non relativiste.

Cependant, en traduisant de manière créative l'idée du Vatican II d'une Église des pauvres, la philosophie de la libération se présente comme une option préférentielle et solidaire des pauvres et des victimes des injustices. À la racine de la méthode de la philosophie de la libération se trouve donc le lien avec la pratique concrète, et c'est dans cette dialectique majeure entre la théorie et la praxis qu'évolue cette philosophie. Avec cette nouvelle perspective méthodologique, la notion moderne d'universalité est transformée par une problématique centrée sur l'altérité. Il ne s'agit plus d'un *uni*-versalisme monologique et ethnocentrique (pseudo-universalisme), mais de ce que Dussel appelle le projet mondial analogique d'un « *pluri*-vers trans-moderne » (qui

n'est pas simplement « universel » ni « postmoderne »). Désormais, d'autres philosophies sont possibles car « un autre monde est possible » – comme le proclame Dussel dans les mots du Mouvement Zapatiste de Libération Nationale du Chiapas, au Mexique.

Par ailleurs, l'on constate l'essor, au cours des dernières décennies, de divers courants de pensée qui ont diagnostiqué, après la plus absolue inhumanité d'une rationalité purement instrumentale incarnée dans les visages d'Auschwitz et d'Hiroshima, l'échec de la modernité héritée des valeurs des Lumières. Parmi ces divers courants, on distingue ceux qui, bien que critiques, proposent, comme J. Habermas, le véritable accomplissement des valeurs de la modernité (universalisme, rationalisme) de ceux qui, au contraire, ont livré une critique radicale de la raison éclairée et de la tradition et de la rationalité propres à la modernité occidentale : M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, pour ne citer que quelques uns des philosophes que l'on inclut souvent derrière l'appellation du structuralisme et du postmodernisme. La critique du sujet monologique moderne n'est pas non plus inédite. Diverses sont également les théories qui proposent aujourd'hui un changement de paradigme par rapport à la philosophie du sujet afin d'intégrer l'intersubjectivité ou la rationalité communicationnelle, la reconnaissance ou la métaphysique de l'altérité (J. Habermas, K.-O. Apel, A. Honneth, mais aussi M. Buber, P. Ricœur, E. Levinas). Ces auteurs ont, chacun à leur manière, mis en évidence les excès de la modernité et posé la nécessité d'une critique des catégories de la philosophie moderne en vue d'une philosophie des différences (théories postmodernes) ou d'un intersubjectivisme compris de différentes manières (J. Habermas, A. Honneth, E. Levinas, etc.). Dans ce contexte, les investigations des auteurs latino-américains restent néanmoins, très peu connues en Europe. C'est pourquoi l'un des nos propos a été de présenter les contributions des philosophes latino-américains de la libération à ces débats philosophiques, et en particulier celles d'Enrique Dussel. Cependant, plusieurs questions s'imposent dans ces réflexions finales. Pourquoi revenir à nouveau sur les critiques de la modernité et rappeler celles qui ont été élaborées par des penseurs latino-américains alors même que ces critiques sont apparues au cours des dernières décennies au sein même des pays héritiers de la modernité occidentale (avec l'intersubjectivisme et la rationalité communicationnelle, ainsi qu'avec le romantisme puis avec Nietzsche et Heidegger, le post-structuralisme, le postmodernisme, etc.) ? Qu'est-ce qui différencie les critiques latino-américaines de ces dernières ? Qu'est-ce qu'elles apportent à cette discussion déjà relativement

ancienne ?

Plus encore, et en nous centrant dans les trois questions les plus relevantes dans lesquelles nous avons axé notre recherche, concernant l'intersubjectivité, la communauté de communication, ainsi que la notion d'universalisme de la philosophie de la libération, nous abordons ces questions et ses réponses pertinentes à mode de réflexion finale. À savoir : a) quelle est l'intersubjectivité visée par la philosophie de la libération ? ; b) quelle est la communauté de communication visée par la philosophie de la libération ? ; et c) quelle est la notion transformée d'universalisme proposée ? Voyons, ainsi, chacune d'elles en particulier.

a) Quelle est l'intersubjectivité visée par la philosophie de la libération ? Avec Levinas, au-delà de Levinas

E. Dussel remarque dès ses premiers travaux que l'Amérique latine a été placée en dehors de l'histoire et de la modernité :

> La découverte de la misère de mon peuple – perçue dès mon enfance dans la campagne désertique [de Mendoza, en Argentine] – m'a amené en Europe et en Israël. Je découvrais, comme Leopoldo Zea l'avait indiqué dans son livre *L'Amérique latine face à l'histoire*, que « l'Amérique latine était en dehors de l'histoire ». Il était donc nécessaire, à partir de sa pauvreté, de lui trouver un lieu dans l'Histoire Mondiale, de découvrir son être caché [55].

Avec ces propos, Dussel publie en 1965 « L'Amérique ibérique dans l'Histoire Universelle [56] », travail qui sera approfondi une année plus tard, en 1966, dans une étude sur les hypothèses fondamentales permettant d'expliciter le lieu qu'occupe l'Amérique latine dans l'histoire universelle [57]. Ces premiers travaux furent suivis de la découverte d'Emmanuel Levinas ; découverte qui mène cependant Dussel à « penser avec Levinas au-delà de Levinas », voire contre Levinas puisque ce dernier n'accepta jamais entièrement l'interprétation dusselienne de sa métaphysique de l'altérité.

S'inspirant de la critique d'E. Levinas au concept de sujet sur lequel se fonda la pensée philosophique occidentale depuis Descartes, Dussel a revendiqué le passage d'une cosmovision centrée sur le moi à l'ouverture – voire à la suprématie – d'autrui. En effet pour Dussel, le

55. Enrique DUSSEL. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. México : Siglo XXI, 1993, p. 139.
56. Enrique DUSSEL. « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965).
57. Enrique DUSSEL. « Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal ». Dans : *Resistencia* (2003 (1966)).

déni de reconnaissance de la différence constitue un des grands problèmes de la pensée et de la pratique de la modernité. La reconnaissance de l'autre comme « distinct » devient alors un défi prioritaire de sa philosophie. La relation entre l'autre et le même est pour Dussel, grâce à la lecture de Levinas, une relation méta-physique : l'autre est au-delà de la totalité ontologique (de la physis grecque) au sens de l'extériorité. De ce point de vue, l'autre comme « l'au-delà » est toujours extérieur au même, irréductible à sa compréhension ; il est méta-physique, trans-ontologique [58]. Cependant pour Dussel, le discours levinasien, trop abstrait et équivoque, ne peut pas avoir d'impact effectif sur une réalité comprise géopolitiquement. Dussel approfondit alors le concept levinasien d'altérité à partir de la théorie de la dépendance et de la théologie de la libération : « l'autre », autrui, est concrétisé dans le pauvre, l'opprimé, l'Amérique latine en tant que victime, dans celui qui, parce qu'il se trouve dans l'extériorité du système, devient source unique de rénovation. Cependant, peut-on affirmer une extériorité pure et absolue au « même », au système ? Ne s'agit-il pas ici d'un remplacement du sujet moderne par un autre sujet absolu ? Ou encore, que devient le dialogue interculturel si l'autre, l'altérité, est incompréhensible, s'il est absolument incommensurable ? Reprenons les différents aspects de cet point de notre conclusion.

Dussel interprète la vision dualiste du bien et du mal (christianisme), de l'extériorité et de la totalité (Levinas) à partir de la théorie de la dépendance et de la théologie de la libération. L'Autre reçoit ainsi un nom (propre ?) et est reconnu comme le peuple, les pauvres, la périphérie, le Sud, l'Amérique latine, etc. et en fin de comptes, comme « l'autre face (cachée) de la modernité ». Le discours sur « l'Autre » au singulier (bloc social ou bloc culturel des opprimés et des exclus) culmine de ce fait dans une proposition singularisante et homogénéisante de l'altérité. Par ailleurs, l'argument selon lequel l'extériorité (interprétée socialement et politiquement) est toujours logiquement privilégiée implique la capacité de mettre en place un certain espace logique (la position de l'Autre), qui par définition est externe à une « totalité » donnée (ou système de domination) et qui est un lieu privilégié de vérité et de justice. Ainsi, l'altérité cesse de se référer à une différence pensée comme étant au-delà de la connaissance absolue. Au lieu de cela, l'altérité ainsi comprise vient désigner le terrain d'un nouvel absolu, cette fois

58. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t. I, p. 119.

construit au nom des pauvres. En revanche, dans un temps de globalisation, les oppressions et les exclusions opèrent tant en dessous qu'en dessus du contexte national. De plus, ces inégalités et exclusions se présentent sous la forme d'une hétérarchie [59] ou d'un recoupement de multiples structures globalisées de pouvoir au-delà des seules structures politiques et économiques fréquemment identifiées dans les analyses du système mondial et plus généralement dans les perspectives néo-marxistes de l'économie politique [60]. Aussi, la complexité de cette hétérarchie de multiples structures globalisées de pouvoir fait qu'un même sujet peut occuper des lieux différents selon les différentes formes de domination-exploitation imbriquées (e.g. selon qu'il s'agisse des dominations de classe, de genre ou de race). Finalement, en substituant un absolu par un autre de signe opposé, la philosophie de la libération risque de finir par avoir à bien des égards une structure similaire à certains dogmatismes et idéologies fanatiques. Sans doute, en ce qui concerne le dialogue interculturel, nous pensons que postuler l'incommensurabilité des paradigmes culturels et l'impossibilité d'appréhender l'altérité constitue un obstacle au dialogue entre cultures pour lequel nous devons supposer une humanité partagée et une raison commune à tous les êtres humains. Pour toutes ces raisons, nous concluons qu'un point de vue d'une « extériorité » pure et non polluée n'existe pas et donc que la division du monde dans deux sphères mutuellement exclusives est une simplification excessive (bien qu'utile). Tel est le bilan critique auquel notre étude est parvenue.

Par ailleurs, la rencontre d'autrui est caractérisée dans la pensée de Levinas, et donc de Dussel, par une profonde asymétrie dans le sens où « ma relation à moi-même et mes obligations telles que je les pense moi-même ne sont pas d'emblée dans un rapport entre deux êtres égaux, où autrui est toujours supposé comme étant moi-même. Moi-même, je suis avant tout l'obligé, et lui, c'est avant tout celui à l'égard de qui je suis obligé. Ce n'est pas du tout un égarement, c'est la modalité essentielle de la rencontre d'autrui [61] ». Par conséquent, le sujet n'est plus

59. « l'hétérarchie » se distingue de la hiérarchie en ce qu'elle favorise une interdépendance, un chevauchement et un entrecroisement entre les différents aspects de la domination-exclusion. Elle se réfère donc aux structures complexes dans lesquelles il n'y a pas un niveau basique qui gouverne les autres : tous les niveaux exercent une certaine influence mutuelle sur des aspects particuliers et selon des conjonctures historiques spécifiques. Le terme est emprunté à Kyriakos M. KONTOPOULOS, *The Logics of Social Structure*, New York/Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

60. Cf. Ramón GROSFOGUEL. « Les dilemmes des études ethniques aux États-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politique identitaire, colonisation disciplinaire, et épistémologies décoloniales ». Dans : *IdeAs [En ligne]* n° 2 (2012). URL : http ://ideas.revues.org/240, p. 3.

61. France Guwy EMMANUEL LEVINAS. « L'asymétrie du visage ». Dans : *Cités* n° 25 (2006), p. 121.

premièrement défini comme activité, autonomie et liberté, mais de manière essentielle comme passivité, hétéronomie et responsabilité et, seulement dans un deuxième temps, comme un être autonome et légitime d'exercer sa liberté. Le moi est devenu otage d'autrui qui, lui, est premier et se situe dans une position de hauteur. Il est mon Seigneur, mon maître. L'autre m'appelle à la responsabilité, il me convoque à être son gardien, à me mettre à son service. Le visage d'autrui apparaît comme un commandement, un engagement pour moi, un ordre pour moi et, finalement, comme une dette envers lui avant toute conscience, avant toute liberté. L'accent est donc déplacé : il ne se situe plus dans le domaine de la liberté individuelle, mais dans celui de la responsabilité à l'égard d'autrui. Comment développer, à partir de Levinas, une philosophie de la libération ? À quel modèle de libération renvoi la philosophie de la libération ? Dans cette perspective, l'asymétrie radicale originaire est la condition de possibilité des relations inter-humaines justes. Par ce fait, Dussel se sépare des philosophies de la liberté issues du siècle des lumières d'une part, et des propositions dialogiques qui – comme celle de M. Buber – considèrent que les relations interpersonnelles se produisent dans une situation d'égalité et de symétrie d'autre part.

Cette approche des relations inter-personnelles n'est évidement pas exempte de difficultés. En effet, nous trouvons dans la pensée levinasienne ainsi que dans la proposition de la philosophie latino-américaine de la libération plusieurs sauts fondamentaux [62]. Un premier saut : du plan épistémologique au plan éthique, c'est-à-dire de l'impossibilité d'être appréhendé et englobé dans un concept à l'affirmation de l'infinie densité éthique d'autrui. Cette dernière est de claire inspiration biblique et dans les schémas levinasien et dusselien se fonde sur une affirmation épistémologique préalable, à savoir : celle de l'impossible réduction d'autrui aux paramètres conceptuels du moi. Le saut de ce plan épistémologique au plan éthique est difficile à justifier et à accepter, et semble plutôt être une pétition de principe. Nous trouvons également dans la philosophie de la libération un deuxième saut, lié au précédent : le passage de l'infinie densité éthique d'autrui à la défense de la supériorité et de la prééminence éthique d'autrui par rapport au moi. En effet, dans la philosophie de la libération, autrui est concrétisé historiquement dans les pauvres et les peuples du Sud puis considéré comme « maître du bien et pédagogue de la

62. Cf. Carlos BEORLEGUI. « El pensamiento ético-antropológico de E. Levinas. Su fecundidad y sus insuficiencias ». Dans : *Letras de Deusto* vol. 28, n° 78 (1998), p. 159.

justice[63] ». La philosophie de la libération dépose ainsi dans cette altérité anthropologique (les pauvres) une capacité prioritaire et a priori incontestable de justice éthique. De la revendication de justice et de la reconnaissance des droits des autres, nous sommes passés dans la philosophie de la libération à l'affirmation de la Sainteté d'autrui, maître du bien et pédagogue de la justice ; du dévoilement de l'impérialisme et de la domination non seulement politique mais également sociale et culturelle, à une sorte de « sacralisation » des pauvres, des victimes de l'injustice et des peuples du Sud. Le respect et la reconnaissance d'autrui deviennent par conséquent vénération, ob-éissance[64], service. Finalement, un troisième saut se produit depuis l'affirmation de la prééminence éthique d'autrui à la thèse anthropologique de la « substitution » selon laquelle « le moi est autrui ». Dans le domaine éthique de la rencontre d'autrui, la responsabilité n'est pas comprise comme étant un choix ou un engagement volontaire. Elle précède la liberté et prend le sujet en otage. Il s'agit du décentrement du sujet que Levinas développa avec la catégorie de « substitution ».

Pour toute cette problématique, la lecture dusselienne de Levinas a constitué une source importante de questionnements pour notre travail. Nous considérons nécessaires les critiques des insuffisances de l'anthropologie et de l'éthique propres à la conception égologique de la modernité, spécialement dans la mesure où l'on peut effectivement penser qu'elle a pu établir les bases de la domination du moi au regard d'autrui. Mais nous questionnons la dé-potentialisation du moi devenant l'otage d'autrui. Une option préférentielle des pauvres peut être pertinente dans le sens d'une quête de reconnaissance et d'un traitement compensatoire pour les groupes historiquement désavantagés ou victimes d'oppression, d'exclusion ou de discrimination. De plus, nous pensons que la critique et le dépassement de l'autonomie du sujet telle qu'elle a été conçue dans la tradition occidentale – bien que souvent liée à des attitudes égocentriques et autosuffisantes – peut néanmoins être effectuée sans avoir besoin d'abandonner l'importance de l'affirmation de l'autonomie de l'être humain. Nous pensons que, pour ce faire, la distinction entre l'autonomie moderne et une nouvelle autonomie qui irait de pair avec une nouvelle conception de l'altérité et de la responsabilité mérite d'être prise en compte.

63. DUSSEL, *op. cit.*, t. II, p. 37.

64. L'ob-éissance au sens méta-physique fort est la capacité à savoir écouter Autrui dans le face-à-face (*ob-audire*). Celui qui ob-éit écoute sérieusement Autrui, il a con-fiance en lui. Cf. *ibid.*, t.II, p. 116.

b) Quelle est la communauté de communication visée par la philosophie de la libération ? Conclusions du dialogue entre l'éthique de la libération (Dussel) et l'éthique de la discussion (Apel)

À partir des années 1980, les travaux de Dussel se centrent sur une étude du marxisme ainsi que sur la recherche de justification d'une éthique de la libération universelle. L'option anthropologique fondamentale reste la même : la critique de l'ontologie eurocentriste comme totalité qui nie l'altérité et le choix prioritaire des pauvres, de l'autre comme dis-tinct et trans-ontologique, méta-physique. Cependant, plusieurs différences notoires marquent cette nouvelle étape de l'éthique de la libération.

Premièrement, les débuts latino-américains de la première éthique de la libération en cinq tomes [65] évoluent durant les années 1980 vers des dimensions nouvelles et globales d'engagement éthique. Il s'agit ainsi d'une nouvelle éthique par rapport à celle publiée entre 1973 et 1980. La première partait de la réalité socio-historique de l'Argentine et de l'Amérique latine de la fin des années 1960. Elle était en conséquence une éthique de la libération latino-américaine – comme l'indique le titre lui-même de ce premier ouvrage. En revanche, l'éthique de la libération que Dussel développe à partir des années 1980 se veut une éthique de portée mondiale. Elle est en conséquence, une éthique de la libération *à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* [66]. Ensuite, si la première éthique de la libération s'inspirait de Heidegger et surtout, de la pensée de l'altérité d'E. Levinas, à partir des années 1980 Dussel engage la discussion avec les théories éthiques actuelles (le communautarisme, l'éthique du discours, la théorie des systèmes, le néo contractualisme, la théorie de la reconnaissance, etc.).

Après, si « l'ancienne éthique de la libération était matérielle, ontologique et trans-ontologique, critique à partir de l'altérité de l'Autre, du pauvre », dans cette nouvelle période de l'éthique de la libération « cette matérialité se radicalise, alors que s'y ajoute la prise en compte du niveau "formel" – la validité intersubjective de l'accord moral – et la médiation s'entrevoit plus

65. *ibid.*, t. I et t. II ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980.

66. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998. En français : Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002.

clairement dans sa "faisabilité"[67]». Tenant compte des philosophies utilitariste, pragmatique, analytique et autres, Dussel construit maintenant une architectonique bien plus complexe des principes éthiques.

Finalement, « l'éthique critique reçoit maintenant une nouvelle articulation. Elle se propose de montrer l'importance de l'intersubjectivité communautaire antihégémonique des "nouveaux mouvements sociaux" et les problèmes de la praxis de libération à partir de la réalité actuelle, où l'horizon révolutionnaire a disparu, mais pas les victimes d'un système sacrificiel, ni la nécessité de leur libération[68] ». Les années 1980 et 1990 sont ainsi pour Dussel, l'occasion de nouveaux débats grâce auxquels une nouvelle étape de la philosophie de la libération, de l'éthique de la libération, est née. Or si les débats sont multiples, cette nouvelle étape tire particulièrement son origine dans le débat engagé de 1989 à 2001 avec l'éthique du discours de K.-O. Apel.

Mais quel est le défi lancé par l'éthique du discours à l'éthique de la libération latino-américaine ? Et vice versa : qu'a apporté à la pensée de K.-O. Apel le long débat avec la philosophie de la libération ? Ont-elles, chacune de leur côté, su modifier leurs positions initiales à partir de ce dialogue ? En effet, nous pensons que ce dialogue n'est fructifère que s'il a permis effectivement à chacun des auteurs impliqués d'actualiser ses positions initiales à partir des apports et des critiques de l'autre. Voyons dans quelle mesure cela fut ainsi pour chacun de ces deux auteurs :

a) L'humanité actuelle se voit pour la première fois confrontée à des conflits dont l'envergure dépasse largement les frontières des États, jusqu'à devenir des conflits à échelle planétaire, particulièrement en ce qui concerne la crise écologique que K.-O. Apel considère lors des premiers débats « la principale menace de l'humanité dans l'actualité. Ceci s'applique aussi aux pays du tiers-monde même si cela reste, à un certain degré, occulte pour les peuples du Sud, parce qu'ils sont trop occupés avec leur misère, c'est-à-dire avec la pauvreté[69] ». Dans ce contexte, les morales traditionnelles, préoccupées de garantir la sécurité interne des nations, demeurent insuffisantes. Aujourd'hui, nous avons besoin d'une éthique capable d'une part de rendre possible la coexistence et la coopération responsable des diverses formes de vie à l'in-

67. *Ibid.*, p. 7.
68. *Ibid.*, pp. 7-8.
69. Karl-Otto APEL et Enrique DUSSEL. *Etica del discurso y ética de la liberación*. Madrid : Trotta, 2005, p. 136.

térieur comme à l'extérieur des frontières nationales et d'autre part – et étant donnée la « crise écologique » dont nous sommes les premiers, à l'époque contemporaine, à prendre conscience – capable aussi d'envisager ce qu'Apel nomme une « organisation communicationnelle de la responsabilité collective eu égard aux conséquences que pourront avoir les activités collectives – science et technique ». Ces deux grands problèmes se posent aujourd'hui pour la première fois « à l'échelle planétaire comme le problème d'une macroéthique universaliste aux dimensions de l'humanité[70] ». Dans ce contexte, K.-O. Apel conçoit l'éthique du discours comme une macroéthique universaliste face au blocage de la rationalité éthique causé par le scientisme et le relativisme. Apel pose la nécessité de cette nouvelle fondation de l'éthique sur les bases d'une philosophie transcendantale transformée, et effectue ainsi le passage du sujet monologique au « nous » de la communauté de communication. Ce passage permet le dépassement du solipsisme méthodologique moderne au nom de l'a priori de la communauté de communication.

Le défi lancé par l'éthique du discours à l'éthique de la libération est ainsi de notre point de vue un défi d'universalité, de fondation et de formalisme procédural. Toutefois, une différence notable entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération apparaît. Pour Dussel, le point de départ ne peut pas se trouver dans l'argumentation, dans la « communauté de communication » d'Apel puisque, comme le montre la réalité historique, plus de 75% de la population du globe est exclue des discours : si empiriquement il n'existe pas de symétrie, ni de justice dans la communauté réelle de communication, on ne peut pas atteindre la validité pratique cherchée. Par conséquent, ce qui apparaît comme un « point de départ » pour une éthique discursive (la « communauté de communication ») devient un « point d'arrivée » pour l'éthique de la libération. Par ailleurs, si l'éthique de la libération incorpore dans son architectonique, grâce au dialogue avec Apel à partir de 1989, un moment formel d'universalité discursive, elle l'articule à un principe universel matériel qui pour l'éthique de la libération est prioritaire et fondamental.

b) Malgré les critiques et différences, l'intérêt d'Apel pour les écrits des auteurs latino-américains se trouve principalement dans la perspective d'éloignement qu'ils offrent, d'une part en ce qui concerne la nécessaire et éloignée reconstruction de l'histoire du marxisme-léninisme et, d'autre part, en ce qui concerne l'évaluation des problèmes globaux du présent. En ce sens,

70. Karl-Otto APEL. *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*. Paris : Cerf, 1996, p. 11. Les italiques sont nôtres.

la position d'Apel changea à partir de la rencontre de 1992 où l'auteur affirma que « avec la fin de la guerre froide et après la réduction du danger d'une guerre nucléaire, *le problème principal* de la politique mondiale et d'une macroéthique, référée à elle, de la (co-) responsabilité de tous les êtres humains est et sera la question des relations entre le Premier et le Tiers Mondes dû à l'indissoluble connexion entre la crise ecologique et la crise socio-economique [71] ».

Mais comment se présente à nous dans l'actualité le problème légitime d'une réponse éthiquement fondée à l'« interpellation d'autrui », c'est-à-dire des masses du tiers-monde appauvries en permanence, de ceux qui ne participent pas effectivement aux discours ? Selon Apel, seule une macroéthique universaliste de l'humanité est en état de prendre au sérieux une « interpellation d'autrui » comme celle qui ont posée les pauvres du tiers-monde. Autrement dit : l'interpellation de l'autre telle qu'elle est posée de manière légitime par Dussel est néanmoins, pour Apel, un cas concret de la pertinence de la partie B de l'éthique du discours qui aborde les situations dans lesquelles les conditions pour l'application de la partie A de cette éthique n'existent pas encore.

Or la réponse de Dussel au défi discursif introduit des arguments qui prétendent déborder absolument la problématique de la partie B de l'éthique du discours. Pour Dussel, la tâche primordiale de l'éthique ne consiste pas tellement en une idée régulatrice de l'instauration progressive d'une « communauté communicationnelle idéale », mais surtout et principalement en l'instauration d'une « communauté idéale de vie » des êtres humains. En effet, si la participation symétrique et la reconnaissance réciproque de tous les concernés est une condition nécessaire pour le dialogue (aspect formel de l'éthique), prétendre que ce dialogue peut s'effectuer à partir de conditions matérielles de vie scandaleusement asymétriques est non seulement illusoire, mais constitue de plus une offense à ceux qui sont dans une position désavantageuse [72]. En conséquence, l'éthique selon Dussel n'a pas seulement besoin d'une pragmatique transcendantale ou d'une éthique du discours, elle a également besoin d'une « économique transcendantale » telle qu'elle pourrait être développée à partir de Marx. En revanche, dans l'opinion d'Apel, il ne peut pas y avoir d'« économique transcendantale » car l'économique ne peut pas fournir une réponse à la question sur les conditions de validité intersubjective d'elle-même en tant que

71. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 201.

72. Cf. José Antonio PÉREZ TAPIAS. *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid : Trotta, 2007, p. 154.

théorie. Ainsi, malgré le fait qu'Apel accorde à Dussel que l'économique, dans la mesure où elle s'occupe des conditions de l'existence corporelle de l'être humain, est ontologiquement plus fondamentale que toute théorie du discours (qui naturellement doit présupposer l'existence corporelle de l'être humain), il considère qu'elle n'est pas indépassable au sens transcendantal et qu'elle ne change absolument rien au primat de fondation philosophico-transcendantale de la théorie discursive [73]. Il s'agit selon nous du problème décisif méthodologique de discussion entre l'éthique du discours pragmatico-transcendale apelienne et l'éthique de la libération de Dussel.

Nous partageons avec Apel l'avis qu'il appartient à l'éthique de la libération la tâche de garder vivante la conscience de l'interpellation justifiée des pauvres et des exclus, et de réaliser la critique de l'idéologie dominante. Néanmoins, nous pensons que seul le conditionnement de l'interpellation de l'autre à l'idéal anticipé contrefactuellement permet de transformer les injustices d'une communauté réelle vers une situation un peu plus juste tout en évitant les risques dogmatiques de certaines revendications de l'identité aux dérives fondamentalistes et tout en préservant également l'autonomie et la symétrie des participants. Ces valeurs sont à notre avis de l'ordre de ce qu'Apel considère des réussites historiques et culturelles de l'humanité, des acquis irremplaçables du développement humain qu'il est pertinent de conserver dans le processus de progrès vers l'idéal régulateur.

Plusieurs considérants nous ont permis d'arriver à cette conclusion. D'une part, si le modèle de l'éthique du discours est soucieux des situations réflexives symétriques et des rapports horizontaux entre interlocuteurs, il hérite néanmoins, selon nous, d'un manque à saisir certaines situations d'injustice et de conditions matérielles de départ scandaleusement dissymétriques entre interlocuteurs. En ce sens, si la recherche d'une intersubjectivité visant un accès symétrique à la parole ne constitue pas un défaut en soi, il est nécessaire, selon nous, et grâce au dialogue entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération, de considérer également comme condition d'un dialogue interculturel sérieux la recherche de la symétrie en ce qui concerne les conditions matérielles de vie. D'autre part, si l'éthique de la libération a l'avantage de poser ces deux principes universels (formel et matériel) nécessaires pour un dialogue interculturel effectif et sérieux, l'accent mis sur l'option préférentielle des pauvres risque néanmoins d'entretenir des

73. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 326-327.

relations asymétriques et hétéronomes aux risques fondamentalistes. En ce sens, nous pensons que ce premier moment d'asymétrie éthique, certainement nécessaire pour pallier des situations communicationnelles de départ déséquilibrées, doit néanmoins avoir comme objectif de servir à la construction d'une véritable symétrie entre interlocuteurs pour un dialogue interculturel effectif. Ainsi, si une attitude préalable d'ouverture et d'écoute et donc une certaine asymétrie sont nécessaires, elles ne doivent pas aboutir à une sacralisation définitive de l'altérité, des pauvres ou des victimes. Au contraire, si la reconnaissance de l'altérité implique un premier moment de passivité et d'écoute, d'ouverture et de reconnaissance au préalable de la légitimité possible, voire de la supériorité de son interlocuteur, c'est pour ouvrir ensuite le chemin à une véritable symétrie et à l'action. Dans ce deuxième moment de la rencontre avec l'autre, les deux pôles de la rencontre sont maintenus et mis en péril de la même manière. Autrement dit : face à la sacralisation de l'altérité considérée source infinie de vérité et de justice, nous pensons qu'une situation de symétrie et d'horizontalité doit être le point d'arrivée d'une ouverture, voire d'une asymétrie préalable.

Avec tout cela, nous sommes arrivés à la conclusion que la notion de « fusion des horizons » gadamerienne comme méthode qui réconcilie l'universel et le particulier, la symétrie et l'asymétrie pourrait rééquilibrer de manière satisfaisante la proposition de Dussel. Plus encore, après avoir pris connaissance des articles correspondant aux interventions successives qui constituent le dialogue entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours, nous constatons que chacune de ces deux éthiques représente un défi pour l'autre. Nous pensons qu'une complémentarité est possible et en ce sens, nous pouvons souligner, en résumé, que l'éthique de la libération et l'éthique du discours a priori ont besoin l'une de l'autre, dans la même ligne suggérée par Apel lors de la quatrième rencontre ; complémentarité, sans doute, mutuellement enrichissante malgré le fait que le dialogue entre ces deux éthiques est inévitablement conflictuel en raison de fortes divergences méthodologiques.

c) Quelle est la notion transformée d'universalisme proposée ? Dialogue interphilosophique mondial vers un plurivers transmoderne

En critiquant les excès de la philosophie du sujet moderne, la philosophie de la libération a introduit, avec Levinas, une problématique centrée sur l'altérité. Mais comment pouvons-nous

échapper au dilemme opposant les particularismes relativistes à l'universalisme abstrait (mais qui au fond est tout aussi particulier et ethnocentrique) ? Comment décoloniser l'universalisme abstrait sans pour autant tomber dans des particularismes provinciaux isolés ?

Dans la perspective de la philosophie de la libération, nous devons, en tant que philosophes, assumer la double problématique éthique et politique capable d'expliquer la pauvreté, la domination et l'exclusion d'une grande partie de la population de leurs pays respectifs, spécialement dans le Sud. Il s'agit de reconnaitre l'altérité niée, « d'affirmer la valeur de ce qui a été déclaré par la modernité comme étant l'extériorité rejetée, non valorisée et inutile des cultures ("déchets" parmi lesquels se trouvent les philosophies périphériques ou coloniales), pour développer les potentialités, les possibilités de ces cultures et de ces philosophies ignorées. L'affirmation de cette extériorité rejetée doit se réaliser à partir des ressources *propres*, dans un dialogue constructif avec la modernité européenne et nord-américaine [...] cela en vue d'une *philosophie mondiale future pluriverselle* et de ce fait, *transmoderne*[74] ».

Les travaux de Dussel dénoncent ainsi ce qu'on peut qualifier de réductionnisme européen : l'instinctive tendance d'une civilisation éminente et prestigieuse à ramener abusivement la notion d'universel à ses propres dimensions. Il reste selon nous, une question importante à préciser. Sur ce point, il est intéressant de rappeler l'objection qu'à ces propos prévient Aimé Césaire, penseur afro-caribéen originaire de la Martinique, qui fut le professeur de Frantz Fanon, dans sa lettre de démission du Parti Communiste Français en 1956 adressée au secrétaire général de l'époque Maurice Thorez :

> Provincialisme ? Non pas. Je ne m'enterre pas dans un particularisme étroit. Mais je ne veux pas non plus me perdre dans un universalisme décharné. Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans « l'universel ». Ma conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers [75].

L'intuition philosophique de Césaire a constitué une source d'inspiration importante pour la pensée critique latino-américaine : s'il ne s'agit pas de nier les apports multiples des penseurs et des réussites occidentaux ou leurs usages possibles dans le cadre de projets décolonisateurs, l'adoption de la perspective proposée par la philosophie de la libération requiert le décentrement

74. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 124.

75. Aimé CÉSAIRE. « Lettre à Maurice Thorez [1956] ». Dans : G. Ngal, *Lire* Le Discours sur le Colonialisme *d'Aimé Césaire*. Paris : Présence Africaine, 1994, p. 141.

des apports eux-mêmes comme la diversification des épistémologies dont ils sont porteurs et la reconnaissance d'une diversité épistémique et culturelle afin de ne pas reconduire une hiérarchie coloniale et raciale.

Avec la décolonisation de la conception eurocentrée de l'universalité moderne, Dussel appelle à la construction du projet mondial analogique d'un « plurivers transmoderne[76] » et d'« un monde où tous les mondes soient possibles ». Cependant, si Dussel a le mérite de critiquer l'universalisme abstrait, nous considérons qu'il est également nécessaire d'accentuer la distinction avec les critiques antieuropéennes essentialisantes, ce qui reviendrait à une simple inversion de l'eurocentrisme, c'est-à-dire à un changement du contenu mais pas des termes de la conversation. Autrement dit : nous concluons en remarquant qu'il est nécessaire d'accentuer le besoin de dépasser les écueils des fondamentalismes eurocentriques et tiers-mondistes, tous deux reproducteurs des oppositions dichotomiques entre un « Nous » et des « autres » excluants et en même temps, de se distinguer des courants multiculturalistes qui proposent une grande diversité de différents des « Nous » juxtaposés. En résumé, et en guise de corollaire, une conception pluriverselle, interculturelle, voire transculturelle de l'universalité impliquerait la reconnaissance dans leur plénitude de tous les « particuliers » afin de rendre possible l'émergence d'un nouvel et plus authentique universel à partir de la négociation et du dialogue horizontal et dans l'égalité. Sous ces conditions, s'ouvre la voie d'une « fusion des horizons » entre les différents particuliers, d'une articulation de la symétrie et de la dissymétrie, de la passivité et de l'activité, de l'universalité et de la particularité.

76. DUSSEL, *op. cit.*

Annexe A

De la philosophie de la libération. Entretien avec Enrique Dussel

Cet entretien avec Enrique Dussel, réalisé en décembre 2008 à Barcelone, est un bilan des principales critiques et perspectives de la philosophie de la libération, après quarante années d'existence. Nous abordons les trois grandes objections qui ont été adressées à ce courant de pensée : son populisme présumé, son attitude envers l'homosexualité et son rapport à l'éthique du discours selon Karl-Otto Apel. Cet entretien fut également l'occasion de demander à Dussel d'expliciter les liens de sa philosophie de la libération avec la théorie de la dépendance, la théologie de la libération et la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Et, pour finir, nous précisons son lien et sa participation au sein du groupe Modernité/Colonialté.

Fátima Hurtado : *Depuis ses origines dans les années 1960, la philosophie de la libération a revendiqué la contextualisation de la philosophie. L'énonciation se donne dans une situation particulière. En tant que fondateur et remarquable représentant de la philosophie de la libération, que pensez-vous de l'évolution de ce mouvement depuis ces 40 ans d'existence ?*

Enrique Dussel : Il faut revenir aux expériences fondamentales de la philosophie de la libération, dans les années 1960 et 1970, peu après les événements de 1968, vécus depuis Mexico, Tlatelolco et le Cordobazo argentin, et non depuis Paris ou Berkeley. C'est une autre expérience historique, un autre mouvement social. Donc, je dirai que l'ontologie s'est politisée. J'enseignais Max Scheller, Martin Heidegger et les élèves me disaient : « Où est la politique ? ». Ils ne la voyaient pas. Puis, ce fut la lecture de Levinas, mais d'un Levinas qu'à la différence de ce qu'on fait aujourd'hui avec Levinas (que l'on pense souvent depuis la philosophie presque

du langage), c'est la parole qu'interpelle.

Ce qui attira notre attention c'est le pauvre. Parce qu'il parle du pauvre, de l'orphelin et de la veuve, ce sont des textes d'Hammurabi. Et je demanda à Levinas si c'était derrière cela, et bien sûr que c'était derrière : le pauvre, l'orphelin, la veuve, l'étranger. Alors, c'était le niveau économique, mais depuis Levinas. C'est-à-dire, c'était une phénoménologie économique qui nous permettait comprendre l'extériorité mais aussi au niveau de la pauvreté. C'était donc la première possibilité que nous avions de penser le thème du pauvre en philosophie. Et comme on parlait de la Sociologie de la libération –justement Fals Borda, duquel je parlais– et aussi Paulo Freire : la *Pédagogie des opprimés*, et après *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon et *L'homme unidimensionnel* de Marcuse. Tout cela nous permit de commencer à penser à partir de l'opprimé de l'Amérique latine.

Le premier cours que je donnais sur l'éthique ontologique depuis Heidegger, premier et deuxième chapitre de mon premier tome de l'Éthique, se transforma dans le troisième chapitre en une Ethique de la Libération . C'est ainsi que tout a commencé, que nous avons commencé à penser à partir du pauvre.

Ensuite nous avons parlé de la victime pour sortir du plan purement économique et pouvoir en aborder d'autres. Mais pour commencer, le texte du Code d'Hammurabi est intéressant : « j'ai rendu justice à la veuve, l'orphelin et le pauvre », ou l'étranger. J'ai tout de suite pensé : la femme. Et donc le troisième tome est la libération de la femme, en 1971. C'était le thème du féminisme. La libération de l'enfant, pris comme fils, était le thème de la pédagogie ; la libération du frère celui de la politique. Je commençais donc aussi à faire une philosophie de la différence et dans mon premier tome et surtout dans le deuxième, de 1971, je critique déjà *Les voix et les phénomènes* de Derrida, où il parle d'identité et de différence, et de la *différance* avec « a ». Mais je dis : non. Identité et différence c'est pareil chez Hegel : *Identität*, *Difference* ou *Swaion*. Non. C'est la Distinction : l'autre n'est pas différent, il est au-delà de la totalité. Il y a donc un débat entre Derrida et moi en 1971, il y a longtemps déjà, quand en Amérique latine personne ne connaissait Derrida.

Donc c'est la naissance de la philosophie de la libération, et elle s'est accompagnée de tout un mouvement générationnel, dans de nombreuses universités, en Argentine. En 1973 le mouvement devint encore plus latino-américain avec la présence de Leopoldo Zea et Salazar

Bondy. L'idée plut à Salazar Bondy. En réalité, il n'est pas le fondateur de la philosophie de la libération. Salazar disait : « la philosophie est impossible dans un monde colonial ». Et nous lui rétorquions : « D'accord, nous sommes dans un monde colonial, mais cela deviendra de la philosophie si nous appréhendons le fait négatif de la domination ». Et c'est donc le début de la philosophie de la libération. Nous avions déjà trois ans de pratique quand finalement Salazar Bondy s'intégra au groupe, à Buenos Aires et il dit : « ah, c'est intéressant ce que vous faites ». Je trouva une sympathie immédiate et nous allions travailler ensemble, mais il mourra un an après, en 1975.

L'expansion de la philosophie de la libération par le biais des universités correspond au moment où le péronisme arrive au pouvoir avec Campora avant l'arrivée de Perón. Je n'ai jamais été péroniste. Cerutti m'attaquera après et me traitera de tout. Mais je n'ai jamais été péroniste, et encore moins de droite, parce que j'étais un démocrate, chrétien au début. Mais, même en Espagne, quand j'ai fait mon doctorat, il y a eu une polémique entre Jacques Maritain et Charles de Koninck. Ce dernier était un thomiste traditionnel canadien et Jacques Maritain un démocrate. Donc moi, j'ai fais ma thèse en Espagne, avec des gens de l'Opus Dei à cette époque, et moi, je défendais la démocratie. Alors j'étais un démocrate, et pas un fasciste. Cerutti ne peut donc pas m'accuser de cela. Il a été mon élève, mais il a été injuste en disant des choses qui ne sont pas exactes. Je dois répondre encore aujourd'hui à ses critiques car il a publié la deuxième édition et il n'a rien corrigé. C'est donc dur pour moi, mais bon.

Ensuite vient notre expulsion par les militaires. En réalité, la philosophie de la libération s'est répandue sur le continent à partir de la persécution. Certains sommes allés au Mexique, d'autres à l'Équateur, au Venezuela, au Canada... voire en France. Le mouvement se disperse donc. Je dois dire que nombreux sont ceux qui ont changé leur discours après. Par exemple, Scanonne lui-même, qui est resté en Argentine, va jusqu'au niveau de la symbolique populaire et écrit un livre appelé : *Nouveau point de départ*. Ce livre signifie : « Au delà de la philosophie de la libération. Et moi je lui dis : « je ne crois pas que tu sois allé au delà, tu es allé plutôt au plus près de la philosophie de la libération ». Et je lui dis : « je crois que tu n'es pas allé au-delà, tu es venu en-deçà de la philosophie de la libération ». Il y a trois ans, nous avons organisé une rencontre à Río Cuarto avec 12 des premiers fondateurs, très intéressante. Ils ont tous concédé que « le mouvement a eu beaucoup de poids dans les années 70 », mais très peu continuèrent à

s'y investir. J'appartiens à ceux qui ont continué.

F.H. : *Quelles ont été les principales matrices et influences de la philosophie de la libération ?*

E.D. : La philosophie de la libération surgit dans une ligne plutôt phénoménologique, d'une part : Heidegger. Mais d'autre part, historique, parce que je fais beaucoup d'histoire. Il s'agit de penser l'Amérique latine dans l'Histoire Mondiale. Elle surgit aussi de la ligne des historiens de la pensée latino-américaine : Ardao, Leopoldo Zea, Arturo Roig, et moi-même nous avons étudié l'histoire de la pensée. Certains se limitent à décrire cette histoire. D'autres sont restés dans la philosophie levinasienne. La question est de combiner les deux, c'est-à-dire de penser philosophiquement dans la tradition latino-américaine. Très peu font cela. Zea lui-même est un grand historien, mais il n'a pas de proposition philosophique distincte parce que son cadre théorique reste un peu dans l'étape de Sartre, dans les années 1950. Et avec cela il réinterprète l'histoire. Mais il ne fait pas de philosophie contemporaine à partir de la lecture des auteurs qui en Europe et aux États-Unis sont en train de produire [de la philosophie] et en répondant à ces auteurs depuis une réalité latino-américaine.

Mon projet est donc strictement philosophique et, en même temps, exclusivement latino-américain. Mais non comme histoire de la pensée mais comme philosophie. C'est un projet difficile parce qu'il est philosophique, mais situé dans l'histoire. En général, les européens ne doivent pas faire d'histoire parce qu'elle est déjà connue. Ils ne doivent pas non plus faire de biographie parce qu'ils connaissent leurs maitres et ces maitres sont connus. En revanche, en Amérique Latine, on ne sait rien, il faut donc procéder à une réinterprétation historique et une réinterprétation de la pensée philosophique latino-américaine pour pouvoir dire, à partir d'où on est en train de penser. Certains disent : « pourquoi tu utilises l'histoire ? ». Parce que, justement, elle n'est pas connue. Les latino-américains l'ignorent car ils se transforment en commentateurs des Européens.

Dans le continent latino-américain il y a deux courants philosophiques propres. Aux États-Unis : le pragmatisme. Et en Amérique latine il n'y a pas d'autre école que celle de la philosophie de la libération. Les autres sont des commentaires, des améliorations, des applications, peu importe, de la pensée européenne ou nord-américaine. C'est-à-dire que les deux seuls courants

philosophiques américains sont le pragmatisme et la philosophie de la libération. Et ils ont beaucoup de ressemblances, que j'ai découvert après. Les deux sont des philosophies du devenir : la nord-américaine, de la *verification*, de la vérité qui devienne vérité dans la communauté scientifique (Peirce, le pragmatisme) ; en revanche dans la philosophie de la libération c'est la liberté qui devienne libération, mais la communauté n'est pas scientifique mais populaire. Le problème n'est donc plus au niveau de la science : *verification*, mais à travers la politique : *liberation*. Les deux donc sont des philosophies du devenir, mais à des niveaux différents.

F.H. : *Quelles sont les principales accusations et objections que la proposition de la philosophie de la libération, a reçu depuis ses quarante ans d'existence ?*

E.D. : Jusqu'à maintenant, je crois que les grandes objections sont au nombre de deux ou trois, pas plus. L'attaque du populisme, de Cerutti. L'attaque, très juste, d'Ofelia Schutte, de déviations avec la thématique de l'homosexualité. C'est à dire que, dans ma première éthique, j'ai bien évidemment parlé de l'érotique, de la libération de la femme, mais je n'avais pas compris ce que représentait le thème de l'homosexualité. Une nouvelle édition de la « Libération de la femme » sort actuellement au Venezuela et, en changeant le mot « homosexualité » par « autoérotisme », tout change. Je pense que l'on peut aborder le thème de l'homosexualité comme une altérité non-autoérotique. Le thème était l'autoérotisme, non l'homosexualité. C'est une nuance, mais ce fut la deuxième critique. Le troisième grand débat eut lieu avec Apel. Il disait que la philosophie de la libération n'avait posé aucun principe. Et c'était juste, puisqu'elle était phénoménologique, heideggerienne, levinasienne, et que la phénoménologie ne parle pas de principes normatifs. Elle décrit. Apel a donc exigé que j'ajoute la normativité, explicite, kantienne je dirais, corrigée.

Dans les années 1980, j'ai travaillé Marx, c'était un peu l'objection de Cerutti qui disait : « La philosophie de la Libération utilise le "peuple", mais pas la "classe" comme catégorie ». Moi, j'ai toujours utilisé le terme de « classe », mais aussi celui de « peuple ». Mais j'ai vu qu'aujourd'hui les auteurs se questionnent, par exemple il y a un article de Casalla dans lequel il pose la question de « la classe ou du peuple ». Il opte pour « peuple », refusant la catégorie de « classe ». C'est une position antimarxiste. Je n'ai jamais rejeté la classe, je l'ai intégrée avec le peuple. Mais il a fallu que je consacre dix ans à travailler sur Marx, et je crois que j'en ai

tiré quelque chose, je crois, c'est intéressant car j'ai pu travailler la philosophie de la libération depuis Marx, et j'ai pu emboiter « classe » et « peuple », c'est ma position actuelle. Et Laclau participe maintenant au discernement du problème de « peuple », en montrant que la critique de Cerutti est équivoque. Il fallait garder le « peuple » comme une catégorie, mais il fallait la clarifier.

Ce sont donc les principaux débats que nous avons eu. Celui avec Apel fut sûrement le plus fort puisqu'il permit d'aborder le thème du système de légitimation, le problème démocratique, la politique. Mais Apel travaille seulement le thème du système de la légitimation, le problème démocratique et l'application des principes. Il n'y a aucune possibilité de développer d'autres principes. Après qu'il ait écrit l'ordre de la légalité et de la légitimité, il se rend compte que tout système historique est faillible. D'accord, mais donc si c'est faillible, cela engendre forcément des effets négatifs. Or, les effets négatifs, c'est la victime qui en souffre. Et si je pars de la victime, la prétention de justice du système se transforme en mal, parce que la victime souffre du système, sans en avoir conscience. Je déconstruis donc depuis la victime tout le système. Soit dit en passant Habermas et Apel ont une prétention de validité qu'ils confondent avec la prétention de vérité, c'est pour cela qu'ils ont une conception consensuelle de la vérité. Moi non, moi j'ai une conception forte de la vérité, comme un accès à la réalité. Et l'accès à la consensualité, c'est ce que représente la validité. Ce sont deux choses différentes, la vérité et la validité. Il y a de plus la prétention de faisabilité. Mais les trois, articulées, produisent une nouvelle prétention : celle de bonté, dont ils ne parlent absolument pas. Elle est à comprendre comme la prétention de réaliser un acte bon. Bon ne signifie pas seulement le matériel. Il s'agit du matériel, du formel et de la faisabilité, les trois articulés. Cela, ils ne peuvent l'admettre parce que pour eux la vérité est ce qui est valide et ce qui est valide est ce qui est bon... La prétention de bonté est une chose nouvelle, ils ne l'ont pas abordée.

Mais bien que je puisse avoir une prétention de bonté, mon acte, inévitablement puisqu'il est fini, limité, a des effets négatifs. Mais du coup, il y a quelqu'un qui souffre mon acte, qui est la victime. J'ai une prétention de bonté mais je provoque une victime qui me dit : « tu me fais souffrir », et à ce moment, par la souffrance de l'autre, je découvre la méchanceté de mon acte. Et cela, ils ne se l'imaginaient même pas, parce qu'ils ignorent ce qu'est la souffrance de la corporalité matérielle. Je dois donc tout reconstruire à partir de la victime, parce que cet ordre

qui a prétention de justice n'en ai pas tel du moment où il y a une victime. La question est donc la victime qui critique le système et qui organise un nouveau système. Il y a donc deux totalités, et cela est la dialectique. Tout cela ne peut pas exister pour Habermas ni pour Apel. Le marxisme lui-même n'a pas construit à partir de là une éthique. Oui. Le problème est que le marxisme a voulu une esthétique : Lukács, et ils ont tous fait une esthétique, et pas une éthique. Pourquoi ? Parce qu'ils n'ont pas découvert comment faire une éthique dialectique. Ils font une éthique des valeurs, mais elle n'a rien à voir avec le marxisme. Mon éthique est, je pense, l'éthique que Marx aurait faite. Et la politique aussi. Parce que Marx écrit à propos de l'économie, mais pas à propos de la politique. Donc moi je dis, je vais faire la politique que Marx n'a pas fait, c'est ainsi que je l'énonce.

F.H. : *Les analyses de la théorie de la dépendance ont été très importantes pour la compréhension de la réalité latino-américaine, dans les années 1960...*

E.D. : Jusqu'à aujourd'hui, oui.

F.H. : *Comment considérez-vous que la théorie de la dépendance a pu influencer la philosophie de la libération ?*

E.D. : Justement certains, tels que Cerutti, ont dit que : « la théorie de la dépendance a été dépassée, et avec elle la philosophie de la libération ». Je n'ai jamais pensé que la théorie de la dépendance ait été un jour dépassée. Plus encore. J'ai relu Marx pour comprendre, premièrement, mais ensuite pour justifier la théorie de la dépendance. De même que Rosa de Luxembourg lut Marx pour comprendre comment la reproduction ne permettait pas accepter l'interprétation social-démocrate. J'ai relu Marx afin de lutter contre ceux qui croyaient que la théorie de la dépendance ne fonctionnait pas. Dans tous mes livres, je montre comment la théorie de la dépendance a été proposée explicitement par Marx, et les théoriciens de la dépendance ne l'ont pas compris –Teotonio dos Santos, Maurio Marini, Cardoso. Je veux dire : dans le deuxième tome de *Hacia un Marx desconocido* je démontre qu'ils n'ont pas utilisé les catégories marxistes, de Marx. Donc, ma question est plutôt compliquée, parce que premièrement : Marx a annoncé la théorie de la dépendance. Il s'agit d'un transfert de valeur d'un capital national moins développé vers un capital national plus développé. Transfert de valeurs, dans la compétition entre pays –voire entre bourgeoisies. Marx dit : « Le capital extrait la plus value du travailleur

et, ensuite entre capitalistes, un capitaliste extrait de la valeur d'un autre par le biais de la concurrence ». Et cela, ils ne le savaient pas. Ils ignoraient ce qu'était la concurrence chez Marx. Donc la théorie de la dépendance fonctionne, il ne faut pas l'abandonner, de plus c'est la seule qui montre l'injustice de la globalisation. Je suis resté seul avec cette idée. Récemment Teotonio Santos, il y a deux ans, publia le livre *Teoría de la dependencia y su pertinencia* où il dit qu'il est avec la théorie de la dépendance. J'ai toujours défendu la théorie de la dépendance, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'un transfert de valeur des pays moins développés vers les pays les plus développés.

Donc j'ai gagné, dans les années 1980, l'incorporation de Marx à la philosophie de la libération, et je continue à la pratiquer. La philosophie de la libération n'est pas une alternative au marxisme. Au niveau économique, elle est marxiste. Mais marxiste de Marx, et pas des déviations de ce que j'appelle le marxisme standard, une falsification qui n'a rien à voir. Le stalinisme n'a rien à voir avec le marxisme. Lenine a commis de nombreuses erreurs, et même Engels n'a pas tout compris de Marx. Je vais vous dire moi, Marx est Marx, et les autres il n'y a qu'à les étudier. Donc c'est cela la théorie de la dépendance.

> **F.H. :** *La philosophie de la libération a été depuis ses origines liée à la théologie de la libération. Quelles sont les incidences et les apports fondamentaux de cette dernière pour la philosophie de la libération, et quelles sont leurs différences ?*

E.D. : L'idée que la philosophie de la libération est identique à la théologie de la libération a toujours été présente et, il est difficile de la sortir des esprits. Je pense qu'il faut absolument les séparer. Elles apparaissent en même temps, portées par les mêmes intuitions, mais elles sont différentes. La théologie vient d'une communauté de croyants qui véhicule un discours destiné à la communauté des croyants. La philosophie nait dans la faculté de philosophie. Mes étudiants ne m'ont jamais demandais si j'étais théologien. Il n'y avait pas de raison car ce que je faisais était purement philosophique. Elles apparaissent donc en même temps et avec des intuitions similaires. Mais la philosophie est philosophique. Et bien sûr ça me dérange un peu qu'on me lie toujours à la théologie. Parce que la théologie de la libération apparait dans les milieux croyants. Elle est aussi protestante voire islamique ou bouddhiste, mais il s'agit dans tous les cas de communautés religieuses. Pas la philosophie. La philosophie part

de Heidegger, de Hegel, de Kant et discute des thèmes. Levinas, bien sûr on l'accuse d'être théologien ! Mais c'est parce qu'il est sémite et, il y a des gens qui pensent de façon tellement « grecque » qu'ils croient que ce qui est grec est philosophique et que ce qui est sémite est théologique. L'erreur à propos de Levinas vient de là. Il faut reprendre l'Histoire entière pour prouver le contraire. Levinas est certainement le premier à utiliser le discours sémite et à en faire une philosophie. D'où le génie de Levinas, que je pense dépasse sa propre conscience. Je pense qu'au fond Levinas ne se rend pas compte de ce qu'il était en train de faire parce que souvent il veut le justifier à partir de Descartes, ou de Platon (l'idée du bien ou l'idée d'infini chez Descartes). Cela n'a rien à voir ! Platon et Descartes ne peuvent pas comprendre ce qu'il était en train de dire parce qu'il parle depuis l'expérience sémite. Alors Levinas, pour ce faire accepter dans la communauté de philosophes, parle depuis Platon et Descartes. Il aurait dû dire : « les philosophes grecques partent d'un discours symbolique, indo-européen, et ils ont fait de la philosophie à partir de là. De la même manière, je fais un discours philosophique à partir d'un monde symbolique sémite ». C'est différent, c'est une autre philosophie, mais c'est de la philosophie. Pour certains, le discours symbolique sémite est théologique. Quant au discours d'Homère, celui-ci est séculaire. Et comment il va être séculaire s'il est aussi théologique ! Alors il y a certains thèmes de fond qu'il faut reposer.

> **F.H. :** *L'origine de la philosophie de la libération est étroitement liée avec l'apparition de la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Quelle est exactement cette relation ?*

E.D. : Parce que la philosophie de la libération est communautaire, axée sur le dialogue, discursive et populaire, elle s'appuie évidemment sur la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Elle est anti-rousseau. Freire est le contraire de Rousseau. Emile est un enfant orphelin, sans père, ni mère, obligé de tout accepter du tuteur. C'était un bourgeois auquel Rousseau lui créé la théorie selon laquelle la culture est le problème et donc il faut revenir à la nature. Mais la nature est bourgeoise pour Rousseau. Et la culture était médiévale monarchique. Freire est l'anti-rousseau. Pourquoi ? Car il ne part pas de l'orphelin, mais d'un fils qui a un père et une mère et, qui est donc membre d'un peuple. Il part donc d'une culture donnée et va réveiller la conscience politique de cette culture.

C'est donc vraiment l'anti-rousseau du 20ème siècle. Et la philosophie de la libération c'est pédagogiquement, Paul Freire. Même plus. Le courant lié à Paulo Freire a utilisé mon Tome sur la pédagogie latino-américaine car j'y explicitais certains principes philosophiques. Donc, je suis totalement non dépendant, mais appartenant à la même génération que la pédagogie de l'opprimé.

> **F.H. :** *L'un de vos grands apports est la critique faite au rationalisme critique d'Apel et Habermas. Selon vous, où est la faille dans l'Ethique du discours qu'ils défendent ? Quel apport la philosophie de la libération peut faire à la critique rationnelle du « sceptique » qu'ils proposent ? Quelles ont été les contributions d'Apel et Habermas à la philosophie de la libération ?*

E.D. : L'éthique du discours, tu la connais déjà très bien et cela m'a plu. Mais ce qui manque, je crois, à ce que tu as déjà vu c'est toute la deuxième partie de l'éthique. Car c'est justement dans l'Éthique, pour répondre à Apel qui me disait toujours : « vous me sortez toujours un nouveau argument ! ». Et je réponds : « parce que vous ne me connaissez pas, en revanche, moi, je vous connais ! ». Et bon, comme il ne peut pas lire l'espagnol il ne pouvait pas me connaitre. Alors je voulais faire tout le discours pour qu'il comprenne où est Apel. Apel est dans une sixième partie de mon discours. Plus encore, dans une dix-huitième partie de mon discours. Car Karl-Otto Apel parle de principes mais jamais d'institutions ou de pratiques. Alors je dis : un niveau A et un niveau B. Or, à Lexinton, dans une grande réunion de professeurs aux USA, j'ai proposé de partir de trois différents niveaux. A : les principes. B : les institutions et l'herméneutique. C : les principes dont Apel n'a jamais parlé. Après j'ai changé l'ordre et ça donne : A) l'action ; B) les institutions ; C) les principes. J'inverse, mais c'est plus complexe. Car de plus, il y a l'ordre établi et l'ordre possible. Il y a aussi trois principes au lieu d'un seul : les principes formel, matériel et de faisabilité. Il faut donc chercher comment fonctionne le principe formel critique : le consensus des opprimés contre le consensus des oppresseurs. Le principe avancé par la victime est matériel : « je ne peux pas vivre... et comme je ne peux pas vivre, le système qui ne me laisse pas vivre est injuste ». Je déconstruis donc le système. Le dernier principe est alors la faisabilité : « le système n'est pas efficace –le principe de la faisabilité est l'efficacité– parce que je suis sa victime (et si je suis sa victime cela veut dire

qu'il ne résout pas mon problème) ». Les trois principes sont donc niés dans la victime, qui reconstruit tout.

Une quantité de nouveaux problèmes surgit ici. La légitimité du système est remise en cause par la légitimité du nouveau consensus. L'un est délégitimé et l'autre au contraire, prend de la légitimité. C'est donc le thème de la loi qui est primordial : l'inévitable illégalité de celui qui critique d'une part, l'inévitable opposition à la nouvelle validité du système créé par celui qui critique d'autre part. L'on comprends alors Pablo de Tarso. Je peux expliquer Pablo de Tarso, mais Apel ne peut pas. Je veux dire : il oublie beaucoup d'autres moments de l'éthique.

J'ai donc expliqué les 6 principes dans mon *Éthique de la libération*[1] dans le but de démontrer qu'Apel utilise seulement le second principe et que les autres lui manquent. Et de la politique, je n'en parle même pas. En politique, les principes éthiques sont soumis à une variété de champs –un peu comme Bourdieu. Le principe éthique se transforme alors en un principe normatif pour chaque champs, c'est-à-dire que ce n'est plus éthique mais normatif. Le principe de vie se transforme alors en affirmation de la vie dans la politique. Il n'est plus un principe éthique, il est politique. En tant que principe politique, il entre dans la définition du pouvoir, de l'acte politique et de l'institution : il organise toute la politique. Le principe de la vie, le principe de la validité (qui est le principe de légitimation) et la faisabilité stratégique. La politique est donc la meilleure démonstration de mon éthique, alors que la politique d'Apel est seulement une application de principes. Il s'agit de systèmes déjà construits qu'il applique au libéralisme. Alors que moi non, je soumets le principe éthique au champ politique et je redéfinis toutes les catégories dans une politique forte n'ayant rien à voir avec le libéralisme. Et il s'agit toujours de démocratie, non pas d'une démocratie-libérale, mais d'une démocratie sans adjectif. C'est une grande exigence de penser ainsi : c'est de la démocratie et point. En revanche la démocratie formaliste n'est qu'un vision réductrice de la démocratie. Et le libéralisme aussi.

Alors, avec l'éthique du discours, quand j'explique justement comment les principes éthiques sont subsumés, et comment le principe éthique se transforme en un principe normatif de la politique, je discute de nouveau avec Apel et je montre son erreur. Il applique son principe à la politique mais il ne peut pas reconstruire le libéralisme car il lui manque le principe matériel.

1. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998.

Maintenant je comprends alors ce qu'est l'éthique. Il ne s'agit pas encore d'un exercice dans un champ empirique, en réalité elle appartient toujours à un niveau abstrait. Il n'existe pas d'acte éthique en soi, mais il existe plusieurs champs pratiques : du politique, de l'économique, du familial, du sportif.... C'est une proposition très complexe et novatrice.

> **F.H. :** *Sans le considérer comme la stricte continuité de la philosophie de la libération, le groupe de recherche modernité/colonialité –dont vous faites partie depuis sa création en 1996– a tout de même fait resurgir quelques inquiétudes et questions qui motivèrent les philosophes de la libération à l'origine, spécialement la critique de l'eurocentrisme de la modernité. Comment êtes-vous arrivé à y participer ?*

E.D. : Depuis le début, à partir de Salazar Bondy mais aussi de ma vision de l'histoire, mon problème était de savoir comment penser depuis la colonie, comment penser depuis l'extériorité. Le thème de la modernité/colonialité a donc été pour moi l'origine de la philosophie de la libération. J'ai découvert des nouveaux aspects au fur et à mesure, mais la philosophie de la libération part de la colonialité, c'est évident.

Walter Mignolo m'invita il y a 8 ans à Puebla, à cette époque il donnait un cours sur la postcolonialité. Je n'avais jamais écouté ce mot. Il me dit : « viens, je t'invite ». Je ne connaissais même pas Mignolo. Il souhaitait que je propose mes réflexions. Ils étaient une vingtaine, ils ont trouvé mon intervention intéressante mais ils ont tous pris ma thématique comme postcoloniale. Et je me suis surpris de cette si grande coïncidence entre ma pensée et la leur. Parce que j'avais fait un chemin. Mignolo était venu de la pensée latino-américaine par un autre chemin. Et nous coïncidons.

En Inde, en 1973, apparait le thème des *Subaltern Studies*. En 1973, j'ai publié mon *Éthique* [2], mais de Levinas, un autre français. La différence entre Levinas et Foucault est énorme. C'est la différence...

Dans la périphérie, en Afrique, Asie et Amérique latine, apparaît donc une pensée critique du centre. Nous l'ignorions, mais cette idée surgissait de tous côtés. Seulement maintenant, nous pouvons comprendre ce qui s'est passé.

L'année 1973 avait digéré et muri les événements de 1968. La colonialité était alors logique

2. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973.

pour la philosophie de la libération si ce qui est négatif est être colonie. Mais cet être colonial, il faut encore l'étudier. Ne pas considérer à l'heure actuelle, un être humain comme pleinement humain est une forme de scission. Les pays sous-développés sont semi-humains pour l'Europe – et même l'Espagne– et les USA. Ils vivent donc cette fission produite dans cet « être colonial », si bien décrite par Eboussi Boulaga, africain. La colonialité est donc fondamentale. Chacun l'appréhende de façons différentes mais nous sommes tous d'accord qu'il est nécessaire de s'y intéresser.

Diálogos filosóficos Europa-América Latina : hacia un universalismo abierto a la diversidad. Enrique Dussel y la ética de la liberación

Introducción

« Es un hecho : hay blancos que se consideran superiores a los negros.
Otro hecho : hay negros que quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de su pensamiento, la igual potencia de su espíritu.
¿Cómo salir de este círculo ?[3] *»*

« En el panorama actual del mundo, la gran cuestión es la siguiente :
¿cómo ser uno mismo sin cerrarse al otro y cómo abrirse al otro sin perderse uno mismo ?[4] *»*

« El mayor desafío del siglo XXI*, tanto para la política como para las ciencias sociales, es la comprensión del otro*[5] *»*

Nuestro propósito en esta investigación es doble. Por un lado, se trata de examinar las relaciones que mantiene el concepto de universalidad con la propuesta latinoamericana de una filosofía situada, « inculturada », y, por tanto, de examinar los aportes de las filosofías críticas latinoamericanas a los debates sobre universalismo y particularismo cultural. En un contexto en el que el universalismo fáctico es resultado de una globalización homogeneizadora y etnocéntrica (universalismo monológico), y frente a las reivindicaciones de la diferencia como identidad prefijada y cerrada con riesgos fundamentalistas, un nuevo y verdadero universalismo como diálogo intercultural se presenta hoy como una alternativa a la oposición entre universalismo y particularidad. Por otro lado, nuestro propósito es presentar a un público francófono el pensamiento crítico latinoamericano actual, especialmente el del filósofo de la liberación Enrique Dussel. Este segundo propósito se encuentra en el origen de los capítulos más descriptivos de este trabajo por su especial relevancia, dada la invisibilidad del tema en los centros franceses de producción y de transmisión del conocimiento (en los departamentos de

3. Frantz FANON, *Peau noire, masque blanc*, Paris, Seuil, 1952, p. 7
4. Edouard GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Seuil, 1996, p. 20
5. Charles TAYLOR. « Gadamer on the Human Sciences ». Dans : Robert J. DOSTAL (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002, p. 126.

filosofía así como en los centros especializados en los estudios sobre América Latina – pero en los que el estudio de la filosofía latinoamericana no tiene lugar específico [6]–).

Con esta doble finalidad, queremos dar cuenta de la continua voluntad, por parte de investigadores latinoamericanos en ciencias humanas y sociales, de reflexionar según una genealogía de pensamiento *sui generis* sobre la realidad económica, social, política y epistémica del continente y del mundo [7]. Dicha voluntad se afirma en un diálogo Norte-Sur con varios países de Europa (en concreto con España, Francia y Alemania) y Sur-Sur, especialmente entre varios países del sur del continente americano. Dicho proyecto se consolida concretamente en los años sesenta con la filosofía de la liberación o las teorías socio-económicas de la dependencia. Dos figuras importantes de dichas corrientes se inscriben hoy en la red de pensamiento crítico latinoamericano : Enrique Dussel, fundador principal de la filosofía de la liberación [8], y Aníbal Quijano, que ha participado en los debates teóricos complejos sobre las relaciones de dependencia socio-económica de los países llamados « periféricos » con respecto a los países llamados del « centro » [9].

Ahora bien, este trabajo queda estructurado en torno a la sola figura de Enrique Dussel, con el fin de poder profundizar en la relación entre la filosofía latinoamericana de la liberación y determinadas corrientes de filosofía europeas (en concreto, la metafísica de la alteridad de Emmanuel Levinas y la ética del discurso de Karl-Otto Apel) y latinoamericanas (Leopoldo Zea y Au-

6. Hemos querido contribuir a subsanar este doble vacío trabajando paralelamente en el seno de nuestro equipo de investigación en el departamento de filosofía de la Universidad de Paris 1–Panthéon-Sorbonne, y en el Instituto de Altos Estudios de América Latina (IHEAL) de París, con el que hemos colaborado en múltiples ocasiones gracias concretamente a los proyectos realizados junto con Capucine Boidin (profesora de antropología en el IHEAL-Sorbonne Nouvelle Paris 3) : en particular, la coordinación de un número de la revista *Cahiers des Amériques latines* (nº 62, 2009/3) sobre « Filosofía de la liberación y giro decolonial » y la organización del Coloquio Internacional « ¿Qué Universidades y qué universalismos mañana en Europa ? Un diálogo con las Américas », coloquio que tuvo lugar en Paris los días 10 y 11 de junio de 2010. Ambos proyectos contaron con la participación, entre otros, de Enrique Dussel.

7. Éste fue igualmente nuestro propósito en el número antes citado que coordinamos junto con Capucine Boidin sobre « Filosofía de la liberación y giro decolonial », *Cahiers des Amériques latines*, nº 62 (2009/3), pp. 15-141. Dicho número es la primera selección en lengua francesa de artículos de los pensadores latinoamericanos reunidos en torno al proyecto de investigación Modernidad/Colonialidad y cuenta con la contribución de Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Walter Mignolo y Damián Pachón-Soto.

8. Enrique Dussel nació en 1934 en Mendoza, Argentina. Exiliado político desde 1975 en México, realizó sus estudios universitarios de teología en Paris y Munster así como un doctorado en Filosofía en Madrid (Complutense) y otro en Historia en Paris (Sorbonne). En la actualidad, enseña en la Universidad Autónoma Metropolitana de México (UAM, Iztapalapa).

9. Aníbal Quijano obtuvo su doctorado en 1964 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú). Profesor de sociología en esta misma universidad, ha sido director asociado durante varios años en el EHESS. Actualmente es profesor en Binghamton, New York.

gusto Salazar Bondy de un lado, y la corriente llamada « grupo Modernidad/Colonialidad [10] », « posoccidentalismo [11] » o también « teorías decoloniales [12] » de otro [13]).

No obstante, al retomar la etiqueta latinoamericana, no queremos responder a la idea falaz según la cual la voz de las víctimas, de los nativos, excluidos o dominados, tiene mayor autoridad o es portadora de una especie de verdad intrínseca [14]. Es importante también precisar, como haremos en otras ocasiones, que una perspectiva latinoamericana, y por lo tanto culturalmente situada, no implica necesariamente una vuelta culturalista con acentos fundamentalistas. Tampoco se la puede asimilar sin más a una crítica antieuropea esencializante, a un rechazo de los pensadores europeos, ni a la sacralización de las víctimas de la injusticia, pues ello equivaldría a una simple inversión de papeles, es decir, a cambiar el contenido pero manteniendo los términos del discurso. Así, este trabajo lo planteamos desde una perspectiva doblemente crítica : tanto del « fundamentalismo eurocéntrico » como de los « fundamentalismos tercermundistas ». En este sentido, la adopción de una perspectiva crítica latinoamericana reivindica el descentramiento de los pensadores occidentales, la diversificación de las epistemologías de las que son portadores, así como el reconocimiento de una diversidad epistémica con el fin de no reproducir una jerarquía colonial, racial, y a su vez epistémica. No tratamos, sin embargo, de negar los aportes múltiples de los pensadores occidentales ni su posible uso en el marco de proyectos de liberación y descolonización latinoamericanos [15]. Por tanto, tomar en consideración las críticas

10. Arturo ESCOBAR. « Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigacion de modernidad/colonialidad latinoamericano ». Dans : *Tabula Rasa* n° 1 (2003).

11. La expresión fue propuesta por Walter MIGNOLO. « Posoccidentalismo : el argumento desde America Latina ». Dans : *Cuadernos Americanos* XII, n° 64 (1998) y adoptada en una de las primeras presentaciones del grupo en Francia por Fernando CORONIL. « Les Études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde ». Dans : Neil LAZARUS, *Penser le Postcolonial*. Paris : Amsterdam, 2006. Cf. también Fernando CORONIL. « Beyond Occidentalism : Towards Nonimperial Geohistorical Categories ». Dans : *Cultural Anthropology* vol. 11, n° 1 (1996). En español : « Más allá del Occidentalismo : hacia categorías geohistóricas no imperiales », *Casa de las Américas*, num. 214, La Habana, 1999

12. Cf. al respecto el número especial « Teorías decoloniales en América Latina », *Nómadas* 26 (Bogotá 2007).

13. Esta corriente agrupa autores provenientes de diversas disciplinas, de la antropología a la historia pasando por la filosofía y los estudios literarios, entre los cuales destacan : Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, Arturo Escobar, Eduardo Restrepo, Edgardo Lander, Fernando Coronil, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Catherine Walsh, Zulma Palermo, Freya Schiwy, etc.

14. En la línea de Jackie ASSAYAG y Véronique BÉNÉÏ, « À demeure en diaspora », *L'Homme*, 156 (octubre-diciembre 2000), citado en Capucine BOIDIN et Fátima HURTADO LÓPEZ. « La philosophie de la libération et le courant décolonial ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 18.

15. Cf. Ramón GROSFOGUEL. « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes ». Dans : A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*. Paris : La Découverte, 2010, pp. 120-121.

latinoamericanas de los excesos y contradicciones de la cultura occidental no implica que ocultemos, o pasemos por alto, los logros ni la importancia de la herencia de la modernidad.

Plan e hipótesis de trabajo

A partir de la problemática planteada, esta investigación pretende contribuir a la tarea, desde nuestro punto de vista urgente y necesaria, de pensar filosóficamente desde un horizonte mundial [16], es decir, de superar el racismo y la violencia epistémicos que excluyen del ámbito del conocimiento a las filosofías surgidas desde tradiciones de pensamiento consideradas como periféricas (y, por lo tanto, ocultadas, despreciadas o incluso reprimidas), y de este modo reconocer dichas tradiciones no sólo como objeto de conocimiento, sino sobre todo como sujetos creadores de conocimiento e interlocutores de un diálogo filosófico Norte-Sur, situados en un plano de igualdad. Con este propósito, nuestro trabajo se construye alrededor de varias hipótesis que modelan nuestro ángulo de enfoque y guían tanto nuestro razonamiento como la búsqueda de respuestas a las cuestiones planteadas y a los problemas presentados. Se trata en primer lugar de cuestionar la legitimidad de las filosofías nacionales o regionales (1) ; en segundo lugar, de interrogar a la filosofía crítica latinoamericana de la liberación en tanto que crítica de la modernidad, con vistas a evaluar su pertinencia, sus aportes y la posibilidad de un diálogo con la filosofía europea mutuamente enriquecedor (2) ; y, finalmente, dados los cambios históricos desde 1970 hasta nuestros días, de evaluar el vigor actual de las motivaciones e inquietudes iniciales de la filosofía de la liberación de un lado, y, de otro, de las tesis y categorías principales de esta corriente de pensamiento (3).

Para conseguir los objetivos propuestos, el trabajo quedará estructurado de una manera progresiva en lo que respecta al planteamiento y conocimiento de nuestro campo objeto de estudio. Dos capítulos preliminares permiten al lector francófono no familiarizado con la filosofía latinoamericana tener un cuadro general de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano (en particular de las corrientes del siglo XX), así como una biografía intelectual del autor estudiado, a saber, Enrique Dussel. Éstos preceden la primera parte del contenido propiamente dicho. Con la finalidad de facilitar la comprensión del cambio de paradigma que

16. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3).

pretende la filosofía de la liberación en América latina, tomaremos como punto de partida la cuestión de las filosofías nacionales o regionales que se encuentra en su origen. Abordamos, igualmente, la exposición de los diferentes contextos (filosófico, histórico, político, económico y cultural) en que se inserta. En la segunda parte estudiamos de manera específica, siguiendo un enfoque diacrónico, la ética de la liberación que Enrique Dussel ha desarrollado en diálogo con diferentes autores. En este sentido, en el capítulo 5º afrontamos los primeros desarrollos de una ética de la liberación a partir de Levinas, en los años setenta ; en el 6º y 7º se analizan los debates entre la ética del discurso y la nueva *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* de 1998 ; y en el 8º se aborda la reflexión en América Latina sobre la modernidad como una nueva etapa en el pensamiento de Dussel, en diálogo con el grupo Modernidad/Colonialidad. Cierra el trabajo una tercera parte donde se plantea la cuestión de la vigencia, o más bien de la problematicidad actual de la filosofía de la liberación a través de las críticas, internas y externas, que esta corriente de pensamiento ha recibido a lo largo de las últimas cuatro décadas.

1 Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial. El descentramiento de los saberes eurocéntricos y el reconocimiento de la alteridad epistémica

La necesidad de pensar filosóficamente desde un horizonte mundial urge hoy más que nunca, especialmente debido a los grandes problemas planetarios que afectan a la humanidad en su conjunto, entre los cuales destacamos los problemas socio-económicos Norte-Sur y la crisis medioambiental. En este contexto, Roger Garaudy nos recordaba ya en 1977 cómo :

> El problema fundamental de la cultura hoy es acabar con la concepción hegemónica de la cultura occidental y sustituirla por una concepción sinfónica, interrogando a las sabidurías del mundo no occidental. Los problemas están planteados ya a escala planetaria. Sólo pueden ser resueltos a escala planetaria. Y sólo pueden serlo entablando un verdadero diálogo de civilizaciones con las culturas no occidentales [17].

Históricamente la filosofía ha tenido siempre diferentes patrias, orígenes y lenguas. La humanidad siempre e inevitablemente expuso lingüísticamente sus respuestas racionales a los

17. Roger GARAUDY. *Pour un dialogue des civilisations*. Paris : Denoël, 1977, p. 77. Sobre este tema, cf. igualmente José Antonio PÉREZ TAPIAS. *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid : Trotta, 2007

« núcleos problemáticos » o preguntas – entre muchas otras – de los « por qué » universales que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición [18]. Si la actividad filosófica se caracteriza en primer lugar por el hecho de ser una actividad de reflexión cuyo objetivo consiste en la búsqueda racional de la verdad (rechazando de este modo todo argumento de autoridad así como el recurso a la intuición, a las creencias y a los prejuicios), podemos reconocer su presencia en todas las grandes culturas de la humanidad : algunos sistemas de pensamiento elaborados por las civilizaciones de la India antigua, la China clásica, el Tíbet a partir de la introducción del budismo, el judaísmo o el Islám, entre otros [19], y también por las culturas originarias de África o los pueblos náhuatl, maya, tojolabal, quechua, mapuche o guaraní [20], presentan características que permiten incluirlos en el ámbito de la filosofía explícita. Lo contrario es confundir la parte con el todo : un caso particular con la definición universal. Nos situamos, pues, con Dussel « éticamente reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación, superando así un moderno eurocentrismo hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones [21] ».

1.1 ¿Existe una filosofía latinoamericana ?

El presente trabajo se nuclea en torno a la filosofía latinoamericana de la liberación y al diálogo filosófico inter-regional Norte-Sur y Sur-Sur, desde los años setenta hasta nuestros días. Ahora bien, el primer problema que se nos surge [22] es el de la legitimidad con la que podemos hablar de « filosofías regionales », esto es, el de la propia terminología. Es más, ¿existe una filosofía latinoamericana diferente de la griega, la francesa o la alemana, por ejemplo ? ¿O bien la filosofía es un ejercicio sistemático de pensamiento y de reflexión sobre las preguntas universales que se plantea todo ser humano independientemente de su origen y de su nacionalidad, una disciplina que no acepta la existencia diferenciada de historias nacionales de la filosofía ?.

Para algunos, la filosofía es una disciplina universal de búsqueda de la verdad sobre el

18. DUSSEL, *op. cit.*
19. Roger-Pol DROIT. *Philosophies d'ailleurs*. Paris : Hermann, 2009.
20. Enrique DUSSEL et Eduardo MENDIETA. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y « latino » (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos.* Mexico : Siglo XXI, 2011.
21. DUSSEL, *op. cit.*, p. 111.
22. Cf. Capítulo 1.1

mundo y la existencia humana. Este enfoque supone que el filósofo puede, si lo desea, sustraerse del propio contexto de su pensamiento con el fin de tener un acceso neutro e inmediato a la verdad universal. No obstante, detrás de esta voluntad de neutralidad y de universalidad podemos encontrar lo que Charles Taylor ha descrito como la permanente tentativa encubierta de control y de dominación : la tentación de definir al otro en nuestros propios términos, de reducirlo a los límites de nuestro propio marco de referencia [23]. Frente a este enfoque con riesgos encubiertamente dominadores, otros han afirmado que no es posible sustraerse completamente de su propio horizonte para ocupar un punto cero, neutro y universal. Este punto de vista pone el acento en el lugar de enunciación de las disciplinas ya que dicho lugar está geopolíticamente marcado. La filosofía tendría de este modo inevitablemente características regionales que se expresarían en filosofías específicas. En este sentido la filosofía se construye a partir de las circunstancias que le son propias, como respuesta a las necesidades reales que le plantea la realidad de su contexto. La filosofía estaría pues necesariamente « inculturada » en su contexto. No obstante, la afirmación del peso de la cultura local, del idioma, de la nación y del espíritu del pueblo en el ejercicio de la actividad filosófica presenta temibles riesgos en términos de aislamiento identitario y corre el peligro, en nuestra opinión, de alimentar concepciones reduccionistas, esencialistas e inamovibles de las culturas, y esto en detrimento de la idea de una humanidad compartida y de una razón común a todos los seres humanos.

Por consiguiente, nuestra postura en lo que concierne a la cuestión de las filosofías nacionales o regionales se distingue tanto de las posiciones universalistas como latinoamericanistas extremas. Pensamos que la filosofía – a pesar de ser una disciplina universal que parte de los « núcleos problemáticos universales [24] » – es un saber siempre e inevitablemente situado, es decir cualificado significativamente por las circunstancias históricas y culturales concretas. No obstante, frente a la incommensurabilidad de los paradigmas culturales, suponemos una humanidad compartida y una razón común sin las cuales el diálogo intercultural no podría ser posible. Cuestionamos las visiones esencialistas, monolíticas y estáticas de las culturas conside-

23. Charles TAYLOR. « Understanding the Other : A Gadamerian View on Conceptual Schemes ». Dans : J. Malpas, U. Arnswald and J. Kertscher (Eds.), *Gadamer's Century : Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Publié également comme « Gadamer on the Human Sciences », dans Robert J. Dostal (ed.), The Cambridge Companion to Gadamer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142. Cambridge : The MIT Press, 2002.

24. DUSSEL, *op. cit.*

radas mónadas independientes que poseen supuestos identitarios privilegiados, fijos, exclusivos e inmutables. Por el contrario, partimos de la consideración de la naturaleza heterogénea y dinámica de las « culturas » y de las « tradiciones », que consideramos en constante diálogo e interacción y, en este sentido, en proceso de cambio continuo y redefinición permanente.

En la línea apuntada, este trabajo parte de la hipótesis de que comprendemos siempre a partir de un « horizonte », a partir de sí y de nuestro mundo, incluso si no siempre se tiene conciencia de ello. No obstante, a través del diálogo dicho horizonte cambia, se agranda al reemplazarse en el horizonte del otro y viceversa, hasta que una nueva realidad nace a partir de las precedentes. El universalismo que resulta de dicho proceso es el resultado – y nunca el punto de partida – de un diálogo y de una comunicación verdaderamente horizontales entre los pueblos del mundo [25] ; de modo que, si bien un terreno neutro y exterior a los prejuicios no puede existir, debemos ser capaces de cuestionarlos, es decir, de reconocer que nuestra propia presunción de verdad pueda ponerse a prueba en el encuentro con el otro, recibiendo de este modo una nueva comprensión de sí mismo. Desde este punto de vista, el que comprende no reivindica ninguna posición superior. Es por ello que, – como advierte Gadamer –, « la filosofía hermenéutica se entiende, no como una posición absoluta, sino como un camino de experiencia. Insiste para decir que no hay ningún principio más elevado que el que consiste en estar abierto al diálogo. Lo cual quiere siempre decir que hay que reconocer de antemano la legitimidad posible, e incluso la superioridad de su interlocutor [26] ». En este sentido, no buscamos substituir un absoluto por otro, sino renunciar a toda producción de centros, es decir, a toda pretensión de ocupar un « lugar privilegiado », neutro y universal.

La « inculturación » o contextualización de la filosofía es, desde nuestro punto de vista, necesaria para el descentramiento y la puesta en evidencia del *locus enuntiationis* de la filosofía occidental. Pero, si el sujeto y el conocimiento están siempre e inevitablemente situados en el espacio y en el tiempo, ¿cómo podemos salir del dilema que opone particularismos relativistas

25. Ramón GROSFOGUEL. « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Versión actualizada en francés : « Vers une décolonisation des “uni-versalismes” occidentaux : “le pluri-versalisme décolonial”, d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 119-138. En inglés : « Decolonizing Western Uni-versalisms : Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity : Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, num. 3, 2012, pp. 88-104. Siglo del Hombre, 2007, p. 74.

26. Hans-Georg GADAMER. *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF, 1996, p. 57. La traducción es nuestra.

y universalismo abstracto (en el fondo igualmente particular y regional) ? ¿Cómo descolonizar el universalismo abstracto sin caer por ello en particularismos regionales aislados ?

La perspectiva filosófica que proponemos en este trabajo es la de una universalidad que no hace abstracción de las diferencias contextuales y culturales, es decir de una universalidad abierta a la diversidad. En este contexto, el concepto de una hibridez cultural introducido por Homi K. Bhabha con el fin de superar la visión de un mundo dominado por la oposición entre yo y el otro, o la defensa gadameriana de un « entre-medio » (*Zwischen*) como verdadero lugar hermenéutico [27], pueden, en nuestra opinión, aportar algunos elementos enriquecedores para nuestra reflexión. En efecto, contra Dilthey y el commensurabilismo romántico, Gadamer sostiene que, para comprender, el intérprete no necesita salir de su horizonte ni transportarse al horizonte pasado del autor interpretado ; al contrario, en el ejercicio de la comprensión, el lector mantiene siempre su propio horizonte y se abre a lo que éste llama « fusión de horizontes ». En esta fusión de horizontes, nuestro horizonte es puesto en peligro del mismo modo que el horizonte del otro, por lo que debemos estar dispuestos y abiertos a recibir la opinión del otro o del texto que queremos comprender, de la alteridad. No obstante, esta reivindicación de abertura iría contra el objetivo buscado si se « abre » a un aislamiento etnocéntrico evidente. De hecho, según Gadamer, la reivindicación de abertura es un desafío a dicha arrogancia. Esto no conlleva que borremos nuestro propio horizonte ante una supuesta superioridad del horizonte del otro ; es decir, abertura no implica asimetría entre el yo y el otro, ni la ausencia de relación que Ricœur criticaba a Levinas [28].

Ante las tendencias a la absolutización de una razón monológica que lleva a un universalismo homogeneizante y « vertical » con riesgos etnocéntricos y dominadores por un lado, y ante la alternativa propuesta por un relativismo fundado en la tesis posmoderna de la incommensurabilidad, la irreductibilidad y la opacidad de los sistemas de valores, con el riesgo de caer en un simple « pluralismo de yuxtaposición » que arruinaría la posibilidad de encuentros verdaderamente interculturales por otro lado, queremos en este trabajo situarnos en el « entre-medio » de una postura capaz de llevarnos más allá de la disyuntiva entre universalismo y contextualización, etnocentrismo y relativismo de la filosofía, diálogo y preservación de la

27. Hans-Georg GADAMER. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1976, p. 317.
28. Paul RICOEUR. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

alteridad del otro. Pensamos que la « fusión de horizontes » de Gadamer, entendida no como un « volverse uno con » sino como un lugar de contacto, es decir como una « universalidad superior » irreducible a cualquier particularidad, evita la unilateralidad y constituye de este modo una alternativa intermedia tanto al commensurabilismo como a la incommensurabilidad. Nuestra hipótesis plantea la noción de « fusión de horizontes », introducida por Gadamer, extrapolándola de la hermenéutica textual al encuentro interpersonal e intercultural, es decir, a la comprensión de las demás culturas, esto es, del « otro ».

Esta posición intermedia conserva, no obstante, el alcance universal que caracterizó al discurso de la Ilustración. En este sentido, si bien Dussel critica los excesos de un universalismo abstracto y en el fondo etnocéntrico, su propuesta busca, contra el abandono posmoderno de todo alcance universal, restablecer las condiciones para un auténtico universalismo. En nuestra hipótesis de trabajo partimos de que la propuesta de Enrique Dussel continúa siendo, muy a su pesar, moderna, y no posmoderna, en el sentido de que es universal y no relativista.

Queremos además indicar que no se trata de desplazar el centro de la producción de conocimientos de Europa a América Latina sino por el contrario, de criticar cualquier formación de centros y cualquier pretensión de una filosofía particular de erigirse como paradigma único y universal (exclusivo). El reconocimiento en nuestra investigación del carácter regional de la filosofía no tiene como objetivo ningún impulso nacionalista o esencialista. Dicho reconocimiento es, no obstante, desde nuestro punto de vista, necesario para un diálogo filosófico realmente mundial e intercultural y, en este sentido, respetuoso con la palabra del otro.

Después de haber reconocido el carácter contextual de la filosofía y, por lo tanto, la existencia de filosofías nacionales o regionales, nos planteamos la siguiente pregunta : ¿existe una filosofía latinoamericana ? En caso afirmativo, la segunda dificultad con que nos encontramos es la de determinar los rasgos o características que debe reunir una filosofía latinoamericana para poder considerarse como tal ; a saber, una « filosofía latinoamericana *auténtica* » [29].

En América Latina, la reflexión sobre la exigencia de desarrollar una filosofía latinoamericana auténtica data de 1837, de la mano de Juan Bautista Alberdi, en Argentina. Posteriormente, el programa de Alberdi fue retomado, desde una perspectiva diferente, por el « Grupo Filosófico Hiperión », fundado en México por Leopoldo Zea, en 1948. En este trabajo partimos de su

29. Cf. Capítulo 1.2.

existencia, si bien varias dificultades nos surgen de forma inmediata. Sin duda, podemos reconocer una filosofía latinoamericana en el sentido de que ha habido, en Latinoamérica, sujetos preocupados por la filosofía ; y podemos igualmente afirmar que dicha filosofía está dotada de un estilo propio que presenta ciertos caracteres diferenciales, al menos en lo que concierne a la actitud o a la manera de preocuparse de esta disciplina, pero ello no es suficiente. En efecto, se ha constituido históricamente según las tradiciones filosóficas occidentales, por lo que la cuestión de su « autenticidad » se plantea inevitablemente – a tenor del debate mantenido al respecto entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea [30]. Así, hemos querido situarnos éticamente y partir de un reconocimiento de todas las comunidades filosóficas de otras tradiciones con iguales derechos de argumentación (Dussel), y esto en vistas a un diálogo filosófico realmente mundial. Es más, hemos pretendido igualmente mostrar las diferentes cuestiones y dificultades que dicho reconocimiento implica, especialmente en lo que concierne al debate entre universalismo y particularismo que, de este modo, ocupa el núcleo de nuestra investigación.

1.2 Enrique Dussel y la filosofía de la liberación en América Latina

Por su importancia en la escena filosófica latinoamericana y los diálogos mutuamente enriquecedores que ha mantenido con diversos autores europeos, nos centraremos, dentro de la filosofía latinoamericana, en particular, en la propuesta de Enrique Dussel de una filosofía y de una ética de la liberación.

La filosofía de la liberación nació en América latina en los años 1970. Retomó de manera inédita la vieja cuestión – abierta por Juan Bautista Alberdi en 1837 – de la constitución y de la fundamentación de una filosofía latinoamericana, es decir, de una filosofía situada en el contexto y en la realidad social, cultural, política e histórica de los países latinoamericanos. Dicho contexto estuvo marcado por el populismo peronista en Argentina (1946-1955) y por el regreso de Perón al poder en 1973 después de 18 años de exilio, así como por la teoría del desarrollo y la teoría de la dependencia. Esta última constituye, junto con la « pedagogía del oprimido » de Paulo Freire y la teología de la liberación, una de las principales matrices de la filosofía de la liberación dusseliana [31].

30. Cf. Capítulos 1.3, 2.
31. Cf. Capítulo 3.

Enrique Dussel es uno de los miembros fundadores del movimiento de Filosofía de la Liberación. Nació en Argentina, en 1934. Obligado a emigrar a México en 1975 después del bombardeo de su casa por grupos paramilitares, es desde entonces ciudadano mexicano. Su trabajo está principalmente centrado en los campos de la ética y de la filosofía política. Profesor en el departamento de filosofía de la Universidad Metropolitana Autónoma (UAM), Campus Iztapalapa, en México, Dussel enseña igualmente en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es Doctor en Filosofía (Universidad de Madrid) y en Historia (Université de Paris–Sorbonne), así como Doctor honoris causa de la Universidad de Fribourg (Suiza) y de la Alta Universidad San Andrés (Bolivia). Ha sido profesor invitado en la Universidad de Frankfurt, Notre Dame University, California State University, Los Angeles, Union Theological Seminary (New York), Loyola University Chicago, Vanderbilt University, Duke University, Harvard University, entre otras. Por último, no podemos pasar por alto los contactos y continuos diálogos mantenidos con la filosofía occidental : en noviembre de 1989 inicia en Freiburg un debate que durará años, hasta 2001, con Karl-Otto Apel ; en abril de 1991 conoce a Paul Ricœur y a Richard Rorty, siendo en 1993 cuando tuvo ocasión de dialogar con Gianni Vattimo, y en 1996 con Jürgen Habermas.

A la vista de estos datos podemos constatar que – a pesar del desconocimiento en Europa de especialistas latinoamericanos en filosofía, y en particular el de nuestro autor – Enrique Dussel no es un filósofo menor. Muy al contrario, su propuesta de una nueva manera de leer la historia universal, criticando el discurso europeo-céntrico, también en filosofía, constituye un aporte mayor al diálogo filosófico Norte-Sur y a la búsqueda de una nueva universalidad.

Su pensamiento cubre campos tales como : teología, historia, política, filosofía, ética, filosofía política y estética. En este sentido, una de las primeras dificultades con que encontramos al acometer nuestro trabajo fue la abundante producción intelectual de este autor prolífico : más de cien libros y cuatrocientos artículos, principalmente sobre filosofía, historia y teología [32]. Por esta razón, elegimos centrarnos en un aspecto concreto de su producción intelectual, a saber : el desarrollo de la ética de la liberación, así como los diálogos que en el ámbito de la filosofía ha mantenido con diferentes filósofos de Europa y de las Américas. Hemos, de este modo,

32. Para una lista detallada de su producción científica, cf. http ://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf

dejado conscientemente de lado otras temáticas notorias de la obra dusseliana, especialmente sus trabajos teológicos y sobre Marx y el marxismo.

La muy escasa traducción al francés de las obras de la filosofía latinoamericana, y en concreto de la obra dusseliana[33], constituye igualmente una de las primeras dificultades a superar, y al mismo tiempo una de las aportaciones más relevantes de nuestro trabajo. Por lo que, con el fin de hacer accesible el pensamiento de Dussel a un público francófono, hemos optado por traducir al francés los pasajes citados textualmente.

Es más, una de las consecuencias del desconocimiento del pensamiento filosófico latinoamericano en Europa es la frecuente confusión de la filosofía de la liberación con su homónimo teológico, más conocido en los países de nuestro entorno, a saber : la teología de la liberación. Esta confusión viene acentuada por el hecho de que algunos filósofos de la liberación han escrito igualmente libros o artículos teológicos y viceversa (*e.g.* Hugo Assmann, Enrique Dussel, Carlos Scannone e Ignacio Ellacuría, entre una larga lista). Ahora bien, si la teología de la liberación – en parte anterior en algunos años de la filosofía homónima – constituye efectivamente una de las principales matrices de la filosofía de la liberación (junto con la teoría de la dependencia y la pedagogía del oprimido de Paulo Freire), se trata, no obstante, de dos movimientos liberacionistas diferentes propuestos desde dos disciplinas bien distintas que debemos precisar. Ello hace necesario aclarar y distinguir los dos movimientos liberacionistas, y analizar la efectiva incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana de la liberación[34]. Gracias al impacto de la teología de la liberación, la filosofía se auto-considera a partir de los años setenta como un saber que debe responder del otro y ante el otro. Incluso, inspirándose en los teólogos de la liberación, los filósofos latinoamericanos de la liberación introdujeron una nueva actitud filosófica y afirmaron que la filosofía debía de ejercerse a partir de su propia

33. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998, en francés : Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002 ; Enrique DUSSEL. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992) ; Enrique DUSSEL. *Ética comunitaria*. En français : E. Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1988. Madrid : Paulinas, 1986 ; Enrique DUSSEL. *La producción teórica de Marx : un comentario a los « Grundrisse »*. En français : E. Dussel, *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundisse*, Paris, L'Harmattan, 2009. México : Siglo XXI, 1985, así como una treintena de artículos teológicos, en su mayor parte publicados en la revista *Concordia*. Cf. http ://enriquedussel.com/txt/00.%20CURRICULUM%20COMPLETO,%202012.pdf

34. Cf. Capítulo 3.4.

realidad y contexto. La filosofía vio, por lo tanto, la necesidad de fundamentar su reflexión no ya en conceptos abstractos sino en movimientos de acción liberadora, haciendo de la realidad de la pobreza en América Latina el punto de partida de la filosofía ; y así se entiende como un saber histórico y crítico cuya función primera es participar en la liberación del pueblo pobre y dependiente. En este sentido, a partir de esta filosofía, y gracias al enfoque y al método de la teología de la liberación, la razón teórica se vuelve secundaria y la razón práctica y concreta, que busca responder a la pregunta de cómo hacer justicia al otro, se vuelve acto primero de la filosofía.

La incidencia de la teología de la liberación en la filosofía del mismo nombre es clara y concreta. No obstante, queremos insistir en el hecho de que la filosofía de la liberación no es teología y, en consecuencia, es desde sus orígenes independiente de aquélla. Encontramos temáticas, actitudes e inquietudes comunes. Pero sus reflexiones provienen de dos disciplinas diferentes. De un lado, la teología, que funda su actividad en la fe y en la opción primera de Jesucristo. De otro lado, la filosofía, que encuentra sus fuentes y se construye a partir de pensadores como Fanon, Ricœur, Levinas, Apel o Habermas y que se mantiene independiente de las motivaciones específicamente teológicas.

En el último capítulo de la primera parte hemos querido ubicar a Dussel – a diferencia de los estudios sobre éste que reducen la filosofía de la liberación a su propuesta- – dentro de los diferentes grupos y sectores de la filosofía de la liberación[35]. En efecto, una pluralidad, así como divergencias internas, aparecieron muy pronto debido al diferente posicionamiento de cada autor con respecto a determinadas cuestiones clave, tales como la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, el marxismo, el populismo, la teología de la liberación o la cultura indígena. De este modo, consideramos la filosofía de la liberación como un movimiento heterogéneo – pudiendo incluso hablar de « filosofías de la liberación » – en cuyo seno Dussel ocupa efectivamente una posición eminente. Ahora bien, más allá de la pluralidad y desacuerdos entre los diferentes autores, nos preguntamos : ¿qué permite reunir el conjunto de dichas corrientes en un único movimiento de filosofía de la liberación ?

Por una parte, a partir de los años sesenta del siglo pasado, los análisis globales y holísticos de la teoría de la dependencia en lo que concierne a las relaciones internacionales, la deuda

35. Cf. Capítulo 4.

impagable y la pobreza de los países llamados del Sur o periféricos tuvieron un impacto importante en determinados sectores de la filosofía latinoamericana. Para estos autores, la filosofía era un instrumento de compromiso y de transformación social para un mundo más justo ; de modo que la ética de la liberación se construyó a partir de las víctimas de la pobreza, de la opresión y de la exclusión con vistas a inspirar las transformaciones hacia una mayor justicia. Así, pues, ante el descubrimiento de los que sufren en su corporalidad la imposibilidad de vivir, la responsabilidad por el pobre, por el oprimido, les obligaba a buscar en el sistema en vigor las causas de la victimización, lo cual constituye el momento propiamente crítico de la ética. Subyacente a la filosofía de la liberación se encuentra, pues, la búsqueda de las causas de la injusticia y la participación en las luchas de las mayorías empobrecidas. El momento primero de transformación fue concebido como el hecho de asumir la propia responsabilidad crítica, es decir, como una opción preferencial y solidaria por la vida de los pobres. Ahora bien, si la liberación de la dependencia es condición de posibilidad de la salida del subdesarrollo, lo es también de la salida de la cultura y de la filosofía de la dominación (Salazar Bondy).

En efecto, por otra parte, la idea de que la producción y la transmisión del conocimiento constituye también un instrumento de colonización, y que, en consecuencia, las culturas poscoloniales deben comenzar por « recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad [36] » – en palabras de Dussel – ha sido expresado de diversas formas y en ámbitos diferentes [37]. Lo cual implica en primer lugar, que la descolonización debe igualmente ser holística y global, y conllevar una descolonización del saber y del ser (*i.e.*, de la subjetividad). En América latina, esta idea fue desarrollada en los años setenta del siglo XX por los filósofos reunidos en torno al proyecto de « Filosofía de la liberación », cuyo primer manifiesto se firmó en 1973 y se actualizó treinta años después, en 2003, por Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Antonio E. Kinen, Julio De Zan, Aníbal Fornari, Alberto Parisí, Enrique Dussel, Carlos Cullen, Mario Casalla y Juan Carlos Scannone.

En consecuencia, desde los años setenta, el desarrollo de una ética y de una filosofía de la liberación concierne a la vez la descolonización de la filosofía y la afirmación de la filosofía como instrumento para la liberación. Precisamente el primer capítulo de su monografía de 1977

36. DUSSEL, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 123.
37. *E.g.*, Darcy Ribeiro, Enrique Dussel, Orlando Fals Borda, Serge Gruzinski, etc.

Filosofía de la Liberación, Dussel lo titula acertadamente « Geopolítica y filosofía ». Se trata de una reinterpretación de la teoría de la dependencia, que afronta las relaciones de dependencia entre el centro y la periferia en el ámbito de la política y de la economía, con el fin de aplicar sus análisis al ámbito del conocimiento y de la filosofía. Sugiere nuestro autor la idea de un centro y de una periferia epistémicos, así como de la necesidad que tiene la filosofía de luchar por su propia liberación.

Ahora bien, ¿cómo salir de las violencias simbólicas y epistémicas sin reiterar las oposiciones binarias ni cosificar o esencializar las identidades que sólo existen como tales a través de una historia aleatoria ? [38].

Para dar respuesta a la interrogante planteada, apreciamos como el proceso de descolonización del imaginario y de los conocimientos requiere un doble movimiento. De un lado, la crítica epistemológica de los saberes eurocéntricos y coloniales, hegemónicos, es decir, una crítica de las pretensiones universales de la historia y del pensamiento regional, europeo. Sin duda, como señala Samir Amin, « la cultura moderna dominante pretende estar fundada en el universalismo humanista. En realidad, en su versión eurocentrista, se inscribe contra él. Porque el eurocentrismo lleva en sí la destrucción de los pueblos y de las civilizaciones que se resisten a la expansión del modelo [39] » ; es más, es destrucción, encubrimiento o invisibilización que comporta igualmente una importante dimensión epistémica ; y, como correlato, una recuperación, un reconocimiento y una producción de opciones epistémicas alternativas, prioritariamente producidas desde los lugares de las víctimas de la dominación y de la opresión. Precisamente, este doble movimiento constituye el núcleo de la propuesta filosófica de Dussel.

Finalmente, la defensa de una ética material o de la realidad conecta a Dussel con Xavier Zubiri [40] : la actividad cognitiva, incluso la más abstracta y universal, viene siempre elaborada para ellos a partir de la praxis histórica y, por tanto, condicionada por el contexto histórico y el código cultural en los que se sitúa. Hay, en consecuencia, una prioridad de lo real sobre lo teórico, de la acción sobre la contemplación. En todo este contexto, la filosofía juega un papel primordial, junto a otras disciplinas, para fomentar y suscitar una conciencia colectiva que permita la transformación y la creación de nuevos modelos económicos, políticos y cultu-

38. Ya planteamos esta cuestión junto con Capucine Boidin en BOIDIN et HURTADO LÓPEZ, *op. cit.*, p. 21.
39. Samir AMIN. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México : Siglo XXI, 1989, p. 109.
40. Cf. Capítulo 4.3.

rales más justos. Aún así, Dussel afirma que explicitar el lugar desde el que se produce el conocimiento no implica negar que haya un nivel en el que el discurso filosófico tome en cuenta los « núcleos problemáticos » fundamentales y pueda elaborar respuestas con validez universal. La filosofía como saber teórico posee al mismo tiempo una determinada autonomía e independencia con respecto a la praxis social ; sin embargo, si quiere desplegar todas sus posibilidades y su originalidad, debe comprenderse como un momento de la praxis histórica global que la condiciona y le da sentido. Es de esta manera como, en un contexto histórico de opresión y de deshumanización, el potencial de la filosofía sólo se realizará plenamente si se la sitúa explícitamente en favor de una praxis liberadora y al servicio de *la vida* humana. Así, después de haber realizado una crítica de las morales formales (de Kant, Rawls, Apel, Habermas), Dussel propone una ética sobre la base de la exigencia de producir y desarrollar la vida en comunidad.

2 Diálogos filosóficos Europa-América latina

Al respecto, presentamos el pensamiento de Dussel no sólo desde una perspectiva sistemática, sino también diacrónica, es decir teniendo en cuenta la importancia de su evolución. Esta evolución ha estado en gran medida motivada por cada uno de los encuentros y de los diálogos que ha venido manteniendo, desde sus orígenes, con diferentes autores latinoamericanos y europeos sobre todo. Dichos diálogos son importantes no sólo como fuente de conocimiento y comprensión del pensamiento de Dussel en toda su complejidad y evolución, sino también en lo que representan como caso concreto en el ámbito de la filosofía del diálogo Norte-Sur, que estimamos, hoy en día, absolutamente necesario. Por estas razones, hemos optado por estudiar en la parte central de nuestro trabajo su pensamiento a través de ellos [41].

Los años que preceden a los primeros desarrollos de una filosofía de la liberación están marcados en Dussel por la influencia del personalismo hermenéutico y de la fenomenología de Paul Ricœur, así como por la lectura de la obra de Leopoldo Zea *América en la historia* [42]. En 1970 Dussel escribe con una terminología heideggeriana *Para una de-strucción de la historia*

41. Cf. Capítulo 2.2, así como sobre todo la Segunda Parte de este trabajo (Capítulos 5, 6 y 8).
42. Leopoldo ZEA. *América en la historia*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957.

de la ética[43] ; se trata del paso de la antropología a la ética, en el umbral mismo de la filosofía de la liberación, si bien los años setenta representan una transformación radical de su propia actitud teórica. Esta transformación fue posible gracias especialmente a la lectura de la obra de Emmanuel Levinas – pero también de los post-hegelianos (Feuerbach, Marx, Kierkegaard).

El pensamiento de Levinas permitió a la filosofía de la liberación concebirse como una metafísica de la alteridad, es decir, como una filosofía de la alteridad ética. Dichos autores (que Dussel considera « los únicos reales críticos al pensar dominador europeo »), unidos a los nuevos aportes de los economistas y científicos sociales en América Latina (los teóricos de la dependencia) y a los movimientos históricos de liberación a partir de 1968, están en el origen inmediato de una nueva etapa del pensamiento de Dussel : la filosofía de la liberación. Las décadas de los ochenta y noventa son para él ocasión de nuevos debates, gracias a los cuales nace una nueva etapa de la filosofía de la liberación, de la ética de la liberación. En noviembre de 1989 Dussel inicia en Freiburg un debate que durará años, hasta 2001, con Karl-Otto Apel ; en abril de 1991 conoce a Paul Ricœur y a Richard Rorty ; 1993 es la ocasión de dialogar con Gianni Vattimo ; 1996 con Jürgen Habermas. Resultado de dichos debates será la *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*, piedra angular de la obra dusseliana publicada en las ediciones Trotta, en Madrid, en 1998. Ahora bien, aunque los debates fueron múltiples, dicha obra tiene su origen en el mantenido desde 1989 con la ética del discurso de Karl-Otto Apel, el diálogo más largo y duradero que Dussel ha mantenido con un filósofo del Norte : diez encuentros espaciados entre 1989 y 2001.

Nuestro propósito con el estudio de estos diferentes encuentros y diálogos filosóficos Norte-Sur es interrogar a la filosofía crítica latinoamericana (en particular, la dusseliana), en tanto que crítica de la modernidad, con vistas a evaluar su pertinencia, sus aportaciones y la posibilidad de un diálogo con la filosofía europea mutuamente enriquecedor, explicitando sus puntos fuertes y débiles, sus convergencias y divergencias, y sobre todo su enriquecedora, aunque al mismo tiempo conflictiva, posible complementariedad. Pensamos que cuestionar la tradición filosófica occidental a través de la crítica latinoamericana permite el descentramiento del pensamiento occidental, es decir, la puesta en evidencia del *locus enuntiationis* concreto sobre el que se erige

43. Enrique DUSSEL. *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Publicado también en : Mendoza, Ser y tiempo, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, 1972. Citamos esta segunda edición. Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 1970.

el universal abstracto ; máxime en cuanto nos permite tomar en consideración a los filósofos del Sur en vistas de una descolonización del saber y de un diálogo verdaderamente horizontal entre las diferentes tradiciones filosóficas. Además, interrogar al pensamiento filosófico latinoamericano a través de la filosofía occidental nos permite estar sobre aviso de las eventuales derivas antieuropeas esencializantes, pues dicho rechazo equivaldría a una simple inversión del eurocentrismo, es decir, cambiar el contenido manteniendo un mismo esquema dicotómico en el discurso. En la línea apuntada, un diálogo auténtico y simétrico entre cada una de las tradiciones regionales filosóficas del planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, etc.) requiere el reconocimiento y la aceptación mutua del sentido y del valor de cada una de estas tradiciones, en vistas a un enriquecimiento filosófico mutuo que pudiera superar tanto « un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad, y frecuentemente a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones [44] » como los particularismos regionales que, a su vez, impedirían un diálogo intercultural efectivo.

Ahora bien, si estos múltiples diálogos han marcado la evolución del pensamiento dusseliano, la elección de los autores puede en ciertos casos plantear problemas. De un lado, la primera ética de la liberación que Dussel desarrolló en los años 1970 fue el resultado de la lectura de la obra levinasiana *Totalidad e infinito*. Ahora bien, Levinas representa una reflexión moral de tipo religioso a partir de la cual puede parecer paradójico fundar una filosofía política. ¿Por qué entonces basó Dussel su ética de la liberación sobre el pensamiento de Levinas, haciendo un uso inusitado en Europa de este autor ? De otro lado, la segunda ética de la liberación, publicada en 1998, fue el resultado de largos diálogos entre la ética de la liberación y la ética del discurso. Ahora bien, a pesar de que la ética del discurso está en primer lugar asociada a J. Habermas, su interlocutor en dichos encuentros fue, por el contrario, K.-O. Apel. Es por todo ello que presentamos el pensamiento dusseliano en su evolución, analizando los diferentes diálogos que ha mantenido con la filosofía europea, pero poniendo cada vez el acento en el carácter problemático de algunos de sus referentes europeos.

2.1 ¿Una filosofía de la liberación a partir de Levinas ?

Sin embargo, el que me permitió [desarrollar la filosofía de la liberación como una metafí-

44. *Idem*, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », p. 111.

> sica de la alteridad], alguien siempre da el disparo cuando se está preparado, y « me despertó del sueño ontológico » (heideggeriano y hegeliano) fue un extraño libro de Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Esta obra del primero y más grande de los fenomenólogos franceses... me permitió encontrar, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, la manera de superarlas. La « exterioridad del Otro », del pobre, se encuentra, desde siempre, más allá del ser [45].

El pensamiento levinasiano marcó definitivamente el desarrollo de la filosofía de la liberación gracias a su idea de *exterioridad*, es decir, de un sujeto humano infinito e incommensurable [46]. Según Dussel, dada la situación de dependencia y de encubrimiento del otro que América Latina vive desde 1492, y ante la violencia del universalismo demasiado monológico y en el fondo eurocéntrico de la modernidad, la acogida del otro que promueve Levinas abre una nueva perspectiva para la verdad como justicia. Esta vocación de justicia es anterior a cualquier compromiso e incluso al reconocimiento del otro como interlocutor *igual* en el discurso ; de modo que la justicia levinasiana implica una pasividad y una asimetría anteriores a toda actividad y a toda igualdad. En otras palabras : una simetría política (en cuanto igualdad de derechos) requiere, en un mundo de injusticias y de violencias colonizadoras, una asimetría ética anterior, es decir, una « heteronomía » radical y una prioridad *ética* del otro (que no contradicen la autonomía ni la igualdad *políticas* sino que, al contrario, las justifican). En suma, se trata de la aportación de la « metafísica de la alteridad » de Levinas, a partir de la cual Dussel delinea sus primeros desarrollos de una filosofía de la liberación.

Levinas reconoce y se siente dichoso de la influencia de su obra en el pensamiento latinoamericano. En una entrevista que acordó en 1982 a la revista *Concordia*, afirma que :

> He conocido a Dussel, que en otros tiempos me citaba mucho, y que ahora está mucho más próximo del pensamiento político, incluso del geopolítico. Por otra parte, he conocido a un grupo sudamericano muy simpático que elabora una « filosofía de la liberación » – Scannone sobre todo. Hemos celebrado aquí una reunión con Bernhard Casper, amigo y profesor de teología, en Friburgo, y algunos filósofos católicos de América del Sur. Se da una interesante tentativa allí de volver al espíritu popular sudamericano, una gran influencia de Heidegger ; también, en la manera, en el ritmo del desarrollo, en la radicalidad de las interrogantes. Me siento dichoso, incluso orgulloso, cuando encuentro eco en dicho grupo. Es una aprobación del fondo. Lo cual significa que otras personas han visto también « eso » mismo [47].

45. Enrique DUSSEL. « Filosofía y liberación latinoamericana ». Dans : *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana* n° 10 (1977), p. 87.

46. Cf. Capítulo 5.

47. Emmanuel LEVINAS. « Philosophie, justice et amour ». Dans : *Concordia* n° 3 (1983). Entretien à Emmanuel Levinas réalisé par R. Fornet-Betancourt et A. Gómez les 3 et 8 Octobre 1982. Publié également dans la revue

Pero si Dussel recupera la indicación levinasiana de una ética definida a partir de la relación con la alteridad, considera que el discurso levinasiano, demasiado abstracto y equívoco, no puede tener un impacto efectivo sobre una realidad entendida geopolíticamente, añadiendo cómo :

> La filosofía se hace real en la política ; la política sin la crítica filosófica cumple una tarea inmoral. La filosofía sin incidencia y compromiso políticos es una utopía, es irreal, es sofística [48].

De este modo, sitúa el pensamiento levinasiano – contra Levinas – en el contexto político y geopolítico y concreta la alteridad en lo que llama la « exterioridad antropológica [49] ». En el pensamiento de Levinas, el otro es siempre « absolutamente otro » ; tiende, pues, a la equivocidad. Por otro lado, nunca pensó que el otro pudiera ser un Indio, un Africano o un Asiático. Se trata, sin embargo, de dimensiones muy concretas de la existencia del Otro que la filosofía debe, en opinión de Dussel, tomar en cuenta. La filosofía será entonces una económica, una erótica y una política, y en cada una de estas dimensiones, el sujeto de la reflexión filosófica – el otro – será plural : « cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto [50]. La superación dusseliana de la equivocidad del pensamiento levinasiano se efectúa de este modo, en primer lugar, a través de una concreción histórica y social de la alteridad :

> Ciertamente, el tema de la Alteridad (del que Levinas es su más arduo protagonista) se abre a nosotros de manera completamente inédita, iluminando ámbitos cuya importancia filosófica era hasta hoy insospechada. Pero debemos tener cuidado de que un atractivo puramente especulativo del tema no vele con una sutil equivocidad el campo muy concreto sobre el que hemos sido llamados a reflexionar. Por esta razón la Alteridad debe significar ante todo una realidad concreta, carnal, dotaba de palabra y situada en la historia [51].

Por el contrario, Levinas no acepta en ningún caso que la alteridad se concrete en una comu-

---

Esprit, n° 8-9 (1983), pp. 8-17 ainsi que dans Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991. Citamos esta última versión, pp. 129-130.

48. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t. II, p. 60.

49. Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980, pp. 60 y ss.

50. *idem*, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. II, p. 162 ; Enrique DUSSEL. *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca : Sígueme, 1974, pp. 181-182 ; Enrique DUSSEL. « Pensée analectique en philosophie de la libération ». Dans : P. Gisel and Ph. Secretan (ed.), *Analogie et dialectique*. Genève : Labor et Fides, 1982, p. 105.

51. *Ibid.*, pp. 105-106. La traducción es nuestra.

nidad real e histórica, es decir, en una totalidad, pues perdería su exterioridad. En consecuencia, Levinas se separa de cualquier aplicación política o geopolítica de su pensamiento. ¿Por qué buscar en Levinas, autor que representa una reflexión moral de tipo religioso, y contra Levinas (que se aleja de cualquier aplicación política), los fundamentos de una filosofía política y crítica de la liberación ? ¿Por qué, pues, Levinas y no cualquier otro autor del reconocimiento de la alteridad (como P. Ricœur, Ch. Taylor, A. Honneth, etc.) ?

2.2 El diálogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso (Apel)

El estudio del diálogo entre la ética de la liberación de Enrique Dussel y la ética del discurso de Karl-Otto Apel ocupa un lugar crucial en nuestra investigación[52]. En efecto, dicho diálogo permitió a Dussel hacer evolucionar su ética de la liberación desde sus inicios específicamente *latinoamericanos*[53] hacia dimensiones nuevas y globales de compromiso ético. Su *Ética de la liberación* de 1998 se presenta ya, gracias a los diálogos con K.-O. Apel, como una ética de alcance mundial[54]. A este propósito, nos cuestionamos : ¿cuál es el desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación latinoamericana ? Y viceversa : ¿qué ha aportado el largo debate con la filosofía de la liberación al pensamiento de K.-O. Apel ? ¿Han modificado ambos autores sus posiciones iniciales a través de dicho diálogo ? En nuestra opinión, el largo diálogo, de 1989 a 2001, entre estas dos éticas fue, a pesar de las dificultades y de los abismos teóricos que las separan, enriquecedor para cada uno de ellos.

Una última pregunta se nos plantea : ¿por qué fue Apel, y no Habermas, por ejemplo, el interlocutor representante de la filosofía del Norte con el que dialogó la filosofía latinoamericana ? Hicimos directamente esta pregunta a Raúl Fornet-Betancourt, organizador de los seminarios del Programa de Diálogo Norte-Sur en cuyo seno tuvieron lugar los encuentros entre Apel y Dussel[55], y, en un correo informal, nos explicaba : « lo de Apel, como muchas veces sucede en

52. Cf. Capítulo 6.

53. La primera *Ética de la liberación* fue publicada en cinco tomos entre 1973 y 1980 : DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t .I et t. II, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977, Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979, *idem*, *Filosofía ética latino-américana V*.

54. *Idem*, *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*.

55. Raúl FORNET-BETANCOURT. « El programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance

filosofía, es simple : lo conocía mucho mejor y por su carácter cuadraba mejor en lo que quería hacer. Bueno el caso es que fue Apel quien me aseguró que él se comprometía a participar regularmente en los seminarios del diálogo norte-sur, como lo hizo hasta hace poco cuando ya por cuestiones de edad y salud, no hace viajes largos [56] ». Efectivamente, K.-O. Apel participó casi una decena de veces en los encuentros filosóficos Norte-Sur organizados por Raúl Fornet-Betancourt entre 1989 y 2001 : 1989 en Freiburg, 1991 en México, 1992 en Maguncia, 1992 en Moscú y en São Leopoldo, 1995 en Eichstät, 1996 en Aquisgrán. Por razones de salud, Apel no pudo participar en los últimos encuentros (1997 en México, 1998 en El Salvador y 2001 de nuevo en México).

Pero el interés principal que nos llevó al estudio del dialogo entre estos dos autores fue el lugar que ocupa en el seno del diálogo filosófico Norte-Sur, Europa-América Latina. Convencidos de que las relaciones culturales y epistémicas (y por lo tanto también filosóficas) entre el Norte y el Sur [57] reflejan estructuras de poder, dominación y colonización similares a las que se pueden constatar en otros órdenes (como el político, el económico, el administrativo, etc.), y convencidos sobre todo de que esta situación de dependencia, de asimetría y de violencia epistémica puede y debe ser superada, el Programa de Diálogo Norte-Sur en el seno del cual tuvo lugar el diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso fue, desde sus orígenes en 1984, concebido para crear un foro internacional de discusión que se propusiese como finalidad central impulsar el diálogo intercultural en filosofía, y ello precisamente como « método » para la superación real de la dependencia, la asimetría y el colonialismo vigentes en el orden del saber filosófico [58]. Es el « método » que queremos también aplicar en esta investigación. ¿De qué manera el diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso puede contribuir a esta segunda descolonización que complete la descolonización jurídica y política de los siglos XIX y XX ?

provisional ». Dans : Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía para la convicencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla : MAD, 2004.

56. Pasaje del correo electrónico que recibí de Raúl Fornet-Betancourt el 15 de noviembre de 2012.

57. La división del mundo en el sentido del conflicto Norte-Sur es desde luego una simplificación excesiva, aunque útil. Por otro lado, en la nueva situación de globalización, las exclusiones y las desigualdades se dan tanto más allá como más acá del marco nacional. Por todo ello consideramos necesario precisar que, desde los orígenes del Programa de Diálogo Norte-Sur, los términos « Norte » y « Sur » no se reducen a su connotación geográfica. Cf. FORNET-BETANCOURT, *op. cit.*, p. 185.

58. *Ibid.*, p. 185.

Nuestra hipótesis es que un diálogo filosófico Norte-Sur es igualmente necesario para romper los monólogos etnocéntricos de un universalismo con riesgos colonizadores y para abrir el camino hacia un diálogo intercultural efectivo. En lo que concierne a las condiciones de este diálogo intercultural, pensamos que el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación plantea cuestiones importantes. En efecto, si dicho diálogo requiere la simetría y el reconocimiento recíproco de los interlocutores en una « comunidad de comunicación » (Apel), éste requiere también condiciones materiales de vida digna (Dussel). En este sentido, nuestra hipótesis es que para que el interculturalismo represente el progreso democrático del que se le dice portador, es necesario analizar y cuestionar los fundamentos desiguales (materiales y formales) sobre los que deben interactuar el Yo y el Otro en el espacio público. Por esto, el desafío que cada una de estas éticas – la ética del discurso y la ética de la liberación – representa para la otra ofrece elementos importantes y permite poner de relieve los límites conceptuales de una visión de las dinámicas de contacto interétnico e intercultural que evacua la realidad de las relaciones de poder, en el fondo desiguales, que marcan estas mismas dinámicas [59].

3 Marco actual de apreciación

Finalmente, en la última parte de este trabajo, planteamos la cuestión de la problematicidad actual de la filosofía de la liberación [60].

Las filosofías latinoamericanas de la liberación han reivindicado la contextualización de la filosofía. En consecuencia – y, dados los cambios históricos que desde los años setenta del siglo pasado hasta hoy se han producido en el mundo entero así como el nuevo contexto caracterizado por la globalización y la crisis de la modernidad –, se impone la cuestión del vigor actual de las motivaciones y de las inquietudes iniciales de la filosofía de la liberación de un lado, y de las tesis y categorías principales de esta corriente de pensamiento, de otro. Lo que nos lleva a preguntarnos : ¿cómo ha evolucionado la filosofía de la liberación a lo largo de estas últimas cuatro décadas ? ¿cuáles han sido las principales críticas, internas y externas, que ha recibido esta corriente de pensamiento ? ¿ha sabido actualizar y transformar sus posiciones iniciales a

59. Cf. Daniel SALÉE. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». Dans : *Politique et Sociétés* vol. 29, n° 1 (2010), p. 159.
60. Cf. Capítulo 9.

la vista de estos cambios y de dichas críticas ? El análisis de estas cuestiones, y las respuestas correspondientes, nos permitirán estudiar el pensamiento de Dussel en su evolución, así como apreciar sus esfuerzos, más o menos satisfactorios, por integrar las diferentes aportaciones y críticas.

Es más, la filosofía crítica latinoamericana (de Zea, Bondy o Dussel) puso de manifiesto en los años sesenta y setenta del siglo pasado la inautenticidad de la filosofía latinoamericana anterior, demasiado imitadora de las corrientes filosóficas occidentales. Ahora bien, al situarse a sí mismos como el « punto cero » de la filosofía latinoamericana *auténtica*, los filósofos de la liberación parecen negar la historia del pensamiento latinoamericano, lo que nos lleva, a su vez, a preguntarnos :

1. ¿La filosofía crítica latinoamericana ha sabido responder al desafío del tejido intercultural que caracteriza la realidad cultural de América Latina ? ¿Se puede hablar de América Latina como « el Otro » en singular ?

2. ¿Puede el filósofo o el hombre político – como lo pretende la filosofía de la liberación y su concepción del filósofo como « interprete del pueblo » y « profeta crítico » – reformular la petición social del « pueblo » independientemente de sus propias peticiones, formuladas por el grupo o la clase social a los que pertenece ?

3. ¿Podemos afirmar la existencia de un ámbito antropológico de alteridad más allá de la Identidad de la Totalidad (para Dussel, Occidente, el centro) ? ¿O desde el punto de vista de una exterioridad pura y no contaminada ? ¿Cuáles son las consecuencias de la combinación en el pensamiento dusseliano de la tradición católica del bien y del mal y de las categorías levinasianas de exterioridad y totalidad, interpretadas a partir de los mismos supuestos históricos y geográficos (globalmente simplificadores) de la teoría de la dependencia ? Dicho de otro modo : ¿podemos hablar todavía hoy, en la nueva situación de globalización en la que las exclusiones y las desigualdades tienen lugar tanto más allá como más acá del marco nacional, en los términos dicotómicos que la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación utilizaron en sus análisis a partir de los sesenta, es decir, en los términos del binarismo Norte/Sur, centro/periferia, totalidad/exterioridad, etc. ? Por otra parte, al sustituir un absoluto por otro de signo

opuesto, ¿no implica un riesgo de dogmatismo, e incluso de una posible perversión en el sentido de un fundamentalismo ?

4. ¿Cómo se posiciona Dussel en estos debates ? ¿Podemos afirmar todavía hoy la actualidad de la filosofía de la liberación ?

En esta última parte de nuestro trabajo, nuestra hipótesis parte de que las categorías utilizadas en los años setenta por los filósofos de la liberación se han vuelto en nuestros días ineficaces u obsoletas. Ponemos de este modo en cuestión la pertinencia actual de la filosofía de la liberación.

Con estos propósitos y cuestionamientos, presentamos en la última parte del trabajo, de un lado, las críticas internas a la filosofía de la liberación (entre las que destacamos las críticas de Horacio Cerutti y de Raúl Fornet-Betancourt) y, de otro, las críticas externas a la filosofía de la liberación de parte de pensadores más o menos próximos a ésta, pero que no se reivindican del movimiento de la filosofía de la liberación : traeremos a colación la crítica de la ética del discurso de K.-O. Apel e introduciremos las críticas realizadas desde la perspectiva feminista latinoamericana (entre las que Dussel reconoce la crítica de Ofelia Schutte) pero también las realizadas desde los parámetros de la posmodernidad (como la de Santiago Castro-Gómez) y del pensamiento poscolonial (en diálogo con Homi Bhabha). Presentaremos a medida de las críticas las respuestas de Dussel y su esfuerzo por establecer un verdadero diálogo con los diferentes autores, es decir, por integrar los diferentes aportaciones a su filosofía de la liberación, modificando de este modo sus posiciones iniciales. Finalmente, completaremos el capítulo con algunas reflexiones finales.

*

Nuestro trabajo pretende, en la línea de Dussel, « clarificar la posibilidad de un diálogo intercultural, interfilosófico, que hemos ya iniciado con Karl-Otto Apel. Para muchos, como para [...] Richard Rorty, la existencia empírica de diversas culturas, "mundos de la vida" (*Lebenswelten*) son incomunicables, inconmensurables. La tarea, repito, deberá consistir en desarrollar una "teoría" o "filosofía del diálogo" [...] sobre las condiciones de posibilidad histórica hermenéutica de la "comunicación" intercultural [61] ». En otras palabras :

61. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*, pp. 8-9.

Todo lo dicho es sólo una introducción histórico-filosófica al tema del diálogo entre culturas (entre proyectos o teorías políticas, económicas, teológicas, epistemológicas, etcétera), para construir no una universalidad abstracta, sino una mundialidad analógica y concreta, donde todas las culturas, filosofías, teologías puedan contribuir con un aporte propio, como riqueza de la Humanidad plural futura [62].

62. *Ibid.*, p. 167.

Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial : el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)

En este capítulo resumimos las principales cuestiones abordadas de manera más extensa en el Capítulo 6 de esta tesis. Las propuestas éticas de K.-O Apel en Europa y E. Dussel en América Latina son dos de los esfuerzos actuales más convincentes de superación del solipsismo moderno. A pesar de ello, la salida hacia el Otro y la responsabilidad solidaria consecuente son entendidas de modo diferente. De ahí que pensemos que el diálogo crítico y profundo entre estas dos éticas pueda resultar de gran interés en lo que concierne a la reflexión sobre la fundamentación de la ética. Se trata pues a lo largo de estas páginas de presentar el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel), explicitando sus puntos fuertes y débiles, sus convergencias y divergencias, y, sobre todo, su enriquecedora (y al mismo tiempo conflictiva) complementariedad.

Dentro de la actividad filosófica, el empeño por fundamentar la ética es una de las tareas que más ha preocupado a los pensadores no sólo dentro del ámbito occidental sino mundial. A partir de Kant, la categoría e ideal de autonomía ha guiado la reflexión sobre la fundamentación de la moral. No obstante, la ética kantiana era al mismo tiempo una ética monológica y ahistórica. De ahí que en las últimas décadas, los esfuerzos más convincentes por fundamentar la ética intenten sacar de su aislamiento egocéntrico al sujeto ético de la moral autónoma ilustrada. Las propuestas de K.-O Apel en Europa y E. Dussel en América Latina se insertan precisamente en esta línea que antropológicamente prima la condición interpersonal y solidaria del ser humano. Para cada uno de estos autsores :

> Está claro que el principio ético vertebral y básico no está constituido por el imperativo de la propia realización personal, sino por la acogida del otro y responsabilidad hacia él, aunque

> en cada una de [estas] propuestas esta salida hacia el otro y la responsabilidad consecuente sean entendidas de modo diferente. A pesar de ello, el modelo de ser humano que postulan no es egocéntrico y autosuficiente sino ex-céntrico, nacido en el diálogo y el encuentro con el otro [63].

De modo que, además del trasfondo filosófico que subyace a cada postura, el nivel antropológico es según Beorlegui, « fundamental y básico para entender y solventar los aciertos y limitaciones de cada uno de los modelos éticos [64] » que presentamos en este trabajo. Pensamos que el diálogo crítico y profundo entre estas dos éticas puede resultar de gran interés en lo que concierne a la reflexión actual sobre la fundamentación de la ética.

El diálogo entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel comenzó en 1989 con ocasión del Seminario Internacional organizado por Raúl Fornet-Betancourt en Friburgo : *Philosophie der Befreiung. Begründungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute* (« Filosofía de la liberación. Fundamentos de la ética en Alemania y en Latinoamérica hoy ») [65]. Se trata del inicio del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur [66] para el impulso de un diálogo intercultural en filosofía como « método » para « la superación real de la dependencia, la asimetría y el colonialismo vigentes [67] » en el orden económico y político así como en el de las relaciones filosóficas entre el Norte y el Sur. Los encuentros entre estas dos éticas continuaron durante años : 1991 en México, 1992 en Maguncia, 1993 en Moscú y São Leopoldo, 1995 en Eichstätt, 1996 en Aquisgrán, 1997 en México, 1998 en El Salvador, 2001 de nuevo en México [68]. Gracias a estos encuentros, mutuamente enriquecedores, la reflexión de Apel se abrió explícitamente a los problemas del Tercer Mundo, tomando en cuenta el desafío que la ética de la liberación representa para la ética del discurso. Del mismo

63. Carlos BEORLEGUI. « Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel) ». Dans : *Estudios de Deusto* vol. 45, n° 1 (1997), p. 69.

64. *Ibid.*, p. 69.

65. Raúl FORNET-BETANCOURT, éd. *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*. Frankfurt : Peter Lang, 1987.

66. Para un análisis de la historia de este programa Cf. Raúl FORNET-BETANCOURT. « El programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional ». Dans : Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía para la convicencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla : MAD, 2004

67. *Ibid.*, p. 185.

68. Los seis primeros encuentros están recogidos en Karl-Otto APEL et Enrique DUSSEL. *Etica del discurso y ética de la liberación*. Madrid : Trotta, 2005. La participación de Dussel en el séptimo, octavo y noveno encuentro han sido publicados en Enrique DUSSEL. *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao : Desclée, 2001, pp. 111-126, pp. 65-87 y pp. 145-157 respectivamente. El último encuentro corresponde al texto Enrique DUSSEL. « Estado de guerra permanente y razón cínica ». Dans : *Herramienta (Buenos Aires)* VII/21 (2002). Para más detalles, Cf. Capítulo 6 de esta tesis.

modo, dichos encuentros fueron la ocasión de explicitar la crítica de la ética de la liberación a la ética apeliana, así como de apreciar el desafío que la ética del discurso supone para la ética de la liberación.

Apel y Dussel desarrollaron sus respectivas reflexiones filosóficas a partir de un contexto (histórico, político, filosófico, etc.) particular y diferente el uno del otro. Ambos autores afirman que todo filósofo se enfrenta siempre a un doble desafío. La primera dimensión del desafío está constituida por la pretensión universalista, o tarea respectiva, de una conceptualización reflexiva. La otra dimensión del doble desafío subraya el fuerte impacto que ejerce la perspectiva socio-cultural particular sobre el pensamiento de un filósofo, como ser humano finito. Ahora bien, ni Apel ni Dussel son partidarios de la total relativización de las pretensiones de universalidad de la razón o del logos. Además, el mundo se encuentra hoy frente a grandes problemas planetarios, entre los cuales destacan los problemas socio-económicos Norte-Sur y la crisis medioambiental. La filosofía debe poder hacer frente a estos nuevos desafíos y responder de este modo a las nuevas cuestiones que a nivel planetario, se plantean a la humanidad en su conjunto. Para responder a estos dos grandes desafíos (social y ecológico), la ética universal que proponen Apel y Dussel se plantea en ambos casos como una ética de la responsabilidad y de la solidaridad. En este sentido, se trata en ambos casos de una clara apuesta por un universalismo « auténtico » más allá tanto del relativismo o contextualismo radicales como del solipsismo metodológico y del universalismo totalitario. La solución propuesta por cada uno de estos autores es aún así diferente. En resumidas cuentas, se trata a lo largo de estas páginas de presentar el diálogo entre estas dos éticas, explicitando sus puntos fuertes y débiles, sus convergencias y divergencias, y, sobre todo, su enriquecedora (y al mismo tiempo conflictiva) complementariedad.

El desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación

La primera *Ética de la liberación* de Dussel, escrita en los años 70, fue el resultado del descubrimiento del estatuto del hombre latino-americano como exterioridad meta-física con respecto al hombre norte-atlántico (europeo, ruso y norteamericano). Dussel desarrolla entonces, gracias a la influencia de las categorías levinasianas, el « método analéctico » de la filosofía de la liberación y, « con Lévinas, más allá de Lévinas », concreta las categorías de

Totalidad y de Exterioridad desde un punto de vista social, histórico y geográfico de lo que resultan los binomios rico/pobre, dominante/dominado, centro/periferia, Norte/Sur. Además, si la reflexión dusseliana estaba en sus orígenes centrada en una ética de la liberación latino-americanai y en este sentido, construida desde y para América latina, a partir del diálogo con Apel, Dussel desarrolla la arquitectónica pluriprincipial de una ética de la liberación con pretensión de mundialidad que dará finalmente lugar en 1998, a la publicación de su segunda Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión. Dicha arquitectónica incluye, además de un principio universal material y de facticidad, un principio universal formal en la línea de la ética del discurso apeliana :

> En efecto, ésta es la gran aportación apeliana, y la filosofía de la liberación no puede recibirlo sino con beneplácito. Este « nosotros » de la comunicación no sólo no se opone a los resultados ya alcanzados por nuestra filosofía, sino que permitirá nuevos y más precisos desarrollos – más pertinentes, con pretensión de « mayor » validez y sentido–. Es necesario entonces continuar este fecundo diálogo [69].

El desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación es pues, en nuestra opinión, un desafío de universalidad, fundamentación y formalismo procedimental.

La ética del discurso como una macroética universalista

Su experiencia de la guerra, pero también su conciencia de la crisis medioambiental y del problema alimentario hicieron a Apel apreciar en dichos problemas planteados a la humanidad en su conjunto, un desafío moral ineluctable. Apel siente la necesidad de encontrar – para una supervivencia verdaderamente humana de la humanidad – una fundamentación filosófica última de los principios morales universalesi. Sin embargo, Apel constata que esta cuestión desemboca en una situación paradójica. De un lado, « la necesidad de una ética de la responsabilidad solidaria que tenga una fuerza de obligación intersubjetiva y comprometa a toda la humanidad en cuanto a las consecuencias que pueden engendrar las actividades y los conflictos humanos, nunca ha sido tan urgente como hoy [...]. De otro lado, parece que la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no ha sido nunca tan difícil como en la actualidad ; la razón está en que la ciencia moderna se ha apropiado del concepto de fundamentación racional, intersubjetivamente válida [...]. En estas condiciones precisamente, una ética racional

69. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 89.

de solución de conflictos parece imposible[70] ». Por lo tanto, hoy en día, en la era de la ciencia, fundamentar racionalmente una ética universalmente válida parece, paradójicamente, ser a la vez necesario e imposible. « Necesario », pues la coexistencia de numerosas y diversas formas de vida requiere de las normas de una ética universal capaz de organizar una corresponsabilidad solidaria (esta macroética o ética global debe al mismo tiempo ser susceptible de organizar la corresponsabilidad en cuanto a las consecuencias engendradas por las actividades científicas y técnicas colectivas que no puede soportar el individuo solo). « Imposible », pues la concepción cientificista de la ciencia lo impide : si la ciencia moderna se apropia del concepto de fundamentación racional, todas las elaboraciones teóricas que no son axiológicamente neutras se vuelven puras ideologías, y la ética, los valores últimos y las normas se convierten en asuntos privados, es decir, irracionales.

Además, la ética del discurso fue concebida, desde sus orígenes, como una macroética universalista frente al bloqueo de la racionalidad ética causado por el escepticismo y el relativismo. Respondiendo a un doble desafío, cada sujeto como argumentante serio reconoce siempre y necesariamente su pertenencia a una comunidad argumentativa real y a una comunidad argumentativa ideal presupuesta como posible y anticipada inevitablemente en un modo contrafactual. Este doble punto de partida permite a Apel evitar las debilidades de los dos extremos entre los que se sitúa : el universalismo abstracto y el relativismo radical. En este sentido, si bien el punto de partida de la ética está estrechamente ligado al contexto histórico-geográfico, la ética no puede en ningún caso reducirse a él de manera relativista o reduccionista.

Apel es consciente de que la humanidad actual se ve por primera vez enfrentada a conflictos cuya envergadura sobrepasa ampliamente las fronteras de los Estados, hasta convertirse en conflictos a nivel planetario. En este contexto, las morales tradicionales, preocupadas por garantizar la seguridad interna de las naciones, resultan insuficientes. Hoy en día necesitamos de una ética capaz, por una parte, de hacer posible la coexistencia y la cooperación responsable de las diversas formas de vida (al interior como al exterior de las fronteras nacionales) y de otra parte, y dada la « crisis ecológica » de la que somos por primera vez conscientes en la época contemporánea, capaz también de organizar lo que Apel llama una « organización comunicacional de la responsabilidad colectiva dadas las consecuencias que pueden tener las

70. Karl-Otto APEL. *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*. Paris : Cerf, 1996, p. 134.

actividades colectivas – ciencia y técnica ». Estos dos grandes problemas que vive la humanidad en nuestros días se plantean hoy por primera vez « a nivel planetario como el problema de una macroética universalista a escala de la humanidad[71] ». Apel plantea la necesidad de esta nueva fundamentación de la ética sobre las bases de una filosofía trascendental transformada, efectuando de este modo el paso del sujeto monológico kantiano al « nosotros » de la comunidad de comunicación. Dicho paso permite superar el solipsismo metodológico moderno en nombre del *a priori* de la comunidad de comunicación.

La recepción dusseliana del desafío discursivo

Dussel no niega la posición de Apel pero su punto de vista se sitúa en una perspectiva diferente. Para Dussel, el punto de partida no puede estar en la argumentación, en la « comunidad de comunicación » de Apel, ya que, como muestra la realidad histórica, alrededor de un 75% de la población del globo está excluida del discurso : si empíricamente no existe simetría, ni justicia en la comunidad real de comunicación, no podemos alcanzar la validez práctica buscada. Apel reconoce que la ética del discurso encuentra sus propios límites precisamente en esta cuestión de aplicación ya que, como afirma en repetidas ocasiones, en una comunidad comunicacional real e históricamente condicionada « no podemos ni debemos en absoluto partir de la suposición de que las condiciones de aplicación de la ética de la comunicación están ya dadas[72] ».

Dussel es consciente de la importancia y creatividad del pensamiento de Apel pero, al mismo tiempo, lo considera insuficiente. Sin por lo tanto negar el nivel A (o trascendental) de Apel, Dussel se sitúa en un nivel más concreto y plantea la cuestión material de la « comunidad comunicativa ». Es entonces cuando la simple « comunidad comunicacional » puede aparecer como « comunidad hegemónica », esto es, como controlando los aparatos de dominación. En este contexto, lo que es esencial para una filosofía de la liberación no es el « nosotros » (incluso como « comunidad comunicacional ») sino el « vosotros » o más concretamente, el « Otro », esto es, la alteridad de toda « comunidad comunicacional » real e incluso ideal pues la verdadera novedad viene siempre como de la libertad de otro mundo, de otro nivel[73]. El autor propone

71. *Ibid.*, p. 11. La traducción es nuestra.
72. Karl-Otto APEL. *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris : Cerf, 1998, p. 77.
73. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 100.

entonces una ampliación de la definición de la comunidad de comunicación apeliana que incluya explícitamente, como un momento de la definición, la exterioridad virtual de cada persona, del Otro que Dussel caracteriza de « dis-tinto » y no simplemente « di-ferente [74] ».

Con respecto a la universalidad de la norma de base, escribe Apel que :

> Desde luego, aquí se plantea el difícil problema de tomar en cuenta de manera adecuada, en la *comunidad concreta de argumentación* del discurso práctico, las pretensiones virtuales de los no participantes, pero afectados, por ejemplo, las de los ciudadanos representados en una democracia pero, además, los intereses insuficientemente representados de los miembros de estados subprivilegiados (por ejemplo, de los países en desarrollo [75].

Esto implica que el Otro no-participante en la comunidad de comunicación puede recibir *a posteriori* el efecto de un « acuerdo » en el que no ha participado, frente a lo cual según Dussel se trata de describir explícitamente el mecanismo de la exclusión factual del Otro ya que « antes de ser afectado fue excluido [76] ». Por ello, se trata de describir no sólo las condiciones de posibilidad de toda argumentación (Apel) sino también las condiciones para poder efectivamente participar, formar parte de la comunidad real de comunicación. En este sentido, el reconocimiento de la dignidad del Otro es un requisito previo al presupuesto de la comunidad de comunicación y al acuerdo. La interpelación, pero también la responsabilidad, son, según el filósofo de la liberación, anteriores a la argumentación.

En consecuencia, la ética de la liberación incorpora en su arquitectónica, gracias al diálogo con Apel a partir de 1989, un momento formal de universalidad discursiva, pero lo articula al principio universal material que es, para la ética de la liberación, no sólo fundamental sino también prioritario. Siguiendo un esquema de pensamiento claramente dialéctico, Dussel propone « tres momentos » sucesivos, precedidos por un momento primero y racional de la « razón ético-originaria » gracias a la cual tenemos la experiencia (empírica y formal, trascendental e ideal) del Otro antes de cualquier decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación. Esta experiencia precede a cualquier ejercicio de la razón (y por lo tanto también a la argumentación) y transmite a quien la ejerce una responsabilidad que, según Dussel, es *a priori*. Los tres

74. Según Dussel, lo dis-tinto (de *dis-*, y el verbo *tinguere* : pintar, poner tintura), indica mejor la diversidad y no supone la unidad previa : es lo separado, no necesariamente procedente de la identidad que como Totalidad los comprende. Cf. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t. I, p. 102

75. Karl-Otto APEL. « Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia ». Dans : K.-O. Apel, *Estudios éticos*. Barcelona : Alfa, 1986, p. 172.

76. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 101.

momentos sucesivos son : (1) la toma de conciencia de sí y de la relación negativa con el sistema opresor, lo cual permite alzar la interpelación a la comunidad de comunicación hegemónica, (2) la « negación de la negación » en el sentido de una de-construcción (Derrida) práctica del sistema, y (3) el paso o transición, de signo dialéctico positivo esta vez, hacia el nuevo sistema o la nueva comunidad de comunicación y de vida, es decir, el pasaje de una situación de injusticia a una nueva situación más justa donde sea posible instaurar un verdadero diálogo simétrico entre todos los miembros de la comunidad de comunicación. En este sentido lo que aparece como « punto de partida » en la ética del discurso (esto es, la « comunidad de comunicación ») se vuelve « punto de llegada » en la ética de la liberación.

La universalidad material y formal de la ética de la liberación

A partir del diálogo con la ética del discurso, los trabajos y pensamiento de Dussel evolucionaron desde sus orígenes « latinoamericanos » a la adquisición de nuevas dimensiones globales y al desarrollo de una ética de la liberación « universal ». No obstante, el universalismo de la ética de la liberación (que Dussel llama « mundialidad ») tendrá como principal característica y diferencia con respecto al universalismo formal de la ética del discurso el hecho de revalorizar y dar prioridad al aspecto material de la ética. En este sentido, para la ética de la liberación, la reproducción y el desarrollo de la vida del sujeto humano constituyen el criterio fundamental de verdad (teórica y práctica). Este aspecto de « contenido » de la ética posee una universalidad propia y determina materialmente la moral formal. Se trata del criterio universal de « verdad » de una norma según sea o no mediación para la vida del sujeto. Pero el universalismo de Dussel no es solamente material. Efectivamente, si el momento material o de contenido de la ética tiene que ver con la verdad práctica, el momento formal se refiere a la validez moral. Estos dos momentos se codeterminan y son, en opinión de Dussel, ambos necesarios ya que el pobre se encuentra a la vez materialmente oprimido y formalmente excluido. De manera que el universalismo de Dussel incluye, a diferencia del de Apel, un momento previo de contenido : el principio material ético universal.

El desafío de la ética de la liberación a la ética del discurso

La experiencia de los acontecimientos políticos ocurridos en Europa a partir de 1989 llevó a Apel a comprender – frente a los intelectuales de izquierda latinoamericanos como Dussel – que « el sistema funcional autorregulado de la economía capitalista de mercado – como lo reconoció el propio Marx – por primera vez en la historia hizo posible la economía mundial. Este sistema fue, en cierto sentido, un logro irremplazable de la evolución cultural [77] ».

Por el contrario, en la *Filosofía de la liberación* de 1977, además de un convincente compromiso ético, encontramos el predominio de un espíritu de rechazo total de toda posibilidad de cooperación Norte-Sur sobre la base de un sistema capitalista reformado. El rechazo dusseliano de la posibilidad de reformar la economía de mercado resulta para Apel, anacrónico frente a los intelectuales europeos que han vivido el fracaso del socialismo de Estado y la experiencia de la social-democracia. No obstante, con ocasión del tercer encuentro, en 1992, Apel admite como justo que :

> el argumento « crucial » de la filosofía latinoamericana de la liberación, como argumento del « Tercer Mundo », resulta importante. Se trata en principio de un argumento adecuado para poner en cuestión la perspectiva eurocéntrica de la discusión actual tratando de hacer valer de nuevo el punto de vista marxista e incluso (de manera directa) leninista, de la crítica del capitalismo [78].

Apel está de acuerdo con el hecho que Dussel recordó y según el cual un 75% de los seres humanos se encuentra prácticamente excluido de lo que ha llamado « comunidad comunicativa real ». Admite también que, después de un examen más minucioso del trasfondo latinoamericano del contexto en el que surgen las formulaciones de Dussel, así como una observación más distanciada de los acontecimientos en Europa del Este, pueda darse otra vez una significación actual a la, a primera vista, sorprendente e insólita referencia de Dussel a la obra de Marx [79]. No obstante, esta nueva lectura de las formulaciones de Dussel no significa que Apel comparta los presupuestos económicos o políticos ni las esperanzas de la filosofía de la liberación. Según Apel, los trabajos de Dussel son tan « tan instructivos en relación a la situación y las condiciones locales, y tan descoloridos e ingenuos en lo que se refiere a la

77. *Ibid.*, p. 129.
78. *Ibid.*, p. 190.
79. *Ibid.*, pp. 185-187.

evaluación de las alternativas[80] ». Apel critica igualmente ciertos presupuestos históricos y geográficos globalmente simplificadores de la teoría de la dependencia y de la filosofía de la liberación. En este sentido, Apel piensa que :

> El cuestionamiento que hace la teoría de la dependencia neomarxista del modelo estándar tanto neoliberal como keynesiano de la teoría occidental del desarrollo, ha logrado establecer por lo menos que una crítica de las contradicciones del sistema económico del capitalismo a nivel mundial inspirada en el marxismo no es algo que por sí mismo haya sido refutado ni tampoco cuyo potencial crítico haya sido agotado. Ahora bien, podemos mantener esta posición a pesar de estar convencidos de que el sistema económico capitalista es reformable y, en esa medida, desde el punto de vista ético, mayormente aceptable que las formas del socialismo burocrático o estatal que hasta ahora se han realizado[81].

Apel reconoce que la ética de la liberación de Dussel tiene el mérito de denunciar la miseria y la exclusión que sufre un gran número de seres humanos. El « nosotros » puede, según Dussel, encerrarse, totalizarse, argumentar en una comunidad comunicacional real que puede fundar su discurso en una misma « comprensión del ser » compartida y excluir de este modo al « vosotros », al Otro. Por consiguiente, el consenso del « nosotros » de dicha comunidad, que posee una hegemonía no consciente es, en opinión de Dussel, « la más peligrosa y "fetichista" de las evidencias (culturales e históricas). La filosofía de la liberación tiene inevitablemente una continua sospecha de infundamentalidad de todo "acuerdo real", y considera toda pretensión de universalización de tal consensus como posible dominación[82] ».

La exclusión de la comunidad comunicacional real de estas mayorías pobres es un hecho incontestable y constituye de este modo, un verdadero desafío de la ética de la liberación a la ética del discurso. Efectivamente, antes de los encuentros con Dussel, la comunidad comunicacional real correspondía para Apel a la « humanidad presente[83] ». Apel reivindica la concepción del progreso histórico, especialmente en el debate con Hans Jonas, precisamente en relación a la obligación de intentar garantizar la supervivencia verdaderamente humana de la humanidad. No obstante, en esta época (1989), Apel no pensaba explícitamente en las mayorías excluidas por el conflicto, económicamente condicionado, Norte-Sur. La defensa de la concepción del progreso fue introducida frente a posibles soluciones social-darwinistas al problema de la salvaguardia de la especia humana y de sus posibilidades de futuro. Por el contrario, a partir de la discusión

80. *Ibid.*, p. 191.
81. *Ibid.*, p. 202.
82. *Ibid.*, p. 99, n. 64.
83. *Ibid.*, p. 28.

con la ética de la liberación, Apel toma en consideración la cuestión de la exclusión factual de la comunidad real de comunicación de la « exterioridad » con respecto al « nosotros » europeo-norteamericano, esto es, de las masas del Tercer Mundo permanentemente empobrecidas.

Apel reconoce ademas que « el punto de vista de los oprimidos siempre es el punto de vista de la humanidad en tanto pauta ética[84] » y puede comprender que la ventaja de la ética de la liberación radica en su experiencia auténtica de la miseria y la exclusión de los pobres en este mundo. De esta experiencia de « exterioridad » (Lévinas) de los derechos del Otro, resulta « una evidencia para la toma de partido necesaria y ética, que a primera vista hace parecer superflua cualquier fundamentación, mucho menos una fundamentación última (de validez intersubjetiva) de las normas éticas, que incluso la hace parecer un escape ideológico[85] ». En este sentido, corresponde a la ética de la liberación, afirma Apel, la tarea de recordar constantemente la evidencia de la interpelación justa de los pobres y de los excluidos así como realizar la crítica ideológica de la filosofía y las ciencias sociales dominantes. No obstante la evidencia original de su compromiso ético, corre el riesgo del dogmatismo, inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer sobre los pobres de manera muy sensible. Apel constata que « la filosofía de la liberación no puede simplemente derivar de la indudable evidencia de su punto de partida empírico a la vez que ético una primacía de evidencia concreta y de validez intersubjetiva para elaborar su teoría y llevarla a la práctica[86] ».

En cambio, la ética del discurso de Apel parte del punto de vista filosófico-trascendental-esotérico de la fundamentación última de la validez en general. Aquí tiene su base de evidencia desde la cual va emprendiendo la aplicación de argumentaciones, con sus reglas de procedimientos, en situaciones específicas, tanto geográficas como históricas. La fundamentación es de este modo una especie de plataforma para toda aplicación y de crítica de las normas morales o de los discursos prácticos de legitimación. En este sentido, la ética del discurso no se limita al problema intra-académico de la fundamentación última sino que intenta, desde el inicio, resolver la cuestión de cómo superar, en concreto, las consecuencias mundiales de la ciencia y de la técnica contemporáneas.

Apel completa su reflexión con otra, con el fin de ilustrar mejor el principio según el cual

84. *Ibid.*, p. 251.
85. *Ibid.*, p. 251.
86. *Ibid.*, p. 252.

« todo pensamiento filosófico siempre está impregnado por la propia perspectiva socio-cultural y por los antecedentes propios [87] ». Se trata de la discusión sobre la crisis ecológica desde el punto de vista de Europa central, ya que esta fue una de las discusiones más interesantes de los años 80 y principios de los 90 y que en América Latina y demás países del Sur se encuentra ausente o reemplazada por la cuestión de la realización de la justicia social. Apel afirma en 1991 que « todos los argumentos críticos que deben dirigirse contra el Norte no cambian el hecho de que la crisis ecológica ha resultado ser la principal amenaza de la humanidad en la actualidad. Esto se aplica también a los países del Tercer Mundo, aunque hasta cierto grado permanece oculto para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza [88] ». Apel señala el hecho de que « desde la perspectiva de los pobres del hemisferio Sur no es permisible sustituir el tema de la crisis ecológica por el de la realización de la justicia social [89] ». No obstante, la posición de Apel cambia a partir del encuentro de 1992 donde el autor afirma que « con el final de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, el primer problema de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el Primer y el Tercer Mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socio-económica [90] ». Con lo que Apel insiste en que :

> Nada se encuentra más alejado de mis intenciones que la negación o bagatelización de la realidad fáctica de una « marginalización » y « exclusión » de los pobres del Tercer Mundo de la comunidad de vida, condicionada tanto por el sistema económico mundial como por el orden social [91].

A pesar de las críticas y diferencias, el interés de Apel por los autores latinoamericanos está en la perspectiva de distanciamiento que ofrecen y que puede resultar de gran utilidad para los europeos, tanto en lo que respecta a una necesaria y distanciada reconstrucción de la historia del marxismo-leninismo como en la evaluación de los problemas globales del presente.

87. *Ibid.*, p. 131.
88. *Ibid.*, p. 136.
89. *Ibid.*, p. 135.
90. *Ibid.*, p. 201.
91. *Ibid.*, p. 200.

La crítica de Apel a la « comunidad de vida » dusseliana

En opinión de Dussel, la tarea primordial de la ética no consiste en una idea regulativa para la instauración progresiva de una « comunidad comunicativa ideal » sino sobre todo y principalmente, en la instauración de una « comunidad ideal de vida » de los seres humanos. Para lo cual, la ética no sólo necesita de una pragmática trascendental o de una ética del discurso, sino también de una « económica trascendental » como podría desarrollarse con Marx. En cambio, en opinión de Apel, no puede haber una « económica trascendental » porque la económica no puede dar una respuesta a la pregunta por las condiciones de la validez intersubjetiva de ella misma en tanto que teoría. En este sentido, una « comunidad de vida » tal y como propone Dussel no podrá nunca ser trascendental.

> Puede concedérsele muy bien a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, es ontológicamente más fundamental que toda teoría del discurso que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia corporal del ser humano. Pero esta reflexión, que si bien puede conllevar a afirmar la prioridad de la existencia corporal del ser humano en el sentido del materialismo histórico sobre el fenómeno « superestructural » del pensamiento (o también del discurso), tan sólo prueba que la pregunta trascendental de Kant ha dejado de ser comprendida. [...] A mi juicio no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la pregunta trascendental de la filosofía ; ya que, para expresarlo de manera enfática, se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir sobre el pensamiento o el discurso. Este experimento lingüístico muestra que lo irrebasable en el sentido trascendental no puede ser ser la vida o la existencia corporal, sea ésta tan fundamental en sentido ontológico como se quiera. « Ser partícipe de una comunidad de vida o de productores es [de hecho también desde mi perspectiva] la primera condición del sujeto argumentante en tanto que sujeto viviente » (Böhler, 1971). Sin embargo, esta verdad ontológico-antropológica, que además habría que complementar, no cambia a mi juicio en nada el primado de fundamentación filosófico-trascendental de la teoría del discurso [92].

Aquí radica el problema decisivo metodológico de la discusión posible entre la ética del discurso pragmático-trascendental apeliana y la ética de la liberación de Dussel. Ya que desde la perspectiva de la pragmática trascendental la pregunta por la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro (Dussel con Lévinas) por impresionantes que estos de manera apelativa sean. Por el contrario, la pregunta por la fundamentación sólo puede ser contestada recurriendo a la

92. *Ibid.*, pp. 326-327.

« conformidad » de la razón « consigo misma » (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo. La razón autónoma (es decir, que se dicta a sí misma la ley moral en el sentido de Kant) implica, por supuesto, en tanto que « razón comunicativa » (racionalidad discursiva), que hay que considerar y respetar incondicionalmente la « interpelación del Otro » (Dussel) – por ejemplo, la interpelación de los pobres del Tercer Mundo (Dussel). Lo cual implica concretamente que según la ética del discurso :

> Está claro que la exigencia de respetar incondicionalmente la « interpelación del otro » – por ejemplo, del pobre del Tercer Mundo – es igualmente válida para la ética del discurso ; esto quiere decir, tomarla por principio como aportación innovadora de la argumentación al discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación postulada. Ya que la norma básica formal y de procedimiento de la ética del discurso prescribe que en todos los casos de problemas éticos relevantes – por ejemplo, en casos de conflicto – hay que considerar los intereses de todos los afectados – y no sólo los intereses de los que en este momento están directamente involucrados en el conflicto –, hay que incluirlos como derechos válidos en el « discurso práctico » [93].

Esto significa también, por supuesto, que la « interpelación del Otro », en concreto, la interpelación del pobre del Tercer Mundo, por ejemplo, debe hacerse valer por los afectados mismos o por sus abogados (los filósofos de la liberación, por ejemplo) [94]. Afirma poder estar incluso « dispuesto a conceder a los explotados y jurídicamente desamparados de este planeta el privilegio moral, en cierto modo *a priori*, de la imposición estratégica -por ejemplo, revolucionaria si fuera necesario- de sus intereses vitales. [...] Este privilegio moral de los explotados o de sus representantes políticos está, sin embargo, naturalmente condicionado regulativa y, en esta medida también, restrictivamente – como toda pretensión de validez – por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal – anticipada contrafácticamente – de discurso [95] ». Apel mantiene firmemente que una « fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro [96] » no es posible.

Estamos de acuerdo con Apel en que pertenece a la ética de la liberación la tarea de recordar constantemente la interpelación justa de los pobres y los excluidos y de realizar la crítica de la ideología dominante. No obstante pensamos efectivamente que sólo el condicionamiento de la interpelación del Otro al ideal anticipado contrafácticamente permite transformar las injusticias

93. *Ibid.*, p. 258.
94. *Ibid.*, p. 327.
95. *Ibid.*, p. 310.
96. *Ibid.*, p. 35.

de una comunidad real hacia una situación un poco más justa conservando al mismo tiempo la autonomía y la simetría de los participantes. Dichos valores son, en nuestra opinión, del orden de lo que Apel considera logros histórico-culturales irreemplazables de la humanidad que debemos conservar en el proceso de progreso hacia el ideal regulador.

La crítica apeliana de Levinas

La crítica de Apel a la comunidad de vida va unida a una crítica de la herencia levinasiana en el pensamiento de Dussel. Se trata, según Apel, de un aspecto central del problema metodológico decisivo de discusión entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Desde el punto de vista de la pragmática trascendental (la cual se concibe a sí misma como una transformación y radicalización pragmático-lingüística e intersubjetiva de la filosofía trascendental mentalista de Kant), la pregunta por de la fundamentación racional de una ética intersubjetivamente válida no se puede contestar a partir de fenómenos del encuentro con la miseria del Otro (Dussel con Lévinas) por impresionantes que estos de manera apelativa sean. Además, los seres humanos normalmente no viven – sobre todo hoy en día – en una proximidad cara a cara ni en el encuentro inmediato con el Otro. Dicho de otro modo, « no viven, pues, en esa situación de relación inmediata "yo-tu" que las éticas religiosamente inspiradas suelen dar por sentada[97] ».

Según Apel, « la pregunta por la fundamentación [de la ética] sólo puede ser contestada recurriendo a la conformidad de la razón consigo misma (Kant) demostrable en el discurso autorreflexivo[98] ». No obstante, para Dussel con Lévinas, la interpelación del Otro como otro se sitúa en una posición de altura e instaura una asimetría entre el Yo y el Otro anterior a cualquier simetría (como condición de posibilidad de la misma). En cambio, en opinión de Apel :

> No podría ser compatible el enfoque de Lévinas de la fundamentación « heterónoma » de la ética, seguido por Dussel, con el de la pragmática trascendental. Hasta donde yo puedo comprender, el mismo Lévinas no pudo solucionar a partir de este enfoque de manera satisfactoria para él mismo el problema de la justicia – tal como lo expuso en su primera gran obra : *Totalité et Infini* (1961) –, que justamente presupone *a priori* el contexto de una comparación (y por lo tanto también la posibilidad del reconocimiento autónomo) de la igualdad de derechos de todas las pretensiones de los Otros potenciales. Si ha llegado a lograrlo en posteriores escritos (p.e., en *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 1974) por medio de la introducción del « tercero » como el « Otro del Otro », me atrevería a

97. *Ibid.*, p. 313.
98. *Ibid.*, p. 327.

dudarlo (cf.Mosés, 1993) [99].

En este sentido, con respecto al paradigma sujeto-objeto moderno, Apel concibe las relaciones humanas como relaciones entre co-sujetos no objetivables que se reconocen recíproca y respetuosamente entre sí como iguales en el discurso. Lo cual implica que si bien debemos considerar la pretensión de validez de cualquier participante del discurso posible y por lo tanto también del Otro como, en alguna medida, « el sujeto (al menos como representante) de otra constitución del sentido del mundo [100] », esta está inevitablemente condicionada de manera regulativa y por lo tanto, también restrictiva – como cualquier pretensión de validez – por la capacidad consensual de los miembros de una comunidad ideal – contrafácticamente anticipada – de comunicación. De manera que, si bien el Otro introduce según Apel una nueva comprensión del ser en el sentido de la perspectiva de una nueva forma de vida socio-cultural, de otro « mundo de vida [101] », la crítica frente a las opiniones factuales de las pretensiones de validez dentro de la comunidad real de comunicación solo es posible a través de la anticipación contrafáctica del ideal regulador [102]. Dicho ideal obliga a los miembros de la comunidad real de comunicación a colaborar en la instauración a largo plazo de las condiciones que permiten una aplicación de la ética del discurso y por lo tanto, una participación en el discurso de todos los seres racionales y sobre todo, los afectados del discurso y, por otro lado, regula y restringe la interpelación del Otro.

La crítica apeliana de la herencia dusseliana de Lévinas comporta así mismo un segundo aspecto. Efectivamente, según Dussel, el Otro es la negatividad primera con respecto a mi mundo, la exterioridad meta-física de la Totalidad. El Otro es siempre misterioso, incomprensible, indiscernible. No tenemos ninguna comprensión posible del Otro ya que es centro de un mundo diferente, exterior al mío. En este sentido, nunca podré conceptualizar el horizonte del mundo del Otro pues cualquier intento de interiorización es alienación, cosificación. Sin comprenderlo, sólo puedo tener « confianza », reconocerlo como anterior, diverso, y siempre exterior. Apel admite que el Otro introduce ciertamente una perspectiva nueva en el discurso. Pero se pregunta si :

99. *Ibid.*, p. 333, n. 17.
100. *Ibid.*, p. 260.
101. *Ibid.*, p. 260.
102. *Ibid.*, p. 133.

> ¿Esto puede significar que la comprensión del ser del otro sea tan diferente de la mía que rebase toda identidad imaginable de una totalidad ?, ¿no contradiría esto también la concepción de « analogía » de Dussel [...] ? ¿se puede preguntar, después de todo, significativamente por las condiciones de posibilidad del entendimiento válido, si no partimos con Hegel de que podemos presuponer la identidad de una razón en el otro y en nosotros, por principio – aunque nunca se pueda saldar empíricamente ? [103].

El Otro según Apel no es el « Otro absolutamente otro » de Lévinas, ni el Otro dis-tinto de Dussel, sino simplemente el Otro proveniente de un « mundo de la vida » diferente, excluido del discurso de la comunidad comunicacional dominante. En este sentido :

> Nosotros, es decir, quienes estamos practicando el discurso argumentativo, podemos y debemos postular que todos los excluidos pueden participar en el discurso argumentativo, en principio, si las causas de la exclusión se eliminan. Y también debemos asumir que en todas las sociedades o grupos marginados, hasta ahora excluidos del discurso argumentativo, hay condiciones trascendentales análogas de discurso que deben presuponerse. [...] Este postulado, me temo, es logocéntrico en términos de Derrida, y quizá incompatible con el estatus trans-ontológico del Otro, en términos de Lévinas, pero no estoy muy seguro de eso [104].

En consecuencia, la pregunta por las condiciones de posibilidad de una comprensión válida sólo tiene sentido si presuponemos la identidad de una y la misma razón en « Nosotros » y en los « Otros ».

La crítica del eurocentrismo

Aunque Apel admite que el Otro sea concretamente el Tercer Mundo, es decir, las masas permanentemente empobrecidas, critica los presupuestos históricos y geográficos de la teoría de la dependencia, que considera globalmente simplificaciones inadecuadas de una problemática mucho más compleja [105]. La división del mundo en el sentido del conflicto Norte-Sur representa ya una simplificación excesiva, si bien a veces muy útil [106]. Es simplificador suponer que el conjunto de los « representantes de los intereses del Norte en los gobiernos, en las empresas multinacionales, [...] hasta posiblemente los numerosos científicos que se ocupan de la teoría económica del desarrollo, todos sean cínicos conscientes, una especie de encarnación del diablo gnóstico [107] ». Apel advierte de este modo a la ética de la liberación que esta equiparación del

103. *Ibid.*, p. 260.
104. *Ibid.*, pp. 132-133.
105. *Ibid.*, pp. 192-194.
106. *Ibid.*, p. 265.
107. *Ibid.*, p. 265.

Norte sin más con el cínico no es ni ética ni estratégicamente (esto es, en interés de la consecución de los intereses de los pobres) sostenible [108]. En lo que respecta a la filosofía también resulta pues extremamente simplificador considerar cualquier pensamiento proveniente del « Norte » como ideología de la comunidad de comunicación real dominante, y toda interpelación del « Otro » como necesariamente crítica y liberadora.

> El diferente punto de partida de ambas éticas [...] tiene que ver mucho con su ubicación geográfica e histórica, pero de ninguna manera puede reducirse a ella de manera relativista ; mucho menos en el sentido de una puesta en evidencia *a priori* de la ética del discurso como una ideología de la comunidad de comunicación real dominante, esto es, la del Norte o del capitalismo [109].
>
> Esta claro en todo caso que la discusión actual entre Dussel y yo a partir de los presupuestos dusselianos (« totalidades » morales convencionales encerradas en sí, de una parte, « trascendencia del Otro », de otra parte) no podría tener lugar. [...] Terminaríamos de nuevo en un callejón sin salida – filosóficamente prefabricado – en lo que respecta a los problemas reales de la relación del Tercer Mundo con el Primero, que también resulta, a mi juicio, cuando los representantes del Norte son equiparados sin más [...] con la construcción conceptual filosófica del « cínico » [110].

Pensamos efectivamente que la lectura dusseliana de Apel es sesgada en determinados aspectos. Según Dussel, en alguna medida la comunidad de comunicación real de Apel es una proyección de la sociedad europeo-norteamericana del « liberalismo tardío [111] » ya que Apel considera en su Transformación de la filosofía que :

> En esta historia universal de la humanidad, posibilitada sin duda esencialmente por la cultura occidental, se trata de realizar progresivamente el juego del lenguaje ideal, que ya siempre presuponemos siempre trascendentalmente en las formas de vida dadas [112].

A partir de esta cita, Dussel compara la comunidad comunicativa real de Apel con la sociedad europeo-norteamericana del liberalismo tardío y concluye que Apel cae aquí en la « falacia desarrollista », es decir, en una concepción lineal del desarrollo económico y político. Se trata de una visión « diacrónica » de la evolución social (como el niño se vuelve adulto) ; mientras que la « dependencia-liberación » sobre la que se basa la ética de la liberación descubre una estructura « sincrónica » de la explotación : el esclavo no es como un niño que puede llegar a

108. *Ibid.*, p. 325.
109. *Ibid.*, p. 251.
110. *Ibid.*, pp. 330-331.
111. *Ibid.*, p. 104.
112. Karl-Otto APEL, *Transformation der Philosophie*, II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973, p. 249. Cita y cursivas de Dussel en *ibid.*, p. 104

ser adulto. Dussel critica de este modo los conceptos de « retrasado » y « avanzado » (o tardío), fruto de la ideología desarrollista en la que según él, cae Apel [113]. Según Dussel :

> [...] esa comunidad de comunicación « real » no incluye, en el enunciado ético básico presupuesto, una sociedad en conflicto – donde « el Otro » ha sido excluido o dominado–. Por el contrario, la filosofía de la liberación parte de la sospecha de que dicha comunidad de comunicación « real » puede siempre ser una sociedad hegemónica, que al dominar culturas, naciones, clases, grupos, sexos [..] impone como « real » (y aún como « ideal », que es su proyección como idea regulativa) su propia « particularidad » [114].

Por consiguiente, según Dussel, la ideología occidental no corresponde sólo en Apel a la comunidad comunicativa real, sino que, en una lectura desde nuestro punto de vista sesgada de la ética del discurso, Dussel compara la comunidad comunicativa ideal y el totalitarismo de la sociedad hegemónica occidental que impone como « ideal » su propia particularidad. Salvo que en esta crítica, Dussel se aleja de la concepción de la comunidad ideal de comunicación que según Apel, se asemeja al « reino de los fines » de Kant. Como hemos visto, Apel reconoce como situación de fundamentación de la ética el cruce del *a priori* de la comunidad comunicativa real (que postula la ineludible pertenencia a una tradición histórica y particularmente condicionada por la pre-comprensión del mundo, incluso por la comprensión moral) y del *a priori* de la comunidad comunicativa ideal, anticipada contrafácticamente a través de las pretensiones de validez universales de toda argumentación filosófica criticable.

> Desde un polo de este entrecruzamiento dialéctico está condicionado, entonces, entre otros, el peligro (que Dussel, con razón, en lo que respecta al eurocentrismo hace objeto de crítica ideológica permanente) de la autocerrazón cínica de una « moral-totalidad » contra toda pretensión de los marginados (los « Otros » fácticamente dominados y explotados) ; desde el otro polo [...], por el contrario, se despliega de antemano ese horizonte de la comprensión del « Otro » en lo que respecta a sus posibles « pretensiones » que funda en la *parte A* de la ética del discurso las normas procesuales de “discursos prácticos” sobre conflictos de intereses posibles (que a mi juicio, llegarían a ser posibles bajo el presupuesto de un orden jurídico cosmopolita a escala mundial) y ofrece – además – en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de « liberación » posible en el sentido de la realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso [115].

113. *Ibid.*, p. 107, n. 79.
114. *Ibid.*, p. 104.
115. *Ibid.*, p. 332.

Responsabilidad : *¿a priori* o *a posteriori* ?

En los apartados precedentes hemos visto la transformación discursiva de la ética kantiana desde el punto de vista del paso (a) del solipsismo moderno a la comunidad de comunicación (o del « Yo » al « Nosotros ») y (b) del « reino de los fines » al doble punto de partida del *a priori* de la comunidad comunicativa ideal anticipada contrafácticamente y del *a priori* de la « facticidad » de la comunidad real de comunicación. Encontramos además en la transformación discursiva de la ética kantiana otra distinción de especial importancia con respecto a la cuestión de la responsabilidad, a saber, la distinción entre una *parte abstracta A* de la fundamentación de la ética del discurso y una *parte histórica B* de dicha fundamentación, que se comprende como una ética de la responsabilidad o de la corresponsabilidad sobre la que se fundan las condiciones de aplicabilidad del principio normativo procedimental de la *parte A*. Ademas, en el interior de la *parte A*, Apel distingue el plano de la fundamentación racional última pragmático-trascendental del principio de fundamentación de normas, del plano de la fundamentación de las normas situacionales a través de la búsqueda del consenso por parte de todos los miembros de la comunidad comunicativa real en los discursos prácticos, exigidos por principio. La distinción en el interior de la ética del discurso de una *parte A* y de una *parte B* la caracteriza como una ética de la responsabilidad referida a la historia, que, no obstante, pasa no sólo por Kant sino también, en consecuencia, por el concepto clásico de una ética deontológica de principios evitando al mismo tiempo la abstracción del ideal normativo de una comunidad de seres racionales puros separada de la realidad y de la historia. La ética del discurso puede entonces, en este punto, considerarse un intento de mediación entre las propuestas kantiana y hegeliana.

Esta diferencia con respecto a Kant viene del hecho de que la pragmática trascendental, en tanto que teoría postmetafísica, quiere naturalmente evitar el dualismo kantiano de la doctrina quasi platónica o agustiniana de los dos reinos ; así como la concepción, perteneciente a dicha doctrina y portadora de paradojas, de un ser humano « ciudadano de dos mundos [116] ». No obstante, el principio de un *a priori quasi dialéctico* que toma en consideración tanto la idealidad como la facticidad tiene una consecuencia para la fundamentación última de la ética, a saber, la necesidad de considerar no sólo la norma básica de la fundamentación consensual de las normas

116. *Ibid.*, p. 57.

(reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones comunicativas ideales) sino también, al mismo tiempo, en una *parte de fundamentación B*, la norma básica de la responsabilidad referida a la historia, de la pre-ocupación por la conservación de las condiciones naturales de vida y los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación. La ética del discurso se presenta entonces como una ética post-weberiana, histórica, de la responsabilidad. No obstante, el conflicto entre una « ética de convicciones » y una « ética de la responsabilidad » aparece cuando las condiciones de aplicación no están todavía dadas.

La ética de la liberación de Dussel toma precisamente como punto de partida la supuesta inaplicabilidad del principio fundamental de la ética del discurso : la no-participación factual del 75% de la población del globo como un tipo de exclusión no-intencional inevitable, esto es, la miseria, opresión y exclusión de las mayorías. Frente a esta constatación empírica, la responsabilidad por el pobre, el oprimido, nos obliga a buscar en el sistema o Totalidad vigente las causas de la victimización, lo cual constituye el momento propiamente crítico de la ética [117]. El momento primero de la transformación es el hecho de asumir la propia responsabilidad de la crítica. Dussel escribe « re-sponsabilidad » para distinguir su propia concepción de la responsabilidad de influencia levinasiana de la responsabilidad *a posteriori* que el autor atribuye a Hans Jonas pero también a Apel, entre otros [118]. Dussel insiste repetidas veces en el hecho de no se trata de la responsabilidad weberiana o *a posteriori* sobre los efectos de nuestros actos sino de una re-sponsabilidad en sentido levinasiano : ser responsables « por el Otro » ante el tribunal (de la comunidad real o vigente) para liberarlo de su opresor [119]. La re-sponsabilidad es por lo tanto igualmente una « crítica » y « transformación » de las causas en el sistema que provocan la miseria, dominación y exclusión que sufren las víctimas. Esta responsabilidad es anterior a todo argumentar discursivo y en este sentido, es a priori, anterior a la responsabilidad *a posteriori* por las consecuencias para los afectados de las decisiones acordadas en los discursos, y diferente de la responsabilidad « moral » o vigente de la comunidad real de comunicación.

Ahora bien : ¿la ética del discurso de Apel puede ser considerada como una mera moral de

117. *Ibid.*, pp. 367-368.
118. No entraremos aquí en la cuestión de la pertinencia de la consideración de la responsabilidad de Hans Jonas como una mera responsabilidad *a posteriori*. En este trabajo, optamos por presentar la lectura dusseliana de Hans Jonas.
119. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 121.

la comunidad real o como una ética de la responsabilidad *a posteriori* por las consecuencias de nuestros actos, comparable a la de Jonas ?

En su transformación de la ética kantiana, Apel introduce una *parte de fundamentación B* o de responsabilidad, referida a la historia, de la ética con respecto a su propia aplicación. Apel incorpora de este modo, a diferencia de Kant, la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de normas al principio de universalización. No obstante, la transformación de la ética kantiana que lleva a cabo la pragmática trascendental pretende también ofrecer un fundamento nuevo a la concepción del progreso histórico, precisamente en relación a la obligación de intentar realizar la dignidad humana, por ejemplo la justicia social, a nivel planetario. Según Apel :

> Ya en el primer encuentro [...] de 1989 en Friburgo [...] Enrique Dussel hizo constatar de manera categórica : alrededor del 75% de los habitantes de este planeta – con ello se entiende los pobres del Tercer Mundo – hasta ahora no ha podido participar en absoluto en ningún discurso, ni siquiera en aquellos que le afectan a ese 75%, lo que habría de entenderse abiertamente como un reto deliberado, es decir, como una objeción capital en contra de la propuesta de la ética del discurso. En aquel entonces respondí de manera espontánea más o menos lo siguiente : lo que el señor Dussel afirma es lamentablemente cierto, pero no constituye ninguna objeción en contra de la propuesta de la ética del discurso, sino más bien un ejemplo ilustrativo de la necesidad de diferenciar la *parte A* de la *parte B* de la ética del discurso.
>
> Una diferenciación que había introducido en mi ponencia y ya tiempo antes en mi libro *Discurso y responsabilidad* (Apel, 1988, 134 ss.) para dar a entender el problema de la transición histórica hacia la « moral postconvencional ». La necesidad de una *parte B* de la ética resultó al respecto a partir del reconocimiento ético-responsable del hecho de que las condiciones de aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la *parte A* de la ética del discurso [...] no, o, mejor dicho, aún no, están dadas. Entre los ejemplos por mí aportados al respecto de esta situación problemática en aquel entonces ciertamente no conté en primer lugar con el conflicto condicionado económicamente Norte-Sur [120].

Con respecto a la cuestión de la responsabilidad, Apel reconoce la concepción de la responsabilidad *a posteriori* de Hans Jonas por las consecuencias reales de las acciones pero sólo la justifica en la medida en que trata con las condiciones de realización de la corresponsabilidad trascendental y recíproca de los seres humanos [121]. Efectivamente, según Hans Jonas, el « Principio Responsabilidad » es « la tarea, más modesta, determinada por el temor y el respeto : preservar la permanente ambigüedad de la libertad del hombre [...], preservar la integridad

120. *Ibid.*, pp. 309-310.
121. *Ibid.*, p. 135.

de su mundo y de su esencia frente a los abusos de su poder[122] ». De ahí que, según Jonas, se imponga en la situación mundial actual una ética de urgencia, de la conservación y de la prevención, y no del progreso y del perfeccionamiento. La pregunta que plantea Apel es la de saber si el Principio Responsabilidad, que contiene una respuesta posible a la situación de crisis de los años 80, puede ser compatible con la emancipación social y la idea de progreso propias de los Tiempos Modernos a los que Jonas parece renunciar. Apel considera ambigua la fórmula según la cual la supervivencia de la humanidad es prioritaria. Desde un punto de vista estrictamente biológico, la supervivencia de la humanidad, en la situación contemporánea en la que reina la superpoblación y la escasez de recursos, podría por ejemplo garantizarse haciendo padecer de hambre determinadas partes de la población, en el Tercer Mundo por ejemplo. Esta solución sería efectivamente compatible con la exigencia de Jonas de la salvaguardia de la especie humana y de su porvenir. Con esto Apel no quiere decir que Jonas, defendiendo su Principio Responsabilidad, hubiera querido difundir o hubiera simplemente aceptado una solución social-darwinista al problema destacado de la salvaguardia de la especie humana. Lo que importa esencialmente a Apel son las « dificultades objetivas que plantea la distancia crítica de Jonas con respecto a la idea moderna de progreso[123] ». Según Apel, « no basta pues con que proclamemos como objetivo (quasi ontológico) de una ética de la responsabilidad "la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra" o "la perpetuación de la humanidad en la Tierra". Debemos así mismo hacer justicia a las exigencias de derecho de todos los seres humanos en vida, actualmente o en el futuro, ya sea de las exigencias factuales o de aquéllas que debemos potencialmente esperar[124] ». De manera que si Apel subraya la urgencia práctica de una macroética universalista frente a la nueva cuestión de una crisis medioambiental ligada a las consecuencias planetarias de las actividades colectivas en la edad de la ciencia y de la técnica, reconoce igualmente que junto a este problema global está también el de la justicia a nivel planetario, es decir, de un proceso de progreso hacia la emancipación social « que va de par con esta ética ». Ahora bien, esta obligación de progreso es al mismo tiempo, una obligación de transformar ante todo las relaciones reales para que la norma fundamental de la ética del

122. Hans JONAS, *El Principio Responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, p. 17
123. APEL, *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*, p. 14.
124. *Ibid.*, p. 22.

discurso pueda aplicarse en un futuro.

> La anticipación de condiciones contrafácticas de un ideal en la comunidad de comunicación ilimitada fue un postulado de razones teóricas y prácticas. Un postulado que tiene que colocarse, por decirlo así, en el lugar del sujeto ausente [...]. Por tanto, la comunidad ideal de comunicación, aunque está necesariamente anticipada por los miembros de la comunidad real de comunicación, no es una utopía concreta, ya que es a la vez mayor y menor que una comunidad histórica posible [125].

Según Apel, si queremos « crear a nivel planetario relaciones sociales conformes con la dignidad humana [126] » es necesario considerar un principio regulador para una ética de la responsabilidad por las consecuencias. Apel afirma desde 1986 – es decir, tres años antes del primer encuentro con Dussel [127] – que dicho principio regulador debe orientarse según dos criterios. Por una parte, según el objetivo a largo plazo de la realización aproximada de las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, es decir que « en la comunidad real de comunicación que constituye la humanidad presente, la comunidad ideal de comunicación está siempre en instancia de deber ser – progresivamente – realizada [128] ». Por otra parte, según la condición restrictiva de no poner en peligro los frutos obtenidos por la humanidad en dicho camino (por ejemplo, el estado de derecho, democrático y constitucional). La intuición fundamental del enfoque de Apel antes incluso del encuentro con Dussel era pues asociar el principio de conservación restrictivo (tomando de este modo en cuenta el tema fundamental de Jonas) y las estrategias político-morales de emancipación en sentido amplio.

Apel introduce entonces su tercer principio, aplicable en el ámbito estratégico, « que consiste en contribuir lo más que se pueda en una transformación a largo plazo de las relaciones : dicha transformación apunta a reducir la tensión entre la norma ideal de solución de conflictos y la realidad política y, de este modo, acercarse poco a poco de las condiciones ideales de una solución consensual de conflictos [129] ». Este tercer principio es pues un principio de progreso y de emancipación social que actúa como una idea regulativa apuntando a la realización – sin

125. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 133.
126. APEL, *op. cit.*, p. 13.
127. Karl-Otto APEL, « Verantwortung heute – nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität ? », en T. Meyer y S. Miller (ed), *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer, 1986, pp. 15-40. Este artículo corresponde al primer capítulo de *ibid.*, pp. 9-38, traducido al francés igualmente en Karl-Otto APEL. « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique de Kant ». Dans : *Revue de métaphysique et de morale* n° 4 (1993)
128. *Idem*, *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*, p. 28.
129. *Idem*, *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*, p. 49.

jamás realmente lograr por completo – de las condiciones sociales y políticas de una comunidad ideal y por lo tanto, a la realización de la justicia a nivel planetario.

La mediación en Apel de la racionalidad ética y la racionalidad estratégica constituye un elemento nuevo, propio de la ética del discurso, que la distinguirá de las demás formas tradicionales de una « ética de convicción ». Al mismo tiempo, esta mediación es una nueva proposición de una ética de la responsabilidad solidaria. Gracias a este tercer principio, la ética del discurso puede revelarse como una ética de la responsabilidad colectiva de solidaridad con respecto a las acciones colectivas a la vez que se distingue del Principio Responsabilidad de Jonas. Además, en lo que respecta al debate de Apel con la filosofía de la liberación, la ética del discurso, concretada en su « sistema de tres normas », se presenta como una ética no solo de la responsabilidad *a posteriori* de las consecuencias de los acuerdos, lo cual reconoce así mismo, sino también, a diferencia de Jonas, como una ética de la responsabilidad trascendental, es decir, de la (co-)responsabilidad como « pre-condición trascendental de la comunidad humana y de la interacción recíproca [130] ». Por otro lado, la exigencia de una realización tendencial de una comunidad ideal de comunicación (que constituye, con reservas, la dimensión prospectiva de la ética del discurso [131]) tiene ciertamente que ver con la liberación, con una liberación tomada en un sentido universal y no limitada a Europa o al Primer Mundo. En nuestra opinión, la ética del discurso así entendida comparte en cierto grado el sentido de la responsabilidad *a priori* de Dussel, es decir, una responsabilidad cuyo objetivo es transformar la « comunidad real » y construir una nueva comunidad futura en la que la víctima pueda participar – en palabras de Dussel – y en la que la norma fundamental de la ética del discurso pueda aplicarse de manera que la solución de conflictos se lleve a cabo a través de la formación de un consenso entre todas las partes afectadas – en palabras de Apel.

La arquitectónica

Después del octavo encuentro con ocasión del Coloquio celebrado en México en 1997, Dussel presenta en un pequeño trabajo titulado « Principios, mediaciones y el "bien" como

130. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 135.
131. *Ibid.*, p. 184.

síntesis [132] » el resumen de la arquitectónica de la ética de la liberación elaborada « con Apel, más allá de Apel [133] ». En el Nivel A [134] o de « universalización » abstracta, Dussel enuncia los tres principios universales que fundan el universalismo de la ética de la liberación. El principio de validez discursiva, o principio de la moral formal, recupera la transformación discursiva de Kant : una acción será válida si ha sido decidida gracias a la participación, racional y simétrica, de todos los afectados en una comunidad de comunicación. Ahora bien, como hemos visto, la ética del discurso encuentra precisamente aquí sus limitaciones dado que empíricamente nunca hay simetría en la comunidad real de comunicación. Dussel introduce entonces el principio material universal o de verdad práctica, que será anterior. Este principio es propuesto contra los formalismos, pero también contra las éticas materiales precedentes que Dussel considera particularistas. Dado que la vida humana – que incluye no solo la supervivencia biológica sino también la plenitud cultural y la dignidad integral – es el modo-de-realidad (*Realitätmodus*) del ser humano y el criterio de verdad práctico, el principio ético material universal consistirá en la obligación ética de « producir, reproducir y desarrollar la vida humana en comunidad » y, en última instancia, de toda la humanidad, es decir, con una pretensión de verdad práctica universal. Dussel introduce en tercer lugar un principio universal de facticidad que enuncia la obligación ética de realizar una acción que sea « posible » desde un punto de vista empírico, técnico, económico, político e histórico, dentro del marco de los dos principios anteriormente citados. Estos tres principios tienen su contrapartida « crítica » definida desde los efectos negativos ya que, a partir del momento en que los efectos de una institución o de un sistema son considerados como insoportables, el proyecto del sistema dominante se vuelve insostenible e ilegítimo para la víctima que lo juzga « causa » de la injusticia que sufre. Es el momento de la « ética crítica » en donde Dussel propone la versión negativa de los tres principios anteriores. En el nivel del « sujeto de vida » que no puede vivir, propone el principio material universal crítico que plantea el deber de criticar todo sistema institucional que impida a las víctimas (miembros potenciales negados, excluidos) vivir. En el nivel del sujeto de la racionalidad que no puede participar ni en la argumentación ni en el discurso acerca de la reproducción de su

132. DUSSEL, *Hacia una filosofía política crítica*, pp. 65-85.
133. Para una explicación detallada de la arquitectónica de Dussel Cf. Capítulo 7 ainsi que Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998.
134. De manera analógica al *Teil A* de Apel.

propia vida, propone el principio crítico de validez o principio discursivo crítico que enuncia la organización simétrica de las víctimas en una comunidad de vida y de comunicación que tiene como objetivo criticar el sistema que las ha negado pero también, positivamente, la proyección de una alternativa futura de transformación. Finalmente, en el nivel del sujeto de la acción que debe transformar las instituciones que lo victimizan, propone el principio de factibilidad crítico o Principio-Liberación que enuncia, como conclusión de los principios anteriores, el deber, por parte de la comunidad crítica, de de-construir efectivamente en el sistema su negatividad y transformar dicho sistema para que las víctimas puedan vivir y participar simétricamente en la toma de decisiones. Este proceso de liberación es, según Dussel, anterior a la comunidad de comunicación de Apel y constituye el tema central de su propuesta.

Por su parte, la arquitectónica de Apel está conformada por tres normas : la norma fundamental, prioritaria y no estratégica de una formación de consenso obtenida por la vía puramente argumentativa ; una segunda norma de responsabilidad que asigna al hombre político el deber de conservar y de proteger la realidad que le ha sido confiada ; y una tercera norma, surgida de la tensión entre las dos precedentes, que apunta a una modificación de las circunstancias reales en el sentido de un acercamiento a las condiciones ideales que permiten la aplicación de la norma fundamental. Este último principio de complementariedad muestra en qué medida Apel es consciente – contra las críticas de Dussel – de la imposibilidad de una aplicación inmediata del principio discursivo.

Por consiguiente, si vamos más allá del enunciado de la norma fundamental de la ética del discurso y tomamos en cuenta el « sistema de tres normas » que propone el autor, encontramos en Apel la consideración de los mismos tres momentos de los que habla la ética de la liberación dusseliana, a saber : a) un momento de validez puramente formal que concierne la participación de los afectados en los discursos, b) un momento material que se presenta, según Dussel, como la imposibilidad de vivir de alrededor del 75% de la población mundial, y según Apel, como la obligación de garantizar la supervivencia de la humanidad y por lo tanto de conservar las condiciones de vida necesarias para una humanidad « que continúe en las generaciones venideras », y c) un tercer momento, común igualmente a ambos autores, de transformación a largo plazo de las relaciones históricas en el sentido de un progreso hacia la realización de la dignidad humana y por lo tanto, hacia la realización progresiva de la « comunidad de comunicación y de

vida histórico-posible » (Dussel) o de la « comunidad ideal de comunicación » (Apel), libre de injusticias y de dominación. Este tercer principio es considerado por ambos autores como una « idea regulativa » de la razón práctica en el sentido kantiano es decir, como un principio normativo que posee « una fuerza de obligación que le permite realizar un deber y guiarlo en el sentido de la realización a largo plazo de lo que se acerca a un ideal [135] ». Una idea regulativa, a diferencia de una utopía concreta, expresa la idea de que « en el tiempo de la experiencia, nada corresponderá jamás plenamente al ideal apuntado [136] ». La diferencia entre ambos autores está en el orden en el que se sitúan estos tres momentos. Si en Apel la norma fundamental es estrictamente formal y debe ser solo posteriormente aplicada empírica e históricamente, en Dussel, por el contrario, el principio material es anterior y la norma formal es, en consecuencia, una aplicación de dicho principio material.

A propósito de una posible complementariedad entre la ética del discurso y la ética de la liberación

A lo largo de las diferentes intervenciones que constituyen el diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso, los dos autores unas veces han reconocido la cercanía y complementariedad mutuas, y otras han subrayado los aspectos irreconciliables de estas dos éticas. Pensamos efectivamente que el largo diálogo que ha tenido lugar entre ambas éticas de 1989 a 2001 ha puesto en evidencia el importante desafío que cada una de estas éticas representa para la otra y en este sentido la riqueza de una complementariedad entre la ética del discurso y la ética de la liberación. No obstante, pensamos que un verdadero acomodo de ambas éticas es dudoso pues menospreciaría el abismo de sus diferencias fundamentales. Pensamos que las diferencias entre la ética del discurso de Apel y la ética de la liberación de Dussel no dependen solamente de las distintas ubicaciones geográficas ; son, sobre todo, en la mayoría de los casos, de orden metodológico, lo cual implica correcciones recíprocas pero excluye, desde nuestro punto de vista, que una de las dos pueda ser « incluida » en la otra y de este modo, suprimida.

Apel reconoce los méritos de la ética de la liberación (por ejemplo, como denuncia de la miseria y de la exclusión de las que es víctima un gran número de seres humanos, como crítica

135. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 28.
136. *Ibid.*, p. 28.

de las pretensiones de validez universal y del eurocentrismo de determinadas teorías filosóficas) y admite explícitamente la posibilidad de una complementariedad mutua entre ambas éticas. El pensamiento de Dussel es pues para Apel, en lo esencial, correcto y sobre todo, tan importante que quiere « ver en esta "interpelación" del "otro" hecha a su discurso por Dussel un tema central, todavía pendiente, de la aplicación global de la ética del discurso, paralelo y al mismo tiempo ligado fundamentalmente al de la crisis ecológica [137] ». Ahora bien, ¿de qué manera se nos presenta en la actualidad el legítimo problema de una respuesta éticamente fundamentada a la « interpelación del otro », a la interpelación de las masas permanentemente empobrecidas del Tercer Mundo, a la interpelación de quienes no participan efectivamente en los discursos relevantes de las metrópolis y de sus élites dependientes de la periferia del capitalismo ? Según Apel, lo que importa y lo que nos debe importar es influir de manera políticamente efectiva y éticamente responsable en las condiciones institucionales de marco del sistema económico actual con el objeto de hacer justicia a la interpelación de los pobres del Tercer Mundo. Además, solo una macroética universalista de la humanidad está en condiciones de tomar en serio una « interpelación del otro » como la planteada ahora por los pobres del Tercer Mundo [138]. En definitiva, el desafío de la ética de la liberación se incluye en la *parte B* de su ética, es decir, en la parte de la ética que trata de las situaciones en las que las condiciones para la aplicación de la *parte A* de la ética del discurso todavía no están todavía dadas en este mundo. La exclusión es pues una cuestión propia de esta *parte B* de la ética. Por consiguiente, la problemática que presenta Dussel puede ser resuelta dentro de la propia ética del discurso [139].

La ética del discurso de Apel prevé un principio de complementariedad de la *parte B* de la ética para aquellas situaciones en las que no se pueda aplicar directamente la norma fundamental de la *parte A* de la ética del discurso. Este principio regulador de la responsabilidad es un principio que ofrece « en la *parte B* de la ética del discurso una posible justificación para toda estrategia de "liberación" posible en el sentido de una realización progresiva de las condiciones de aplicación de la *parte A* de la ética del discurso [140] ». En consecuencia, la interpelación de los excluidos del discurso que articula Dussel no pone en cuestión, según Apel, el enfoque

137. *Ibid.*, p. 185.
138. *Ibid.*, pp. 183-216.
139. *Ibid.*, p. 138.
140. *Ibid.*, p. 332.

pragmático y trascendental de la ética del discurso ; se trata por el contrario, de un problema característico de la *parte B* de la ética.

> [...] quienes pertenecen a una comunidad comunicativa privilegiada [...] se encuentran constantemente obligados por principio, a causa de la parte de *fundamentación A* de la ética del discurso, a una representación advocativa de los intereses *de todos los afectados*, no sólo de los *participantes* en el discurso [...]. Más aún, se encuentran también obligados, en vista de la parte de *fundamentación B* de la ética del discurso, a colaborar en la instauración a largo plazo de las condiciones que permitan una aplicación de la ética del discurso. Pero esto no significa otra cosa que : aquellas condiciones en las que, por lo menos, ninguna persona adulta y mentalmente sana se vea excluida de la participación en discursos relevantes (discursos en los que podrían ponerse a discusión sus propios intereses) [141].
>
> Parece obvio que esta consideración [de la aceptación por consenso de los miembros de una comunidad ideal de comunicación del principio complementario de la *parte B* compatible con la *parte A* de la ética del discurso] proporciona el punto de vista desde el cual la ética del discurso, como un principio de responsabilidad, puede también proporcionar el fundamento para aquellas máximas de la acción en las cuales debe confiar la ética de la liberación para poder hacer justicia a las demandas de justicia de aquellos que por el lugar que ocupan todavía no tienen una oportunidad real de argumentar [142].

Sin embargo, la exclusión de la que habla Dussel no es solo una exclusión del discurso, sino también una exclusión de la vida : la imposibilidad de « producir, reproducir y desarrollar » la vida. Apel reconoce la importancia de la vida como referencia última por ejemplo cuando habla de la superpoblación, el hambre o la destrucción ecológica como amenazas contra la vida humana. Pero, a diferencia de la ética de la liberación, no sitúa esta cuestión como punto de partida pues considera que una « fundamentación en sentido estricto a partir del encuentro con el Otro [143] » es imposible. Según Apel, « no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos [...], ya que, para expresarlo de manera enfática, se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir sobre el pensamiento o el discurso. Este experimento lingüístico muestra que lo irrebasable en el sentido trascendental no puede ser la vida o la existencia corporal [144] », sea esta tan fundamental en sentido ontológico y antropológico como se quiera.

Sin embargo, el filósofo de la liberación niega que su ética pueda reducirse a un caso preciso de la *parte B*, es decir de aplicación, de la ética del discurso. Dussel afirma en numerosas

141. *Ibid.*, p. 186.
142. *Ibid.*, p. |39.
143. *Ibid.*, p. 35.
144. *Ibid.*, p. 326.

ocasiones que el *a priori* del re-conocimiento del Otro es pre-científico y pre-reflexivo y en este sentido, anterior a la fundamentación de la ética y a toda argumentación posible. Dussel insiste igualmente en que no niega la fundamentación sino su prioridad pues para la ética de la liberación, el criterio y punto de partido es la corporalidad sufriente del dominado y del excluido : la alteridad del Otro. Según Dussel, no se trata de la cuestión de aplicación de la norma fundamental – como es el caso para la ética del discurso. Por el contrario, a pesar de retomar los aportes de la ética del discurso, invierte el orden y concluye que en realidad la norma formal tiene como función aplicar el principio material que en cuanto tal, es anterior. El principio fundamental de la ética del discurso se vuelve pues un momento secundario en la arquitectónica de la ética de la liberación y la ética del discurso es considerada un momento de la ética de la liberación.

Después de haber leído los artículos correspondientes a las sucesivas intervenciones que constituyen el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación, constatamos que cada una de estas éticas constituye un desafío para la otra. Pensamos que una complementariedad es posible y en este sentido, podemos afirmar, en resumen, que « la ética de liberación y la ética del discurso *a priori* se necesitan la una a la otra », como afirmaba Apel con ocasión del cuarto encuentro. Constatamos igualmente que esta complementariedad es sin duda mutuamente enriquecedora. Pero a pesar de todo, el diálogo entre estas dos éticas es inevitablemente conflictivo debido a sus enormes divergencias metodológicas. En nuestra opinión, el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación posee, además, un interés particular pues representa una iniciativa en favor del diálogo entre la filosofía europea y la filosofía de las periferias del mundo actual (América Latina, África, Asia) y en este sentido, constituye un caso concreto en el ámbito de la filosofía del diálogo Norte-Sur que estimamos, en nuestros días, absolutamente necesario.

Conclusión

A pesar de que el pensamiento de Enrique Dussel constituye una crítica y una alternativa al universalismo moderno (demasiado abstracto y etnocéntrico), el interés por una ética de alcance universal sigue siendo central a la filosofía de la liberación – y esto gracias a los debates de 1989 a 2001 con la ética del discurso de K.-O. Apel. En este sentido, hemos intentado mostrar cómo esta preocupación por una ética verdaderamente universalista motiva la crítica dusseliana de la modernidad y su proposición de un nuevo proyecto mundial de liberación en el que la alteridad, que era co-esencial de la modernidad, se realice igualmente : la *transmodernidad*. No se trata de un proyecto pre-moderno, como afirmación folklórica del pasado ; ni de un proyecto anti-moderno de grupos conservadores ; no se trata tampoco de un proyecto post-moderno, como negación de la modernidad como crítica de toda razón. Debe ser un proyecto « trans-moderno » (es decir, una « trans-modernidad »), gracias a la incorporación real del carácter emancipador racional de la modernidad y de su alteridad negada. No obstante, al conservar el alcance universal de la ética ante las alternativas posmodernas, nuestra conclusión contempla cómo la propuesta de Enrique Dussel sigue siendo – incluso contra Dussel – moderna y no posmoderna en el sentido de que es universal y no relativista.

Ahora bien, al traducir creativamente la idea del Vaticano II de una Iglesia de los pobres, la filosofía de la liberación se presenta como una opción preferencial y solidaria por los pobres y las víctimas de las injusticias. En el origen del método de la filosofía de la liberación se encuentra, pues, la relación con la *praxis* concreta, y, precisamente, en esta dialéctica entre teoría y praxis apreciamos su evolución. Con esta nueva perspectiva metodológica, la noción moderna de universalismo se transforma hacia una problemática centrada en la alteridad. Ya no se trata de un *uni*-versalismo monológico y etnocéntrico (pseudo-universalismo) sino de lo que Dussel llama el proyecto mundial analógico de un « *pluri*-verso trans-moderno », frente

a lo simplemente « universal » o « posmoderno » ; ahora, otras filosofías son posibles, porque « otro mundo es posible », como proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, en México.

Por otra parte, constatamos el desarrollo, en estas últimas décadas, de diversas corrientes de pensamiento que han diagnosticado, después de la más absoluta inhumanidad de una racionalidad puramente instrumental encarnada en los rostros de Auschwitz y de Hiroshima, el fracaso de la modernidad heredada y de los valores de la Ilustración. Entre estas corrientes, distinguimos aquéllas que, aunque críticas, proponen, como J. Habermas, la verdadera realización de los valores de la modernidad (universalismo, racionalismo), de aquéllas que, por el contrario, han realizado una crítica radical de la razón ilustrada y de la tradición y de la racionalidad propias de la modernidad occidental : M. Foucault, G. Deleuze, J. Derrida, por citar sólo algunos de los filósofos asociados al estructuralismo y al posmodernismo. La crítica del sujeto monológico moderno no es tampoco inédita. Diversas son también las teorías que proponen en nuestros días un cambio de paradigma con respecto a la filosofía del sujeto, con el fin de integrar la intersubjetividad o la racionalidad comunicacional, el reconocimiento o la metafísica de la alteridad (J. Habermas, K.-O. Apel, A. Honneth, pero también M. Buber, P. Ricœur, E. Levinas). Estos autores, cada uno a su manera, han puesto en evidencia los excesos de la modernidad, y planteado la necesidad de una crítica de las categorías de la filosofía moderna con vistas a una filosofía de las diferencias (teorías posmodernas) o de un intersubjetivismo planteado de diferentes maneras (J. Habermas, A. Honneth, E. Levinas, etc.). En este contexto, las investigaciones de los autores latinoamericanos siguen siendo, aún así, muy poco conocidas en Europa. Por esta razón, uno de nuestros propósitos ha sido presentar las contribuciones de los filósofos latinoamericanos de la liberación y, en particular, de Enrique Dussel a dichos debates filosóficos. Sin embargo, varias cuestiones se nos plantean en estas reflexiones finales. ¿Por qué volver de nuevo a las críticas a la modernidad y recordar aquéllas que han sido elaboradas por pensadores latinoamericanos, cuando a lo largo de estas últimas décadas encontramos esas mismas críticas dentro de los países herederos de la modernidad occidental (con el intersubjetivismo y la racionalidad comunicacional, así como con el romanticismo, con Nietzsche y Heidegger, con el postestructuralismo, el posmodernismo, etc.) ? ¿Qué diferencia a las críticas latinoamericanas ? ¿Qué aportan éstas a dicha discusión, ya relativamente antigua ?

Dando un paso más, y centrándonos en las tres más relevantes, concernientes a la intersubjetividad, la comunidad de comunicación, y la noción de un universalismo de la filosofía de la liberación, en las que hemos nucleado nuestra investigación, intentaremos dar las respuestas pertinentes, a modo de reflexión final. A saber : a) ¿Cuál es la intersubjetividad a la que aspira la filosofía de la liberación ? ; b) ¿Cuál es la comunidad de comunicación a la que aspira la filosofía de la liberación ? ; y c) ¿Cuál es la noción transformada de universalismo propuesta ?. Afrontemos, pues, cada una de ellas en particular.

a) ¿Cuál es la intersubjetividad a la que aspira la filosofía de la liberación ? Con Levinas, más allá de Levinas

Enrique Dussel anota desde sus primeros trabajos que se ha dejado a América Latina fuera de la historia de la modernidad :

> El descubrimiento de la miseria de mi pueblo, percibido desde mi niñez en el campo casi desértico, me llevó a Europa e Israel. Descubría, como indicaba el filósofo mexicano Leopoldo Zea en su obra *América en la historia* (1957), que América Latina está fuera de la historia. Era necesario, desde su pobreza, encontrarle un lugar en la historia mundial, descubrir su ser oculto [145].

Con este propósito, Dussel publica en 1965 « Iberoamérica en la Historia Universal [146] », trabajo que será profundizado un año después en un estudio sobre las hipótesis fundamentales que permiten explicitar el lugar que ocupa América Latina en la historia universal [147]. A estos primeros trabajos siguió el descubrimiento de Emmanuel Levinas ; descubrimiento que llevó a Dussel a « pensar con Levinas, más allá de Levinas », incluso contra Levinas, puesto que éste último no aceptó nunca realmente la interpretación dusseliana de su metafísica de la alteridad.

Inspirándose de la crítica de E. Levinas al concepto de sujeto sobre el que se funda el pensamiento filosófico occidental desde Descartes, Dussel ha reivindicado el paso de una cosmovisión centrada en el yo a la abertura – e incluso a la supremacía – del otro. En efecto, según Dussel, la negación del reconocimiento de la diferencia constituye uno de los grandes problemas del pensamiento y de la práctica de la modernidad. Es así cómo el reconocimiento del otro como

145. Enrique DUSSEL. *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. México : Siglo XXI, 1993, p. 139.
146. Enrique DUSSEL. « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965).
147. Enrique DUSSEL. « Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal ». Dans : *Resistencia* (2003 (1966)).

« distinto » deviene un desafío prioritario de su filosofía. La relación entre el mismo y el otro es, en opinión de Dussel, y gracias a la lectura de Levinas, una relación meta-física : el otro está más allá de la totalidad ontológica (de la physis griega) en el sentido de la exterioridad. Desde este punto de vista, el otro como « más allá » es siempre exterior al yo, irreductible a su comprensión ; es meta-físico, trans-ontológico [148]. Sin embargo, según Dussel, el discurso levinasiano, demasiado abstracto y equívoco, no puede tener un impacto efectivo sobre la realidad entendida geopolíticamente. Dussel profundiza entonces en el concepto levinasiano de alteridad a partir de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación : el « otro » se concretiza en el pobre, el oprimido, en América Latina como víctima, en el que por estar en la exterioridad del sistema se vuelve fuente única de renovación. No obstante : ¿podemos afirmar una exterioridad pura y absoluta al « mismo », al sistema ? ¿No se trataría de un remplazo del sujeto moderno por otro sujeto absoluto ? O incluso : ¿qué pasa con el diálogo intercultural si el otro, la alteridad, es incomprensible, si es absolutamente inconmensurable ? Retomemos los diferentes puntos de este aspecto de nuestra conclusión.

Dussel interpreta la visión dualista del bien y del mal (cristianismo), de la exterioridad y de la totalidad (Levinas), a partir de la teoría de la dependencia y de la teología de la liberación. El otro recibe de este modo un nombre (¿propio ?) y es reconocido como el pueblo, los pobres, la periferia, el Sur, América Latina, etc. y, a fin de cuentas, como « el otro (encubierto) de la modernidad ». El discurso sobre el « Otro » en singular (el bloque social o cultural de los oprimidos y de los excluidos) culmina por lo tanto en una proposición singularizante y homogeneizadora de la alteridad. Incluso, el argumento según el cual la exterioridad (interpretada social y políticamente) es siempre lógicamente privilegiada implica la capacidad de situar un determinado espacio lógico (la posición del otro) que, por definición, es exterior a una « totalidad » dada (o sistema de dominación) y que es lugar privilegiado de verdad y de justicia. Por lo tanto, la alteridad deja de referirse a una diferencia pensada más allá del conocimiento absoluto. En su lugar, la alteridad así entendida viene a designar el terreno de un nuevo absoluto, pero de un absoluto construido en nombre de los pobres. Sin embargo, en tiempos de la globalización, las opresiones y exclusiones se producen tanto más allá como más

148. Enrique DUSSEL. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973, t. I, p. 119.

acá del contexto nacional.

Además, estas desigualdades y exclusiones se presentan en forma de heterarquía [149] o de intersección de múltiples estructuras globalizadas de poder más allá de las políticas y económicas frecuentemente identificadas en los análisis del sistema mundial y, más generalmente, en las perspectivas neomarxistas de la economía política [150]. Es más, la complejidad de esta heterarquía de múltiples estructuras globalizadas de poder hace que un mismo sujeto pueda ocupar lugares diferentes según las distintas formas de dominación-explotación imbricadas (*e.g.* según se trate de las dominaciones de clase, de género o de raza). Finalmente, al substituir un absoluto por otro de signo opuesto, la filosofía de la liberación corre el riesgo de acabar teniendo en ciertos aspectos una estructura similar a algunos dogmatismos e ideologías fanáticas. Sin duda, en lo que concierne al diálogo intercultural, postular la inconmensurabilidad de los paradigmas culturales y la imposibilidad de aprehender la alteridad constituye un obstáculo al diálogo entre culturas, para el que debemos por el contrario suponer una humanidad compartida y una razón común a todos los seres humanos. Por todo lo cual concluimos considerando cómo el punto de vista de una « exterioridad » pura e incontaminada no existe y, por lo tanto, cómo la división del mundo en dos esferas mutuamente excluyentes es una simplificación excesiva, aunque útil. Este es uno de los aspectos del balance crítico al que hemos llegado.

Por otro lado, el encuentro con el otro se caracteriza en el pensamiento de Levinas, y por lo tanto también de Dussel, por una profunda asimetría en el sentido de que « mi relación conmigo mismo y mis obligaciones, tal y como las pienso, no están de entrada en una relación etnre dos seres iguales en la que se supone que el otro sea yo mismo. Yo estoy ante todo obligado y él es ante todo a quien estoy obligado. No es en absoluto un extravío, es la modalidad esencial del encuentro con el otro [151] ». Por consiguiente, el sujeto no se define en primer lugar

149. La « heterarquía » se distingue de la jerarquía en el hecho de favorecer la interdependencia, imbricación y entrelazamiento entre los diferentes aspectos de la dominación-exclusión. En este sentido, hace referencia a estructuras complejas en las que no hay un nivel básico que gobierna los demás : todos los niveles ejercen una cierta influencia mutua en aspectos particulares y según coyunturas históricas específicas. El término fue introducido por Kyriakos M. KONTOPOULOS, *The Logics of Social Structure*, New York/Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

150. Cf. Ramón GROSFOGUEL. « Les dilemmes des études ethniques aux États-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politique identitaire, colonisation disciplinaire, et épistémologies décoloniales ». Dans : *IdeAs [En ligne]* n° 2 (2012). URL : http ://ideas.revues.org/240, p. 3.

151. France Guwy EMMANUEL LEVINAS. « L'asymétrie du visage ». Dans : *Cités* n° 25 (2006), p. 121. En español en : Andrés Alonso MARTOS, *Emmanuel Lévinas : La filosofía como ética*, Valencia, PUV, 2008, p. 24.

como actividad, autonomía y libertad, sino de manera esencial como pasividad, heteronomía y responsabilidad, y, sólo en segundo lugar, como un ser autónomo y legítimo de ejercer su libertad. El yo se vuelve rehén del otro, el cual se sitúa en una posición de altura. Él es mi Señor, mi maestro. El otro me llama a la responsabilidad, me convoca como su guardián a estar a su servicio. El rostro del otro aparece de este modo como un mandamiento, un compromiso para mí, una orden para mí y, finalmente, como una deuda con él anterior a la conciencia, a la libertad. El acento se ha desplazado : ya no se sitúa en el orden de la libertad individual sino en el de la responsabilidad para con el otro. Ante ello, resulta necesario preguntarse : ¿cómo desarrollar, a partir de Levinas, una filosofía de la liberación ? ¿A qué modelo de liberación se refiere la filosofía de la liberación ? Pues bien, desde esta perspectiva, la asimetría radical originaria es condición de posibilidad de las relaciones interhumanas justas, y, de este modo, Dussel se separa de las filosofías de la libertad resultantes de la Ilustración de un lado, y, de otro, de las propuestas dialógicas que – como M. Buber – consideran que las relaciones interpersonales se producen en situación de igualdad y simetría.

Este enfoque de las relaciones interpersonales no está exento de dificultades. En efecto, encontramos en el pensamiento levinasiano, así como en la propuesta de la filosofía latinoamericana de la liberación, varios saltos fundamentales [152]. El primero : del plano epistemológico al plano ético, es decir, de la imposibilidad de ser aprehendido y englobado en un concepto a la afirmación de la infinita densidad ética del otro. Esta última es de clara inspiración bíblica y, en los esquemas levinasiano y dusseliano, se funda en una afirmación epistemológica anterior, a saber : la imposible reducción del otro a los parámetros conceptuales del yo. Este primer salto resulta difícil de justificar y de aceptar, pareciendo más bien ser una petición de principio. Un segundo salto aparece ligado al anterior, a saber : el paso de la infinita densidad ética del otro a la defensa de la superioridad y preeminencia ética del otro con respecto al yo. En efecto, en la filosofía de la liberación, el otro está concretizado históricamente en los pobres y pueblos del Sur, y considerado « maestro del bien y pedagogo de la justicia [153] », depositando de este modo en la alteridad antropológica una capacidad prioritaria, y *a priori* incontestable, de justicia ética. De la reivindicación de justicia y de reconocimiento de los derechos de los otros pasamos, en la

152. Cf. Carlos BEORLEGUI. « El pensamiento ético-antropológico de E. Levinas. Su fecundidad y sus insuficiencias ». Dans : *Letras de Deusto* vol. 28, n° 78 (1998), p. 159.
153. DUSSEL, *op. cit.*, t. II, p. 37.

filosofía de la liberación, a la afirmación de la santidad del otro, maestro del bien y pedagogo de la justicia ; del descubrimiento del imperialismo y de la dominación, no sólo política sino también social y cultural, a una especie de « sacralización » de los pobres, las víctimas de la injusticia y los pueblos del Sur. El respeto y el reconocimiento del otro se vuelven de este modo veneración, ob-ediencia [154], servicio. Finalmente, un tercer salto se produce desde la afirmación de la preeminencia ética del otro a la tesis antropológica de la « sustitución » según la cual « yo es el otro ». En el ámbito de la ética del encuentro con el otro, la responsabilidad no es una elección o un compromiso voluntario, sino radical, previo y anterior a la libertad, que toma rehén al sujeto. Se trata, pues, del descentramiento del sujeto que Levinas desarrolla con la categoría de la « sustitución ».

Por toda esta problemática, la lectura dusseliana de Levinas ha resultado fuente importante de reflexión para nuestro trabajo. Consideramos necesarias las críticas de las insuficiencias de la antropología y de la ética propias de la concepción egológica de la modernidad, especialmente en la medida en que podemos efectivamente pensar que ha podido establecer las bases de la dominación del yo sobre el otro ; sin embargo, cuestionamos la despotenciación del yo como rehén del otro. Una opción preferencial por los pobres puede ser pertinente en el sentido de una búsqueda de reconocimiento y de trato compensatorio con los grupos históricamente desfavorecidos y las víctimas de la opresión, la exclusión o la discriminación. Además, apreciamos cómo la crítica y la superación de la autonomía del sujeto tal y como ha sido concebido en la tradición occidental – a pesar de implicar a menudo actitudes etnocéntricas y autosuficientes – pueden aún así realizarse sin necesidad de abandonar la importancia de la afirmación de la autonomía del ser humano. En este sentido, creemos que la distinción entre la autonomía moderna y una nueva autonomía ligada a la concepción de la alteridad y de la responsabilidad merece ser tenida en cuenta.

154. La ob-ediencia en sentido metafísico fuerte es la capacidad de saber escuchar al Otro en el cara-a-cara (*ob-audire*). El que ob-edece escucha seriamente al Otro, confía en él. Cf. *ibid.*, t. II, p. 116

b) ¿Cuál es la comunidad de comunicación a la que aspira la filosofía de la liberación ? Conclusiones del diálogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso (Apel)

A partir de los años 1980, los trabajos de Dussel se centran en el estudio del marxismo y en la búsqueda de la fundamentación de una ética de la liberación universal. La opción antropológica fundamental sigue siendo la misma : la crítica de la ontología eurocentrista como totalidad que niega la alteridad y la opción preferencial por los pobres, por el otro dis-tinto y trans-ontológico, meta-físico. No obstante, varias diferencias notorias marcan esta nueva etapa de la ética de la liberación.

En primer lugar, los inicios « latinoamericanos » de la primera *Ética de la liberación* en cinco tomos [155] evolucionan durante los años ochenta hacia dimensiones nuevas y globales de compromiso ético [156]. En este sentido, se trata de una nueva ética con respecto a la reflejada en las obras que vez la luz entre 1973 y 1980. La primera partía de la realidad socio-histórica de Argentina y América latina, a finales de los años sesenta del siglo pasado ; era, por lo tanto, una ética de la liberación latinoamericana, como indica el propio título de la obra. Sin embargo, la ética de la liberación que Dussel desarrolla a partir de los años 1980 pretende ser una ética de alcance mundial. Es, pues, una ética de la liberación *en la edad de la globalización y de la exclusión* [157]. Además, si la primera ética de la liberación se inspiraba en Heidegger y, sobre todo, en el pensamiento de la alteridad de E. Levinas, a partir de los años ochenta entabla una discusión con las teorías éticas actuales (con el comunitarismo, la ética del discurso, la teoría de sistemas, el neocontractualismo, la teoría del reconocimiento, etc.).

Por otro lado, si « la anterior ética de la liberación era material, ontológica y trans-ontológica, crítica a partir de la alteridad del Otro, del pobre », en la nueva etapa de la ética de la liberación « esta materialidad se radicaliza, a la vez que se toma en cuenta el nivel "formal" – la validad intersubjetiva del acuerdo moral – y la mediación se entrevé de manera más clara en su "facti-

155. *ibid.*, t. I y t. II ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979 ; Enrique DUSSEL. *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980.

156. Enrique DUSSEL. *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998.

157. *Ibid.*

cidad" [158] ». Teniendo en cuenta las filosofías utilitarista, pragmática, analítica y demás, Dussel construye ahora una arquitectónica mucho más compleja de los principios éticos.

Finalmente, « la ética crítica recibe ahora una nueva articulación. Se propone mostrar la importancia de la intersubjetividad comunitaria antihegemónica de los "nuevos movimientos sociales" y los problemas de la praxis de la liberación a partir de la realidad actual, en donde el horizonte revolucionario ha desaparecido pero no las víctimas del sistema ni la necesidad de su liberación [159] ». Los años ochenta y noventa son de este modo la ocasión de iniciar nuevos debates gracias a los cuales surge una nueva etapa de la filosofía de la liberación, de la ética de la liberación. Ahora bien, si bien éstos son múltiples, esta nueva etapa tiene especialmente su origen en el debate mantenido de 1989 a 2001 con la ética del discurso de K.-O. Apel.

Pero, ¿cuál es el desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación latinoamericana ? Y viceversa : ¿qué ha aportado este largo debate con la filosofía de la liberación al pensamiento de K.-O. Apel ? ¿Han sabido, cada una de ellas, modificar sus posturas iniciales a partir de dicho diálogo ? En efecto, pensamos que éste sólo podrá ser fructífero en la medida que permitió a cada uno de los autores implicados actualizar sus posiciones iniciales a partir de las aportaciones y de las críticas del otro. Veamos en qué medida esto fue así en uno y otro :

a) La humanidad actual se ve por primera vez abocada a conflictos cuya envergadura sobrepasa ampliamente las fronteras de los Estados, hasta convertirse en conflictos a escala planetaria, especialmente en lo que concierne a la crisis ecológica que, en la época de los primeros debates, K.-O. Apel consideraba « la principal amenaza de la humanidad en la actualidad. Esto se aplica también a los países del tercer mundo, aunque hasta cierto grado permanece oculto para los pueblos del Sur, porque están demasiado ocupados con su miseria, es decir, con la pobreza [160] ». En este contexto, la moral tradicional, preocupada por garantizar la seguridad interna de las naciones, se vuelve insuficiente. En nuestros días necesitamos una ética capaz, por un lado, de hacer posible la coexistencia y la cooperación responsable entre las diversas formas de vida al interior y al exterior de las fronteras nacionales, y, de otro – y dada la « crisis

158. Enrique DUSSEL. *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 7.
159. *Ibid.*, pp. 7-8.
160. Karl-Otto APEL et Enrique DUSSEL. *Etica del discurso y ética de la liberación*. Madrid : Trotta, 2005, p. 136.

ecológica » de cual somos los primeros, en la época contemporánea, en tomar conciencia – , capaz también de organizar lo que Apel llama una « organización comunicacional de la responsabilidad colectiva dadas las consecuencias que podrán tener las actividades colectivas – ciencia y técnica ». Estos dos grandes problemas planetarios que vive la humanidad se plantean hoy por primera vez « a escala planetaria como el problema de una macroética universalista en las dimensiones de la humanidad [161] ». En este contexto, Apel concibe la ética del discurso como una macroética universalista frente al bloqueo de la racionalidad ética causado por el cientificismo y el relativismo ; plantea, pues, la necesidad de esta nueva fundamentación de la ética sobre las bases de una filosofía ética transcendental transformada, y, así, efectúa el paso del sujeto monológico al « nosotros » de la comunidad de comunicación. Este paso permite sobrepasar el solipsismo metodológico moderno en nombre del *a priori* de la comunidad de comunicación.

El desafío de la ética del discurso a la ética de la liberación, concebido de este modo, es, en nuestra opinión, un desafío de universalidad, de fundamentación y de formalismo procedimental. En cualquier caso, una diferencia notable entre la ética del discurso y la ética de la liberación aparece : en Dussel, el punto de partida no puede encontrarse en la argumentación, en la « comunidad de comunicación » de Apel, ya que, como evidencia histórica, más del 75% de la población del globo está excluida del discurso : si empíricamente no existe simetría, ni justicia en la comunidad real de comunicación, no podemos alcanzar la validez práctica buscada. Por tanto, lo que para la ética del discurso es el « punto de partida » (la « comunidad de comunicación »), para la ética de la liberación se vuelve « punto de llegada ». Por otra parte, si la ética de la liberación incorpora en su arquitectónica, gracias al diálogo con Apel a partir de 1989, un momento formal de universalidad discursiva, éste se ve articulado a un principio universal material que para la ética de la liberación es prioritario y fundamental.

b) A pesar de las críticas y de las diferencias, el interés de Apel por los escritos de los autores latinoamericanos se encuentra principalmente en la perspectiva de distanciamiento que ofrecen, por una parte en lo que concierte la necesaria y distanciada reconstrucción de la historia del marxismo-leninismo y, por otra, en lo relativo a la evaluación de los problemas globales del presente. En este sentido, la postura de Apel cambia a partir de 1992, cuando el autor

161. Karl-Otto APEL. *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*. Paris : Cerf, 1996, p. 11.

afirma que « con el fin de la guerra fría y después de la reducción del peligro de una guerra nuclear, *el problema número 1* de la política mundial y de una macroética, referida a ella, de la (co)responsabilidad de todos los seres humanos es y será la cuestión de las relaciones entre el primer y el tercer mundos debido a la indisoluble conexión entre la crisis ecológica y la crisis socioeconómica [162] ».

Pero : ¿cómo se nos presenta en la actualidad el problema de una respuesta, éticamente fundada, a la « interpelación del otro », esto es, de las masas del tercer mundo permanentemente empobrecidas, de aquellos que de hecho no participan en el discurso ? Según Apel, sólo una macroética universalista de la humanidad puede tomar en serio una « interpelación del otro », como la que plantean los pobres del tercer mundo. En otras palabras : la interpelación del otro tal y como ha sido planteada con razón por Dussel es, aún así, según Apel, un caso concreto de la pertinencia de la *parte B* de la ética del discurso que trata las situaciones en las que las condiciones para la aplicación de la *parte A* o de fundamentación de la ética del discurso todavía no existen.

Ahora bien, la respuesta de Dussel al desafío discursivo introduce argumentos que pretenden desbordar la problemática de la *parte B* de la ética del discurso ; la tarea primordial de la ética, argumenta, no consiste tanto en una idea reguladora de la instauración progresiva de una « comunidad comunicacional ideal », sino sobretodo, y principalmente, en la instauración de una « comunidad ideal de vida » de los seres humanos. En efecto, si bien la participación simétrica y el reconocimiento recíproco de los interlocutores es condición necesaria para el diálogo (aspecto formal de la ética), pretender que éste puede tener lugar desde condiciones materiales de vida escandalosamente asimétricas « no sólo es algo ilusorio, sino que se convierte en una ofensa a quienes están en posición desventajosa [163] ». Por lo tanto, la ética según Dussel no sólo necesita una pragmática transcendental o una ética del discurso, sino igualmente una « económica transcendental », tal y como podría desarrollarse desde Marx. Por el contrario, Apel niega que pueda haber una « económica transcendental » en el sentido de que la económica no puede ofrecer una respuesta la pregunta sobre las condiciones de validez intersubjetiva de sí misma en tanto que teoría. Apel puede aceptar efectivamente que la económica, en la

162. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, p. 201.
163. José Antonio PÉREZ TAPIAS. *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid : Trotta, 2007, p. 154.

medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, sea ontológicamente más relevante que cualquier teoría del discurso (que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia corporal del ser humano). Sin embargo, la económica no es irrebasable en el sentido trascendental, por lo que no cambia en nada el primado de fundamentación filosófica-trascendental de la teoría del discurso [164]. Y es aquí donde radica el problema decisivo metodológico de discusión posible entre la ética del discurso pragmático-trascendental y la ética de la liberación.

Compartimos con Apel la opinión de que corresponde a la ética de la liberación la tarea de mantener viva la conciencia de la interpelación justificada de los pobres y excluidos, y de realizar la crítica de la ideología dominante. No obstante, pensamos que sólo el condicionamiento de la interpelación del otro a un ideal anticipado contrafácticamente permite transformar las injusticias de una comunidad real en una situación algo más justa, evitando al mismo tiempo los riesgos dogmáticos de determinadas reivindicaciones de la identidad con desvíos fundamentalistas, y conservando igualmente la autonomía y la simetría de los interlocutores. Estos valores ocupan, en nuestra opinión, un lugar dentro de los que Apel considera logros históricos y culturales de la humanidad, adquisiciones irremplazables del desarrollo humano que conviene conservar en el proceso de progreso hacia el ideal regulador.

Varios considerandos nos han permitido llegar a esta conclusión. Por una parte, si bien el modelo de la ética del discurso se preocupa de las situaciones reflexivas simétricas y de las relaciones horizontales entre interlocutores, hereda aún así la ausencia de un elemento para comprender determinadas situaciones de injusticia y condiciones materiales de partida escandalosamente asimétricas entre interlocutores. En este sentido, a pesar de que la búsqueda de una intersubjetividad que aspira a un acceso simétrico a la palabra no constituye un defecto en sí, resulta necesario, en nuestra opinión, y gracias al diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación, considerar igualmente, como condición de un diálogo intercultural serio, la búsqueda de una simetría con respecto a las condiciones materiales de vida. De otro lado, aunque la ética de la liberación tiene la ventaja de plantear estos dos principios universales (formal y material), necesarios para un diálogo intercultural efectivo y serio, el acento puesto en la opción preferencial por los pobres tiene el peligro de alimentar relaciones asimétricas

164. APEL et DUSSEL, *op. cit.*, pp. 326-327.

y heterónomas con riesgos fundamentalistas. Así, pues, creemos que este primer momento de asimetría ética, ciertamente necesario para paliar las situaciones de comunicación de partida desequilibradas, debe aún así tener como objetivo la construcción de una verdadera simetría entre interlocutores para un diálogo intercultural efectivo. De este modo, si bien una actitud previa de abertura y escucha y, por lo tanto, de asimetría es necesaria, no debe llevar a la sacralización definitiva de la alteridad, de los pobres o de las víctimas ; por el contrario, si el reconocimiento de la alteridad implica un primer momento de pasividad y escucha, de abertura y reconocimiento previo de la legitimidad posible o incluso de la superioridad de su interlocutor, éste debe venir seguido de una verdadera simetría y acción. Dicho de otro modo : frente a la sacralización de la alteridad considerada fuente infinita de verdad y de justicia, consideramos que una situación de simetría y horizontalidad debe ser el punto de llegada de una abertura, o incluso de una asimetría, previa.

Con todo esto presente, hemos llegado a la conclusión de que la noción de « fusión de horizontes » gadameriana como método que reconcilia la universalidad y la particularidad, la simetría y la asimetría, podría reequilibrar satisfactoriamente la proposición de Dussel. Pero es más. Tras la lectura de los artículos correspondientes a las sucesivas intervenciones que constituyen el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación, constatamos que cada una representa un desafío para la otra. No obstante, una complementariedad es posible y, a tenor de lo expuesto, podemos afirmar que la ética de la liberación y la ética del discurso a priori se necesitan la una a la otra, en la linea apuntada por Apel en el cuarto encuentro ; complementariedad, sin duda, mutuamente enriquecedora, pese a que el diálogo entre las dos éticas sea inevitablemente conflictivo, dadas las enormes divergencias metodológicas.

c) ¿Cuál es la noción transformada de universalismo propuesta ? Diálogo interfilosófico mundial hacia un pluriverso transmoderno

Al criticar los excesos de la filosofía de la concepción del sujeto por parte de la modernidad, la filosofía de la liberación ha introducido, con Levinas, una problemática centrada en la alteridad. Pero, ¿cómo podemos evitar el dilema que opone los particularismos relativistas al universalismo abstracto (en el fondo igualmente particular y etnocéntrico) ? ¿Cómo descolonizar el universalismo abstracto sin caer por ello en particularismos regionales aislados ?

En la perspectiva de la filosofía de la liberación, los filósofos debemos asumir la problemática ética y política capaz de explicar la pobreza, dominación y exclusión de gran parte de la población de sus países respectivos, especialmente en el Sur. Se trata de reconocer la alteridad negada, de « afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad desechada, no valorizada, lo "inútil" de las culturas ("desechos" entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales), y desarrollar las potencialidades, las posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana [...] en vista de una filosofía mundial futura pluriversa, y por ello trans-moderna [165] ».

Los trabajos de Dussel denuncian, con claridad meridiana, lo que podemos calificar de reduccionismo europeo, esto es : la tendencia instintiva de una civilización eminente y prestigiosa a reconducir abusivamente la noción de universal a sus propias dimensiones. Queda por precisar, en nuestra opinión, una cuestión importante, sobre la que resulta interesante recordar la objeción que advierte Aimé Césaire – filósofo afro-caribeño originario de la Martinica, maestro de Frantz Fanon – en su carta de dimisión del Partido Comunista francés en 1956, dirigida al entonces secretario general, Maurice Thorez :

> ¿Provincialismo ? En absoluto. No me entierro en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse : por segregación amurallada en lo particular o por dilución en lo « universal ». Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares [166].

Sin duda, la intuición filosófica de Césaire es una fuente de inspiración para el pensamiento crítico latinoamericano : sin negar las múltiples aportaciones y logros occidentales, o sus usos posibles en el marco de proyectos descolonizadores, la adopción de la perspectiva propuesta por la filosofía de la liberación requiere su descentramiento y la diversificación de la epistemología de la que son portadores, así como el reconocimiento de la diversidad epistémica y cultural, con el fin de no prorrogar una jerarquía colonial y racial.

Con la descolonización de la concepción eurocentrada de la universalidad moderna, Dussel

165. Enrique DUSSEL. « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), p. 124.

166. Aimé CÉSAIRE. « Lettre à Maurice Thorez [1956] ». Dans : G. Ngal, *Lire* Le Discours sur le Colonialisme *d'Aimé Césaire*. Paris : Présence Africaine, 1994, p. 141.

llama a la construcción del proyecto análogo de un « pluriverso transmoderno [167] » y de « un mundo donde quepan muchos mundos ». No obstante, si bien tiene el mérito de criticar el universalismo abstracto, consideramos que es igualmente necesario acentuar la distinción con respecto a las críticas antieuropeas esencializantes, lo cual equivaldría a una mera inversión del eurocentrismo, es decir, a cambiar el contenido pero manteniendo los términos del discurso. En otros términos : concluimos adviertiendo que es necesario vencer los escollos de los fundamentalismos eurocéntrico y tercermundista, ambos reproductores de la oposición dicotómica entre un « Nosotros » y los « Otros » excluyentes, y, al mismo tiempo, marcar la diferencia con respecto a las corrientes multiculturalistas que proponen una gran diversidad de diferentes « Nosotros » juxtapuestos. En suma, y valga como corolario, una concepción pluriversal, intercultural, incluso transcultural de la universalidad, implicaría el reconocimiento en su plenitud de todos los « particulares » con el fin de hacer posible la emergencia de un nuevo y verdadero Universal desde la negociación y el dialogo horizontal, y en igualdad. Bajo estas condiciones se abre la vía a una « fusión de horizontes » entre los diferentes particulares, a una articulación de la simetría y de la asimetría, de la pasividad y la actividad, la universalidad y la particularidad.

167. DUSSEL, *op. cit.*

Bibliographie

Bibliographie

ALBERDI, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina [1852]*. Buenos Aires : Plus Ultra, 1980.

— « Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contempoánea [Leído en Montevideo en 1842] ». Dans : Juan Bautista ALBERDI, *Escritos póstumos*, vol. XV. Buenos Aires : Cultura Argentina, 1915.

AMIN, Samir. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México : Siglo XXI, 1989.

APEL, Karl-Otto. *Discussion et responsabilité I L'éthique après Kant*. Paris : Cerf, 1996.

— *Discussion et responsabilité II Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris : Cerf, 1998.

— *La réponse de l'éthique de la discussion au défi moral de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui*. Louvain-Paris : Peeters, 2001.

— « L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation postmétaphysique de l'éthique de Kant ». Dans : *Revue de métaphysique et de morale* n° 4 (1993), pp. 505–537.

— « Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia ». Dans : K.-O. Apel, *Estudios éticos*. Barcelona : Alfa, 1986, pp. 105–173.

APEL, Karl-Otto et Enrique DUSSEL. *Etica del discurso y ética de la liberación*. Madrid : Trotta, 2005.

— *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Madrid/México : Siglo XXI/Iztapalapa, 1992.

ARDILES, Osvaldo, éd. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Bonum, 1973.

ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca : Suígueme, 1973.

BANCEL, Nicolas, Florence BERNAULT et Pascal BLANCHARD, éds. *Ruptures Postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*. Paris : La Découverte, 2010.

BEORLEGUI, Carlos. « Corrientes actuales de la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Diálogo filosófico* n° 65 (2006), pp. 196–224.

— « Críticas a la filosofía de la liberación desde la postmodernidad y la postcolonialidad ». Dans : *Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* n° 92 (2003), pp. 211–249.

— « Diálogo de éticas. Entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel) ». Dans : *Estudios de Deusto* vol. 45, n° 1 (1997), pp. 67–95.

— « El pensamiento ético-antropológico de E. Levinas. Su fecundidad y sus insuficiencias ». Dans : *Letras de Deusto* vol. 28, n° 78 (1998), pp. 143–172.

BEORLEGUI, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao : Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2004.

— « La filosofía de Ignacio Ellacuría en el contexto filosófico latinoamericanos ». Dans : *Ignacio Ellacuría 20 anos después*. Actas del Congreso Internacional. Sevilla : Instituto Andaluz de Administración Pública, 2010, pp. 93–121.

BERNABÉ, Jean, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël CONFIANT. *Éloge de la créolité. In Praise of Creoleness*. Paris : Gallimard, 1993.

BHABHA, Homi. *The location of Cultures*. London/New York : Routledge, 1994.

BOFF, Leonardo. *Ecologia : grito da Terra, grito dos Pobres*. Sao Paulo : Atica, 1995.

— *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*. Santander : Sal Terrae, 1981.

— *La opción-Tierra : la solución para la tierra no cae del cielo*. Santander : SalTerrae, 2008.

— « Magisterio y teólogos de la liberación bajo el juicio de los pobres ». Dans : *Concilium* n° 212 (1987).

BOFF, Leonardo et Clodovis BOFF. *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?* Paris : Cerf, 1987.

BOIDIN, Capucine et Fátima HURTADO LÓPEZ. « La philosophie de la libération et le courant décolonial ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), pp. 17–23.

BURGOS, Elisabeth. *Moi, Rigoberta Menchú. Une vie et une voix, la révolution au Guatemala*. Paris : Gallimard, 1983.

CABRERA, Julio. « Dussel y el suicidio ». Dans : *Diánoia* vol. XLIX, n° 852 (2004), pp. 111–124.

CAPUTO, John D. *Radical Hermeneutics*. Bloomington : Indiana University Press, 1987.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona : Puvill Libros, 1996. ISBN : 84-85202-72-4.

— « Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano" : la crítica al colonialismo en tiempos de globalización ». Dans : *Estudios. Revista De Investigaciones Literarias Y Culturales* Año 5, n° 10 (). Publicado también en R. Follari et R. Lanz (ed.), Enfoques sobre posmodernidad en America Latina, Venezuela, Sentido, 1998, pp. 9–30.

— *La hybris del punto cero : ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

— *La postcolonialidad explicada a los niños : el capítulo faltante de « Imperio »*. Bogotá : Instituto del Pensar, 2005.

— « Le chapitre manquant d'Empire. La réorganisation postmoderne de la colonisation dans le capitalisme postfordiste ». Dans : *Multitudes* n° 6 (2006/3), pp. 27–49.

— « Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana ». Dans : *Disenso. Revista internacional de pensamiento latinoamericana* n° 1 (1995), pp. 71–87.

— éd. *Pensar (en) los intersticios : teoría y práctica de la crítica postcolonial*. Santafé de Bogotá : Pensar Pontificia Universidad Javeriana, 1999.

CASTRO GÓMEZ, Santiago et Ramón GROSFOGUEL, éds. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica mas alla del capitalismo global*. Bogotá : Siglo del hombre editores, 2007.

CASTRO GÓMEZ, Santiago et Eduardo MENDIETA, éds. *Teorías sin disciplina : latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México : M. A. Porrúa San Francisco University of San Francisco, 1998.

CERUTTI, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México : Fondo de cultura económica, 1983.

— *Philosopher depuis notre Amérique : Essai de problématisation de son modus operandi*. Paris : L'Harmattan, 2010.

— « Posibilidad y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación ». Dans : *La filosofía en América. Trabajos presentados en el IX Congreso Interamericano de Filosofía*, Tomo I. Caracas : Sociedad Venezolana de Filosofía, 1979, pp. 189–192.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme, suivi de Discours sur la négritude*. Paris : Présence Africaine, 2004.

— « Lettre à Maurice Thorez [1956] ». Dans : G. Ngal, *Lire* Le Discours sur le Colonialisme *d'Aimé Césaire*. Paris : Présence Africaine, 1994.

CORONIL, Fernando. « Beyond Occidentalism : Towards Nonimperial Geohistorical Categories ». Dans : *Cultural Anthropology* vol. 11, n° 1 (1996). En español : « Más allá del Occidentalismo : hacia categorías geohistóricas no imperiales », *Casa de las Américas*, num. 214, La Habana, 1999, pp. 52–87.

— « Les Études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde ». Dans : Neil LAZARUS, *Penser le Postcolonial*. Paris : Amsterdam, 2006, pp. 331–357.

CORTINA, Adela et K. O APEL. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria : ética y política en K. O. Apel*. Salamanca : Sígueme, 1995.

DALLMAYR, Fred. « Hermeneutics and inter-cultural dialog : linking theory and practice ». Dans : *Ethics and Global Politics* vol. 2, n° 1 (2009), pp. 23–39.

DROIT, Roger-Pol. *Philosophies d'ailleurs*. Paris : Hermann, 2009.

DUSSEL, Enrique. *1492. El encubrimiento del otro hacia el origen del mito de la modernidad*. En français : E. Dussel, *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992. La Paz : Plural-CID, 1994 (1ªedición : 1992).

— *20 Tesis de política*. México : Siglo XXI, 2006.

— « Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista". (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos ?) » Dans : *Diánoia* XLVI, n° 46 (2001), pp. 65–79.

— *América Latina, Dependencia y liberación : [ensayos]*. Buenos Aires : Fernando Cambeiro, 1973.

— *Apel, Ricoeur, Rorty y la Filosofía de la liberación*. México : Siglo XXI, 1993.

— « Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación ». Dans : *Antrhopos* n° 180 (1981), pp. 13–36.

— *Carta a los indignados*. Mexico : La Jornada, 2012.

— « Cultura, cultura popular latinoamericana y cultura nacional ». Dans : *Cuyo (Mendoza)* n° 4 (1968). Publicado en 1966 como « Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal », pp. 7–40.

— « Del descubrimiento al desencubrimiento. El camino hacia un desagravio histórico ». Dans : *Concilium* n° 10 (1986). En français : « De la découverte à la redécouverte : vers une réparation historique », pp. 109–116.

DUSSEL, Enrique. « ¿Descubrimiento o invasion de América ? » Dans : *Concilium* n° 220 (1988), pp. 481–488.
— *El dualismo en la Antropología de la cristiandad : Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires : Guadalupe, 1974.
— *El humanismo helénico*. Buenos Aires : Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976.
— *El humanismo semita : estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires : Eudeba, 1969.
— « El proyecto de una filosofía de la historia latinoamericana de Leopoldo Zea ». Dans : *Cuadernos Americanos* 35 (1992). [Publicado también en : Raúl Fornet-Betancourt, Für Leopoldo Zea/Para Leopoldo Zea, Augustinus Buchhandlung, Aachen, 1992, pp. 24-37 ; VVAA, América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea, Vol. III, UAEM, México, 1993, pp. 215-223. En anglais : « Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History » in Amaryll Chanady, Latin American Identity and Constructions of Difference, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 26-42.], pp. 203–218.
— *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de « El Capital »*. México : Siglo XXI, 1990.
— « Estado de guerra permanente y razón cínica ». Dans : *Herramienta (Buenos Aires)* VII/21 (2002), pp. 23–40.
— *Ética comunitaria*. En français : E. Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1988. Madrid : Paulinas, 1986.
— *Ética de la liberación : en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid : Trotta, 1998.
— « Europa, modernidad y eurocentrismo ». Dans : Edgardo LANDER, *La colonialidad del saber*. Buenos Aires : CLACSO, 2000, pp. 41–54.
— « Expansión de la cristiandad, su crisis y el momento presente ». Dans : *Concilium* n° 164 (1981). En français : « L'expansion de la chrétienté, sa crise actuelle », pp. 80–89.
— *Filosofía de la liberación*. Nous citons la 5eme édition publiée à Buenos Aires, La Aurora, 1985. México : Edicol, 1977.
— *Filosofía ética latino-américana IV*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1979.
— *Filosofía ética latino-américana V*. Bogotá : Universidad Santo Tomás, 1980.
— *Filosofía ética latinoamericana III*. Reed. como : Filosofía ética de la liberación t.III : Niveles concretos de la ítica latinoamericana, Megápolis, Buenos Aires, 1988. México : Edicol, 1977.
— « Filosofía y liberación latinoamericana ». Dans : *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana* n° 10 (1977), pp. 83–91.
— « Francisco Romero : un filósofo moderno en Argentina ». Dans : *Cuyo (Mendoza)* n° 4 (1979), pp. 79–106.
— *Hacia un Marx desconocido : un comentario de los manuscritos del 61-63*. México/Iztapalapa : Siglo XXI/Universidad Autónoma Metropolitiana, 1988.
— *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao : Desclée, 2001.
— « Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal ». Dans : *Resistencia* (2003 (1966)).

— *Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)*. También en : Enrique DUSSEL, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, 1994. Bogotá : USTA, 1983.
— *Histoire et théologie de la libération*. Paris : Editions Economie et Humanisme / Editions Ouvrières, 1974.
— *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1994.
— *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca : Sígueme, 1981.
— *La China (1421-1800). Razones para cuestionar el eurocentrismo*. 2004. URL : `http://enriquedussel.com/txt/china-dussel.pdf`.
— « La cristiandad moderna ante el otro. Del indio *rudo* al *bon sauvage* ». Dans : *Concilium* n° 150 (1979). En français : « La Chrétienté moderne face à l'or. De l'indien sauvage au bon sauvage », pp. 498–506.
— *La dialéctica hegeliana : supuestos y superación o del inicio originario del filosofar*. Mendoza : Ser y Tiempo, 1972.
— *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. Toluca : UAEM, 1998.
— « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos ». Dans : *Devenires* vol. I, n° 1 (2000). Publicado también como : « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano », En : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 435-452 ; « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos », Erasmus. Revista para el diálogo intercultural, n° .V/1-2 (2003), pp.47-64. En inglés : « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.), Coloniality at large. Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349., pp. 39–57.
— « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano ». Dans : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*. En inglés : « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.), Coloniality at large. Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349. Bilbao : Desclée, 2001, pp. 435–452.
— « La "Filosofía de la Dominación" en Augusto Salazar Bondy ». Dans : *Casa del Tiempo (UAM-Mexico)* vol. 14, época II, n° 49 (1996), pp. 41–46.
— « La "filosofia de la liberación" ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Se trata de un trabajo anteriormente publicado como : « La filosofía de la liberación ante el debate de la postmodernidad en los estudios latinoamericanos », *Devenires*, vol. I, n° 1 (2000), pp. 39-57 ; así como : « La filosofía de la liberación, los *Subaltern Studies* y el pensamiento postcolonial norteamericano », En : E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée, 2001, pp. 435-452. Pubicado también en : C. A. Jáuregui and M. Morana, Colonialidad y crítica en América Latina, Puebla, Universidad de las Américas, 2007. En anglais : « Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies » in Mabel Morana, Enrique Dussel, Carlos A. Jáuregui (ed.), Coloniality at large.

Latin American and the Postcolonial Debate, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 335-349., pp. 47–64.

DUSSEL, Enrique. *La producción teórica de Marx : un comentario a los « Grundrisse »*. En français : E. Dussel, *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundisse*, Paris, L'Harmattan, 2009. México : Siglo XXI, 1985.

— *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella, Navarra : Verbo Divino, 1994, p. 317.

— « Las motivaciones reales de la conquista ». Dans : *Concilium* n° 232 (1990). En français : « Les motivations réelles de la conquête », pp. 403–415.

— « Leopoldo Zea's Project of a Philosophy of Latin American History ». Dans : Enrique DUSSEL, *Latin American Identity and Constructions of Difference*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1994, pp. 26–42.

— *Les eveques hispano-americains : defenseurs et evangelisateurs de l'Indien : 1504-1620*. (El episcopado hispanoamericano. Institución misionera en defensa del indio, Colección Sondeos, CIDOC. T. I-IX, Cuernavaca 1969-1971). Wiesbaden : Franz Steiner, 1970.

— *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*. Édition abrégée. Paris : L'Harmattan, 2002.

— *Materiales para una política de la liberación*. México/Madrid : Universidad Autónoma de Nuevo León/Plaza y Valdés, 2007.

— « Meditaciones anti-cartesianas : sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad ». Dans : *Tabula Rasa* n° 9 (2008), pp. 153–197.

— *Método para una filosofía de la liberación : superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca : Sígueme, 1974.

— *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Publicado también en : Mendoza, Ser y tiempo, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuyo, 1972. Citamos esta segunda edición. Santa Fe : Universidad Nacional del Litoral, 1970.

— *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Córdoba/Buenos Aires : Siglo XXI, 1973.

— « Pensée analectique en philosophie de la libération ». Dans : P. Gisel and Ph. Secretan (ed.), *Analogie et dialectique*. Genève : Labor et Fides, 1982, pp. 93–120.

— « Philosophy in Latin America in the Twentieth Century : Problems and Currents ». Dans : E. Mendieta (ed.), *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates*. (Publié également dans G. Floistad, Philosophy of Latin America, Hollande, Kluwer Academic Publischers, 2003, pp. 15-59). Bloomington : Indiana University Press, 2003, pp. 11–56.

— *Política de la liberación : historia mundial y crítica*. Madrid : Trotta, 2007.

— *Política de la liberación. Arquitectónica*. Madrid : Trotta, 2009.

— *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Publicado también como : « Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la Transmodernidad », *A Parte Rei*, num. 54 (2007). Mexico : Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro, 1999.

— « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), pp. 111–128.

— *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá : Nueva América, 1983.

— « Punto de partida : Iberoamérica en la historia universal ». Dans : *Revista de Occidente* 25 (1965), pp. 85–95.

— « Retos actuales a la filosofía de la liberación de América Latina ». Dans : *Libertaçao, Liberación* I, n° 1 (1989), pp. 9–29.
— « Sentido de una historia de las ideas dentro de una teoría de la cultura ». Dans : *Cuyo (Mendoza)* n° 4 (1968), pp. 117–119.
— « Sistema-mundo y transmodernidad ». Dans : S. Dube, *Modernidades coloniales*. Colegio de México, 2004, pp. 201–226.
— « Sobre algunas críticas a la Ética de la liberación. Respuesta a Julio Cabrera ». Dans : *Diánoia* XLIX, n° 52 (2004), pp. 125–145.
— « Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural a la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 123-160 ; así como en Enrique DUSSEL, *Filosofía de la cultura y la liberación*, Mexico, UACM, 2006, pp. 21-69. En inglés : « Transmodernity and Interculturality : An Interpretation from the Perspective of Philosophy of Liberation », *Transmodernity. Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol.1 - n° .3 (2012), pp. 28-59., pp. 65–102.
— « Una nueva edad en la historia de la filosofía : el diálogo mundial entre tradiciones filosoóficas ». Dans : *Tabula Rasa* n° 11 (2009). Publicado también en francés : « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62 (2009/3), pp. 111-127. En ingl'es : « A new age in the history of philosophy. The world dialogue between philosophical traditions », *Prajña Vihara. Journal of Philosophy and Religion*, vol. 9, n° 1 (2008), pp. 1-22 as'i como en *Philosophy Social Criticism*, vol. 35, n° 5 (2009), pp. 499-516., pp. 97–114.
DUSSEL, Enrique et Karl-Otto APEL. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel : diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. México : Siglo XXI, 1994.
DUSSEL, Enrique et Eduardo MENDIETA. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y « latino » (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos*. Mexico : Siglo XXI, 2011.
— *The underside of modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosphy of liberation*. New Jersey : Humanities Press, 1996.
ELLACURÍA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. San Salvador : UCA, 1990.
— « Función liberadora de la filosofía ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 435-436 (1985), pp. 45–64.
— *Introducción crítica a la antropología de Zubiri*. Madrid : Realitas II. Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1976.
— « Utopía y profetismo desde América Latina : un ensayo concreto de soteriología histórica ». Dans : *Revista Latinoamericana de Teología* n° 17 (1989), pp. 141–184.
EMMANUEL LEVINAS, France Guwy. « L'asymétrie du visage ». Dans : *Cités* n° 25 (2006), pp. 116–124.
ESCOBAR, Arturo. « Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigacion de modernidad/colonialidad latinoamericano ». Dans : *Tabula Rasa* n° 1 (2003), pp. 51–86.
FABIAN, Johannes. *Time and the Other : How Antropology Makes its Object*. En français : *Le temps et les autres. Comment l'anthropologie construit son objet*, Toulouse, Anacharsis, 2006. New York : Columbia University Press, 1983.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Armut, Ethik, Befreiung : Dokumentation des V. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1996.

— *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur : Dokumentation des VI. Internationalen Seminars des philosophischen Dialogprogramms*. Frankfurt : IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1998.

— *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid : Trotta, 2004.

— *Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik : Dokumentation des Seminars Interkultureller Dialog im Nord-Süd-Konflikt. Die hermeneutische Herausforderung*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1993.

— *Diskursethik oder Befreiungsethik ? : Dokumentation des Seminars Die Transzendentalpragmatik und die ethischen Probleme im Nord-Sud-Konflikt*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1992.

— « El programa de Diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional ». Dans : Raúl Fornet-Betancourt, *Filosofía para la convicencia. Caminos de diálogos norte-sur*. Sevilla : MAD, 2004, pp. 185–194.

— *Estudios de Filosofía Latinoamericana*. México : UNAM, 1992.

— éd. *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*. Frankfurt : Peter Lang, 1987.

— *Ethik und Befreiung : Dokumentation der Tagung « Philosophie der Befreiung. Begrundungen von Ethik in Deutschland und Lateinamerika »*. Aachen : Concordia Reihe Monographien, Bd. 4, 1990.

— « Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía de la liberación ». Dans : *Concordia Internationale Zeitschrit für Philosophie* n° 12 (1988). Publicado también en *Pasos*, n° 97 (2001, sept-oct). Le texte original de ce travail est apparu en allemand comme partie intégrante d un projet de recherche coordonné par l'auteur. Cf. R. Fornet-Betancourt (ed.), *Befreiungstheologie : Kritischer Rückblick und Perspektiven für die Zukunft*, 3 tomes, Mainz 1977., pp. 71–.

— « Interculturalidad : asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003). Publicado también con algunas modificaciones y ampliaciones como : « 1. Observación introductoria » y « 2. Interculturalidad y crítica de la filosofía latinoamericana más reciente », en : Raúl FORNET-BETANCOURT, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 13-18 y 19-74. Esta versión incluye en concreto el parágrafo dedicado a la crítica intercultural de Fornet-Betancourt a la obra de Dussel (pp. 42-56), que no aparece en la versión publicada en la revista Erasmus., pp. 177–199.

— « Interculturalidad o Barbarie. 11 Tesis provisionales para el mejoramiento de las teorías y prácticas de la interculturalidad como alternativa de otra humanidad ». Dans : R. Fornet-Betancourt, *La interculturalidad a prueba*. Aachen : Verlagsgruppe Mainz, 2006, pp. 21–44.

— *Konvergenz oder Divergenz ? : eine Bilanz des Gesprächs zwischen Diskursethik und Befreiungsethik*. Aachen : Verlag der Augustinus Buchhandlung, 1994.

— « La filosofía intercultural desde una perspectiva latinoamericana ». Dans : *Solar* año 3 (2007), pp. 23–40.

— *La interculturalidad a prueba*. Aachen : Verlagsgruppe Mainz, 2006.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía de la esperanza*. México : Siglo XXI, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. « Interview : The 1920's, 1930's and the Present : National Socialism, German History and German Culture ». Dans : D. Misgeld, G. Nicholson (ed.), *Hans-Georg Gadamer on Education, Poetry and History*. Albany : Sunny Press, 1992.

— *La philosophie herméneutique*. Paris : PUF, 1996.

— *L'héritage de l'Europe*. [Das Erbe Europas,1989]. Paris : Payot et Rivages, 2003.

— *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1976.

GAOS, José. *Confesiones profesionales*. México : F.C.E., 1958.

— « Cuarto a espadas : ¿Filosofía "americana" ? » Dans : *Isegoría* n° 19 (1998), pp. 9–13.

— *Del hombre*. México : FCE, 1970.

— « Significación filosófica del pensamiento hispanoamericano (notas para una interpretación histórico-filosófica) ». Dans : *Cuadernos Americanos* vol. 8, n° 2 (1943), pp. 63–86.

GARAUDY, Roger. *Pour un dialogue des civilisations*. Paris : Denoël, 1977.

GARCÍA RUIZ, Pedro Enrique. *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México : Dríada, 2003.

GÉRARD BOUCHARD, Charles Taylor. *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation. Rapport*. Québec : Gouvernement du Québec, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. « Descolonizando los universalismos occidentales : el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Versión actualizada en francés : « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : "le pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 119-138. En inglés : « Decolonizing Western Uni-versalisms : Decolonial Pluri-versalism from Aimé Césaire to the Zapatistas », *Transmodernity : Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, num. 3, 2012, pp. 88-104. Siglo del Hombre, 2007, pp. 63–78.

— « La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales : transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global ». Dans : *Tabula Rasa. Revista de Humanidades*. n° 4 (2006), pp. 17–46.

— « Les dilemmes des études ethniques aux États-Unis. Entre multiculturalisme libéral, politique identitaire, colonisation disciplinaire, et épistémologies décoloniales ». Dans : *IdeAs [En ligne]* n° 2 (2012). URL : http ://ideas.revues.org/240, pp. 2–12.

— « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale ». Dans : *Multitudes* n° 26 (2006/3), pp. 51–74.

— « Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses : multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales ». Dans : *Universitas Humanística* n° 63 (2007), pp. 35–47.

— « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes ». Dans : A. Mbembe (éd.), *Ruptures Postcoloniales*. Paris : La Découverte, 2010, pp. 119–138.

GUADARRAMA, Pablo. « Hostos y el positivismo sui generis latinoamericano ». Dans : *Revista Historia de la Educación Latinoamericana* vol. 6 (2004), pp. 209–234.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca : Suígueme, 1972.

HERLINGHAUS, Hermann et Monika WALTER, éds. *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin : Langer, 1994.

HURTADO LÓPEZ, Fátima. « Balance y perspectivas de la filosofía de la liberación. Entrevista a Enrique Dussel ». Dans : *Homo Ludens* n° 3 (2012), pp. 68–81.

— « Colonialité et violence épistémique en Amérique latine : une nouvelle dimension des inégalites ? » Dans : *Revue Interdisciplinaire de Travaux sur les Amériques (RITA)* n° 2 (2009). http ://www.revue-rita.com/traits-dunion-thema-34/colonialitt-violence-thema-112.html.

— « De la philosophie de la libération. Un entretien avec Enrique Dussel ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), pp. 37–46.

JOHN BEVERLY, José Oviedo, éd. *The postmodernism Debate in Latin America*. Duke University Press, 1993.

LANDER, Edgardo, éd. *La colonialidad del saber : eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires : Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, 2000.

LEHANN, Karl. « Problemas metodológicos y hermenéuticos de la Teología de la liberación ». Dans : Comisión Teológica Internacional, *Teología de la liberación*. Madrid : Católica, 198, pp. 3–42.

LEVINAS, Emmanuel. « Philosophie, justice et amour ». Dans : *Concordia* n° 3 (1983). Entretien à Emmanuel Levinas réalisé par R. Fornet-Betancourt et A. Gómez les 3 et 8 Octobre 1982. Publié également dans la revue *Esprit*, n° 8-9 (1983), pp. 8-17 ainsi que dans Emmanuel LEVINAS, *Entre nous*, Paris, Grasset, 1991., pp. 59–73.

— *Totalité et infini*. Paris : Librairie générale française, 1990.

LÖWY, Michael. *La Guerre des Dieux. Religion et politique en Amérique latine*. Paris : Le Félin, 1998.

— « La théologie de la libération : Leonardo Boff et Frei Betto ». Dans : Chiara Bonfiglioni et Sebastien Budgen, *La planète altermondialiste*. Paris : Textuel, 2006.

— « Religion, politique et violence : le cas de la théologie de la libération ». Dans : *Lignes* n° 25 (1995).

MALDONADO TORRES, Nelson. « Sobre la colonialidad del ser : contribuciones al desarrollo de un concepto ». Dans : S. Castro-Gómez and R. Grosfoguel, *El giro decolonial*. Siglo del hombre editores, 2007, pp. 127–168.

MALIANDI, Ricardo. « La discussion contemporaine entre l'Éthique du discours et l'Éthique de la libération ». Dans : G. Floistad, *Contemporary Philosophy. Philosophy of Latin America*. Netherlands : Kluwer Academics Publishers, 2002, 187–ss.

MARQUÍNEZ ARGOTE, Germán. « Zubiri visto desde Latinoamérica. Aportes a la filosofía de la liberación ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* vol.345 (1977), pp. 475–484.

MARTÍN ALCOFF, Linda et Eduardo MENDIETA, éds. *Thinking from the underside of History. Enrique Dussel s Philosophy of Liberation*. Boston : Rowman et Littlefield, 2000.

MICHAEL LÖWY, Jesús Garcia-Ruiz. « Les Sources françaises du christianisme de la libération au Brésil ». Dans : *Archives des sciences sociales des religions* n° 97 (1997), pp. 9–32.

MICHELINI, Dorando J. « Filosofía de la liberación. Balance y perspectivas 30 años después ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° .V-1/2 (2003).

MIGNOLO, Walter. « Are Subalternal Studies posmodern or Poscolonial ? The politics and Sensibilites of Geo-Cultural Locations ». Dans : *Dispositio* n° 46 (1996), pp. 45–73.

— « Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento : la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial ». Dans : *Tabula Rasa. Revista de Humanidades.* n° 3 (2005), pp. 47–72.
— éd. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires/Duke : Signo/Duke University, 2001.
— « Decires fuera de lugar : sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción ». Dans : *Revista Crítica Literaria Latinoamericana* año 21, n° 41 (1995), pp. 9–31.
— « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale ». Dans : *Multitudes* vol.3, n° 6 (2001), pp. 56–71.
— « Globalización, procesos civilizatorios y reubicación de lenguas y culturas ». Dans : S. Castro-Gómez, *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá : Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
— « Herencias coloniales y teorias poscoloniales ». Dans : B. Gonzales, *Cultura y Tercer Mundo. 1. Cambios en el saber academico*. Caracas : Nueva Sociedad Nubes y Tierra, 1996, pp. 99–136.
— *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona : Gedisa, 2006.
— *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking.* Trad. : Historias Locales/diseños globales, Madrid, Akal, 2003. Princeton : Princeton University Press, 1999.
— « Os esplendores e as misérias da “ciência” : colonialidade, geopoliítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica ». Dans : B. Sousa Santos, *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente*. Lisboa : Afrontamento, 2003, pp. 631–673.
— « Posoccidentalismo : el argumento desde America Latina ». Dans : *Cuadernos Americanos* XII, n° 64 (1998).
— *The Darker Side of Renaissance : Literacy, Territoriality, and Colonization*. University of Michigan Press, 1995.
MIRÓ QUESADA, Franciso. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México : F.C.E, 1974.
— « Universalismo y latinoamericanismo ». Dans : *Isegoría* n° 19 (1998), pp. 61–77.
MONREAL, Susana. « Les krausistes belges. Contribution à l’étude de leur influence en Amérique latine ». Dans : *BTNG-RBHC* XXIII, n° 3-4 (1992), pp. 447–491.
PACHÓN SOTO, Damián. « Modernité et colonialité du savoir, du pouvoir et de l’être ». Dans : *Cahiers des Amériques latines* n° 62 (2009/3), pp. 47–58.
PANTHAM, Thomas. « Some Dimensions of the Universality of Philosophical Hermeneutics : A Conversation with Hans-Georg Gadamer ». Dans : *Journal of Indian Council of Philosophical Research* 9 (1992), pp. 123–135.
PARTANT, François. *La Fin du développement*. Paris : La Découverte, 1982.
PÉLABAY, Janie. « Jürgen Habermas et Charles Taylor : jugement interculturel et critique de la tradition ». Dans : *Tracés. Revue de Sciences humaines* n° 12 (2007), pp. 121–135.
PÉREZ TAPIAS, José Antonio. *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid : Trotta, 2007.
PIXLEY, Jorge et Clodovis BOFF. *Les pauvres, choix prioritaire*. Paris : Cerf, 1990.

QUIJANO, Aníbal. « Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina ». Dans : E. Lander, *La colonialidad del saber*. En inglés : « Coloniality of Power, Eurocentrism and Latin America », *Neplanta* (Duke University) n° 3. Buenos Aires : CLACSO, 2000, pp. 201–246.

— « Colonialidad del poder y clasificacion social ». Dans : *Journal of World-Systems Research* Vol. XI, n° 2 (2000), pp. 342–286.

— « Colonialidad y modernidad/racionalidad ». Dans : *Perú Indígena* vol. 13, n° 29 (1991). Nous citons la deuxiéme édition de cet article publié dans H. Bonilla, *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito/Bogotá, FLACSO/Tercer Mundo, 1992, pp. 437-450. En inglés : « Coloniality and Modernity/Rationality », *in* G. Therborn (ed), *Globalizations And Modernities*, Stockholm, FRN, 1999.

— « Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique latine ». Dans : *Mouvements (web)* (1994). http ://multitudes.samizdat.net/Colonialite-du-pouvoir-et.

— « De l'américanité comme concept, ou les Amériques dans le système mondial moderne ». Dans : *Revue Internationale de Sciences Sociales* n° 134 (1992). En anglais : « Americanity as a concept, or the Americas in the Modern World-System », *International Journal of Social Sciences*, n° 134 (1992)., pp. 617–625.

— *Modernidad, identidad y utopía en América latina*. En inglés : « Modernity, Identity and Utopia in Latin America », *Boundary 2*, vol. 20, n° 3 (1993) : *The Postmodernism Debate in Latin America*, Duke University Press, pp. 140-155. Lima : Sodiedad política, 1988.

— « ¡Qué tal raza ! » Dans : E. Benado Calderón, *Familia y cambio social*. En français : « Race et colonialité du pouvoir », *Mouvements* n° 51, 2007/3, pp. 111-118. Lima : CECOSAM, 1998.

RENAUT, Alain. « Les conditions d'un universalisme ouvert à la diversité ». Dans : *Sens Public. Revue électronique internationale* (2007/06). http ://sens-public.org/article.php3 ?id_article=455.

RESTREPO, Eduardo et Axel ROJAS. *Inflexión decolonial : fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán : Universidad del Cauca, 2010.

RICHARD, P. « La teología de la liberación en las prácticas sociales y eclesiásticas liberadoras ». Dans : *Misión Abierta* n° 4 (1984).

RICOEUR, Paul. « Civilisation universelle et cultures nationales ». Dans : *Esprit*. P. Ricoeur. Histoire et vérité 29/10 (1961). Travail repris dans la seconde édition d'*Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964., pp. 439–453.

— *Histoire et vérité*. Paris : Seuil, 1964.

— *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.

RIST, Gilbert. *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de Sciences Po, 2001.

RODÓ, José Enrique. *Ariel*. Montevideo : Librería Cervantes, 1919.

ROIG, Arturo Andrés. « Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías ». Dans : sous la dir. de VVAA. Buenos Aires : Bonum, 1974, pp. 217–244.

— éd. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires : Bonum, 1974.

SALAZAR BONDY, Augusto. « Educación liberadora y liberación de la educación ». Dans : *Expreso (Lima)* edición del 20 de febrero (1972).

— *¿Existe una filosofía de nuestra América ?* spa. México/Argentina/España : Siglo XXI, 1968.

— « Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación ». Dans : *Stromata* vol. 29, n° 4 (1973), pp. 393–397.
— *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo (I, II)*. Lima : Francisco Moncloa, 1965.
— *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México : UDUAL, 1972.
— « Valor, cultura y sociedad ». Dans : *Expreso (Lima)* edición del 13 de agosto (1972).
SALÉE, Daniel. « Penser l'aménagement de la diversité ethnoculturelle au Québec : mythes, limites et possibles de l'interculturalisme ». Dans : *Politique et Sociétés* vol. 29, n° 1 (2010).
— « Peuples autochtones, racisme et pouvoir d'État en contextes canadien et québécois : éléments pour une ré-analyse ». Dans : *Nouvelles pratiques sociales* vol. 17, n° 2 (2005), pp. 54–74.
SAMOUR, Héctor. « Filosofía y liberación ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 637-638 (2001), pp. 1119–1138.
— « La propuesta filosófica de Ignacio Ellacuría ». Dans : *Estudios Centroamericanos (ECA)* n° 697-698 (2006), pp. 1238–1248.
— « Postmodernidad y filosofía de la liberación ». Dans : *A parte Rei. Revista de Filosofía* 54 (2007), pp. 1–17.
— « Zubiri y la filosofía de la liberación ». Dans : *Realidad* n° 87 (2002). Publicado también en : *Anthropos*, n° 201 (2003), pp. 190-202 y en : J. A. Nicolás, O. Barroso (ed.), *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*, Granada, Comares, 2004, pp. 599-622., pp. 371–392.
SANTOS, Manuel Ignacio. « Anteproyecto de plan de estudios filosóficos de la Universidad Nacional de Salta (UNAS) ». Dans : *Revista de Filosofía Latinoamericana* t. 1, n° 1 (1975), pp. 125–136.
SCANNONE, Juan Carlos. « Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación ». Dans : *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* n° V-1/2 (2003). www.afyl.org/scannone.pdf, pp. 163–175.
— « La filosofía de la liberación : historia, características, vigencia actual ». Dans : *Teología y Vida* vol. L, n° 1-2 (2009), pp. 59–73.
— « Presentación ». Dans : *Stromata* vol.28, n° 1 (1972), pp. 3–5.
— « Teología, cultura popular y discernimiento : hacia una teología que acompañe a los pueblos latinoamericanos en su proceso de liberación ». Dans : *Cias. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n° 237 (1974). Publicado también en : AA.VV., *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Madrid, 1975 ; en : O. Ardiles y otros, *Cultura popular y filosofía de la liberación : una perspectiva latinoamericana*, Buenos Aires : García Cambeiro, 1975 ; en : R. Gibellini (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Madrid : Salamanca, 1977, pp. 199-222., pp. 3–24.
SCHELKSHORN, Hans. « La "filosofía de la liberación" en Latinoamérica al final del siglo XX ». Dans : *Polylog, Forum for Intercultural philosophizing*. http ://lit.polylog.org/1/esh-es.htm. 2000.
SCHUTTE, Ofelia. « Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano ». Dans : *Prometeo* vol.3, n° 8 (1987), pp. 19–42.

SCHUTTE, Ofelia. « The Philosophy of Liberation in Critical Perspective ». Dans : Ofelia SCHUTTE, *Cultural Identity and social liberation in Latin American thought*. New York : SUNY, 1993, pp. 175–206.

— « Three representative Philosophers of Liberation ». Dans : *XIII International Congress of the Latin America Studies Association*. 1986.

SENENT, Juan Antonio et Raúl FORNET-BETANCOURT. *Filosofía para la convivencia*. Sevilla : Mad, 2004.

SHOHAT, Ella. « Notes on the Postcolonial ». Dans : *Social Text* n° 31-32 (1992), pp. 99–113.

SIDEKUM, Antonio. *Ética do discurso e filosofia da libertacão. Modelos complementares*. São Leopoldo (Brasil) : Ed. UNISINOS, 1994, p. 264.

SOBREVILLA, David. « Introducción. Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación ». Dans : A. Salazar Bondy, *Dominación y Liberación : escritos 1966-1974*. Lima : UNMSM Fondo Editorial, 1995, pp. 15–64.

SOCIEDAD CUBANA DE FILOSOFÍA, éd. *Conversaciones filosóficas Interamericanas. Segunda Parte : ¿Es posible una filosofía americana ?* La Habana : Hércules, 1953.

TAMAYO, Juan José. *Para comprender la teología de la liberación*. Estella : Verbo divino, 1990.

TAYLOR, Charles. « Comparison, history, truth ». Dans : Ch. Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge : Harvard University Press, 1995, pp. 146–164.

— « Compréhension et ethnocentrisme ». Dans : Ch. Taylor, *La liberté des modernes*. Paris : PUF, 1997.

— « Gadamer on the Human Sciences ». Dans : Robert J. DOSTAL (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge : Cambridge University Press, 2002, pp. 126–142.

— « Understanding the Other : A Gadamerian View on Conceptual Schemes ». Dans : J. Malpas, U. Arnswald and J. Kertscher (Eds.), *Gadamer's Century : Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*. Publié également comme « Gadamer on the Human Sciences », dans Robert J. Dostal (ed.), The Cambridge Companion to Gadamer, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 126-142. Cambridge : The MIT Press, 2002, pp. 279–297.

TORO, Alfonso del, éd. *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt : Iberoamericana/Vervuert, 1991.

— éd. *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Madrid/Frankfurt : Iberoamericana/Vervuert, 1997.

TYLER-KRAHN, Ryan D. « Gadamer's Fusion of Horizons and Intercultural Interpretation ». Thèse de doct. The Faculty of Graduate Studies of The University of Guelph, 2009.

VILLORO, Luis. « El sentido actual de la filosofía en México ». Dans : *Revista de la Universidad de México* v. XXII, n° 5, III (1968).

— « En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana ». Dans : *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* n° 6 (1984), pp. 48–57.

— « ¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana ? » Dans : *Isegoría* n° 18 (1998), pp. 53–60.

WALSH, Catherine. « (De)Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador ». Dans : N. Fuller, *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Lima : Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002.

— « Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial ». Dans : C. Walsh and W. Mignolo (ed.), *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Signo, 2006, pp. 21–70.
— « Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo ». Dans : *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana* vol. 1, n° 4 (2003).
— éd. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito : Universidad Andina Simón Bolívar Ediciones Abya Yala, 2005.
— « Raza, mestizaje y poder : horizontes coloniales pasados y presentes ». Dans : *Crítica y emancipación* n° 3 (2010), pp. 95–124.
WALSH, Catherine et Santiago CASTRO GÓMEZ, éds. *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito : Universidad Andina Simón Bolívar Ediciones Abya Yala, 2002.
ZEA, Leopoldo. *América en la historia*. México : Fondo de Cultura Económica, 1957.
— *América Latina en sus ideas*. México : Unesco, 1986.
— « Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana ». Dans : *Dianoia. Anuario de Filosofía* XX, n° 20 (1974), pp. 172–188.
— *En torno a una filosofía americana*. México : El Colegio de México, 1945.
— *Filosofía de la historia americana*. México : Fondo de Cultura Económica, 1978.
— *La filosofía americana como filosofía sin más*. México : Siglo XXI, 1969.
— *La filosofía en México*. México : Libro Mex, 1955.
— « La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación ». Dans : *Stromata* vol. 29, n° 4 (1973), pp. 399–421.
— *L'Amérique latine face à l'histoire*. Paris : Lierre & Coudrier, 1991.
ZUBIRI, Xavier. *L'intelligence sentante*. Paris : L'Harmattan, 2005.
— *Structure dynamique de la réalité*. Paris : L'Harmattan, 2008.

Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération

Notre propos dans cette recherche est double. D'une part, il s'agit d'examiner les rapports qu'entretient le concept d'universalité avec la proposition latino-américaine d'une philosophie située. Dans un contexte où l'universalisme est de fait l'effet d'une globalisation homogénéisante et ethnocentrique, et face aux revendications de la différence comme identités préfixées et closes aux risques fondamentalistes, un nouveau et véritable universalisme comme dialogue interculturel se présente à nous comme une alternative au dilemme entre universalisme et particularité. D'autre part, notre propos est de présenter la pensée critique latino-américaine actuelle. Ce travail s'organise autour d'une seule figure, à savoir Enrique Dussel, afin de pouvoir approfondir les liens entre la philosophie latino-américaine de la libération et certains courants de philosophie européens et latino-américains.

Afin de mener à bien ces perspectives de recherche, sera adopté le plan suivant. Nous prenons comme point de départ l'exposé des différents contextes et des origines de la philosophie de la libération. Dans la deuxième partie, nous présentons l'éthique de la libération de Dussel. Nous étudions de manière particulière et critique l'influence de Levinas dans la philosophie de la libération, ainsi que le long dialogue de celle-ci avec l'éthique du discours d'Apel. Finalement, nous posons la question des critiques et des problématiques actuelles de la philosophie de la libération.

À partir de cette problématique, notre recherche entend contribuer à la tâche de notre point de vue urgente et nécessaire de penser philosophiquement depuis un horizon mondial.

Mots-clés : philosophie latino-américaine, Enrique Dussel, libération, universalisme, interculturalité.

Diálogos filosóficos Europa-América Latina : hacia un universalismo abierto a la diversidad. Enrique Dussel y la ética de la liberación

Nuestro propósito en esta investigación es doble. Por un lado, se trata de examinar las relaciones que mantiene el concepto de universalidad con la propuesta latinoamericana de una filosofía situada. En un contexto en el que el universalismo fáctico es resultado de una globalización homogeneizadora y etnocéntrica, y frente a las reivindicaciones de la diferencia como identidades prefijadas y cerradas con riesgos fundamentalistas, un nuevo y verdadero universalismo como diálogo intercultural se presenta hoy como una alternativa a la oposición entre universalismo y particularidad. Por otro lado, nuestro propósito es presentar el pensamiento crítico latinoamericano actual. Este trabajo queda nucleado en torno a la sola figura de Enrique Dussel, con el fin de poder profundizar en la relación entre la filosofía latinoamericana de la liberación y determinadas corrientes de filosofía europeas y latinoamericanas.

Para conseguir los objetivos propuestos, el trabajo quedará estructurado de la manera siguiente. Tomaremos como punto de partida la exposición de los diferentes contextos y de los orígenes de la filosofía de la liberación. En la segunda parte presentaremos la ética de la liberación de Dussel. Estudiaremos especialmente, y de manera crítica, la influencia de Levinas en la filosofía de la liberación así como el largo diálogo entre la ética de la liberación (Dussel) y la ética del discurso de Apel. Finalmente, plantearemos la cuestión de las críticas y problematicidad actual de la filosofía de la liberación.

A partir de la problemática planteada, esta investigación pretende contribuir a la tarea, desde nuestro punto de vista urgente y necesaria, de pensar filosóficamente desde un horizonte mundial.

Palabras clave : filosofía latinoamericana, Enrique Dussel, liberación, universalismo, interculturalidad.