

CRITIQUE SOCIALE ET PENSÉE JURIDIQUE

N° 5



Berthony Saint-Georges

**L'ÉTHIQUE DE LA LIBÉRATION
D'ENRIQUE DUSSEL**

PENSER L'ALTÉRITÉ ET L'UTOPIE À PARTIR
DU CONTEXTE LATINO-AMÉRICAIN



P.I.E. PETER LANG

L'Éthique de la libération d'Enrique Dussel

**Penser l'altérité et l'utopie à partir
du contexte latino-américain**



P.I.E. Peter Lang

Bruxelles · Bern · Berlin · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Berthony SAINT-GEORGES

L'Éthique de la libération d'Enrique Dussel

**Penser l'altérité et l'utopie à partir
du contexte latino-américain**

Critique sociale et pensée juridique

n° 5

Cet ouvrage a été publié avec le soutien de la province jésuite du Canada français que nous remercions en la personne de Jean-Marc Biron, ainsi qu'avec l'appui d'Étienne Ganty, sj. et celui du Centre de Philosophie du Droit de l'Université catholique de Louvain.

Cette publication a fait l'objet d'une évaluation par les pairs.

Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'éditeur ou de ses ayants droit, est illicite. Tous droits réservés.

© P.I.E. PETER LANG S.A.
Éditions scientifiques internationales
Bruxelles, 2016
1 avenue Maurice, B-1050 Bruxelles, Belgique
www.peterlang.com; info@peterlang.com
Imprimé en Allemagne

ISSN 0772-7356
ISBN 978-2-87574-372-5
eBook 978-3-0352-6643-6
ePub 978-2-8076-0022-5
Mobi 978-2-8076-0023-2
D/2016/5678/62

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Bibliothek »
« Die Deutsche Bibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur le site <<http://dnb.ddb.de>>.

Préface
Henri Dussel au sujet
de la pensée franco-allemande
par André Jolif
Introduction

Chapitre 1
Une éthique de la liberté
1.1. Bref historique
1.1.1. Le pharosisme
1.1.2. Dussel et Apel
1.1.3. Habermas
1.1.4. L'écologie
1.2. Une déontologie
1.2.1. L'agencement
1.2.2. L'écologie
1.2.3. La morale
1.3. L'ontologie humaine
1.4. Conclusion

Chapitre 2
Une éthique de la « justice »
1. Une éthique de la « justice »
2. Les grandes lignes
2.1. L'éthique de
2.2. La théorie de
2.3. Une typologie
3. Dussel et Apel / Habermas
3.1. Un modus vivendi
3.2. Dussel et Apel
3.3. Les critères d'appréciation
4. L'éthique de la liberté
5. Une éthique « transdisciplinaire »

*Cet ouvrage est dédié
À la mémoire
de
Denis Saint-Georges
Décédé en 2006*

Table des matières

PRÉFACE

Enrique Dussel ou comment déranger la pensée franco-française	13
<i>par André Tosel</i>	

Introduction	19
---------------------------	----

CHAPITRE 1

Une éthique de la libération en contexte latino-américain	31
1. Bref historique de la philosophie latino-américaine	44
1.1. La philosophie en Amérique latine	44
1.2. Dussel et la philosophie de la libération latino-américaine ...	49
1.2.1. Esquisse schématique de la géopolitique mondiale ...	50
1.2.2. L'occultation de la différence coloniale	51
2. Une déconstruction de l'histoire de l'éthique occidentale	56
2.1. Tragédie et vertu dans l'ethos grec	57
2.2. L'ethos chrétien comme liberté et histoire	60
2.3. La morale subjective d'Emmanuel Kant	61
3. L'ontologie fondamentale ou le retour du Même (Heidegger)	63
4. Conclusion	75

CHAPITRE 2

Une éthique de la « périphérie »	79
1. Une éthique de la « périphérie » ?	79
2. Les grandes lignes de la pensée de Dussel	85
2.1. L'évolution de la pensée de Dussel et la synthèse de 1998 ...	86
2.2. La thèse 16 et la justification d'une éthique critique	88
2.3. Une typologie de la rationalité pratique	91
3. Dussel et Apel : fondation et universalité	97
3.1. Un <i>modus demonstrandi</i>	97
3.2. Dussel et Apel : le problème de la fondation de l'éthique	99
3.3. Les critères d'une éthique universelle	104
4. L'éthique de la libération comme « utopie négative »	109
5. Une relecture « anthropologique » de <i>Totalité et infini</i>	112

6. Conclusion.....	125
CHAPITRE 3	
Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté	131
1. Les convergences entre Dussel et Apel	138
1.1 Le contexte historico-politique d'Apel.....	139
1.2. Le contexte historico-politique de Dussel	139
1.3. Dussel et Apel : préoccupation sociale et éthique universelle	140
2. Les divergences entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération	155
2.1. L'éthique de la libération et le recours à Marx	155
2.2. Existe-t-il une complémentarité entre les éthiques du discours et de la libération ?	169
3. Conclusion.....	177
CHAPITRE 4	
L'éthique matérielle de la vie	181
1. Dussel et la question de la vie	183
1.1. Vers une conception intégrée de la vie humaine.....	183
1.2. La neurobiologie et l'interaction corps-cerveau	188
2. L'Architectonique de l'éthique de la libération.....	196
2.1. La Construction de l'Éthicité – Le « Bien »	197
2.1.1. Le principe matériel	199
2.1.1.1. L'utilitarisme et le communautarisme.....	199
2.1.1.2. Marx et le critère matériel universel	210
2.1.1.3. La vie comme critère de vérité	214
2.1.1.4. Le principe matériel universel	217
2.1.2. Le principe de validité formelle.....	219
2.1.2.1. Le critère de la validité ou critère formel de la morale.....	219
2.1.2.2. Le principe moral de validité universelle	220
2.1.3. Le principe de faisabilité.....	223
2.2. Le « Développement » de l'Éthicité – La critique libératrice	226
2.2.1. Le principe matériel critique.....	227
2.2.2. Le principe formel critique	231
2.2.3. Le Principe-Libération ou le principe critique de faisabilité	233

3. Conclusion.....	244
CHAPITRE 5	
Le projet utopique de la communauté des victimes.....	249
1. Qu'est-ce que l'utopie ?	251
1.1. L'utopie dans l'Antiquité grecque	252
1.2. Mannheim et Bloch.....	254
1.3. L'utopie marxienne	261
1.4. La postmodernité ou la fin de l'utopie ?.....	264
1.5. Vers un concept opératoire de l'utopie	269
2. L'utopie de l'éthique du discours	270
3. L'utopie de l'éthique de la libération.....	276
3.1. Une critique de la « postmodernité ».....	276
3.2. L'émergence d'une nouvelle communauté	284
3.3. L'ordre nouveau, la communauté des victimes et ses <i>porte-voix</i>	287
4. Du « potentiel utopique » à l'« utopie concrète »	293
5. Conclusion.....	305
Conclusion.....	311
Postface	319
<i>par Étienne Ganty</i>	

PRÉFACE

Enrique Dussel ou comment déranger la pensée franco-française

par André TOSEL

*Professeur émérite de philosophie à
l'Université de Nice-Sophia Antipolis*

Il est heureux que la pensée du philosophe argentin Enrique Dussel (1934) commence enfin à faire l'objet d'études de qualité en langue française. Les spécialistes français pur jus ignorent toujours cette œuvre majeure qui pour se situer sur le terrain apparemment limité de l'éthique de la libération est en fait une ontologie pratique historique pour le temps de la mondialisation capitaliste. Ce sont essentiellement des chercheurs francophones, belges, canadiens ou haïtiens, qui viennent combler nos ignorances après s'être formés, comme Berthony Saint-Georges, au Canada français et au Mexique et s'être diplômé à l'UQAM. *Praxis de la libération et altérité chez Enrique Dussel. De l'éthique de la libération à l'action politique* est à la fois un ouvrage de synthèse présentant la complexe éthique dusselienne de la libération en ses enjeux et en sa portée et une analyse fine de ses nœuds conceptuels. A ma connaissance, il n'a pas d'équivalent en France.

Ne sont traduits de l'œuvre monumentale de Dussel (une quarantaine de volumes) que quelques textes, notamment une version abrégée par l'auteur lui-même de *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* (Paris, L'Harmattan, 2002, 265 pages). La version espagnole originelle de 1998 comprend 661 pages ; elle est le texte de référence de la recherche, et cette version succède elle-même à une éthique en cinq tomes *Hacia una Ética de la Liberación latinoamericana* dont la publication s'échelonne de 1973 à 1980. Cette version française avait été précédée par la publication en 1981 dans *l'Encyclopédie Philosophique Universelle*, volume *L'Univers philosophique* (PUF), d'un long article « Éthique de la libération ». On note aussi la traduction du second volume d'une trilogie consacrée à Karl Marx, dont Dussel est un spécialiste savant et percutant, *La production théorique de Marx. Un commentaire des Grundrisse* (Paris,

L'Harmattan, 2009). Auparavant avaient été traduits *Éthique communautaire* (Paris, Le Cerf, 1991) et *1492 ou l'Occultation de l'Autre* (Paris, Éditions ouvrières, 1992).

Berthony Saint-Georges noue son étude autour de cinq moments profondément entrelacés et organisés.

1. Une déconstruction de la phénoménologie de l'autre en tant qu'elle se limiterait à être pensée d'un universel d'exclusion de l'autre latino-américain. Cela signifie une revendication d'autonomie pour tout un continent qui refuse d'être considéré comme le parent pauvre de la pensée, comme l'éternel colonisé qui n'a qu'à s'appropriier la pensée des maîtres penseurs, incapable quant à lui de produire une pensée propre pour penser son temps. Cette revendication n'est pas celle d'un particularisme fermé sur lui-même, mais d'un universel plus universel que celui des *conquistadores*. Si Dussel défend les Indiens indigènes devenus étrangers et esclaves en leur pays, s'il respecte leurs croyances et leur art de vivre, il n'est pas un anthropologue ni un mythologue, il est un philosophe qui cherche dans la philosophie qui l'a nourri – et elle est d'abord européenne – des éléments pour critiquer l'universalisme européen dans sa prétention à être le seul à tout à donner aux autres et à ne rien recevoir d'eux. Lui-même chrétien et « révolutionnaire » et proche des théologiens de la libération, Dussel actualise la position qui fut celle de Bartolomeo de Las Casas dans sa polémique avec Juan de Sepúlveda. L'ouvrage restitue les débats qui ont animé depuis presque un siècle la recherche d'une philosophie latino-américaine autonome, capable de penser son propre monde historique au sein de l'histoire moderne.

2. Une reconstruction d'une éthique de la périphérie comme ontologie dont le paradoxal point de départ est l'universalisme universel qui a pour propriété d'avoir pour interlocuteur le meilleur de la pensée européenne contemporaine avec Levinas et Apel, Habermas, Rawls et Ricœur entre autres. C'est Levinas qui a la fonction séminale dans la mesure où l'autre de la phénoménologie husserlienne et l'être de l'ontologie existentielle de Heidegger devient Autrui dont le Visage interpelle notre humanité. Toute ontologie théorique est congédiée, car l'être en tant qu'être pour nous est l'être en tant qu'autrui qui nous interpelle, en interrogeant chacun de nous sur ce qu'il fait de chaque autre et en appelant chacun à répondre de l'autre. L'ontologie se fait éthique et défie toute prise objective sur l'autre.

3. Cette reconstruction ne se suffit pas et on ne peut davantage demeurer dans le registre plus théologique que philosophique de l'interpellation. Chacun comme autre des autres doit donner consistance aux rapports qui font une communauté de « nous ». La place est faite à une éthique universelle. La question est de savoir si cette éthique a pour tâche d'affronter les problèmes de la vie juste en commun. Dans un premier moment

Dussel suit cette voie frayée par Habermas et Apel. L'éthique doit se faire procédurale et communicationnelle ; chacun doit s'entendre avec chacun pour définir les principes formels de la communauté juste. Dussel intègre la problématique complexe de l'éthique transcendantale formelle de la communication élaborée par Karl Otto Apel. Apel n'en reste pas, en effet, à l'absolu de l'interpellation par le Visage d'Autrui : il aborde la dimension de la communauté. Dussel accepte comme principe formel l'éthique de la communauté, de la discussion raisonnable visant l'accord autour du meilleur argument selon le principe d'universabilité. Ce fondement a priori se veut un transcendantal ultime. Le cœur de l'ouvrage est de montrer que c'est dans la longue discussion avec Apel que s'opère le tournant décisif de la pensée de Dussel, celui qui fait transiter de l'éthique formelle du discours à l'éthique matérielle de la libération. L'universel formel de la communication sans domination d'Apel exclut de fait sans le vouloir une masse immense d'humains que leurs conditions empiriques de vie rendent incapables de se penser comme exemplaires du sujet transcendantal entrant dans le cercle du dialogue discursif. Apel ne pense pas au sens fort l'historicité, la matérialité, la terrestreté non déductibles de ces sujets, les victimes de l'histoire et de la mondialisation. L'a priori formel de la communication ne peut être fondé sur lui-même. Il faut en finir avec la recherche du fondement a priori et formel.

Dussel se tourne en effet, vers ce *prius* qu'est la vie, la réalité matérielle des sujets. Il réintroduit ce *Faktum* qui ne peut être fondé a priori, vers ce toujours déjà là qu'est la vie corporelle des humains vivant, travaillant et parlant en sociétés. Ce sont ces sociétés qui peuvent prendre par leur organisation la forme de systèmes de domination, d'exploitation, d'assujettissement et rendre impossible toute communication, toute communauté effective de discours, en écrasant leurs sujets par la misère, les inégalités, la violence, le racisme. La communication sur les principes formels de justice risque d'être un luxe impossible qui dispense de prendre en compte l'interpellation des victimes de la mondialisation. Saint-Georges reconstitue les phases de cette longue discussion de plusieurs années et montre qu'en définitive les fronts se sont modifiés, mais sans accord final entre Dussel et Apel.

4. L'éthique de la libération se joue donc sur l'intégration d'une éthique matérielle dont la problématique vient de Marx, du Marx des *Manuscrits de 1844*. Avant toute possibilité de communication discursive, il faut thématiser la pluralité des individus vivant et travaillant tous corporellement définis, la pression des besoins vitaux, la situation d'inégalité vitale dans laquelle ils se trouvent, la totalité sociale déterminée dans laquelle ils sont toujours déjà jetés. Ce sont eux les sujets de l'éthique et toute discussion sur la vie juste se prédétermine comme réflexion pratique sur les possibilités de la simple vie comme survie. L'éthique universelle ne peut pas

laisser de côté l'universel historique de tous ceux – pauvres, immigrés, sans travail femmes, vieillards et enfants en situation de faiblesse, colonisés ou fils de la colonialité – qui doivent participer comme sujets à l'activité discursive sur la vie juste et en sont exclus comme objets. Leur existence de fait les constitue en une communauté matérielle – humaine qui devient la référence et succède à l'intersubjectivité transcendantale de départ. Il faut former l'idée d'une communauté de victimes qui devient le sujet de l'interpellation en chacun de ses membres et l'objectif de son action. L'interpellation n'a pas pour but unique la communication et la reconnaissance par tous et chacun des principes formels d'une société juste. Elle a pour but la libération des victimes, la reconnaissance d'abord de leur situation, puis la connaissance des processus et formes de rapports sociaux qui produisent ces communautés de victimes, enfin l'action libératrice en première personne. Berthony Saint-Georges énonce en sa forme nucléaire le principe de l'éthique de la libération qui est à la fois formel et matériel : il unifie la raison formelle discursive et la raison matérielle pratique. Face aux victimes, membres d'un système social historique, je me juge responsable de leur condition et je dois (leur) répondre en critiquant le système producteur de ces victimes, soit sous l'un de ses aspects, soit en sa totalité. Je dois agir de telle manière que soit supprimée la possibilité de l'existence de victimes soit en tel cas particulier soit pour la généralité du système.

L'ouvrage montre bien que le ressort de cette éthique de la libération est la critique de l'interdiction formulée par Hume de passer d'un jugement de fait à un jugement normatif impliquant prescription. Il est licite de passer du Jugement 1 au Jugement 4 par la médiation des Jugements 3 et 4 :

Jugement 1 : Voici un pauvre, un immigré, un expulsé, un homme en trop, voici une victime.

Jugement 2 : Sa présence interpelle ma responsabilité.

Jugement 3 : La situation qui est à la base de cette condition de victime est éthiquement indigne et lui interdit de participer à une communauté de discussion sur ce qui le concerne. Elle peut être connue comme telle.

Jugement 4 : C'est un devoir que de critiquer cette situation et d'agir pour créer les conditions permettant que la victime devienne un sujet de la communauté discursive formelle énonçant cette critique et acteur de la communauté pratique matérielle élaborant l'action commune qui supprime cette situation. La logique de l'autoréflexion de la situation est un fait et elle se transforme à la fois par la pression d'une violence intolérable et par réflexion de la conscience responsable en obligation responsable, en norme susceptible de s'universaliser et cimenter autour de ses besoins et de ses aspirations une communauté de victimes devenant co-acteurs de leur histoire et co-fabricants de leur monde commun, bien sûr dans des conditions historiques données, donc finies et transformables.

5. L'éthique de la libération s'ouvre alors sur deux voies, la voie stratégique de sa réalisation effective et la voie utopique de son affirmation d'espérance. Ces deux voies ne sont pas contradictoires, mais elles constituent les deux pôles d'une tension féconde. Il lui faut affronter la question « réaliste » de la faisabilité qui est la question d'une éthique devenue politique de la libération. Alors il faut pénétrer à l'intérieur du tout social donné et envisager ou bien une pluralité de réformes déterminées en fonction de telle situation victimaire, ou bien, si nécessaire éventuellement, projeter la construction d'un autre tout social à produire. La révolution est la limite supérieure de faisabilité de l'éthique de la libération. Berthony Saint-Georges préfère donner plus d'ampleur à l'examen de la voie utopique qui en quelque sorte et par définition constitue une perspective finale. Dussel intègre à la fois Karl Mannheim – et sa thèse des idéologies qui font époque – et Ernst Bloch qui identifie cette idéologie dans le courant chaud du marxisme en faisant apparaître que la disparition tendancielle de toute communauté de victimes par l'action des victimes elles-mêmes est le seul but immanent qu'il est légitime d'assigner à l'histoire non comme garantie dogmatique, mais comme sens à actualiser. C'est le *novum* en gésine et l'*ultimum* en vue du possible réel, du « non encore être », ces catégories du *Principe Espérance* blochien. Dussel n'est pas impressionné par la critique postmoderne (Lyotard, Vattimo, Rorty) des grands récits qui récusent la téléologie de l'histoire. Il en reconnaît l'effet bénéfique réel qui a été négatif : nous apprendre à ne pas nous raconter d'histoires sur l'Histoire. Berthony Saint-Georges montre avec perspicacité et courage intellectuel qu'il demeure pour Dussel un grand récit, et il est double et un à la fois : c'est celui de la production des victimes à l'époque de la mondialisation du capitalisme financier, c'est celui de leur effort pour devenir communauté en libération. Ce récit ne peut se dispenser d'indiquer que le non lieu – l'*ou-topos*-actuel de cette libération est réellement le *topos* éthique et ontologique réaliste.

C'est cette forclusion philosophique du grand récit qui contribue à rendre invisibles les communautés des victimes et qui s'ajoute aux mécanismes économiques, sociaux, politiques et culturels produisant leur invisibilisation sociale. Saint-Georges recourt *in fine* aux travaux suggestifs de Guillaume le Blanc en la matière. Il aurait pu se référer aussi aux intuitions de Gramsci sur les subalternes ou à la fonction des vaincus chez Benjamin. Dussel est bien le philosophe qui depuis son Amérique latine montre à cette Europe dont il hérite la meilleure pensée que l'universalisme européen n'est universel que s'il se critique du point de vue de l'autre, de ses victimes et en particulier de ses victimes de cet autre monde qu'est l'Amérique latine des *conquistadores*, celle qui ne fut pas notre Nouveau Monde comme le furent les États-Unis. C'est en ce sens qu'il dérange une certaine manière franco-française de philosopher, celle qui réunit a) une

phénoménologie savante qui invoque autrui et l'être au monde pour mieux ignorer les autres réels dans leur monde historique ; b) une religion politique exsangue des droits de l'homme, de la démocratie et de la République qui fait l'impasse sur ce que deviennent ces droits, la démocratie et la République quand ils sont écrasés par le capitalisme financier ; c) une philosophie analytique qui se veut (par exemple) science anhistorique du discours de l'action et qui en fait tait les lourds processus en cours de dé-démocratisation, de dés-émancipation. En rendant visibles les victimes en lutte et en pensant la possibilité d'une communauté plurielle de ces victimes dans le monde en lutte, l'éthique de la libération met à distance l'universalisme européen des « universels universels ». Il montre que notre temps est celui d'un interrègne dont les universels peuvent être un terme possible, et en tout cas une obligation éthico-politique à la fois formelle et matérielle. C'est le mérite du beau livre de Berthony Saint-Georges de nous aider à comprendre en quoi Dussel porte notre temps au concept.

Introduction

Dans un monde de plus en plus marqué au niveau mondial par l'intégration des processus de production, par l'interconnexion des marchés financiers à côté des biens et des services et par l'interdépendance entre les nations, il n'est nul besoin d'attirer l'attention sur l'importance de la rencontre des cultures. C'est pourquoi, à l'instar du terme « globalisation », les notions de « multiculturalisme » ou d' « interculturalité » habitent aujourd'hui un certain imaginaire collectif. Elles ne sont cependant point absentes de la réflexion de la communauté internationale¹ et des politiques publiques². Un certain consensus se dégage chez certains spécialistes de la culture pour définir le *multiculturalisme* comme l' « interaction, l'échange et la communication entre les cultures où une personne reconnaît et accepte la réciprocité d'autrui »³. Le concept d'*interculturalité*, tout en conservant le sens donné au terme précédent, met en avant l'idée qu'il ne suffit pas de reconnaître et protéger chaque culture isolément, car cela ne garantit pas la création et le développement d'une véritable cohésion sociale. C'est pourquoi, la Réunion interministérielle du Réseau International sur la Politique Culturelle (RIPC) qui a eu lieu en Afrique du Sud en 2003 recommandera aux pays membres de promouvoir des « espaces » où les cultures pourront non seulement coexister, mais aussi interagir et apprendre à se connaître au sein d'une même société. Par là, la même réunion du RIPC entendait faire valoir le point de vue selon lequel la diversité culturelle ne menace pas le tissu social d'une société mais l'enrichit⁴. Les définitions données

¹ Voir les nombreux rapports de l'UNESCO et, notamment, le survol proposé sous la direction de K. Stenou dans *L'Unesco et la question de la diversité culturelle, Bilan et stratégies, 1946-2004*, Paris, 2004. En ligne à l'adresse <http://portal.unesco.org/culture/en/files/12900/10958784663DivCult-BilanStrat%E9gies-FRA-20sept04.pdf/DivCult-BilanStrat%E9gies-FRA-20sept04.pdf> (page visitée le 2/10/2015).

² Voir le Réseau International sur la Politique Culturelle (RIPC) qui publie les recommandations issues des réunions ministérielles annuelles du RIPC : <http://www.culture.gouv.fr/culture/actualites/politique/diversite/cap-declaration.htm> (page visitée le 2/10/2015).

³ Réseau International sur la Politique Culturelle, *Questions nouvelles et émergentes : le concept d'interculturalité et la création d'observatoires culturels*, Le Cap, Afrique du Sud, 2002.

⁴ Voir Kalscheuer, Britta et Allolio-Näcke, Lars, « Why does the Current Debate on Interculturality Prevent the Development of Intercultural Communication ? A Critical Note on the Interculturality Discourse », en ligne à l'adresse https://www.academia.edu/789319/Why_does_the_current_debate_on_interculturality_prevent_

plus haut montrent clairement que l'enjeu en est l'affirmation des identités dans la reconnaissance des différences.

Néanmoins, ce qui constitue une exigence incontournable de toute communauté nationale où les différences demeurent relatives, s'avère-t-il possible sur un plan plus universel où les différences culturelles (valeurs, manières d'être, préférences, histoires, formes de vie, croyances, mémoires et imaginaires) apparaissent souvent comme des mondes *incommunicables* ? L'« européo-centrisme »⁵, par-delà la grandeur historique qu'il incarne, ne serait-il pas finalement le *primum movens* de toute culture ? Comment une culture, à l'instar de tout « soi » individuel, pourrait-elle se *dé-centrer* du « lieu » où elle se construit sans renoncer à elle-même ?

C'est sur fond de ces interrogations que s'esquisse la problématique de notre travail de recherche et l'horizon dans lequel nous nous sommes efforcés d'apporter quelques réponses, en empruntant les pas du philosophe argentin Enrique Dussel⁶, dont toute l'œuvre procède d'un débat

the_development_of_intercultural_communication_A_critical_note_on_the_interculturality_discourse, (page visitée le 20/08/15).

⁵ Soulignons que Dussel emploiera souvent le terme *euro-centrique* ou *euro-centré* pour désigner le lieu d'appartenance de la philosophie occidentale *en tant qu'elle tend à se constituer comme la norme de toute pensée et de toute culture*. Pour Dussel, toute pensée est située (ce qui n'empêche pas qu'elle soit universelle, mais un « universel situé ») : ce n'est pas la même chose d'être un penseur en Amérique latine, en Europe, en Afrique ou en Asie. Car, si l'acte de penser est le même, les réalités sont différentes selon que l'on se trouve dans telle ou telle région de la planète. À cet égard, le terme *euro-centrique* ne sera pas *toujours* pris dans un sens péjoratif, mais visera à signifier le contexte dans lequel a pris naissance et s'est déployée la pensée occidentale, même si celle-ci aura eu souvent tendance, en raison de son appartenance à l'histoire et la culture européennes, à vouloir exclure les autres formes de pensée venant d'autres régions du monde ou à les intégrer au modèle européen dominant. Comme le fait remarquer Juan Pablo Bermúdez, Dussel est conscient qu'en raison de l'« auto-attribution » de l'autorité sur la connaissance dite « universelle », la philosophie et les sciences européennes ont tendance à définir la « nature humaine », selon les paramètres « sociopolitiques, épistémologiques et ontologiques de la raison occidentale » (Bermúdez, Juan Pablo, « Modernité/Colonialité-Décolonialité », in *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique latine*, Maesschalck, Marc et Loute, Alain (eds), *Polimetrica*, Monza/Italy, p. 195). C'est ce geste « autoréférentiel » ou encore cette tendance à vouloir accorder, à tout prix, à la pensée occidentale une certaine suprématie ou une certaine supériorité sur les autres cultures que Dussel considérera comme étant le caractère *euro-centrique* de la pensée occidentale. Certains auteurs européens en seront conscients, à l'instar du philosophe allemand Karl-Otto Apel qui pensait avoir décelé un *soupçon* d'euro-centrisme dans le concept du *monde vécu* de son compatriote Habermas qui, pour autant, développe avec lui, l'éthique du discours considérée comme l'un des principaux courants philosophiques contemporains (pour plus de détails, voir le chapitre 3 intitulé *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*).

⁶ Enrique Dussel est l'un des penseurs les plus influents de la philosophie qui a pris naissance en Amérique latine dans les années 1970 et qui est connue sous le nom de

exigeant avec la tradition philosophique européen-occidentale, en vue d'affirmer et de faire reconnaître l'*identité* et l'*originalité* d'une philosophie spécifiquement latino-américaine. Cela étant, notre travail ne porte pas expressément sur les questions relatives au multiculturalisme ou à l'interculturalité ; nous avons choisi une autre stratégie, plus indirecte, qui consiste à réfléchir sur le débat Nord-Sud⁷ entendu comme un débat entre pensée dominante et pensée décentrée, raison occidentale et raison élaborée en marge de l'ethnocentrisme européen. Toute l'œuvre de Dussel peut en effet se comprendre comme un immense effort de rencontre et de confrontation entre deux types de situation de la pensée, non seulement deux types de traditions, mais des positions d'acteurs vivant de ces traditions, depuis Emmanuel Levinas et Heidegger, jusqu'à Ricœur, Habermas, Apel et Rorty, notamment.

philosophie de la libération. Il est né en 1934 à la Paz (près de Mendoza, Argentine). Il a étudié l'histoire, la théologie et la philosophie, et a obtenu, en 1959, un doctorat en philosophie à l'Université de Complutense (Madrid), en 1965, une licence en sciences religieuses (Paris) et en 1967, un doctorat en histoire (Paris-Sorbonne). Actuellement il enseigne l'éthique et l'histoire à Iztapallapa (Mexique) et à l'université nationale autonome du Mexique (UNAM-Mexico). En plus d'une soixantaine d'ouvrages en philosophie, théologie et histoire, Enrique Dussel a donné des centaines de conférences dans plus de 20 campus universitaires aux États-Unis, dans une douzaine de pays européens, et aussi dans plusieurs États d'Afrique et d'Asie. Il a collaboré également à la publication de plus de 1000 livres, articles et prologues. Voir Moreno Villa, Mariano, « Cronología de Enrique Dussel », Barcelone, in *Anthropos*, 1998, n° 180, p. 38 ; Moremo Villa, Mariano, « Bibliografía de y sobre Enrique Dussel », Barcelone, in *Anthropos*, 1998, n° 180, pp. 41-44) ; et également <http://www.enriquedussel.com>. Notons encore, qu'à ce jour, plusieurs travaux de recherche ont été réalisés sur la pensée de Dussel : 50 licences, 40 maîtrises et 30 doctorats en théologie et en éthique philosophique.

⁷ Notre travail contient une double limitation : il s'en tient au dialogue Nord-Sud et au débat entre l'éthique de la discussion et l'éthique de la libération. Une recherche plus exhaustive sur la pensée de Dussel requerrait de prendre en considération d'une part, l'importance qu'il donne au dialogue Sud-Sud et, d'autre part, aux relations entre l'éthique et la politique. Concernant le dialogue Sud-Sud on peut consulter les œuvres suivantes : Dussel, Enrique, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », in *Cahiers des Amériques Latines (philosophie de la libération et tournant décolonial)*, 2009, pp. 111-129. Voir également ID., « Una nueva edad en la Historia de la Filosofía : el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas », in *Revista internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 2009, n° 45, pp. 31-44. Les relations entre l'éthique et la politique sont traitées dans les ouvrages suivants : ID., *Política de la Liberación : Historia mundial y crítica* (Politique de la Libération : Histoire mondiale et critique), Vol. I ; et *Política de la Liberación. Arquitectónica* (Politique de la Libération. Architectonique), Vol. II. On trouvera sur ces questions une perspective plus globale concernant le rôle du dialogue interculturel dans la belle thèse de Hurtado López, Fátima, *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine, Enrique Dussel et l'éthique de la libération*, Thèse Sorbone, Paris 1, 2013.

Parmi les multiples dialogues qu'il a initiés durant sa carrière⁸, celui qui eût lieu effectivement entre Dussel et le philosophe allemand Karl-Otto Apel est incontestablement le dialogue qui est à la fois le plus *nourri* et le plus *représentatif* parce qu'il s'y est développé pendant environ dix années une réception critique que nous analyserons au moment opportun. Le plus nourri parce que les deux philosophes partageaient au départ des positions politiques et des intérêts proches, notamment dans leur volonté de se démarquer de l'universalisme libéral de type rawlsien, sans pour autant s'embarquer dans la vision idéaliste de la communauté de communication à la manière de Habermas. Afin d'appréhender tant les promesses que les difficultés et les limites de cet effort de dialogue⁹, nous voudrions

⁸ Notons principalement ceux tentés avec Paul Ricœur, Charles Taylor, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jürgen Habermas et Karl-Otto Apel. Cf. notamment, Dussel, Enrique, *La Ética de la Liberación ante el debate de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998 ; ID., *The Underside of Modernity. Apel, Ricœur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*, Humanities Press, New York, 1996. Au départ de cette démarche de dialogue se trouve aussi la rencontre avec les thèses d'Emmanuel Levinas, cf. Dussel, Enrique et Guillot, Enrique, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975. Soulignons que le représentant de l'éthique de la libération est également entré en dialogue avec de nombreux penseurs du Sud comme Juan Carlos Scannone, Raúl Fornet-Betancourt, Horacio Guldberg Cerutti, Walter Mignolo pour ne citer que ceux-là. Parmi les penseurs non occidentaux on peut citer également le philosophe africain Fabien Eboussi Boulaga dont l'un des principaux ouvrages est : *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Présence Africaine, Paris, 1977.

⁹ Le terme dialogue vient du grec *dialogos*, il est formé de deux éléments : *dia* qui signifie à « travers, entre » et *logos*, la « parole, le discours ». Le dialogue est un genre très ancien qui remonte à l'Antiquité et plus précisément à Platon qui, à son tour, se serait inspiré des poètes siciliens comme Sophron et Epicharmus qui l'auraient pratiqué un demi-siècle auparavant. En général, on définit le dialogue comme une conversation entre deux ou plusieurs personnes qui expriment leurs idées ou sentiments de façon alternative. Le dialogue peut prendre aussi la forme d'une *discussion* où des interlocuteurs visent à une entente ou à trancher un différend sur base d'un échange argumenté. Dans l'un et l'autre cas, le dialogue requiert une ouverture à l'autre en le reconnaissant comme son égal. Nous emploierons le terme dialogue selon la seconde acception pour souligner qu'il s'agit d'un échange argumenté ou d'un effort de compréhension mutuelle entre partenaires qui se reconnaissent comme tels. Les termes de « discussion » ou « débat » seront pris dans le même sens pour caractériser les rencontres entre Dussel et Apel, appelées également dialogue philosophique Nord-Sud entre une philosophie européo-occidentale (l'éthique de la discussion) et une pensée venant de la périphérie notamment de l'Amérique latine (l'éthique de la libération). Nous serons cependant amené à réinterpréter la conception dusselienne de dialogue à partir de l'idée foucauldienne de *contre-discours* afin de définir la posture qu'entend adopter la philosophie de la libération face à la tradition philosophique occidentale. Notre thèse est que le dialogue entre Dussel et Apel ne peut pas être considéré comme un dialogue *réussi* (nous le considérerons comme un échec), dans la mesure où les deux auteurs ne sont pas parvenus à se mettre d'accord sur certains points cruciaux qui ont été à l'origine de leur rencontre comme la question de la fondation de l'éthique ou la possible complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération. Nous développerons davantage ce point dans notre troisième

montrer pourquoi et comment l'*éthique de la libération*, même si elle s'est construite au travers d'un dialogue constant avec la philosophie européo-occidentale, s'inscrit dans une autre problématique que celle représentée par l'*éthique du discours* d'Apel. De fait, nous verrons que la problématique dussélienne a comme point de départ une *praxis*¹⁰ fondée sur la revendication de l'Autre refoulé dans l'extériorité par la pensée européenne. Dès sa naissance en Amérique latine, cette philosophie s'est vue affrontée à la nécessité de construire de nouvelles catégories, d'élaborer de nouvelles méthodes d'analyse et de proposer de nouveaux objets de réflexion. C'est sur fond de cet arrière-plan conceptuel et méthodologique que se profile la recherche présentée dans le présent travail, dans lequel nous entendons mettre en évidence l'originalité de la philosophie de Dussel et établir la pertinence de son projet éthique dans le contexte contemporain.

Notre projet vise à la fois à apporter, par notre interprétation de Dussel, une contribution aux réflexions actuelles sur les conditions théoriques de la mise en œuvre cohérente de principes éthiques qui prennent en compte la condition culturelle, sociale et politique des peuples du Sud, et à mettre en évidence la spécificité des recherches menées à ce sujet par le philosophe argentin, dont la manière de répondre à cet enjeu consistait à faire valoir, par le recours constant au dialogue, la contribution indispensable d'une éthique de la périphérie¹¹ aux éthiques pensées à partir du centre de

chapitre. Concernant le terme dialogue, voir Armengaud, Françoise, « Dialogue », in *Dictionnaire de la Philosophie*, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Paris, 2000, pp. 410-416 ; et aussi <http://lesdefinitions.fr/dialogue#ixzz2P7FqJXzz> (page visitée le 20/08/15).

¹⁰ Le mot *praxis* se réfère généralement à la pratique ou à l'action. Chez les Grecs, le terme *praxis* est souvent utilisé pour désigner une activité qui nous transforme (la danse, par exemple) par opposition à la *poïésis* (fabrication ou production) qui a pour finalité la production d'un bien ou d'un service, c'est-à-dire de quelque chose d'extérieur à l'action de celui ou celle qui le fabrique ou le rend. D'où le sens du mot poésie (*poiein*) qui signifie « faire, créer » : le poète devient alors un créateur, un inventeur de formes expressives. Cependant, dans le contexte d'une théorie globale qui cherche à unir la théorie (considérée comme étant de l'ordre de ce qui est abstrait et n'a pas de rapport immédiat avec la réalité sensible) et la pratique (considérée comme ce qui relève de l'action et qui se rapporte à toute activité humaine), on emploie, surtout dans les écoles marxistes, le terme *praxis* comme *concept supérieur* visant à établir la relation réciproque entre la théorie et la pratique. Pour sa part, Dussel donnera au terme *praxis* une connotation plus spécifiquement *éthique*, à savoir comme une action ou une relation tournée vers autrui comme autre, comme personne. Voir Dussel, Enrique, *Éthique communautaire*, Cerf, Paris, p. 57. Pour plus de détails sur le terme *praxis*, on lira Davar, Roger, « Pratique & Praxis », in *Dictionnaire de la Philosophie*, *op. cit.*, pp. 1529-1544 ; ainsi que l'article de Weil, Éric, « Pratique et Praxis », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], (page visitée le 19/08/15). URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/pratique-et-praxis/>.

¹¹ Des auteurs contemporains se réclamant du marxisme ont utilisé les termes « centre-périphérie » pour essayer de comprendre la domination des pays industrialisés sur les pays pauvres ou les pays en voie de développement. Cependant, le rapport centre-

production de l'ordre socio-économique et intellectuel actuel. Notre travail consistera ainsi à montrer qu'en revendiquant la place des exclus au sein de la communauté réelle de communication, l'éthique de la libération revendique également sa place comme pensée à part entière, jusqu'ici refoulée aux marges de la philosophie occidentale, sans pour autant perdre de vue les critiques dont elle a fait l'objet, en Amérique latine notamment¹².

À travers la pensée de Dussel, l'éthique de la libération latino-américaine remet en effet en question la rationalité techno-scientifique de l'Occident qui s'est imposée comme la seule forme légitime de production du savoir, en reléguant les autres formes de connaissance du monde dans le domaine de la *doxa*. Dussel plaide ainsi en faveur d'un monde dans lequel différentes manières de connaître ce monde peuvent coexister et se compléter, tout en assumant au départ la prise de conscience de leurs positions asymétriques (domination et exclusion) et de la conflictualité effective ou latente qui en résulte (exclusion des *sans-voix*). De là l'importance qu'il accordera à une relecture de la pensée européenne. Cette relecture s'avère nécessaire car, aux yeux de Dussel, la philosophie latino-américaine ne peut se développer comme une pensée authentique qu'en remontant aux sources de sa tradition ou de son histoire. Ce qui le conduira à procéder à une relecture de nombreux penseurs occidentaux comme Aristote, Kant, Heidegger, Marx ou Levinas, toujours dans le but de retrouver la spécificité d'un penseur latino-américain, largement méconnu ou refoulé par la pensée occidentale. Parmi ces penseurs occidentaux, Levinas et Marx exerceront une influence considérable sur la pensée de Dussel.

En ce qui a trait à Levinas, il ne cessera de rappeler que c'est le philosophe juif qui l'a réveillé de son « sommeil ontologique »¹³ en l'aidant à découvrir les catégories de l'*altérité* et de l'*extériorité*. Mais, comme nous

périphérie est mieux compris quand on le comprend à la lumière de la théorie de la dépendance. Dans cette théorie, l'intérêt est porté sur le sous-développement des nations de la périphérie et leurs multiples dépendances par rapport au centre : technologique, financière, politique et culturelle. Certes, la théorie de la dépendance a dû affronter de nombreuses critiques. Mais elle a le mérite d'avoir cassé l'enchantement de la « tromperie développementiste », d'avoir exhibé l'articulation structurale des nations sous-développées au système mondial. Voir Marx, Karl, *Le Capital* Vol. I, Gallimard, Paris, 1963 ; Prebish, Raúl, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*, Fondo de cultura económica, México, 1971. Prebish, Raúl, « El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas », in *Desarrollo Económico*, 1986, Vol. 26, n° 103. Nous aborderons cette théorie dans notre second chapitre.

¹² On peut citer parmi d'autres : Arteaga Muro Lauro, Hugo Ibarra Ortiz, Hans Schelskorn, Horacio Cerutti Guldberg, Guy Alain, Santiago Castro Gómez, Ofelia Schutte, etc. Nous reviendrons sur ces critiques dans notre premier chapitre.

¹³ Par cette expression, Dussel faisait allusion à sa volonté initiale d'inscrire la visée universelle de son éthique de la libération dans la ligne de l'ontologie fondamentale de Heidegger.

le verrons tout au long de notre travail, il fera subir aux catégories levinassiennes une transformation majeure : elles ne seront plus mobilisées dans un sens phénoménologique comme chez Levinas, mais envisagées dans une perspective *anthropologique* ou *socio-politique*, selon laquelle l'Autre sera thématiqué comme la figure de l'exclu ou de l'opprimé. L'éthique de la libération se donnera désormais pour tâche de reprendre la totalité des problèmes moraux à partir de la perspective et des exigences de la responsabilité pour l'Autre (la victime, l'exclu) considéré comme constituant l'extériorité – une extériorité d'exclusion – en regard de la totalité dominatrice. Ce qui la conduira à s'intéresser à des questions concrètes telles que la faim, la souffrance, l'exclusion, qui sont, pour la plupart, fondamentales dans les pays du Tiers Monde, même si elles ont souvent été reléguées au second plan dans les pays du Premier Monde. Ce faisant, Dussel s'efforcera de montrer l'apport indispensable d'une éthique de la périphérie aux éthiques pensées à partir du centre de production de l'ordre socio-économique actuel : l'Autre incarné dans le peuple latino-américain pauvre et opprimé deviendra le *symbole* de toutes les formes d'exclusion ou d'oppression. Il acquerra par là le statut d'un *universel concret*¹⁴.

Le philosophe allemand Karl Marx jouera également un rôle important dans la pensée de Dussel en lui permettant d'élaborer sa méthode *analectique* dite dialectique positive en tant qu'affirmation ou reconnaissance de l'Autre en son extériorité. Mais, il sera aussi à l'origine du principe fondateur de l'éthique de Dussel, le *principe matériel*¹⁵, en tant que celui-ci trouvera chez Marx les « intuitions » les plus fortes en faveur d'une éthique de contenu ou matérielle. À partir de ce principe matériel, Dussel tentera d'élaborer une synthèse entre les aspects matériel et formel de l'éthique. Car, selon lui, le pauvre est à la fois « matériellement » opprimé et « formellement exclu ». Grâce à son concept de matérialité, il tentera de surmonter l'interdit humien selon lequel les jugements descriptifs ou jugements de fait ne peuvent conduire de manière linéaire à des jugements normatifs. De même, contrairement aux communautariens ou aux utilitaristes – qui mettent l'accent sur un aspect particulier de l'éthique comme l'histoire, la culture, les différentes sphères de la justice, le bonheur ou le

¹⁴ Pour mieux comprendre cette expression, nous ferons, dans le chapitre 5, un parallèle entre le pauvre chez Dussel et le prolétariat au sens où l'entend Marx dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*.

¹⁵ Dans *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 621, thèse 10, Dussel rappelle que la langue allemande fait la différence entre *material* (avec « a ») qui signifie contenu (*Inhalt*), opposé à formel ; et *materiell* (avec « e ») qui signifie matière physique, opposé par exemple à « mentale » ou « spirituel ». Quand il utilise le terme « matériel », Dussel entend le plus souvent le vocable allemand « material » (avec « a ») qui signifie *contenu*. Et par contenu, il vise plus particulièrement la vie humaine prise dans ses dimensions corporelle et historico-sociale.

bien-être social –, Dussel abordera la matérialité dans tout son potentiel d'universalité, comme un principe interne à toutes les cultures et traditions historiques. À cet égard, il accordera une importance spéciale au philosophe canadien Charles Taylor, l'un des principaux représentants de la pensée dite communautarienne, avec qui il développera une discussion fructueuse autour de l'idée de « mélange des horizons » comme alternative à une conception proprement universaliste de l'éthique.

Par son concept de matérialité, Dussel entend également réaffirmer l'importance de la *vie* pour l'être humain et au regard d'une pensée authentique, dans la mesure où la vie nous renvoie à l'intégralité de notre rapport au monde et à nous-mêmes. Nous le verrons, à l'appui de recherches récentes en neurobiologie, Dussel va se donner une conception extrêmement complexe et riche de la vie humaine qu'il invite à appréhender dans toutes ses dimensions – « physico-biologique, historico-culturelle, éthico-esthétique et même mystico-spirituelle » –, en soulignant que celles-ci doivent toujours être prises « dans un cadre communautaire » et appréhendées dans leur pouvoir *autopoïétique* comme une puissance qui se renouvelle ou se recrée constamment. La matérialité acquiert ainsi une portée *métabiologique*, dans la mesure où elle fait signe vers la vie humaine au-delà de la seule et unique perspective biologique, et deviendra le fondement d'une éthique qui prenne en compte le fait humain dans sa globalité (comme lieu d'interaction entre corps et esprit). L'importance de la vie dans la construction de l'idée de matérialité nous donnera l'occasion d'une comparaison avec les analyses de Foucault sur le biopouvoir ou la biopolitique, d'où nous tirerons un principe herméneutique foucauldien qui inspirera notre propre démarche, à savoir l'idée d'intersection fructueuse et éclairante entre « horizons discursifs différents ».

Fort de cette conception « intégrée » de l'être humain, Dussel entreprendra le dialogue avec Karl-Otto Apel à qui il reprochera d'avoir négligé l'*a priori* matériel de l'éthique, pourtant fondamental si l'on veut surmonter le dualisme kantien dont héritent largement l'éthique du discours, mais aussi la philosophie occidentale dans son ensemble. Nous serons amené bien évidemment à nous demander si les griefs de Dussel à l'endroit de l'éthique d'Apel sont fondés, et à évaluer la réplique du philosophe allemand qui consiste pour l'essentiel à ramener les revendications de Dussel à un problème d'*application* soumis au principe *responsabilité*. Nous aurons enfin à apprécier dans ce débat l'apport de la thèse de la *complémentarité* entre les deux éthiques initiée par le philosophe autrichien Hans Schelkshorn et prolongée par d'autres philosophes dont Fátima Hurtado López et Martine Le Corre-Chantecaille¹⁶.

¹⁶ Nous développerons ce point dans le chapitre 3 de notre ouvrage.

Ce dialogue revêt une importance particulière pour la philosophie latino-américaine et celle d'autres périphéries du monde actuel (l'Afrique, l'Asie, etc.), parce qu'il représente un exemple concret du débat qu'entreprend une philosophie de la périphérie latino-américaine, telle l'éthique de la libération dusselienne, et une pensée philosophique européo-occidentale représentée par l'éthique du discours d'Apel.

Il s'agira pour nous de montrer le rôle exemplaire du débat entre Dussel et Apel. En nous appuyant sur les rencontres entre les deux auteurs, nous montrerons que, malgré certaines convergences entre leurs éthiques, ce qui a poussé Apel à entreprendre un dialogue avec Dussel, c'est l'hypothèse d'une complémentarité entre les deux éthiques, hypothèse selon laquelle l'éthique de la libération constituerait un cas concret de la *partie B* de l'éthique de la discussion. Nous tenterons de démontrer que si, au départ, cette idée avait plu à Dussel, il la rejettera par la suite, en faisant remarquer que son éthique a évolué à un point tel qu'elle ne peut plus être considérée comme un cas concret de l'éthique de K.O. Apel. De même, nous essaierons de montrer que le principal point de divergence entre les deux auteurs réside au niveau du point de départ de l'éthique. Autrement dit, faut-il accorder la priorité à l'aspect matériel ou à l'aspect formel de l'éthique ? Cette question apparemment simple exige, pour autant, un certain compromis, voire un certain renoncement que les deux auteurs n'étaient pas prêts à faire. En d'autres termes, aucun des deux auteurs ne renoncera à l'antériorité de son éthique au profit de l'autre. Ce qui constituera un obstacle majeur à la complémentarité entre les deux éthiques, mais permettra à Dussel de préciser le sens des fondements pour une éthique matérielle s'enracinant dans la prise en compte de l'impossible reconnaissance formelle de l'autre exclu, victime ou dominé, même s'il s'agissait de reconnaître un ordre de victimes, une communauté préalable qui donnerait sens à une conscience de la vulnérabilité. Il faut d'abord renoncer à l'idée même de reconnaissance complète d'une communauté de souffrance et d'exclusion, éprouver l'échec d'un tel point de vue sur l'autre, pour entreprendre une action en faveur de l'incomplétude de nos ordres éthiques quels qu'ils soient.

Le premier chapitre, *Une éthique de la libération en contexte latino-américain, De la déconstruction de la modernité au surgissement de l'altérité*, commencera par exposer les critiques majeures adressées à Dussel de manière à mieux saisir la force et les limites des arguments « déconstructifs » avancés par notre auteur. Ce chapitre montrera ensuite comment Dussel a tenté de se situer dans le débat éthique contemporain en procédant à une *déconstruction* vigoureuse de la tradition occidentale, afin de mettre à jour le projet de domination de celle-ci et ses effets d'exclusion. Nous proposerons de distinguer deux moments dans ce processus : un moment plus *généalogique* qui fera l'objet du présent chapitre et un moment plus

systématique qui coïncide avec le débat avec Apel exposé dans le chapitre 3. Dussel a recours d'abord à la critique socio-économique des rapports entre pays riches et pays pauvres, dont il met à nu l'« occultation de la différence coloniale ». Il procède ensuite à une *déconstruction* de l'histoire de l'éthique occidentale en vue de faire apparaître comment celle-ci s'accomplit dans l'oblitération de l'*altérité*. Le résultat le plus décisif de cette déconstruction réside dans la rencontre de Dussel avec Emmanuel Levinas.

Le deuxième chapitre, intitulé *Dussel et Apel face à la transformation de l'éthique contemporaine*, est construit comme la *matrice argumentative* préparant l'interprétation de l'éthique dusselienne et le débat exemplaire que les chapitres suivants auront à déployer. Nous commencerons par esquisser à gros traits les grandes tendances qui caractérisent la réflexion éthique contemporaine en prenant appui sur la distinction entre les orientations de pensée ordonnées à la *vie bonne*, d'une part, et celles qui font du *devoir* la catégorie centrale de la démarche morale, d'autre part. Nous aurons également à prendre en considération une objection souvent adressée à la réflexion éthique de Dussel : avons-nous affaire à une éthique élaborée par un théologien plutôt qu'à un effort de pensée spécifiquement philosophique fondé sur l'exercice autonome de la raison ? Nous tenterons de répondre à cette question en essayant de montrer que la principale contribution de Dussel à une réflexion en profondeur sur notre temps relève pleinement de la philosophie et plus particulièrement, de l'éthique. Ce cadre une fois tracé, nous permettra de prendre la mesure, non seulement du *lieu philosophique* qu'occupe à bon droit le projet dusselien d'une éthique de la libération, mais aussi des principaux thèmes du débat entre le philosophe argentin et l'éthique de la discussion de K.-O. Apel à savoir la fondation de l'éthique, la prétention à l'universalité et la visée utopique que requiert toute praxis collective. Il permettra également de mesurer toute la portée de sa relecture « anthropologique » de *Totalité et infini* par laquelle Dussel prend en compte le surgissement de l'Autre et de fait de l'« extériorité » de l'exclu la norme fondatrice d'une éthique de la libération. Pour autant, nous montrerons – et ce point est central dans notre interprétation – comment et pourquoi Dussel sera amené à dépasser Levinas grâce à sa propre relecture du Marx des *Grundrisse*. Outre la compréhension de l'éthique comme *praxis* individuelle et collective, Dussel découvre chez Marx la méthode de son éthique de la libération qu'il appellera *analectique* (reconnaissance de l'autre et primat de l'extériorité). Nous verrons enfin comment une analogie avec la définition marxienne du prolétariat autorise Dussel à penser l'Autre incarné dans le peuple latino-américain comme une métaphore de l'humanité souffrante sous le capitalisme.

Le troisième chapitre, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, constitue le moment exemplaire et le plus *systématique* de la déconstruc-

tion annoncée dans le chapitre précédent. Il s'agit de mettre en application l'exigence dialogique attestée dans le chapitre précédent, en faisant une relecture du long débat entretenu avec Karl-Otto Apel. Ce choix se justifie dans la mesure où les six rencontres entre nos deux auteurs constituent, à notre sens¹⁷, la forme la plus aboutie d'un dialogue entre les philosophies continentale et latino-américaine, au cours duquel eut lieu un véritable échange de points de vue entre le Nord et le Sud. Nous montrerons que si ces rencontres ont constitué une tentative réelle de compréhension mutuelle entre les deux perspectives procédurale-apelienne et libératrice-dusselienne, elles se sont aussi heurtées à des divergences entre ces deux conceptions de l'éthique, qui conduiront à l'échec du dialogue¹⁸. Ces divergences tournent autour de trois thématiques centrales : la question de la fondation de l'éthique, l'importance accordée à Marx par l'éthique de la libération et l'hypothèse d'une complémentarité entre les deux éthiques. Nous montrerons que le fil conducteur de tout le débat réside dans la valeur à accorder au *principe matériel* ; nous en tirerons un argument en faveur de l'éthique de la libération en faisant apparaître que l'éthique de la discussion laisse sans réponse la question posée par ceux qui sont socialement, politiquement et culturellement tenus en dehors de la discussion. Malgré cet échec – confirmé selon nous par la discussion sur la complémentarité –, le débat entre les deux auteurs (la première initiative de ce genre au niveau philosophique) contribue à poser les bases et éclaircir les enjeux d'un vrai dialogue philosophique entre une pensée du Nord et celle d'une périphérie du monde actuel, l'Amérique latine.

Ce dialogue nous conduira dans un quatrième chapitre, qui porte comme titre *L'éthique matérielle de la vie*, à prendre la mesure des conséquences que Dussel a tirées de ses multiples efforts de dialogue quant aux critères de l'éthique abordés dans une perspective pratique. Nous montrerons comment Dussel va développer son éthique matérielle dans le cadre de ce qu'il appelle l'architecture de l'éthique de la libération qui constitue sa réponse définitive concernant les questions de fondation et d'application de principes d'action. Un des enjeux essentiels de ce chapitre concerne la conception dusselienne de l'universalité de l'éthique de la libération. Nous évoquerons la discussion de l'idée de Charles Taylor d'un « mélange d'horizons », d'un universel inchoatif et non normatif que le philosophe canadien présente comme une alternative à la perspective

¹⁷ Le chapitre 3 a pour objet l'exposition de ce dialogue et tentera d'en évaluer les conséquences pour chacun des auteurs.

¹⁸ C'est, pour le moins, la thèse que nous défendrons dans notre chapitre 3. À titre d'anticipation, il y a échec, *selon nous*, dans la mesure où les nombreuses rencontres entre nos deux auteurs n'ont pas conduit Apel à une révision de ses propres prémisses, qui tiennent compte de l'interpellation de l'Autre, sans réduire celle-ci à une simple variante de l'éthique du discours.

universaliste revendiquée par Dussel pour son éthique de la libération. Néanmoins, en vue de dissiper l'apparente contradiction de l'idée dusse-lienne d'universalité – une visée d'universalité qui prendrait son point de départ dans l'Autre latino-américain –, nous montrerons comment le philosophe argentin emprunte une autre voie que la tradition kantienne dans laquelle s'inscrit notamment Apel au profit d'une relecture marxienne du primat de l'Autre levinassien ; ce sera l'occasion de revenir sur la clé de notre interprétation de cette question, à savoir l'analogie de l'Autre latino-américain exclu et exploité avec le prolétariat tel que Marx l'a thématiqué.

Dans le cinquième et dernier chapitre, *Le projet utopique de la communauté des victimes*, nous tenterons de montrer comment le déplacement initié plus particulièrement par le dialogue avec Apel (et développé dans notre troisième chapitre) est à la base d'une reformulation synthétique de la position de Dussel, qui lui permet de proposer une éthique critique visant à permettre aux éthiques dominantes de comprendre la nécessité de leur propre déplacement vers la prise en compte d'un ensemble nécessaire de critères rationnels qu'elles ont jusqu'à présent méconnus. Cette éthique critique s'exprimera à travers ce que nous appellerons une utopie négative qui est une critique de ce qui n'est pas acceptable afin d'arriver à quelque chose qui soit acceptable. L'intention directrice de ce chapitre consistera à établir qu'une pensée de l'utopie politique est nécessaire pour dépasser l'incomplétude propre à une éthique qui entend se comprendre comme engageant une praxis de transformation sociale et politique, telle qu'elle se présente chez Dussel.

Le titre de notre travail, *Praxis de libération¹⁹ et résistance de l'altérité*, définit le fil conducteur de notre interprétation de la pensée de Dussel et la thèse que nous nous proposons d'exposer à son propos. Le travail philosophique est chez lui intimement liée à une praxis qui se veut indissociable d'un projet de libération ; la reconnaissance de l'altérité et l'affirmation du primat matériel de l'Autre constituent l'apport original de Dussel à toute pensée éthique et politique. Cette pratique authentique du dialogue et de la résistance dans le dialogue forme le cadre concret d'un débat effectif où s'éprouvent les enjeux et les difficultés de la confrontation entre une pensée philosophique inscrite dans l'expérience du continent latino-américain et les figures d'une éthique toujours repensée et justifiée dans le miroir constitué par la tradition occidentale.

¹⁹ Chez Dussel, la *praxis de libération* (comme acte humain) indique le moment complexe par lequel un peuple ébranle un système en vigueur en ouvrant un chemin sur l'« ancienne institutionnalité » en vue d'instaurer un *nouvel ordre*. Voir Dussel, Enrique, « Éthique de la libération », in *Encyclopédie philosophique universelle (l'univers philosophique)*, Jacob, André (dir.), PUF, Paris, 1989, p. 151.

CHAPITRE I

Une éthique de la libération en contexte latino-américain

De la déconstruction de la modernité au surgissement de l'altérité

Né en 1934 à la Paz (Argentine) Enrique Dussel est l'un des penseurs les plus influents de la philosophie qui a pris naissance en Amérique latine dans les années 1970 et qui est connue sous le nom de philosophie de la libération. Toute son œuvre appelée éthique de la libération procède d'un débat exigeant avec la tradition philosophique europeo-occidentale, en vue d'affirmer et de faire reconnaître l'identité et l'originalité d'une philosophie spécifiquement latino-américaine. De ce fait, il remet en question ce qu'il appelle la rationalité « scientifico-technique » de l'Occident qui s'est imposée comme la seule forme légitime de production du savoir, en reléguant les autres formes de connaissance du monde dans le domaine de la *doxa*. Inspiré par le philosophe juif Emmanuel Levinas, Dussel fera une relecture anthropologique de *Totalité et infini* ce qui lui permettra de rendre compte du surgissement de l'Autre et de faire de l'« extériorité » de l'exclu (le peuple latino-américain) la norme fondatrice d'une éthique de la libération. Son débat avec le philosophe allemand et un des principaux représentants de l'éthique du discours Karl-Otto Apel est exemplaire, en ce qu'il constitue la forme la plus aboutie du dialogue entre la philosophie de la libération, notamment l'éthique de la libération et la philosophie occidentale. Ce dialogue, en plus de contribuer à poser les bases d'un vrai débat entre une pensée du Nord et celle du Sud (la pensée latino-américaine), permettra à Dussel de revendiquer à la fois la place des exclus au sein de la communauté réelle de communication et également celle de son éthique comme pensée à part entière refoulée jusqu'ici aux marges de la philosophie occidentale.

Son objectif ne consistera pas pour autant à provoquer une rupture entre la pensée latino-américaine et la pensée occidentale, mais bien de nouer des échanges sur des problèmes auxquels aujourd'hui nous sommes tous confrontés et qui exigent des réponses à tout le moins concertées, comme la dégradation de notre planète, la pauvreté, la misère, l'exclusion, la souffrance, etc., en tenant compte des points aveugles qui biaisent toute

approche idéaliste de la signification du consensus social ou politique. En défendant une éthique matérielle reposant sur l'interpellation de l'Autre et la dignité de la vie humaine, Dussel tentera de dépasser l'incomplétude de l'aspect formel de l'éthique en faisant remarquer que les pauvres « matériellement » opprimés et « formellement » exclus résistent à toute assimilation sous un principe formel et interpellent le sujet éthique à s'engager dans une action historique de changement. Ce faisant, il pense avoir développé une éthique plus riche et plus complexe que celle d'Apel et des penseurs de la tradition rationaliste kantienne. Dans cette perspective, à travers l'œuvre de Dussel, l'éthique de la libération se présente comme une contribution indispensable d'une éthique de la périphérie (Amérique latine) aux éthiques pensées à partir du centre de production de l'ordre socio-économique et intellectuel actuel. D'où l'importance d'une meilleure compréhension de la pensée de Dussel afin de mieux cerner l'originalité et la pertinence de son projet éthique dans le contexte contemporain.

L'éthique de la libération d'Enrique Dussel n'a pas été à l'abri de certaines critiques dont la plupart viennent des penseurs latino-américains eux-mêmes. Pour nous comme pour la plupart des penseurs latino-américains, la philosophie de la libération ainsi que la théologie de la libération sont *pertinentes* pour des pays comme ceux de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Asie, et même de l'Europe¹ où la grande majorité des gens croupissent dans la pauvreté et dans la misère, sans parler de l'immense difficulté pour la plupart d'instaurer les conditions réelles d'un État de droit. Ainsi, en raison des questions qu'elle soulève la philosophie latino-américaine constitue, à notre avis, une pensée valable non seulement pour les temps de crise, mais aussi pour tous les temps. Rappelons également que Dussel la conçoit comme une éthique vigilante, une éthique critique en ce sens que l'éthique de la libération a comme tâche de remettre en question tout système social ou politique qui réprime et déshumanise l'Autre (victime, exclu).

Nous avons toutefois retenu trois principales critiques : la première concerne la question de l'*authenticité*² de l'éthique de la libération ; la se-

¹ Avec plus de 25,4 millions de personnes sans emploi, le taux de chômage dans l'Union européenne a atteint 10,5 % en août 2012, dont 22,7 % ont moins de 25 ans, selon les chiffres publiés le 1^{er} octobre 2012 par l'office européen de statistiques Eurostat.

² On peut citer, parmi d'autres : Arteaga Muro Lauro dont la critique est rapportée par Hugo Ibarra Ortiz dans *Ética y Cultura Contemporánea*, in http://www.robertexto.com/archivo1/etica_cultura.htm#fn149 (page visitée le 2/10/2015) : « Enrique Dussel n'est pas authentique, il ne s'interroge pas sur la façon dont il faut penser l'existence du peuple latino-américain ; il pense plutôt de manière abstraite, à travers des envolées intellectuelles, à travers des idées. Il ferme les yeux face à cet être nouveau qu'est l'Amérique latine, à cette diversité culturelle, à ce mélange hétérogène de peuples qu'il représente » (notre traduction). Ibarra Ortiz renvoie en fait au mémoire de maîtrise de

conde fait état d'une certaine *tendance manichéenne*³ que l'on retrouverait chez Dussel et la troisième fait référence à la critique du philosophe autrichien Hans Schelkshorn selon laquelle l'éthique de la libération ne serait *valable que pour les situations révolutionnaires ou les périodes de crise*⁴.

L'éthique de la libération d'Enrique Dussel est souvent jugée par certains de ses critiques comme une pensée inauthentique dans la mesure où elle n'a cessé de se construire dans un dialogue continu avec la pensée occidentale *eurocentrée*. Selon cette première critique (Arteaga Muro Lauro, Hugo Ibarra Ortiz), l'éthique de la libération de Dussel serait *inauthentique* en raison du fait que Dussel aurait pris ses catégories dans la pensée européenne qu'il critique par ailleurs. Dussel ne ferait pas de la philosophie latino-américaine comme telle, mais ne ferait que s'inscrire dans le sillage de la pensée européenne déguisée en pensée latino-américaine. S'il faut chercher une pensée authentique qui soit la voix de la pensée latino-américaine, il ne faut pas la chercher ailleurs, mais bien dans ce qui est propre à l'Amérique latine, en prenant en compte son passé, son histoire, ou ce qui fait son identité, comme ses racines métisses et noires. Selon cette critique, Dussel n'aurait fait que *répéter* les penseurs européens en utilisant les mêmes catégories que ces derniers ; des catégories qui, en raison de leur abstraction, comme l'altérité, l'être, Autrui, etc., s'avèrent inaptes à comprendre la réalité et l'expérience historique latino-américaine. Se référant à un texte inédit de Arteaga Muro Lauro, Hugo Ibarra Ortiz ira jusqu'à dire que, pour construire sa pensée, Dussel ne tient pas compte de l'idiosyncrasie des peuples de l'Amérique latine, il ne fait qu'importer ses « idées

A. Muro Lauro, *La ética de la liberación, Una aproximación al pensamiento de Enrique D. Dussel*, Tesis de Maestría, p. 128.

³ Parmi les critiques de Dussel sur la tendance manichéenne on retrouve entre autres Cerutti pour qui il y a une ambiguïté ou une tension chez Dussel au sujet de l'utilisation des concepts dominants-dominés, pauvres-riches, etc. De même, à l'instar d'Ofelia Schutte, d'Arturo Ibarra et autres, il conçoit la pensée de Dussel comme une pensée abstraite qui n'a aucun lien avec la réalité concrète des peuples de l'Amérique latine. Voir notamment les critiques sur l'ancrage philosophique abstrait de Dussel formulées par Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

⁴ On peut mentionner, entre autres, Hans Schelkshorn dont la critique est rapportée par Dussel dans *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, op. cit., p. 533 : « Comme me l'a fait remarquer verbalement mon ami Hans Schelkshorn, de Vienne (Autriche), l'Éthique de la Libération semble être valable uniquement pour des situations révolutionnaires, qui sont absolument exceptionnelles, et de ce fait, cela lui enlève la possibilité d'être une éthique de l'action quotidienne, ordinaire [ou une éthique] de tous les jours » (notre traduction). Nous renvoyons à l'édition la plus récente du texte de Schelkshorn, Hans, « Discurso y liberación (un acercamiento crítico a la "ética del discurso" y a la "ética de la liberación" de E. Dussel) », in Schelkshorn, Hans, et Aránzazu Hernández Piñero, María, *Ética de la liberación y ética del discurso (Karl-Otto Apel y Enrique Dussel)*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 11-28.

et ses structures conceptuelles » de l'Occident, plus particulièrement de la philosophie européenne, ce qui fait de sa pensée une pensée inauthentique, incohérente, abstraite et déconnectée de la réalité latino-américaine.

Cette critique à l'égard de la pensée dusselienne est-elle fondée ? Est-il possible de penser une philosophie indépendamment de toute interaction avec les autres cultures et philosophies ? Les reproches adressés à Dussel visent surtout sa relecture de la pensée occidentale. Mais peut-on penser une philosophie latino-américaine sans tenir compte de l'apport de la pensée européenne qui a été la pensée dominante en Amérique latine durant plusieurs décennies ? Contrairement à Arteaga et Ibarra, Dussel pense que la relecture de la pensée latino-américaine est nécessaire et même inévitable. Leopoldo Zea, l'un des pionniers de la philosophie latino-américaine, semble abonder dans le même sens lorsqu'il reconnaît également le lien inévitable entre la philosophie latino-américaine et la philosophie européenne :

La philosophie de l'histoire latino-américaine peut être considérée comme l'expression de l'histoire universelle de la philosophie dans laquelle s'entrecroisent divers projets (...). [Ainsi], les projets propres aux hommes et aux peuples de notre Amérique sont en interaction (...) avec ceux du monde appelé occidental⁵.

En d'autres termes, pour Zea, en Amérique, la philosophie commence par être une philosophie de sa « propre histoire », mais cette histoire est « inévitablement » liée à celle de la philosophie européenne. À l'instar de Zea, Dussel met l'accent sur l'interaction entre la pensée latino-américaine et la pensée européenne tout en plaidant en faveur d'une pensée propre à l'Amérique latine. Mais pourquoi insister sur le lien entre la pensée européenne et la pensée latino-américaine ? Ou encore pourquoi la relecture d'une pensée européenne est-elle si nécessaire pour construire une pensée latino-américaine ? En d'autres termes, pourquoi a-t-on besoin de passer par la pensée européenne pour se doter d'une meilleure compréhension de la pensée latino-américaine et lui reconnaître une identité propre ?

Nous l'avons vu, certains penseurs comme Muro Lauro et Ibarra Ortiz privilégient la *rupture* avec la pensée européenne afin de pouvoir penser une philosophie propre à l'Amérique latine, tandis que d'autres auteurs comme Dussel (de même que Zea) pensent que pour mieux se connaître, il est nécessaire de retourner à ses sources ou à ses origines. Car – et c'est la conviction qui guide tout le travail critique de Dussel – pour construire une pensée latino-américaine authentique, il est essentiel de relire l'histoire de l'Amérique latine à laquelle font partie de nombreux pays européens

⁵ Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana (Philosophie de l'histoire latino-américaine)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, pp. 25-26.

en tant que pays colonisateurs. Mais, qu'est-ce qui fait de cette relecture un passage obligé ? N'est-elle pas plutôt un obstacle à la construction d'une pensée typiquement latino-américaine comme l'affirme Ibarra à la suite d'Arteaga ? Selon Dussel, il n'en est rien : cette relecture doit permettre aux peuples de l'Amérique latine de se réapproprier leur histoire en mettant au jour l'être latino-américain *occulté* par la pensée européenne. Loin d'être une démarche purement ontologique, ce détour vise surtout à montrer que la pensée latino-américaine ne peut prétendre être une pensée authentique ou même libératrice si elle ne prend pas conscience de sa propre situation d'exclusion, de domination et d'aliénation. Bref, pour que la pensée latino-américaine soit une pensée authentique et libre, il lui est *nécessaire* de recourir à son histoire ou à son passé dont fait partie la pensée européenne comme pensée colonisatrice et dominatrice. Cette nécessité fait fond sur un présupposé fondamental qui guide tout le travail philosophique de Dussel : l'émancipation de la pensée latino-américaine passe par la mise à nu de la logique de domination privilégiée par les conquêtes européennes, et celle-ci n'est que l'expression de la « métaphysique du sujet » ; la lecture critique de sa propre histoire, en dépit de ses difficultés et parce qu'elle requiert l'égalité des protagonistes de la discussion, est seule à même de surmonter cette logique. En revanche, la logique de rupture ne fait qu'entériner les mécanismes individuels et collectifs de domination et d'exclusion de l'Autre.

À cet égard, il est possible d'établir un lien entre la relecture dusse-lienne de la philosophie euro-occidentale et la notion d'*identité narrative*⁶ de Paul Ricœur. À la lumière de ce concept d'*identité narrative*, on peut dire que la prise en charge de notre présent ne peut se faire sans avoir recours à notre passé. Car, nous sommes le produit de ceux et de celles qui ont façonné notre histoire. Certes, pour être les principaux narrateurs de notre histoire, nous devons la « re-façonner » ou la « re-faire » à notre manière et selon nos propres aspirations. Ce qui nous oblige à nous poser les questions suivantes : Qui sommes-nous réellement ? Qui a façonné notre histoire ? Et pourquoi ? Ces questions sont pertinentes pour n'importe quel peuple ou collectivité qui entend se ré-approprier son histoire afin de la transformer. On comprend alors Ricœur lorsqu'il affirme que notre vie est un « tissu d'histoires racontées »⁷, histoires dans lesquelles nous sommes à la fois « lecteur » et « scripteur ». Là réside l'importance de la narration dans la compréhension de notre histoire. Chaque fois que nous nous questionnons sur notre identité (comme individu et comme communauté),

⁶ Ricœur, Paul, *Anthologie : Textes choisis et présentés par Michäel Foessel et Fabien Lamouche*, Seuil, Paris, 2007, pp. 230-236. Voir également, Ricœur, Paul, *Temps et Récit 3*, Seuil, Paris, 1985, pp. 442-448.

⁷ Ricœur, Paul, *Anthologie*, op. cit., p. 231.

affirme Ricœur, nous sommes obligés de nous référer à notre passé en nous demandant : « qui a fait telle action ? Qui en est l'agent, l'auteur ? »⁸ Répondre à ces questions, poursuit Ricœur à la suite de Hannah Arendt, c'est « raconter l'histoire d'une vie »⁹, sachant que « l'histoire racontée dit (également) le qui de l'action »¹⁰.

Selon le philosophe français, la psychanalyse et l'histoire jouent un rôle déterminant dans la compréhension de la notion de l'identité narrative. Si la psychanalyse montre comment « l'histoire d'une vie se constitue par une suite de rectifications appliquées à des récits préalables », l'histoire d'un peuple, d'une collectivité, ou d'une institution représente, pour sa part, le résultat des « corrections que chaque nouvel historien apporte aux explications de ses prédécesseurs et, de proche en proche, aux légendes qui ont précédé ce travail proprement historiographique »¹¹. En référant à l'histoire du peuple d'Israël, Ricœur montre ainsi l'importance pour ce peuple de recourir à son histoire, mais en la réinterprétant, en la refaçonant. Ainsi, dira-t-il, c'est en interprétant ses propres traditions qu'Israël s'est donné une identité qui est elle-même historique :

C'est en interprétant historiquement son histoire, en l'élaborant comme une tradition vivante, qu'Israël s'est projeté dans le passé comme un unique peuple à qui est arrivé, comme à une totalité indivisible, la délivrance d'Égypte, la révélation du Sinäi, l'aventure du désert et le don de la Terre Promise... L'unique principe théologique vers lequel tend toute la pensée d'Israël est alors : il y avait Israël, le peuple de Dieu, qui toujours agit comme une unité et que Dieu traite comme une unité (...)¹².

En s'inspirant de Ricœur, on peut dire que l'identité personnelle ou collective se forme à partir d'une réappropriation de son histoire, mais à travers une relecture de celle-ci sous la forme d'un dialogue avec son passé. Ce qui permet de s'approcher de ceux qui ont façonné notre histoire tout en montrant les éléments de « concordances » et de « discordances » qu'elle comporte. Cela nous oblige, à notre tour, de ré-écrire notre histoire en la construisant autrement afin qu'elle soit réellement l'expression de nos désirs, de nos sentiments et de nos attentes. Cette démarche est primordiale dans la construction d'une identité : « un sujet se reconnaît dans l'histoire qu'il se raconte à lui-même sur lui-même »¹³. Mais, cette nar-

⁸ *Ibid.*, p. 230.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibid.*, p. 232.

¹² Ricœur, Paul, « Structure et herméneutique », in *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969, p. 49.

¹³ Ricœur, Paul, *Anthologie, op. cit.*, p. 233.

ration passe d'abord par une ré-appropriation libre, réfléchie et exigeante de son histoire.

À la lumière de cette problématique de l'identité narrative, on comprend l'importance de la relecture dusselienne de la pensée occidentale. Dans cette relecture, rappelons-le, il veut insister sur le fait que la pensée latino-américaine n'est pas une pensée venant de nulle part ; au contraire, elle a un *passé*. Mais, ce passé ne semble guère valorisant pour l'Amérique latine, car il est surtout un passé de colonisation et de domination. Et cette colonisation des peuples de l'Amérique latine s'est avérée non seulement économique et politique, mais aussi intellectuelle et culturelle. Ce qui fait de la pensée qui a pris naissance en Amérique latine une pensée dominée et aliénée. Par conséquent, il faut libérer cette pensée pour qu'elle soit, à son tour, une pensée libératrice. Telle est justement la tâche de la philosophie de la libération latino-américaine et plus précisément de l'éthique de la libération d'Enrique Dussel. Loin d'être un obstacle, le retour à son passé est primordial si l'on veut comprendre son histoire afin de la ré-écrire ou de l'écrire autrement. D'où l'importance pour lui d'essayer, à la manière de Heidegger, d'entreprendre une dé-construction de la pensée européenne qui aura comme principal objectif de faire apparaître comment la pensée latino-américaine s'est vue occultée par la pensée occidentale. Ce qui va lui permettre, par la suite, de revendiquer la place de plein droit de cet Autre refoulé aux marges de la pensée européenne. Le dialogue avec les penseurs occidentaux ne se confond donc pas avec une servile imitation de celle-ci, mais se propose de faire valoir le point de vue de la philosophie latino-américaine, et en particulier de l'éthique de la libération, qui se présente comme une nouvelle façon de philosopher ou comme un « nouveau » chapitre dans la grande histoire de la philosophie. C'est pourquoi, consciente d'être une nouvelle manière de penser, dès son commencement, la philosophie latino-américaine a développé de nouvelles catégories, méthodes et objets de réflexion. Comme nous avons pu le montrer au cours de notre travail, si Dussel utilise certaines des catégories de la tradition philosophique, s'il relit les grandes figures qui jalonnent l'histoire de la philosophie, il les interprète toujours à partir du contexte latino-américain. Tel est le cas des catégories reprises à Heidegger, à Levinas, Marx ou Apel.

En conclusion, la critique adressée à Dussel à propos de la prétendue inauthenticité de sa pensée (imputée à sa relecture de la pensée occidentale) n'est pas justifiée. À notre avis, l'authenticité de la pensée de Dussel ne vient pas de sa relecture de la pensée des auteurs européens, mais plutôt de la perspective dans laquelle il relit ces auteurs, à savoir mettre au jour *l'être latino-américain occulté par la pensée européenne*. Pour qui entend développer une pensée typiquement latino-américaine, la relecture de la pensée européenne s'avère donc un passage obligé ou un détour nécessaire. Ce détour vise à se ré-approprier la pensée latino-américaine en construi-

sant un principe de « concordance » auquel peuvent s'identifier les peuples de l'Amérique latine. Et ce principe n'est autre que la quête de l'*identité* latino-américaine. C'est ce que Ricœur appelle une « refiguration » de son histoire dans laquelle un sujet ou un peuple cherche à ré-écrire cette histoire en essayant de donner sens au moindre événement de son existence. Dans ce cas, ce qui rend la pensée d'un auteur authentique ce ne sont pas les éléments qu'il utilise pour construire sa pensée, mais bien la façon dont il s'en sert pour donner du sens à sa propre histoire. Tel est bien le cas de l'éthique de la libération à travers laquelle Dussel invite à relire la pensée occidentale en montrant que la domination de la pensée latino-américaine n'est pas le fruit d'un simple hasard ou d'une simple occurrence, mais qu'elle a été conçue délibérément par la pensée européenne. Sans cette prise de conscience, on risque non seulement de laisser de côté un chapitre important dans la compréhension de son histoire, mais l'on rate également l'occasion de se réconcilier avec elle afin de pouvoir la réécrire – et la faire – autrement, en l'occurrence dans une perspective de libération.

La seconde critique concerne la soi-disant tendance *manichéenne* de la pensée de Dussel : d'un côté on retrouverait les « bons » caractérisés généralement par les pauvres, la périphérie, les pays sous-développés et, d'un autre côté, les « méchants » représentés par le centre, les pays riches, les pays développés, etc. Cette critique nous semble, en première approximation, justifiée dans la mesure où l'on retrouve effectivement chez Dussel une tendance à diviser la réalité en oppositions binaires, telles que : centre/périphérie, dominants/dominés, riches/pauvres, totalité/altérité, etc. Qu'il suffise à ce propos de rappeler les critiques d'Apel reprochant à Dussel une tendance à diaboliser ses adversaires ou ses opposants. Mais un examen plus attentif de la position de Dussel autorise à nuancer cette critique, voire à l'invalider. La disparité entre les pays pauvres et les pays riches a été dès le début de son parcours intellectuel de penseur latino-américain au centre des préoccupations de Dussel. À ses yeux, l'exploitation des pauvres par les riches se trouve dans la colonisation intellectuelle, économique et culturelle des pays sous-développés par les pays développés. Nous ne pouvons comprendre cette tendance dusselienne à « dichotomiser » la réalité qu'en l'inscrivant dans l'orbite de la théorie de la *dépendance* qui a influencé sa pensée ainsi que celle de nombreux auteurs latino-américains dans les années 1970. Cette théorie, était considérée en Amérique latine comme la manière la plus adéquate de lire et de comprendre la réalité politique et sociale latino-américaine, avant de pouvoir l'exprimer en termes théologiques ou philosophiques.

Par ailleurs, la théorie de la dépendance a été plus qu'un outil analytique et explicatif pour les sciences sociales : elle a accompagné la « décolonisation en Afrique et en Asie et a suggéré une ligne d'action dans les

pays d'Amérique latine, près de 150 ans après leur décolonisation »¹⁴. Certes, Dussel était également conscient des limites de cette théorie, au point de dénoncer parfois son caractère simpliste et réducteur, convaincu qu'il était que la complexité de la réalité humaine se prêtait mal à une explication réductrice entre centre et périphérie ou entre dominants et dominés. C'est pourquoi, dans son ouvrage *l'Éthique de la libération à l'âge de la globalisation et de l'exclusion*, il s'emploiera à dépasser cette théorie en élargissant sa propre perception du monde, plus précisément en concevant le monde de façon plus vaste et plus englobante. À cette fin, Dussel trouvera un appui précieux dans les travaux d'Immanuel Wallerstein, lorsque celui-ci en vient à situer la dépendance à l'intérieur d'une totalité dans laquelle il n'existe qu'un seul monde connecté par un réseau complexe de relations d'échanges économiques, appelé *économie-monde* ou *système monde*. Certes, nous l'avons vu également, il prendra par la suite distance à l'égard de Wallerstein en lui reprochant de n'être pas allé jusqu'au bout de son analyse du système-monde qui prenait uniquement en compte le capitalisme historique, l'expansion et les transformations du capitalisme au fil des temps. Dans son analyse de l'évolution du capitalisme, Wallerstein aurait oublié, selon Dussel, l'un des éléments les plus importants pour une éthique de la libération, à savoir la *différence coloniale*.

En d'autres termes, Wallerstein n'aurait pas perçu tout l'impact de la colonisation sur les peuples de l'Amérique latine, à savoir que l'expansion occidentale n'a pas été seulement économique et politique, mais aussi culturelle et intellectuelle. Ce point est tellement important pour la philosophie de la libération que Dussel le considère comme la plus grande faiblesse de l'analyse wallersteinienne du système-monde. C'est pourquoi, selon lui, la principale tâche d'une pensée qui a pris naissance en Amérique latine doit être une « décolonisation » de celle-ci non seulement au niveau économique et politique, mais aussi culturel et intellectuel. La discussion des thèses de Wallerstein concernant la *différence coloniale*, qui ouvrira Dussel à une perception d'un monde plus complexe et englobant, modifie considérablement sa pensée, à un point tel qu'il préférera utiliser la catégorie de « victimes » à celle de « pauvres », laquelle s'avère désormais insuffisante pour parler des exclus. En effet, en plus des pauvres matériels, par exemple, on peut retrouver dans une même société d'autres catégories d'exclus comme les vieillards, les femmes, les handicapés, etc. De plus, la prise de distance par rapport à la théorie de la dépendance va permettre à Dussel de penser une éthique moins « régionaliste » (centrée uniquement sur l'Amérique latine), afin de construire une éthique universelle capable de tenir compte des préoccupations de l'humanité dans son ensemble.

¹⁴ Mignolo, Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », in *Multitudes*, 2001, Vol. 3, n° 6, p. 3.

Désormais, les problèmes qui touchent les peuples de l'Amérique latine comme la faim, la souffrance, l'exclusion et l'exploitation sont perçus dans une perspective globale, comme des problèmes concernant également d'autres peuples de différentes régions de notre planète.

En ce qui a trait à la troisième critique, selon laquelle l'éthique de la libération serait une *éthique valable uniquement dans des périodes de crise*, on peut toujours se demander si la critique vise l'éthique de la libération elle-même ou plutôt toute pensée née dans la période durant laquelle elle a pris naissance, c'est-à-dire les années 1970, période surtout marquée par de nombreux soulèvements populaires en Amérique latine, mais aussi dans beaucoup d'autres régions du monde, y compris en Europe ; c'est d'ailleurs au cours de cette période qu'a pris naissance l'éthique du discours d'Apel et de Habermas. Cela fait-il pour autant de cette éthique une pensée valable uniquement pour des périodes de crise ? Certainement pas. Alors, d'où vient ce doute à l'égard de la pensée latino-américaine ? Qu'est-ce qui se cache derrière cette critique formulée par Schelkshorn ?

Au crédit de la thèse de Schelkshorn, on peut faire l'hypothèse que ce qui l'induit à penser que l'éthique de Dussel n'est qu'une éthique valable pour des périodes de crise, ce sont les connotations du terme de *libération*. Ce terme implique très souvent un passage violent d'une situation donnée à une autre, ou encore un changement radical fait de rupture avec le passé. Ainsi, dans la pensée de Schelkshorn, une fois le changement réalisé, la pensée qui conduit à un tel changement perdrait sa raison d'être et deviendrait obsolète dès lors qu'elle aurait perdu la charge de libération qui accompagnait un mouvement de transformation sociale ou politique. Or, nous l'avons vu, chez Dussel, l'éthique de la libération s'inscrit effectivement dans la perspective d'un tel changement ou d'une telle transformation : il conçoit son éthique comme une révolution en tant qu'elle implique la « transformation » d'un système d'éthicité complet, et ce système part de l'extériorité de la totalité dominée, de la victime ou des exclus. À cet égard, nous avons vu comment il conçoit l'utopie comme une praxis de libération visant à la transformation du système afin de créer quelque chose de neuf. C'est également pour cette raison, d'après Dussel, que l'action transformatrice qu'est l'utopie formée par le groupe des victimes, doit être toujours évaluée à partir des efforts réalisés pour transformer les structures antérieures en vue d'arriver à la construction d'une communauté nouvelle où les victimes (les pauvres, les exclus, les dominés, etc.) auront leur place. Car, pour lui, rappelons-le, le terme *libérer* ne signifie pas seulement briser les chaînes, mais

(...) construire effectivement l'utopie possible, les structures ou institutions du système où la victime peut vivre, et « vivre bien » (ce qui est la *nouvelle* « vie bonne ») ; c'est rendre libre l'esclave ; c'est le sommet du « processus » de

la libération comme action qui permet la liberté effective de celui qui n'était qu'un opprimé. C'est un « libérer en vue du » *nouveau*, le succès réalisé, l'utopie réalisée¹⁵.

Ainsi donc, quand Dussel parle de révolution, il ne vise pas seulement la lutte armée mais surtout la transformation de la réalité de l'Autre comme exclu et opprimé afin de lui permettre d'avoir une vie meilleure. Toutefois, il n'exclura pas la lutte armée¹⁶ quand celle-ci s'avèrera être l'ultime moyen de combattre le système qui nie et exploite l'Autre. Mais, toute pensée qui vise un changement ou une transformation radicale est-elle pour autant une pensée passagère liée à son lieu d'émergence ou aux circonstances extrêmes qui l'ont vu naître ? Il nous semble que non. C'est pourquoi, avouons-le, il nous est difficile de comprendre la critique de Schelkshorn. Cette critique ne vise-t-elle pas en définitive à minimiser le rôle ou l'apport de la pensée latino-américaine à l'histoire de la philosophie universelle ? Autrement dit, quel est le critère permettant de juger de l'importance d'une pensée sur le long terme ? La période à laquelle elle a pris naissance, certaines de ses connotations, ou au contraire la pertinence des questions qu'elle soulève et qui, malgré le temps, peuvent demeurer des sujets d'actualité comme le sont la souffrance, l'exploitation, la misère, etc. ?

Dans ce chapitre, nous nous proposons de montrer, à l'encontre de ces critiques, que la lecture dusselienne de la tradition philosophique occidentale a pour préoccupation fondamentale de revendiquer la place légitime et d'affirmer l'*identité* singulière de la pensée latino-américaine. Cette préoccupation repose sur la conviction que le projet de libération qu'il entend articuler et développer *philosophiquement* se rattache et a partie liée avec la seule et unique histoire de la philosophie. Autrement dit, l'affirmation de l'identité latino-américaine ne passe pas par une renonciation à la tradition philosophique occidentale mais doit s'opérer et se faire reconnaître comme telle *au sein même* de celle-ci¹⁷. Pour qui veut penser une éthique de la libération – dont la tâche principale est de se faire l'écho de la voix de l'Autre latino-américain oublié, voire occulté par la pensée occidentale – cette relecture de la tradition occidentale s'impose donc comme un *passage obligé*, car l'un de ses enjeux est la « dé-colonisation » culturelle et intellectuelle de l'être latino-américain qui requiert de réécrire l'histoire non pas à partir des colonisateurs, mais plutôt à partir des *colonisés*. C'est

¹⁵ Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 560.

¹⁶ Pour plus de détails, voir Dussel, Enrique, « *Estado de guerra permanente y razón cínica* », in *Herramienta*, 2002-2003, Vol. VII, n° 21, pp. 23-40.

¹⁷ Une telle position peut se revendiquer tout autant, nous semble-t-il de la notion d'*identité narrative* de Ricoeur que de l'approche généalogique de Foucault (voir, *infra*, note 38).

dans cette perspective *herméneutique* et *critique*, qu'il convient, pensons-nous, de comprendre la philosophie de Dussel, plutôt que de la concevoir comme une copie ou une imitation servile qui ne ferait que perpétuer l'assujettissement latino-américain à la pensée occidentale.

À travers son dialogue avec la philosophie occidentale¹⁸, la préoccupation première de Dussel sera donc de plaider en faveur d'une pensée ayant une double mission : penser une philosophie qui se fait l'écho de la voix des pauvres de l'Amérique latine et revendiquer ainsi la place de la philosophie latino-américaine comme une pensée *à part entière*. L'éthique de la libération s'affirme, en effet, comme un nouveau projet philosophique, dans l'exacte mesure où, en s'employant à élaborer un projet d'émancipation pour les pauvres de l'Amérique latine considérés comme l'« autre visage de la modernité », il entend renouer avec l'intention originelle de la tradition philosophique, mais qui a été elle aussi largement oubliée. Néanmoins, notre hypothèse d'interprétation est que ce dialogue comporte deux moments dont il convient de bien saisir la spécificité : un moment *généalogique*¹⁹ qui passe par une relecture des pensées grecque et médié-

¹⁸ Qui coïncide avec *Para una destrucción de la historia de la ética*, 1972. On peut également se référer aux deux premiers tomes de *Para una ética de la liberación latinoamericana* publiés en 1973 et plus particulièrement les chapitres 1, 2 et 3 du premier tome où il est également question du passage de l'ontologie heideggerienne à une éthique latino-américaine d'inspiration levinassienne. Dans notre exposé nous nous appuyons principalement sur *Para una destrucción de la historia de la ética* (ses premiers écrits sur le dialogue avec la pensée occidentale) ainsi que sur la synthèse 1998.

¹⁹ Nous utilisons le terme *généalogie* afin de mieux montrer que la première démarche de Dussel est d'aller aux sources où la pensée latino-américaine a puisé ses idées mais dans une perspective libératrice. Rappelons que pour Dussel cette relecture est un passage obligé, car la dé-colonisation de la pensée latino-américaine ne peut s'opérer qu'à travers une discussion critique avec la pensée dominante, qui mette au jour les mécanismes d'exclusion ou de méconnaissance de la différence ou de l'altérité propre à l'Amérique latine. En ce sens, le travail de Dussel se rapproche de celui de Foucault notamment en ce qui a trait à l'approche *généalogique*. D'après Judith Revel, chez Foucault, la *généalogie* est une enquête historique qui s'oppose à l'*unicité* du récit historique. Il s'agit de remonter le temps non pour « rétablir la continuité de l'histoire » mais plutôt pour « restituer les événements dans leur singularité » (Revel, Judith, *Dictionnaire Foucault*, Ellipses, Paris, 2008, pp. 63-64). Foucault le rappelle avec clarté dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* : la *généalogie* s'oppose à la recherche de l'« origine » dans la mesure où sa tâche ne consiste pas à remonter le temps en vue de témoigner de la présence du passé et sa continuité dans le présent. Au contraire, elle vise à faire de l'histoire une « contre-mémoire », en lui conférant un « usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique (réminiscence ou reconnaissance) et anthropologique (continuité ou tradition), de la mémoire » (Foucault, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, « Hommage à Jean-Hyppolite », PUF, Paris, 1971, p. 167). D'où le sens de l'histoire comme contre-mémoire ou comme « discontinuité ». Pour Foucault, l'histoire *généalogiquement* dirigée ne cherche pas à retrouver les racines de notre identité, mais de « s'acharner au contraire à la dissiper, elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première patrie où les métaphysiciens

vale jusqu'à Levinas en passant par Kant et Heidegger, et un moment *systématique*²⁰ constitué par le long débat avec Apel et qui fera l'objet du chapitre suivant.

Pour mieux comprendre ce parcours de la pensée latino-américaine à travers l'éthique de la libération de Dussel, nous commencerons, dans un

nous promettent que nous ferons retour ; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent » (*ibid.*, p. 169). Ainsi, tel que l'entend Foucault à la suite de Nietzsche, la généalogie déstabilise le rapport illusoire face à l'histoire (comme quête de l'origine) en l'inscrivant dans un rapport de continuité et de discontinuité dans lequel intervient une certaine confrontation entre différents types de discours. C'est pourquoi, la méthode généalogique est une tentative de « désassujettir » les savoirs historiques en les rendant capables d'opposition et de lutte contre « l'ordre du discours » (Revel, Judith, *Dictionnaire Foucault*, p. 64). D'où l'importance qu'accordera Foucault à la notion de « résistance » qui apparaît comme un contre-discours ou comme une remise en question du discours dominant. Rappelons que chez Foucault, il y a une « co-omniprésence » du pouvoir et de la résistance. En effet, dans la perspective de Foucault, si le pouvoir est présent dans toute relation d'un point à un autre, il en va de même de la résistance. Autrement dit, à la multiplicité des rapports de pouvoir, correspond une pluralité des rapports de résistance. Ces derniers jouent le rôle d'« adversaire » ou de « vis-à-vis » du pouvoir. Aussi, nous dit Foucault, « Si les rapports de pouvoir ne laissaient aucune place à la résistance, tout serait simplement une question d'obéissance » (voir Davidson, Arnold I. et Gros, Frédéric, *Michel Foucault, anthologie*, Gallimard, Paris, 2004, p. 391). Dans le rapport résistance-pouvoir, il accorde une primauté à la résistance : « (...) la résistance vient donc en premier, et elle reste supérieure à toutes les forces du processus ; elle oblige, sous son effet, les rapports de pouvoir à changer. Je considère donc que le terme de résistance est le mot le plus important, le *mot-clef* de cette dynamique » (*ibid.*, p. 392). Dans la perspective de Foucault, la dynamique « résistance-pouvoir » devient une grille de lecture pour une nouvelle approche de la généalogie ou pour une autre façon de relire l'histoire. En ce sens, le travail de Foucault notamment dans *Nietzsche, la généalogie, l'histoire* met en lumière le sens et la portée de la prétention de Dussel de « dé-coloniser » la pensée latino-américaine. À la suite de Foucault, on peut dire que le travail généalogique de Dussel n'est pas simplement une théorie sur l'oppression ou sur la décolonisation, mais qu'il s'inscrit dans la ligne d'une « contre-mémoire » ou d'un contre-discours tenu par les opprimés eux-mêmes (nous développerons ce point de façon plus détaillée dans notre cinquième chapitre). En d'autres termes, la philosophie de la libération latino-américaine remonte dans le passé non pas pour rechercher uniquement son origine, mais bien pour remettre en question son occultation par la pensée européenne tout au long de son développement. Dussel est conscient que c'est en dé-colonisant ou en « désassujettissant » la pensée latino-américaine, qu'il est possible d'élaborer une pensée propre à l'Amérique latine et aux pauvres du Tiers Monde. Ce qui, aux yeux de Foucault, représenterait une façon de résister aux discours des dominateurs en faisant valoir ceux des opprimés. Tels sont, selon nous, l'enjeu et la portée de la reconstruction dusselienne de l'histoire de la pensée occidentale.

²⁰ Par *systématique*, nous entendons caractériser le dialogue effectif entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. Ce qui distingue ce dialogue du travail de déconstruction de l'éthique occidentale c'est que l'éthique de la libération est clairement constituée et, parvenue à sa maturité, entend se confronter avec la pensée occidentale représentée par l'éthique du discours d'Apel.

premier temps, par un bref historique de ce courant philosophique – qui a connu ses premiers frémissements aux lendemains de la seconde guerre mondiale –, en prenant en compte ses origines, son évolution et son apport à la philosophie contemporaine notamment à l'éthique contemporaine. Nous montrerons ensuite comment Dussel s'inscrit de manière originale dans ce mouvement, en proposant une lecture critique des études historiques et sociologiques inspirées par la théorie de la *dépendance*. Le second temps de notre exposé s'appliquera à mettre au jour les grandes lignes de la relecture dusselienne de l'histoire de la philosophie occidentale, qui prend la forme d'une *dé-construction* visant à faire apparaître, précisément, la progressive occultation de l'Autre qui culmine avec l'affirmation du règne de la subjectivité moderne, laquelle se verra confirmée par la lecture critique de l'ontologie heideggérienne. Le troisième temps de ce chapitre portera sur la reprise dusselienne du Levinas de *Totalité et infini*. Nous montrerons que nous avons affaire ici à une véritable percée dans la maturation de l'éthique de la libération de Dussel : elle passe par une réappropriation audacieuse, mais décisive, des analyses du philosophe juif, que nous conviendrons d'appeler « *anthropologiques* ».

1. Bref historique de la philosophie latino-américaine

Avant d'aborder la généalogie proprement dite dans la section suivante, il nous paraît utile d'esquisser brièvement la genèse de l'idée d'une philosophie latino-américaine et le cadre géopolitique dans lequel celle-ci prend naissance. Celle-ci est le fruit d'un long processus impliquant plusieurs penseurs qui ont eu leur propre façon de concevoir le projet de libération de la philosophie en Amérique latine²¹. Les historiens latino-américains ont tendance à faire une distinction entre la philosophie en Amérique latine que l'on situe à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle et la philosophie de la libération en tant que telle qui naît aux lendemains de la seconde guerre mondiale.

1.1. La philosophie en Amérique latine

À ses débuts, la philosophie latino-américaine a été influencée par différents courants philosophiques européens comme le positivisme de Auguste Comte, l'utilitarisme de Bentham et de Stuart Mill, l'historicisme

²¹ Voir Ellacuría, Ignacio, Scannone, Juan Carlos, *Para una filosofía desde América Latina*, Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá (Colombie), 1992 ; Osorio Rojas, Carlos, *Latinoamérica, Cien años de filosofía*, Isla Negra, San Juan (Puerto Rico), 2002 ; Borlegui, Carlos, « Un acercamiento a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano », in *Pensamiento*, 2005, Vol. 61, n° 230 ; Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

de Dilthey, le ratiovitalisme de Ortega y Gasset, etc²². Cependant, malgré l'influence de ces différents courants de la pensée européenne, la philosophie qui a pris naissance en Amérique latine s'est d'emblée donné pour objectif commun de répondre à la question de l'identité latino-américaine et de développer, par conséquent, une pensée qui soit à la hauteur de cette réalité. Car, aux yeux de ces auteurs latino-américains, si les questions philosophiques sont universelles, il importe de les résoudre de façon singulière, en tenant compte de chaque époque et de chaque culture. Dès lors, une philosophie latino-américaine ne pourra se revendiquer comme telle que dans la mesure où elle sera capable de se faire l'écho de la réalité des peuples d'Amérique latine. Malgré leur attachement à la pensée européenne, la plupart des penseurs latino-américains commencent à prendre conscience qu'ils ne peuvent plus « répéter » indéfiniment la philosophie occidentale. Désormais, s'impose à eux la tâche de penser une philosophie *authentiquement* latino-américaine. Les philosophes Leopoldo Zea (mexicain) et Augusto Salazar Bondy (péruvien) sont considérés comme les principaux initiateurs de ce mouvement ; ils illustrent bien le projet en gestation d'une pensée nouvelle soucieuse de découvrir et d'affirmer son identité. Pour être authentique, affirme Zea, la philosophie qui prend naissance en Amérique latine ne doit pas être une reproduction ou une imitation de la pensée européenne, elle se doit avant tout de « planter son propre arbre culturel », de « créer ses propres idées », afin d'affirmer sa singularité latino-américaine :

Une culture latino-américaine, une culture propre à l'homme latino-américain, était considérée comme impensable ; l'Amérique latine vivait confortablement à l'ombre de la culture européenne. Mais cette culture a été brisée ou se trouve aujourd'hui en crise et elle semble avoir disparu du continent européen. L'homme latino-américain découvre que la culture sur laquelle il s'appuyait lui fait défaut, qu'il n'y a plus d'avenir et que les idées auxquelles il croyait sont devenues des instruments sans usage, dépourvus de sens (...). Cet homme doit maintenant planter son propre arbre culturel, créer ces propres idées (...)²³.

À travers cette affirmation, Zea veut attirer l'attention sur ce qu'il considère comme l'un des principaux défis auxquels fait face toute pensée naissante, comme la pensée latino-américaine : s'interroger sur sa propre iden-

²² À titre d'exemple, on notera l'influence du positivisme en Amérique latine au début du XX^e siècle, notamment au Brésil dont le drapeau national porte encore aujourd'hui la devise officielle d'Auguste Comte : « Ordre et progrès ».

²³ Zea, Leopoldo, *Ensayo sobre la filosofía en la historia*, Stylo, México, 1948, pp. 166-167 (voir aussi, Guy, Alain, *Panorama de la philosophie Ibéro-Américaine du XVI^e siècle à nos jours*, Ed. Patiño, Genève, 1989, p. 151). Voir aussi, Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*, El Colegio de México, México, 1945 ; *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo Veintiuno, México, 1969 ; *La filosofía como compromiso de liberación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1991.

tité. Dans cette perspective, il accorde une grande importance au métissage qu'il considère comme une particularité latino-américaine permettant une ouverture sur le monde. Selon lui, Simon Bolivar²⁴ trouvait ses réponses relatives à l'identité de la région dans ce métissage, c'est-à-dire à partir de « l'identité de ce type particulier d'être humain ouvert à toutes les expressions humaines, une humanité ouverte et plurielle »²⁵. À partir de cette première conception de l'identité latino-américaine, à laquelle souscrivaient plusieurs intellectuels de renom comme José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso, Pedro Ureña, Manuel Prada, Manuel Ugarte, etc., s'est construite l'idée d'une seule nation latino-américaine chère à Bolivar. Pour ces intellectuels, la quête de l'identité est avant tout une recherche liée à la « question ontologique » de l'être latino-américain, qui consiste à découvrir sa singularité dans son existence concrète, afin d'affirmer son humanité dans le but de développer « une relation horizontale de solidarité avec ses semblables et de renoncer à la relation verticale de la dépendance, qui constitue l'unique problème de la philosophie en Amérique latine »²⁶. Ici pointe déjà le thème de la « dépendance », qui acquerra la valeur d'un modèle d'analyse dans les théories du même nom, et sera l'objet d'une analyse critique de la part de Dussel.

Le philosophe péruvien Augusto Salazar Bondy se montrera très critique à l'égard des propositions de Zea, qu'il qualifiera d'« indigéniste » ou d'historiciste, au point de remettre en question la possibilité même d'une pensée spécifique à l'Amérique latine. Le principal problème d'une philosophie née en Amérique latine n'est autre, nous dit Salazar Bondy, que la « philosophie » elle-même telle qu'elle est pratiquée en Amérique latine, en vertu de la situation de colonisation dans laquelle elle se trouve prise. Pour développer une pensée authentique en Amérique latine, il ne suffit pas de reconnaître son inscription historico-culturelle, il importe d'abord et avant tout de libérer la pensée latino-américaine de sa dépendance idéologique et culturelle à l'égard de la pensée occidentale. Par conséquent, la principale tâche d'une philosophie latino-américaine n'aura de sens et de

²⁴ Bolívar, Simon, (1783 – 1830), militaire et homme d'état sud-américain, chef de l'insurrection patriote qui a réussi, entre autres grâce à son stratégie militaire efficace, l'indépendance de plusieurs nations du continent dont la Nouvelle-Grenade, l'Équateur et le Venezuela, unifiés sous son mandat dans la République de la Grande Colombie. Ayant comme idéal l'intégration des peuples latino-américains pour mieux lutter contre le colonialisme des puissances européennes, il a échoué dans sa tentative de former une solide fédération d'états. Connu souvent sous le titre de « el Libertador » il reste un des héros par excellence de l'indépendance américaine face à l'Empire Espagnol. (Voir : Pierre Vayssière, *Simon Bolivar : Le rêve américain*, Paris, Payot, 2008).

²⁵ Zea, Leopoldo, « Identity : a Latin American philosophical problem », in *The Philosophical forum*, Fall-Winter, 1988-89, p. 36.

²⁶ *Ibid.*, p. 35.

légitimité qu'à condition de s'engager dans un processus radical et résolu de « dé-colonisation ».

Si ce thème de la « décolonisation » sera repris dans une perspective plus féconde par Dussel, la critique de Salazar Bondy paraîtra peu convaincante : faudrait-il cesser de penser aussi longtemps que les conditions idéales d'une pensée nouvelle n'auront pas été découvertes ? Par quelle énigmatique alchimie peut bien advenir la prise en compte des besoins socio-politiques et culturels des peuples dominés, qui est censée conférer à une pensée latino-américaine son authenticité ? Depuis ses origines, et de manière tout à fait consciente depuis le XIX^e siècle, la philosophie latino-américaine ne s'est-elle pas assignée comme tâche principale de travailler à l'élaboration critique des conditions pouvant conduire à l'écllosion d'une *praxis* libératrice ? La position radicale défendue par Bondy est décidément trop paradoxale pour jouir d'une réelle pertinence dans le cadre de la recherche d'authenticité de la pensée latino-américaine. Telle ne sera pas l'orientation adoptée par Dussel, bien qu'il partagera avec ses prédécesseurs l'ambition de faire sortir la pensée latino-américaine de sa situation de dépendance ou de domination socio-politique et culturelle.

Les premiers frémissements d'une pensée de la libération se sont inscrits dans un contexte socio-politique rempli de turbulences qui ne furent pas sans effet sur la conception et la pratique de la philosophie. Les conflits sociaux qui se développent sur le continent au cours du XX^e siècle, en particulier ceux qui ont trait à la justice sociale, la réforme agraire, la lutte contre l'impérialisme nord-américain ou les régimes militaires, conduiront également à une remise en question de la philosophie « indigéniste » d'affirmation de soi de Leopoldo Zea. La philosophie latino-américaine se transformera peu à peu en une philosophie *pour* la libération qui entend avoir partie liée avec les luttes pour les « changements sociaux, la réduction des injustices, la satisfaction des demandes sociales, incluant aussi bien les besoins de base que les transformations structurelles »²⁷. Elle se concevra comme une éthique indissociable d'une *praxis* de libération, et fera son profit de la *théorie de la dépendance* comme méthode d'analyse socio-économique qui aura une influence considérable sur la théologie et la philosophie qui ont pris naissance en Amérique latine à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e.

La philosophie de la libération latino-américaine proprement dite a pris naissance en Argentine lorsque, bien après l'époque de Bondy et de Zea, un groupe d'universitaires et de penseurs argentins décidèrent de réfléchir sur la possibilité de penser une philosophie qui soit le reflet de la réalité latino-américaine, notamment en ce qui a trait à sa situation de dépendance et de colonisation. Cet acte de naissance fut signé de façon officielle lors du

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

Second Congrès National de Philosophie qui eut lieu à Córdoba en 1971 et se vit confirmé lors du congrès de Morelia (Mexique) en 1975. En tant que porte-parole du nouveau mouvement philosophique, Enrique Dussel affirma que cette philosophie dite de « libération » se présente comme l'irruption d'une « nouvelle génération » de philosophes et le dernier des trois principaux moments connus par la philosophie en Argentine.

Le premier moment est dominé par l'éthique libérale et représenté par le positivisme et l'antipositivisme comme expression idéologique de la petite bourgeoisie portuaire et non traditionaliste. Le second moment est plus « ontologique » : il est animé par des penseurs latino-américains tels que Carlos Astrada y Nimio de Anquín, etc., qui furent à l'origine du premier Congrès National de Philosophie à Mendoza en 1949. Le troisième et dernier moment est celui de la philosophie de la libération latino-américaine comme telle. La tâche assignée à cette nouvelle « génération » de penseurs latino-américains est de remettre en question la « volonté de pouvoir » de Nietzsche, considérée comme le fondement du système européen en tant que système de domination, en vue de penser une philosophie à partir de l'Autre ou de son extériorité par rapport à ce système. Cet Autre désignait alors de manière univoque le peuple latino-américain. La philosophie latino-américaine commence à tracer ses contours les plus spécifiques en se revendiquant comme une « philosophie de la libération », dont l'intention fondamentale est de rompre avec la totalité occidentale dominatrice en vue d'affirmer sa singularité. Parmi les principaux représentants de cette « nouvelle génération » de penseurs, on retrouve entre autres : Juan Carlos Scannone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Mario Casella, Alberto Parisí, Enrique Guillot, Rodolfo Kusch, Horacio G. Cerutti, Arturo A. Roig et Enrique Dussel. Selon Raúl Fonet-Betancourt²⁸, la philosophie de la libération latino-américaine va prendre deux orientations différentes : la première, représentée entre autres par Scannone, plonge ses racines dans la sagesse populaire, tandis que la seconde s'inspirera surtout de l'analyse marxiste dont Enrique Dussel s'affirmera comme l'un des représentants les plus influents. Par-delà leurs différences ces penseurs latino-américains visent un même objectif, à savoir faire de la philosophie d'une autre façon, plus particulièrement en mettant l'accent sur des catégories nouvelles telles que : l'Autre (l'altérité), l'opprimé, le pauvre, le non-être, le barbare, l'extériorité du système, etc.

Dans un monde axé de plus en plus sur la mondialisation et l'économie de marché, et où les préoccupations sociales des années 1970 semblent reléguées au second plan, la philosophie latino-américaine, va être considérée par certains penseurs européens comme une philosophie de *période*

²⁸ Fonet-Betancourt, Raúl, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, op. cit., p. 97.

de crise²⁹ qui, à leurs yeux, n'a plus vraiment sa raison d'être. En revanche, la plupart des penseurs latino-américains ne cesseront d'affirmer et s'efforceront de démontrer que la philosophie de la libération, ainsi que la théologie de la libération, demeurent encore *pertinentes* pour des pays comme ceux de l'Amérique latine, mais aussi de l'Afrique et de l'Asie, dont la grande majorité des peuples croupissent dans la pauvreté et la relégation sociale. C'est la raison pour laquelle, la contribution la plus importante de la philosophie latino-américaine se situera au niveau de l'éthique ou de la *praxis*, comme nous avons pu déjà le souligner à propos du parcours philosophique de Dussel. C'est ce que confirmera d'ailleurs Karl-Otto Apel, le seul auteur européen qui se soit engagé à dialoguer avec Dussel autour de la problématique Nord-Sud : « Le point le plus fort ou le plus important de la perspective latino-américaine me semble être l'éthique, exprimée par exemple dans la philosophie de la libération d'Enrique Dussel »³⁰. Mais, comment Dussel conçoit-il et articule-t-il, à l'intérieur de sa démarche philosophique, la *praxis* spécifique ordonnée à son projet de libération ? Comment entend-il articuler philosophie et éthique de la libération aux préoccupations de la philosophie latino-américaine ? C'est ce qu'il nous faut à présent prendre en considération.

1.2. Dussel et la philosophie de la libération latino-américaine

La meilleure manière de montrer comment Dussel va contribuer de manière originale à la philosophie de la libération est de partir de sa discussion des thèses de la *théorie de la dépendance*³¹, dont la critique conduira

²⁹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 533.

³⁰ Apel, Karl-Otto, « La pragmática trascendental y los problemas éticos Norte Sur », in Schelkshorn, Hans et Aránzazu Piñero Hernández, María, *Ética de la liberación y ética del discurso (Karl-Otto Apel y Enrique Dussel)*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 127-140, p. 131.

³¹ La *théorie de la dépendance* aborde la pauvreté à partir des structures socio-économiques et socio-politiques du système mondial. L'intérêt est porté surtout sur le sous-développement des nations de la périphérie et leur multiple dépendance par rapport au centre : dépendance technologique, financière et politique. Selon cette théorie, la pauvreté ou le sous-développement en Amérique latine trouve son explication dans le « commerce inégal » et les relations asymétriques entre le centre et la périphérie. C'est pourquoi, pour les représentants de la théorie de la dépendance, il faut analyser et expliquer les phénomènes sociaux latino-américains à la lumière de la situation de périphérie du continent vis-à-vis du système capitaliste. La théorie de la dépendance a eu une influence considérable sur la théologie et la philosophie de la libération : au début des années 1970, elle était considérée comme la meilleure manière de lire et de comprendre la réalité sociale, avant de l'exprimer en termes théologiques et philosophiques. Voir, Furtado, Celso, « Le mythe du développement économique », trad. Eddy Treves, *Anthropos*, Paris, 1976 ; Cardoso, F. Henrique et Falleto Enzo, *Dépendance et développement en Amérique latine*, PUF, Paris, 1978 ; Escobar, Arturo, *La invención*

à faire valoir que celle-ci peine à prendre en compte le fait historiquement capital de l'occultation de ce qu'il appellera la *différence coloniale*³².

1.2.1. Esquisse schématique de la géopolitique mondiale

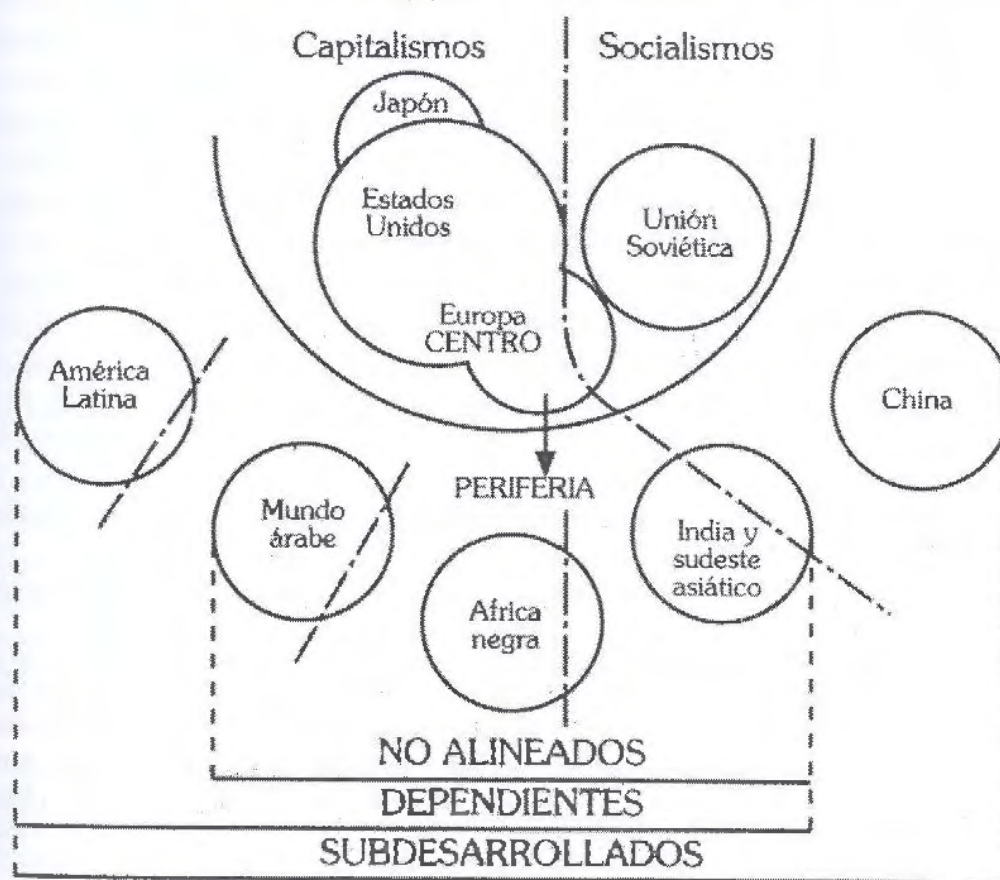
Dans un ouvrage publié en 1977, et qui s'intitule *Filosofía de la liberación*, Dussel commence par rappeler l'importance pour une philosophie latino-américaine de tenir compte du contexte dans lequel elle a pris naissance. Le premier chapitre est consacré à l'« Histoire » et dans le premier paragraphe, il déclare : « La philosophie de la libération devrait commencer par présenter la genèse historique et idéologique de ce qu'elle prétend penser, en tenant surtout compte de sa situation géographique et mondiale »³³. Dussel aborde plus loin la question géopolitique dans la section intitulée *Geopolítica y filosofía*. Dans cette section, il s'emploie à esquisser une présentation schématique de la situation géopolitique mondiale dominée à l'époque par la division entre le capitalisme et le socialisme : l'Europe

del tercer mundo : Construcción y Deconstrucción del Desarrollo, Ed. Norma, Bogotá (Colombia), 1998.

³² Selon Juan Pablo Bermúdez, l'expression *différence coloniale* est utilisée par Dussel pour rappeler que le colonialisme n'est pas une conséquence de la modernité mais plutôt un élément constitutif de la dite modernité. De ce fait il veut également souligner que le « pouvoir instauré à travers le processus colonial est à l'origine de la subalternisation de territoires, des connaissances et des sujets c'est-à-dire de la *différence coloniale* » (Bermúdez, Juan Pablo, *Modernité/Colonialité-Décolonialité*, in Maeschalck, Marc et Loute, Alain (dir.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique latine, op. cit.*, p. 196). Plus particulièrement, ce terme signifierait, « l'établissement et l'application de critères de différenciation par lesquels a été créée une sorte de hiérarchie dans laquelle l'homme européen a été placé au sommet et les habitants des territoires découverts classés comme inférieurs » (*ibid.*, p. 219). Pour Dussel, il est important de comprendre l'impact de la *différence coloniale* dans la domination des peuples de l'Amérique et sur la pensée qui a pris naissance dans le sous-continent américain et c'est également la raison pour laquelle une pensée propre à l'Amérique latine implique d'abord une *dé-colonisation* de la pensée latino-américaine à tous les niveaux : socio-économique, politique et culturelle. Soulignons également que, pour Dussel, l'*ego conquiro* (le je conquiers) est à l'origine de la *différence coloniale* car il met en avant la domination exercée par les Européens sur les Indiens d'Amérique et par la suite sur les « Africains réduits à l'esclavage et transportés en Amérique pour réaliser l'objectif capitaliste qui a motivé l'expansion européenne depuis son origine » (*ibid.*, p. 220). C'est pourquoi, selon Dussel, l'arrivée de Colomb en Amérique loin d'avoir donné lieu à une rencontre entre deux cultures a contribué plutôt à la domination d'une culture aux dépens de l'Autre. Voilà pourquoi, l'*ego conquiro* est le point culminant de la *différence coloniale*. Rappelons que la *différence coloniale* sera l'un des points de désaccord entre Dussel et le sociologue américain Immanuel Wallerstein. Dussel reprochera à Wallerstein de n'avoir pas tenu compte de la *différence coloniale* dans son analyse du système-monde, ce qui l'empêchera d'avoir une meilleure compréhension du système colonial et surtout de la domination socio-politique et culturelle exercée par les Européens sur les peuples du sous-continent américain (pour plus de détails voir notre point intitulé *L'occultation de la différence coloniale*).

³³ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación, op. cit.*, p. 13.

est située au centre du monde capitaliste entre les États-Unis et le Japon ; l'Union Soviétique occupe également une place centrale, mais du côté du socialisme. Autour de ce centre doublement polarisé, Dussel situe la périphérie répartie entre les pays alignés, dépendants et sous-développés, représentant l'Amérique latine, le Monde arabe, l'Afrique noire, l'Inde, le Sud-Ouest asiatique et la Chine. Le dessin repris ci-dessous permet de visualiser cette mise en situation géopolitique mondiale.



1.2.2. L'occultation de la différence coloniale

Cette façon de diviser le monde en centre et périphérie pourrait aujourd'hui nous sembler obsolète ou dépassée. À sa décharge, il convient de rappeler que ce schéma était propre à la *théorie de la dépendance* qui, était le modèle socio-économique et politique adopté au moment de l'apparition de la philosophie de la libération dans les années 1970. À la suite des théoriciens de la dépendance, les théologiens et les philosophes latino-américains partageaient la conviction que l'analyse de la pauvreté, de la misère sociale et de l'oppression politique en Amérique latine ne pouvait pas être détachée d'un ensemble plus vaste, dont les logiques se situaient dans le rapport centre-périphérie ou encore pays développés et

pays sous-développés, et dont rendaient compte avec pertinence la théorie de la dépendance. Par ailleurs, aux yeux des philosophes et théologiens latino-américains, la théorie de la dépendance était plus qu'un outil analytique et explicatif pour les sciences sociales, dès lors qu'elle avait accompagné le processus de « décolonisation en Afrique et en Asie et suggéré une ligne d'action dans les pays d'Amérique latine, près de 150 ans après leur décolonisation »³⁴. Néanmoins, cette théorie se révéla, par la suite, trop réductrice : la complexité du monde contemporain dans la seconde moitié du XX^e siècle se laissait malaisément expliquer à partir de la dichotomie entre centre et périphérie.

Pleinement conscient des limites de ce modèle explicatif, Dussel tentera de le dépasser dans son ouvrage sur la globalisation et l'exclusion³⁵, en regardant le monde dans une perspective beaucoup plus vaste et plus englobante. À cet égard, il fera son profit des analyses du système-monde d'Immanuel Wallerstein³⁶, qui situait la dépendance à l'intérieur d'une totalité dans laquelle il n'existe qu'un seul monde connecté par un réseau complexe de relations d'échanges économiques appelé *économie-monde* ou *système monde*³⁷. Il reprochera cependant au sociologue marxiste de

³⁴ Mignolo, Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », in *Multitudes*, 2001/3, n° 6, p. 3.

³⁵ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit.

³⁶ Immanuel Wallerstein est un philosophe et sociologue américain né à New-York en 1930. Sa contribution la plus importante se retrouve dans son ouvrage intitulé *The Modern World-System*, paru en trois volumes, respectivement en 1974, 1980 et 1989. Wallerstein s'inspire des trois principaux courants intellectuels suivants : Karl Marx, dont il défend son emphase sur des facteurs économiques sous-jacents et leur importance sur les facteurs idéologiques dans les politiques mondiales ; Fernand Braudel, l'historien français qui a décrit le développement des grands réseaux économiques des grands empires de l'époque moderne, ainsi que leurs implications politiques ; enfin, son expérience et ses impressions tirées de ses propres travaux sur l'Afrique postcoloniale ainsi que des différentes théories concernant les pays dits sous-développés.

³⁷ D'après Wallerstein, il s'agirait surtout et avant tout d'une entité *économique* et non pas *politique* comme « les empires, les États-villes et les États nationaux ». Cette entité est un système *mondial*, non pas parce qu'il s'étendrait au monde entier, mais parce qu'il est « plus vaste que toute unité politique juridiquement définie ». Finalement, il prend la forme d'une *économie-monde* parce que le « lien fondamental réunissant les parties du système était d'ordre économique, même si, dans une certaine mesure, il était renforcé par des liens culturels et parfois, (...), par des accords politiques ou des structures confédérales ». Notons également qu'à travers le concept de *système-monde* Wallerstein veut s'opposer à la conception linéaire de la marche de l'histoire propre à la civilisation occidentale en insistant sur « l'articulation spatiale du pouvoir inaugurée à la fin du XV^e siècle, avec la découverte de l'Amérique, et l'entreprise expansionniste liée directement au capitalisme ». En d'autres termes, loin d'être une compréhension de l'histoire comme succession linéaire d'événements, le système-monde de Wallerstein s'intéresse à la manière dont ont été érigées « les structures de pouvoir à travers l'expansion ».

n'être pas allé jusqu'au bout de son analyse du système-monde en se limitant uniquement au capitalisme historique, se privant ainsi de la possibilité de tenir compte d'un des éléments les plus importants pour la théorie de la dépendance, à savoir la *différence coloniale*. Dans son analyse, en effet, Wallerstein soutient que le centre et la périphérie ne sont pas mutuellement exclusifs et fixés à l'exclusion de certaines zones géographiques. Au contraire, ils sont étroitement liés et se déplacent d'un pôle à l'autre. C'est pour cette raison que Wallerstein va considérer qu'il existe des zones appelées semi-périphériques qui agissent en tant que périphéries par rapport au centre et comme centres par rapport à la périphérie. Parmi les zones semi-périphériques, ajoute-t-il, certaines d'entre elles ont été des zones centrales à un stade antérieur de développement de l'*économie-monde*. D'autres ont été plutôt des zones périphériques devenues semi-périphériques en raison des modifications géopolitiques qui se sont produites au cours de l'expansion de l'*économie-monde*. La semi-périphérie représente, selon Wallerstein, un élément structurel indispensable à l'*économie-monde*, en ce sens que ces zones intermédiaires jouent le rôle de tampons, c'est-à-dire détournent en partie les « pressions politiques que certains groupes des zones périphériques dirigeraient autrement contre les États centraux et contre les groupes qui opèrent au sein de leurs appareils étatiques »³⁸. Dans cette perspective, selon Walter Mignolo, à la différence de la théorie de la dépendance dont la position par rapport au système est d'extériorité, l'analyse du système-monde a été capable d'introduire à son tour un élément auquel l'analyse de la dépendance ne pouvait tenir compte. Il s'agit de l'ajout d'une dimension historique et d'un cadre socio-économique.

Toujours d'après Mignolo, la différence (coloniale) irréductible entre la théorie de la dépendance et l'analyse du système-monde ne tient pas à leurs structures conceptuelles, mais aux politiques impliquées par leurs lieux d'énonciation : « La théorie de la dépendance, dit-il, était un discours politique en faveur de la transformation sociale des pays du Tiers Monde alors que l'analyse du système monde était un discours politique en faveur de la transformation académique des pays du Premier Monde »³⁹.

sion européenne ». Cependant, pour Dussel et d'autres penseurs latino-américains, cette analyse du système-monde de Wallerstein doit être complétée par un élément supplémentaire, il s'agit plus particulièrement du caractère colonial de l'entreprise expansionniste créatrice de ce système afin de mieux montrer l'importance du colonialisme dans la modernité européenne ou dans l'entreprise expansionniste de l'Europe. Voir Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System, Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, N.Y., 1974, p. 19. Et également Bermúdez, Juan Pablo, « Modernité/Colonialité-Décolonialité », *op. cit.*, p. 218.

³⁸ Mignolo, Walter, « Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale », *op. cit.*, p. 3.

³⁹ *Ibidem*.

À l'encontre de Wallerstein, Dussel mettra l'accent à la fois sur la géopolitique de la connaissance (production de la connaissance) et sur la géopolitique socio-économique. « Le Sud, pour Dussel, commente le philosophe colombien Santos Boaventura de Sousa, n'est pas une simple localisation géographique mais une métaphore de l'humanité souffrant sous le joug du capitalisme mondial »⁴⁰. La vraie opposition entre les deux auteurs se situe donc, à notre avis, au niveau de la « différence coloniale ». Pour Dussel, la conception du « capitalisme historique » de Wallerstein pourrait être qualifiée d'euro-centrique, au sens où le capitalisme historique aurait occulté la différence coloniale et, de ce fait, aurait empêché le sociologue américain de regarder le capitalisme par l'autre bout, par son extériorité. C'est ainsi, selon lui, que Wallerstein situe l'origine du système-monde en Europe même s'il reconnaît que celle-ci n'était pas la seule économie-monde à la fin du XV^e siècle et au début du XVI^e.

Wallerstein justifie son choix en faisant remarquer qu'à cette époque, à la différence des autres économies-monde, l'Europe était la seule à s'engager dans la voie du développement capitaliste. Ce qui fut rendu possible grâce aux techniques du capitalisme moderne et de la science moderne qui lui ont permis de s'étendre sans se constituer, pour autant, en une « structure politique unifiée ». Pour sa part, Dussel continuera à soutenir que Wallerstein occulte la vraie raison pour laquelle l'Europe est devenue le centre du système-monde ou de l'économie-monde aux dépens d'autres grandes civilisations comme l'Inde ou la Chine. La vraie raison, soutient-il, se trouve dans la *méconnaissance* de la colonisation ou de la différence coloniale :

Si l'Europe a été considérée comme le centre du « système-monde », soutient Dussel, ce n'est pas le fruit d'une supériorité interne accumulée au Moyen-âge aux dépens des autres cultures mais c'est surtout une conséquence de la découverte, de la conquête, de la colonisation et l'intégration (subsumption) de l'Amérindien (fondamentalement), c'est ce qui a donné à l'Europe l'avantage qu'elle a sur le monde ottoman-musulman, sur l'Inde et la Chine, etc.⁴¹

Selon Dussel donc, Wallerstein ne tient pas compte de la différence coloniale dans son analyse du capitalisme ; telle est la plus grande faiblesse de son analyse de la constitution du système-monde. Or, l'intérêt accordé à l'expansion et aux transformations du capitalisme comporte une double limite : d'une part, il fait perdre de vue au sociologue américain ce qui est fondamental pour une philosophie de la libération latino-américaine, à savoir la compréhension des lois et de la structure du système capitaliste

⁴⁰ Santos, Boaventura de Sousa, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la post-modernidad*, Ediciones Uniantes, Bogotá, 1998, p. 506.

⁴¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 51.

et, d'autre part, il l'empêche de reconnaître que l'expansion occidentale n'a pas été seulement économique et politique, mais aussi culturelle et intellectuelle. Dussel en tire une conclusion significative : en tant qu'incarnation de l'épistémologie occidentale, les sciences sociales, à l'instar de la philosophie comme nous allons bientôt le voir, ont joué un rôle décisif dans l'expansion de l'Europe. D'où l'importance de procéder à une « décolonisation » de l'Amérique latine aux niveaux économique, politique et intellectuel. Désormais, à travers sa philosophie, Dussel s'assignera comme tâche de contribuer à la fois à la libération sociale et à la libération de la philosophie en tant que projet attaché à l'histoire occidentale. L'enjeu philosophique n'est pas seulement l'être, mais la *colonialité* de l'être, d'où sa philosophie de la libération va puiser son énergie et d'où procédera son travail de conceptualisation. La philosophie de la libération, mise en œuvre dans une *praxis* de libération, se voit ainsi dotée d'une double caractéristique : d'une part, elle se présente comme un nouveau projet philosophique à partir duquel peut être revendiqué un projet d'*émancipation*⁴² pour cet être colonisé, et du même coup occulté, qu'est l'être latino-américain. D'autre part, ce projet philosophique se revendique comme un *contre-discours*, c'est-à-dire comme une instance critique venant de la périphérie⁴³ ou de l'extériorité du système eurocentré, qui en même temps ouvre un nouvel espace de libération *pour la philosophie elle-même* : « En effet, nous dit-il, il me semble qu'une philosophie de la libération devrait commencer d'abord par libérer la philosophie elle-même, ce qui implique la libération même du sujet qui la pratique »⁴⁴.

Pour autant, à distance des thèses radicales de Salazar Bondy, Dussel s'efforcera de montrer que la philosophie de la libération latino-américaine, même si elle annonce la présence d'un *Autre nouveau* ou inédit incarné dans la voix latino-américaine, demeure un moment de l'unique histoire de la philosophie⁴⁵. On ne peut donc revendiquer une spécificité de la philosophie latino-américaine sans passer par la philosophie européenne. Toute l'originalité du projet dusselien apparaît ici : puisque la philosophie, telle qu'elle fut pratiquée en Amérique latine, est un héritage de l'histoire et du monde occidental, tout projet philosophique visant la décolonisation de la pensée latino-américaine passe nécessairement par une relecture critique de la pensée occidentale. Dans son ouvrage *Para una de-structuración de la*

⁴² Nous convenons de donner aux termes « libération » et « émancipation » la même signification ; celui d'émancipation met davantage en évidence le processus du mouvement de libération.

⁴³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁵ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, Siglo XXI, Buenos-Aires, 1973, p. 172.

historia de la ética (1972), il entreprendra, sous une inspiration très libre de Heidegger⁴⁶, une *dé-construction* de l'histoire de la pensée occidentale, dont les moments clés sont représentés par des auteurs comme Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Heidegger et Levinas. C'est ce qu'il nous faut maintenant envisager à la lumière de cet ouvrage. Notre lecture n'entend point adopter le point de vue de l'historien de la philosophie, mais saisir l'intentionnalité qui habite le geste philosophique de Dussel. Il nous appartiendra, notamment, de comprendre pourquoi le philosophe argentin s'applique à dé-couvrir ou à mettre au jour le caractère ontologique de l'histoire de la pensée éthique.

2. Une déconstruction de l'histoire de l'éthique occidentale

Cette relecture de l'histoire de la pensée occidentale s'avère nécessaire si l'on veut comprendre la genèse de la pensée de Dussel, notamment l'intention qui préside à ses premières tentatives en vue de concevoir une éthique universelle sur la base d'une ontologie fondamentale. Au seuil de cette relecture⁴⁷ d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Kant et surtout de Heidegger, Dussel défendait en effet la thèse selon laquelle il y a, d'une part, une pluralité de morales caractérisant chaque peuple ou chaque culture et, d'autre part, une éthique ontologique fondamentale porteuse d'universalité. D'où la nécessité de libérer l'éthique de ce qu'elle contenait de grec, de chrétien, de moderne, etc., afin d'arriver à une éthique universelle ou à une éthique ontologique fondamentale⁴⁸ proprement dite. Bien que cette perspective s'avéra infructueuse, comme nous le verrons à propos de sa lecture de Heidegger, Dussel ne renoncera pas à son projet de fonder une éthique universelle ; celle-ci, à la suite à la rencontre de la pensée de Levinas, ne se fondera plus sur l'ontologie, mais bien sur l'interpellation de l'Autre vulnérable (le pauvre, l'exclu, etc.). Au-delà de la quête d'une ontologie fondamentale qui était l'objectif premier de Dussel⁴⁹, la relecture

⁴⁶ Inspiration très libre, en effet, et très peu heideggérienne en réalité, dans la mesure où Dussel affirmera qu'on ne peut développer une philosophie cohérente ou propre à l'Amérique latine, si on ne va pas à la source où elle a puisé ses « idées » durant de nombreuses décennies ; ce qu'il rapprochera de la déconstruction du philosophe allemand, alors qu'en réalité il procède « à l'envers » de l'auteur de *Sein und Zeit*. C'est ce que nous allons montrer plus en détail dans ce même chapitre.

⁴⁷ Nous nous référons spécialement à l'ouvrage *Para una de-structuición de la historia de la ética*, publié en 1972.

⁴⁸ Dussel, Enrique, *Para una de-structuición de la historia de la ética*, *op. cit.*, p. 10. Pour plus de détails, voir également pp. 6-11.

⁴⁹ Dans sa relecture des éthiques d'Aristote et de Thomas d'Aquin, Dussel concevait la possibilité de développer une pensée latino-américaine, en raison de l'ouverture à l'Autre (comme humain ou divin) privilégiée par ces deux auteurs. Mais, il en viendra à s'orienter vers l'ontologie fondamentale de Heidegger (et finalement vers Levinas plutôt que Heidegger) parce que, chez ces auteurs, il découvre, par-delà la subjectivité mo-

de l'histoire de la pensée occidentale permettra surtout à la philosophie de la libération d'Enrique Dussel de se présenter comme l'écho ou la voix de l'autre latino-américain oublié ou occulté par la totalité européenne.

C'est pourquoi, malgré son attachement à la pensée d'auteurs comme Heidegger, Marx ou Levinas Dussel finira par prendre ses distances avec la philosophie occidentale qu'il jugera eurocentrée en raison de son incapacité à reconnaître la condition de « colonialité » à laquelle l'être latino-américain se trouva relégué. Certes, il attribuera cette incapacité aux limites insurmontables auxquels fait face tout penseur en raison de son héritage socio-politique et culturel. Toute pensée est située de telle sorte que ce n'est pas la même chose d'être un penseur en Europe qu'en Amérique latine. Fort de son évaluation de l'eurocentrisme de la raison occidentale, et s'inspirant de Levinas, il cherchera à repenser la philosophie à partir de l'autre latino-américain considéré comme non-être-là, non pensant ou encore l'autre latino-américain rendu invisible aux yeux d'une philosophie eurocentrée. D'où l'importance de cette relecture de la pensée occidentale opérée dans la perspective d'une déconstruction de la pensée européenne en vue de lui rappeler son oubli ou son occultation de l'être latino-américain et sa méconnaissance de l'altérité latino-américaine. Tel est l'objectif de son ouvrage *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*.

Il divise cet ouvrage en quatre parties : les deux premières sont consacrées à l'éthique grecque d'Aristote et à l'éthique médiévale de Thomas d'Aquin. Les deux autres parties concernent la philosophie moderne proprement dite, qu'il appelle également la « métaphysique du sujet », où il critique entre autres la pensée de Kant comme l'un des principaux représentants de la subjectivité moderne. Nous suivrons dans ce qui suit l'ordre d'exposition adopté dans *Pour une destruction de l'histoire de l'éthique*.

2.1. Tragédie et vertu dans l'ethos grec

Dussel souligne d'abord l'importance de la tragédie dans la culture grecque. La tragédie est, selon lui, le genre artistique qui exprime de manière profonde l'*ethos* grec⁵⁰. À travers ce genre littéraire, l'artiste s'efforce

derne, une critique radicale de la philosophie occidentale comme pensée du « même » ou de la totalité ne laissant pas de place pour l'Autre. Où l'on retrouve la principale critique que la philosophie latino-américaine adressait à la pensée européenne.

⁵⁰ Selon Dussel, l'*ethos* est un ensemble d'attitudes propres à un peuple, à une culture ou à un groupe donné : « El ethos pertenece a un pueblo, a una cultura, a un grupo (...) », Dussel, Enrique, *Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética*, op. cit., p. 8. En référant à Frédérique Woerther, nous pouvons dire que le sens que donne Dussel à l'*ethos* s'inscrit dans la ligne de la pensée aristotélicienne même si pour Woerther on retrouve chez Aristote un double mouvement d'appropriation et de resystématisation de ce concept utilisé depuis Homère jusqu'à Platon et Aristote. En effet, selon lui, les

de recréer de façon expresse ce qui se vit d'une manière implicite et quotidienne dans la cité ; l'œuvre et sa mise en scène rejoignent la vie des gens. Depuis Homère jusqu'aux néoplatoniciens, l'esprit tragique est fondé sur le fait que « l'être est ce qui est nécessairement permanent, ce qui est éternellement présent, le Destin (Moira) qui doit s'accomplir nécessairement »⁵¹. Dans cet *ethos*, il n'y a pas de place pour la nouveauté, c'est le présent qui prime : « "le Même", comme Totalité, se ferme comme un cercle qui tourne constamment (sur lui-même) sans nouveauté »⁵².

Comme tout grec, Aristote a vécu son existence au sein de cet *ethos* qui est élaboré comme une ontologie de l'être grec. Loin de se résumer à un traité d'éthique au sens restreint du terme, l'*Éthique à Nicomaque* peut être lue comme un chapitre de l'ontologie fondamentale. Dans sa relecture de ce texte aristotélicien, Dussel montre que l'éthique du Stagirite n'est ni une éthique purement formelle, ni une éthique matérielle des valeurs⁵³, mais une description de l'être de l'humain et de la manière dont ce dernier se manifeste. À cet égard, Aristote distingue plusieurs modes d'être : l'être physique (nécessaire), l'être de ce qui est technique ou artificiel (*ta prag-*

premiers témoignages conservés de l'emploi de l'*ethos* figurent dans l'Iliade et l'Odyssée. Il désigne « des lieux habituels, mais aussi les habitudes, coutumes, mœurs d'une personne, d'une espèce, d'un peuple ou d'une cité » (Woerther, Frédérique, *L'éthos aristotélicien, Genèse d'une notion rhétorique*, Vrin, Paris, 2007, p. 123). Chez Platon ce terme semble subir une certaine modification en tant qu'il est absorbé par le clivage polémique concernant le rôle de la nature et de l'éducation dans la formation de l'homme. Ce qui aura une influence considérable sur la conception aristotélicienne du terme *ethos* où il serait question d'un double mouvement d'appropriation et de resystématisation. En ce sens Woerther souligne en ce qui a trait au terme *ethos* (ἦθος) que la position de Aristote est double : « Elle s'inscrit dans la continuité dans la mesure où l'*ethos* conserve (...) certaines déterminations qui lui avaient été reconnues chez les auteurs antérieurs... Mais d'un autre côté, Aristote innove aussi en radicalisant certaines tendances identifiées chez Platon : sur le plan anthropologique et psychologique, il propose avec les éthiques une spécialisation extrême du terme *ethos*, qui renvoie à une réalité irrationnelle par nature, rationnelle par participation, permettant de définir la vertu, et qui admet plusieurs niveaux de réalisation selon l'élément rationnel qui l'accompagne » (*ibid.*, p. 197). Dussel conçoit également l'*ethos* grec comme ce qui n'offre pas de place à la nouveauté et de ce fait il se rapproche de la pensée du « même » des modernes. Pour autant Dussel considérera qu'en tant qu'elle représente une ontologie c'est-à-dire une étude sur l'être humain la pensée de Aristote s'est en quelque sorte distanciee de l'*ethos* grec en s'ouvrant à l'Autre, ce qui est le contraire de la pensée moderne qui sera une pensée du « même ». D'où l'importance de la critique heideggérienne adressée à la philosophie moderne même si la pensée de Heidegger sera critiquée à son tour par Levinas qui jugera qu'elle demeure également une pensée du « même » incapable de s'ouvrir à l'Autre.

⁵¹ Dussel, Enrique, *Para una de-structión de la historia de la ética*, op. cit., p. 26.

⁵² *Ibid.*, p. 97.

⁵³ Sur la vertu chez Aristote et la possibilité du mal, *Para una de-structión de la historia de la ética*, op. cit., pp. 40-42.

*mata*⁵⁴, l'outil) et même l'être des dieux ; mais il met surtout l'accent sur l'être de l'homme qui se différencie de « l'être des dieux et de celui des bêtes ou de celui de simples choses »⁵⁵ par son indétermination radicale : à la différence des individus appartenant à ces différentes classes d'êtres, l'être humain se présente comme un être indéterminé, essentiellement *inachevé*. Or, loin d'être pour autant un indice de limitation, cette indétermination constitutive de l'être humain contient ce que Aristote appelle un *être en puissance* ou encore la capacité de se prendre en main ou de se réaliser. De plus, en vertu de cette qualité d'être en puissance ou inachevé, la pleine réalisation ou *actualisation* de l'humain passe par ce qu'Aristote nomme la *médiation* vertueuse. D'où l'importance qu'occupe dans la pensée aristotélicienne la notion de « vertu », définie comme étant « l'ensemble des attitudes qui pré-déterminent le faire (de l'humain) »⁵⁶.

Pour Aristote, souligne encore Dussel, la vertu n'est ni une pure connaissance ni une action isolée, mais une habitude, une disposition stable et durable de la volonté, acquise par l'exercice, à bien agir. L'homme vraiment vertueux n'éprouve nulle contrainte à l'être, il l'est joyeusement, conscient de réaliser ainsi sa nature. La vertu dans son effectuation consiste en un *juste milieu*, déterminé par la raison de l'homme prudent. La prudence, appelée *phronèsis*, désigne la manière habituelle de l'humain authentique d'habiter le monde, « en interprétant (herméneuein), à partir de son être en devenir, les possibilités qui s'ouvrent à lui (EN VI, 5 ; 1140 b 5-6) »⁵⁷. Dussel conclut en soulignant que cette brève relecture de l'éthique aristotélicienne montre que, de même que pour toute la pensée grecque, la question de l'être a été la principale préoccupation de la pensée du Stagirite. Il en résulte, ajoute Dussel, que la morale aristotélicienne n'est pas seulement une affaire de « valeurs », mais bien une dimension qui définit le *propre* de l'être humain. Car elle est susceptible d'être connue par la raison qui s'enquiert sur la fin naturelle des êtres, à savoir le *bonheur*. À l'instar de l'éthique aristotélicienne, l'éthique des médiévaux, plus précisément celle de Thomas d'Aquin, sera aussi interprétée par Dussel comme une éthique ontologique.

⁵⁴ Le mot *pragma* (πράγμα) ou *pragmata* (πράγματα) est un terme polysémique qui peut être utilisé de différentes façons. Par exemple, en plus du sens *artificiel* que l'on retrouve dans le texte, Pierre Hadot, dans un article intitulé *Sur divers sens du mot pragma dans la tradition philosophie grecque*, distingue six types d'emplois différents du mot *pragma* comme : « ce dont on parle », « sens », « contenu conceptuel », « unités de sens », « réalités incorporelles », « réalités transcendantes », etc. Voir Hadot, Pierre, « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophie grecque », in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, P. Aubenque (dir.), Vrin, Paris, 1980, p. 319.

⁵⁵ Dussel, Enrique, *Para una de-structión de la historia de la ética*, op. cit., p. 32.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 43.

2.2. L'ethos chrétien comme liberté et histoire

L'éthique de Thomas d'Aquin, inspirée par la pensée judéo-chrétienne, est fondée, selon Dussel, sur le mythe adamique (le mythe d'Adam et d'Ève), ce qui en fait une morale de la liberté, dramatique et historique :

La morale grecque était une morale des vertus, modes permanents d'habiter le monde, ils (ces derniers) étaient comme des ancrs qui empêchaient le navire de sombrer dans les eaux troubles du chaos et de l'imprévisible. Par contre, la morale chrétienne sera une morale de liberté qui, sans ancrs, navigue dans l'imprévisible (qui ne se comprend plus comme chaos, mais comme histoire)⁵⁸.

Dussel interprète l'éthique de Thomas d'Aquin dans la perspective tracée par le texte que nous venons de lire. Selon lui, l'éthique de Thomas d'Aquin reprend de façon explicite ce que les médiévaux appelaient l'*acte humain* ou l'actualisation de l'être humain dans le monde. Cet acte se présente comme une structure unitaire dont le premier moment est son ouverture à l'être, non seulement à l'être déjà donné (passé), mais aussi à l'être à venir (futur). Entre l'être donné et l'être à venir, une tension se crée, l'« homme cherche à s'ouvrir par lui-même »⁵⁹ ; cette ouverture s'appelle *intention*, qui signifie *tendre-vers-quelque chose*. Les médiévaux appelaient ce premier mouvement fondamental, l'*ordo de l'intention* (*ordo intentionis*), c'est-à-dire, « la compréhension et l'emprise que nous cherchons à avoir sur notre être passé et notre être à venir »⁶⁰. Selon Thomas d'Aquin, poursuit Dussel, à partir de l'horizon fondamental de ce que nous sommes en tant qu'héritiers du passé, s'ouvrirait un horizon nouveau, à savoir, le *domaine des possibilités*. C'est à partir de cet horizon que Thomas d'Aquin aborde la question de la liberté. La *liberté* est, selon lui, le fait de « laisser libre cours aux possibilités qui viennent de l'horizon de l'être à venir »⁶¹. Le libre arbitre, dans son exercice de liberté, permet d'arriver à la délibération et au consentement pour ensuite procéder à l'étape de l'élection. Mais l'élection, une fois réalisée, devient définitive. Autrement dit, elle ferme la porte à toutes les autres possibilités. C'est pourquoi, chez le docteur angélique, affirme Dussel, il y a une différence entre l'élection et un simple consentement. De même, il y a dans la personne humaine une instance ou une *voix intérieure* qui se charge de juger l'humain ou de le rappeler à l'ordre. Cette instance, il l'appelle la *conscience* morale ou ontologique, en ce qu'elle représente « la voix de l'être, qui nous permet de découvrir la possibilité authentique, mais qui suscite en nous le remords quand nous refusons

⁵⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

de l'accomplir (I-II, q. 18, a. 1, c) »⁶². Ainsi, la fonction ontologique de la conscience serait d'illuminer le chemin qui nous mène vers l'être suprême ou Dieu. Un acte est bon ou mauvais selon que la possibilité choisie s'avère en accord ou non avec Dieu.

Dans cette perspective, l'éthique de Thomas d'Aquin, comme celle d'Aristote, est fondée sur une relation réelle avec l'Autre, même si dans le cas du docteur angélique, fidèle à la tradition chrétienne, « l'Autre est conceptualisé essentiellement comme Dieu »⁶³. Et cette référence à l'Autre s'inscrit dans l'horizon d'une ontologie fondamentale. Selon Dussel, à partir de la philosophie moderne, l'éthique ontologique grecque et chrétienne tombera dans l'oubli et sera remplacée par une morale ou par une éthique fondée sur la « métaphysique du sujet » dont l'un des représentants est Kant.

2.3. *La morale subjective d'Emmanuel Kant*

Si Dussel propose une lecture assez classique de la pensée de Kant, il lui reconnaît cependant un rôle stratégique décisif dans la constitution de la philosophie occidentale : en affirmant l'impossibilité de la raison humaine d'avoir accès aux choses en soi, la *Critique de la raison pure* (1781) sonne la fin de la métaphysique. Tout ce que la raison peut connaître ce sont les phénomènes et non les noumènes, car toutes les formes de la connaissance théorique ne sont que des manières de représenter les objets, mais sans pouvoir les comprendre, dès lors que tout accès à la connaissance de l'*autre* en tant que tel ou la *chose en soi* lui est interdit. Désormais, l'être appartient au sujet dont les pouvoirs *a priori* lui permettent de se forger une représentation de l'objet. Bien que les catégories de l'entendement soient *a priori* indépendantes de l'expérience, elles n'ont de valeur cognitive réelle et d'usage légitime que là où elles s'appliquent aux phénomènes sensibles. Par conséquent, des éléments *méta*-physiques, tels que Dieu, l'âme ou le monde, dépassant toute expérience possible, sont du fait même voués à demeurer totalement inconnaisables *pour nous* ; aucune science, aucun savoir objectif n'est possible à leur propos.

En refusant à l'ontologie l'accès aux noumènes (aux choses en soi, à l'être), Kant n'a d'autre choix que de fonder l'agir moral sur le *sujet agissant*. En effet, pour Kant, ajoute Dussel, si l'être humain n'est plus en mesure d'avoir accès aux choses en soi à partir des ressources de sa propre connaissance, la raison humaine peut retrouver une voie d'accès à l'Infini ou à l'Absolu, par le détour de l'objectivité pratique signifiée par l'impératif catégorique. S'il n'y a plus d'accès à l'Infini au niveau théorique, celui-ci reste possible au plan de l'action, à titre de présupposition

⁶² *Ibid.*, p. 67.

⁶³ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 2, *op. cit.*, p. 102.

transcendantale de l'exercice de la liberté. La liberté devient désormais l'ultime présupposition de la loi pratique inconditionnée de l'expérience morale. « La liberté, écrit Kant, est la seule de toutes les Idées de la raison spéculative dont nous connaissons *a priori* la possibilité, sans toutefois la percevoir, parce qu'elle est la condition de la loi morale, que nous connaissons (CRP, préface p. 2) »⁶⁴. Plus précisément : « La liberté et la loi pratique inconditionnée s'impliquent réciproquement l'une dans l'autre mais c'est la loi morale, dont nous avons immédiatement conscience, qui s'offre d'abord à nous et nous mène directement au concept de la liberté, en tant que la liberté est représentée par la raison comme un principe de détermination (CRP, p. 29) »⁶⁵. En d'autres termes, ce que l'on connaît (*ratio cognoscendi*) en premier, c'est la loi morale, mais elle suppose (*ratio essendi*) la liberté. La loi morale devient le fondement de la moralité qui s'exprime par l'impératif catégorique : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle »⁶⁶.

Cette loi fondamentale s'impose à nous sous la forme d'un jugement *synthétique a priori*. Il est *synthétique a priori* en ce sens qu'elle est la « condition de possibilité de la moralité de l'acte, car elle précède la réalisation de l'acte (et) ne dépend ni de son résultat ni d'aucune donnée empirique antérieure »⁶⁷. Du point de vue ontologique, conclut Dussel, le fondement de la loi est l'être humain même, puisque celui-ci utilise la loi comme point de départ de son *acte synthétique*. Autrement dit, chez Kant, « la loi donne l'être à l'objet, en tant que sa forme (...) ; cependant, celui qui fait "intervenir" cet être, c'est le sujet »⁶⁸. L'éthique kantienne propose dès lors un nouveau fondement transcendantal de l'agir moral, à savoir la loi morale objective en tant qu'elle est le lieu de l'accomplissement ou de la réalisation du sujet. Par conséquent, selon Dussel, il se produit avec Kant un changement dans la réflexion éthique, laquelle désormais passe de l'ontologie à un projet fondé sur une métaphysique du sujet.

À l'exception de Heidegger, affirme Dussel, la plupart des philosophes modernes comme Nietzsche, Husserl et Scheler, suivront la voie proposée par Kant en fondant la moralité sur le sujet plutôt que sur l'être (l'ontologie). L'éthique devient désormais une *métaphysique du sujet* :

⁶⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁶ Cité par Dussel, Enrique in *Para una ética*, t.2, *op. cit.*, p. 100.

⁶⁷ Dussel, Enrique, *Para una destrucción de la historia de la ética*, *op. cit.*, p. 101.

⁶⁸ *Para una ética*, t.1, *op. cit.*, p. 34.

[à partir de la modernité] au lieu de l'être-au-monde (l'ontologie) apparaît désormais un « sujet » (*subjectum*) qui constitue, à travers la représentation (*Vorstellung*), un horizon d'« objets » (*Gegenstände*). La compréhension (*Verstehen*) de l'être cède la place à la représentation d'« objets ». L'expérience originelle de l'être dans le monde est passée par l'oubli, l'ontologie fondamentale (...) laisse alors sa place à une métaphysique du sujet⁶⁹.

Cet extrait de *Para una de-strucción de la historia de la ética* rappelle l'importance qu'accorde Dussel au passage de l'ontologie à ce qu'il appelle la métaphysique du sujet, car ce passage aura un impact considérable sur le rôle que jouera la philosophie et notamment l'éthique dans la modernité. Il tirera de son analyse une implication décisive : l'éthique sous son régime moderne devient une pensée du « même », une pensée de la totalité qui ne laisse pas de place pour l'Autre. Par conséquent, pour penser une éthique capable de s'ouvrir à l'Autre, il faudra réhabiliter notamment la pensée de Heidegger qui, à l'instar de celle d'Aristote et de Thomas d'Aquin, semble encore préserver un certain souci pour l'Autre au sein d'une ontologie fondamentale. C'est la tâche que veut se donner Dussel en proposant une relecture de Heidegger, et plus précisément du second Heidegger, même si cette relecture lui fera prendre également ses distances par rapport à ce dernier. Quelle est cette ouverture décisive qu'il croit découvrir dans la pensée heideggérienne ? Comment se manifeste-t-elle ? Et pourquoi, par la suite, Dussel prendra-t-il ses distances avec Heidegger ? Nous tenterons de répondre à ces questions dans la suite de notre exposé.

3. L'ontologie fondamentale ou le retour du Même (Heidegger)

Dans sa relecture de Heidegger, Dussel insiste sur l'importance de l'idée d'altérité⁷⁰ dans *Être et Temps* (1927) et sur la question de l'être, pour

⁶⁹ Dussel, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, op. cit., p. 80.

⁷⁰ Soulignons qu'à la différence de Dussel, Levinas ne discernera aucune présence de l'altérité dans *Être et le Temps* de Heidegger ; là réside l'essentiel de sa critique à l'endroit de la pensée heideggérienne qu'il accusera de se renfermer sur elle-même en se constituant comme une totalité. Au contraire, il faut transcender (dépasser) l'ontologie de Heidegger (il faut sortir de l'être) caractérisée par la compréhension ou l'intelligibilité afin de s'approcher de l'autre comme autre et non uniquement comme quelqu'un qu'il s'agirait de comprendre ; d'où le sens de l'altérité chez Levinas dont la manifestation privilégiée passe par le visage. Le visage reconnu dans son irréductibilité est seul ce qui rend possible l'interaction entre les humains qui ne soit pas réduction de l'un (autrui) par l'autre (sujet). Loin donc de déceler une certaine ouverture chez Heidegger, Levinas invite la pensée heideggérienne à briser le primat du *Même* en vue de penser l'Autre comme autre et non l'Autre comme différent de soi. Dès lors, si l'on se place du point de vue de Levinas, Dussel aurait tort de vouloir trouver un potentiel d'ouverture dans *Être et le Temps* de Heidegger. Néanmoins, comme nous allons le voir bientôt, Dussel

souligner combien le rapport à l'Autre y acquiert sens et consistance. Dans cette perspective, il rappelle comment Heidegger entend renouer avec la question essentielle de la philosophie, largement occultée par la tradition philosophique : la question de l'être, ou mieux : du *sens* de l'être. Pour ce faire, il entend commencer par une « déconstruction » de la tradition métaphysique occidentale, en vue de montrer comment la question de l'être a pu tomber dans l'oubli. Pour le philosophe belge Étienne Ganty, cette démarche heideggérienne ne doit pas être perçue comme un « démantèlement du passé » ou une façon d'en « faire son deuil », il s'agit plutôt de « renouer avec le commencement grec, d'y puiser à nouveau (*wiederholen*) afin de rendre vie à une tradition sclérosée (cf. SZ, § 6) »⁷¹. En ce sens, É. Ganty, à la suite de Françoise Dastur, affirme que l'enjeu majeur de la « déconstruction » de la tradition métaphysique est « de maintenir en vie la philosophie en la réenracinant dans son commencement véritable »⁷². Cette stratégie passe par une explicitation préalable de la seule instance qui soit en mesure de répondre à la question de l'être, à savoir l'étant qui est traversé de part en part par la question de l'être et que Heidegger nomme le *Dasein* : « Dans la mesure où l'être constitue le questionné et où être veut dire l'être de l'étant, la question de l'être va avoir pour interrogé l'étant lui-même »⁷³. Selon Jean Grondin⁷⁴, la question de l'être est prioritaire à deux titres : elle jouit d'une primauté ontologique et ontique.

Elle détient une primauté *ontologique* en ce que la question de l'être revendique une priorité de droit dans l'ordre des savoirs (comme l'avaient déjà reconnu des auteurs comme Avicenne, Thomas d'Aquin ou Duns Scot). Toute science présuppose, en effet, une certaine compréhension de l'être auquel elle a affaire : par exemple, l'être qu'étudie la physique est différent de celui qui est présupposé par la chimie ou la théologie. C'est à la philosophie que revient la tâche de tirer au clair ou d'élucider les déterminations du domaine d'objet propre à un type de savoir particulier et d'élaborer les ontologies spécifiques sur lesquelles reposeront les sciences de l'étant. Par ailleurs, toute explication ontologique (comme celle que

donnera finalement raison à Levinas puisque c'est de lui qu'il s'inspirera pour revendiquer, par-delà l'ontologie de *Sein und Zeit*, une philosophie qui tienne réellement compte de l'Autre latino-américain oublié voire refoulé par la pensée occidentale.

⁷¹ Ganty, Étienne, *Penser la modernité : Essai sur Heidegger, Habermas et Eric Weil*, Presses Universitaires de Namur, Namur, 1997, p. 247.

⁷² *Ibid.*, p. 247. Voir également Dastur, Françoise : « La fin de la philosophie et l'autre commencement de la pensée », in *Heidegger. Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie, Osiris, Paris, 1988, pp. 125-127 ; ID., « Heidegger », in *La Philosophie allemande de Kant à Heidegger*, PUF, Paris, 1993, p. 312.

⁷³ Martin Heidegger, *Être et Temps* (trad. F. Vezin), Gallimard, Paris, 1986, p. 25.

⁷⁴ Grondin, Jean, *Introduction à la métaphysique (Paramètres)*, Presses de l'Université de Montréal, Montréal, 2004, pp. 304-309.

la philosophie mettra en œuvre pour les sciences positives), doit avoir élucidé au préalable le *sens* de l'être. Cette clarification du sens de l'être constitue la tâche première de ce que Heidegger appelle une « ontologie fondamentale ».

D'autre part, si la philosophie veut tirer au clair ce sens fondamental de l'être, il lui faut partir de la compréhension d'être qui est celle du *Dasein* (l'être humain) lui-même. Mais, pourquoi faut-il partir du *Dasein* ? C'est que, selon Heidegger, la question de l'être n'est pas une question quelconque pour le *Dasein*. Au contraire, le « *Dasein* a ceci de propre qu'il n'a qu'à être pour que cet être qui est le sien lui soit découvert (...) »⁷⁵. C'est cette priorité de l'être pour le *Dasein* que Heidegger considère comme relevant d'une primauté *ontique*. En d'autres termes, pour lui, la question de l'être est non seulement prioritaire dans la hiérarchie des savoirs, elle l'est aussi pour un étant particulier (l'être humain), parce qu'il est dans le monde d'une manière incomparable au mode d'être de tous les autres étants : il est *Dasein* (l'être-le-là), c'est-à-dire le lieu privilégié où surgit l'être comme question. C'est pourquoi, la question sur le sens de l'être requiert de commencer par une analytique du *Dasein*, en vue d'explicitier non seulement l'identité ontologique du *Dasein*, mais aussi et surtout le sens de l'être en général, objet fondamental de l'interrogation philosophique. L'être ne peut être vraiment compris qu'à partir du *Dasein* en qui et par qui se pose la question de l'être ou encore en qui retentit d'une manière ou d'une autre une *entente* de l'être.

Commencer par le *Dasein* requiert qu'il soit appréhendé tel qu'il est immédiatement donné à lui-même dans son existence, c'est-à-dire comme *être-au-monde*. L'*in-der-Welt-sein*, nous dit Heidegger, est la constitution fondamentale du *Dasein*, car c'est par cette modalité d'être que se révèle de la manière la plus primitive le sens du *Dasein* comme existant. En effet, exister ne désigne pas un état contingent, d'où un individu pourrait le cas échéant sortir, c'est toujours-déjà et d'emblée être-dans-le-monde. Exister, c'est *ek-sister*, c'est être sous la modalité d'une incessante tenue-hors-de-soi. Autrement dit, on est toujours déjà engagé dans un monde qui est un ensemble de choses inter-reliées, à notre disposition, et qui ont chacune leur fonction et leur utilité dans le réseau complexe des relations de l'être-au-monde. Ainsi, le monde apparaît toujours déjà comme un monde de sens, et ce sens trouve sa source et sa fin dans l'existence. Mais exister ce n'est pas seulement être-au-monde, c'est également se projeter, s'inventer, choisir et se choisir. C'est en cela que consiste la liberté du *Dasein*. En tant que *pro-jet*, sa tâche est de s'assumer comme être jeté au monde, sommé d'agir pour vivre et survivre, sans qu'aucune lumière assurée ne puisse l'éclairer et l'orienter.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 36.

Néanmoins, souligne Dussel, pour Heidegger l'une des principales caractéristiques du *Dasein* est celle d'être un « être-avec ». Le *Dasein* n'est pas seul au monde. Tout aussi indissolublement qu'il *ek-siste* hors de soi, il est *avec autrui*, il partage ce monde avec d'autres, au point qu'il ne peut ressentir la solitude que comme étant encore *une* manière d'être-avec-autrui⁷⁶. La lecture de Dussel se fait ici plus audacieuse⁷⁷ : cette conception de l'altérité qui est propre à l'analytique du *Dasein* se manifestera sous son véritable jour dans les œuvres du second Heidegger⁷⁸. L'analytique des structures de l'existence du *Dasein*, aurait conduit Heidegger à la conclusion qu'aucun étant ne peut révéler le sens de l'être y compris l'étant privilégié qu'est le *Dasein*. Par conséquent, il n'appartient qu'à l'Être de se révéler de son propre gré ou de sa propre initiative, la tâche de l'étant étant désormais de se mettre à l'écoute de l'Être selon une modalité exigeante qui le préserve dans son retrait⁷⁹. Comment en effet l'être se révèle-t-il ? À travers le langage, affirme Heidegger. Cependant, le langage dont il s'agit n'aura rien à voir avec le *medium* de la communication intersubjective ou sociale, mais avec le langage *poétique*. La poésie devient le lieu où l'être non objectivant du langage peut, par excellence, s'exprimer. Car les poètes, grâce à leur dialogue poétique avec le langage et les choses, déploient un monde et une histoire. Ils ne cherchent pas à dominer, à appréhender ou à réduire l'altérité de la chose dans l'unité du concept, mais à faire advenir l'Être dans son essentielle *in-disponibilité*. Voilà pourquoi, selon Heidegger, seule la parole poétique est à même de rompre avec le fourvoisement objectivant du langage occidental et sa volonté de maîtrise qui repousse l'être dans l'oubli.

Par conséquent, les vrais penseurs seront des poètes comme Anaximandre, Parménide, Héraclite, Hölderlin, etc., parce que, se tenant encore à l'abri du destin qui emporte la métaphysique occidentale, ils sont de

⁷⁶ Néanmoins, il faut se garder d'induire de cette composante structurale de l'être-au-monde une orientation *effective* du *Dasein* vers l'altérité d'autrui : comme tel l'être-avec-autrui est parfaitement compatible avec une *indifférence* à l'égard de la singularité de l'autre. Là réside, selon nous, la raison décisive du dépassement de l'ontologie de *Sein und Zeit* au profit de l'éthique levinassienne.

⁷⁷ Audacieuse dans la mesure où l'interprétation dusselienne de la fameuse *Kehre* (tournant), loin de prendre acte de l'échec du projet de l'ontologie fondamentale, semble suggérer que les écrits du second Heidegger constituent comme un accomplissement de ce projet. L'audace du geste dusselien ne va pas sans occulter un des effets majeurs de ce tournant, à savoir l'effacement quasi complet du *Dasein*.

⁷⁸ Voir Heidegger, Martin, *Identité et différence*, in *Questions I*, trad. André Preau, Gallimard, Paris, 1968, p. 56 ; *Gelassenheit*, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1982 (1^{re} éd. 1959), pp. 36-37 ; *Lettre sur l'humanisme ; Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. de l'allemand par Adéline Froidecourt, Gallimard, Paris, 2005.

⁷⁹ La métaphore bien connue de l'homme comme « berger de l'être » vient prendre ici la place du *Dasein*.

manière privilégiée les témoins de l'être, parce qu'ils se sont mis à l'écoute de la voix de l'être : « Comme nous l'avons dit, souligne Heidegger, divers chemins sont ouverts à un essai proposant d'amener à la pensée proprement dite. L'un des chemins consiste à considérer la pensée dans son rapport à la poésie et à rendre attentif au rapport par lequel penser et poétiser se tiennent ensemble »⁸⁰. Pour lui, le lien qui unit la pensée et la poésie est si essentiel que « certains penseurs s'illustrent par ce que leur pensée a de poétique et que certains poètes ne le sont que par leur proximité à la pensée proprement dite »⁸¹. Et Heidegger ne cessera de rappeler que les premiers penseurs de la philosophie ont été des poètes, car ils ont dit « tout ce à quoi songe leur méditation dans ce qu'on appelle des "poèmes didactiques" »⁸², car « la pensée aussi bien que la poésie sont chacune songe et dire, où songer à ce qui est vient à la parole »⁸³. Se référant au rapport de Heidegger au langage, plus particulièrement au lien que celui-ci établit entre la pensée et la poésie ou entre « penser et poétiser »⁸⁴, Dussel soutient que le second Heidegger invite à penser la relation *Dasein*-être autrement, dans un nouveau langage (*Sagen*), c'est-à-dire comme une ouverture à l'autre qui se présente comme un don ou comme un mystère qu'il faut apprivoiser plutôt que dominer : « Au-delà du monde technique, du sujet-objet, du travail-produit, l'humain découvre une nouvelle attitude : "l'ouverture devant le mystère, la sérénité devant les choses" »⁸⁵. Dans *Gelassenheit* (1959), Heidegger explique ce qu'il entend par l'*Ouvert* :

Si par comprendre (*verstehen*) on entend : pouvoir se représenter les choses qui s'offrent à nous, de telle sorte qu'elles soient mises à l'abri, en sûreté, au sein du déjà connu (monde), alors moi aussi je ne trouve rien de déjà connu, où je puisse loger ce que j'essaie de dire par l'*Ouvert* (*das Offene als Gegend*). Cet *Ouvert* s'impose à nous comme étant ce qui ad-vient, comme une rencontre que nous ne pouvons pas prédéterminer parce que « le domaine de l'*Ouvert* s'ouvre par lui-même » (*Gelassenheit*, pp. 36-37)⁸⁶.

Dans la perspective heideggérienne, penser serait alors la sérénité (*Gelassenheit*)⁸⁷ ou la quiétude face au domaine de l'*Ouvert*. Autrement

⁸⁰ Heidegger, Martin, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. de l'allemand par Adéline Froidecourt, Gallimard, Paris, 2005, p. 109.

⁸¹ *Ibid.*, p. 108.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Selon Heidegger, ce mot signifie simplement *être poète*, c'est-à-dire *parler en poète* (*ibid.*, p. 108).

⁸⁵ Dussel, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, *op. cit.*, p. 99.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁸⁷ Selon Henri Meschonnic, la traduction du terme *Gelassenheit* ne fait pas l'unanimité chez les interprètes de Heidegger. Par exemple, Dussel le traduit par *sérénité* (*sere-*

dit, c'est seulement dans la clairière de l'Ouvert que la pensée peut être ce qu'elle est, c'est-à-dire le moment *entre* l'humain et le domaine de l'Ouvert. En présentant l'Ouvert comme le lieu de la *conciliation* et de la différence, Heidegger décrirait, selon Dussel, l'être et l'étant comme le fruit d'un double mouvement : « L'être se montre comme ce qui sur-vient (*Ueberkommt*), qui découvre. L'étant comme tel apparaît dans le mode de l'arrivée (*An-kunft*) qui s'abrite dans la non-occultation (*Identité et différence*, p. 56) »⁸⁸. Or, ajoute Dussel, en tant qu'ils constituent deux moments différents, l'être et l'étant s'ouvrent à partir du *même*, et « ce "même" est celui qui tend l'"entre-deux" (*Zwischen*), où ce qui sur-vient et ce qui arrive sont maintenus en rapport, écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre »⁸⁹.

Ce régime de l'« entre-deux » s'inscrit dans une tout autre économie que celle qui a régi la métaphysique au cours de sa longue histoire d'errance et d'oubli de l'être. Selon Heidegger, dès le départ, la métaphysique s'est égarée dans sa prétention de rendre raison du rapport entre l'être et l'étant. Méconnaissant ce que l'être a d'*inappropriable* et d'*indisponible*, elle a cherché à penser l'être exclusivement en fonction de l'étant, au point d'occulter l'essentielle altérité de l'être. Cette confusion ou cette réduction de l'être à l'être de l'étant aura pour effet qu'une lourde ambiguïté ne cessera d'accompagner la manière d'entendre leur rapport : l'être sera identifié, tantôt avec la totalité de l'étant, tantôt avec un Êtant supérieur ou transcendant, le plus souvent appelé Dieu. C'est pourquoi, il convient de préserver la distinction entre l'être et l'étant, ce que Heidegger appellera la *différence ontologique*. Ce faisant, Heidegger n'entend pas cette différence comme une séparation absolue, puisque des étants on dit qu'ils *sont*, préservant ainsi au sein même de l'entente la plus courante un lien entre l'être et l'étant. Néanmoins, selon Dussel, en concevant la relation de l'être et de l'étant à partir de la différence ontologique, la pensée heideggérienne re-devient une philosophie de l'*identité* où ce qui domine c'est le *Même* ou la totalité. Aux yeux du philosophe argentin, c'est une telle pensée qui aurait imposé sa logique à la philosophie moderne dans son ensemble. Et Dussel de retrouver ici la philosophie de l'*ethos* tragique qui ne laisse guère

nidad), tandis que d'autres auteurs préfèrent le traduire par *acquiescement* ou même *désinvolture*. Cependant, la traduction la plus commune est : *laisser être*. D'après Meschonnic, par cette expression, Heidegger voulait insister sur le fait que « l'être implique une acceptation, une *justification de l'existant* ». Il rappelle que l'un des « quatre points capitaux » de l'apologie de 1945 sur le discours du rectorat était : « L'essence de la vérité comme laisser être l'étant comme il est », cf. Meschonnic, Henri, *Le langage de Heidegger*, PUF, Paris, 1990, p. 207. Voir également, Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger, IV*, Minuit, Paris, 1985, p. 107. Et aussi Heidegger, Martin, « Le Rectorat », dans *Le Débat*, n° 27, novembre 1983, p. 79.

⁸⁸ Dussel, Enrique, *Para una de-structuración de la historia de la ética*, op. cit., p. 101.

⁸⁹ *Ibidem*.

de place pour la nouveauté, dès lors qu'elle est précisément une pensée de l'éternel retour du même. À ce point de sa relecture de Heidegger, Dussel ne pourra éviter de s'interroger : est-il possible de penser une philosophie qui tienne compte de l'Autre comme autre (et non comme différent de soi) ? Est-il possible de dépasser l'ontologie heideggérienne en pensant la différence de l'être et de l'étant non pas à partir de l'Identité mais de l'Altérité ? Pour ce faire, l'issue qui se dessinera sera d'établir une nouvelle relation avec l'Autre en essayant non pas de l'assimiler ou de le *comprendre*, mais en le reconnaissant dans son irréductible altérité.

Selon Dussel, établir une nouvelle relation avec l'Autre assigne une nouvelle exigence à la pensée, celle de renoncer à une vision totalisante axée sur le *Même* au profit d'une conception *dialectique* qui tienne compte de l'Autre comme autre. Cette terminologie mérite quelques précisions, car, outre le fait qu'elle prendra une place importante dans la maturation de la pensée de Dussel, elle nous aidera également à montrer l'influence d'auteurs comme Marx et Levinas dans la construction de l'éthique de la libération notamment pour la précision de certaines catégories comme l'altérité, l'extériorité qui joueront un rôle important dans la *praxis* de libération. Rappelons que le terme *dialectique* est l'un des plus anciens dans l'histoire de la philosophie. Platon sera l'un des premiers penseurs à avoir établi un lien entre la démarche philosophique et la dialectique. Elle est souvent considérée, notamment dans le sillage de Hegel, comme la pensée de la *non-séparation* définitive, même en ce qui concerne les oppositions apparemment les plus irréductibles, telles que le fini et l'infini. De même, lorsque la dialectique est associée au travail de dé-composition et d'analyse, son exercice consiste à ne perdre jamais de vue les relations entre les parties et le rapport de celles-ci à la totalité. À cet égard, la dialectique est comprise comme un passage « *au travers de* ». Pour Dussel, en revanche, sous le régime de l'Altérité ou de l'Extériorité, il s'agit surtout d'aller « *au-delà de* ». C'est pourquoi il caractérisera sa méthode philosophique par les termes d'*ana-dialectique* ou d'*ana-lectique*. L'« *analectique* » est construite sur le mot grec *ana-logos*. Le préfixe *ana* (vers le haut) suggère le mouvement qui tend « *au-delà de l'horizon ontologique (de la totalité, du système, de la chair, etc.), un au-delà qui est transcendantal par rapport à l'être* »⁹⁰, tandis que le mot *logos*, que l'on traduit en hébreu par *dabar*, signifie « *dire, parler, dialoguer, révéler, etc.* »⁹¹. L'« *ana-lectique* » signifie, plus précisément, « *une parole qui est une révélation, un Dire dont la présence rend présente l'absence du "signifié" qui, cependant, attire et provoque : (il s'agit) de l'Autre même comme libre et comme projet,*

⁹⁰ Dussel, Enrique, *Éthique communautaire*, op. cit., p. 235.

⁹¹ Dussel, Enrique, *América latina. Dependencia y liberación*, Éd. Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 116.

mais qui demeure incompréhensible, trans-ontologique »⁹². La méthode ana-lectique part de la révélation de l'Autre comme extériorité, c'est-à-dire de celui qui vient toujours du *dehors* ou de l'extérieur. Ainsi, l'Autre dérange et provoque, parce qu'il remet constamment en question la totalité, en l'obligeant à s'ouvrir, à consentir à son décloisonnement.

Dussel considère l'ana-lectique comme une méthode dialectique *positive* et non ce qu'il appelle « une simple dialectique *négative* »⁹³ comme c'est le cas chez Hegel. En effet, pour Dussel, la méthode ana-lectique est une *dialectique* dans la mesure où elle a besoin de la « raison dialectique » qui rend possible le passage d'une totalité ancienne à un nouveau système dans lequel les victimes seront considérées comme des membres à part entière. Dans cette perspective, si, comme l'indiquait Hegel, « la puissance de la dialectique est la négativité »⁹⁴, une éthique de la libération, affirme Dussel, tire sa « potentialité dialectique de la positivité »⁹⁵. En ce sens que la possibilité de la négation de la négation (de nier l'aliénation de l'opprimé, du mal éthique) naît de « l'affirmation de l'extériorité, antérieure à la négation et d'où la négation prend sa puissance »⁹⁶. En d'autres termes, pour Dussel, nier l'aliénation de l'aliéné n'est possible que par « l'affirmation préalable du nié (...) comme personne, comme autre, comme digne hors et avant le système qui l'a subsumé en le niant »⁹⁷. C'est ce moment affirmatif préalable que Dussel appelle la méthode ana-lectique. Ainsi, selon l'auteur, la dialectique affirmative veut indiquer que « l'altérité de l'autre est le présupposé méthodologique de toute négation libératrice et pas seulement reproductrice de la *même chose* »⁹⁸. Dans cette perspective, Dussel tente de dépasser la dialectique hégélienne qu'il considère comme une dialectique négative, en faisant de l'affirmation de l'autre (l'au-delà de l'être) l'origine du moment dialectique qu'il nomme ana-dialectique ou encore dialectique *positive* par opposition à la dialectique *négative* de Hegel. Ainsi, à la négation de la négation de Hegel, Dussel oppose l'affirmation de la dignité de l'autre comme la meilleure façon de pouvoir nier sa négation. Car, la libération (catégorie essentiellement pratique de l'éthique) est exactement « la négation de l'aliénation à partir de l'affirmation de l'extériorité »⁹⁹.

⁹² *Ibid.*, p. 18.

⁹³ Dussel, Enrique, *Éthique de la libération*, *op. cit.*, p. 153.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 153.

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 150.

La catégorie de l'extériorité, empruntée à Levinas, joue un rôle primordial dans la pensée de Dussel : elle remplit la fonction d'un opérateur incitant à s'ouvrir à l'autre, singulier ou collectif, comme pauvre ou opprimé. A partir d'une relecture attentive et minutieuse de Marx, Dussel va cependant conférer à ce concept d'extériorité une portée nouvelle. Dès *La producción teórica de Marx : un comentario a los Grundrisse* (1985) et plus particulièrement de *Hacia un Marx desconocido* (1988), Dussel entreprend une relecture de Marx qui lui permet d'affirmer que la catégorie par excellence chez ce dernier n'est pas la totalité – comme le prétend une certaine vulgate antimarxiste ou comme l'affirme un auteur comme Lukács –, mais bien l'extériorité : « (...) la question de l'“extériorité” ou “transcendantalité” du travail vif par opposition dialectique au capital est la clef qui permet de comprendre le discours marxiste (...) »¹⁰⁰. Le philosophe britannique Christopher Arthur¹⁰¹ abonde dans le même sens en soulignant que l'un des principaux apports de la relecture dusselienne de Marx est le fait d'avoir insisté sur l'importance de l'extériorité dans la pensée de Marx notamment à partir du travail vif comme l'« autre » du capital ou comme ce qui vient « de l'extérieur de la totalité de la valeur systématisée par le capital »¹⁰².

Selon Arthur, en interprétant le *travail vivant* à partir de la catégorie de l'extériorité, Dussel met bien en valeur le fait que le capital ne se trouve valorisé que par et à travers le *travail vif*, lequel devient la véritable « source créatrice » de *plus-value*¹⁰³. En effet, rappelant que Marx consi-

¹⁰⁰ Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx : un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México, 1985, p. 336.

¹⁰¹ Christopher J. Arthur est un spécialiste de la pensée de Marx. Parmi ses principaux ouvrages on trouve : *Dialectics of Labour : Marx and his Relation to Hegel*, Basil Blackwell, Oxford, 1986 ; *Engels Today : A Centenary Appreciation*, Macmillan Press, Basingstoke and St. Martin's Press, New York, 1996.

¹⁰² Christopher, John Arthur, « Enrique Dussel – Hacia un Marx desconocido : Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863 », in *Herramienta*, 2004, No 26, p. 2, accessible en ligne <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-26/enrique-dussel-hacia-un-marx-desconocido-un-comentario-de-los-manuscritos-d> (page visitée le 20/08/15).

¹⁰³ La *plus-value* (ou parfois survalueur, surtravail) est un concept forgé par le philosophe et sociologue français Pierre-Joseph Proudhon, puis repris et développé par Karl Marx dans sa critique de l'économie politique et dans *Le Capital*. La *plus-value* est définie comme étant la valeur du surtravail, c'est-à-dire du travail non payé accompli par le travailleur pour le capitaliste, ce qui est la base de l'accumulation du capital. Cette valeur est égale à la quantité de travail moyen incorporé dans le surproduit, le surproduit étant la composante du produit résultant de la période de surtravail. La *plus-value* peut être accrue de deux manières : en allongeant la journée de travail [plus-value absolue] ; en augmentant l'intensité et la productivité du travail (réduction du temps de travail nécessaire) [plus-value relative]. Marx montre comment l'État s'efforça de prolonger la durée de la journée de travail jusqu'au XIX^e siècle, où, devant le développement des luttes ouvrières, le second mécanisme fut de plus en plus privilégié. Pour reprendre

dère le travail comme l'*autre* du capital et plus particulièrement comme « source vive de valeur »¹⁰⁴, Dussel résume la théorie de la valeur de Marx en ces termes : « La marchandise, l'argent et même le capital sont de la valeur, du travail objectivé. Tandis que le travail vivant n'est pas de la valeur mais bien "créateur de valeur" »¹⁰⁵. Ce faisant, commente Arthur, Dussel établit clairement une différence entre la « totalité-valeur » du capital ou « travail objectivé » et ce qui lui est « extérieur », à savoir le *travail vif* qui constitue la véritable « source créatrice » de valeur. C'est pourquoi, à la question de savoir si le « travail vif » équivaut au « travail salarié », Dussel affirmera que, pour Marx, dans la mesure où il fait partie du capital, le travail devient « une composante du capital »¹⁰⁶, mais dans la mesure où il « est indépendant du capital le *travail vif* est l'*autre* du capital »¹⁰⁷.

Ainsi, à la lumière de sa lecture de Marx, Dussel considérera que la perversion du capitalisme (système économique s'appuyant sur la propriété privée des moyens de production) réside dans le fait d'avoir converti le travail vif qui, à l'origine était extérieur au capital, en une composante du capital. Par là, le travail devient quelque chose d'aliénant, qui s'exprime par l'asservissement du travailleur, dès lors que celui-ci se trouve dépossédé du produit de son travail ou encore devient étranger à celui-ci. L'aliénation désigne ainsi la condition de l'individu qui ne possède ni son outil de travail, ni le produit de sa production. Le travail, en régime capitaliste, devient une simple marchandise et le travailleur une machine à produire de la richesse pour autrui.

Pour sa part, et se référant à la lecture dusselienne de Marx, Rufino soutient également que le travail vif constitue le point de départ de la théorie économique de Marx et la possibilité de développer une critique éthique du capitalisme. Il permet de montrer comment « l'objectivation de la vie de la victime, accumulée dans le capital, et qui n'a pas été récupérée

les symboles utilisés par Marx, la valeur d'une marchandise sera, en fin de compte, représentée par l'addition $c + v + pl$, où c représente le capital *constant* (les moyens de production : machines et matières premières), v le capital *variable* (salaires) et pl la plus-value, ou travail *non payé* à l'ouvrier. Selon André Reix, Marx affirme à plusieurs reprises que les physiocrates, Smith et surtout Ricardo, ont implicitement découvert la *plus-value* sous un autre nom, intérêt, rente, profit, qu'ils en parlent en fonction du salaire, mais qu'ils ont pris le tout pour la partie, ce qui est préjudiciable pour toute leur science. Pour plus de détails, voir Marx, Karl, *Théories sur la plus-value, livre IV du Capital*, correspondant aux *Theorien über den Mehrwert*, publiées en trois tomes posthumes entre 1905 et 1910. (Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Werke*, Dietz, Berlin, 1965, Band 26.1, 26.2, et 26.3.).

¹⁰⁴ Christopher, John Arthur, « Enrique Dussel – Hacia un Marx desconocido : comentario de los Manuscritos del 1861-1863 », *op. cit.*, p. 5 : « como fuente viva del valor ».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 6.

comme subjectivation chez l'ouvrier, devient le thème critique-éthique dans l'œuvre de Marx »¹⁰⁸. Ce qui conduit Dussel à affirmer qu'il y a une éthique implicite au discours explicitement économique de Marx ; elle réside justement dans le fait que Marx part d'un principe éthique, l'être humain engagé dans le travail vif, posé au fondement d'une lecture critique du capital¹⁰⁹.

Ainsi, à travers sa relecture de l'œuvre économique de Marx à partir de la primauté du « travail vif » sur le capital, Dussel fera une découverte importante pour sa philosophie de la libération, à savoir celle de la catégorie de l'extériorité considérée comme l'« autre » du capital qui, pour Marx, représente les pauvres de son époque, c'est-à-dire les travailleurs ou les ouvriers. Cette découverte autorisera Dussel à affirmer que la catégorie fondamentale chez Marx est l'« extériorité » et non la totalité. Mais, en quoi la relecture de Marx s'avère-t-elle indispensable à la construction de l'éthique de la libération de Dussel ? Et comment Dussel tentera-t-il de dépasser la pensée de Marx pour développer une pensée qui tienne compte de la réalité latino-américaine ?

Dans son ouvrage *Hacia un Marx desconocido* (1988), Dussel reconnaît que, pour une pensée latino-américaine, la relecture de Marx ne peut être une simple explication ou une répétition. Au contraire, il considère le dépassement de la pensée de Marx comme condition nécessaire à l'épanouissement d'une pensée autonome, autochtone et critique en Amérique latine :

Poursuivre le discours théorique de Marx à partir de l'Amérique latine, pas seulement l'appliquer (ce serait une erreur puisqu'il est « ouvert » et « inachevé »), et découvrir de nouvelles possibilités à partir de la *praxis de la liberación nationale du peuple*, à partir de la « logique des majorités » (mais des majorités devenues sujet de l'histoire de la libération), est la tâche d'une Philosophie de la Libération¹¹⁰.

Dans cette perspective, Dussel tentera de dépasser Marx en s'appropriant la pensée de celui-ci à travers une relecture dite *créatrice* : « Le discours qui reprend Marx en est un marxiste, en ce sens qu'il ne trahit pas sa logique, les fondements de sa pensée, son propre discours ; mais il n'est non plus, ni simplement explicatif ni répétitif, il est plutôt créatif : il se fonde et s'ouvre comme un discours autonome, vers de nouveaux horizons

¹⁰⁸ Vieira Rufino, Antonio, « L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n° 134, 2008, p. 8.

¹⁰⁹ Nous développerons davantage ce point dans le troisième chapitre.

¹¹⁰ Dussel, Enrique, *Hacia un Marx desconocido : un comentario de los manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988, p. 361.

(...) qui n'ont pas été pensés par Marx »¹¹¹. À travers l'expression « nouveaux horizons », Dussel se réfère surtout à la philosophie de la libération ou plutôt à son éthique de libération qui, tout en s'inspirant de Marx se veut être une pensée propre à l'espace où elle a pris naissance à savoir l'Amérique latine. Selon Rufino, c'est à partir de sa propre démarche méthodologique – la méthode analectique – que Dussel va s'efforcer de dépasser Marx en le réinterprétant à la lumière de la réalité latino-américaine. La méthode analectique constitue à cet égard la voie propre de l'éthique de la libération : elle part de la révélation de l'Autre comme extériorité, c'est-à-dire comme celui qui vient toujours du *dehors* ou de l'extérieur. À l'appui du concept du « travail vif », explicité par la catégorie de l'extériorité, Dussel présentera sa méthode analectique comme une méthode inspirée de la pensée marxienne en tant qu'elle permet de remettre en question la logique spéculative de Hegel de la « négation de la négation », en lui opposant l'« affirmation » de la dignité de l'autre comme la meilleure façon de pouvoir nier sa négation. C'est ce que Dussel appellera la « dialectique positive » (l'affirmation de l'autre ou de l'extériorité) par opposition à la « dialectique négative » ou la négation de la négation hégélienne. Comme nous l'avons déjà souligné, pour Dussel, la libération (catégorie essentiellement pratique de l'éthique) est exactement « la négation de l'aliénation à partir de l'affirmation de l'extériorité », à savoir de l'irréfutable dignité des peuples exploités du Tiers Monde qui constituent les horizons nouveaux à partir desquels a à se déployer un discours de libération inspiré de la logique marxienne mise à jour à la lumière de la distinction entre « travail vif » et « travail mort ».

Néanmoins, c'est grâce à son appropriation de la pensée levinassienne que Dussel comprendra la véritable portée de la catégorie de l'extériorité de Marx plus particulièrement à partir de la critique par Levinas de l'ontologie heideggérienne considérée comme une pensée reposant sur le « même » ou sur la « Totalité » et incapable de s'ouvrir à l'altérité (l'autre). En effet, la relecture des manuscrits de 61-63¹¹² permettra à Dussel d'élaborer sa méthode *analectique*, mais aussi de découvrir que l'éthique qui se présentait de façon explicite dans la pensée de Levinas se retrouve de manière implicite dans la pensée de Marx à travers l'ouvrier considéré comme l'« autre » du capital. Ainsi, à l'appui de sa relecture de *Totalité et infini*, Dussel affirmera que le point de départ de la philosophie est l'éthique en tant qu'elle est l'affirmation de l'autre comme pauvre ou opprimé. C'est pourquoi, il fera sienne la critique levinassienne de l'ontologie heideggérienne.

¹¹¹ Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx : un comentario a los Grundrisse*, op. cit., p. 336-337.

¹¹² Voir *La producción teórica de Marx : un comentario a los Grundrisse* (1985) et *Hacia un Marx desconocido* (1988).

deggérienne en affirmant que la philosophie première ou la métaphysique est l'éthique et non l'ontologie. Car, à ses yeux, l'appel de l'Autre à travers le cri des pauvres de l'Amérique latine et ceux du Tiers Monde se trouve mieux exprimé à travers l'éthique qu'à travers l'ontologie. D'où l'importance du dépassement de l'ontologie heideggérienne par la métaphysique levinassienne. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, la métaphysique telle que l'entend Dussel, à la suite de Levinas, implique un dépassement de l'ontologie considérée comme étant le « même » ou la Totalité en vue de s'ouvrir à l'altérité ou l'extériorité incarnée par l'Amérique latine par opposition à la Totalité européenne. Nous reviendrons sur le rôle décisif de Levinas dans le deuxième chapitre qui concerne la partie proprement reconstructive de la démarche de Dussel.

4. Conclusion

Dès l'écriture de *Para una destrucción de la historia de la ética* (1973), Dussel poursuit le projet d'établir un dialogue entre les pensées latino-américaine et occidentale. L'examen des théories de la dépendance ont montré que l'assujettissement dont souffrent les pays du Sud n'est pas seulement socio-économique et politique, mais également intellectuel et culturel. La construction d'une philosophie de la libération passe par une *décolonisation* qui touche aux racines des processus de domination et d'exclusion, afin de faire entendre la voix de l'Autre. Là réside le défi qu'entend relever une philosophie latino-américaine soucieuse d'affirmer son identité.

Dans ce chapitre, nous avons pris en considération ce que nous avons appelé le moment *généalogique* de la déconstruction de la pensée occidentale *eurocentrée*, dont l'objet est de montrer que le projet de libération se rattache et a partie liée avec la seule et unique histoire de la philosophie. À cet égard, la relecture dusselienne de l'*ethos* grec et chrétien, mis à jour selon une configuration chaque fois spécifique – le tragique d'une éthique de la vertu pour l'un, la découverte de la liberté historique pour l'autre – révèle les premiers linéaments d'une pensée ouverte à l'Autre ou à l'Être dans la quête d'une ontologie fondamentale. Dussel met ensuite en évidence la césure décisive de la modernité opérée par l'instauration kantienne du primat métaphysique de la subjectivité, où notre auteur discerne un dispositif puissant d'extinction de toute pensée ouverte à l'altérité de l'Autre. La reprise de l'ontologie heideggérienne, en particulier de la « dé-construction » de la tradition métaphysique occidentale se présente pour un temps comme une réhabilitation de l'ontologie fondamentale : tant dans l'analytique du *Dasein* de *Être et Temps* que dans les écrits du second Heidegger – comme *Identité et Différence* ou encore *Gelassenheit* – Dussel croit déceler une nouvelle compréhension de la relation *humain-être* pensée

comme une ouverture à l'Autre irréductible à toute appréhension. Mais une lecture précise de textes inscrits dans la mouvance de la *Kehre* (tournant) fera apparaître comment l'Être pensé à partir du dire poétique demeure prisonnier de la logique du *Même*. Avec Heidegger, Dussel renoncera à rechercher dans une ontologie fondamentale la possibilité de conférer à son projet de libération un statut pleinement philosophique.

Il se tournera alors, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, vers l'éthique levinassienne qui, à ses yeux, est à même de faire écho à la voix de l'Autre oublié ou occulté incarné dans le peuple latino-américain, qui devient la métaphore de toutes les formes concrètes d'exclusion ou de relégation. Nous avons porté une attention particulière à la lecture de Dussel, en montrant comment il en vient à « anthropologiser » le phénomène d'Autrui qui, chez Levinas, relève plus rigoureusement de la phénoménologie, pour en faire une catégorie socio-politique susceptible de fonder une *praxis* libératrice.

À travers ces relectures marquées par d'incessants dépassements, nous avons souligné une caractéristique du travail de déconstruction déployé par Dussel : il ne lit pas ses auteurs de prédilection en historien de la philosophie, mais en philosophe qui entend se réapproprié de manière critique la tradition occidentale en fonction de son propre projet philosophique, à savoir la réhabilitation de l'Autre anthropologique qui représente l'Autre comme peuple latino-américain ou encore l'autre visage de la modernité. Par là, il s'inscrit pleinement dans cette tradition tout en affirmant la singularité d'un *penser* engagé dans l'épaisseur de la réalité latino-américaine.

Il convient maintenant d'aborder le moment systématique, qui est proprement celui du dialogue effectif. Dans la modernité européenne, l'éthique du discours se présente naturellement comme la mieux placée pour aider à découvrir l'importance de la voix de cet Autre nouveau en le considérant non pas comme un étranger ou un autre dont il faut réduire l'altérité pour le rendre compréhensible, mais comme un partenaire égal et qui par conséquent est digne de respect et mérite d'être entendu. Dussel a admis que l'éthique de la libération a beaucoup à apprendre de l'éthique du discours. D'où l'importance du débat entre les deux éthiques qui symbolise le dialogue philosophique entre le Nord et le Sud. Ainsi, c'est en tenant compte de ce dialogue permanent qu'entretient Dussel avec les penseurs occidentaux que l'on peut comprendre l'apport de la philosophie de la libération à la philosophie mondiale à laquelle elle se rattache, mais en tant qu'un Autre nouveau. Certes, tout en étant conscient de sa marginalité, ce projet philosophique a aussi une « prétention de mondialité »¹¹³. Car il s'inscrit dans cette volonté d'apporter une réponse aux problèmes auxquels

¹¹³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 71.

toutes et tous nous faisons face comme humains, à savoir la dégradation de notre planète et la quasi-extinction de la vie humaine en raison de la misère et de la faim qui touchent la grande majorité des humains, plus précisément ceux des pays pauvres. C'est pour ces peuples que Dussel croit nécessaire de revendiquer une éthique de la libération. Cette revendication se situe au centre du dialogue qu'il entreprend avec toute la philosophie européenne et ultimement avec Apel comme l'un des principaux représentants de la pensée occidentale.

Mais, comment se déroule la rencontre entre les deux auteurs ? Quels seront les objectifs de cette rencontre ? Et comment Dussel peut-il prétendre avoir réalisé la synthèse entre l'éthique formelle et l'éthique matérielle ? De même, comment peut-on comprendre l'affirmation de Dussel selon laquelle l'éthique de la libération mène à terme les présupposés de l'éthique de la discussion représentée par Habermas et Apel ? Ce sont autant de questions auxquelles nous tenterons de répondre dans notre prochain chapitre.

CHAPITRE 2

Une éthique de la « périphérie »

Dussel face à Apel et Levinas

Montrer l'apport de la pensée dusselienne au débat éthique contemporain requiert, dans un premier temps, d'esquisser le contexte historico-philosophique au sein duquel se déploie ce débat et s'inscrit l'entreprise de Dussel dont la principale contribution à la philosophie universelle relève de l'éthique et plus particulièrement, l'éthique de la libération latino-américaine. Pour ce faire, nous tenterons d'abord une caractérisation globale du point de vue éthique revendiqué par Dussel, en tant que l'auteur nous propose une forme de déplacement épistémologique radical qu'il signifie par le terme de « périphéricité » de son éthique. Ce choix heuristique offre pour notre propos un double avantage : d'abord, celui d'introduire d'emblée au point de vue qui permet de présenter l'évolution des thèses de Dussel et leur point d'orgue dans l'ouvrage cardinal de 1998 ; ensuite, celui de préciser à partir de l'exposé du *modus demonstrandi* de Dussel les relations privilégiées qu'entretient sa démarche avec des auteurs comme Apel et Levinas, et ceci en fonction de trois problématiques fondamentales : la fondation de l'éthique, sa prétention à l'universalité et la référence à l'utopie portée par toute réflexion sur l'action collective.

1. Une éthique de la « périphérie » ?

Le philosophe argentin Enrique Dussel est souvent désigné comme une figure intellectuelle qui cumule à la fois les compétences du philosophe, du théologien ou de l'historien. Ses vastes connaissances en philosophie, en sciences politiques, en histoire ou en sciences religieuses, ont fait de lui l'un des penseurs les plus influents du continent sud-américain. Il est reconnu comme l'un des fondateurs de la philosophie de la libération qui a pris naissance en Amérique latine à partir des années 1970¹.

¹ À cet effet, mentionnons brièvement quelques-unes de ses responsabilités en tant que chercheur et philosophe : il a été membre chercheur de l'Institut d'Histoire Européenne (Mainz, l'Allemagne, 1962-1965) ; membre de l'Association philosophique Mexicaine (1975-) ; membre de la *Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie* (Köln, Allemagne, 1994-) ; membre du Conseil Éditorial de la revue *African Philosophy* (Lewisburg, PA, USA, 1997-) ; président de l'Association *Philosophie et Libération* ; membre de

Du point de vue philosophique, sa contribution la plus importante à la pensée philosophique contemporaine se situe dans le domaine de l'éthique tant au niveau des questions de fondation qu'à celui de sa portée sociale et politique. Le philosophe allemand Karl-Otto Apel opinera dans le même sens à l'occasion de son dialogue² avec Dussel, en reconnaissant que la contribution la plus importante de Dussel (et de la pensée latino-américaine) à la philosophie universelle³ réside dans son effort de renouvellement de la réflexion éthique qui rende celle-ci capable de prendre la mesure des défis nouveaux de notre temps. En effet, depuis les années 1960, Dussel se consacre à la construction d'une nouvelle philosophie (l'éthique de la libération latino-américaine) qui prenne en considération l'existence des victimes exclues non seulement par la pratique historique et les institutions⁴ du système capitaliste, mais aussi par le discours phi-

la Fédération Internationale de Sociétés de Philosophie, FISP. Ces responsabilités témoignent de l'importance de son travail philosophique et de la reconnaissance de ses recherches au niveau international. Il a également prononcé de nombreuses conférences dans différentes universités à travers le monde où il a pu faire connaître la philosophie de la libération latino-américaine dont il est l'un des principaux interprètes.

² Saint-Georges, Berthony, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, in Maeschalck, Marc et Loute, Alain (dir.), *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique latine*, Polimetrica, Monza/Italy, 2011, pp. 65-89.

³ Soulignons d'emblée que les deux auteurs n'offrent pas une définition très précise du terme « universel ». La première fois qu'ils en parlent, c'est en référence à un intérêt *empirique* de la raison, qui requiert d'élaborer une éthique qui soit à la hauteur des grands problèmes de l'humanité comme l'exploitation, la misère, la souffrance, l'inégalité, etc. Cependant du point de vue de l'éthique du discours, on peut dire que chez Apel le terme universel est lié à la question de la validité, objet d'une pragmatique transcendantale, qui postule la possibilité d'arriver à une communauté où tout le monde aura son mot à dire ou encore une communauté ouverte non pas à un groupe restreint, mais à l'ensemble de ses membres. Chez Dussel, on a affaire à un universel dit *concret*, qui ne prend pas appui sur une pragmatique transcendantale (comme c'est le cas de l'éthique de la discussion), mais bien sur l'Autre comme exclu ou opprimé au sens où il incarne tous les exclus et toutes les exclu(e)s du monde. Dans cette perspective le concept universel de Dussel reposant sur l'Autre incarné dans le peuple latino-américain joue un rôle analogue à celui du prolétariat tel que le décrit Marx dans la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. D'où sa différence avec le concept d'universel présent chez Apel, qui renvoie davantage au formalisme kantien.

⁴ Dans un texte dédié à John Holloway (*Diálogo con John Holloway – Sobre la interpelación ética, el poder, las instituciones y la estrategia política* –, pp. 1-15), Dussel soutient que les institutions contribuent au maintien de la communauté humaine en tant qu'elles rendent possible la reproduction et le développement de la vie humaine à travers les différentes médiations ou organisations telles, la famille, la politique, l'esthétique, etc. Il définit l'institution comme « une relation hétérogène et fonctionnelle de sujets, intersubjective, qui sert à augmenter la faisabilité en facilitant la reproduction et le développement de la vie humaine » (*op. cit.*, p. 6). Rappelons que pour Dussel, la faisabilité se trouve limitée par : a) la mort (considérée comme étant la limite absolue que l'on ne peut dépasser) et b) par ce qui est empiriquement possible pour la vie humaine. Dans le cadre de ce qui est possible empiriquement et nécessaire pour la vie

philosophique occidental. Ce projet théorique ambitieux, qui comprend à ce jour plus de 50 œuvres, fera son profit d'une réinterprétation éthique de Marx et de Levinas en vue de construire son éthique de la libération. Son grand ouvrage de synthèse publié en 1998, *La Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*⁵, peut être considéré comme la culmination de tout son parcours intellectuel, où l'on peut reconnaître les influences prégnantes de Levinas, de Marx et, surtout, de la réalité historique de l'Amérique latine comme peuple exclu et dominé.

En vue d'élaborer de manière rigoureuse son éthique de la libération, Dussel s'est d'abord donné comme tâche de reconstruire le récit philosophique latino-américain depuis l'accès de ce continent à la Modernité qui remonte, selon lui, au début du XV^e siècle avec l'arrivée des espagnols en Amérique en 1492. L'ouvrage intitulé *1492. L'occultation de l'Autre* (1992) offre la clé de lecture de cette vaste reconstruction. Avec la conquête du Mexique par Hernan Cortés, nous dit Dussel, l'*ego*, ou la *subjectivité* européenne, s'est développé jusqu'à se constituer en *Seigneur du monde*, en volonté d'instaurer un pouvoir universel. « L'Amérique latine, à partir de 1492, est un moment constitutif de la Modernité, l'Espagne et le Portugal étant son moment originaire »⁶. Par là, Dussel légitime le statut épistémologique de sa propre philosophie dont le point de départ historique réside dans la « colonisation » de l'être latino-américain par les Européens. Le XV^e siècle portugais et espagnol va constituer aux yeux de Dussel une expérience historique et intellectuelle décisive où Hernán Cortés prononce le « Je conquiers » cent ans avant que Descartes ne proclame le fameux « Je

humaine, les institutions jouent un rôle prépondérant en contribuant au regroupement des différentes fonctions qui rendent possible le maintien de la communauté humaine. Parmi ces fonctions on retrouve, entre autres, la chasse, la pêche, l'organisation des clans, la confédération des villes, etc. Tenant compte de l'importance des institutions au sein de la communauté humaine, Dussel rappelle que toute institution implique une certaine discipline. Cependant, au fil du temps, cette discipline risque de se convertir en instrument de répression et généralement ce sont les opprimés qui en paient le prix ou qui souffrent des injustices des institutions. Alors un changement s'impose car, il faut « transformer » (dé-construire pour reconstruire sur de nouvelles bases) les institutions afin qu'elles redeviennent des médiations pour la vie plutôt que d'être des instruments de mort ou de répression (*ibid.*, p. 7). D'où l'importance de l'éthique de la libération qui aura pour tâche de déconstruire tout ordre nouveau qui tend à s'ériger en système ou en totalité dominatrice. Cf. <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-26/dialogo-con-john-holloway-sobre-la-interpelacion-etica-el-poder-las-institu> (page visitée le 25/08/15) et également notre chapitre 3.

⁵ Dussel, Enrique, *La Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998. Cet ouvrage n'a été traduit que partiellement en français sous le titre de *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, trad. Albert Kasanda Lumembu, L'Harmattan, Paris, 2002.

⁶ Dussel, Enrique, *1492. L'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1992, p. 21.

pense donc je suis ». Ce geste est d'une portée décisive, car il permet à Dussel de doter son projet philosophique d'un potentiel d'universalité dès lors qu'il se trouve tout ensemble contextualisé au sein d'une praxis temporelle et géographique concrète et élaboré à partir d'une perspective non occidentalisée. Marc Maesschalck confirme cette lecture quand il fait remarquer que pour dialoguer avec la philosophie d'Enrique Dussel et en débattre les enjeux, il est primordial d'en identifier le point de départ et de saisir à travers celui-ci la question majeure d'un « faire philosophie » qui articule d'emblée une « position d'intervenant intellectuel consciente d'elle-même dans sa spécificité et une situation sociopolitique particulière qui est posée comme déterminante »⁷.

Cette situation sociopolitique est circonscrite par le caractère « périphérique » de la philosophie latino-américaine, comme l'écrit Dussel, au début de son *Éthique de la libération*, quand il décrit les rapports entre centre et périphérie⁸ du point de vue de la production de la connaissance philosophique : « la philosophie de la libération est un contre-discours, une philosophie critique qui naît à la périphérie »⁹. Selon Maesschalck, la

⁷ Maesschalck, Marc, *Penser la communauté des victimes, Enrique Dussel ou l'intellectuel face à son pouvoir*, (Document de travail du Centre de Philosophie du Droit, 2011), p. 4, accessible en ligne à l'adresse : http://www.academia.edu/4082732/Penser_la_communaute_des_victimes_Enrique_Dussel_ou_lintellectuel_face_au_pouvoir (page visitée le 20/08/15).

⁸ Les termes « centre » et « périphérie » occupent une place importante dans la pensée de Dussel. Le *centre* renvoie à la pensée occidentale comme totalité ou encore *comme Moi-conquérant (Moi-conquistador)*. Il incarne également ce que Dussel considère comme étant le *mythe de la modernité* ou encore le mythe de la culpabilité de l'Autre, à savoir « la justification, au nom du processus émancipateur, de la violence contre la périphérie, en considérant les bourreaux (les conquérants, les commerçants, les empires coloniaux, la culture supérieure) comme innocents, et les victimes comme des coupables. », in Dussel, Enrique, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Lupus Inquisitor, México, 1999, p. 39. En revanche, la *périphérie* représente les dominés ou encore les pays sous-développés et plus particulièrement l'Amérique latine considérés comme étant l'Autre visage de la modernité, car « il n'y a pas de modernité sans "modernisé", de civilisation sans "barbare" ». Le rapport centre-périphérie est mieux compris quand il se situe à partir de la théorie de la *dépendance*, dont l'intérêt est porté sur le sous-développement des nations de la périphérie et leurs multiples dépendances par rapport au centre : dépendance technologique, financière, politique et culturelle. La théorie de la dépendance a dû affronter de nombreuses critiques. Mais elle a le mérite d'avoir cassé l'enchantement de la « tromperie développementiste », d'avoir exhibé l'articulation structurale des nations sous-développées au système mondial. Voir Marx, Karl, *Le Capital*, Vol. I, Paris, Gallimard, 1963 ; Prebish, Raúl, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*, Fondo de cultura económica, México, 1971 ; ID., *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, in *Desarrollo Económico*, 1986, Vol. 26, n° 103. Nous reviendrons sur cette théorie dans notre second chapitre.

⁹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, *op. cit.*, p. 71 (cité par Maesschalck, *op. cit.*, p. 17).

philosophie dusselienne a comme acte intellectuel une conscience expresse de son caractère périphérique entendu comme un point de vue critique qui permet de « dissocier des expériences que la philosophie dominante tend à confondre »¹⁰.

Mais, en même temps, ajoute Maesschalck, le caractère « périphérique » qui détermine la pensée de Dussel s'expérimente comme un point de vue qui est constamment renvoyé à l'extérieur de sa propre tension vers la mondialité parce qu'en tant que savoir, « il est renvoyé vers l'autre de la domination qu'il déconstruit, le sujet dominé, exclu, exploité, les victimes refoulées par le Je Moderne »¹¹. D'où l'importance pour Dussel de *libérer* la pensée latino-américaine afin qu'elle soit, à son tour, libératrice ou émancipatrice. Une telle émancipation n'est possible qu'en tenant compte des notions d'*extériorité* ou d'*altérité* qu'elle met en avant comme condition du changement de la manière de connaître ou de s'approcher de la réalité latino-américaine. C'est pourquoi, la philosophie de la libération s'emploiera à repenser la philosophie à partir de l'*autre* comme exclu ou comme ce qui demeure *en dehors*, voire *hors de* la pensée occidentale. Ce faisant, Dussel prétendra dépasser la modernité à partir de son propre chemin de pensée, c'est-à-dire à partir de la voie de la négation qu'elle a elle-même empruntée en excluant l'autre comme peuple latino-américain ou comme culture latino-américaine. « Décoloniser » la philosophie latino-américaine, afin qu'elle devienne une pensée pleinement émancipatrice, tels sont bien le point de départ et la motivation fondatrice du projet philosophique de Dussel.

Néanmoins, le projet de Dussel ne s'arrête pas à cette motivation ou à une simple déclaration d'intention. Sa mise en œuvre dans un travail rigoureux de pensée reste entière et incontournable : Comment penser la philosophie à partir de cette « facticité altérée »¹², se demande-t-il ? La réponse à cette question, affirme Maesschalck, ne se trouve que dans les « ressources existentielles de la matérialité de la vie altérée par l'histoire, déformée par le miroir de la domination »¹³. Autrement dit, si Enrique Dussel rappelle comme un préalable de la pensée un certain rapport à la vie, ce n'est pas au seul titre de conditions empiriques contingentes ou par la voie d'une interrogation sur les conditions de possibilité de la vie bonne, mais par ce que Marc Maesschalck appelle la *condition génétique*

¹⁰ Maesschalck, Marc, *op. cit.*, p. 4. Sur la portée épistémologique de la « périphéricité », on verra également Maesschalck, Marc, *La cause du sujet*, Peter Lang, Bruxelles/New York, 2014 (le chapitre 2, consacré à E. Dussel) ainsi que Maesschalck, Marc, « Attention et subjectivation, D'une réduction contre-pathétique », in Enders M. (ed.), *Immanenz und Einheit*, Brill, Leiden/Boston, 2015, pp. 46-59.

¹¹ *Ibid.*, p. 5.

¹² *Ibid.*, p. 7.

¹³ *Ibidem*.

qui implique « le processus de naissance sociale de l'activité intellectuelle, sa contextualité ou son origine sociale, son monde commun ou, encore, l'orientation première de sa *Lebenswelt* »¹⁴. Ainsi la philosophie dussélienne procède de l'affirmation de son lien à une part d'elle-même qui la détermine socialement. Elle devient partie prenante de cette « communauté intellectuelle » qui la limite et la détermine. Et c'est en habitant cette communauté, en la réalisant dans le travail de la pensée qu'elle peut l'assumer et s'assumer dans sa genèse sociale.

La philosophie de Dussel s'avère donc une pensée enracinée dans la réalité latino-américaine où elle a pris naissance et dont elle s'est faite l'écho. Tel est le sens de sa « *perifericidad* » (ou de son caractère périphérique) : elle lui rappelle qu'elle est à mi-chemin entre, d'une part, une pensée dominante qu'elle entend démasquer et, d'autre part, une pensée dominée, colonisée qui oblige à penser une nouvelle philosophie qui se présente comme un *contre-discours*, qui entend s'imposer comme l'*autre* de la pensée européenne. En s'inspirant d'auteurs comme Marx ou Levinas, et dans une discussion ininterrompue avec toute la philosophie occidentale (Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Hegel, Husserl, Nietzsche, etc.)¹⁵, Dussel tentera de reprendre l'ensemble des problèmes éthiques à partir de la perspective et des exigences de la responsabilité pour l'Autre comme l'exclu ou comme maintenu *en dehors* de la pensée occidentale. Voilà pourquoi, sa principale contribution à une réflexion en profondeur sur notre temps relève pleinement de la philosophie et plus particulièrement, de l'éthique.

Certes, si l'éthique de la libération de Dussel procède fondamentalement d'une pensée philosophique, Dussel est aussi un théologien pour qui les ressources de la tradition chrétienne « donnent à penser » sans étouffer pour autant la liberté du penseur. Ainsi, dans ses écrits philosophiques, on trouvera de nombreuses références au *corpus* biblique, tout particulièrement au livre de l'*Exode*, où il est question de la libération du peuple hébreu par le prophète Moïse. Par ailleurs, selon Dussel, le Dieu chrétien est d'abord un Dieu de vie. Par conséquent, le pauvre ou la victime est le lieu théologique privilégié où le Dieu de la vie se manifeste et se laisse rencontrer. En ce sens, là où la vie de la personne est niée et menacée, il est absent. Le théologien en tirera une exigence éthique concrète : rendre le Dieu de la vie présent dans le quotidien de l'existence par le souci préférentiel qu'il doit aux plus faibles et aux plus méprisés des humains. En fin, c'est au Moyen-Orient, et notamment à Nazareth (Israël), que Dussel fera

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ L'ampleur de son ouverture à la philosophie occidentale apparaîtra dans l'exposé que nous ferons dans la suite de ce chapitre consacré aux « grandes lignes de la pensée de Dussel ».

une rencontre déterminante qui orientera toute sa pensée, celle de Paul Gauthier, un prêtre ouvrier français, qui lui ouvrira les yeux sur la réalité des pauvres et surtout sur leurs souffrances et leur misère. Surgira alors, pour Dussel, l'idée d'écrire l'histoire de l'Amérique latine à partir des pauvres : « Un jour nous devons écrire le revers de l'histoire de l'Amérique latine en commençant par ceux d'en-bas, à partir des pauvres et des opprimés »¹⁶. De cet événement biographique rapporté dans l'un de ses premiers ouvrages publié en 1973 et qui s'intitule *Para una de-structucción de la historia de la ética*, Dussel tirera une exigence pour la pensée à venir : déconstruire la pensée grecque en vue d'élaborer une philosophie latino-américaine comme pensée émancipatrice.

Nous le voyons, si les aléas des rencontres ou la force des convictions configurent ou nourrissent les motivations du penseur, ils n'altèrent en rien l'autonomie de la pensée et son *intérêt* proprement philosophique. Car par-delà son vif débat avec la tradition philosophique occidentale, Dussel n'a cessé d'assumer et de faire sien la visée fondamentale de cette tradition, à savoir penser l'*universel concret*.

2. Les grandes lignes de la pensée de Dussel

Les premières versions systématiques du projet dusselien se trouvent dans les ouvrages intitulés *Apel, Ricœur, Rorty y la filosofía de la liberación* (1993) et *Debate en torno a la ética del discurso de Apel* (1994)¹⁷. L'ouvrage de Dussel le plus connu en milieu francophone est *L'éthique communautaire*, publié aux éditions du Cerf en 1991. Celui-ci ne donne cependant qu'un reflet très partiel des thèses de l'auteur ; Levinas et Ricœur y occupent une place centrale qu'ils ne conserveront plus dans la grande synthèse de 1998 : *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. C'est à partir de cette seconde version systématique du projet dusselien que nous allons nous employer à reconstruire la genèse de sa pensée jusqu'à son point de maturation.

¹⁶ Dussel, Enrique, « Autopercepción intelectual de un proceso histórico », in *Anthropos*, 1998, n° 180, p. 17 : « Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres ».

¹⁷ Voir également Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique et Fomet-Bétancourt, Raúl (eds), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992 ; Dussel, Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, Siglo XXI, México, 1994 ; Schelkshorn, Hans et Aránzazu Hernández Piñero, María (eds), *Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2005.

2.1. L'évolution de la pensée de Dussel et la synthèse de 1998¹⁸

La seule présentation de l'évolution du projet philosophique de Dussel représenterait déjà un travail titanesque, à la hauteur de celui que le philosophe argentin a effectivement fourni dans son souci d'être activement présent dans les grands débats éthiques de l'époque. Trois remarques s'imposent à ce sujet. Tout d'abord, Dussel développe une vision géopolitique et géoculturelle des relations entre les traditions philosophiques, visée marquée notamment par les thèses néo-marxistes sur le centre et sur la périphérie qu'on retrouve également chez des théologiens et des philosophes latino-américains comme Clodovis Boff, Gustavo Gutierrez, Jon Sobrino ou Ignacio Ellacuria. Dussel leur donnera néanmoins, dans sa discussion avec Wallerstein¹⁹, une portée historique plus large en vue de fonder la légitimité, du point de vue critique, d'une éthique basée sur la « validité anti-hégémonique de la communauté des victimes »²⁰. Il est proche sur ce point d'auteurs comme Pablo Richard, Laënnec Hurbon ou Ivan Illich²¹.

Deuxième remarque : le processus de dialogue proprement dit s'étend sur plus de 30 années et suit l'évolution des débats tout en les découvrant aussi au fur et à mesure, sans plan systématique vraiment préétabli. On peut observer ainsi un déplacement de l'horizon marxiste traditionnel vers la phénoménologie pratique et l'herméneutique, puis vers le procéduralisme, d'abord dans ses versions habermassienne et apélienne, ensuite dans sa formulation rawlsienne. Ce déplacement va amener notre auteur à prendre part au débat entre libertariens et communautariens, tout en s'ouvrant aux arguments pragmatistes contre l'éthique communicationnelle. Il faut attendre 1998 avant qu'il ne soit en mesure de livrer une vaste synthèse de ce processus de dialogue.

Jusqu'à cette date clé – et c'est la troisième remarque –, le processus de dialogue est surdéterminé par une visée systématique en philosophie qui amène Dussel à relier sa perspective aux grands auteurs de la fin du XIX^e siècle, tels Schopenhauer, Nietzsche et Freud, tout en référant sa réflexion éthique aux grands fondateurs que sont, entre autres, Aristote,

¹⁸ Soulignons que la plupart des œuvres de Dussel ont été traduites en anglais, mais quelques-unes seulement en français (nous nous permettrons de renvoyer à la bibliographie).

¹⁹ Nous envisagerons cette discussion plus en détails dans la suite de ce chapitre.

²⁰ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., ch. 5, pp. 411-494 (chapitre 5).

²¹ Sa pensée prend forme à l'époque où a lieu un débat capital autour de la théologie politique européenne où se croisent les fondateurs de la Théologie de la libération (Metz, Moltmann, etc.), cf. Werner, Brandle, *Rettung des Hoffnungslosen : die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adorno*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1984 (Dissertation doctorale : Westfälische Wilhelms-Universität, Münster, 1980).

Thomas d'Aquin, Kant et Heidegger. En effet, dans ses premiers écrits et plus particulièrement dans son œuvre intitulée *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972), à partir d'une relecture d'Aristote, de Thomas d'Aquin et surtout de Heidegger, Dussel entendait poser les bases d'une éthique qui serait *ontologique*. Il défendait la thèse selon laquelle il y avait, d'une part, une pluralité de morales caractérisant chaque peuple ou chaque culture et, d'autre part, une éthique ontologique fondamentale à visée universelle. D'où s'avérait la nécessité de libérer l'éthique de ce qu'elle contient de grec, de chrétien ou de moderne, afin de parvenir à l'élaboration d'une éthique universelle, bref à l'éthique ontologique fondamentale²² proprement dite. Dussel ne renoncera pas complètement à son projet de fonder une éthique universelle ; mais celle-ci, en particulier à la suite à la rencontre de la pensée de Levinas, cherchera sa fondation non pas dans l'ontologie, mais bien sur l'*Autre* comme victime (le pauvre, l'exclu, etc.), sans que cet universel puisse encore être considéré comme un principe formel de validité, mais comme un universel concret. La libération de l'Autre comme victime, comme nous l'avons déjà suggéré, constituera le point de départ de la pensée de maturité de Dussel. La philosophie de la libération devient, comme l'appelle Dussel, une *éthique critique*²³. Ce faisant, il ne cessera d'affirmer que sa pensée continue d'assumer la longue histoire de l'éthique philosophique occidentale²⁴, même s'il se préoccupera de l'inscrire dans une autre problématique, qui est celle d'une *praxis de libération*²⁵.

Soulignons enfin que le débat avec K.-O. Apel concernant la fondation des normes mettra plus directement en évidence les raisons de l'opposition mobilisée par Dussel entre éthique *matérielle* et éthique *formelle*, tout en

²² Dussel, Enrique, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, pp. 6-13.

²³ Nous laissons cette expression dans une relative indétermination, en nous laissant guider par la distinction ricœurienne de l'éthique et de la morale car elle préserve dans leur spécificité les deux grandes traditions téléologique et déontologique de la réflexion sur l'agir humain. Ce n'est que dans les chapitres 4 et 5 que nous serons en mesure de préciser la signification et la portée chez Dussel d'une éthique critique. Dans le prochain paragraphe, nous référant à la thèse 16, nous allons voir que l'éthique critique est envisagée comme le moment de dépassement de l'opposition entre éthique matérielle et éthique formelle.

²⁴ Si l'on retient dans l'index onomastique de la synthèse de 1998 uniquement les auteurs qui sont cités plus de 20 fois, on trouve pour la philosophie contemporaine : Adorno, Apel, Freire, Foucault, Habermas, Hayek, Heidegger, Hinkelammert, Horkheimer, Levinas, Luhman, McIntyre, Marcuse, Lukacs, Rawls, Taylor, Weber, Wellmer et Zubiri.

²⁵ Soulignons que le terme *praxis de libération* est un terme utilisé par Dussel pour montrer comment les victimes, en prenant conscience de leur situation d'oppression et d'exclusion tenteront de la changer en élaborant leur propre projet de libération. Pour plus de détails, voir le chapitre 5.

sachant qu'il donnera un sens idiosyncrasique à cette opposition²⁶ comme il s'en explique, à travers deux thèses (14 et 15) d'allure généalogique, dans sa synthèse de 1998²⁷. Pour donner une idée de la complexité philosophique de cette position, nous reproduisons ci-dessous en note les deux thèses en question²⁸. Toutefois nous présenterons la thèse 16 qui offre une généalogie plus allégée.

2.2. La thèse 16 et la justification d'une éthique critique²⁹

Comme nous l'avons souligné, la thèse 16 de la synthèse de 1998 propose une troisième généalogie plus allégée, justifiée par l'intérêt d'une éthique critique en vue de dépasser l'opposition entre éthique *matérielle* et éthique *formelle*, et déterminer la fonction d'un critère matériel dans une éthique à prétention universaliste. Dans cette perspective, nous voudrions apporter les précisions suivantes qui ont un effet direct sur la conception de notre recherche.

Tout d'abord, étant donné que la pensée de Dussel se construit à travers un processus de dialogue, il est à notre sens plus intéressant de se fixer sur

²⁶ *Ibid.*, pp. 126-127.

²⁷ *Ibid.*, pp. 194 ss.

²⁸ *Ibid.*, p. 624. Dans la thèse 14, il mentionne quelques types d'éthiques matérielles, ou de *contenu* qui lui semblent être généralement réductrices : « a) Éthiques matérielles subjectives (utilitarisme, etc.) ; b) Éthiques matérielles reconstructrices de l'histoire et de la culture (communautarisme d'inspiration aristotélicienne et hégélienne) ; c) Éthiques matérielles symboliques de la culture (herméneutiques à la Ricœur, Schelling et Schleiermacher) ; d) Éthiques matérielles objectives des valeurs (Scheler, Hartmann, Husserl, mais aussi Nietzsche, ou dans l'intuitionnisme de nombreux axiologues analytiques du langage, comme G. Moore) ; e) Éthiques matérielles ontologico-existentielles (Heidegger, etc.) ; f) Éthique matérielle-économique (subjective-objective institutionnelle et historique), comme celle de Marx ; g) Éthique matérielle qui propose un principe universel matériel comme la reproduction et le développement de la vie humaine (Hinkelammert, implicite chez Marx et quelques vitalistes). » Dans la thèse 15, il nomme quelques-unes des morales dites formelles : « a) La morale transcendantale de Kant et le kantisme postérieur ; b) La méta-éthique de l'analyse des énoncés descriptifs ou normatifs de différents types (éthique analytique) : intuitionnisme de Moore, l'émotivisme de Stevenson, l'éthique de Ayer, de Hare, etc. (McIntyre, 1966, 22 ss. ; Moore, 1968, 240-259 ; McIntyre, 1981 ; Habermas, 1983 ; les nôtres §§ 3.1-3.2) ; c) La morale du libéralisme procédural de Rawls ; d) L'Éthique du Discours (d'Apel, Habermas ou Wellmer) » (nous traduisons).

²⁹ *Ibid.*, p. 625 : « On retrouve certaines éthiques critiques : a) À partir de l'économie politique (Marx) ; b) À partir des philosophies et sciences sociales allemandes du début du XX^e siècle (la première École de Frankfurt) ; c) Au niveau affectif et pulsionnel (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) ; d) À partir de la pensée phénoménologique plus particulièrement la pensée heideggérienne (Levinas) ; e) Face aux théories macro-structurelles de la subjectivité moderne (Foucault) ; f) Face à la Modernité (les post-modernes)... Ces éthiques sont critiques vis-à-vis des systèmes établis (économiques, rationalistes, culturelles, etc.) » (nous traduisons).

le ou les moments où ce processus a réellement pris forme, c'est-à-dire là où il a pris la forme d'un dialogue *réel* entre des auteurs qui se répondent effectivement et des perspectives philosophiques différentes, au point de conférer une effectivité au rapport géo-culturel entre centre et périphérie. Or un tel choix s'avère en définitive assez simple à réaliser, car les auteurs qui ont véritablement pris la peine d'entrer dans un processus dialogique avec le philosophe argentin sont peu nombreux ; un seul s'est vraiment engagé dans un échange sérieux et soutenu avec Dussel : il s'agit de Karl-Otto Apel, considéré comme l'un des principaux représentants de l'éthique de la discussion³⁰.

Ensuite, à travers la complexité des généalogies mobilisées, il apparaît qu'un point fondamental de la pensée de Dussel est de démontrer la nécessité de se référer à un *critère*³¹ *matériel* pour garantir la prétention à l'universalité de toute éthique formelle. Sur ce point, l'apport fondamental de la synthèse de 1998 est de donner une place mieux déterminée qu'auparavant au *réalisme pratique* et au principe de *faisabilité* des exigences

³⁰ La réflexion de Karl-Otto Apel sur la morale, ainsi que celle de Habermas, a été identifiée au moyen de la catégorie d'« éthique de la discussion ». Cependant une précision conceptuelle s'impose et ce pour deux raisons : d'abord, l'éthique de la discussion n'est pas une éthique, mais une « méta-éthique » en ce sens qu'elle ne s'occupe pas de la formulation des normes ou de valeurs concrètes, mais de la formulation de la *métanorme* de la normativité elle-même. Son problème, c'est la validation rationnelle des normes en vigueur et la spécification des procédures appropriées à la justification discursive. Dans la mesure où l'éthique de la discussion est une métaéthique, elle peut, à juste titre, être taxée de procédurale et formelle. L'autre raison pour laquelle la dénomination « éthique de la discussion » s'avère inadéquate vient du fait que l'éthique de la discussion ne traite pas de questions éthiques, c'est-à-dire de questions qui ont trait à la « vie bonne », mais de questions morales, c'est-à-dire de questions qui ont trait à la justice. Autrement dit, comme l'a reconnu Habermas, l'éthique de la discussion est une éthique déontologique universaliste. Elle ne s'occupe pas des choix préférentiels de valeurs qui peuvent gagner la reconnaissance des membres d'une communauté particulière, mais seulement de la valeur prescriptive des normes universalisables qui peuvent gagner l'adhésion de tous, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à tous. Ce qui caractérise et délimite donc le domaine de juridiction de l'éthique de la discussion, c'est l'application rigoureuse du principe kantien d'universalisation qui fonctionne, au dire de Habermas, comme un « scalpel » c'est-à-dire qu'il « sépare le bon du juste et les questions évaluatives des questions strictement normatives » (Habermas, Jürgen, *De l'Éthique de la discussion*, Cerf, Paris, 1992, p. 35). Dans cette perspective, si l'on voulait être plus précis et éviter tout malentendu, on devrait renoncer à l'appellation « éthique de la discussion » et dire plutôt que Habermas propose une « théorie discursive de la morale : c'est-à-dire un discours philosophique portant sur le "fait moral" en tant qu'il est caractéristique de la condition de l'être doté de raison et de langage que nous sommes ». Voir Vandenberghe, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, t.2, La Découverte, Paris, 1998, pp. 235-237.

³¹ Nous définirons plus loin, au chapitre 4, le sens de l'usage du terme critère et sa distinction d'avec la notion de principe.

éthiques³². De fait, Dussel affirme dans cette synthèse l'importance pour une philosophie qui part d'Autrui en tant que pauvre, exclu et opprimé de développer une « économique »³³ qui pose l'obligation de participer à la « reproduction de la vie ». Il s'agit d'assurer en commun la production, la reproduction et le développement de la vie humaine de chaque sujet éthique, c'est-à-dire de chaque être humain. Cette norme fondamentale contiendra une implication décisive pour l'éthique de la libération, à savoir que la « communauté de producteurs » ou « communauté d'êtres vivants » est antérieure à la communauté de communication et, à ce titre, s'avère être la condition matérielle première de tout sujet argumentant.

Élucider dans une telle perspective l'usage qui est proposé systématiquement de la notion de *critère* devient décisif : elle est non seulement rattachée à une relecture de Rorty ainsi qu'à une relecture de l'assertabilité garantie chez Putnam, mais elle tentera également de reprendre les critiques de Heidegger et de Hinkelammert à propos des critères de vérité de la raison apodictique, transformée en raison technicienne³⁴.

Enfin, en dialogue avec une critique occidentale des prétentions à l'universalité de l'éthique procédurale de type communicationnel, telle que formulée par K.-O. Apel, Dussel proposera un usage systématique des critères et principes qui devraient structurer les différents moments de la réalisation d'une éthique de la libération comme processus rationnel et cohérent. Par rapport au débat occidental, cette proposition systématique prétend être un dépassement tant des options procédurales que pragmatistes en éthique, grâce à l'intégration d'un point de vue *critique* seul susceptible de résoudre le dilemme entre éthique matérielle et éthique formelle, hérité de la tradition occidentale.

Aussi entreprendrons-nous, dans le chapitre 4, un examen approfondi de l'éthique de la libération telle que présentée dans la synthèse de 1998. Cet examen prendra comme point de départ la reconstruction du dialogue entre Dussel et Apel³⁵. Puis, en nous focalisant sur l'appropriation critique que fait Dussel de l'usage pragmatiste des critères de vérité pour la raison pratique, nous nous efforcerons de montrer en quoi l'éthique de la libération mérite d'être considérée comme un processus cohérent. En

³² Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, pp. 236-237.

³³ Pour l'éthique de la libération, qui part du fait massif de la misère et de l'impossibilité chez la majorité de reproduire la vie, il est essentiel de développer une « économique ». La relation économique est une relation « éthique-technologique » ou « prático-poïétique » et non seulement productive. L'économique représentera également pour Dussel l'aspect matériel abandonné par l'éthique du discours d'Apel.

³⁴ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, pp. 260-261.

³⁵ L'analyse de ce dialogue fera l'objet du chapitre 3.

d'autres termes, nous voulons montrer que l'éthique de la libération doit être prise au sérieux en raison du projet même de libération qu'elle théorise en revendiquant la place de l'Autre (le peuple latino-américain) considéré comme l'autre face de la modernité.

Cette éthique se présente également comme un processus rationnel et cohérent, car à travers l'éthique de la libération Dussel entend proposer une autre manière de concevoir la démarche éthique en essayant de reconstruire le récit philosophique latino-américain à partir de 1492 qui rappelle la date de l'arrivée des Espagnols en Amérique latine et celle de la colonisation de l'être latino-américain ainsi que de la pensée latino-américaine. Du même coup, Dussel remet en question les régimes *pragmatiques* des éthiques occidentales qui ont tendance à circonscrire le débat éthique d'une manière telle qu'elles avalisent la situation de domination et d'exclusion. Voilà pourquoi l'éthique de la libération se présente comme un *contre-discours* ou une remise en question de la philosophie occidentale.

Encore faut-il que cette éthique qui nous apparaît comme une option cohérente, passe par une dernière épreuve liée à la nature de la rationalité qu'elle met en œuvre. Ce qui nous oblige à nous interroger sur la typologie de la rationalité construite tant par Apel que par Dussel et sur son importance dans le processus de dialogue que le philosophe argentin entreprend avec les penseurs occidentaux, notamment Apel.

2.3. Une typologie de la rationalité pratique

L'éthique de la libération s'articule autour d'un régime argumentaire très particulier qu'utilisent Dussel et Apel. Il s'agit du recours aux *typologies de la rationalité*³⁶. Autrement dit, pour pouvoir établir un argument et s'engager éventuellement dans le jeu d'une contre-argumentation, il faut avoir préalablement identifié si l'on parle bien de la même chose, c'est-à-dire plus précisément si l'on se situe bien dans un registre de justification homogène³⁷ relevant d'un type de rationalité déterminé. Dans notre cas, la difficulté n'est pas tant de distinguer entre raison instrumentale et raison communicationnelle, ou entre raison technicienne et raison morale, que de prêter attention, au sein du domaine de la raison pratique elle-même, à différentes formes de rationalité susceptibles de valider différents critères de jugement et différents principes de généralisation. Le tableau réalisé par Dussel, donnera à nouveau une idée de l'ampleur de son propos.

³⁶ Sur ce point, voir l'annexe à *Ética de la liberación, op. cit.*, pp. 425-426.

³⁷ On utilise le terme *homogène* pour indiquer si l'on parle de la même chose ou non, ou bien s'il s'agit de quelque chose ayant une même nature ou non. Plus précisément, dans ce texte, il s'agit de déterminer si Dussel et Apel se réfèrent ou non à la même typologie de rationalité.

À cet égard, comprendre le mode argumentatif de Dussel suppose de prendre en compte sa typologie de la rationalité éthique et d'en saisir l'application sur deux plans distincts : celui des fondements et celui de la pratique libératrice³⁸, en tant que cette application résulte d'une dialectique de l'esprit conduisant à la construction de nouvelles formes possibles d'éthicité³⁹. Pour certains auteurs, cette vision de la raison est trop compréhensive et ne rend pas possible un débat déterminé, par exemple, sur la distribution de biens fondamentaux. En revanche, tant pour Dussel que pour Apel, une telle typologie s'avère nécessaire afin de pouvoir cerner les présupposés admis par les modèles argumentatifs pour fixer les termes en débat. En tant que représentant de l'éthique de la discussion, Apel mettra l'accent sur l'importance de la communication comme moyen permettant de résoudre certains différends entre les humains. Ainsi, pour lui, comme pour Habermas, c'est dans l'univers des interactions ordinaires médiatisées par le langage que se joue la question de l'éthique. Aussi l'éthique discursive ou communicationnelle mettra-t-elle l'accent sur le langage comme source et fondement d'une éthique universalisable : c'est par le langage et la communication intersubjectivement partagés que les individus peuvent trouver des solutions communes aux problèmes moraux qui les préoccupent. L'action sociale est ainsi comprise en termes de communication et d'intercompréhension des locuteurs-auditeurs, qui passent par le langage à partir d'un discours argumentatif, critiquable et soumis à l'erreur. C'est ce que l'on appelle communément l'éthique de la discussion.

Dans son ouvrage *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*⁴⁰, Apel ouvre le débat en évoquant la situation de l'éthique contemporaine et les difficultés auxquelles elle se heurte face aux défis nouveaux qu'elle peine à relever, faute de fondation rationnelle dont dépend une éthique à prétention universelle, seule à même de se montrer à la hauteur de ce défis. En effet, une fondation rationnelle est indissociable de la responsabilité collective que nous avons vis-à-vis de notre planète et des générations à venir. Or, une telle requête d'universalisation ne peut être honorée par la science contemporaine. Car l'« idéologie scientifique » préfère repousser le problème du droit sous prétexte de s'en tenir uniquement aux faits. Nous rencontrons ici la conception positiviste de l'objectivité scientifique. Pourtant, d'après Apel, la logique et la science ne sont pas neutres du point de vue axiologique. Au contraire, elles présupposent une éthique, puisque l'exigence

³⁸ Pour plus de détails, voir l'annexe à *Ética de la liberación*, pp. 425-426.

³⁹ Apel, Karl-Otto, « L'Éthique de la discussion : sa portée ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle*, T. I. A. Jacob (ed.), PUF, Paris, 1989, p. 89.

⁴⁰ *L'éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. R. Lellouche et I. Mittmann, Presses Universitaires de Lille (Opuscule), Lille, 1987.

d'objectivité, indissolublement liée au projet scientifique moderne, admet préalablement la « présupposition d'une communauté d'argumentation »⁴¹. Autrement dit, la présupposition d'une communauté argumentative renvoie elle-même à des normes éthiques. Car une telle communauté, qui forme l'horizon de la pratique et de la recherche scientifique, nous ouvre à la reconnaissance réciproque des personnes, sans laquelle il n'y aurait pas d'entente possible sur un fait ou une loi scientifique. La perspective d'Apel ressortit ainsi à la démarche transcendantale, c'est-à-dire qu'elle remonte jusqu'à l'« *a priori* » d'une communauté de communication, conditionnant le sens et la validité des énoncés et les rendant possibles.

Je pars du fait que lorsque nous nous engageons dans une argumentation sérieuse... nous avons nécessairement déjà préalablement reconnu un principe normatif et éthique, à savoir le principe selon lequel toutes les questions litigieuses, tous les différends, tous les conflits, etc., surgissant entre partenaires qui communiquent, ne peuvent être tranchés qu'au moyen d'arguments susceptibles de produire un consensus (...) ⁴².

Pour Apel, il ne s'agit pas d'une simple condition empirique ou factuelle requise par la communication, comme ce serait le cas selon lui de Habermas, mais de « conditions pragmatico-transcendantales de possibilité » de la vérité. C'est pourquoi, chez lui, l'exigence de légitimation inscrite au cœur de la rationalité communicationnelle ne se sépare pas de la nécessité d'un « fondement ultime » qu'il recherchera dans une *pragmatique transcendantale*. En effet, s'inscrivant dans la perspective de l'*a priori* kantien, Apel distingue sa *pragmatique*⁴³ appelée *transcendantale*

⁴¹ *Ibid.*, p. 58.

⁴² Apel, Karl-Otto, « L'Éthique de la discussion : sa portée ses limites », *Encyclopédie philosophique universelle, op. cit.*, p. 155.

⁴³ En général, on définit la *pragmatique* comme l'étude de l'usage du langage, qui traite de l'adaptation des expressions symboliques aux contextes référentiel, situationnel, actionnel et interpersonnel. En d'autres termes, la pragmatique concerne l'*ensemble des conditions de possibilité du discours*. Car, elle aborde le langage comme phénomène à la fois *discursif, communicatif et social*. Dans la perspective d'Apel, la pragmatique se convertira en une philosophie du langage qu'il appellera la pragmatique transcendantale (chez Habermas, il sera question d'une pragmatique universelle). La pragmatique transcendantale telle que l'entend Apel, est l'aboutissement de la transformation de l'idéalisme transcendantal kantien sous l'influence du *linguistic turn in philosophy*, c'est-à-dire la prise de conscience du caractère médiateur essentiel du langage dans toute connaissance et dans toute ontologie. La pragmatique transcendantale apélienne tente de dépasser la relation binaire sujet-objet pour situer le sujet dans une relation ternaire sujet-langage-objet. D'une part, la relation au monde passe par le langage. D'autre part, le sujet n'est plus solipsiste mais membre d'une communauté de langage. En ce sens, malgré certaines différences entre Apel et Habermas, la pragmatique transcendantale apélienne se rapproche de la pragmatique universelle de Habermas en raison de l'importance accordée au langage ou à la communication. Voir Jacques, Francis, *Pragmatique*, « Dictionnaire de la philosophie », Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris,

(parce qu'elle s'enquiert des conditions de possibilité contrefactuelles de la communication langagière) d'une *pragmatique* dite *universelle*⁴⁴ privilégiée par Habermas. En d'autres termes, pour Apel, à la différence de Habermas, sa démarche suppose une « fondation ultime » qui ne repose pas sur une investigation empirique⁴⁵ (comme, prétend-il, le monde vécu de Habermas), mais se dégage sans présupposition empirique à partir du sol des principes. Ainsi, dans sa critique de la pragmatique universelle de Habermas, Apel accusera ce dernier d'avoir allié « méthode philosophique et méthode de la science empirique »⁴⁶. Ce que rejettera catégoriquement Habermas :

Dans sa « réplique » aux prises de position critiques par rapport à la TAC⁴⁷ dans *L'Activité Communicationnelle*, Habermas a d'une part carrément rejeté les arguments de Kuhlmann (et les miennes) en faveur de la distinction des énoncés de la pragmatique transcendantale, d'autre part, dans sa réplique aux nombreuses objections qui le soupçonne, non sans raison, d'avoir « introduit en fraude » de fortes prémisses normatives dans une théorie quasi descriptive du monde vécu, de l'activité communicationnelle factuelle et de l'usage du langage, il n'a pas cessé de rappeler la différence, passée inaperçue des lecteurs,

2000, p. 1510 ; voir également, Armengaud, Françoise, *La Pragmatique*, PUF, Paris, 1985, pp. 104-111.

⁴⁴ Loin de tenter une analyse transcendantale comme l'a fait Apel, Habermas fait appel à un arrière-plan normatif introduit de l'extérieur et qu'il appelle le « monde vécu ». Celui-ci constitue l'« ensemble des horizons de significations auxquels se réfèrent les individus lors d'interactions, un ensemble qui ne forme qu'un horizon dans lequel le sujet se déplace » (Boisvert, Danny, *Le concept husserlien de « monde vécu intersubjectif » dans la théorie des systèmes de Niklas Luhmann et dans la théorie de l'agir communicationnel de Jürgen Habermas*, Mémoire, Faculté des études supérieures de l'Université Laval, Québec, Janvier 2000, p. 45). Il est ce par quoi l'action et la communication sont possibles, horizon indépassable constitutif de l'intercompréhension. Autrement dit, le monde vécu représente le *milieu* de l'interaction communicationnelle entre les acteurs, dans et sur fond duquel ces derniers peuvent s'entendre, par la discussion, sur les fins qui peuvent être poursuivies de manière collective. Le monde vécu est l'ensemble constitué par la culture et le langage et, plus précisément, il constitue une réserve de savoir organisé par le langage. Celle-ci fournit aux acteurs un horizon culturel commun à partir duquel ceux-ci s'entendent toujours déjà sur l'essentiel de leur situation d'actions. Cette interprétation du « monde vécu » habermassien, qui rend mieux justice à celui-ci, semble donner tort aux critiques que lui adresse Apel. Nous reviendrons plus en détail sur cette discussion dans notre second chapitre.

⁴⁵ L'analyse d'Apel nous paraît contestable. Il considère à tort, nous semble-t-il, le « monde vécu » de Habermas comme une simple condition empirique de la communication, cf. la note précédente. Nous y reviendrons plus en détail dans notre troisième chapitre.

⁴⁶ Apel, Karl-Otto, *Penser avec Habermas contre Habermas*, trad. Marianne Charrière, Édition de l'Éclat, Cahors, 1990, p. 37.

⁴⁷ Il réfère à l'ouvrage de Habermas publié en traduction française en deux volumes et qui s'intitule *Théorie de l'Agir Communicationnelle*, Fayard, Paris, 1987.

qu'il y a lieu d'établir entre le niveau philosophique et le niveau sociologique empirique⁴⁸.

Toutefois, loin d'accepter les explications de Habermas, Apel revient à la charge en se demandant : « (...) quel sens peuvent avoir ces distinctions⁴⁹, si, au bout du compte, le principe de l'éthique de la discussion doit être ramené à un présupposé historique-contingent de l'activité communicationnelle du monde vécu (présupposé qu'il faut constamment vérifier par des tests étendus) ? »⁵⁰. Par là, Apel remet ni plus ni moins en question la stratégie argumentative habermassienne qu'il trouvera incohérente : « Il me semble que la stratégie argumentative de Habermas, dans la mesure où elle veut faire l'économie d'une distinction méthodologique entre philosophie et science reconstructrice empiriquement vérifiable, est à l'évidence incohérente »⁵¹. Voilà pourquoi, il prendra définitivement ses distances de la pragmatique universelle de son collègue en affirmant sans ambages : « Je crois que Habermas se verra un jour dans l'obligation de décider s'il veut persister dans l'incohérence ou restituer à la philosophie sa fonction fondatrice authentique, liée à des prétentions à la validité universelles a priori et autoréférentielles (...) »⁵².

Dans la perspective apélienne, si Habermas veut sortir de son « incohérence », il lui faut se rallier à la pragmatique transcendantale comme ce qui seul permet de doter l'éthique de la discussion d'une base universelle et non contingente reposant sur ce qu'Apel nomme une *fondation ultime* :

Je continue en effet de croire que mon *insistance à exiger par les moyens de la pragmatique transcendantale une fondation ultime* est à la fois nécessaire et légitime si l'on veut que l'éthique de la discussion soit cognitiviste (au sens où elle peut saisir la dimension intelligible d'un principe) et universaliste (au sens où elle revendique l'universel comme son domaine de validité)⁵³.

Ainsi, chez Apel, la pragmatique transcendantale renvoie aux conditions de possibilité d'une connaissance formulée verbalement et virtuellement valide d'un point de vue intersubjectif. Dès lors, l'unique fondement éthique possible est formel et ne peut être explicité qu'à partir des conditions de possibilité transcendantales ou universelles de toute communication possible. Car, dans la perspective apélienne, seule peut être valide la décision obtenue à travers l'argumentation rationnelle de tous les participants actuels ou virtuels de la communication.

⁴⁸ Apel, Karl-Otto, *Penser avec Habermas contre Habermas*, op. cit., pp. 37-38.

⁴⁹ Voir *ibid.*, p. 39, note 93.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁵¹ *Ibidem.*

⁵² *Ibidem.*

⁵³ *Ibid.*, p. 155.

Dussel retiendra certains éléments qui lui paraissent importants dans la pensée d'Apel et qui peuvent rendre possible un débat fécond entre les deux penseurs. Il retient, entre autres, le tournant linguistique et pragmatique de l'éthique du discours qui marque le passage du solipsisme kantien à la communauté de communication, de la subjectivité ou de la métaphysique du sujet en le remplaçant par le « nous ». Ce qui renvoie à une philosophie inclusive ou une pensée qui tient compte potentiellement de l'altérité ou de l'Autre en tant qu'autre. En outre, le philosophe argentin accorde une importance particulière à la notion « d'interpellation » considérée comme l'appel lancé par l'Autre comme pauvre et qui exige une réponse. Dussel appréciera également l'effort d'Apel de vouloir penser une philosophie universelle capable de répondre aux problèmes concernant l'humanité dans son ensemble. Il retiendra enfin d'Apel la notion de « communauté de communication », notamment le lien établi par le philosophe allemand entre la communauté de communication *réelle*⁵⁴ et la communauté de communication *idéale*.

Si Dussel reconnaît, à l'instar d'Apel, le caractère incontournable de la discussion argumentée, il lui donne cependant une portée épistémologique forte⁵⁵ permettant de mettre au jour les limites des différents régimes argumentatifs du point de vue de l'interaction qu'elles entraînent⁵⁶. Le caractère incontournable de la discussion argumentée l'autorise également à revendiquer la place de l'éthique de la libération comme une forme de savoir autre que la rationalité scientifico-technique de l'Occident, c'est-à-dire cette forme de savoir qui se considère comme la seule capable de produire de véritables connaissances sur l'économie, la société, voire le comportement humain. C'est pourquoi, le principal adversaire de l'éthique de la libération sera de ce fait le *cynique*, celui qui nie l'importance de la

⁵⁴ Voir le troisième chapitre de notre ouvrage.

⁵⁵ Il s'agit surtout de présenter l'éthique de la libération latino-américaine comme un « contre-discours » ou encore comme l'avènement d'un autre nouveau à savoir la pensée latino-américaine. Voilà pourquoi, il faut repenser la philosophie à partir de l'autre comme exclu ou comme l'extériorité de la pensée occidentale. Pour cela, il faut remettre en question les régimes pragmatiques des éthiques occidentales.

⁵⁶ Ce point est important, car ce sont bien les régimes pragmatiques des éthiques occidentales que Dussel remet en question et non pas seulement leur position particulière sur tel ou tel débat particulier (comme le font les éthiques appliquées). Quel que soit l'argument qu'elles développent sur tel ou tel sujet, elles ont déjà circonscrit le débat d'une manière telle qu'elles ont avalisé la situation de domination et d'exclusion ; c'est bien la raison pour laquelle il faut parvenir à une autre manière de construire l'éthique (en lien notamment à une « économique »), en modifiant en conséquence le sens d'une prétention à l'universalité de l'éthique. La trajectoire d'Apel est portée par un déplacement épistémologique semblable qui l'a amené à remettre en question fondamentalement le point de vue procédural de Habermas et sa conception du fondement de la démarche éthique ; voir à ce sujet Apel, Karl-Otto, *Penser avec Habermas contre Habermas*, op. cit.

raison discursive ou encore celui qui nie la possibilité de toute rencontre argumentative. En ce sens, il nous faudra, dans notre thèse, nous attacher plus fondamentalement aux raisons qui motivent les désaccords de Dussel avec les éthiques qu'il examine et rejette, afin de mieux cerner son originalité, plutôt que de chercher à évaluer sa capacité à interpréter correctement ces éthiques au niveau où elles ont choisi d'établir leur propre argumentation. Ce qui nous conduit à considérer la manière dont Dussel envisage la transformation du débat éthique contemporain.

3. Dussel et Apel : fondation et universalité

En vue de circonscrire cette problématique, nous allons envisager schématiquement les trois axes fondamentaux à partir desquels s'organise notre thèse et dont les chapitres suivants donneront un développement plus approfondi : le *modus demonstrandi* de Dussel, le débat avec Apel sur la fondation de l'éthique et les critères d'une éthique universelle. Ces thèmes constituent les paramètres fondamentaux de la démonstration par laquelle nous entendons établir comment la pensée éthique de Dussel se présente comme une voie originale au sein du concert européen-occidental.

3.1. Un *modus demonstrandi*

Pour comprendre le *modus demonstrandi* de Dussel, il est important de bien saisir la manière dont il construit sa perspective dialogique dans le cadre du débat entre la philosophie occidentale et la philosophie latino-américaine. Cette perspective dialogique résulte d'abord d'une application de la théorie marxiste du *centre* et de la *périphérie*⁵⁷ au champ particulier de la production du savoir philosophique en matière éthique. Elle procède ensuite d'une reconstruction des conditions du dialogue philosophique dans ce cadre « géo-culturel ». Ce fait « géo-culturel » ou « géo-politique » aura une grande importance dans l'articulation des catégories de la philosophie de la libération. En effet, ce qui en géo-politique s'appelle « périphérie », deviendra une catégorie ontologique qui donnera son fondement à la *métaphysique*⁵⁸ de la libération : *l'extériorité*. L'être, la totalité, le même, le système, bref le « centre », ont tendance à se refermer sur eux-mêmes, à se fétichiser, à s'absolutiser. Ce qui conduit à l'oppression, voire à la méconnaissance ou l'oblitération de la périphérie, de l'Autre, de l'altérité. La philosophie de la libération surgit dès lors de la périphérie comme *critique* de la philosophie du centre (de la philosophie occidentale) qui, se pensant elle-même à l'instar du premier Moteur d'Aristote ou du *cogito* cartésien,

⁵⁷ Nous traiterons de cette problématique dans notre second chapitre.

⁵⁸ Chez Dussel, la notion de « métaphysique » ne renvoie pas à une réalité transcendante à ce monde, mais à l'autre en tant qu'Autre, refoulé dans l'Extériorité, au-delà de l'être et de la Totalité du système.

se rend incapable de comprendre l'extériorité et la réalité périphérique, refoulées dans le non-sens ou le non-lieu. En ce qui nous concerne, il ne s'agit pas bien entendu de reproduire passivement ces deux niveaux au fondement du *modus demonstrandi* de Dussel sans les interroger. L'enjeu de leur explication est à la fois d'en montrer la pertinence, mais aussi les limites⁵⁹.

En effet, l'usage de la théorie du centre et de la périphérie, dans le cadre d'une interprétation géo-culturelle de la production d'un savoir spécifique, n'est pas sans poser problème. Dans sa version marxiste, cette théorie s'applique à l'infrastructure des rapports de production et aux échanges économiques qu'ils rendent possibles. Le modèle de base du centre et de la périphérie est la relation colonialiste établie entre la métropole et ses colonies. La période impérialiste, puis la Guerre froide ont fait évoluer ce modèle de base pour conduire au monde uni-polaire transitoire que nous connaissons actuellement. Malgré les thèses systémiques accentuant l'interdépendance dans un monde globalisé, les réseaux de dépendance et de domination⁶⁰ permettent encore de dresser une carte pertinente de l'assujettissement économique contemporain vis-à-vis des grandes économies dominantes et des économies émergentes. Il n'est pas évident déjà de passer de cette carte économique à son corrélat géo-politique, tant les bouleversements postérieurs à la Guerre froide restent encore difficiles à identifier et à évaluer correctement.

Toutefois, l'analyse que propose Dussel peut être interprétée de manière plus minimaliste et rapportée plus strictement à la source économique de son modèle de base. Si l'on admet que la mesure de la propriété intellectuelle (les brevets) peut fournir une bonne base pour l'analyse géo-culturelle de la production des savoirs, alors le modèle centre-périphérie conserve un certain intérêt. Il met en évidence des formes de concentration, d'attraction et de domination qui dans l'ordre culturel peuvent engendrer des effets particuliers, différents de ceux produits dans l'ordre économique. De fait, au plan de la production du savoir, la position centrale-minoritaire ne peut échapper à une illusion de perspective qu'en renforçant soit son universalisme soit son pragmatisme. Malgré ses efforts, elle risque toujours, par défaut d'altérité effective, d'être tout simplement *auto-confirmante*. C'est dans un tel cadre que peut se reformuler la nécessité d'un processus dialogique qui prend le risque d'une altérité effective, tentant de reconnaître la validité du point de vue anti-hégémonique des victimes. Mais toute la difficulté d'un tel processus est qu'il dépend, pour sa propre réalisation, de la constitution effective de ce point de vue en tant que valide

⁵⁹ En discutant la ré-interprétation par Dussel de la pensée d'Immanuel Wallerstein, nous avons déjà précisé que le modèle centre-périphérie mérite d'être dépassé.

⁶⁰ Voir au chapitre 1, la section concernant la *géopolitique et la philosophie*.

pour les victimes elles-mêmes. Il dépend donc d'une démarche spécifique de reconstruction du point de vue des victimes, susceptible à son tour de reconnaître pour lui-même la nécessité du dialogue.

Cette double exigence de reconnaissance explique pourquoi le projet éthique de Dussel doit se formuler à un niveau plus élevé de généralité que celui posé au départ par une tension entre éthique dominante et éthique dominée. Il s'agit d'une *éthique libératrice pour l'humanité en général*, qui suppose de concevoir la rationalité elle-même dans son ensemble comme traversée par cette exigence émancipatrice, au moment même où elle est sans cesse en danger de l'oblitérer ou de la réduire en fonction de ses positions concrètes dans l'existence. En d'autres termes, pour Dussel, l'éthique doit aller au-delà de cette dichotomie dominant/dominé afin d'adopter une vision beaucoup plus large, c'est-à-dire en optant pour une libération de l'humanité dans sa totalité. En ce sens, on assiste chez Dussel à un point de basculement essentiel vers une éthique *critique*, qui permet à la fois de recadrer les significations du processus dialogique en philosophie et de montrer les limites de l'approche géo-culturelle qui a servi à introduire la nécessité du processus. Pour ce faire, Dussel s'appuiera entre autres sur les travaux du sociologue américain Immanuel Wallerstein qui lui permettront de dépasser l'opposition binaire centre/périphérie en l'ouvrant à une conception du monde plus vaste et plus englobante. Mais c'est dans le débat avec Apel qu'apparaîtra particulièrement bien ce basculement (ou ce dépassement) et que se préciseront ses conséquences sur le *modus demonstrandi* qui guide la synthèse de 1998.

3.2. Dussel et Apel : le problème de la fondation de l'éthique

Comme nous l'avons évoqué au début de ce chapitre, le dialogue entre l'éthique de la discussion de K.-O. Apel et l'éthique de la libération d'Enrique Dussel a commencé en 1989⁶¹, à l'occasion du Séminaire International organisé par Raúl Fornet Betancourt à Freiburg (Allemagne) et 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 »)⁶². Ce séminaire constitue le début du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud⁶³ qui avait pour principal objectif de promouvoir le dialogue

⁶¹ Dussel, Enrique, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina)*, Siglo Veintiuno, México, 1994, pp. 9-10.

⁶² Fornet-Betancourt, Raúl et Lértora, Celina A., *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1987.

⁶³ Pour une analyse de l'histoire de ce programme, voir Fornet-Betancourt, Raúl, « El programa de diálogo Norte-Sur. Historia de un proceso y balance provisional », in Fornet-Betancourt, Raúl et Senent, Juan Antonio, *Filosofía para la convivencia. Caminos de diálogo Norte-Sur*, MAD, Séville, 2004, pp. 185-194.

interculturel en philosophie comme une « méthode » pour le « dépassement réel de la dépendance, l'asymétrie et le colonialisme en vigueur »⁶⁴ 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 était la question de la *fondation* de l'éthique, telle qu'elle est comprise par l'éthique de la discussion du côté Nord et par l'éthique de la libération du côté Sud. Les deux figures principales de ce premier Séminaire étaient les fondateurs de ces deux modèles philosophiques, à savoir Karl-Otto Apel et Enrique Dussel. Ce Séminaire a également donné naissance à une longue succession de rencontres entre ces deux penseurs dans le cadre du Programme de Dialogue Philosophique Nord-Sud⁶⁵. Ces rencontres 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 de la discussion. De même, elles ont fourni un lieu privilégié où a pu s'explicitier la critique que l'éthique de la libération entendait adresser à l'éthique apélienne, ainsi que l'opportunité d'apprécier en retour le défi que l'éthique de la discussion représente pour l'éthique de la libération.

Les deux auteurs partent de l'idée que, de nos jours, nous expérimentons le besoin de passer des morales conventionnelles (pré-universalistes et internes aux systèmes sociaux d'auto-affirmation) à une morale post-conventionnelle qui se veut *universaliste*. Par définition, les normes *conventionnelles* sont susceptibles de varier d'une culture à l'autre ; c'est pourquoi, elles seront considérées comme l'émanation d'un contexte donné et par conséquent affectées d'une connotation « particulariste ». Contrairement aux morales conventionnelles, les morales universalistes ou

⁶⁴ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁵ Rappelons-les brièvement : 1991 (Mexico), 1992 à Mayence (Allemagne), 1993 (Moscou), puis la même année à Sao Leopoldo (Brésil), 1995 à Eichstätt (Allemagne), 1996 à Aachen (Allemagne), 1997 (Mexico), 1998 (El Salvador), et 2002 de nouveau à Mexico. Ces rencontres, qui se sont soldées par un échec, ont été recueillies dans les ouvrages *Debate en torno a la ética del discurso de Apel* (Dussel, Enrique), Siglo XXI, 1994 et *Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, Ética del discurso y ética de la liberación* (Schelkshohn, Hans et Aránzazu Hernández Piñero, María), Trotta, Madrid, 2005. Nous nous intéresserons surtout aux six rencontres qui ont effectivement eu lieu (il y a quatre autres témoignages du débat mais qui ne se réfèrent pas à un débat réel entre les deux auteurs) et nous essaierons de montrer les raisons pour lesquelles elles n'ont pas donné lieu aux résultats espérés par les auteurs et aussi par les deux courants de pensée latino-américaine et européenne. Nous reviendrons sur la question de l'échec dans le chapitre 3 pour justifier notre appréciation notamment quand nous aborderons la question d'une possible complémentarité entre les deux éthiques. Sur le contexte et les enjeux de ce dialogue, on verra Fornet-Betancourt, Raül, « El programa de diálogo Norte-Sur, Historia de un proceso y balance provisional », in *Filosofía para la convivencia, op. cit.*, pp. 185-194 ; ainsi que la présentation qu'en donne Hurtado López, Fátima, *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine, op. cit.*, pp. 210-214.

post-conventionnelles n'ont pas un sens particulariste, relatif aux rapports internes d'une collectivité ou d'un groupe donné, mais sont élaborées à partir d'une perspective visant à inclure l'humanité dans son ensemble. La philosophe québécoise Caroline Guibet Lafaye voit l'enjeu de la distinction entre les morales conventionnelles et post-conventionnelles comme étant un problème de « fondation » et d'« application ». Selon elle, au niveau conventionnel, les problèmes de fondation et d'application ne sont pas encore séparés, parce que la « vie éthique substantielle d'un milieu traditionnel n'est pas encore fondamentalement mise en question »⁶⁶. En revanche, au niveau post-conventionnel, le jugement moral se distingue, entre autres, par le fait que les problèmes de fondation et d'application sont strictement séparés. En effet, poursuit l'auteure, dans le contexte post-conventionnel de la vie éthique, les individus sont appelés à considérer le monde social en lui-même selon deux points de vue différents : « une fois dans le rôle du législateur, qui teste impartialement laquelle des manières d'agir, considérée comme praxis universelle, mérite assentiment ; une autre fois dans le rôle du juge, qui a à appliquer à un cas concret des principes et des règles valides conformément à une exigence d'impartialité »⁶⁷.

C'est dans ce cadre que se présente dans notre société actuelle la requête d'une éthique universelle. Ce besoin particulièrement urgent pour notre époque trouve son explication dans le fait que l'humanité se voit pour la première fois confrontée à des conflits dont l'envergure dépasse largement les frontières des États, pour devenir des conflits à l'échelle planétaire. Dans ce contexte, les morales traditionnelles, préoccupées de garantir la sécurité interne des nations, demeurent insuffisantes. À cet égard, souligne Apel, l'humanité fait face aujourd'hui à ce que l'on pourrait considérer comme deux grands problèmes planétaires : celui concernant les relations interculturelles et internationales équitables et celui concernant les conséquences planétaires et écologiquement catastrophiques des sociétés industrielles contemporaines. Selon lui, ces deux 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 »⁶⁸. Or, c'est précisément l'insuffisance des éthiques conventionnelles et la complexité inédite des problèmes contemporains qui font obstacle à l'idée de la fondation rationnelle d'une éthique universelle ou précisément d'une éthique qui soit à la hauteur des nouveaux défis auxquels l'humanité contemporaine a à faire face.

⁶⁶ Guibet Lafaye, Caroline, *La justice comme composante de la vie bonne*, Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2006, p. 80.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁶⁸ Apel, Karl-Otto, *Discussion et responsabilité*, Vol. 1, Cerf, Paris, 1996, p. 134.

Par ailleurs, soutient inlassablement Apel, il faut voir dans la possibilité, voire la nécessité d'une telle fondation de l'éthique une façon de rappeler à l'humanité contemporaine la responsabilité collective que nous avons vis-à-vis de notre planète et des générations à venir. Cette responsabilité procède aussi de la prise de conscience du caractère incontournable de la discussion *argumentée*, dès lors que celui ou celle qui prétend en faire l'économie se voit obligé de faire appel à des arguments, ce qui constitue une contradiction performative. 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 doit implicitement accepter. Dans cette perspective, selon Apel, même si l'éthique de la discussion n'offre pas de normes concrètes, elle signale à tout le moins les conditions formelles requises afin qu'une norme puisse obliger de manière légitime et universelle. L'éthique discursive ou communicationnelle mettra alors l'accent sur le langage et l'argumentation comme étant la source et le fondement d'une éthique universalisable, car c'est par le langage et la communication intersubjective que les individus pourront trouver des solutions à leurs problèmes et résoudre les conflits qui les opposent.

Dussel reconnaîtra l'importance et la pertinence de la pensée d'Apel. Mais, à ses yeux, le point de départ de la réflexion éthique ne pourra se prendre dans les interactions ordinaires médiatisées par le langage et, *a fortiori* dans la « communauté de communication » apélienne, car comme l'illustre à suffisance l'histoire de l'humanité, la grande majorité de la population du globe se trouve exclue des réseaux ou des instances de communication et d'intercompréhension. Or, selon Dussel, l'absence de symétrie et de justice dans la communauté *réelle* de communication, exclut que puisse être atteinte la validité pratique recherchée dans la discussion argumentée. Apel ne le concèdera-t-il pas lui-même en convenant que l'éthique de la discussion rencontre ses limites au niveau de ses conditions d'*applicabilité*, car, comme il le reconnaîtra à plusieurs reprises, dans une communauté communicationnelle 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 »⁶⁹.

C'est la raison pour laquelle, préoccupé par la question de la responsabilité, Apel placera au premier plan de ses travaux les plus récents la question d'une application responsable de l'éthique de la discussion. Cette problématique nouvelle exigera, selon lui, l'adjonction d'une *partie B* à l'éthique discursive organisée autour d'un principe spécifique – de nature téléologique – empruntée à l'idée kantienne de progrès. Cette *partie B* vise à compléter la *partie A*, déontologique, qui, bien que nécessaire, de-

⁶⁹ Apel, Karl-Otto, *Discussion et responsabilité*, Vol. 2, Cerf, Paris, p. 77.

meurera insuffisante en matière d'application⁷⁰. Jürgen Habermas, autre représentant de l'éthique de la discussion, fera d'ailleurs ce même constat en reconnaissant l'impuissance de sa conception de l'éthique face aux problèmes les plus urgents du monde contemporain :

Le philosophe de la morale ne dispose pas d'un accès privilégié aux vérités morales. En regard des quatre grandes charges politico-morales de notre propre existence – en regard de la faim et de la misère dans le tiers-monde ; en regard de la torture et des perpétuelles offenses à la dignité humaine perpétrées dans des États d'injustice ; en regard du chômage croissant et des disparités dans la répartition des richesses sociales dans les nations industrielles occidentales ; en regard enfin du risque autodestructeur que représente la compétition atomique pour la vie sur cette terre – en regard de tels états de fait provocants, ma conception restrictive des capacités de l'éthique philosophique représente peut-être une déception (...) ⁷¹.

Ce verdict de Habermas est-il sans parade possible ? Condamne-t-il la philosophie à renoncer à sa vocation d'interpréter le monde de façon critique ? Une alternative serait de soutenir que ce n'est pas l'« éthique philosophique » qui est limitée, mais bien plutôt l'approche restrictive choisie par Habermas. Cette approche semble être, en effet, une conséquence de ce que l'on pourrait considérer chez Habermas comme un déplacement significatif qui consisterait en un abandon de la *théorie critique* au profit d'une théorie discursive de l'éthique. C'est ce que lui reprocheront d'ailleurs deux autres représentants de l'éthique contemporaine, Axel Honneth et Guillaume le Blanc, pour qui, si elle entend demeurer une pensée émancipatrice, l'éthique de la discussion ne peut se passer d'une *théorie critique* à la manière de celle qui fut inaugurée en 1924 à l'initiative d'Adorno et Horkheimer⁷².

Malgré des points de convergence qu'il n'a pas manqué de souligner, Enrique Dussel n'a pas ménagé ses critiques à l'égard de l'éthique de la discussion d'Apel et de Habermas ; elles partent d'ailleurs des « états de fait provocants » évoqués par Habermas, mais pour refuser la « conception restrictive » des capacités de l'éthique discursive d'y faire face. Nous l'avons déjà souligné à plusieurs reprises : pour Dussel le point de départ de l'éthique de la libération réside dans le fait massif des « besoins basiques » des majorités misérables. Car, selon Dussel, nos pratiques sociales sont très souvent le reflet de la manière dont nous avons construit notre monde. Il faudrait alors questionner constamment ces pratiques pour voir comment

⁷⁰ Apel, Karl-Otto, « L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites », in *L'univers philosophique*, op. cit., pp. 154-164.

⁷¹ Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Cerf, Paris, 1992, p. 31.

⁷² Nous aborderons plus en détail l'apport de Honneth et de le Blanc dans le cinquième chapitre de notre ouvrage.

elles ont contribué à l'intégration ou à l'exclusion des membres de nos sociétés. Une vraie discussion ou un authentique dialogue n'est possible que dans la mesure où la voix de l'Autre comme victime ou exclu est entendue. C'est pourquoi, une philosophie qui fait appel à la « communauté de communication » s'avère insuffisante quand on se situe du côté de ceux qui ne sont pas en mesure de prendre part à la discussion en vertu de l'exclusion qui affecte leurs conditions d'existence. Par conséquent, la tâche principale de l'éthique de la discussion devrait être de lutter en faveur des exclus de la communication, afin qu'ils puissent devenir réellement des membres à part entière de la communauté de communication.

Désormais, la référence indéclinable de l'éthique de la libération ne sera pas le « nous » de la communauté de communication, mais l'Autre comme pauvre ou comme exclu de celle-ci. Dès lors, la tâche la plus urgente ne sera pas de décrire les conditions de possibilité de toute argumentation valide, mais de rendre possible et effectif le fait de pouvoir *participer* aux discussions, de passer de la condition d'exclu à celle de 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 éthique. Ce faisant, nos deux auteurs n'arriveront pas à s'entendre notamment en raison de leur divergence au sujet de la question de la fondation de l'éthique. Ce qui conduira à l'échec de leur dialogue. Dans notre troisième chapitre, nous réfléchirons sur les conséquences de cette tentative de dialogue sur les deux éthiques et plus particulièrement sur celle de Dussel.

3.3. Les critères d'une éthique universelle

Dans son dialogue avec l'éthique de la discussion, Dussel part de la proposition levinassienne selon laquelle l'Autre est la source de tout discours éthique possible. Néanmoins, chez Dussel, le phénomène d'Autrui sera réinterprété dans une perspective *anthropologique* pour désigner l'Autre latino-américain pauvre, opprimé et victime⁷³. L'éthique de la libération s'inscrit par-là dans une position d'ouverture à l'Autre comme celui qui interpelle depuis le non-être défini par l'extériorité *au* système. La condition des victimes devient ainsi le point de départ matériel (contenu) et le critère décisif de toute critique éthique. « Le critère critique ou décisif (pratique, théorique, pulsionnel, etc.) de toute norme, acte, microstructure,

⁷³ Dans la perspective de Dussel « Autre » se réfère à l'autre comme pauvre et opprimé, tandis que chez Levinas « Autrui » a une connotation davantage phénoménologique. Nous reviendrons sur cette double thématique dans le chapitre 2 où nous traiterons de la relecture anthropologique que fait Dussel de Levinas.

institution ou système d'éthicité, part de l'existence réelle des victimes, quelles qu'elles fussent »⁷⁴.

Richard Rorty semble abonder dans le même sens, lorsqu'il met l'accent sur la souffrance et l'humiliation d'Autrui comme étant le point de départ de la morale ou de l'éthique. Dans son ouvrage *Contingence, ironie et solidarité*, il insiste sur le fait que ce qui nous rend solidaires des autres êtres, c'est notre capacité de nous sentir interpellés par leur souffrance et leur douleur. C'est pourquoi, à l'encontre des métaphysiciens, rappelle Rorty, loin d'avoir recours à des normes objectives partagées par tous, le seul lien social que nous partageons avec les autres humains est la « reconnaissance d'une sensibilité à l'humiliation »⁷⁵. Il en résulte que nous avons une obligation morale de nous sentir solidaires de tous les autres êtres.

Néanmoins, c'est chez le jeune Marx (1844) que Dussel croit trouver les « intuitions »⁷⁶ les plus fortes en faveur d'une éthique de contenu. Face au formalisme spéculatif de Hegel, Marx oppose et fait prévaloir la matérialité de l'être humain donné immédiatement à lui-même dans son corps et en relation au monde par la force de travail qu'il déploie au sein de rapports sociaux déterminés. Cette posture anti-hégélienne permet à Marx, poursuit Dussel, de réhabiliter l'épaisseur charnelle, perdue par le dualisme moderne (de Descartes à Kant), « d'un être humain défini, en premier lieu, à partir de sa corporéité comme être vivant, vulnérable et, par conséquent, rempli de besoins »⁷⁷. Marx dénoncerait ainsi, nous dit encore Dussel, la méfiance de la pensée moderne à l'égard de la corporéité ou du corps où ce dernier est considéré comme un fardeau entravant la connaissance et l'action. C'est pourquoi, elle préférera accorder la priorité aux questions relatives à la « validité » aux dépens de la prise en considération du « contenu », bref de l'« activité vitale », de la « vie productive », de la vie qui n'a de cesse de produire et de reproduire la vie. Un témoignage de cette stratégie se trouve dans ce texte de Kant : « Tous les principes pratiques qui supposent un objet (matériel) de la faculté appétitive comme fondement déterminant de la volonté, sont empiriques et ne peuvent conduire à des lois pratiques (KpV, A 38 ; Kant, 1968, VI, 127) »⁷⁸. En revanche, aux yeux de

⁷⁴ Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 39.

⁷⁵ Rorty, Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. P.-E. Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993, p. 135.

⁷⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, *op. cit.*, p. 130.

⁷⁷ ID., *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁸ Dussel, Enrique, « Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación », in Schelkshorn, Hans, et Aránzazu Hernández Piñero, María (eds), *Ética de la liberación y ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 339-366, p. 341.

Marx, la « morale formelle présuppose toujours une éthique matérielle »⁷⁹, non seulement parce que celle-ci représente l'objet sur lequel il faut argumenter, mais surtout en vertu du fait que la validité d'un « accord » repose sur un « contenu » préalable (l'être humain dans ses dimensions à la fois physique et culturelle) et qui, en vertu de son autonomie ontologique, acquiert la valeur de critère universel et concret.

Ainsi, contre Hegel, « pour qui l'acte humain suprême est la pensée qui produit la pensée qui se pense (formellement) », pour Marx, « la vie humaine réelle reproduit la même vie humaine avec conscience de soi, à partir de sa corporéité et de ses besoins »⁸⁰. Dans la foulée de la position marxienne, l'éthique de Dussel aura pour principale caractéristique, face à l'universalisme formel de l'éthique de la discussion, le souci de revaloriser et de rendre prioritaire dans la démarche éthique l'aspect matériel de la « vie humaine ». À la différence de l'éthique de la discussion, la reproduction et le développement de la vie du sujet humain constitueront le critère fondamental de vérité (théorique et pratique)⁸¹. Aux yeux de Dussel, cet aspect du « contenu » de l'éthique de la libération détient une universalité propre et détermine matériellement le moment formel de la morale ; il représente le critère universel de la « vérité » d'une norme selon qu'elle constitue ou non une médiation pour la vie du sujet. Mais l'universalisme concret revendiqué par Dussel n'est pas seulement matériel. En effet, si le moment matériel ou de contenu de l'éthique détermine la morale formelle, le moment formel de la validité intersubjective doit déterminer à son tour l'éthique matérielle. Ces deux moments doivent être maintenus constamment dans un rapport de co-détermination réciproque.

L'aspect de « contenu » de l'éthique qui, de manière abstraite, représente [la reproduction et le développement de la vie du sujet humain] possède sa propre universalité et détermine toujours matériellement tous les niveaux de la morale formelle. Tandis que l'aspect « formel » de la morale (lo recto, right, richtig), le niveau de la validité (Gültigkeit, validity) intersubjective universelle détermine pour sa part, formellement tous les niveaux de l'éthique matérielle⁸².

Lors du Colloque qui eût lieu à Mexico en 1997, Dussel présente dans un petit travail intitulé « Principes, médiations et le bien comme syn-

⁷⁹ *Ibid.*, p. 344.

⁸⁰ Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, *op. cit.*, p. 21.

⁸¹ Nous développerons la question de la vérité théorique et pratique chez Dussel dans le chapitre 4.

⁸² Dussel, Enrique, « Hacia una arquitectónica de la ética de la liberación », *op. cit.*, p. 344.

thèse »⁸³ le résumé de l'architectonique⁸⁴ de l'éthique de la libération qui s'offre comme un dépassement de la pensée apélienne. Dans cet article, il énonce les trois principes⁸⁵ qui fondent l'universalisme de l'éthique de la libération. Le principe de la 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 »⁸⁶. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'est ici que l'éthique de la discussion atteint ses limites car, fût-ce empiriquement, il n'y a pas de symétrie dans la communauté réelle de communication. Dussel introduit alors le principe matériel universel ou de vérité pratique, qui doit jouir d'une priorité par rapport au principe formel. Ce principe matériel est proposé contre les formalismes, mais aussi contre les éthiques antérieures considérées comme particularistes ou réductionnistes (voir les thèses 14 et 15). Si la vie humaine – qui inclut non seulement la survie biologique, mais aussi la création culturelle et la dignité intégrale – est le mode de réalité 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 »⁸⁷ et, en dernière instance, de toute l'humanité. Dussel introduira en troisième lieu un principe universel de *faisabilité*, qui énonce l'obligation éthique d'exécuter une action qui soit historiquement « possible » du point de vue « empirique, technique, économique et politique à l'intérieur des cadres déterminés par les deux principes mentionnés antérieurement (les principes matériel et formel) »⁸⁸.

Ainsi, à partir du critère matériel de l'éthique, Dussel tente de dépasser l'opposition entre une éthique formelle et une éthique matérielle, en insistant sur le fait que l'éthique doit être non seulement formelle mais aussi matérielle. Dussel admet cependant l'importance de la proposition discursive, mais en la transformant afin de pouvoir finalement articuler le principe formel d'Apel avec le principe matériel inspiré du jeune Marx. En d'autres mots, au-delà de la pragmatique transcendantale apélienne, Dussel affirme l'importance, pour une philosophie qui part d'Autrui en tant que pauvre ou exclu, de développer une « économique » qui pose l'obligation de participer à la « reproduction de la vie ». D'où l'importance pour Dussel

⁸³ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001, pp. 65-85.

⁸⁴ Pour une explication détaillée de cette architectonique, voir Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998. L'exposition de cette architectonique fera l'objet du quatrième chapitre de notre travail.

⁸⁵ Nous les développerons de façon plus détaillée dans notre quatrième chapitre.

⁸⁶ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, *op. cit.*, p. 66.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 74.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 76.

de poser la question de l'ordre de priorité en éthique : une éthique matérielle ou de contenu ne redonnerait-elle pas sens et légitimité à une éthique formelle ? Certes, comme nous l'avons aussi souligné, Dussel privilégie la voie de la conciliation entre les aspects matériel et formel de l'éthique. Néanmoins il soutient que dans l'ordre de priorité l'éthique matérielle est antérieure à l'éthique formelle⁸⁹. Cette priorité s'impose en raison du fait qu'avant même d'entrer dans un débat discursif, il faut avoir un corps, il faut bénéficier de conditions de vie satisfaisante ou encore faire partie d'une communauté communicationnelle réelle existant ici et maintenant. Par ailleurs, l'irruption d'Autrui – qui met en question l'universalisme abstrait de la communauté réelle de communication, prétendant imposer de manière hégémonique sa propre particularité –, s'affirme comme la condition de possibilité ultime de toute nouvelle argumentation, car l'interpellation de l'Autre méprisé ou exclu et l'exigence de la responsabilité à son égard, qui sont prioritaires pour le philosophe de l'éthique de la libération, sont également antérieures aux procédures discursives de l'argumentation.

Pour Dussel, c'est bien en fonction des « victimes, des dominés ou des exclus, qu'il s'avère nécessaire d'éclaircir l'aspect matériel de l'éthique, pour mieux la fonder et pouvoir, à partir d'elle, faire le pas critique »⁹⁰. Le projet d'une éthique de la libération est appelé dès lors à se développer à partir de l'exercice de la *critique éthique* où s'affirme la dignité niée de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu. À la suite de Marx, Dussel soutiendra que la mission du philosophe dans une société dépendante devra être de conduire à la construction d'une pensée capable de consolider l'action de ceux et celles qui font l'histoire. Cette action ne devra pas être une démarche secondaire, mais bien une donnée essentielle pour une manière de philosopher authentiquement liée à la réalité. Une telle attitude est justifiée au nom d'un fait majeur, à savoir le besoin de réactiver, chez l'être humain opprimé, la recherche d'un monde où l'Autre soit assumé dans son altérité. C'est pourquoi, il ne cessera d'insister sur le fait que la condition transcendantale de possibilité de toute argumentation ne peut être que la *reconnaissance* d'Autrui en tant que personne qui, à travers son interpellation, demande de pouvoir dans un futur proche faire partie de la communauté de communication historico-possible. L'interpellation de l'Autre comme opprimé viendra mettre en question tout accord établi et renouveler à partir de sa raison critique l'universalisme monologique et totalitaire dans le sens *d'une nouvelle et plus authentique universalité*. C'est ce que nous expliciterons dans le cinquième chapitre.

⁸⁹ Ce qui confirme l'antériorité introduite par Ricœur de l'éthique du bien vivre sur la morale formelle de Kant, mais réinterprétée dans la perspective d'une éthique à pré-tention universelle.

⁹⁰ Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op. cit., p. 17.

4. L'éthique de la libération comme « utopie négative »

Pour Dussel, la production de victimes est inévitable. Cela vient du fait qu'il est empiriquement impossible qu'une « norme, un acte, une institution ou un système d'éthicité soient parfaits dans leurs fonctionnements et leurs conséquences »⁹¹. Pour appuyer cet énoncé, il rappelle l'argument de Karl Popper développé dans la *Misère de l'historicisme*⁹². Dans cet ouvrage, Popper admet que, pour qu'un système parfait puisse exister, il faudrait postuler l'existence d'une intelligence infinie, opérant à vitesse infinie pour le gérer. Étant donné qu'un système parfait est impossible, il est inévitable qu'il y ait des victimes qui souffrent des « imperfections, des erreurs, des exclusions, des dominations, des injustices des institutions empiriques non parfaites mais finies, des systèmes existants »⁹³ ; ce qui rend la critique nécessaire. Faisant sien le raisonnement de Popper, prenant acte du fait que tout système social et politique en raison de son inévitable imperfection engendre volontairement ou involontairement des victimes, Dussel assigne à l'éthique de la libération la tâche de se développer à partir d'un point de vue critique qui s'emploie à restaurer la dignité niée de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu.

La reconnaissance de la négation de l'Autre, le développement de son être aliéné, à partir de lui-même et au-delà du système de domination, est le lieu à partir duquel se développe le projet de libération qui est l'avènement d'un « autre nouveau », à savoir le peuple latino-américain, relégué dans l'extériorité (hors) de la pensée occidentale. Depuis son non-être, la réalité de l'Autre se projette alors vers le futur en attente de libération. Mais la catégorie de libération exige en outre la consommation pratique de la rupture avec la totalité, un chemin de la libération conduisant jusqu'à la construction positive d'un nouvel ordre où il n'y aurait ni dominants ni dominés. C'est ce que Dussel appelle la *praxis de libération*. Selon lui, une telle *praxis* devra avoir pour acteur socio-historique de référence la communauté critique des victimes elles-mêmes – quelle que soit la forme d'exclusion ou d'exploitation sous laquelle elle se révèle – et elle devra opérer sous la responsabilité de la communauté des victimes et à partir de celle-ci : « c'est un acte d'auto-libération d'un acteur socio-historique spécifique »⁹⁴. C'est le moment de l'« éthique critique » que Dussel caractérise par le biais de la version négative ou critique des trois principes (le principe critique de validité, le principe de faisabilité critique et la praxis-libération) que nous développerons plus en détail dans le quatrième chapitre.

⁹¹ *Ibid.*, p. 139.

⁹² Popper, Karl, *Misère de l'historicisme*, Plon, Paris, 1956.

⁹³ *Ibid.*, p. 222.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 222.

Au niveau du « sujet de vie » qui ne peut pas ou plus 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 dénonce l'organisation du système qui les avait niées, mais aussi (positivement) se déploie dans la projection d'une alternative future de transformation. Finalement, et au niveau du « sujet de l'action » qui doit transformer les institutions qui le rendent victimes, le principe de faisabilité critique⁹⁵ énonce le devoir, de la part de la communauté critique, de dé-construire effectivement la puissance de négation du système et de transformer celui-ci afin que les victimes puissent vivre et participer symétriquement aux discussions. C'est ce que Dussel appelle la praxis *constructive* de libération, ou le début d'un ordre nouveau de justice. C'est également ce qui rend un projet éthiquement *juste* ou *mauvais* :

Un projet est (éthiquement) « pervers » quand il vise à nier l'Autre comme nation, classe ou personne au sein d'une Totalité politique établie. Un projet est éthiquement « juste », lorsqu'il concerne l'horizon de compréhension d'un ordre nouveau dans lequel l'Autre politique, la nation dépendante, la classe ou la personne opprimée, est un élément important dans la solidarité de la nouvelle Totalité politique à venir⁹⁶.

Il s'agit d'un projet politique nouveau qui est l'irruption dans le système établi de l'extériorité, c'est-à-dire de la victime ou des exclus. La communauté (des victimes, des exclus ou des opprimés) d'hier se transformera alors en une communauté nouvelle. Pour autant, Dussel reste conscient du danger qui pèse sur tout projet ontique de se muer en nouvelle tyrannie. C'est pourquoi, l'éthique de la libération aura aussi pour tâche de déconstruire sans cesse cet ordre nouveau, afin de dénoncer la tendance naturelle de celui-ci à s'ériger en système ou en totalité dominante. L'éthique de la libération devient alors une éthique vigilante, une éthique de passage ou encore à proprement parler une *éthique critique*. Dussel résume fort bien la signification de l'éthique de la libération comme éthique critique dans le texte suivant :

Un acte, une institution ou un système ne pourront absolument être jugés « bons » ou définitivement « valides » qu'à la fin de l'histoire. C'est-à-dire que personne ne pourra valider absolument la bonté et la rectitude d'un acte ou d'une institution par son intention, par ses conséquences, à court, moyen et

⁹⁵ Ce principe est également appelé « Principe-libération ».

⁹⁶ Dussel, Enrique, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.4, Universidad de Santo Tomas, Bogotá, 1979, p. 95.

long terme tout au long de toute l'histoire mondiale. Hegel pour cela a inclus dans son éthique l'histoire mondiale, mais a prétendu pouvoir exercer ce jugement comme « tribunal de l'histoire mondiale » : c'est une dangereuse illusion, celle qui a aussi fait tomber le stalinisme soviétique et qui aujourd'hui permet au capitalisme néo-libéral de vouloir chercher à éliminer toute alternative qui pourrait le dépasser⁹⁷.

Dans cette perspective, la pensée de Dussel apparaît en définitive comme une sorte d'*utopie négative*⁹⁸, qui est une critique de ce qui n'est pas acceptable afin d'arriver à ce qui est acceptable. Les écrits d'auteurs comme Bloch, Mannheim et Ricœur nous aideront à mieux comprendre la nature de l'utopie qui est au cœur de l'éthique de la libération et d'en évaluer la portée. Nous verrons, notamment, que derrière cette forme négative de l'utopie, se profile une nouvelle manière de concevoir l'éthique, à savoir non pas uniquement à partir des dominants mais aussi et surtout à partir des exclus. Nous aurons à apprécier le caractère opératoire de ces formules complexes, par lesquelles Dussel entend souligner que l'éthique de la libération s'oppose au principe d'inertie de l'idéologie « traditionaliste » qui veut que tout système établi est le meilleur que l'on puisse avoir et par conséquent entend refuser toute critique à son égard sous prétexte de son caractère destructeur. Or les victimes, en prenant conscience de leur situation d'exclusion veulent constituer une communauté critique qui leur permet de « remettre en question le système qui les a exclus en élaborant une alternative utopique réelle, et historiquement possible pour pouvoir entreprendre leur propre libération »⁹⁹. C'est l'étape de la construction qui coïncide avec l'alternative proposée par les victimes en vue de remettre en question le système qui les exclut en luttant en faveur d'un nouveau système ou une nouvelle communauté où chaque participant sera considéré comme un membre à part entière. Ce caractère « réel » de l'utopie apparaîtra avec plus de clarté à travers le dialogue entre Dussel et Apel sur les mérites respectifs de l'éthique de la libération et de l'éthique de la discussion.

⁹⁷ Dussel, Enrique, « La démocratie matérielle et formelle. Réflexion à partir d'une éthique de la libération », in Hurbon, Laënnec (dir.), *Les Transitions démocratiques (actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti)*, Syros, Paris, 1996, p. 356.

⁹⁸ Dussel établit un lien étroit entre l'« utopie négative » et ce qu'il appellera l'« utopie réelle ». L'« utopie négative » est une remise en question du système établi qui exploite et qui exclut l'Autre, tandis que l'« utopie réelle » est l'apparition d'un nouveau système construit par les exclus. L'« utopie négative » est l'étape de la déconstruction ou l'étape critique et l'« utopie réelle » est l'étape de la construction ou l'alternative proposée par les exclus pour faire face à leur exclusion et transformer les institutions ou les mécanismes qui en sont responsables.

⁹⁹ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, op. cit., p. 83.

5. Une relecture « anthropologique » de *Totalité et infini*

La lecture de Levinas est décisive pour Dussel. Ce dernier reconnaît sa dette envers Levinas en soulignant que la rencontre avec la pensée du philosophe juif, en le réveillant de son « sommeil ontologique », l'a aidé à repenser son projet philosophique. Dussel parle de sa découverte de *Totalité et infini* en ces termes : « La lecture de « Totalité et infini » m'a bouleversé à tel point qu'elle m'a obligé à remettre en question tout ce que j'avais appris auparavant »¹⁰⁰. En effet, à partir de Levinas, Dussel trouvera une source privilégiée dans sa quête d'un fondement pour son éthique de la libération. Il s'agit notamment d'Autrui dans son altérité ou dans son extériorité radicale qui s'exprime à travers le « visage » comme ce qui est « inappropriable », proprement Infini en tant qu'il est transcendant ou « incompréhensible ». Dès les premiers moments de maturation de sa pensée, Autrui désignait, comme nous l'avons souvent noté, l'« Autre » incarné dans le peuple latino-américain. Néanmoins, il nous semble que cette opération n'est pas tout à fait neutre chez Dussel ni sans conséquence sur l'évolution ultérieure de sa pensée : disons, pour l'essentiel, que Dussel « anthropologise » le phénomène d'Autrui qui, chez Levinas, relève plus rigoureusement de la phénoménologie. Cela étant, le phénomène d'Autrui saisi dans son interpellation deviendra le point de départ de son éthique.

L'éthique dusselienne s'enrichira également au contact de la pensée d'Apel, lorsque, au regard de la communauté de communication, il prendra conscience d'à quel point l'Autre latino-américain est « matériellement exploité et formellement exclu »¹⁰¹.

Pour mieux comprendre la relecture dusselienne d'Emmanuel Levinas, et la transformation anthropologique que subiront certaines catégories levinassiennes, arrêtons-nous sur la manière dont Levinas érige l'éthique en *philosophie première* à partir de sa thématization de l'interpellation d'Autrui. Dans son ouvrage majeur *Totalité et infini*, Levinas se propose de développer une philosophie qui tienne compte de l'Autre comme autre et non comme un « autre soi-même ». Pour ce faire, il entreprend une critique de l'ontologie heideggérienne et de toute la philosophie du sujet construite selon la logique de la totalité, c'est-à-dire une philosophie qui tente de penser l'Autre à partir de soi. Or, pour le philosophe juif, toute

¹⁰⁰ Dussel, Enrique, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 7.

¹⁰¹ Ce qui l'amènera, comme nous le montrerons dans le chapitre 4, à plaider en faveur d'une éthique qui lutte pour le respect de la vie qui constituera le principe matériel universel de toute éthique en tant qu'elle vise « la production, la reproduction de la vie humaine en société ». C'est pourquoi, dans le dialogue avec Apel Dussel refusera d'admettre que son éthique ne puisse être considérée que comme un cas concret de la partie B de l'éthique d'Apel.

tentative de penser l'Autre à partir du Moi ne peut conduire qu'à une philosophie de l'Identité ou du Même qui a pour effet de supprimer toute véritable expérience d'autrui et empêcher du même coup toute ouverture éthique à l'altérité.

Pour Levinas, penser l'éthique à partir de l'Autre requiert comme tâche principale de destituer le sujet réflexif de sa souveraineté usurpée. Ce qui revient à dépasser la philosophie du sujet qui a dominé toute la pensée occidentale, y compris en définitive l'ontologie heideggérienne (malgré sa tentative d'ouverture à l'Autre à travers la différence ontologique). La remise en question de la pensée heideggérienne s'avère nécessaire, car, aux yeux de Levinas, c'est précisément avec Heidegger que la philosophie du Même atteint son paroxysme, notamment avec les thèmes de « précellence de l'Être par rapport à l'étant, de l'ontologie par rapport à la métaphysique ou de la définition de l'ipséité du *Dasein* comme mortel »¹⁰². Or, pour lui, on ne peut plus penser autrui à partir du cercle sécurisé de la « mêmeté », car un tel geste théorique empêche de prendre toute la mesure de son irréductible altérité. C'est pourquoi, comme le fait remarquer Christian Larouche, Levinas s'emploiera inlassablement à évacuer de sa philosophie toute primauté du soi sur l'Autre en montrant que, au contraire d'une philosophie de l'*ego* où c'est le soi qui donne sens à autrui, « autrui possède d'emblée son propre sens avant que le soi ne lui en accorde un »¹⁰³. Le « souci de soi », qui semblait devoir précéder tout mouvement relationnel du soi et de l'autre, se voit destitué. Levinas propose toute une série d'analyses phénoménologiques où s'atteste l'originalité de l'Autre, au centre desquelles se trouve celle du *visage*, à travers lequel le soi est appelé à accueillir l'Autre non pas comme le « Même » ou identique à soi, qui ne serait qu'un autre moi-même, mais comme Autre en tant qu'autre, incomparable, inassimilable, irréductible, im-prévisible. Levinas est ainsi conduit à penser le rapport à l'autre comme l'infini dont le « visage », dans sa nudité, est la trace. À ce propos, il emprunte à Descartes cette notion de l'Infini pour la repenser dans le cadre de sa phénoménologie du visage : « La notion cartésienne de l'idée de l'Infini désigne une relation avec un être qui conserve son extériorité totale par rapport à celui qui le pense (...) »¹⁰⁴.

Rencontrer l'Autre en autrui, c'est avoir l'idée de l'infini, c'est-à-dire avoir la pensée de ce que l'on ne peut pas comprendre, avoir l'idée de ce

¹⁰² Greisch, Jean, « Emmanuel Levinas », in *Encyclopaedia Universalis*, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/emmanuel-levinas/>, p. 65 (page visitée le 29/09/2015).

¹⁰³ Larouche, Christian, « Identité et éthique – À partir d'Emmanuel Lévinas », in *Cahiers du CELAT*, 2002, pp. 13-30, p. 17.

¹⁰⁴ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Le livre de poche, Paris, 1998, p. 42.

dont on ne peut avoir idée, désirer ce qui ne pourra jamais combler mon désir. En ce sens, l'Autre devient pour moi la marque de l'Infini, c'est-à-dire de ce qui ne vient pas de moi, mais me décentre en vertu de son incommensurabilité. Car l'Autre est un au-delà du soi de l'*ego*, il procède essentiellement de lui-même, il est « l'éclat de l'extériorité ou de la transcendance »¹⁰⁵. Le visage, dont le contenu est l'Infini, surgit ainsi comme un déchirement dans l'éclat de son extériorité et fait sourdre en moi une faille qui me fait passer à « l'*autrement qu'être* »¹⁰⁶. Dès lors, c'est seulement en face du visage que j'accède à ma véritable identité dans « une orientation inévitable de l'être à partir de soi vers Autrui »¹⁰⁷. Dans l'asymétrie qu'il dessine, dans la position de hauteur qu'il occupe, le visage me révèle une seigneurie face à laquelle je dois m'incliner et *dé-fait* toute prétention du moi à la primauté. Par conséquent, dans la perspective levinassienne, la tâche qui m'incombe est de laisser-être l'altérité qui me fait signe à travers le visage d'Autrui. Ainsi, à partir de la catégorie de l'altérité exprimée à travers le visage d'Autrui, Levinas juge pouvoir destituer l'ontologie heideggérienne du Même en instaurant l'éthique comme philosophie première ou métaphysique.

Enrique Dussel, nous l'avons dit, sera profondément marqué par la pensée de Levinas au point de renoncer à son projet d'une ontologie fondamentale, afin de pouvoir construire une philosophie latino-américaine dans la ligne de la pensée levinassienne. Pour Dussel, cette expérience de faire partie de l'« autre » face de la Modernité se trouve mieux exprimée dans la catégorie levinassienne de l'altérité ou de l'extériorité. On ne s'étonnera donc pas que l'intérêt de Dussel se soit surtout porté sur *Totalité et infini*, et notamment le chapitre intitulé « Le visage et la sensibilité », et non à l'autre grand ouvrage de Levinas *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Pour

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 9. Chez Levinas le terme *transcendant* se réfère à l'*épiphany* du visage en tant qu'il implique la *sortie* de l'être pour aller à la rencontre de l'Autre qui se manifeste à travers son visage. D'où le sens du mot Infini qu'il emprunte à la pensée cartésienne. Car à travers son visage, l'autre différent de moi (Dussel dira qu'il est *distinct*), il devient un autre que moi et m'oblige à le considérer comme autre et non comme soi. D'où le sens de la transcendance qui me rappelle que l'autre est toujours un autre que soi. C'est une altérité qui dés-intalle et qui met en marche plus particulièrement en nous invitant à nous décentrer de nous-mêmes. C'est aussi en ce sens que l'Autre me rappelle la présence de Dieu. C'est pourquoi, pour Levinas, Dieu ne vient vraiment à l'idée que comme « autre autrement, autre d'altérité préalable à l'altérité d'autrui. Voir Guibal, Francis, « La transcendance », in *Emmanuel Levinas – Positivité et transcendance*, J.-L. Marion (dir.), PUF, Paris, 2000, p. 234. Vu dans cette perspective, chez Levinas, le terme *transcendant* ne doit pas être confondu avec Dieu qui relève d'un autre ordre, il sert plutôt à marquer l'originalité et l'unicité insubstituable du visage.

¹⁰⁶ Avant le titre que ce terme donnera à un autre grand livre de Levinas, *Autrement qu'être ou l'au-delà de l'essence*, il signifie ici un rapport critique à Heidegger qui, selon Levinas, reste prisonnier de la logique du *Même*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 237.

le comprendre, il convient d'identifier la clé à partir de laquelle Dussel relit Levinas. Dans *Ética de la liberación*, il montre comment Levinas aurait assumé la pensée de Feuerbach en imposant à *Totalité et infini* un tournant anthropologique : « Avec "Totalité et infini", l'horizon de l'ontologie, la compréhension de l'être, la théorie, l'"être-dans-le-monde" sont non seulement précédés par un a priori pré-ontologique (la "sensibilité"), mais aussi par un a posteriori post-ontologique (l'"extériorité") »¹⁰⁸. Si le visage de l'Autre nous interpelle, c'est que nous sommes déjà *sensibilité, corporéité, a priori* vulnérables. Ainsi, il existe (avant l'ontologie, comme « compréhension de l'être ») une *pré-ouverture* au monde qui s'exprime par la corporéité ou la sensibilité. En prenant comme point de départ la misère du peuple latino-américain, le dépassement de l'ontologie heideggerienne¹⁰⁹, que s'efforce d'opérer l'éthique politique de Dussel, devient possible grâce aux catégories empruntées à *Totalité et infini*. En effet, la catégorie méta-physique¹¹⁰ d'Autrui va offrir à la philosophie de la libération la possibilité d'ouvrir la voie vers une *trans-ontologie*¹¹¹, tandis que la notion d'« extériorité » exprime l'« expérience originaire » vécue par Dussel en tant qu'habitant de la moitié Sud du monde. En cette opération herméneutique audacieuse réside l'importance toute particulière de la lecture de Levinas dans la genèse de l'éthique dusselienne de la libération.

Malgré l'influence décisive de la pensée levinassienne sur celle de Dussel, ce dernier réside en ceci que son concept d'Autre demeure plus théologique qu'anthropologique. Pour Levinas, affirme Dussel, Dieu (l'Autre absolu) est présenté comme l'unique chemin d'accès à l'Autre (anthropologique). Ce qui ferait de l'éthique une question d'ordre surnaturel et par conséquent difficilement universalisable. Cette critique fait écho à celle d'autres auteurs comme Alain Badiou, qui soutiendra également que l'une des faiblesses de la pensée de Levinas réside dans cette relation entre l'éthique et la théologie comme si, sans la présence de la théologie, l'éthique perdait sa raison d'être. Ces réserves critiques ne manquent certes pas de fondement dans de nombreux textes levinassiens. Nombreux sont ceux dans lesquels Levinas affirme que la dimension du divin s'ouvre

¹⁰⁸ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 363.

¹⁰⁹ Ce dépassement s'opère en ceci qu'au « souci de soi », à la persévérance dans son être, Levinas oppose le Désir de l'Autre qui ne procède d'aucun besoin, d'aucun manque, et qui ne saurait se réduire à une synthèse de l'entendement ou à la relation de sujet à objet.

¹¹⁰ Chez Dussel, la notion « méta-physique » ne renvoie pas à une réalité transcendante à ce monde, mais à l'Autre en tant qu'autre (autrui), qui se trouve dans l'Extériorité, au-delà de l'être et de la Totalité du système.

¹¹¹ Soulignons que la proposition de Dussel est *trans-ontologique* parce qu'elle comporte un projet ontologique de libération déployé depuis l'au-delà du système en vigueur, dans l'Extériorité.

dans l'accueil du visage de l'Autre. Car le visage représente « la trace de Dieu ou de l'Infini », si bien qu'aller vers les autres, c'est s'approcher de Dieu, l'éthique se définissant en définitive comme « vision de Dieu, un contact antérieur à tout savoir, l'obsession par l'autre homme »¹¹². Cette problématique s'éclaire si l'on se rappelle que c'est dans la tradition juive que Levinas trouve la source d'inspiration qui va lui permettre de dépasser l'ontologie heideggérienne. À tel point qu'il soutiendra à maintes reprises que son attachement à une voix autre, celle de l'Infini, vient de la tradition monothéiste de ses pères, qui rompt avec tout un mouvement philosophique clos sur lui-même comme celui qui est issu de la philosophie grecque, dont Heidegger est le porte-voix contemporain. Les textes les plus explicites se trouvent dans *Difficile liberté*, qui réunit une série d'articles antérieurs à la publication de *Totalité et infini*. Levinas y soutient que, contrairement à la philosophie qui fait de « soi-même l'entrée du royaume de l'absolu », le judaïsme enseigne « une transcendance réelle, une relation avec Celui que l'âme ne peut contenir et sans lequel elle ne peut en quelque façon se tenir elle-même »¹¹³. L'identité juive, poursuit-il, est « étrangère à toute introspection, à toute complaisance pour soi, l'envers d'une attention tournée vers l'extérieur, l'éternel d'une attention exclusive, monothéiste, toute oreille et toute obéissance »¹¹⁴. En revanche, la pensée grecque serait celle de la *vision*, alors que la tradition hébraïque repose sur la *parole*. Par conséquent, c'est par une parole autre, proprement *inouïe*, et non une vision qui appréhende et domine le réel, qu'il est possible d'entrer en relation avec la région méta-physique de l'extériorité. C'est pourquoi, Dieu n'est accessible que dans la relation éthique. Ou mieux, il n'y a l'éthique qu'autant qu'il y a l'Indicible.

Dans cette perspective, nous dit Alain Badiou, le primat levinassien de l'éthique de l'Autre sur l'ontologie théorique du Même serait entièrement conjoint à un axiome religieux. Ce qui lui fait dire encore que, dans la pensée levinassienne, la philosophie a été remplacée par une théologie qui se convertira en une éthique, ou encore que l'éthique levinassienne n'est en son fond qu'une théologie. En effet, dira encore Badiou, ce que l'entreprise de Levinas nous rappelle avec une singulière obstination, c'est que « toute tentative de faire de l'éthique ce qui est au principe du pensable et de l'agir est d'essence religieuse »¹¹⁵. En d'autres termes, l'intelligibilité de l'éthique impose que « l'Autre soit en quelque sorte porté par un principe d'altérité qui transcende la simple expérience finie »¹¹⁶. Ce principe, il l'appellera : le

¹¹² Greisch, Jean, « Emmanuel Levinas », *op. cit.*, p. 67.

¹¹³ Levinas, Emmanuel, *Difficile liberté*, Le livre de poche, Paris, 1984, p. 35.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹¹⁵ Badiou, Alain, *L'éthique (Essai sur la conscience du Mal)*, Hatier, Paris, 1993, p. 23.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 21-23.

« Tout Autre ». Par conséquent, conclut Badiou, il n'y a l'Autre qu'autant qu'il est le « phénomène du Tout-Autre ».

D'une certaine façon, Dussel partage la même analyse. Le spectre de la théologie est ce qui fait de l'éthique Levinassienne une éthique ambiguë et abstraite où l'Autre est désigné vaguement comme étant « Autrui ». Et il n'hésitera pas à pousser plus loin encore sa critique en soulignant que l'on ne trouve pas chez Levinas l'indication selon laquelle l'Autre aurait pu être un « indien, un africain, asiatique, etc. ». Par là, aux yeux de Dussel, la pensée levinassienne reste et demeure une pensée occidentale ou eurocentrée qui ne réussit pas à briser complètement le régime de la totalité. D'après Jiménez-Orte, Dussel, et avec lui d'autres penseurs latino-américains, reprocheront à Levinas de trop se réfugier dans la relation « intimiste moi-toi individuelle et interpersonnelle »¹¹⁷, sans tenir compte « des sujets collectifs et de leurs relations : comme les "classes sociales", les "peuples", les cultures, etc. » ; et, aux yeux de Dussel, ajoute Jiménez-Orte, « le philosophe juif n'a pas fait le dernier pas qui l'amènerait de l'éthique à la politique »¹¹⁸. Ici se situe, de manière décisive, le point d'inflexion de Dussel par rapport à l'auteur de *Totalité et infini* : il faut dépasser la pensée levinassienne parce que pour la philosophie qui se fait en Amérique latine, l'Autre n'est pas un concept abstrait ou ambigu, il a un nom qui lui confère une configuration bien singulière : « Pour nous, affirme Dussel, l'Autre est l'Amérique latine face à la Totalité européenne ; c'est le peuple latino-américain pauvre et opprimé, face aux oligarchies dominatrices et encore dépendantes (de l'Europe) »¹¹⁹. Dès lors, seule la rencontre avec l'être humain concret rend possible la reconnaissance de l'altérité, qui en devient un concept central pour comprendre le phénomène de l'occultation de l'Autre (comme peuple, comme opprimé), de sa négation ou de son aliénation. Il faut repenser la philosophie à partir de cet Autre considéré également comme l'*autre visage* de la modernité, c'est-à-dire l'autre comme peuple latino-américain.

Ce détour critique mérite quelques remarques concernant la relecture levinassienne de Dussel. D'abord, il nous faut convenir que la relation entre l'éthique de Levinas et la théologie demeure un sujet de discussion. C'est la raison pour laquelle Dussel considère la catégorie d'Autrui du penseur juif comme étant ambiguë. Levinas en était conscient, sans jamais pour autant admettre que son œuvre puisse être identifiée à la théologie, une science pour laquelle il n'a cessé d'éprouver une certaine méfiance. Catherine Chalier en témoigne : lorsque le vocable « théologie » apparaît sous la

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁹ Dussel, Enrique, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 124.

plume de Levinas, c'est toujours avec précaution, voire « méfiance » et, chaque fois pour refuser que son œuvre soit considérée comme relevant de la théologie : « Mon point de départ est absolument non théologique. J'y tiens beaucoup. Ce n'est pas de la théologie que je fais, mais de la philosophie »¹²⁰. Chaque fois que cette question viendra en débat, il refusera catégoriquement, non seulement que l'on puisse établir un lien entre sa philosophie et la théologie, mais il s'emploiera énergiquement à établir une distinction entre son travail philosophique et sa réflexion proprement théologique élaborée dans ses commentaires talmudiques.

Pour autant, le concept de « Dieu » apparaît souvent dans ses écrits ou ses entretiens au point que Catherine Chalier n'hésitera pas à écrire que l'œuvre de Levinas « perdrait une de ses significations majeures si ce mot en disparaissait »¹²¹. En effet, on a souvent l'impression que la transcendance à laquelle réfère Levinas renvoie à Dieu et ne peut être compréhensible en dehors de cette relation. Cela tient à l'importance qu'il accorde à la tradition monothéiste de ses pères (la tradition juive) jusqu'à en faire une de ses principales sources d'inspiration. C'est pourquoi, il commentera souvent la Torah (les cinq premiers livres de l'Ancien Testament ou de l'Ancienne Alliance) ou d'autres textes sacrés juifs. À cet égard, Michaël de Saint-Cheron parlera d'un double enracinement de la pensée de Levinas : « philosophique et phénoménologique, d'une part, biblique et talmudique, d'autre part »¹²². Ce double enracinement explique la relation étroite entre l'affirmation de Dieu et notre rapport à l'autre humain : on ne rencontre Dieu que dans l'« intimité à travers l'autre homme »¹²³. En revanche, la principale difficulté de la théologie, aux yeux de Levinas, est qu'elle rend Dieu inaccessible aux êtres humains en le réduisant à un contenu purement théorique. Levinas reproche à la théologie son penchant à l'abstraction qui la rend incapable d'éclairer les situations humaines. Cette abstraction consisterait à vouloir subordonner « l'amour pratique à l'amour intellectuel de Dieu »¹²⁴. De l'avis de Levinas, affirme Chalier, la théologie aurait succombé à la tentation de la spéculation (propre à la pensée grecque) en subordonnant la « signification éthique originelle de

¹²⁰ Cohen-Levinas, Danielle et Trigano, Shamuël, *Emmanuel Levinas et les théologies*, Press Ed., Paris, 2007, p. 17. Voir Levinas Emmanuel, *Liberté et Commandement*, Fata Morgana, Montpellier, 1994, discussion qui suit la conférence « Transcendance et Hauteur », 1962, p. 96.

¹²¹ Cohen-Levinas, Danielle et Trigano, Shamuël, *op. cit.*, p. 17.

¹²² De Saint-Cheron, Michaël, *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1992-1994) suivis de Levinas entre philosophie et pensée juive*, Librairie Générale Française, Paris, 2006, p. 61.

¹²³ *Ibid.*, p. 44.

¹²⁴ Cohen-Levinas, Danielle et Trigano, Shamuël, *Emmanuel Levinas et les théologies*, *op. cit.*, p. 20.

la Parole biblique au désir de connaître (...) »¹²⁵. Levinas, en revanche, cherche à approcher l'Absolu autrement que par le connaître. Dans cette quête d'aborder la relation à Dieu d'une manière différente, l'éthique joue un rôle décisif. Car, pour Levinas, la « découverte du visage de l'autre homme dans la responsabilité à son égard est la façon dont on entend la voix de Dieu »¹²⁶. La relation à Dieu se présente alors sous un registre essentiellement *pratique* et non purement intellectuel ou théorique¹²⁷. Le texte suivant l'affirme avec la plus grande clarté :

Je veux insister sur le fait que voir le visage, ce n'est pas une perception, c'est très important de le saisir. Ce n'est pas du tout voir une chose, voir un tableau, non. C'est aussitôt le rapport de responsabilité et par conséquent la parole de Dieu. C'est en effet un écart par rapport à la logique aristotélicienne. On est trois quand on est deux. Quand je dis cela, il ne faut pas le comprendre en termes de substance mais en termes de philosophie classique. Cette place de troisième est unique. Dieu est présent. C'est déjà à lui qu'on répond¹²⁸.

Néanmoins, le même texte, laisse dans l'indécision l'interprétation qu'il faut donner au rapport triadique qu'institue l'interpellation du visage d'autrui. S'il interdit de confondre l'autre en autrui et Dieu (« on est trois quand on est deux »), de la « responsabilité » pour autrui à la « parole de Dieu » la conséquence ne va pas de soi, tout comme s'avère problématique l'identification du tiers immanent à la relation intersubjective avec la présence même de Dieu (« Cette place de troisième est unique. Dieu est présent. C'est déjà à lui qu'on répond »). Malgré les nombreuses mises en garde de Levinas, un lecteur familier de son œuvre aura ainsi beau jeu d'exhiber de nombreux autres textes pour dénoncer l'assujettissement de l'éthique de l'Autre aux sources religieuses de la pensée juive en raison du lien sans solution de continuité qui semble prévaloir entre les deux domaines, ou en vertu de l'insistance du philosophe juif à vouloir présenter une autre façon de concevoir Dieu, ou encore sa prétention à dénoncer certaines apories de la théologie concernant son discours sur Dieu. Cette confusion apparente fait-elle pour autant de la pensée de Levinas une théologie, comme le soutient catégoriquement Badiou ? Nous ne le pensons pas¹²⁹. Tout d'abord, on ne peut affirmer que tout discours philosophique

¹²⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹²⁶ De Saint-Cheron, Michaël, *Entretiens avec Emmanuel Levinas (1992-1994)* suivis de *Levinas entre philosophie et pensée juive*, *op. cit.*, p. 44.

¹²⁷ On pourrait interpréter ce tournant éthique chez Levinas comme une mise en scène phénoménologique du primat kantien de la raison pratique sur la raison théorique.

¹²⁸ De Saint-Cheron, Michaël, *Entretiens avec Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, p. 45.

¹²⁹ Afin d'éteindre l'objection à laquelle il eut souvent à faire face, Levinas aura toujours le soin de publier ses écrits philosophiques et ses commentaires talmudiques chez des éditeurs différents.

sur Dieu relève *ipso facto* de la théologie. Levinas n'est d'ailleurs pas le seul penseur à avoir tenu un tel discours ; qu'il suffise d'évoquer ici, Platon, Aristote, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, et même Husserl. Leurs œuvres ne sont pas considérées pour autant comme relevant indûment de la théologie. Par ailleurs, il est permis de se demander pourquoi le fait que Levinas trouve son inspiration dans la tradition hébraïque empêcherait-il tout dialogue sérieux avec lui ? N'avons-nous pas affaire à ce propos à un préjugé tenace et propre à un monde qui, tendant à se laïciser de manière de plus en plus radicale, se méfie de tout ce qui relève de la religion ou de la croyance en Dieu. Telle nous semble être la posture de certains auteurs comme Badiou qui, au titre de son appartenance à une tradition religieuse dont se nourrit le philosophe juif, vont jusqu'à invalider la contribution de Levinas à la philosophie en général et à la réflexion éthique en particulier.

Cette question extrêmement complexe, qui concerne le statut de l'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines, mériterait à elle seule tout un travail de recherche qui excède très largement notre sujet. Il nous faut cependant préciser l'un ou l'autre point et mettre en exergue le caractère rigoureusement philosophique du travail de Levinas, dans l'espoir de dissiper les malentendus véhiculés à ce propos¹³⁰. Dans *Totalité et infini*, il livre avec clarté le fil conducteur de l'ouvrage qui ne cessera d'ordonner toute sa réflexion ultérieure : « Nos analyses sont dirigées par une structure formelle : l'idée de l'Infini en nous »¹³¹. Levinas emprunte à Descartes le concept de l'idée de l'infini – ou l'infini mis en moi –, mais il n'en retiendra que le « dessin formel » et non point une preuve de l'existence de l'Infini telle qu'elle est exposée dans la troisième des *Méditations métaphysiques*. À partir de ce « dessin formel », Levinas va s'employer à élaborer sa notion d'infini : absolument Autre, non intégrable dans une totalité, extériorité absolue, l'infini déborde le *penser* qui tenterait de le thématiser et lui échappe de toute la dimension de son infinité. « Sa transcendance par rapport au cogito, qui en est séparé et qui le pense, constitue l'indice premier de son infinitude »¹³². Comment alors le penser, dès lors que nous avons en nous l'idée de l'infini ? La réponse de Levinas, qui annonce l'intrigue magistrale du Même et de l'Autre, est claire : il faut sortir du concept, en vertu du caractère exceptionnel de l'idée d'infini, car son *ideatum* dépasse son idée en nous, dont nous ne pouvons rendre compte

¹³⁰ Il est probable que ce type de critique, illustrée par Badiou, relève en bonne partie de préjugés répandus à l'égard de la théologie ; nous ne pouvons cependant pas faire état de réflexions de Dussel allant dans ce sens. Il lui suffit, à notre avis, de tirer tout le fruit philosophique de la pensée de Levinas en vue de mener à bien sa relecture de la tradition philosophique occidentale.

¹³¹ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, op. cit., p. 52.

¹³² Plourde, Simone, *Emmanuel Levinas. Altérité et responsabilité*, Cerf, Paris, 1999, p. 18.

par nous-mêmes¹³³. Pour autant, l'« altérité de l'infini ne s'annule pas, ne s'amortit pas dans la pensée qui le pense », car en « pensant l'infini – le moi d'emblée *pense plus qu'il ne pense*. L'infini ne rentre pas dans l'idée de l'infini, n'est pas saisi ; cette idée n'est pas un concept »¹³⁴. Si l'idée de l'infini n'est pas un concept, qu'est-elle donc ? Soustraite aux prises de la *theôria* ou de l'intellection, l'idée de l'infini resurgit au plan des *relations* : « un être a en son pouvoir d'entrer en rapport immédiat avec ce qu'il ne peut ni absorber, ni comprendre »¹³⁵. Néanmoins, une telle relation avec l'infini ne peut se situer, comme chez Hegel, dans la ligne d'une corrélation qui « restaurerait la totalité et rendrait la transcendance illusoire »¹³⁶. L'infini, de soi, ne se laisse pas intégrer, la totalisation demeure impossible ; pour autant, ce n'est pas l'insuffisance de l'intériorité qui empêche la totalité, mais c'est l'*infinité* de l'infini qui la subvertit irrémédiablement. La relation avec l'infini se présente dès lors sous les traits d'une relation inédite, qui maintient à la fois la séparation absolue d'un terme et l'extériorité infinie de l'autre¹³⁷.

Il convient encore de noter que le terme « infini » renvoie à un double *signifié*. D'abord, il se réfère à Autrui, celui dont l'extériorité est absolue, celui qui n'est pas un autre à l'instar de l'*alter ego* husserlien. « La présence d'un être n'entrant pas dans la sphère du Même, présence qui la déborde, fixe son "statut" d'infini (...) L'idée de l'infini, l'infiniment plus contenu dans le moins, se produit concrètement sous les espèces d'une relation avec le visage »¹³⁸. En même temps, l'idée de l'infini signifie la transcendance absolue ; ce que Levinas désigne par le néologisme « *Illéité* »¹³⁹. Par là, il entend suggérer qu'il ne la conçoit pas comme un Étant suprême, habitant les « arrière-mondes ». Caractérisée par son absence radicale, ne venant à l'idée que par la *trace* qu'elle a laissée depuis un « passé » immémorial, l'Illéité est désignée, dès le début, comme l'« infiniment Autre », l'« absolument Autre », le « Très-Haut » et, de plus en plus dans les dernières

¹³³ Levinas, Emmanuel, *op. cit.*, p. 19.

¹³⁴ Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, p. 172.

¹³⁵ Plourde, Simone, *op. cit.*, p. 19.

¹³⁶ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 52.

¹³⁷ Plourde, Simone, *op. cit.*, p. 20.

¹³⁸ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.*, pp. 169-170.

¹³⁹ Construit à partir du *il* français ou du *ille* latin, l'Illéité est le nom propre de l'*au-delà* dont vient le visage et de ce tiers exclu qui confère à Autrui l'autorité pour commander le Moi, cf. Levinas, Emmanuel, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, *op. cit.*, pp. 199, 201-202 ; ID., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974, pp. 16, 191, 193, 206, 214.

œuvres, identifiée avec Dieu¹⁴⁰. Autrui et le Très-Haut surgissent ainsi ensemble dans l'argumentation levinassienne comme requis du sein même de celle-ci. Ces deux infinis, Autrui et l'Illéité, sont à la fois séparés et inséparables, liés et déliés, au point que Levinas conservera délibérément au mot « infini » la richesse incontournable d'une équivocité liée à une ambivalence constitutive. « Pour le Désir (métaphysique), cette altérité, inadéquate à l'idée, a un sens. Elle est entendue comme altérité d'Autrui et comme celle du Très-Haut »¹⁴¹. « Séparation et liaison, conclut Simone Plourde, caractérisent donc à la fois la société Même-Autrui et la relation Même-Illéité. L'une et l'autre relation exigent la séparation du Même et de l'Autre qui se tiennent en rapport, en même temps qu'ils s'absolvent de ce rapport en demeurant absolument séparés »¹⁴².

Nous avons voulu suggérer brièvement comment l'élaboration de l'idée d'infini, conçue comme le fil conducteur de toute la pensée du philosophe juif, relevait d'un traitement rigoureusement philosophique, conduit magistralement dans un débat critique avec la tradition philosophique, où se trouvent convoqués Platon, Aristote, Descartes, Kant, Hegel ou Heidegger. Les sources religieuses dont se nourrit Levinas – et c'est indéniable – n'altèrent en rien la rigueur du travail philosophique.

Pour autant, comme nous l'avons fait remarquer, les critiques que nous venons d'envisager entendent plutôt revendiquer l'autonomie de la philosophie qui semble, selon eux, menacée dans le dispositif levinassien. Tel n'est pas, à nos yeux, le véritable enjeu de la critique de Dussel. En effet, s'il insiste sur l'ambiguïté qu'il croit trouver dans la catégorie d'Autrui, c'est pour faire valoir que présentée telle quelle l'éthique de Levinas ne permet pas de penser l'Autre qu'il a en vue, à savoir *l'autre anthropologique*. Ce qui nous renvoie du même coup à notre seconde remarque au sujet de la lecture dusselienne de Levinas. Nous l'avons déjà souligné : chez Dussel les catégories levinassiennes comme « altérité », « extériorité », « Autrui », vont subir un changement important. Elles passeront de la phénoménologie à l'anthropologie¹⁴³, ou encore elles deviendront

¹⁴⁰ Plourde, Simone, *op. cit.*, p. 21. À propos de l'« entrée » du mot « Dieu » dans le texte levinassien, Maurice Blanchot écrit : « si Levinas prononce, écrit le nom de Dieu, il n'entre pas par lui en religion ou en théologie, ni non plus ne le conceptualise, mais nous fait pressentir que, sans être un autre nom pour autrui, toujours autre qu'autrui, "autre autrement", la transcendance infinie ou de l'infini à laquelle nous essayons d'astreindre Dieu, sera toujours prête à virer en absence, "jusqu'à sa confusion possible avec le remue-ménage de l'il y a" », Blanchot, Maurice, « Notre compagne clandestine », dans *Textes pour Emmanuel Levinas*, *op. cit.*, pp. 85-86.

¹⁴¹ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴² Plourde Simone, *op. cit.*, p. 21.

¹⁴³ Soulignons que dans la perspective de Michel Foucault, la relecture *anthropologique* que fait Dussel des catégories levinassiennes semble poser problème dans la mesure où

des concepts *socio-historiques*. Ce que confirment les propos suivants de J. Jiménez-Orte :

Dussel ne suit pas le chemin de la philosophie de Levinas mais il reprend, développe et exploite les catégories et les idées d'extériorité et d'altérité, ainsi que beaucoup d'autres catégories qui proviennent originairement du champ de la théologie mais qui sont inséparables de la philosophie de la libération¹⁴⁴.

Pour Levinas, nous l'avons dit, le phénomène d'Autrui dans son altérité ou dans son extériorité radicale s'exprime à travers le « visage » comme ce qui est « insaisissable », Infini en tant qu'il est transcendant, en tant qu'il vient d'au-delà du Moi. Cette automanifestation d'Autrui s'opère immédiatement à travers la nudité ou la sensibilité d'un visage. Par là, et dans le même mouvement, Autrui me parle et m'interpelle, me commande et m'oblige tout ensemble. Voilà pourquoi « le visage ouvre le discours

l'une des critiques de Foucault à la pensée moderne et notamment à Kant est l'*anthropologisation* croissante de la philosophie. En effet, dans *Introduction à l'Anthropologie*, Foucault reproche à Kant de réduire l'anthropologie à une recherche centrée sur l'être humain, alors qu'au départ Kant voulait en faire une science qui étudie l'interaction entre l'homme et le monde : « (...) l'Anthropologie, au moins jusqu'en ses dernières pages, ne semble guère prendre comme thème privilégié de son examen l'homme habitant le monde, l'homme établissant, à travers le cosmos, les droits, les devoirs, les réciprociétés, les limites et les échanges de la citoyenneté » (*Kant, Anthropologie du point de vue pragmatique & Foucault, Introduction à l'anthropologie*, Vrin, Paris, 2008, p. 34). Du point de vue de Foucault l'anthropologie de Kant aurait manqué sa principale mission qui est l'étude de l'être humain dans son rapport au monde. Elle devient une science réductrice dont l'unique objectif est une compréhension de l'être humain ou de tout ce qui concerne l'être humain. C'est cette même critique que l'on retrouve dans *Les mots et les choses* où Foucault affirme : « (...) l'homme s'est constitué dans la culture occidentale à la fois comme ce qu'il faut penser et ce qu'il y a à savoir » (Foucault, Michel, *Les mots et les choses – Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, p. 356). L'être humain devient à la fois objet et sujet d'étude ce qui devient un obstacle pour le savoir et plus précisément pour une ouverture au monde. Vue dans cette perspective, la relecture dusselienne de Levinas n'échappe pas à la critique de Foucault dans la mesure où elle peut être considérée également comme une *anthropologisation* de la philosophie. Cependant, à la défense de Dussel, il faut dire que contrairement à la critique qu'adresse Foucault à la pensée de Kant et toute la philosophie moderne, la pensée de Dussel ne se centre pas spécifiquement sur une compréhension de l'être humain. Elle vise plutôt une réhabilitation de l'Autre latino-américain exclu par la pensée occidentale. Dans la perspective de Dussel, pour l'Autre latino-américain ou pour les victimes du monde occidental cette réhabilitation est primordiale car avant même de s'interroger sur l'être humain ou sur une compréhension de l'humain il faudrait d'abord que les peuples résidant dans toutes les régions du monde soient considérés comme des êtres humains à part entière. C'est justement l'objectif de la relecture anthropologique dusselienne de Levinas. Voilà pourquoi, à notre avis, contrairement à Kant, la philosophie de Dussel ne peut être considérée comme une « anthropologisation » de la philosophie au sens où l'entend Foucault.

¹⁴⁴ Jiménez-Orte, J., *Fondements éthiques d'une philosophie latino-américaine de la libération* : E. Dussel, Mémoire de Master, Université de Montréal, Montréal, 1985, p. 27.

originel dont le premier mot est l'obligation qu'aucune "intériorité" ne permet d'éviter »¹⁴⁵. Ainsi, par sa présence même, signifiée sans médiation dans la densité charnelle et toute singulière de son visage, Autrui *se fait* expression et discours et m'oblige à me mettre à son écoute comme gage de ma bonté ou de ma responsabilité à son égard : « L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en en appelant à moi de sa misère et de sa nudité – de sa faim – sans que je puisse être sourd à son appel. De sorte que, dans l'expression, l'être qui s'impose ne se limite pas mais promeut ma liberté, en suscitant ma bonté »¹⁴⁶. Le tour de force de Levinas est de nous acheminer aux limites de la phénoménologie, dès lors que Autrui en son visage ou son auto présentation singulière est sans corrélat, *in-anticipable* et, venant de l'ailleurs, suscite la liberté à répondre. C'est en cela que l'« épiphanie du visage est éthique »¹⁴⁷.

C'est aussi la raison pour laquelle la philosophie grecque s'égare en faisant de la *theôria* la plus haute expression de l'esprit humain, et de l'ontologie l'achèvement de la philosophie première ou de la métaphysique. En revanche, l'*épiphanie du visage* consacre la destitution de l'ontologie au profit de l'éthique, dont la primauté exprime l'extériorité ou l'irréductibilité du visage en son infinité au régime de la compréhension de l'être ou de la totalité : « (...) l'épiphanie qui se produit comme visage ne se constitue pas comme tous les autres êtres, précisément parce qu'elle "révèle" l'infini »¹⁴⁸. Ce que paraphrase Dussel en des termes qui trahissent, en première approximation, une anthropologisation, voire une psychologisation des analyses levinassiennes : « C'est un fait premier, *veritas prima* : se confronter au visage de Quelqu'un comme quelqu'un, de l'Autre comme autre, du mystère qui s'ouvre comme un domaine incompréhensible et sacré au-delà des yeux que je vois et qui me voient de près »¹⁴⁹.

Comme en témoignent ces dernières lignes, Dussel préférera parler de l'*Autre* plutôt que d'utiliser la catégorie levinassienne d'*Autrui*. Notre parcours, au rythme de la dé-construction dusselienne de l'éthique occidentale, nous conduit à penser qu'il ne s'agit pas d'un simple fait lexical de substitution arbitraire d'un terme par un autre. Nous l'avons déjà souligné, le concept levinassien d'*Autrui* se voit investi chez Dussel d'une portée *socio-historique* : l'*Autrui* dont parle Levinas se concrétise dans le visage occulté, méconnu, rendu proprement invisible de l'Autre latino-américain comme peuple pauvre et opprimé, au point de devenir la *métaphore* de toutes les formes d'oppression et d'exclusion qui frappent l'humanité. Sans

¹⁴⁵ Levinas, Emmanuel, *Totalité et infini*, op. cit., p. 175.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 175.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 174.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴⁹ Dussel, Enrique, *Teología de la liberación*, t. 2, op. cit., p. 202.

doute, une fois encore, certains lecteurs de Levinas pourraient reprocher à Dussel, et non sans raison, d'avoir escamoté la densité phénoménologique de l'épiphanie du visage en lui ôtant du même coup ce qui en fait la richesse et son incitation éthique. Ainsi, comme nous le verrons dans notre troisième chapitre, consacré au dialogue entre Dussel et Apel, ce dernier en viendra à associer l'interpellation de l'Autre comme pauvre et opprimé à un ensemble de considérations empiriques et contingentes, en vertu de quoi il refusera à l'éthique dusselienne tout statut fondationnel. Tel sera le motif déterminant et décisif de l'échec de ce dialogue.

La critique adressée à la lecture de Levinas par Dussel est certes justifiée et celui-ci ne s'en cache pas : l'une des principales différences entre sa pensée et celle de l'auteur de *Totalité et infini*, dira-t-il à l'envi, réside dans leur façon respective de concevoir l'Autrui : chez Levinas, il demeure « abstrait », dans la mesure où il est tout entier contenu dans l'événement de son auto-présentation singulière, tandis que du point de vue de la philosophie latino-américaine en quête de son identité, il prend la concrétion socio-historique du peuple latino-américain : « Contrairement à la totalité européenne, l'Autre, pour nous, en Amérique latine, est le peuple latino-américain pauvre et opprimé par opposition aux oligarchies dominatrices et pourtant dépendantes »¹⁵⁰. Nous assistons en quelque sorte à une transposition de signification liée à un déplacement, voire une mutation des problématiques. Qu'y a-t-il encore de commun entre *Autrui* qui se donne dans l'éclat de son visage et « l'Autre dépouillé (...), de sa dignité, de ses droits, de sa liberté, et transformé en instrument pour les buts que se propose le dominateur, le Seigneur, l'Idole et le Fétiche » ?¹⁵¹ Nous n'avons plus affaire à la même réalité. L'écart est significatif et se trouve magistralement étayé dans les thèses de l'ouvrage de 1992 : *1492. L'occultation de l'Autre*. Il nous autorise à préciser notre interprétation et à recueillir un ensemble d'arguments en faveur de notre thèse, à savoir montrer en quoi le projet dusselien d'une éthique de la libération constitue une voie originale au sein de la philosophie contemporaine.

6. Conclusion

Nous avons montré, dans ce chapitre, que la lecture de Levinas fut décisive pour Dussel, en quête d'un fondement pour son éthique. À cet égard, le phénomène inouï de l'épiphanie du visage lui est apparu comme une voie privilégiée pour penser une *praxis* politique soustraite au régime de la Totalité dans lequel s'exprime, selon lui, l'essence de l'histoire et de la pensée européenne. L'infinité qui se fait voir et entendre dans l'unicité du

¹⁵⁰ Dussel, Enrique, *Teología de la liberación*, t.2, *op. cit.*, p. 161.

¹⁵¹ Dussel Enrique, « Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales », in *Concilium*, 1984, n° 192, p. 99.

visage se mue dans l'insolence violente du Même. C'est pourquoi, l'*Autrui* de Levinas ne sera recevable qu'à condition de faire signe vers l'Autre anthropologique incarné dans le peuple latino-américain pauvre et opprimé¹⁵². Néanmoins, l'extériorité de la métaphysique du visage demeurerait, à ses yeux, encore trop indemne, voire étanche à cette extériorité d'*exclusion* qui frappe l'histoire et les conditions socio-économiques de ce peuple. 1492 acquiert ici une portée éminemment symbolique : c'est la date qui marque à la fois les débuts de la conquête espagnole en Amérique et la naissance de

¹⁵² Le thème dusselien de l'Autre incarné dans le peuple latino-américain joue un rôle analogue à celui du prolétariat tel que le décrit Marx dans la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (trad. J. Molitor, Éditions Allia, 1998). Nous nous permettons de citer ce texte célèbre qui a *peut-être* inspiré Dussel sans qu'il ne le dise explicitement : « Tout d'abord, n'importe quelle classe particulière de l'Allemagne manque de la logique, de la pénétration, du courage, de la netteté qui pourraient la constituer en représentant négatif de la société. Mais il lui manque tout autant cette largeur d'âme qui s'identifie, ne fût-ce que momentanément, avec l'âme populaire, cette génialité qui pousse la force matérielle à la puissance politique, cette hardiesse révolutionnaire qui jette à l'adversaire cette parole de défi : *Je ne suis rien et je devrais être tout...* Où donc est la possibilité *positive* de l'émancipation allemande ? Voici notre réponse. Il faut former une classe avec des *chaînes radicales*, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de *droit particulier*, parce qu'on ne lui a pas fait de *tort particulier*, mais un *tort en soi*, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais simplement au titre *humain*, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la *perte complète* de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le *regain complet de l'homme*. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le *prolétariat*. Le prolétariat ne commence à se constituer en Allemagne que grâce au mouvement *industriel* qui s'annonce partout. En effet, ce qui forme le prolétariat, ce n'est pas la *pauvreté naturellement existante*, mais la *pauvreté produite artificiellement* ; ce n'est pas la *masse machinalement opprimée par le poids de la société*, mais la *masse résultant de la décomposition aiguë de la société*, et surtout de la décomposition aiguë de la classe moyenne. Ce qui n'empêche pas, cela va de soi, la *pauvreté naturelle* et le *servage germano-chrétien de grossir peu à peu les rangs du prolétariat* » (les caractères en gras et en italiques se trouvent dans le texte de la traduction française utilisée). Comme Marx discerne dans la négativité absolue (« tort en soi », « perte complète de l'homme »...) qui affecte le prolétariat son potentiel d'universalité (« une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles », « le regain complet de l'homme », « une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre *historique*, mais simplement au titre *humain* »...), ainsi Dussel appréhende-t-il à travers l'Autre latino-américain le peuple qui devient la métaphore de tous les peuples ou communautés victimes d'oppression et d'exclusion. La réside le fondement d'une éthique de la libération qui se veut conséquente avec elle-même, c'est-à-dire dont la *praxis* ne procède pas d'abord de normes formellement reconnues au sein de la communauté de communication, mais de son affectation par l'Autre pauvre et exploité dont la voix tarde encore à se faire entendre.

la modernité européenne. L'Autre latino-américain se trouve anéanti par le *Moi-Conquistador*¹⁵³ ou le *Moi-Conquérant*. L'intérêt de l'ouvrage est de relire ces événements historiques comme l'imposition d'une culture, celle du colonisateur, doté d'une *subjectivité* qui se veut consciente d'elle-même et d'une volonté de pouvoir qui s'affirme sans limite. Avec la conquête du Mexique par Hernan Cortés, l'*ego*, ou la *subjectivité* européenne, se sciait développé jusqu'à se constituer en *Seigneur du monde*, en volonté de pouvoir : « L'Amérique latine, à partir de 1492, est un moment constitutif de la Modernité, l'Espagne et le Portugal étant son moment originaire »¹⁵⁴. Cette hypothèse interprétative induit une nouvelle représentation de la Modernité et fait apparaître non seulement son *concept* émancipateur, mais également ce que Dussel appelle le *mythe de la modernité* nourri par une culpabilité aussi insistante que latente à l'égard de l'Autre, à savoir « la justification, au nom du processus émancipateur, de la violence contre la périphérie, en considérant les bourreaux (les conquérants, les commerçants, les empires coloniaux, la culture supérieure) comme innocents, et les victimes comme des coupables »¹⁵⁵. La conquête, rappelle Dussel, fut d'abord un « processus militaire, pratique, violent, qui inclut dialectiquement l'Autre, en tant que "le même" »¹⁵⁶. L'*ego* moderne s'affirme dans sa confrontation avec les *non-ego*, à partir du moment où « les habitants des nouvelles terres découvertes n'apparaissent pas comme Autres, mais comme le même, qui doit être conquis, colonisé, modernisé, civilisé, comme une matière de l'*ego* moderne »¹⁵⁷. Dans cette perspective, « l'Autre (...) est aliéné, obligé, contraint à s'incorporer à la totalité dominatrice comme une chose, comme un instrument, comme un opprimé, comme un "encomendado"¹⁵⁸, ou comme un esclave africain dans les plantations de canne à sucre ou de tous autres produits tropicaux »¹⁵⁹.

La conquête des Amériques apparaît ainsi comme l'affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l'Autre (l'Indien) en tant qu'autre. Le

¹⁵³ Voir, *Historia de la iglesia en América latina. Coloniaje y liberación, (1492-1972)*, 1972.

¹⁵⁴ Dussel, Enrique, *1492. L'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1992, p. 21.

¹⁵⁵ Dussel, Enrique, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, Lupus Inquisitor, México, 1999, p. 39.

¹⁵⁶ Dussel, Enrique, *1492. L'occultation de l'autre, op. cit.*, p. 41.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁵⁸ *Encomendado* signifie : une « forme de l'économie coloniale latino-américaine que l'on employait aussi en Andalousie, à l'encontre des Musulmans. 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 de l'or dans les rivières, dans les mines » (*ibid.*, p. 40).

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 41.

Moi-conquérant ne serait donc que la *protohistoire* de la constitution de l'*ego cogito* en tant que « moment décisif de sa constitution comme subjectivité, comme "volonté de puissance" »¹⁶⁰, tandis que la *colonisation* de la vie quotidienne (*Lebenswelt*) de l'Indien et de l'esclave africain constitue le premier moment du processus européen de « "modernisation", de civilisation, de soumission (ou d'aliénation) de l'Autre considéré comme "le Même" »¹⁶¹. Après la découverte de l'espace (la géographie) et la conquête des corps (la géopolitique), ajoute Dussel, les Européens en viendront à contrôler le monde imaginaire de l'Indien en l'obligeant à incorporer les *dieux vainqueurs* (comme cela se faisait à l'époque). Car pour les *conquérants*, le monde imaginaire de l'Indien était démoniaque ; par conséquent il devait être détruit et remplacé par ce qui deviendra l'unique base de l'*enseignement religieux* (la religion chrétienne). On ne peut donc considérer l'arrivée des Européens en Amérique à proprement parler comme la *rencontre* de deux cultures ou de deux mondes : il s'agit plutôt d'une « relation asymétrique, où le monde de "l'Autre" est exclu de toute rationalité et de toute validité religieuse possible »¹⁶². Il n'y a pas eu de *rencontre*, il n'y avait qu'un « mépris total pour les rites, les dieux, les mythes, les croyances indigènes »¹⁶³.

Le concept de rencontre aura servi, en revanche, à occulter la domination du *moi* européen et de son *monde*, sur celui de l'Autre (l'Indien). L'Europe n'a pu s'affirmer qu'en niant tout ce qui n'était pas elle, c'est-à-dire l'Autre qu'il fallait assimiler, en *réduisant* toutes les traces de l'altérité¹⁶⁴. Cet Autre sera d'abord l'Indien et par la suite les Noirs d'Afrique réduits à l'esclavage. Et ce que nous appelons aujourd'hui l'Amérique latine n'est, aux yeux de Dussel, qu'une conséquence de la colonisation par la puissance militaro-européenne du monde de la vie de l'Indien de l'Amérique, au point de produire « une race métisse, une culture syncrétiste, hybride, un état colonial, une économie capitaliste (d'abord mercantiliste et ensuite industrielle) dépendante et périphérique dès l'origine de la Modernité »¹⁶⁵. La rencontre entre les Européens et les peuples de l'Amérique latine aurait-elle pu être une véritable rencontre de ces deux cultures ? Encore aurait-il fallu que l'un ne cherche pas à exploiter l'autre, à réduire sa différence, mais le considère comme quelqu'un avec qui l'on

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁶² *Ibid.*, p. 62.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁴ Dussel prend ici à son compte la critique levinassienne de la philosophie occidentale et de son privilège de la *théôria* conçue précisément comme l'acte de réduire l'altérité dans l'identité à soi du concept.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 50.

peut établir une vraie relation ou un vrai dialogue, à condition qu'il soit reconnu comme un partenaire à part égale.

Cette interrogation conduira Dussel à poursuivre son dialogue avec la pensée occidentale à travers K.-O. Apel et l'éthique du discours. Il n'hésitera pas à admettre qu'en dépit des différences entre les deux éthiques, l'éthique de la libération a « beaucoup à apprendre »¹⁶⁶ de l'éthique du discours. Il s'efforcera de retrouver chez Apel ce qui l'avait conduit à relire la pensée d'autres auteurs européens comme Heidegger et Levinas, en vue de développer une pensée capable de revendiquer la place de l'Autre comme peuple et comme pensée latino-américains.

C'est pourquoi le dialogue que n'a cessé de poursuivre l'auteur de l'éthique de la libération avec la philosophie occidentale ne vise pas seulement une certaine polémique entre une pensée du Nord et celle du Sud, ce qui aurait risqué d'être une confrontation stérile et qui ne menait nulle part. Au contraire, l'éthique de la libération cherche à entamer un véritable échange ou un vrai débat sur des problèmes auxquels les humains ont à faire face et qui exigent des réponses appropriées : la dégradation de notre planète, la misère, la souffrance, l'exclusion, etc. Apel fera écho à cette préoccupation en soulignant 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 »¹⁶⁷, communauté dans laquelle persistent les injustices, les exclusions et des asymétries qui compromettent gravement le principe de la communauté idéale de communication.

Selon Dussel, un philosophe ne peut être insensible à ces problèmes surtout s'ils font partie de sa réalité quotidienne, comme c'est le cas des pays de l'Amérique latine, de l'Afrique, des Caraïbes ou de l'Asie, dont la plupart des citoyens vivent dans la misère ou dans l'oppression. L'éthique de la libération nous ramène constamment à ce que l'auteur appelle la *Lebenswelt*, c'est-à-dire le monde de la vie des gens, la réalité concrète dans laquelle ils naissent et meurent. Elle oblige, à cet égard, à faire de la philosophie d'une autre manière. Car, pour Dussel, dans la perspective des exclus, la philosophie (ou l'éthique) trouve un sens lorsque, en plus d'être un ensemble de concepts ou de règles, elle contribue à l'amélioration de la vie des autres et plus particulièrement des victimes de nos sociétés. Ainsi, on ne peut se contenter uniquement de formuler des règles déontologiques ou encore d'élaborer des éthiques formelles pour nos actions, mais nous

¹⁶⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación (en la edad de la globalización y de la exclusión)*, op. cit., p. 180.

¹⁶⁷ Apel, Karl-Otto, *Discussion et responsabilité*, Vol. 2, op. cit., p. 48.

devons nous rappeler que les individus à qui nous nous adressons sont également des gens vivant dans une société concrète. Ils ont des désirs, des besoins et des attentes qui méritent d'être comblés, comme le fait d'avoir de la nourriture, une maison, la sécurité, la liberté, etc. Or, l'Autre pré-existe à tout discours ou à toute argumentation, car la vie est antérieure à tout régime discursif quel qu'il soit.

C'est ce que Dussel a essayé de mettre en œuvre philosophiquement à travers son éthique de la libération en la présentant comme un projet philosophique à partir duquel l'on peut revendiquer un projet d'émancipation pour les pauvres de l'Amérique latine considérés comme l'« autre visage de la modernité », qui symbolise *tout* autre frappé d'exclusion, de mépris ou de non-reconnaissance. Mais encore une fois, cela ne peut se faire qu'à travers un dialogue constant avec la pensée occidentale, afin de mieux mettre au jour les présupposés de l'exclusion qu'elle a produite et montrer par là pourquoi elle a pu choisir d'occulter délibérément l'Autre. Notre troisième chapitre sera consacré au point nodal de ce débat dans les échanges avec Karl Otto Apel et l'appel illusoire à une complémentarité des perspectives entre fondationnalisme occidental et éthique de la libération.

Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté

La rencontre entre la philosophie latino-américaine et la philosophie européenne a pris un tournant décisif à partir de l'année 1989 plus particulièrement avec le dialogue entre Karl-Otto Apel, l'un des principaux représentants de l'éthique de la discussion, et Enrique Dussel, l'un des principaux initiateurs de l'éthique de la libération latino-américaine. Ces rencontres qui, comme nous l'avons déjà souligné, eurent lieu dans le cadre d'un « Programme de dialogue philosophique Nord-Sud », ont été motivées par la volonté des deux penseurs de développer, chacun de leur côté – l'un à travers l'éthique du discours et l'autre par le biais d'une éthique de la libération –, une éthique universaliste soucieuse de répondre aux défis contemporains. Pour les deux penseurs, une réponse qui soit à la hauteur du défi de la pauvreté liée à la globalisation de l'économie comme au défi écologique, ne peut être formulée que par une éthique universaliste et non communautariste¹ ou relativiste. Cependant, leur rencontre avait également comme finalité de mieux présenter les théories en débat, tant du côté de l'éthique de la discussion que de l'éthique de la libération, en abordant des problématiques spécifiques telles que la fondation de l'éthique, la pertinence d'un recours à Marx ou la possibilité d'une complémentarité entre les éthiques du discours et de la libération.

Du point de vue plus général de notre thèse, l'analyse approfondie de la rencontre entre Dussel et Apel, nous permettra de prendre la mesure de l'évolution de la pensée de Dussel. Dans sa rencontre avec l'éthique du discours, la pensée du philosophe argentin, qui s'inspire de Levinas, Heidegger et Marx², a pris une nouvelle orientation au point que Dussel lui-même estimera avoir développé une éthique plus à la hauteur des

¹ Nous aborderons dans le chapitre 4 la critique que Dussel adresse aux communautariens et en particulier à Taylor à propos de la tension entre universalité et particularité. Ce qui nous permettra de rendre compte de son choix en faveur d'une éthique à *prétention universelle* plutôt que pluraliste (comme dans le cas des communautariens), alors qu'il adopte un point de départ *particulier* en abordant l'éthique à partir de la perspective latino-américaine.

² Nous n'incluons pas Marx dans la déconstruction de la philosophie occidentale. Nous avons choisi de privilégier les jalons importants de celle-ci qui se caractérisent formellement par un dépassement successif de chacun de ces jalons. À cet égard, comme nous le verrons, il est justifié de ne pas inscrire Marx dans cette déconstruction dès lors

enjeux du monde contemporain que celle d'Apel, notamment dans son effort pour articuler les aspects formel et matériel de l'éthique³. Cette orientation de sa pensée se retrouve dans *Vers une architectonique de l'éthique de la libération*, qui correspond à la sixième et dernière rencontre de Dussel avec Apel en 1995. Dussel en donnera encore une version plus détaillée dans l'ouvrage intitulé *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión* (1998) qui représente une synthèse de sa pensée depuis la genèse de l'éthique de la libération jusqu'à nos jours⁴.

que l'influence décisive qu'il exercera sur Dussel constitue à lui offrir les premiers linéaments d'une éthique matérielle.

- ³ Sur ce sujet, on verra également le chapitre 4 dans lequel nous développerons l'architectonique de l'éthique de la libération.
- ⁴ La première rencontre a eu lieu en 1989 à l'occasion du Séminaire International organisé par Raúl Fornet-Betancourt à Fribourg (Allemagne). Suivront cinq autres rencontres durant lesquelles nos deux auteurs traiteront de différents thèmes concernant leur éthique respective et la philosophie en général. À l'occasion de la première rencontre (Fribourg, 1989), Apel présente un texte intitulé *L'éthique du discours comme éthique de la responsabilité : une transformation post-métaphysique de l'éthique de Kant*. De son côté, Dussel intervient avec *L'introduction de la « Transformation de la philosophie » de K. O. Apel et la philosophie de la libération (réflexions à partir d'une perspective latino-américaine)*. Pour la seconde rencontre qui s'est tenue à Mexico en 1991, l'exposé d'Apel s'intitulait *La pragmatique transcendantale et les problèmes éthiques Nord-Sud* ; pour sa part, Dussel présenta un texte auquel il donna comme titre *La raison de l'Autre. L'interpellation comme acte-de-parole*. La troisième rencontre se tint à Francfort et Mainz en 1992. Pour cette rencontre, Dussel publia deux textes, *Vers un dialogue Nord-Sud* et *Du sceptique au cynique (de l'opposant de l'éthique du discours à celui de la philosophie de la libération)*. Le premier texte fut écrit spécialement à l'occasion du 70^e anniversaire d'Apel. Pour sa part, Apel présenta un texte intitulé *« L'éthique du discours » face au défi de la « philosophie de la libération » (une tentative de réponse à Enrique Dussel I)*. En ce qui a trait à la quatrième rencontre, organisée dans le cadre du XIX^e Congrès de Philosophie à Moscou (1993), les deux auteurs ont pu échanger leurs points de vue concernant le dialogue Nord-Sud autour d'une table ronde ayant pour thème *Problemas éticos Norte-Sur* (Problèmes éthiques Nord-Sud) ; cette rencontre n'a donné lieu à aucun écrit. Quant à la cinquième rencontre qui eut lieu la même année à Sao Leopoldo (Brésil), Dussel présenta deux textes : *Réponse initiale à Karl-Otto Apel et Paul Ricœur (autour du « système-monde » et l'« économique » à partir de la « raison éthique » comme origine du processus de libération)* ; et *Éthique de la libération (vers le « point de départ » comme exercice de la « raison éthique originale »)*. De son côté, Apel proposa un texte intitulé *L'« éthique du discours » face au défi de la « philosophie de la libération » (une tentative de répondre à Enrique Dussel II)*. Dussel répondit ultérieurement à Apel dans un texte ayant comme titre *L'éthique de la libération face à l'éthique du discours*. En ce qui concerne la sixième et dernière rencontre entre les deux auteurs (Allemagne, 1995), Apel présenta un texte intitulé, *Peut-on considérer le défi de l'éthique de la libération comme un défi de la partie B de l'éthique du discours ?* Quant à Dussel, comme nous l'avons déjà souligné, son texte avait pour titre *Vers une architectonique de l'éthique de la libération*. Après cette sixième rencontre, au sens strict du terme, il n'y aura plus de débats entre Dussel et Apel, même si les deux auteurs continueront de se voir durant des séminaires ou d'échanger ou même d'écrire sur la problématique Nord-Sud. Parmi les textes de Dussel relatifs

Il nous semble important de commencer par faire un bref état de la question concernant le dialogue entre l'éthique du discours apélienne et l'éthique de la libération dusselienne. Rappelons que, parmi les auteurs qui ont traité la question du débat entre Dussel et Apel, trois⁵ d'entre eux se sont surtout attardés autour de la thèse d'une possible complémentarité entre les deux éthiques. Le philosophe autrichien est le principal initiateur de la thèse de la complémentarité dans sa dissertation doctorale soutenue en 1994, et intitulée *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel (Discours et Libération. Études sur les éthiques philosophiques de Karl-Otto Apel et d'Enrique Dussel)*⁶. Il a repris cette même thèse dans sa préface du livre compilé par Dussel, publié au cours de la même année (1994) et qui s'intitule *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Débat autour de l'éthique du discours de Apel)*, et aussi dans la préface de l'ouvrage *Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, Ética del discurso y ética de la liberación*, publié en 2004 avec María Aránzazu Hernández Piñero rassemblant l'ensemble des textes faisant état du débat entre Dussel et Apel. Fátima Hurtado López et Martine Le Corre-Chantecaille défendront la même thèse de la complémentarité dans leurs études respectives : « Éthique la discussion et éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud », et « Penser avec... et contre... ». *La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et pratique de l'intersubjectivité*⁷.

à cette problématique Nord-Sud, on peut mentionner : *Es posible un principio ético material universal y crítico ? (Un principe éthique matériel et universal critique est-il possible ?)* ; *Principios, mediaciones y el « bien » como síntesis – de la « Ética del discurso » a la « Ética de la liberación » (Principes, médiations et le « bien » comme synthèse – de l'Éthique du discours à l'Éthique de la libération)* ; *Derechos humanos y ética de la liberación – Pretensión política de justicia y la lucha por el reconocimiento de los nuevos derechos (Prétention politique de justice et la lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits)* ; et *Estado de guerra permanente y razón cínica (État de guerre permanente et raison cynique)*. Quant à Apel nous disposons des textes suivants : *Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft (Le problème de la justice dans une société multiculturelle)* ; *Is a political conception of « overlapping consensus » an adequate basis for global justice ? (Une conception politique du « consensus par recoupement » est-elle une base adéquate pour une justice mondiale ?)* ; Et *Internationale Beziehungen : Was ist Wünschenswert : das Imperium als Weltstaat oder die Völkergemeinschaft ? (Relations internationales : qu'est-ce qui est souhaitable : un État hégémonique ou une communauté des nations ?)*. Les références complètes à ces textes seront données en note quand nous les citerons spécifiquement.

⁵ Il s'agit de Hans Schelkshorn, Fátima Hurtado López et Martine Le Corre-Chantecaille.

⁶ Cette thèse a été publiée en 1997 sous le titre : *Studien Zur Interculturellen Philosophie*, Rodopi B.V., Amsterdam.

⁷ Hurtado López, Fátima, « Éthique la discussion et éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud », in *Philonsorbonne* (revue de l'école doctorale de l'université Paris I), 2006-2007, n° 1 ; Le Corre-Chantecaille, Martine, « Penser avec... et contre... », « La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et pra-

Tout en adoptant des approches différentes, les trois auteurs discernent une possible interaction entre les deux éthiques qui invite à penser à une certaine complémentarité entre les deux éthiques. D'abord, Schelkshorn pense la trouver dans les principes fondateurs des deux éthiques dont l'un est formel (Apel) et l'autre matériel (Dussel). Loin d'être dans une opposition insurmontable, cette différence peut s'avérer un enrichissement mutuel de telle sorte que le principe fondateur de l'une (l'éthique de la discussion) puisse devenir le principe conduisant à son application chez l'autre (l'éthique de la libération). De plus, toujours selon Schelkshorn, une complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération permettrait de surmonter certaines faiblesses qui apparaissent dans le fait que dans l'éthique de la discussion manque le moment de l'application, tandis que dans l'éthique de la libération fait défaut la dimension théorique. En effet, pour Schelkshorn, s'agissant du fondement⁸ de la théorie philosophique, la réflexion transcendantale d'Apel semble être plus convaincante que l'éthique de la libération. Dans la mesure où l'éthique de la libération rentre en compétition avec d'autres théories morales, dit-il, elle se retrouverait dans une situation argumentative où elle ne peut éviter les présupposés déjà élaborés par l'éthique du discours. En revanche, l'éthique de la libération ne doit pas s'avouer vaincue pour autant puisque, du point de vue de la morale pratique ou de l'applicabilité des normes éthiques c'est l'inverse qui se produit. En d'autres termes, aux limites de l'éthique de la discussion en ce qui a trait à l'applicabilité des normes, l'éthique de la libération rappelle que ce qui mobilise la praxis morale ce n'est pas tant la clarté de nos arguments que notre responsabilité vis-à-vis de l'autre comme pauvre ou comme exclu. C'est pourquoi, en référant aux principes fondateurs de l'éthique du discours et de l'éthique de la libération, Schelkshorn pense qu'il est possible d'établir une interaction entre les deux éthiques de telle sorte que l'une puisse compléter l'autre en lui apportant l'aspect qui lui manquerait et vice versa.

Fátima Hurtado López et Martine Le Corre-Chantecaille abonderont dans le même sens que Schelkshorn en plaidant en faveur d'une complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération. Mais, contrairement à Schelkshorn qui met l'accent sur les principes fondateurs

tique de l'intersubjectivité », Thèse de l'Université de Nantes, 2010, accessible en ligne à l'adresse : http://www.editions-msh.fr/livre/?GCOI=27351100137080&fa=autor&person_id=6284 (page visitée le 25/08/15). Une version du texte a été publiée par les Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 2012. Martine Le Corre-Chantecaille confirme son jugement dans son ouvrage *L'éthique de la discussion – Karl-Otto APEL – entre raison et histoire*, M-Éditer, 2014, p. 16, note 15.

⁸ Dans l'architecture de l'éthique de la libération que nous développerons dans le chapitre 4, il nous semble que Dussel remet en question cette thèse de Schelkshorn. Au contraire, il pense même avoir développé une éthique plus complexe que celle d'Apel.

des deux éthiques, Fátima Hurtado et Martine Le Corre pensent que la complémentarité entre les éthiques du discours et de la libération se situe plutôt au niveau de leur architectonique⁹. En ce sens, selon Fátima Hurtado, l'on retrouve chez Apel les trois moments qui constituent l'architectonique de Dussel à savoir le moment matériel, le moment formel et un troisième moment représenté par le principe de faisabilité. La différence entre les deux auteurs résiderait, selon elle, dans l'ordre de ces trois moments. Ainsi, tenant compte des pauvres ou des opprimés de nos sociétés notamment ceux de l'Amérique latine et des périphéries du monde actuel (l'Afrique, l'Asie, etc.), Dussel accordera la priorité à l'aspect matériel de l'éthique ; tandis que, pour sa part, en se basant sur la communication discursive, Apel préfère accorder la priorité à l'aspect formel plutôt qu'à l'aspect matériel de l'éthique. Ainsi, pour Fátima Hurtado, il apparaît clairement que la différence entre les deux auteurs est beaucoup plus une question méthodologique qu'un problème d'incompatibilité entre leurs éthiques. Car, si pour Apel, la « norme fondamentale est strictement formelle » et doit être postérieurement appliquée empiriquement et historiquement, pour Dussel, le principe matériel est antérieur à la norme formelle dont la fonction est d'appliquer ce principe matériel. « Il inverse, l'ordre, en reprenant les acquis de l'éthique de la discussion, pour conclure qu'en réalité c'est la norme formelle qui a pour fonction d'appliquer le principe matériel qui lui est antérieur »¹⁰.

Dans cette même perspective, Le Corre-Chantecaille soutient que par leur architectonique, Dussel et Apel tentent de prendre en compte le moment matériel comme le moment formel au sein d'éthiques universalistes, seules aptes à répondre aux défis de l'époque. Se référant à l'architectonique de l'éthique de la discussion, Le Corre-Chantecaille affirme que, comme Dussel, dans son éthique, Apel fait également référence à trois normes dont les deux premières étaient présentes dès l'essai publié en 1973 : il s'agit, d'abord, de la nécessité de garantir la survie de l'espèce humaine comme « communauté réelle de communication » ; et l'obligation de réaliser la « communauté idéale dans la communauté réelle ». Ces deux normes seront également complétées par une troisième qui serait le *principe téléologique* et dont l'objectif est de prendre en compte les obstacles à l'application des normes antérieures. Voilà pourquoi, pour Le Corre-Chantecaille comme pour les autres représentants de la thèse de la complémentarité entre les éthiques du discours et de la libération, on ne peut pas réduire le débat entre les deux éthiques en une opposition entre

⁹ Le terme *architectonique* sera défini dans le chapitre intitulé *L'éthique matérielle de la vie* et qui a pour objet l'architectonique de l'éthique de la libération.

¹⁰ Hurtado López, Fátima, « Éthique de la discussion et éthique de la libération : un dialogue philosophique Nord-Sud », *op. cit.*, p. 83.

d'une part, une éthique de la discussion, formelle ; et d'autre part, une éthique de la libération, matérielle.

Cependant, en ce qui nous concerne, à la suite de María Aránzazu Hernández Piñero, nous démontrerons que les nombreuses divergences entre Dussel et Apel empêchent de parler d'une complémentarité entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. Car, au sens où l'entend Schelkshorn une complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération implique nécessairement une certaine conciliation entre leurs principes fondateurs. Cette complémentarité ne sera pas non plus possible au niveau de l'architecture des deux éthiques comme le soutiennent Fátima Hurtado et Martine Le Corre. Car une complémentarité entre les deux éthiques, fût-ce au niveau de leur architecture, devrait d'abord passer par une interaction entre leurs principes fondateurs ; ce qui paraît peu envisageable dès lors que chacun des deux auteurs revendique l'antériorité du principe fondateur de son éthique. Voilà pourquoi, nous tenterons de montrer que le désaccord au sujet des principes fondateurs des éthiques du discours et de la libération, ainsi que d'autres divergences entre nos deux auteurs conduisent à l'échec de leur dialogue. Toutefois, nous ferons également remarquer que ces divergences ne remettront pas pour autant en question certains points de convergences, notamment dans leur détermination de développer une éthique à prétention universaliste. Ce sera l'objectif de notre troisième chapitre.

En prenant pour fil conducteur les différentes rencontres entre le philosophe argentin et le philosophe allemand, nous organiserons notre exposé autour des points de convergences et de divergences entre les deux courants de pensée que sont l'éthique du discours et l'éthique de la libération. S'agissant des convergences, nous montrerons qu'en plus de certains éléments de rapprochement entre les deux éthiques¹¹, le principal point de convergence entre Dussel et Apel se situe dans leur *préoccupation sociale* commune qui s'exprime plus particulièrement dans leur volonté de fonder une éthique à prétention universelle. Apel et Dussel sont en effet convaincus que c'est à partir d'une éthique universelle que l'on peut résoudre les problèmes auxquels est exposée l'humanité avec la crise écologique, la croissance démographique, la faim, la misère, etc. Quant aux divergences entre les deux auteurs, elles sont, à notre avis, beaucoup plus complexes et tourment autour de questions comme la *fondation de l'éthique*, la *pertinence des apports de Marx pour une éthique de la libération* et l'*hypothèse d'une complémentarité entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours*.

¹¹ Concernant les éléments de rapprochement notons l'importance accordée au dialogue ou à la discussion argumentée, la relation intersubjective, etc. Pour plus de détails, voir ce qui suit.

La notion de *complémentarité* revêt une importance stratégique dans le cadre du débat entre les deux éthiques. Comme nous l'avons souligné dans notre introduction générale, certains auteurs comme Schelkshorn, Fátima Hurtado et Martine Le Corre utiliseront le terme pour souligner la possibilité d'un certain rapprochement entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération en faisant remarquer qu'en dépit de leurs différences, ces deux éthiques sont tellement proches que le principe fondateur de l'une (éthique de la discussion) pourrait devenir le principe conduisant à son application chez l'autre (éthique de la libération). Par ailleurs, à un certain moment de leur rencontre les deux auteurs ont semblé partager l'idée d'un rapprochement entre leur conception respective de l'éthique en vertu de leur communauté de préoccupation en faveur du développement d'une responsabilité globale. À l'encontre de l'hypothèse d'une complémentarité, voire d'un rapprochement possible, nous défendrons, à la suite de María Aránzazu Hernández Piñero, la thèse d'un *différend irréductible* - sanctionné d'ailleurs par l'échec du débat - fondé sur leurs conceptions divergentes de questions liées à la fondation de l'éthique et à son application.

Nos analyses nous permettront également de faire apparaître que si, du point de vue philosophique, les échanges entre Dussel et Apel ont contribué pour une part importante au dialogue entre une pensée du Nord et une pensée du Sud, néanmoins il s'avèrera plus enrichissant pour l'éthique de la libération que pour l'éthique de la discussion. En effet, habité par un préjugé hérité de la pensée (néo)-kantienne, Apel est entré dans le débat avec la conviction que les présupposés communicationnels et le type de justification pragmatico-transcendantale conféraient à son éthique une priorité, voire une supériorité par rapport à l'éthique de la libération ; à tel point que nous serons amené à conclure qu'il ne s'est jamais réellement mis à l'écoute du représentant de l'éthique de la libération. Cette rencontre lui aura tout de même permis d'avoir une meilleure compréhension des problèmes que doivent affronter les pays du Tiers Monde et notamment ceux du continent latino-américain. De son côté, à travers son dialogue avec Apel, Dussel s'efforcera de mener à terme les présupposés de l'éthique de la discussion, mais à partir du principe de l'« interpellation de l'Autre » et en construisant une architectonique¹² plus complexe qui lui permette d'utiliser les ressources d'une éthique de contenu ou matérielle négligées par l'éthique de la discussion. Ce qui l'autorisera à proposer un nouveau projet éthique s'efforçant d'articuler critiquement l'aspect formel et l'aspect matériel de l'éthique. C'est à ces résultats, inégalement répartis entre Dussel et Apel, que renvoie le titre donné à ce chapitre : *Dussel, Apel : les enjeux d'un débat avorté*.

¹² Nous définirons ce terme dans le chapitre 4.

1. Les convergences entre Dussel et Apel

Comme nous l'avons souligné dans notre second chapitre¹³, parmi les points de convergences entre les deux auteurs, nous pouvons noter l'importance que Dussel et Apel accordent à la notion de dialogue, de la discussion argumentée, la relation intersubjective, la prise en compte des inégalités Nord-Sud et également l'exclusion de toute une partie de l'humanité des discussions de la communauté internationale. Ces éléments de rapprochement qui ont rendu possible le dialogue entre les deux penseurs ou la discussion Nord-Sud peuvent se résumer dans ce qui constitue, à notre avis, le principal point de convergence entre les deux auteurs à savoir leur préoccupation sociale commune qui s'exprime notamment dans leur volonté de fonder une éthique universelle : l'un à partir de l'éthique du discours, l'autre à partir de l'éthique de la libération latino-américaine¹⁴. Comment entendaient-ils y parvenir ? Comment ont-ils apprécié leur apport respectif à ce projet ?

Rappelons que l'éthique de la discussion apélienne comme l'éthique de la libération dusselienne sont nées aux alentours des années 1970. Si elles partagent le fait d'être apparues dans un moment commun d'instabilité politique, elles proviennent néanmoins de réalités historico-politiques très différentes. L'expérience d'Apel est celle d'un citoyen allemand né à Düsseldorf en 1922, qui appartenait à une génération qui avait vécu la catastrophe du *national-socialisme*, expérience qui aux yeux de notre auteur représenta la « destruction de la conscience morale ». Enrique Dussel, de son côté, est né dans un village appelé 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 de la discussion d'Apel, avait comme provocation centrale l'expérience historique de la dépendance et du sous-développement vécue en Amérique latine. Bien loin d'empêcher tout rapprochement entre les deux auteurs, les différences géographiques et socio-politiques qui les séparent offrent cependant les racines à partir desquelles mûriront leurs principaux intérêts et leurs propositions éthiques respectives. Afin de mieux comprendre les préoccupations philosophiques d'Apel et de Dussel, commençons par décrire brièvement leurs contextes historico-politiques respectifs.

¹³ Voir le point 2.3 du chapitre 2 au sujet d'une « typologie de la rationalité pratique » et plus particulièrement certains éléments que Dussel retient d'Apel.

¹⁴ Deux points de convergence peuvent être mis ici en évidence : l'importance du dialogue ou de la discussion et la préoccupation d'une justice planétaire. L'idée d'une éthique à *prétention universaliste* ne signifie pas la même chose pour les deux auteurs, en vertu de stratégie discursive différente (pragmatique transcendantale chez Apel, interpellation de l'Autre chez Dussel), mais elle est liée chez chacun à ces deux aspects.

1.1 *Le contexte historico-politique d'Apel*

Son expérience dans l'armée allemande provoquera chez Apel sa première inquiétude philosophique. Cette inquiétude fut motivée par son désir de comprendre comment il avait été possible sous le *Troisième Reich* que tout un peuple s'acquitte de ses obligations envers la nation, tout en se remettant au service – avec des conséquences effroyables – d'un régime « profondément immoral ». Apel est amené à reconstruire le développement de la conscience morale pour découvrir à partir de la situation spécifiquement allemande des critères néanmoins universellement valides. Par-delà cette problématique interne allemande, les questions centrales qui naissent de l'inquiétude philosophique d'Apel porteront sur la *Transformation de la philosophie transcendantale* kantienne et sur 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.

1.2 *Le contexte historico-politique de Dussel*

Quant à Dussel, le projet éthique qu'il développera, et qui s'est formé presque au même moment que l'éthique apélienne, prend ses racines de l'« autre côté » du monde européen, notamment en Amérique latine que l'auteur considère comme l'autre face de la Modernité¹⁵. Cette appartenance à l'« autre face de la Modernité » va déterminer d'une manière importante ses préoccupations et ses catégories philosophiques. Car le contexte historique, social et politique où naissent les premiers projets philosophiques de libération est marqué par l'expérience de la dépendance, de l'échec du « développementalisme »¹⁶ et de la misère des peuples du Sud ;

¹⁵ Dans son ouvrage *1492. L'occultation de l'Autre* (1992), Dussel affirme que l'ego, ou la *subjectivité* européenne, se développe jusqu'à se constituer en *Seigneur du monde*, en volonté de pouvoir avec la conquête du Mexique par Hernan Cortés. D'où cette hypothèse : « L'Amérique latine, à partir de 1492, est un moment constitutif de la Modernité, l'Espagne et le Portugal étant son moment originnaire », Dussel, Enrique, *1492. L'occultation de l'autre*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1992, p. 21.

¹⁶ La « Théorie développementaliste » a pris naissance dans les années 1950 dans le milieu des intellectuels de la CEPAL (Commission économique des Nations Unies pour l'Amérique latine) qui soutenaient l'idée selon laquelle l'élargissement du fossé entre les pays développés et sous-développés était dû au retard d'industrialisation de ces derniers. Il fallait donc à tout prix industrialiser les pays du Sud afin qu'ils puissent rattraper ceux du Nord en s'appuyant sur des politiques protectionnistes et l'intégration d'un marché commun Latino-américain. Autrement dit, on supposait que le développement économique dépendait du déploiement de l'industrie, de telle manière que le sous-développement correspondait nécessairement à une étape historique préindustrielle. Sortir du sous-développement impliquait donc de promouvoir le développement du secteur industriel. Ce qui induirait l'extension du développement à tous les secteurs de la société. Sur ce sujet, on consultera : Prebisch, Raúl, *El desarrollo económico de la América latina y*

d'où procèdera la grande sensibilité du philosophe argentin aux différents types d'exclusion, ainsi qu'aux problèmes environnementaux auxquels se voit confrontée l'humanité de nos jours. Ces problématiques environnementales resteront d'abord quelque peu en arrière-plan par rapport à la tâche fondamentale de la philosophie de la libération : élaborer à partir de l'exclusion des peuples du Sud une philosophie latino-américaine authentique face à la pensée euro-centrique. À partir d'une relecture d'Aristote, de Thomas d'Aquin et surtout de Heidegger et de Levinas, Dussel va s'efforcer de poser les bases d'une éthique à portée ontologique. Ainsi commencera-t-il par défendre la thèse selon laquelle il y aurait, d'une part, une pluralité de morales caractérisant chaque peuple ou chaque culture et, d'autre part, une éthique ontologique fondamentale à visée universelle. Il ne renoncera jamais à ce projet de fondation d'une éthique universelle, même si son parcours l'amènera progressivement à en modifier les termes et les principes ; comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, à la suite de sa rencontre avec la pensée de Levinas, son éthique de la libération se fondera non plus sur une ontologie fondamentale, mais bien sur l'Autre comme victime (le pauvre, l'exclu, etc.).

Par ailleurs, en faisant de l'exclusion et de la domination – conçues comme « négation de l'extériorité constitutive et historique d'Autrui » –, le point de départ de l'éthique de la libération, Dussel s'engagera plus avant dans une critique radicale de la prétention universaliste de la raison européenne et des structures d'oppression présentes à même la « communauté réelle de communication ». Dans son choix prioritaire pour les 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.

Ainsi, à partir de contextes historico-politiques différents, Dussel et Apel ont en commun le projet de développer une éthique universelle. D'où vient cette préoccupation commune pour une éthique dotée d'une telle prétention ? Comment Apel va-t-il s'y prendre pour défendre une éthique universelle dans la ligne de la critique kantienne ? De même, comment Dussel pourra-t-il maintenir son projet de fondation d'une éthique universelle en prenant comme point de départ l'Autre comme exclu ou victime ? Nous tenterons de répondre à ces questions dans notre prochain point.

1.3. Dussel et Apel : préoccupation sociale et éthique universelle

Pour pouvoir penser une éthique universelle, les deux auteurs partent de l'idée que, de nos jours, nous expérimentons le besoin de passer des

algunos de sus principales problemas, in *Desarrollo Económico*, 1986, Vol. 26, n° 103, pp. 479-502 ; Furtado, Celso, *Le mythe du développement économique*, *op. cit.*, p. 90.

morales conventionnelles (pré-universalistes et internes aux systèmes sociaux d'auto-affirmation) à une morale post-conventionnelle à prétention universaliste. Certes, les morales conventionnelles peuvent revendiquer également une prétention universaliste, mais elles le font au nom d'une métaphysique ou d'une vision du monde déterminée. En revanche, les morales post-conventionnelles, dont celles d'Apel et de Habermas, ne soutiennent la prétention d'universalité de la morale qu'en mettant entre parenthèses tous les facteurs différentiels entre les individus et les groupes, tels que la religion, la métaphysique, etc. Or ce besoin de penser une éthique universelle s'avère urgent pour notre époque et se réclame du 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 l'échelle planétaire. Dans ce contexte, les morales traditionnelles, préoccupées avant tout de garantir la sécurité interne des nations, demeurent insuffisantes. Or, selon nos deux auteurs, l'humanité fait face aujourd'hui à ce que l'on pourrait considérer comme deux grands problèmes planétaires : celui concernant les relations interculturelles et internationales équitables et celui qui a trait aux conséquences planétaires et écologiquement catastrophiques des sociétés industrielles contemporaines. D'où l'importance d'une « macroéthique » universaliste aux dimensions de l'humanité.

Cette évaluation de « notre temps » ressort dès le tout début de la rencontre entre Dussel et Apel à Freiburg (Allemagne) en 1989, rencontre organisée par le philosophe Raúl Fornet-Betancourt dans le cadre du dialogue entre les éthiques de la libération et du discours. Selon Apel, par exemple, l'éthique du discours inspirée par la pensée (néo)-kantienne, est en mesure de relever les défis éthiques contemporains à condition de se développer comme une éthique de la *responsabilité*. Or cette responsabilité passe d'abord par une prise de conscience de l'impact de notre discours sur la réalité. C'est vers la communication et l'interprétation des signes que le penseur doit aujourd'hui se diriger, car c'est dans l'univers des interactions ordinaires médiatisées par le langage que se joue la question éthique. D'où procède l'importance d'une nouvelle compréhension du rôle de la communication au sein de la société. Pour Apel, il s'agit plus particulièrement du discours argumentatif dont l'objectif principal est l'élaboration de solutions obligatoires, négociées intersubjectivement, au sujet de toutes les questions pensables pouvant se présenter à notre monde. Selon lui, c'est l'unique possibilité dont nous disposons en tant qu'êtres humains de résoudre, de manière non violente mais intersubjectivement partagée, les conflits auxquels nous avons affaire.

Sur fond de cette vue globale de la perspective d'Apel, articulons-en de manière plus précise les concepts principaux. Il faut supposer en principe que, dans le discours philosophique, comme d'ailleurs dans tout discours

ordinaire, tous les participants concernés partagent la même préoccupation, à savoir réfléchir sur les problèmes auxquels nous faisons face en tant qu'êtres humains comme la crise écologique, la croissance démographique, la pauvreté, etc. Cependant, en vue d'arriver à un tel objectif, tous les participants de bonne foi doivent reconnaître qu'ils sont à la fois membres d'une communauté « communicationnelle réelle » et d'une communauté « communicationnelle idéale », *contrefactuellement* anticipée¹⁷. Cette distinction importante de l'architecture apélienne sera approfondie dans la partie concernant le moment fondationnel de sa démarche. Apel associe la communauté communicationnelle *réelle* à la précompréhension du monde qui requiert un accord ou un consensus préalable entre les participants au discours. En effet, selon lui, on ne peut partir d'une éthique purement abstraite séparée de la réalité et de l'histoire : l'éthique doit pouvoir prendre appui sur une « base consensuelle historiquement contingente » et reconnaître par là son conditionnement socio-culturel et historique. Il emboîte ainsi le pas d'auteurs appartenant au courant néo-pragmatiste et de penseurs néo-aristotéliens qui ont adopté le tournant de l'herméneutique philosophique et de la pragmatique linguistique comme Gadamer, McIntyre, Williams et Rorty :

(...) en tenant compte de tous les résultats obtenus au moyen de l'herméneutique philosophique et de la pragmatique linguistique au sujet de la précompréhension du monde, de même que l'accord ou le consensus avec les autres, nous sommes obligés d'admettre que ces éléments sont constitués de manière socio-culturelle et historique, et par conséquent ils représentent des conditions préalables pour n'importe quel discours concret¹⁸.

Par-delà ce pré-requis historico-culturel ou cette pré-compréhension du monde préalable à toute discussion, Apel accordera néanmoins la priorité à

¹⁷ Apel, Karl-Otto, « La Ética del discurso como ética de la responsabilidad : una transformación postmetafísica de la ética de Kant », in Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique et Fornet-Bétancourt, Raúl (eds), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, pp. 11-44, p. 20 : « En tanto que argumentadores serios (...) reconocemos siempre, de manera necesaria, nuestra pertenencia a una comunidad argumentativa real y a una comunidad argumentativa ideal, contrafácticamente anticipada ». Dans la perspective d'Apel, la « communauté idéale » renvoie à l'idée d'humanité comme communauté illimitée de communication conçue comme une extrapolation de la communauté illimitée des savants de Peirce ; elle consiste en un ensemble d'idéalisations qui sont le fruit des présuppositions pragmatiques de la communication (être intelligible, exprimer quelque chose prétendant être valide, rechercher l'accord de mes interlocuteurs, etc.). Elle est « contrefactuellement anticipée » en ceci que ces idéalisations se forment indépendamment de la réalité factuelle ou contextuelle à titre de présuppositions inévitables que nous faisons réciproquement dès que nous énonçons une assertion.

¹⁸ Apel, Karl-Otto, « La Ética del discurso como ética de la responsabilidad : una transformación postmetafísica de la ética de Kant », *op. cit.*, p. 21.

la communauté communicationnelle *idéale*, car il est convaincu que c'est par le biais du *formalisme* que l'on peut répondre aux problèmes concrets auxquels doit faire face l'éthique en visant une entente intersubjective. Cette conviction, il l'a héritée de la tradition kantienne qui tient également compte de ce qu'il considère comme étant un *fait historique* faisant partie de son héritage culturel, à savoir l'« idée d'un *a priori* non contingent du discours communicationnel, condition nécessaire et préliminaire rendant possible la philosophie ainsi que la science »¹⁹. En effet, quelle que soit sa situation concrète ou son milieu d'appartenance, tout participant honnête, qui désire arriver à un accord ou à un consensus avec d'autres, doit nécessairement se référer à certaines normes idéales et universellement valides, telles que l'idée de *co-responsabilité* ou responsabilité solidaire et de l'*égalité des droits* entre tous les participants, afin de pouvoir penser ensemble la solution à apporter à tous les problèmes susceptibles d'être résolus dans une discussion argumentée. Ainsi donc, la prise en considération de conditions « socio-culturelles et historiques » de tout discours revient à reconnaître, en-deçà ou au-delà de tout héritage culturel déterminé, des « conditions préalables » à la mise en œuvre d'une communauté de communication réelle. Une double exigence s'impose donc d'emblée à une éthique de la discussion : d'une part, elle doit s'enquérir des conditions de possibilité pouvant permettre à tout partenaire potentiel de faire partie à part entière d'une discussion en vue d'arriver à un consensus susceptible de trouver une solution valable pour tous ; et, d'autre part, elle doit réfléchir sur les conditions de possibilité d'une connaissance formulée verbalement et virtuellement valide d'un point de vue intersubjectif. D'où s'avère la nécessité de remonter jusqu'à l'« *a priori* » d'une communauté de communication *idéale* conditionnant le sens et la validité des énoncés et les rendant possibles. Voilà pourquoi, selon Apel, l'exigence de légitimation inscrite au cœur de la rationalité communicationnelle ne se sépare pas de la nécessité d'un fondement ultime qu'il cherchera à établir dans une pragmatique transcendantale.

Pour sa part, Dussel s'intéresse plutôt à l'*interpellation de l'Autre* qui exige de pouvoir prendre part aux discussions, alors qu'en réalité il en est largement exclu, comme l'illustre les conditions socio-historiques du vécu des peuples de l'Amérique latine. Cette participation ne sera donc possible que dans la mesure où cet Autre sera reconnu effectivement comme Autre dans son altérité et sa différence, ce qui ne semble pas être le cas, au moins pour la grande majorité des peuples de notre monde. En effet, observe Dussel, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, au sein de la « communauté de communication réelle » que forme l'humanité contemporaine, l'Autre est méconnu et exclu en vertu de la structure d'injustice

¹⁹ *Ibid.*, p. 28.

qui régit les relations internationales²⁰. C'est pourquoi la tâche première de l'éthique sera de décrire rigoureusement les mécanismes d'« exclusion » de l'Autre dans une telle communauté. Il ne suffit donc pas d'explicitier les « conditions de possibilité de toute argumentation, mais aussi les conditions de possibilité permettant aux exclus de participer pleinement, c'est-à-dire d'« être partie prenante » d'une telle communauté »²¹. Prenant en compte l'exclusion de l'Autre, Dussel reprend donc la problématique de l'éthique du discours, mais en la situant à un autre niveau. À la différence d'Apel, il pense qu'avant toute argumentation ou tout processus de dialogue, l'Autre doit être reconnu comme personne ou encore rétabli dans sa dignité humaine. C'est à cette condition qu'il sera membre à part entière de la communauté de communication²². Nous comprenons ici pourquoi Dussel affirmera, à l'encontre de la perspective apélienne, que la « communauté de vie » précède la « communauté de communication ».

L'Autre comme exclu oblige, dès lors, à repenser le processus de communication *en amont* : avant de réfléchir sur les conditions de possibilité de l'argumentation, il importe en toute priorité de chercher les raisons qui empêchent une réelle participation des victimes dans la communauté de communication. Ce qui requiert de créer des mécanismes permettant à l'Autre comme exclu de faire partie de la communauté de communication réelle. C'est pourquoi, il importe de dépasser la communauté de communication apélienne par ce qu'il appelle une « communauté de vie ». Dans la seconde rencontre avec Apel à México en 1991, Dussel définira la « communauté de vie » comme une communauté dans laquelle l'« exclu surgit de nulle part pour créer un nouveau moment dans l'histoire de la « communauté »²³ humaine. En effet, « l'Autre intervient non seulement comme l'exclu de la communauté de communication, mais aussi comme l'exclu

²⁰ Dussel, Enrique, « La introducción de la "Transformación de la filosofía" de K. O. Apel y la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana) », in Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique et Fomet-Bétancourt, Raúl (ed.), *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación, op. cit.*, pp. 45-104, p. 77 : « el Otro es ignorado, desconocido – no reconocido –, y excluido – como momento ético de una estructura vigente de injusticia ».

²¹ *Ibid.*, p. 77.

²² *Ibid.* : « Para que el "Otro" pueda participar en la comunidad de comunicación (...), debería reinterpretarse su "No-ser" en el "mundo" de la comunidad de comunicación como realidad excluida en la exterioridad... Todo comienza con el "reconocimiento" de su persona (...), atribuyéndosele la "dignidad" que merece como tal ».

²³ Dussel, Enrique, « la razón del otro, la "interpelación" como acto-de-habla », in Dussel, Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-Sur desde América Latina), op. cit.*, p. 89 : « Es el "excluido" que aparece desde una cierta nada para crear un nuevo momento de la historia de la "comunidad" ».

de la vie, de la production et de la consommation »²⁴. Par conséquent, il vient dénoncer son exclusion qu'il qualifie d'injuste en faisant appel à une nouvelle communauté bâtie sur de nouvelles règles et favorisant une meilleure relation entre ses membres. Cette nouvelle communauté est appelée « communauté de communication historique-possible »²⁵ dont la tâche sera de permettre à l'Autre de se réaliser pleinement comme personne ou d'être membre à part entière de la communauté humaine. Aux yeux de Dussel, cette communauté constitue une « utopie concrète », dans la mesure où elle signifie l'irruption de l'Autre dans le processus d'argumentation. L'Autre comme exclu interpelle la communauté et l'oblige à le rétablir dans sa dignité de personne et comme partenaire à part entière de la communauté réelle de communication.

À cet égard, Dussel rappellera que, alors que l'éthique du discours s'inscrit dans la mouvance (néo)-kantienne, l'éthique de la libération se nourrit plutôt de l'intuition levinassienne selon laquelle l'Autre (Autrui) doit être le point de départ de tout discours éthique possible. Se référant à la philosophie du langage, Dussel soutient que l'Autre comme pauvre nous interpelle, c'est-à-dire fait irruption dans la société établie et fermée sur elle-même (la totalité dénoncée par Levinas) exigeant que justice lui soit rendue. Axel Honneth abondera dans le même sens en affirmant que, pour répondre à son concept implicite de justice sociale, l'éthique du discours doit prendre en considération « les dimensions matérielles et symboliques de l'injustice sociale qui empêchent tous les membres de la société de posséder la même liberté dans la prise de décision morale »²⁶. Dans cette perspective, ajoute Honneth, « une théorie éthico-discursive de la société permettra de réaliser, certes, à un plus haut niveau, l'intention de la critique marxienne de la société de classes »²⁷. Dans la *Pragmatique transcendantale et les problèmes éthiques Nord-Sud* (Deuxième rencontre, Mexico 1991), Apel lui-même précisera qu'à travers la reconstruction et

²⁴ *Ibid.*, p. 89 : « (el Otro) irrumpe no sólo como el excluido de la argumentación, afectado sin ser-parte, sino como el excluido de la vida, de la producción y del consumo, en la miseria, la pobreza, el hambre, la muerte inminente ».

²⁵ Dussel, Enrique, « La introducción de la "Transformación de la filosofía" de K. O. Apel y la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana) », *op. cit.*, p. 96 : « comunidad de comunicación histórico-possible ».

²⁶ Honneth, Axel, « La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación a la discusión », in Apel, Karl-Otto, Cortina, Adela, De Zan, Julio, Micheli, Dorando, *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 174 : « Su atención crítica debe valer sobre todo por aquellas dimensiones materiales y simbólicas de la injusticia social que impiden que todos los miembros de la sociedad posean la misma libertad para la toma de posición moral ».

²⁷ *Ibid.* : « (...) una teoría de la sociedad ético-discursivamente motivada continúa la intención de la crítica marxiana de la sociedad de clases a un nivel más amplio de reflexión ».

la transformation de sa pragmatique transcendantale, il entend poursuivre l'intuition kantienne, mais en assignant une nouvelle tâche à l'idée de progrès historique, à savoir l'obligation de réaliser la justice sociale à travers toute la planète. C'est pourquoi, dans son débat avec Hans Jonas au sujet de la responsabilité éthique, Apel rappelle qu'il insiste toujours sur le fait que « nous ne pouvons voir ou conserver les acquis de la civilisation humaine et l'image de la dignité humaine, comme l'affirme Jonas, si nous ne continuons pas de travailler en faveur de la dignité humaine en luttant entre autres pour la justice sociale à travers le monde, notamment là où elle n'est pas encore possible »²⁸.

Néanmoins, aux yeux de Dussel, le plus grand obstacle auquel fait face l'éthique du discours dans sa volonté même de lutter en faveur de la justice sociale, c'est l'intégration des exclus à la communauté de communication afin qu'ils soient partie prenante de la discussion, car c'est précisément ce qui doit permettre à tous les participants d'avoir les mêmes droits ou la « même liberté » dans la prise de décision au sein de la communauté. Or, d'après Dussel, l'éthique de la discussion ne semble pas tenir compte de la raison de l'Autre (celui qui interpelle) comme exclu de la communauté de communication, alors que se mettre à l'écoute de l'exclu de la communication est la « condition de possibilité transcendantale et absolue » de toute quête de justice sociale, car l'Autre doit être reconnu d'abord comme personne, afin de participer ultérieurement à la « nouvelle » communauté de communication réelle appelée également « communauté de communication historique-possible ». Telle est la raison pour laquelle, aux yeux de Dussel, l'Autre en tant que pauvre ou opprimé *doit* devenir le sujet concret (corps et histoire) de l'éthique du discours en deçà de toute communauté de communication idéale.

Certes, Apel répondra à Dussel qu'il partage sans réserve la même préoccupation à l'égard de l'Autre. Néanmoins, dira-t-il, l'« interpellation de l'Autre » auquel entend se référer le représentant de l'éthique de la libération relève en réalité de problèmes relatifs à l'*application* de la partie normative, et cette problématique de l'application ne concerne que la deuxième partie de l'éthique du discours. Apel divise en effet l'éthique du discours en deux parties : « une partie A considérée comme la partie abstraite de l'éthique du discours et une partie B qui, elle, en serait la partie historique ou concrète »²⁹. Dans la partie A, l'éthique du discours doit

²⁸ Apel, Karl-Otto, « La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur », in Dussel, Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina)*, op. cit., pp. 37-54, p. 47.

²⁹ Apel, Karl-Otto, « La Ética del discurso como ética de la responsabilidad : una transformación postmeta-física de la ética de Kant », op. cit., p. 22 : « Distingo una parte abstracta A de la fundamentación (*Begründungsteil*) de la ética del discurso de la parte histórica (*geschichtsbezogen*) B de esa fundamentación ».

expliquer « la transformation du principe d'universalisation kantienne de l'éthique déontique (...), c'est-à-dire la fondation d'un principe formel de procédure, d'une méta-norme, ou de la fondation discursive des normes universelles susceptibles d'aboutir à un consensus »³⁰. D'autre part, elle doit montrer clairement « qu'en tant qu'elle exige une fondation consensuelle, la partie B peut être liée aux relations situationnelles (contextuelles) dans le sens d'une éthique de la responsabilité historique »³¹.

Dans le traitement de la partie B, consacrée à l'application de l'éthique du discours, Apel entend montrer que son éthique tient compte de la réalité des gens ou de l'appartenance de l'être humain à une « forme de vie » (Wittgenstein) sociale et culturelle déterminée. Selon lui, la question de l'application de l'éthique ou encore sa relation avec l'histoire répond précisément à la nécessité de faire face aux problèmes concrets pouvant être résolus par les discours réels. Or, de tels discours, ajoute-t-il, en plus de mettre l'accent sur le principe kantien d'universalisation, doivent aussi tenir compte, dans certains cas, du point de vue des experts. D'où l'importance d'une étroite collaboration entre la philosophie et les sciences empiriques :

D'une part, les sciences naturelles et sociales donneront à la philosophie les outils nécessaires lui permettant de faire certains pronostics importants (des pronostics conditionnels sur les conséquences et les effets collatéraux probables, des pronostics sur les accords et les lois, de même que des pronostics basés sur les modèles de simulation, etc.). D'autre part, il s'agirait de reconstruire, à l'aide des sciences sociales et historiques empirico-reconstructrices (...), la situation historique concrète permettant une application politiquement responsable de l'éthique du discours³².

Dans cette perspective, le problème d'une transition historique à une morale post-conventionnelle peut être considéré, selon Apel, comme

³⁰ *Ibid.*, p. 30 : « (...) se sigue, sin embargo, en general, la necesidad de que la ética deontica (...) : es decir, la fundamentación de un principio formal de procedimiento (*formal-procedurales prinzip*), de una meta-norma, de la fundamentación discursiva de normas universales susceptibles de consenso ».

³¹ *Ibid.* : « (...) la ética del discurso tendría que hacer claro, sin embargo, en una parte de fundamentación B, que (...) su exigencia de una fundamentación consensual puede vincularse a las relaciones situacionales, en el sentido de una ética de la responsabilidad histórica (*geschichtsbezogen*) ».

³² *Ibid.*, p. 31 : « Se trata, por una parte, de la colaboración con aquellas ciencias naturales y sociales susceptibles de proporcionar un conocimiento de orientación pronóstica relevante (por ejemplo, pronósticos condicionales de consecuencias y efectos colaterales probables de medidas, acuerdos y leyes, además de cálculos basados en modelos de simulación, etcétera). Por la otra parte, se trata de reconstruir, con ayuda de las ciencias sociales e históricas empíricas-reconstructivas (...), la situación histórica concreta a la que debe vincularse una aplicación políticamente responsable, en el sentido más amplio, de la ética del discurso ».

« le problème d'une éthique du discours scientifiquement informée (*Wissenschaftlich informierte Diskursethik*) »³³. Certes, il reconnaît que la médiation historique qu'il propose entre le principe universaliste idéal de l'éthique du discours et la situation concrète d'une communauté communicationnelle réelle, représente un défi important pour n'importe quelle éthique de principe abstrait (comme celle qu'il défend). C'est pourquoi, il admettra qu'il lui faut préciser davantage les raisons qui l'ont motivé à introduire une distinction entre une partie A et une partie B de la fondation de l'éthique.

Dans la deuxième rencontre avec Dussel (1991), notamment dans la *Pragmatique transcendantale et les problèmes éthiques Nord-Sud*, Apel revient sur la distinction entre les deux parties de son éthique, en précisant que cette distinction ne doit pas être considérée comme une faiblesse ou une limite de l'éthique du discours, mais bien comme l'interaction entre deux pôles d'une même pensée. En effet, pour Apel, toute personne qui argumente doit avoir des prétentions de validité universelle dont l'accomplissement relève d'une communauté de communication idéale ; ce qui concerne toutes les personnes indépendamment de leurs antécédents culturels. Or, il peut arriver que quelqu'un ou un groupe déterminé soit exclu de la communication. C'est à ce moment qu'intervient la partie B de l'éthique de la discussion qui se réfère « aux situations dans lesquelles les conditions pour l'application de la partie A de l'éthique du discours ne sont pas encore possibles dans notre monde ou ne se réalisent pas encore dans notre monde réel »³⁴. C'est pourquoi, Apel insiste sur le fait que les revendications de l'éthique de la libération, notamment la question de l'« exclusion de l'Autre », peuvent être considérées comme des cas concrets relevant de la partie B de l'éthique du discours.

Pour sa part, et à l'encontre d'Apel, Dussel rejettera l'idée que l'« exclusion de l'Autre » puisse être considérée seulement comme un cas concret ou une question d'application de l'éthique du discours. Aux yeux de Dussel, la libération de l'Autre ne peut pas être reléguée au seul plan de l'application de la norme éthique fondamentale ; la question de l'Autre comme exclu *doit* être le *point de départ* de toute éthique possible. Il ne suffit donc pas de réfléchir sur les conditions de possibilité permettant aux exclus de faire partie de la communauté de communication, il faut aussi les aider à intégrer la nouvelle communauté « historico-possible », car

³³ *Ibid.*, p. 32 : « (...) un problema de una ética del discurso científicamente informada (*Wissenschaftlich informierte Diskursethik*) ».

³⁴ Apel, Karl-Otto, « La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur », in Dussel, Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-sur desde América Latina)*, op. cit., p. 44 : « (la parte B) se trata de aquellas situaciones en donde las condiciones para la aplicación de la A de la ética del discurso no se dan en este mundo – no se realizan en el mundo real ».

l'Autre est non seulement exclu de la communauté de communication, mais aussi de la communauté de « reproduction de la vie humaine ». Dans sa critique, Dussel met ici le doigt, à notre avis, sur l'une des principales faiblesses de l'éthique du discours : en ne pensant qu'à l'intérieur d'une communauté de communication idéale à partir de laquelle elle essaie de dégager les conditions de validité d'une norme déterminée ou d'une décision concrète, le regard de l'éthique du discours ne porte pas au-dehors de cette enceinte idéale, là où des individus ou des groupes vivent exclus de la communauté réelle de communication, en vertu d'une exclusion plus radicale qui affecte leurs conditions de vie sociales, économiques et politiques. D'où la préoccupation de Dussel d'instaurer un nouveau point de départ qui ne s'intéressera pas seulement aux questions relatives aux conditions de validité de toute décision collective, mais reposera prioritairement sur l'« interpellation de l'Autre », comme opprimé ou comme exclu.

Aux yeux de Dussel, la lutte en faveur de l'Autre (ou en faveur de la justice sociale) devient non seulement une question *formelle* (consensus), mais aussi *matérielle* (la production, la reproduction et le développement de la vie humaine en communauté). Il importe d'emblée de préciser que le concept dusselien de « matérialité » ne renvoie pas à la distinction aristotélicienne entre forme et matière ou au partage kantien entre catégorie et phénomène, mais est entendu dans un sens spécifiquement *marxien*, comme nous le verrons dans le dernier point de ce chapitre et au début du chapitre suivant. Selon lui, malgré l'ajout de la partie B de son éthique Apel continue de considérer la reconnaissance de l'Autre, et par conséquent son exclusion, comme quelque chose de purement formel que l'on peut résoudre uniquement de façon abstraite, à partir des ressources de la pragmatique transcendantale, au nom du principe de *responsabilité*. Telle serait, d'après Dussel, la raison pour laquelle Apel insiste sur le fait que son éthique est la mieux placée pour répondre non seulement à la question de l'« interpellation de l'Autre », mais aussi aux problèmes pratiques qui doivent être rattachés à la partie B de son éthique comme le problème écologique, la faim, la crise démographique, etc. : l'éthique du discours, en tant que principe de responsabilité, serait habilitée à produire des « maximes d'action » sur lesquelles pourrait s'appuyer l'éthique de la libération lorsqu'elle se fait l'écho des sans-voix ou encore de ceux qui sont exclus du débat public en raison de leur situation au sein de la société :

Il semble évident que, dans cette perspective, l'éthique du discours comme principe de responsabilité, peut également servir de base pour les maximes d'action auxquelles doit se fier l'éthique de la libération pour pouvoir rendre justice à ceux-là qui, en raison de leur situation, n'arrivent pas encore à faire

valoir leur argument (ou n'ont pas encore la possibilité de participer à la communauté de communication réelle)³⁵.

Dans la cinquième rencontre avec Apel (Brésil en 1993), notamment dans le texte intitulé *Éthique de la libération (vers le « point de départ » comme exercice de la « raison éthique originnaire »)*, Dussel soutient que l'éthique de la discussion est prise dans une contradiction, car « a) bien que toutes les personnes (de manière implicite) aient le droit de participer à la communauté de communication réelle, b) [mais], il y a toujours des personnes affectées ou exclues (de la dite communauté) »³⁶. En première approximation, cette analyse de Dussel nous semble discutable. Au concept de *contradiction* auquel il fait allusion, on pourrait substituer celui de *tension* qui nous paraît approprié pour caractériser la relation entre la partie A et la partie B comme deux pôles appartenant à une même réalité. La problématique de l'« application » serait dès lors constitutive de cette tension et à entendre plutôt comme une formulation, sans doute maladroite, de l'antique question de la *phronèsis* ou du jugement moral en situation, repensé dans le cadre de la décision ou de la responsabilité collective. Selon cette interprétation, on pourrait comprendre pourquoi l'éthique de la discussion serait capable, selon Apel, de répondre aux préoccupations de l'éthique de la libération. Pour autant, si Dussel croit discerner une contradiction entre les deux parties de l'éthique apélienne, c'est parce qu'il veut insister sur ce qu'il considère comme la principale faiblesse de l'éthique du discours, à savoir la difficulté pour celle-ci de prendre en considération l'interpellation de ceux qui sont socialement et/ou culturellement *en dehors* du cercle de la communication. Aux yeux de Dussel, une communauté ne peut se préoccuper uniquement de questions linguistiques ou discursives, des conditions de possibilité de la vérité pratique ou encore des « maximes d'action ». Elle doit également tenir compte, en deçà des revendications à la justice et à la liberté, de problèmes vitaux ou matériels comme le fait de travailler, de manger, de se loger, etc. Voilà pourquoi, selon lui, l'éthique du discours doit également travailler en vue de faire de la communauté idéale de communication une communauté concrète ou une « *communauté de vie* » dont la tâche consisterait à prendre la « corporéité souffrante » et vulnérable de l'Autre comme critère privilégié du jugement moral.

Dans cette perspective, la conscience éthique est, selon Dussel, le fait de donner une réponse responsable à l'appel de l'Autre qui crie sa détresse et, faisant irruption dans la société établie, exige que justice lui soit rendue.

³⁵ Apel, Karl-Otto, « La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur », *op. cit.*, p. 52.

³⁶ Dussel, Enrique, « Ética de la liberación (hacia el "punto de partida" como ejercicio de la "razón ética originaria") », in Schelkshorn, Hans et Aránzazu Hernández Piñero, María (eds), *Ética de la liberación y ética del discurso*, *op. cit.*, pp. 269-290, p. 274.

En d'autres termes, il faut permettre aux personnes affectées de participer *réellement* à la communauté réelle de communication. Contrairement à Habermas, Dussel dira ne pas comprendre pourquoi certains thèmes comme la faim, la misère, la souffrance, etc., ne peuvent être des sujets d'intérêt pour la philosophie, dès lors que la mission même de la philosophie est d'interpréter le monde de façon critique. C'est en prêtant une attention prioritaire à ces questions que la philosophie pourra renouer avec sa mission émancipatrice. C'est aussi à cet égard qu'il soutiendra que la philosophie latino-américaine ne peut se priver d'une relecture³⁷ de la pensée de Marx. Une telle relecture ne pourra se réduire à un simple exercice académique, mais elle devra contribuer à la recherche d'une société où l'Autre comme exclu et opprimé puisse être reconnu dans son altérité. Nous y reviendrons.

En conclusion, nous pouvons dire qu'en dépit de contextes sociaux et historico-politiques différents, on observe chez Dussel comme chez Apel, une grande préoccupation sociale, une volonté commune de s'attaquer aux problèmes auxquels nous faisons face en tant qu'humains, tels la crise écologique, la misère, la faim, etc. Au-delà de leurs différences, les deux auteurs demeurent préoccupés par la situation de l'Autre. En s'inspirant entre autres de la tradition kantienne, Apel s'interroge sur les conditions de possibilité pouvant permettre à l'Autre de faire partie d'une discussion en vue d'arriver à un consensus qui permettra de trouver une solution valable pour tous. Pour ce faire, il entendra orienter sa réflexion sur les conditions de possibilité d'une connaissance valide d'un point de vue intersubjectif. Tel l'enjeu normatif d'une éthique qui remonte jusqu'à l'« a priori » d'une communauté de communication, conditionnant le sens et la validité des énoncés et des décisions collectives. C'est pourquoi, aux yeux d'Apel, l'exigence de légitimation inscrite au cœur de la rationalité communicationnelle ne se sépare pas de la nécessité d'un fondement ultime qu'il recherchera dans une pragmatique transcendantale.

Pour sa part, Dussel s'intéresse plutôt à l'« interpellation de l'Autre » qui exige de pouvoir participer aux discussions publiques, alors qu'il en est largement exclu. Or, dans la mesure où il est exclu formellement et matériellement, l'Autre ne peut être considéré comme membre à part entière de la communauté de communication. Par conséquent, d'après Dussel, pour pouvoir s'intégrer au sein de la communauté l'Autre doit être reconnu d'abord dans sa dignité de personne et comme partenaire à part entière. En ce sens, la « norme éthique de base présuppose la re-connaissance de l'Autre comme personne et une telle re-connaissance est pré-scientifique

³⁷ Voir, *infra*, au point 2.1 de ce chapitre : *L'éthique de la libération et le recours à Marx*.

et pré-réflexive (elle est antérieure à la fondation et à l'argumentation) »³⁸. C'est en étant reconnu à la fois comme membre de la communauté de communication et de la communauté de production que l'Autre peut avoir réellement les mêmes droits ou exercer la « même liberté » dans toute prise de décision au sein d'une communauté historique. Cette exigence fondamentale requiert la création de mécanismes permettant à l'Autre comme exclu de faire partie de la communauté de communication réelle. Dans cette perspective, Dussel entend développer une philosophie qui se veut non seulement la voix de ceux qui argumentent, mais aussi et surtout la voix des exclus et des *sans-voix*³⁹.

Ainsi, animés par une même préoccupation sociale, c'est-à-dire la responsabilité face à l'Autre comme membre d'une communauté réelle de communication ou comme victime, Apel et Dussel ont tenté de développer une éthique à prétention universelle : l'une se fondera sur la *pragmatique transcendantale* et l'autre sur *l'interpellation de l'Autre* en tant que sujet pour qui il faut « produire et reproduire la vie en communauté ». Finalement pour répondre à la question, à savoir comment Apel et Dussel ont essayé chacun de son côté de développer une éthique à prétention universelle, l'un à partir de l'éthique du discours et l'autre à partir de l'interpellation de l'Autre, il nous faut tenir compte du rôle de l'herméneutique dans la pensée de deux auteurs et plus particulièrement de l'importance accordée au dialogue et à l'intersubjectivité. Apel lui-même affirmera que, comme Dussel, il est parvenu à la question de l'éthique à partir du « problème de l'herméneutique »⁴⁰, en raison de l'importance qu'accorde l'herméneutique à la question du dialogue (le dialogue avec l'autre, la tradition, etc.). Selon le philosophe allemand, l'herméneutique permet en effet de substituer au solipsisme de la conscience, la reconnaissance de l'intersubjectivité. Chez l'un comme chez l'autre, l'intersubjectivité est déterminante dans la constitution de notre être comme dans la validité de nos pensées et normes. À partir de là, comme nous l'avons déjà souligné, Apel va se référer à un double a priori qui renvoie à la communauté idéale comme à la communauté réelle de communication. De son côté, Dussel reconnaît que l'être humain est structuré à partir d'une « intersubjectivité qui le constitue lui-même comme sujet communicatif (dans une commu-

³⁸ Dussel, Enrique, « La ética de la liberación ante la ética del discurso », in Schelkshorn, Hans et Aránzazu Hernández Piñero, María (eds), *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., pp. 291-338, p. 293.

³⁹ Cette perspective rejoint les travaux importants de jeunes représentants français de la *Théorie critique* comme Emmanuel Renaud, Franck Fischbach ou Guillaume le Blanc.

⁴⁰ Apel, Karl-Otto, « "Discourse ethics" before the challenge of "liberation philosophy" », in *Philosophy and social criticism*, 1996, Vol. 22, n° 2, pp. 1-25, p. 8.

nauté de vie et de communication linguistique) »⁴¹. De là aussi procède l'importance qu'accorderont les deux auteurs à la question de la responsabilité envers l'autre.

Chez Apel, la prétention de fonder une éthique universelle fait aussi son profit du modèle des sciences empirico-formelles (comme la physique, la biologie, etc.) qui visent l'objectivité ou la neutralité⁴². De ce fait, l'éthique serait universelle parce que, en raison de ses présuppositions pragmatiques, elle est capable de rejoindre toutes les couches de la société en visant un consensus possible entre les membres d'une communauté argumentative. En outre, les sciences empirico-formelles comportent des éléments formels, *a priori* (non-contradiction, compatibilité entre théories, etc.) et des éléments de portée empirique, *a posteriori* (soutien apporté par l'expérience mettant en jeu les conditions propres de validation de celle-ci). Elles mettent ainsi en œuvre un jeu complexe d'interactions entre théorie et expérience, qui présente des analogies avec les rapports qui se nouent entre la communauté de communication idéale et la communauté de communication réelle ou encore entre la partie A et la partie B de l'éthique du discours apélienne. Dans les sciences empirico-formelles, comme dans le cas de la pensée du philosophe allemand, la théorie joue en effet un rôle prépondérant, car l'interprétation des résultats fait appel à des théories, et, d'autre part, c'est la théorie qui suggère les expériences à faire. D'où l'importance d'une « fondation ultime » de l'éthique qu'il recherche dans l'*a priori* de la communauté de communication et d'argumentation rationnelle.

Si Apel met l'accent sur la pragmatique transcendantale qui réfléchit sur les conditions de possibilité permettant de participer dans une discussion donnée⁴³, Dussel, pour sa part, s'emploiera à élargir le cadre en

⁴¹ Dussel, Enrique, *L'éthique de libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 33.

⁴² Plus exactement, Apel s'inspire de la réflexion de Peirce sur les présuppositions éthiques immanentes à la communauté scientifique. Peirce considère que l'engagement moral spécifique, requis de chacun des membres de la communauté des savants, consistait à faire d'une certaine manière abstraction des intérêts vitaux finis (individuels). Le savant, selon Peirce, doit être capable de s'identifier à une « communauté illimitée » d'expérience, dont il sait que son but, à savoir l'établissement de la vérité définitive, ne sera pas atteint de son vivant. « Dans cette conviction implicite de l'auto-sacrifice de l'individualité (*self-surrender*), Peirce semble avoir vu quelque chose comme le paradigme d'une conviction morale en générale, et il pouvait ainsi attendre d'une extrapolation, à partir de l'éthique de la science, la rationalisation de l'univers (...) » (Apel, K.-O., *L'éthique à l'âge de la science*, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1987, p. 124).

⁴³ À la lumière de ces développements, il apparaît que l'éthique de la discussion apélienne ne prend pas appui sur une philosophie du dialogue (à la manière de Buber) ; ce qui intéresse le philosophe allemand, c'est de construire les principes de tout accord intersubjectif possible, c'est-à-dire fondé sur une discussion argumentée. C'est à partir de

convoquant les exclus de la discussion. Son éthique reposera alors sur l'interpellation de l'Autre comme exclu ou victime. Il tentera de justifier le caractère universel de son éthique en s'appuyant sur la réalité de l'Autre latino-américain exclu non seulement de la discussion, mais avant cela, de la vie⁴⁴ elle-même. Voilà pourquoi, pour Dussel, le projet d'une éthique de la libération se développe de manière propre, à partir de l'exercice de la critique éthique où s'affirme « la dignité niée de la vie de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu »⁴⁵. C'est également pour cette raison que ce qui vient en premier dans l'architecture de Dussel, c'est le principe matériel⁴⁶ suivant : « celui qui agit éthiquement doit (c'est une obligation) produire, reproduire et développer, de façon auto-responsable, la vie concrète de chaque sujet humain dans une communauté de vie »⁴⁷. Rappelons également que chez Dussel l'Autre comme victime et exclu de la discussion et de la communauté de vie, représente un universel concret puisqu'à travers l'autre latino-américain, le philosophe argentin plaide en faveur de toutes les victimes ou de tous les exclus du monde.

Ainsi, si Apel essaie de justifier l'universalité de son éthique en s'inspirant notamment des présuppositions éthiques des sciences empirico-formelles, Dussel semble adopter un point de vue plus politique, en optant pour un discours ancré dans la réalité latino-américaine notamment en remettant en question l'exclusion de l'Autre de la communauté de vie et de la communauté linguistique. Cependant, si les éléments de rapprochement entre Dussel et Apel leur ont permis de partager une préoccupation sociale commune, qui s'exprime particulièrement dans une volonté de fonder une éthique à prétention universelle, les auteurs divergent, par contre, sur beaucoup d'autres points tels la question de *la fondation de l'éthique*, *la pertinence d'un recours à Marx* ou même *la possibilité d'une complémentarité entre l'éthique du discours de Apel et l'éthique de la libération de Dussel*. Ce sera l'objectif de la section suivante : expliciter les divergences entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération et en dégager les enjeux.

ce point de vue, qu'il est entré en débat avec Dussel et non dans un souci de dialogue au sens commun du terme.

⁴⁴ Il s'agit de l'incapacité de « produire et reproduire la vie en communauté » ce qui est essentiel pour une éthique matérielle de la vie comme l'éthique de la libération de Dussel (voir *infra*, le chapitre 4).

⁴⁵ Dussel, Enrique, *L'éthique de libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁶ Nous développerons ce point de façon plus détaillée dans le chapitre suivant.

⁴⁷ Dussel, Enrique, *L'éthique de libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, *op. cit.*, p. 3.

2. Les divergences entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération

Nous avons déjà esquissé dans le point précédent un aspect décisif de divergence entre nos deux auteurs, il s'agit de la question de la fondation de l'éthique souvent pointée dans les travaux sur ces deux auteurs. Deux autres divergences nous semblent pourtant jouer un rôle décisif : le problème du recours à Marx et celui de la complémentarité entre les démarches éthiques des deux auteurs.

2.1. L'éthique de la libération et le recours à Marx

Apel et Dussel ne s'entendent pas non plus sur l'importance accordée à Marx par l'éthique de la libération. Dans la troisième rencontre entre les deux auteurs à Francfort (1992), notamment dans le texte intitulé *L'« éthique du discours » face au défi de la « philosophie de la libération » (une tentative de réponse à Enrique Dussel I)*, Apel remet en question le lien qu'entretient l'éthique de la libération avec la pensée de Marx. Selon lui, les philosophes de la libération (notamment Dussel) devraient prendre leur distance par rapport aux théories marxistes suivantes : 1) la théorie de l'aliénation, 2) la théorie de la valeur du travail et de la plus-value ; et finalement 3) la théorie du déterminisme historique⁴⁸. En ce qui concerne la *théorie de l'aliénation* développée par Marx en confrontation avec Hegel et les jeunes hégéliens, Apel estime qu'il faut tenir compte de deux éléments importants :

a. (...), à la différence de Hegel et Marx, on ne doit plus considérer le « travail vif » comme la relation entre l'être humain et la nature (...) ce qui n'est qu'un héritage de la tradition dominante de la philosophie moderne du sujet-objet. Cela devrait permettre d'arriver à une distinction et une relation de complémentarité entre le travail et l'interaction, ce qui représente une communication linguistique... b. Cependant, la différence et complémentarité suggérées font face à une plus grande complexité du problème de l'aliénation, qui oblige, à son tour, de renoncer à l'idée de *l'utopie de l'élimination totale et « émancipatoire » de l'aliénation de la praxis humaine* telle qu'elle se présente, d'une part, dans le système de l'économie de marché et, d'autre part, dans le système de pouvoir de l'État⁴⁹.

D'après Apel, si nous ne cherchons pas à nous orienter exclusivement dans le sens de la production créatrice de l'œuvre de l'artisan-artiste (qui s'extériorise et se réalise à travers son travail), l'idée d'un dépassement

⁴⁸ Apel, Karl-Otto, « La "ética del discurso" ante el desafío de la "filosofía de la liberación" (un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I] », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., pp. 202-215.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 203-204.

complet de « l'aliénation et de la réification » de la relation immédiate de proximité entre les humains risquerait de se convertir en « quelque chose qui équivaut pratiquement à une régression de l'évolution culturelle »⁵⁰. Certes, loin d'ignorer le problème de l'aliénation, Apel croit qu'il faut penser un système qui ne cherche pas la réification des gens, mais les comprend comme des êtres pouvant communiquer entre eux et qui cherchent à se comprendre à travers le dialogue. Cette méta-institution est bien sûr l'éthique du discours. Cette éthique est, selon Apel, « la seule façon réaliste et responsable d'avoir une certaine influence sur le système économique mondial et de l'orienter (peut-être à long terme) vers une réalisation de la justice sociale au niveau mondial »⁵¹.

La critique ou la transformation de la théorie marxiste de l'aliénation conduit également à une critique de la *théorie de la valeur du travail de Marx*. Selon Apel, la tentative de dépasser l'aliénation inhérente au système économique capitaliste à travers la socialisation des moyens de production équivaut, soit à une suppression utopico-régressive de la culture, soit (comme Max Weber l'avait déjà souligné) à une bureaucratisation qui paralyserait l'économie. Par conséquent, les « efforts nécessaires pour mobiliser les forces productrices (...) ne peuvent être garantis par l'« association libre » (la « proximité ») des producteurs qui constitue, dans un certain sens, pour Marx (et complètement pour Dussel), la dimension utopique du « règne de la liberté » »⁵².

En ce qui concerne le *déterminisme historique*, Apel rappelle que cette théorie repose sur la croyance en la nécessité de substituer le socialisme communiste au capitalisme afin de réaliser l'utopie marxiste du « règne de la liberté »⁵³. Cependant, il estime qu'il faut prendre ses distances avec

⁵⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁵¹ *Ibid.*, p. 207.

⁵² *Ibid.*, p. 212. Notons qu'à travers cette critique, encore une fois, Apel veut insinuer que par sa façon de présenter son éthique, Dussel trahit une certaine aversion pour les institutions notamment les institutions capitalistes. Mais comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, Dussel n'est pas un anarchiste, il ne s'oppose pas à toutes les formes d'institution, mais remet seulement en question tout système qui exclut et domine l'autre. L'éthique de la libération vise à transformer le système établi en contribuant à la construction d'un autre système plus juste et plus humain.

⁵³ Apel se réfère à la conclusion du Livre III du *Capital* dans lequel Marx établit une différence entre le *règne de la nécessité* et le *règne de la liberté* lorsqu'il affirme : « À la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite ». Dans la perspective de Marx, le règne de la liberté est un règne qui s'accomplit au-delà de la sphère de la production matérielle au moment où le travail ne devient plus une nécessité. En ce sens, le règne de la liberté ne peut être pensé et ne peut exister qu'au-delà du règne de la nécessité et plus particulièrement à partir de la suppression du travail aliéné. Certes,

cette théorie et plus particulièrement avec ses « prédictions » scientifiques. Selon le philosophe allemand, le déterminisme historique a atteint son apogée dans l'« "historicisme éthique" ou "futurisme" comme dans la pensée de Popper (1969 et 1970), au point d'amener les intellectuels marxistes comme Lénine, Staline, Mao Tse Tung et autres à se considérer comme des "philosophes-rois" dans le sens de Platon »⁵⁴. Apel semble donc penser que la philosophie de la libération héritant de Marx ne fait que critiquer le système capitaliste en vue de le supprimer. Ce qu'il considère comme une erreur, car ce faisant, l'éthique de la libération ne peut voir ce que ce système contient de positif. Par conséquent, au lieu de critiquer à tout prix le capitalisme, la philosophie de la libération devrait plutôt essayer d'influer de manière politique et éthiquement responsable sur ce système, si elle entend rendre justice ou répondre de façon adéquate à l'interpellation des pauvres du Tiers Monde. Bien plus, il n'hésitera pas à imputer l'échec du marxisme-léninisme à Marx lui-même et à sa volonté de « remplacer l'économie de marché par une socialisation des moyens de production et de la distribution de biens »⁵⁵. La critique d'Apel, qui attribuait à Dussel une hostilité à l'égard des « institutions », trouve pour une bonne part sa source dans sa réception négative de la pensée marxiste, qui est dénoncée invariablement sous deux chefs d'accusation : la pensée de Marx – ainsi que celle de Dussel –, est une pensée anarchique ou révolutionnaire visant à remettre en question toutes les institutions du capitalisme, et elle secrète

Marx était conscient de la réalité contradictoire du travail en admettant que le travail est une « nécessité naturelle » (ce qui contraint l'homme à réveiller les facultés qui sommeillent en lui), mais également un obstacle à l'émancipation (car il n'y a de véritable émancipation qu'en dehors du temps de travail). Pour sa part, Dussel ne veut pas construire une éthique dans la ligne de l'utopie du *règne de la liberté*. Car il reconnaît l'importance du travail pour des habitants des pays du Tiers Monde comme ceux de l'Amérique latine qui aspirent à jouir d'une meilleure qualité de vie. Ce qu'il critique ce sont les conditions dans lesquelles ils travaillent et l'exploitation dont ils sont très souvent l'objet. Comme nous le verrons dans le chapitre 5 de notre ouvrage, l'utopie que défend Dussel est la transformation du *statu quo* ou du système établi par un système plus juste et plus humain où les victimes peuvent se réaliser comme personne en ayant une vie meilleure. Cela s'effectue non pas par l'abolition du travail mais plutôt par un travail beaucoup moins deshumanisant. Néanmoins nous devons rappeler qu'en se référant à la notion de l'utopie du « règne de la liberté », Apel veut insinuer qu'en critiquant le système capitaliste Dussel opte pour une société utopiste ou imaginaire qui se repose sur une fausse compréhension du travail ou de la production matérielle, ce qui est le cas pour le communisme. À son avis, une telle compréhension du travail pourrait être préjudiciable pour une éthique de la libération. Bref, du point de vue d'Apel, en ayant recours à Marx Dussel ferait fausse route. Selon lui, le penseur de la libération ferait mieux de se raviser en optant plutôt pour le modèle capitaliste qui, après l'échec du communisme, et en dépit de ses nombreuses imperfections, reste actuellement le principal système économique viable.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 188.

une utopie délétère dont le seul objectif est de parvenir par la révolution à remplacer le capitalisme par le socialisme en vue de réaliser en dernière instance le « règne de liberté ».

Or, soutient Apel, on ne peut pas sans plus remettre en cause les institutions capitalistes, car l'application des normes morales doit se faire en accord avec les institutions en vigueur au sein de la société, qui ont à charge de rendre ces normes opposables à tous. De plus, c'est à travers et grâce à ces institutions que l'on peut plaider en faveur d'une amélioration des conditions de vie des affectés du Tiers monde. C'est pourquoi, à son avis, l'utopie marxiste de la suppression de l'économie de marché (du capitalisme) paraît aujourd'hui aussi irréaliste que l'utopie libérale ou néolibérale qui ne fait qu'attendre de la « main invisible » la réalisation de la « justice sociale ». En revanche, il lui semble plus judicieux de s'inscrire dans la ligne de Hinkelammert et Kolakowski en cherchant à résister au « chantage de l'unique alternative » tant du côté du marxisme que du libéralisme⁵⁶.

Dussel n'offrira pas de réponse systématique aux différentes critiques d'Apel, mais il considèrera l'interprétation apélienne de Marx comme simpliste et réductrice. Dans le texte consacré à sa troisième rencontre avec Apel, et intitulé *Réponse initiale à Karl-Otto Apel et Paul Ricœur*⁵⁷ (Brésil, 1993), Dussel en profite pour remettre en question certaines de leurs critiques à l'égard de Marx. Dussel ne met pas en doute leur compréhension du marxisme. Il considère leur mise en garde à l'égard de l'éthique de la libération comme l'effet d'une crainte non pas à l'égard de la philosophie de Marx, mais d'une version caricaturale de marxisme telle qu'incarnée dans le marxisme léniniste ou staliniste. En ce sens, il note que dans leurs écrits, Apel et Ricœur laissent percer une certaine euphorie à l'occasion de la déroute du socialisme en Europe de l'Est⁵⁸, et s'en servent pour remettre en question toute la philosophie marxiste. Aux yeux de Dussel, l'aversion d'Apel et Ricœur pour le marxisme *dogmatique* (léniniste ou staliniste) rend leur critique de Marx très limitée. C'est pourquoi, dans leur critique, Apel et Ricœur n'ont pas fait la différence entre l'interprétation orthodoxe du marxisme et la théorie marxienne elle-même ; cette confusion est, selon lui, à la source de leur conception négative de la pensée de Marx. Or, pour Dussel, Marx peut être encore utile pour une philosophie

⁵⁶ Apel, Karl-Otto, « ¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte B de la ética del discurso ? », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., p. 337.

⁵⁷ Ricœur, Paul, *Filosofía e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Ed. Capone, Lecce, 1992, pp. 108-115.

⁵⁸ Dussel se réfère à la chute du mur de Berlin (9 novembre 1989) qui marque la réunification de l'Allemagne de l'Ouest et l'Allemagne de l'Est. Ce qui, pour Apel comme pour Ricœur, représenterait la victoire du capitalisme sur le communisme.

de la libération. Dans la perspective de celle-ci, il peut être relu comme un classique de la « philosophie économique », c'est-à-dire d'une « philosophie construite comme une critique d'un "monde de la vie" capitaliste qui, comme structure fondamentale (et non seulement comme "système"), représente un obstacle pour la reproduction de la *vie humaine* »⁵⁹. À cet égard, la philosophie « économique » de Marx devrait être interprétée comme une critique adressée à une « société réelle » capitaliste à partir d'« une communauté idéale ». Se référant à la critique d'Apel de la théorie marxienne de la valeur, Dussel fait remarquer que, sans le savoir peut-être, Apel touche l'un des éléments essentiels de toute la pensée de Marx, à savoir sa critique des catégories de l'économie politique bourgeoise. Il s'agit plus particulièrement de la confrontation réelle et historique entre celui qui possède de l'argent et le pauvre qui n'en a pas ou qui n'a rien. Dussel rappelle que, chez Marx comme chez Adam Smith, le pauvre est la condition de possibilité de l'existence même du capital. Le capital serait en dernière instance une « relation sociale » non communautaire justifiée par le modèle ou le système qui rend légitime l'économie politique capitaliste.

Dans cette perspective, poursuit Dussel, la « relation » pratique entre celui qui possède le capital (le riche) et celui qui travaille (le pauvre) est, selon la philosophie liée au capitalisme, une relation quasi-naturelle, c'est-à-dire un *Faktum* de la raison pratique auquel il serait interdit de s'opposer ou de remettre en question. Cependant, pour Marx, ajoute Dussel, loin d'être naturel, ce fait est plutôt déterminé par des circonstances historiques ou des structures socio-historiques. Autrement dit, loin d'être un point de départ naturel, c'est plutôt un point d'arrivée historique. Pour l'Amérique latine ainsi que pour une grande partie des régions des pays d'Afrique et de l'Asie, cette question s'avère primordiale. La pauvreté dans laquelle vivent la grande majorité des habitants de ces continents n'est pas un point de départ naturel, elle est plutôt la conséquence de cinq siècles de colonialisme européen. C'est pourquoi, poursuit Dussel, au lieu d'identifier sans nuance la philosophie latino-américaine avec une certaine vulgate marxiste, Ricoeur et Apel devraient d'abord s'interroger sur les raisons pour lesquelles la pensée latino-américaine s'intéresse à Marx. La pensée de Marx paraît attrayante pour la philosophie latino-américaine, parce que les pauvres de ce monde exigent une « économique »⁶⁰. Apel et Ricoeur

⁵⁹ Dussel, Enrique, « Respuesta inicial a Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur (sobre el "sistema-mundo" y la "económica" desde la "razón ética" como origen del proceso de liberación) », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, *op. cit.*, p. 228.

⁶⁰ Pour Dussel, « l'économique est le moment à travers lequel, la praxis et la poiesis s'articulent en synthèse parfaite pour devenir le niveau pratique-productif par excellence », Dussel, Enrique, « Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos », in *Carrthaginencia : Revista de estudios e investigación*, 1992, Vol. 8, n° 13-14, p. 175.

ne reconnaissent-ils pas que « 80 % de la population mondiale consomme seulement 18 % des ressources de la planète »⁶¹ ? Dans *L'« éthique du discours » face au défi de la « philosophie de la libération » (une tentative de réponse à Enrique Dussel I)*, Apel semble d'ailleurs donner raison à Dussel, lorsqu'il affirme : « À mon avis, avec la fin de la guerre froide et après avoir réduit la menace d'une guerre nucléaire, le premier problème auquel font face la politique mondiale et une macro-éthique (...) concerne la question des relations entre le Premier et le Tiers-Monde en raison de la relation inséparable entre la crise écologique et la crise socio-économique »⁶².

Néanmoins, dans *La pragmatique transcendantale et les problèmes éthiques Nord-Sud*, qui marque la deuxième rencontre (Mexico 1991) entre les deux auteurs, Apel se montre davantage préoccupé par la crise écologique que par les problèmes de justice sociale, au point d'affirmer que la crise écologique, qui soulève un problème vital pour la survie de l'espèce humaine, n'a pas la même importance dans les Pays du Nord que dans ceux du Sud. Ce qu'il attribue à une simple question de priorité conjoncturelle : les pays du Tiers Monde semblent être surtout intéressés par des problèmes jugés plus urgents, la misère, la faim, la pauvreté, etc. Or, poursuit Apel, les pays du Sud ne doivent pas sous-estimer l'importance de la crise écologique, car elle est aussi une menace réelle pour l'humanité. Certes, il reconnaît que les pays industrialisés sont en grande partie responsables de l'exploitation des ressources naturelles et également de la contamination de la planète⁶³. Mais, pour lui, ils ne sont pas pour autant les seuls concernés par la dégradation de celle-ci. À ce propos, il rappelle que les incendies provoqués surtout par la déforestation de la région amazonienne au Brésil représentent une catastrophe non seulement pour les tribus indiennes mais aussi pour la planète toute entière. Pour lui, la crise écologique est le principal défi auquel doit faire face l'humanité, à tel point qu'il n'hésitera pas à dire sa crainte que la revendication des peuples du Tiers Monde à bénéficier d'une même qualité de vie⁶⁴ que ceux des pays industrialisés, même si elle est réelle et compréhensive, ne conduise à l'élaboration de

⁶¹ Dussel, Enrique, « 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) », *op. cit.*, p. 227. Soulignons qu'en 1989, au moment où les deux auteurs commencèrent leur débat, on parlait surtout de 75 % de la population mondiale vivant dans la pauvreté (cf. Dussel, Enrique, « Un proyecto ético y político para América Latina », in *Anthropos*, 1998, n°180, p. 24).

⁶² *Ibid.*, p. 201.

⁶³ Apel, Karl-Otto, « La pragmática transcendental y los problemas éticos norte-sur », *op. cit.*, p. 49.

⁶⁴ Il faudrait peut-être souligner que contrairement à ce que pense Apel, les habitants du Tiers Monde ne cherchent pas nécessairement à avoir une même qualité de vie que ceux des pays industrialisés. Ils veulent seulement avoir une « meilleure qualité de vie ».

certaines politiques de développement pouvant avoir un impact négatif sur l'avenir de notre planète. Ce disant, il reconnaît la difficulté de convaincre les habitants des pays pauvres de renoncer au niveau de vie de ceux des pays riches.

Pourtant, selon Apel, ils n'ont rien à envier aux pays riches. Car, le standard de vie des habitants des pays industrialisés n'est pas la seule façon possible d'arriver à un mieux-être. C'est pourquoi, il en appelle au jugement des habitants des pays du Tiers Monde en les invitant à réfléchir entre eux pour savoir quelle est la qualité de vie à laquelle ils aspirent, celle des pays industrialisés ou vivre autrement en tenant compte de la situation de notre planète. Pour Apel, la solution doit venir d'un consensus entre tous les pays concernés, en cherchant toujours ce qui est le mieux pour tous. En octroyant manifestement la priorité à la crise écologique aux dépens des questions d'ordre socio-économique comme la faim, la misère, l'exploitation, Apel s'accorde d'ailleurs avec Habermas pour qui la question économique ne constitue pas une priorité pour les habitants des pays industrialisés :

Dans les pays industrialisés (dans les pays du capitalisme avancé) le niveau de vie de la plupart des habitants est tellement élevé que l'intérêt pour l'émancipation de la société ne peut plus s'exprimer en termes d'économie. Avec le progrès réalisé au niveau de l'économie, l'aliénation n'est plus ce qu'elle était à l'époque de Marx. Ainsi, si Marx vivait aujourd'hui il serait obligé d'abandonner l'espoir de voir sa théorie se transformer en une force de persuasion susceptible de galvaniser les masses (Habermas, 1971, 228-229/216)⁶⁵.

De son côté, Dussel tiendra à préciser qu'à la différence de Habermas, il s'intéresse à l'économie politique non pas en tant que « théorie de la crise », mais bien parce qu'elle est en étroite relation avec la société dans sa totalité. Autrement dit, comme Marx, Dussel conçoit l'« économique » dans une perspective anthropologique et éthique, c'est-à-dire à partir d'une communauté idéale de producteurs capables de critiquer la société factuelle du système capitaliste (et celui du socialisme réel staliniste). Selon lui, pour une philosophie de la libération, dont le point de départ est la grande misère des peuples pauvres des pays du Tiers Monde, il est important de développer une « économique ». Toute philosophie politique latino-américaine (la « politique »), si elle se veut responsable et éthique, doit s'articuler adéquatement à une philosophie économique (l'« économique »)⁶⁶. À cet égard, dès la première rencontre avec Apel en 1989, Dussel avait déjà considéré que l'une des faiblesses de l'éthique du discours était l'absence

⁶⁵ Dussel, Enrique, « 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) », *op. cit.*, p. 238.

⁶⁶ *Ib id.*, p. 242.

d'une « économique » pouvant rendre compte des problèmes éthiques qui peuvent surgir à partir des processus économiques. C'est pourquoi, il s'est très tôt préoccupé de compléter la « pragmatique transcendantale » d'Apel par ce qu'il appelle une « économique transcendantale »⁶⁷ :

Dans sa philosophie, Apel se situe au niveau A (c'est-à-dire) au niveau d'abstraction. (Pour sa part), la Philosophie de la Libération ne doit pas seulement clarifier le niveau d'abstraction d'une « pragmatique transcendantale », mais en lui incorporant une « économique transcendantale » elle veut s'intéresser également aux problèmes spécifiques. Nous n'acceptons pas d'être relégués seulement au niveau de B (pour parler avec Apel). Nous compterons passer alors de l'abstrait au plus concret⁶⁸.

Dans un article publié en 1992, et intitulé *Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos*, Dussel revient sur l'importance de l'« économique transcendantale » et, se référant au débat avec Apel, il affirme : « (...) de l'extériorité de l'autre, du pauvre, de celui à qui on n'a assigné aucune place dans la (communauté de communication)... il serait nécessaire de décrire une « économique transcendantale » (l'au-delà de la « pragmatique transcendantale »)⁶⁹. Dans la sixième rencontre avec Dussel, Apel admittra la pertinence de la question de l'« économique » soulevée par Dussel, en allant jusqu'à souligner que celle-ci « pourrait même être ontologiquement plus importante que toute théorie du discours dans la mesure où elle s'occupe des conditions d'existence corporelle de l'être humain, car toute théorie du discours doit présupposer ontologiquement l'existence corporelle de l'être humain »⁷⁰. Il s'opposera néanmoins catégoriquement à l'appellation « économique transcendantale » parce que, selon lui, « l'économique transcendantale, en tant que théorie, est incapable de répondre aux questions concernant ses propres conditions

⁶⁷ L'économique transcendantale sera remplacée par l'aspect matériel de l'éthique. Dussel utilisait surtout l'économique transcendantale pour montrer qu'en plus de l'aspect formel il manque à l'éthique d'Apel un aspect matériel d'où ses propres lacunes au niveau de l'application. L'éthique de la libération tentera de surmonter cette limite de l'éthique du discours en montrant que l'aspect formel est co-déterminé par un aspect matériel qui lui est essentiel. Soulignons également que c'est en ce sens que Dussel affirmera avoir dépassé l'éthique du discours d'Apel en développant une éthique plus complexe que ce dernier. Nous développerons davantage ce point dans le quatrième chapitre.

⁶⁸ Dussel, Enrique, « La introducción de la "Transformación de la filosofía" de K.O. Apel y la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana) », *op. cit.*, p. 72.

⁶⁹ Dussel, Enrique, *Filosofía de la liberación desde la praxis de los oprimidos*, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁰ Apel, Karl-Otto, « ¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte b de la ética del discurso ? », *op. cit.*, p. 326.

de validité intersubjective »⁷¹. Certes, lors de la cinquième rencontre de Sao Léopoldo en 1993, Dussel avait abandonné l'idée d'une « économique transcendantale », préférant esquisser un principe matériel de l'éthique qui devait être articulé au principe formel du discours et offrir à l'éthique de la libération le fondement recherché, comme il le précise dans le texte suivant : l'« économique indique la corporéité de l'être humain qui a besoin éthiquement d'être reproduite comme condition absolue de toute autre activité... C'est au niveau de l'économique originaire, celle de l'existence corporelle même de l'être humain (...) que j'ai situé l'"économique" »⁷². Ainsi, l'« économique transcendantale » devient l'« économique » dotée d'un statut « originaire » ; et celle-ci désigne pour Dussel l'aspect matériel qui fait défaut à l'éthique du discours d'Apel.

Dès la genèse de la philosophie de la libération, Dussel affirmera que l'on ne pouvait faire de la philosophie en Amérique latine sans tenir compte de l'aspect économique ou de l'aspect matériel de l'éthique. Tel est, selon lui, l'apport décisif de Marx à la philosophie latino-américaine. Désormais, la *praxis* de libération, qui devient la matrice de sa philosophie de la libération, fera son profit de la pensée de Marx en vue de comprendre avec plus de pertinence les structures sociales, économiques et politiques latino-américaines ; ce qui rend l'éthique de la libération indissociable d'une théorie critique de la société. Tel est, en définitive, ce qui fait défaut à l'éthique du discours et en atteste les insuffisances aux yeux de Dussel. En effet, en voulant prendre leur distance avec Marx, les deux principaux représentants de l'éthique de la discussion ont opté pour une rationalité normative de type néo-kantien, qui rendait proprement inaudible l'interpellation venant du plus lointain de l'histoire des peuples du Tiers Monde.

Dans cette perspective, on comprendra pourquoi Dussel ne pourrait que marquer son désaccord avec Stéphane Haber qui soutient que Habermas reçoit encore « ses impulsions essentielles de la tradition issue de Hegel et de Marx tout en la réformant énergiquement en fonction de l'évolution des connaissances et de l'histoire présentes⁷³ ». L'ambition de Habermas, prétend Stéphane Haber, n'est pas seulement de promouvoir une philosophie de la discussion en général, mais « dans un cadre hérité ou du moins proche du courant hégéliano-marxiste, de substituer à une philosophie dialectique une philosophie dialogique qui en reprendrait les

⁷¹ *Ibid.* : « A mi juicio, 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 ».

⁷² Dussel, Enrique, « La ética de la liberación ante la ética del discurso », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, *op. cit.*, pp. 299-300.

⁷³ Haber, Stéphane, *Jürgen Habermas, une introduction*, *op. cit.*, p. 15.

intentions essentielles »⁷⁴. En revanche, nous dit Dussel, et à l'encontre de ce que pense Haber, il s'est produit plutôt un saut dans la pensée de Habermas, qui représente ni plus ni moins qu'une véritable sortie de la théorie critique⁷⁵ vers une théorie discursive. Dans le même sens, Jacques Capdevielle montre comment, dans *La technique et la science comme « idéologie »*, tout en revendiquant sa filiation avec Marx et l'École de Francfort, Habermas prend ses distances avec la pensée marxienne, car : « une théorie critique de la société ne peut plus prendre la seule et unique forme d'une critique de l'Économie politique, mais doit s'attaquer aux nouvelles formes de légitimation de la domination politique et réfléchir aux fondements philosophiques nécessaires à la création d'un espace pour le débat politique »⁷⁶. Pour ce faire, Habermas se réfèrera aux analyses du processus de « rationalisation » produites par Weber pour montrer comment en se technicisant les interventions de l'État échappent à la discussion politique au point d'entraîner une dépolitisation des citoyens :

D'un côté, la conscience technocratique est « moins idéologique » que toutes les idéologies antérieures (...). D'un autre côté, l'idéologie aujourd'hui plutôt transparente qui domine l'arrière-plan et fétichise la science est plus irrésistible et va beaucoup plus loin que les idéologies de type ancien. (...) Elle affecte jusqu'à l'intérêt émancipatoire de l'espèce dans son ensemble⁷⁷.

Habermas refuse cependant l'alternative wébérienne – qui réduit le politique au seul pouvoir de la bureaucratie ou au ralliement épisodique et irrationnel des masses à un chef charismatique –, pour soutenir la possibilité d'une démocratie politique. Pour Capdevielle, si Habermas récuse le « réalisme cynique d'un Weber faisant de la rationalité bureaucratique l'horizon indépassable de la modernité, il récuse tout autant l'utopie marxiste

⁷⁴ *Ibid.* p. 16.

⁷⁵ Certains auteurs comme Jean-Marc Ferry et Gérard Raulet abondent dans le même sens. Selon eux, à travers la théorie de l'agir communicationnel, loin de réaliser le projet émancipatoire de la théorie critique inscrite dans la mouvance hégéliano-marxiste, Habermas semble plutôt prendre distance avec cette théorie et du même coup de l'École de Francfort. En témoignent certains de ses écrits comme *Travail et interaction* (1967), *Introduction à un anti-hommage* (1968), *Sociologie et théorie du langage* (1970), etc. Voir Ferry, J.-M., *Habermas : l'éthique de la communication*, PUF, Paris, 1987, pp. 331-343 ; Raulet, Gérard, « La réalisation du Programme de la théorie critique chez Habermas », in P.L. Assoun et G. Raulet, *Marxisme et théorie critique*, Payot, Paris, 1978, pp. 149-237.

⁷⁶ Capdevielle, Jacques, « Après l'État-nation : portée et limites de l'apport habermassien pour penser la crise actuelle modes de légitimation politique », in <http://www.france.attac.org/spip.php?article854>, p. 2 (page visitée le 29/09/2015). Voir également Habermas, Jürgen, *La technique et la science comme « idéologie »*, Gallimard, Paris, p. 30 (1^{re} édition allemande en 1968, reprenant des articles écrits entre 1964 et 1968).

⁷⁷ Capdevielle, Jacques, « Après l'État-nation : portée et limites de l'apport habermassien pour penser la crise actuelle modes de légitimation politique », *op. cit.*, p. 2.

d'une société transparente et réconciliée avec elle-même »⁷⁸. La question des « conditions dans lesquelles la démocratie est possible », qui résulte de ce double refus, serait, toujours selon Capdevielle, le « fil conducteur » de toute l'œuvre de Habermas. D'après lui, la prise de distance définitive avec Marx s'effectue à partir de 1976 dans *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*⁷⁹, traduit en français en 1985, sous le titre de *Après Marx*. Dans cet ouvrage, poursuit Capdevielle, Habermas s'appuie aussi bien sur les « approches structuralistes et la linguistique, que sur la psychologie cognitive de Jean Piaget et sur les acquis des sociologies fonctionnalistes et systémiques, pour tenter de fonder une anthropologie dans le cadre d'une reconstruction du matérialisme historique »⁸⁰.

Toutefois, si Habermas se réclame encore du matérialisme, par le biais de sa reconstruction, la distanciation par rapport à Marx est consommée. Le paradigme de la « production » est remplacé par celui de la « communication ». Pour Habermas, affirme Capdevielle, les contraintes spécifiques de la communication argumentée font appel à une recherche de rationalité propre à l'espèce humaine. Ce constat suppose donc un retour à la philosophie, qui s'accompagnerait chez Habermas d'un refus de la totalité hégélienne, laquelle dans les *Principes de la philosophie du droit* réduisait l'opinion publique à un simple moment subjectif de l'Universel incarné par l'État. Ainsi, contre la totalité hégélienne, contre l'économisme de Marx et contre la rationalité instrumentalisée de Weber, Habermas opte pour le retour à une rationalité normative de type « néo-kantien » :

À la différence de l'action rationnelle par rapport à une fin, l'action communicationnelle s'oriente en fonction notamment de la poursuite de normes intersubjectivement en vigueur (...). Les exigences de validité universelle (vérité, justesse, véracité) que ceux qui sont engagés dans une action communicationnelle revendiquent au moins implicitement et qu'ils se reconnaissent réciproquement rendent possible le consensus dont se soutient l'action en commun⁸¹.

Pour sa part, Dussel estimera qu'en optant pour une théorie de l'agir communicationnel, Habermas se serait également privé de certains outils d'interprétation de la réalité. C'est ce qui expliquerait le malaise de l'éthique de la discussion face à certains problèmes réels comme la faim, la misère, la souffrance, etc. Selon lui, Habermas l'exprime très bien en affirmant :

⁷⁸ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁹ Habermas, Jürgen, *La reconstruction du matérialisme historique*, trad. française sous le titre *Après Marx*, Fayard, Paris, 1985.

⁸⁰ Capdevielle, Jacques, « Après l'État-nation : portée et limites de l'apport habermassien pour penser la crise actuelle modes de légitimation politique », *op. cit.*, p. 3.

⁸¹ *Ibid.* Voir également, Habermas, Jürgen, *Après Marx*, *op. cit.*, p. 60 (suivant Capdevielle, Jacques).

Le philosophe de la morale ne dispose pas d'un accès privilégié aux vérités morales. En regard des quatre grandes charges politico-morales de notre propre existence – en regard de la faim et de la misère dans le tiers-monde ; en regard de la torture et des perpétuelles offenses à la dignité humaine perpétrées dans des États d'injustice ; en regard du chômage croissant et des disparités dans la répartition des richesses sociales dans les nations industrielles occidentales ; en regard enfin du risque autodestructeur que représente la compétition atomique pour la vie sur cette terre – en regard de tels états de fait provocants, ma conception restrictive des capacités de l'éthique philosophique représente peut-être une déception (...) ⁸².

Contrairement à Habermas (et Apel), Dussel soutiendra, à la suite de Marx, que la mission du philosophe dans une société dépendante devrait être celle d'aider à la construction d'une pensée dotée d'un niveau scientifique capable de consolider l'action de ceux qui font l'histoire, cette action n'étant pas quelque chose de secondaire, mais bien une donnée essentielle pour une manière de philosopher authentiquement liée à la réalité. Aux yeux de Dussel, une telle attitude est justifiée au nom d'une réalité majeure, à savoir le besoin de restaurer chez l'être humain opprimé la personne libre auquel il est destiné, la recherche d'une société où l'autre soit assumé dans son altérité. C'est pourquoi, selon nous, bien loin de se limiter à une simple répétition dogmatique de Marx, Dussel s'emploie à développer une pensée créatrice ⁸³ dont l'objectif principal est l'émancipation humaine. En ce sens, il soulignera qu'en plus de critiquer l'économie bourgeoise, Marx suggère une autre économie possible : son analyse du travail vif, source de création de toute valeur et de toute richesse, suscite une critique transcendantale dans la mesure où le travail vif questionne le travail objectif ⁸⁴.

⁸² Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 31-32.

⁸³ Sur ces questions citons les œuvres suivantes d'Enrique Dussel : *La producción teórica de Marx, un comentario a los Grundrisse* (1985) ; *Hacia un Marx desconocido : un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988) ; *El último Marx y la liberación latinoamericana* (1988).

⁸⁴ Soulignons que c'est également pour cette raison que Dussel s'intéresse à la pensée de Amartya Sen, notamment à son approche par les *capacités* considérée comme une nouvelle alternative au développement et, plus particulièrement, à son rôle dans la compréhension des problèmes tels la pauvreté et les inégalités dans le monde. Il reconnaît que certains écrits de Sen peuvent être très utiles pour l'éthique de la libération latino-américaine, notamment ses travaux sur le lien entre l'économie et la pauvreté. Car, de par son origine, Sen a bien compris que le problème de la pauvreté est plus complexe que la simple question du manque de ressources. Certes, pour Dussel, Sen aurait pu aller beaucoup plus loin, en s'interrogeant sur les causes ou les origines de l'inégalité dans le monde. Mais il a le mérite d'avoir réfléchi sur ces problèmes en fournissant des instruments permettant de mieux analyser les mécanismes qui les produisent. Rappelons que Sen fonde son modèle des capacités sur l'observation d'un écart énorme entre la liberté réelle et la liberté formelle. Il rappelle

Ainsi, l'analyse dusselienne de Marx a pour objectif de montrer que chez celui-ci existe un lien entre l'éthique et l'économie, car les préoccupations économiques et scientifiques de Marx n'ont qu'un seul but : l'être humain et sa libération. En ce sens, Dussel montre que Marx a développé une lecture éthique du capital dans le sens strictement philosophique et économique, avec un intérêt spécifique : le travailleur qui devient ainsi le fondement pratique, historique et politique de l'intention théorique de Marx. À cet égard, Dussel s'efforcera d'explicitier les catégories éthiques de Marx afin de montrer qu'il y a une éthique sous-jacente à sa théorie économique qui « repose sur une vision juste, mais qui n'a pas été élaborée »⁸⁵, comme le constatera également Eugène Kamenka.

Le philosophe brésilien de la libération, Antonio Rufino, abonde dans le même sens en soulignant que Dussel conçoit l'« économie » dans la réflexion marxienne comme étant la plus morale des sciences. Ce raisonnement constitue, à son avis, le point de départ de Dussel pour montrer comment « l'objectivation de la vie de la victime, accumulée dans le capital, et qui n'a pas été récupérée comme subjectivation chez l'ouvrier, devient le thème critique-éthique dans toute l'œuvre de Marx »⁸⁶. Toute l'entreprise philosophique de Dussel peut dès lors être interprétée comme « une lecture éthique implicite du discours explicitement économique de Marx »⁸⁷. Une telle lecture se fonde, selon lui, dans le fait que Marx part d'un principe éthique, l'être humain. Selon Dussel, conclut Rufino, c'est ce principe éthique qui aura permis à Marx d'élaborer sa pensée « en écoutant d'un côté l'appel des pauvres et, d'un autre côté, subissant ses propres difficultés matérielles »⁸⁸. Dans le même sens, dans son ouvrage

que la microéconomie néoclassique suppose donné une égale capacité de jouissance des biens et ressources possédés. Mais, il n'acceptera pas une telle fiction d'égalité et préfère s'interroger sur l'inégalité des opportunités réelles des personnes. Regarder les capacités réelles des personnes, n'est-ce pas également porter attention sur leurs incapacités réelles ? Dès lors, le problème qui préoccupe Sen n'est pas tellement d'aller aux sources des inégalités entre les humains, mais bien de diminuer les inégalités sociales. Or, pour ce faire, il faut accroître les capacités des plus défavorisés. D'après Sen, on peut lutter contre les inégalités sociales en améliorant les conditions de vie des plus démunis (Dussel, Enrique, « Principios éticos y economía. Desde la perspectiva de la ética de la liberación », en ligne : www.polylog.org/them/2/fcs5-es.htm, année 2003, page visitée le 19/11/2015). Voir également Sen, Amartya Kumar, *Repenser l'inégalité*, Seuil, Paris, 2000 ; Sen, Amartya Kumar, *L'économie est une science morale*, La Découverte/Poche, Paris, 2003 ; Sen, Amartya Kumar, *The standard of Living*, Cambridge UP, Cambridge, 1987).

⁸⁵ Kamenka, Eugène, *Les fondements éthiques du marxisme*, Payot, Paris, 1990, p. 10.

⁸⁶ Viera Rufino, Antonio, « L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération », *op. cit.*, p. 8.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁸ *Ibidem.*

*Raison et pouvoir : les impasses de la pensée post-moderne*⁸⁹, Marc Maesschalck souligne que Dussel contribue effectivement à l'avancée de cette relecture systématique des méthodes marxistes d'analyse. Et plus particulièrement en montrant que la pensée de Marx permet de se rapprocher de la réalité vécue des pauvres opprimés et exclus. Se référant au concept du *monde vécu* de Habermas, Dussel soulignera que ce pré-requis à toute entente communicationnelle que désigne cette notion n'est pas une réalité vide ou purement abstraite, mais bien le monde de la vie des gens, la réalité concrète dans laquelle ils naissent, vivent et meurent. Selon Vandenberghe, Habermas lui-même reconnaît que « les domaines d'action du monde vécu sont en première instance intégrés socialement (...), et qu'ils ne sont exempts ni du pouvoir, ni de l'agir stratégique »⁹⁰. Il atteste par là que le monde vécu réel est traversé par le pouvoir, la dissension, la manipulation stratégique et des formes multiples d'oppression, de discrimination et d'exclusion. D'où l'importance d'avoir une meilleure compréhension de la situation socio-économique, politique et culturelle des gens ou de la manière dont ils évoluent dans le monde vécu réel. C'est également ce qui peut nous sensibiliser face à la misère et la souffrance des autres, en nous rappelant que l'Autre n'est pas abstrait, il est concret, il est présent dans notre réalité.

En résumé, il nous semble que la relecture dusselienne de Marx contribue à montrer l'importance de cet auteur pour une philosophie latino-américaine, dans la mesure où l'auteur du *Capital* offre à l'éthique de la libération des catégories permettant de mieux exhiber « l'aspect matériel et négatif, ou critique, de l'éthique »⁹¹. Dans cette perspective, la pensée de Marx permet également à la philosophie de renouer avec sa mission libératrice ou émancipatrice. Voilà pourquoi, pour Dussel, contrairement à ce que pense Apel, la philosophie marxiste demeure encore un sujet d'actualité en Amérique latine. Passons maintenant à la troisième et dernière divergence entre Dussel et Apel, à savoir l'hypothèse d'une *complémentarité entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours*.

⁸⁹ Maesschalck, Marc, *Raison et pouvoir : les impasses de la pensée post-moderne*, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1992, p. 147.

⁹⁰ Vandenberghe, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande*, t.2, *op. cit.*, p. 271.

⁹¹ Dussel, Enrique, « 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) », *op. cit.*, pp. 238-239.

2.2. Existe-t-il une complémentarité entre les éthiques du discours et de la libération ?

Dans la cinquième rencontre entre Apel et Dussel (San Leopoldo, 1993), le philosophe allemand fait sienne la proposition de Hans Schelkshorn⁹² d'une complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération :

(...) d'abord je tiens à souligner que je suis en faveur de la possibilité d'une complémentarité entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. Et comme heuristique d'une comparaison critique des deux points de départ, la conception de Hans Schelkshorn que l'on pourrait considérer aujourd'hui comme le meilleur connaisseur des deux points de vue, me paraît la plus plausible⁹³.

L'argument de Schelkshorn est qu'Apel et Dussel s'intéressent aux mêmes types de problèmes, mais en utilisant des instruments différents. Ainsi, selon lui, les différences méthodologiques qui séparent les deux courants de pensée pourraient corriger mutuellement les inconvénients de chacun d'eux :

Apel fonctionne avec des types de rationalité ; la rationalité stratégique de l'action (exclue dans la partie A de l'éthique de la discussion) joue maintenant un rôle important en tant qu'élément régulateur des principes procéduraux de l'argumentation : servir sa propre vie et établir des institutions pour des discours pratiques. Les outils théoriques de Dussel sont basés sur une philosophie personnaliste⁹⁴. Ils reconstruisent la « logique » historique des relations

⁹² Schelkshorn, Hans, « Discurso y liberación (un acercamiento crítico a la "ética del discurso" y a la "ética de la liberación" de E. Dussel) », in Dussel, Enrique (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, pp. 11-34. Voir également, ID., « Discurso y liberación », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., pp. 11-28.

⁹³ Apel, Karl-Otto, « La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación [II] », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., p. 250.

⁹⁴ Peut-on considérer la philosophie dusselienne comme une philosophie personnaliste ? Un auteur comme Schelkshorn inscrira la philosophie de Dussel dans la continuité du personnalisme en tant qu'elle s'intéresse à l'Autre latino-américain comme personne humaine et qui mérite d'être pris en considération. Il nous semble cependant que Dussel se démarque d'une philosophie personnaliste en tant que telle dans la mesure où elle ne vise pas principalement une compréhension de l'être humain ou à donner la primauté à la relation de l'homme à l'homme à travers l'histoire des relations humaines. Comme nous l'avons déjà souligné, elle prend sa source dans une remise en question de la domination économique et culturelle des peuples du Nord à l'égard de ceux du Sud et notamment ceux de l'Amérique latine. Voilà pourquoi, comme nous l'avons montré également, le projet de l'éthique de la libération de Dussel se développe comme l'exercice de la « critique éthique » où s'affirme la « dignité niée » de la vie des victimes ou des exclus. Loin d'être une « logique » historique des relations humaines, l'éthique de

humaines. Chaque totalité sociale, dès l'intimité entre l'homme et la femme, jusqu'aux totalités de peuples et d'États, construit un horizon qui opprime et exclut l'autre. Par conséquent, la solidarité oblige de transcender la société réelle afin de lutter en faveur de ceux qui sont en dehors du système⁹⁵.

Pour Schelkshorn, il est évident qu'il y a une complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération : « De toute évidence, ajoute-t-il, les deux outils théoriques ne sont pas contradictoires, ils sont très proches et ils sont complémentaires »⁹⁶. D'ailleurs, dans certains de ses écrits contemporains des premières rencontres avec Apel, Dussel lui-même semble avoir suggéré cette possible complémentarité, plus particulièrement en acceptant que les problèmes soulevés par l'éthique de la libération puissent être considérés comme des cas concrets relevant de la *partie B* de l'éthique du discours. Selon María Aránzazu, dès le début du dialogue en 1989 jusqu'à leur troisième rencontre en 1992, la posture de Dussel face à l'éthique du discours demeure ambiguë. Ce qu'elle met au compte de la stratégie adoptée par Dussel pour entrer en dialogue avec la pensée d'Apel. Selon elle, dans certaines occasions Dussel semblait vouloir suivre le même raisonnement qu'Apel, en considérant « le problème de l'interpellation des exclus comme quelque chose qui relève de la partie B de l'éthique du discours »⁹⁷, tandis que dans d'autres circonstances il s'efforcera de « montrer que l'interpellation des exclus concerne non seulement l'application mais aussi la fondation de l'éthique »⁹⁸. Par exemple, dans *L'introduction de la « Transformation de la philosophie » de K. O. Apel et la philosophie de la libération* (Fribourg, 1989), Dussel semble assumer ce qu'Apel considère comme une double distinction importante de l'architecture de l'éthique du discours entre la *partie A* et la *partie B*, et entre la communauté idéale et réelle de la communication⁹⁹.

Dussel cherche plutôt à lutter en faveur de la réhabilitation de l'Autre comme exclu et comme victime afin qu'il puisse devenir acteur de sa propre libération.

⁹⁵ Schelkshorn, Hans, « Discurso y liberación (un acercamiento crítico a la "ética del discurso" y a la "ética de la liberación" de E. Dussel) », in Dussel, Enrique (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, op. cit., p. 29.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁷ Hernández Piñero, María Aránzazu, « Introducción : el debate entre ética del discurso y ética de la liberación », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., p. 38 : « Es el propio Dussel quien, en ocasiones, a) induce a pensar que el problema de la interpelación de los /as excluidos/as pertenece a la parte B de la ética, siguiendo el esquema apeliano ; mientras que, en otras, (b) se esfuerza por mostrar que afecta a cuestiones de fundamentación, no sólo de aplicación ».

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ Apel, Karl-Otto, « La pragmática trascendental y los problemas éticos norte-sur », in Dussel, Enrique (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, op. cit., p. 43 : « (...) , debo insistir, hay dos distinciones arquitectónicas de la ética del discurso, que son especialmente relevantes en este contexto de intercambio de argumentos, es decir,

C'est pourquoi, à la demande dusselienne de développer une théorie de l'hégémonie qui puisse « décrire explicitement le mécanisme de l'«exclusion» factuelle de l'Autre » de la communauté de communication réelle, Apel pourra aisément répondre qu'il s'agit d'un cas concret de la partie B de son éthique. D'ailleurs, dans *L'« éthique du discours » face au défi de la « philosophie de la libération » (une tentative de réponse à Dussel I)*, en se référant à sa troisième rencontre avec Dussel (Francfort et Mainz, 1992), Apel fera remarquer que, dans certains de ses écrits, Dussel semble admettre lui-même que sa lutte « contre l'exclusion de l'Autre » pourrait être considérée comme un sujet qui relève de la partie B de l'éthique du discours : « Dans les discussions que nous avons eues à Fribourg (Allemagne) comme au Mexique, Dussel semblait partager avec moi l'idée que sa préoccupation de l'«exclusion de l'Autre» pourrait être considérée comme un sujet qui relève de la partie B de l'éthique de la discussion¹⁰⁰ ». Dès lors, conclut Apel, la revendication de Dussel ne remet pas en question l'éthique du discours. Au contraire, elle est parfaitement acceptable au regard du « principe de responsabilité » qui prescrit la manière de procéder dans les cas où les conditions idéales de communication ne sont pas encore possibles :

(...) pour toutes ces situations de la partie B de l'éthique, où la formation de consensus à travers le discours argumentatif n'est pas possible, je postule deux choses : d'abord, j'ai accepté que, dans de telles situations on ne peut pas maintenir la séparation entre la rationalité communicationnelle consensuelle d'interaction, et d'autre part, la rationalité stratégique d'interaction qui constitue la prémisse majeure de la partie A de l'éthique de la discussion (...). Mais, en second lieu, j'ai également postulé que, pour la stratégie morale, pour ainsi dire, de la partie B de l'éthique, le principe suivant : chaque décision en particulier dans les situations où nous ne pouvons et ne devons pas abandonner les raisons stratégiques pour résoudre les conflits, chaque décision particulière dans ces situations, doit non seulement présenter la raison d'être stratégique et éthique de surmonter la gestion de crise actuelle, mais aussi doit suivre un principe régulateur, un principe qui contribue à une politique à long terme pour changer la situation globale dans le monde, de façon à établir les conditions nécessaires permettant de résoudre, grâce à l'éthique du discours, tous les différends ou tous les conflits, uniquement à travers l'argumentation et le discours¹⁰¹.

la distinción entre el a priori de la comunidad real y el a priori de la comunidad ideal de comunicación y por otro lado, la distinción entre la parte A y la parte B de la ética ».

¹⁰⁰ Apel, Karl-Otto, « La «ética del discurso» ante el desafío de la «filosofía de la liberación» (un intento de respuesta a Enrique Dussel) [I] », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, op. cit., p. 186.

¹⁰¹ Apel, Karl-Otto, « La pragmática transcendental y los problemas éticos norte-sur », in Dussel, Enrique (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, op. cit., p. 52.

On peut donc comprendre pourquoi, dans un premier temps, Apel acceptera la proposition de Schelkshorn au sujet d'une possible complémentarité entre les éthiques du discours et de la libération. Mais à ses yeux, cette complémentarité se résume en réalité à l'annexion de l'éthique de la libération par l'éthique du discours. Tout en acceptant la proposition de Schelkshorn, Apel ne peut s'empêcher par ailleurs d'émettre des doutes au sujet de l'éthique de la libération en raison de ce qu'il considère comme un « déficit » de fondation de celle-ci, à savoir l'« interpellation des exclus ». En effet, en vertu de son caractère empirique et contextuel une telle « fondation au sens strict à partir de la rencontre avec l'Autre » n'est pas possible. L'argument est classique depuis Hume¹⁰² : le fait ne peut conduire au droit ; dès lors, une éthique universelle ne peut procéder de l'évidence empirique de l'« interpellation des exclus ». Dans *Peut-on considérer le défi de l'éthique de la libération comme un défi de la partie B de l'éthique du discours ?* (Eichstädt, 1995), qui représente la sixième et dernière rencontre entre les deux auteurs, Apel affirme :

C'est en cela que consiste le problème méthodologique crucial des débats possibles entre l'éthique du discours pragmatico-transcendantale et l'éthique de la libération de Dussel. Car, du point de vue de la pragmatique transcendantale (...), à la question de la fondation rationnelle d'une éthique valide de façon intersubjective, on ne peut répondre à partir des phénomènes de la rencontre avec la misère de l'Autre – Dussel avec Levinas (...) ¹⁰³.

Par ailleurs, Apel reconnaîtra que, du point de vue *pratique*, l'éthique de la libération possède un avantage incontestable – qu'il situe justement et paradoxalement en ce qu'il considère comme étant la carence fondationnelle de l'éthique de la libération –, à savoir son « authentique expérience » de la misère et de l'exclusion des pauvres de ce monde. Avec Dussel, il trouve injuste qu'approximativement « 75 %¹⁰⁴ de l'humanité soient exclus de presque tous les discours les concernant notamment dans les sphères politique, économique et culturelle »¹⁰⁵. De plus, selon Apel, de

¹⁰² Pour plus de détails, voir le chapitre 4 et plus particulièrement le point 2.1.2.2.

¹⁰³ Apel, Karl-Otto, « ¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte b de la ética del discurso ? », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, *op. cit.*, p. 327.

¹⁰⁴ Plus particulièrement, Apel se réfère à cette affirmation de Dussel : « De hecho, la mayoría de la humanidad (el Tercer Mundo, los nuevos pobres del capitalismo central, las mujeres en casi todas las culturas, etc.), un 75 % o más de las personas humanas, no forman parte "facticamente", no son participantes plenos de las "comunidades de comunicación reales", hegemónicas », Cf. Dussel, Enrique, « La introducción de la "Transformación de la filosofía" de K.O. Apel y la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana) », *op. cit.*, p. 78.

¹⁰⁵ Apel, Karl-Otto, « La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación [II] », *op. cit.*, p. 251 : « La ventaja de la ética de la liberación radica en

cette expérience de l'extériorité (Levinas) des droits de l'Autre, « résulte une évidence qui, à première vue peut rendre superflue n'importe quelle fondation des normes éthiques y compris une fondation ultime (de la validité intersubjective) des normes éthiques (...) »¹⁰⁶. Et comme Dussel, Apel admettra également qu'en tenant compte de l'interpellation légitime des pauvres « la philosophie de la libération a non seulement le devoir de critiquer la philosophie et les sciences sociales dominantes mais aussi et surtout l'économie »¹⁰⁷. Cependant, malgré ou à cause de ces avantages de l'éthique de la libération, – procédant de l'« expérience authentique » de la rencontre avec l'Autre –, Apel demeurera invariablement convaincu de la supériorité de son éthique sur celle de Dussel. C'est pourquoi, en raison de son « déficit fondationnel » (l'interpellation de l'Autre), l'éthique de la libération ne peut constituer qu'un moment de l'éthique du discours. Telle a été la position d'Apel dès le début du dialogue entre lui et Dussel en 1989 à Fribourg. Il l'affirmera clairement, à l'occasion de leur dernière rencontre dans le texte intitulé *Peut-on considérer le défi de l'éthique de la libération comme un défi de la partie B de l'éthique du discours* : « (...) je dois confesser qu'essentiellement je maintiens ma réponse spontanée face au défi de Dussel de 1989 »¹⁰⁸, selon laquelle les problèmes posés par l'éthique de la libération peuvent être traités dans la partie B de l'éthique du discours.

L'hypothèse de la complémentarité entre les deux éthiques n'a fait que renforcer la position d'Apel selon lequel l'objectif principal de la partie B de l'éthique du discours est la mise en application des normes procédurales de la partie A de la dite éthique. Et, comme le montrera pour sa part Schelkshorn en faveur d'Apel, l'enjeu est ni plus ni moins la fondation de l'éthique de la discussion : « la réflexion transcendantale d'Apel va plus loin que l'éthique de la libération »¹⁰⁹. Schelkshorn ne fait donc que prendre parti pour le philosophe de la discussion en confirmant l'hypothèse de la supériorité de l'éthique du discours sur celle de l'éthique de la libération. Apel n'a donc eu aucune difficulté d'accepter la proposition de Schelkshorn au sujet d'une possible complémentarité entre les deux

sus experiencia auténtica de la miseria y la exclusión de los pobres de este mundo, esto quiere decir, la exclusión de aproximadamente el 75 % de la humanidad de casi todos los discursos relevantes que le conciernen en las áreas de la política, la economía y la cultura ».

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 252.

¹⁰⁸ Apel, Karl-Otto, « ¿Puede considerarse el desafío de la ética de la liberación como un desafío de la parte b de la ética del discurso ? », *op. cit.*, p. 312.

¹⁰⁹ Schelkshorn, Hans, « Discurso y liberación (un acercamiento crítico a la "ética del discurso" y a la "ética de la liberación" », in Dussel, Enrique (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, *op. cit.*, p. 32.

éthiques, car cela ne constituait en aucun cas une remise en question de son éthique. Au contraire, dans la perspective d'Apel, une telle alternative devait permettre également de résoudre l'une des divergences les plus importantes entre Dussel et lui, à savoir la question de la fondation de l'éthique. Car, au fond, s'il y a complémentarité entre les deux éthiques, c'est dans la mesure où la fondation de l'éthique du discours peut également valoir pour l'éthique de la libération. Ce service ne rimerait-il pas avec l'annexion pure et simple ?

Envisageons maintenant la position de Dussel ? A-t-il pu réellement considérer l'idée de Schelkshorn comme une hypothèse susceptible de rendre fructueuse la collaboration entre les deux éthiques ? Il nous semble qu'il faut répondre par la négative, car à travers son dialogue avec Apel la pensée de Dussel a évolué. S'il est vrai que, durant les premières rencontres avec Apel, on a pu noter une certaine ambiguïté dans l'approche de Dussel, à mesure qu'avance le dialogue, il va prendre une distance de plus en plus claire avec la perspective de l'éthique du discours. Le point décisif de la clarification de la position de Dussel passera par la remise en question de l'idée apélienne de « transcendantalité » et de la prétention fondationnelle de la pragmatique-transcendantale. L'argument de Dussel tourne autour de l'intuition centrale selon laquelle l'« interpellation de l'Autre » contraint de redéfinir la rationalité discursive ou communicationnelle et donc de *reconceptualiser* la « communauté de communication idéale » d'Apel et Habermas. Pour Dussel, la rationalité discursive s'intéresse uniquement aux participants à la discussion.

Selon notre auteur, l'éthique de la discussion laisse sans réponse la question posée par ceux qui sont *en dehors* de la discussion et/ou ne peuvent pas participer à la communauté de communication réelle. Autrement dit, au lieu de s'interroger uniquement sur les conditions de possibilité pouvant faciliter le dialogue entre les participants à la discussion, elle devrait également se préoccuper de ceux qui, en vertu de leur état de relégation ou d'exclusion, ne peuvent pas faire entendre leur voix. Dans cette perspective, en exploitant les ressources de la philosophie du langage, Dussel considérera l'Autre (l'opprimé) comme étant la voix « discordante » de la communauté de communication, précisément parce qu'il a été ou est exclu de la communication. Autrement dit, et ce point est vraiment décisif, la reconnaissance de la raison de l'Autre comme « l'autre raison qui interpelle » invite à repenser l'idée même de rationalité. Ce travail a déjà été entamé par Levinas lui-même, lorsque dans *Totalité et infini* il discernait Autrui comme point de départ de l'éthique ou comme philosophie première au lieu de l'ontologie. Dans le sillage de Levinas, Dussel invitera désormais à mettre la priorité sur l'interpellation de l'Autre plutôt que sur les critères de validation du discours. Il restera fidèle à cette inspiration levinassienne par-delà même la distance prise avec le philosophe juif.

Aux yeux de Dussel, en effet, la redéfinition¹¹⁰ de la rationalité demeurerait insuffisante si elle ne prenait pas en compte une « économique transcendantale »¹¹¹, qui pour l'essentiel représente une tentative d'articulation entre la méthode transcendantale apélienne (au niveau formel) et celle de Marx (au niveau matériel). La nécessité d'élaborer ce nouveau paradigme vient, selon Dussel, de la pertinence même de l'« économique », dont l'enjeu est la reconnaissance de ce fait indéniable et primordial que la subjectivité humaine est corporelle et en tant que telle éprouve des besoins matériels, culturels, etc. Tel est l'enjeu du dépassement de Levinas et de la reprise de Marx. En se basant sur l'« économique », Dussel s'orientera vers une fondation matérielle et critique de l'éthique qui rompt avec le point de vue fondationnel privilégié par Apel. Plus précisément, à travers ce qu'il appellera l'« économique transcendantale », il va s'efforcer d'articuler les aspects formel et matériel de l'éthique. Les fruits de ce travail se retrouvent dans *Vers une architectonique¹¹² de l'éthique de la libération* avec la formulation des principes *matériel universel* (en référence à la vie humaine) et *formel universel* (en référence à l'aspect formel de l'éthique). À partir de *Vers une architectonique de l'éthique de la libération*, Dussel donne à son éthique une base théorique qu'il considérera non seulement comme indépendante, mais aussi plus complexe¹¹³ que l'éthique du discours. Selon María Aránzazu, l'argument de Dussel repose sur les deux affirmations suivantes :

1) étant donné que la vie humaine est le contenu ultime de tout acte éthique, toute éthique est matérielle parce que toute éthique possède un contenu ; 2) le moment matériel de l'éthique est universel c'est-à-dire elle est valable pour

¹¹⁰ Pour Dussel une redéfinition de la rationalité s'impose en tant qu'elle permet une meilleure compréhension de l'éthique de la libération qui se présente comme l'expression de la voix dissonante de l'Autre ou encore de l'irruption de l'Autre qui lutte à la fois pour son intégration au sein de la communauté de communication et de la communauté de vie.

¹¹¹ Comme nous l'avons souligné dans le texte précédent, l'« économique transcendantale » sera remplacée par l'aspect matériel de l'éthique.

¹¹² Nous développerons l'architectonique dans notre quatrième chapitre consacré à l'éthique matérielle comme telle. Disons, par anticipation, que Dussel la présente à partir de six principes divisés en deux parties : la première partie appelée *La Construction de l'Éthicité – Le « Bien »* (*La Construcción de la « Eticidad » – El « Bien »*) – comprend les trois premiers principes à savoir le *principe matériel universel*, le *principe formel* et le *principe de la faisabilité*. Tandis que la seconde partie intitulée *Le « Développement » de l'éthicité – La critique Libératrice* (*El « Desarrollo » de la Eticidad – La crítica liberadora*) – contient les trois autres principes qui représentent une contrepartie critique des trois principes précédents, il s'agit du *principe critique-matériel*, du *principe critique-formel* et du *principe-libération*.

¹¹³ Pour plus détails voir le chapitre suivant.

toute culture, action humaine, institutions, etc. ; d'où la nécessité de construire une éthique universelle sur le moment matériel de la vie humaine¹¹⁴.

On le voit, pour Dussel, la vie humaine est la condition de possibilité et le contenu ultime de l'éthique. Par conséquent, elle devient une condition nécessaire de toute communication (on argumente toujours sur la manière de produire et de reproduire la vie en communauté) et à ce titre s'avère être un critère ultime de la vérité pratique.

En résumé, on peut dire que tirant parti de son dialogue avec l'éthique apélieenne du discours, Dussel sera conduit à la dépasser non seulement en introduisant un aspect matériel comme partie constitutive de l'éthique, mais en l'articulant à un aspect formel à travers lequel la raison devient une « médiation pour l'affirmation critique de la vie humaine ». Cette articulation est rendue possible grâce à une éthique de contenu ou une éthique matérielle qui repose sur l'*a priori* de la vie humaine. C'est en ce sens que Dussel affirme à plusieurs reprises que l'*a priori* de la re-connaissance d'Autrui est pré-scientifique et pré-réflexif et, par conséquent, antérieur à toute fondation pragmatico-transcendantale et préalable à toute argumentation possible. C'est pourquoi, en définitive, il n'acceptera pas que son éthique puisse être réduite à un cas particulier de la *partie B* de l'éthique du discours ou encore à un cas d'application de celle-ci.

Bien au contraire, grâce à l'articulation de l'aspect formel et de l'aspect matériel, Dussel estimera avoir dépassé l'éthique d'Apel en développant une éthique beaucoup plus complexe que l'éthique du discours : l'éthique du discours deviendra un moment de l'éthique de la libération. Du même coup, il rejettera la proposition de Schelkshorn qui fait de son éthique un cas concret de l'éthique de la discussion d'Apel. De son côté, devant le refus de l'auteur de l'éthique de la libération d'accepter la supériorité de l'éthique de la discussion, Apel finira par rejeter à son tour l'hypothèse de la complémentarité en insistant sur le « déficit » fondationnel de l'éthique de la libération. Même les défenseurs de la thèse de la complémentarité entre les deux éthiques reconnaissent que la divergence entre les deux auteurs au niveau de leurs principes fondateurs représente un défi pour une possible complémentarité entre les deux éthiques. Fátima Hurtado résume la divergence entre les éthiques du discours et de la libération en ces termes :

La position qui reste (...) la plus défendue quand on lit ces deux auteurs (Dussel et Apel) est celle selon laquelle, aux yeux d'Apel, les demandes de l'éthique de la libération constituent un cas concret de sa *partie B* de l'éthique

¹¹⁴ Hernández, Piñero, María Aránzazu, « Introducción : el debate entre ética del discurso y ética de la liberación », in Dussel, Enrique et Apel, Karl-Otto, *Ética de la liberación y ética del discurso*, *op. cit.*, p. 42.

de la discussion, et symétriquement, d'après Dussel c'est l'éthique de la discussion qui représente un moment de son éthique de la libération¹¹⁵.

Pour sa part, Martine Le Corre fera le même constat en mettant l'accent sur la difficulté d'une entente entre Dussel et Apel en ce qui a trait aux principes fondateurs de leurs éthiques. Dans cette perspective, elle souligne que malgré l'apport incontestable de Dussel dans la réflexion d'Apel en ce qui concerne l'application de l'éthique de la discussion, il ne réussira pas pour autant à convaincre ce dernier à accepter, « pour éviter tout "déficit en concrétude", l'architecture inversée de l'éthique de la libération (faire reposer le moment formel et rationnel sur un moment matériel pré-réflexif) »¹¹⁶. Ce qui, à notre avis, remet en question la possible complémentarité entre les deux éthiques en ruinant toute tentative de conciliation entre elles. Car, au sens où l'entendent les représentants de la thèse de la complémentarité entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération, la complémentarité repose justement sur cette possibilité de concilier les deux éthiques de telle sorte que le principe fondateur de l'une devient le principe conduisant à son application chez l'autre. Mais, comme nous l'avons longuement souligné, pour Apel la complémentarité entre les deux éthiques ne pouvait être envisagée qu'au niveau de l'application (*partie B* de l'éthique du discours) et non au niveau de la fondation (*partie A* de son éthique). Nous l'avons vu, l'auteur de l'éthique de la libération rejettera une telle proposition. De plus, à travers l'élaboration de son architecture, Dussel croit avoir dépassé l'éthique du discours d'Apel en proposant une éthique beaucoup plus « complexe » faisant même de l'éthique du discours un moment de l'éthique de la libération latino-américaine. Ce qui rend difficile voire même impossible toute tentative de rencontre entre les deux éthiques par le biais de leurs principes fondateurs.

3. Conclusion

Tout au long des différentes interventions qui constituent le dialogue entre l'éthique de la libération et l'éthique de la discussion, les deux auteurs ont oscillé dans leur manière de situer leur éthique l'une par rapport à l'autre. La position qui reste pourtant la plus défendue s'exprime en définitive dans les termes suivants : aux yeux d'Apel les demandes de l'éthique de la libération constituent un cas concret de la *partie B* de son éthique, tandis que, pour Dussel, c'est l'éthique de la discussion qui représente un moment de son éthique. Certes, certains auteurs comme

¹¹⁵ Hurtado López, Fátima, « Éthique de la Discussion et Éthique de la Libération : Un dialogue philosophique Nord-Sud », *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁶ Le Corre-Chantecaille, Martine, « "Penser avec...et contre..." : La pragmatique transcendantale de Karl-Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité », *op. cit.*, pp. 368-369.

Hans Schelkshorn ont tenté de faire le lien entre les deux éthiques, en mettant à l'examen l'hypothèse d'une complémentarité entre l'éthique de la libération et l'éthique du discours. L'argument de Schelkshorn repose sur le fait qu'Apel et Dussel s'intéressent aux mêmes types de problèmes, mais en utilisant des instruments méthodologiques différents : avec Apel, on a affaire à une philosophie de type (néo)-kantien qui utilise la réflexion transcendantale pour dégager les normes ou les règles *a priori* de toute discussion argumentée. Chez Dussel, nous avons affaire à une démarche phénoménologico-anthropologique d'inspiration levinassienne et marxienne dans laquelle l'éthique reçoit le statut de philosophie première à partir de l'interpellation de l'Autre comme autre en régime d'extériorité. Cependant, à la lumière de notre analyse des différentes rencontres entre les deux auteurs, il semble que les divergences entre eux n'autorisent pas de parler de complémentarité.

Arrêtons-nous sur cette problématique de la complémentarité ; ce point nous aidera à comprendre que le dialogue entre nos deux auteurs *n'a pas vraiment eu lieu*. Nous avons vu qu'Apel s'accordait avec l'idée émise par Schelkshorn d'une complémentarité entre les deux éthiques. Nous pensons qu'elle ne rend pas justice à l'éthique de la libération. Selon nous, elle sert plutôt à renforcer la conviction apélienne de la supériorité de l'éthique de la discussion sur celle de la libération. Dans la perspective d'Apel, en effet, l'éthique de la libération ne pouvait être, en raison de sa « carence » fondationnelle, qu'un cas concret de l'éthique du discours. Pour Apel, il n'y a de complémentarité entre les deux éthiques qu'au niveau de l'application (*partie B*) et non au niveau de la fondation (*partie A*). Ce faisant, l'auteur de l'éthique de la discussion semble définir les règles du dialogue entre lui et son interlocuteur, à savoir, pour faire court, les contraintes transcendantales inhérentes à toute communauté de communication. Mais peut-on entrer dans un dialogue en fixant soi-même les règles du jeu et en les imposant à l'autre ? Ou encore peut-on accepter d'entrer dans un débat en se déclarant déjà supérieur à l'autre ? Telle nous semble être pourtant la façon dont l'auteur de l'éthique de la discussion aborde le dialogue avec son interlocuteur. Dans ce cas, nous n'avons plus affaire à un dialogue d'égal à égal. Ne retrouvons-nous pas ici *mutatis mutandis* l'attitude générale que depuis ses commencements grecs la philosophie occidentale a eue à l'égard de toutes les formes d'altérité ?

En revanche, le dialogue entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération nous semble avoir été plus enrichissant pour Dussel. Reprenons l'argumentation d'Apel. À ses yeux, une éthique à prétention universelle, qu'il revendique à l'instar de Dussel, doit avoir une validité absolue et inconditionnelle qu'il croit trouver dans une procédure réflexive de type pragmatique-transcendantal. En revanche, conformément à l'interdit humien, on ne peut fonder une éthique sur une base exclusivement empi-

rique ; ce qui grève selon lui l'éthique de la libération en raison du point de départ contextuel et empirique que lui confère Dussel en invoquant l'interpellation de l'Autre pauvre et exclu incarné dans le peuple latino-américain. Certes, Apel reconnaît que l'interpellation des exclus constitue un défi pour l'éthique de la discussion, en tant qu'elle contraint à reconsidérer en profondeur l'idée d'une discussion illimitée de la communauté idéale de la communication. Dussel, de son côté, reconnaît l'importance de la démarche apélienne et de l'idée d'une « communauté de communication », car elle permet de dépasser le solipsisme invétéré de la modernité. Toutefois, la pensée d'Apel lui paraît insuffisante dans un contexte socio-historique de domination et de négation d'Autrui. Car, quand l'expérience de l'exclusion s'avère un point de départ quotidien, il devient nécessaire de lui trouver un « lieu » philosophique, au risque de la rendre plus inaudible que jamais. Il propose alors un élargissement de la définition de la communauté de communication apélienne en y incluant explicitement, comme un moment de celle-ci, l'extériorité virtuelle de chaque personne, d'Autrui, que Dussel caractérise comme « dis-tinct » et non simplement comme « différent »¹¹⁷. L'éthique de la libération prend ainsi en considération la proposition discursive, tout en la transformant, afin de pouvoir finalement articuler le principe formel d'Apel avec le principe matériel.

Pour ce faire, au-delà ou en deçà de la pragmatique transcendantale apélienne, Dussel va affirmer l'importance de développer, pour une philosophie qui part d'Autrui en tant que pauvre ou opprimé, une « économique » qui induit l'obligation de prendre en considération la « reproduction de la vie ». L'articulation de l'aspect formel et de l'aspect matériel de l'éthique devient alors possible grâce à une éthique de contenu qui repose sur l'antériorité pré-réflexive de la condition humaine prise dans sa globalité (corporelle, sociale, politique et historique). C'est dans ce cadre conceptuel rénové qu'il pensera avoir développé une éthique plus complexe¹¹⁸ que celle d'Apel en menant à terme les présupposés de l'éthique de la discussion. María Aránzazu résume parfaitement notre interprétation :

(...) si le dialogue entre Apel et Dussel ne conduit à aucun changement substantiel dans l'approche apélienne, en ce qui a trait à Dussel, le débat lui a été très fructueux et l'amène à poser de nouveaux problèmes (la distinction entre la vérité et la validité pratiques) et à proposer « une nouvelle voie pour l'éthique », une voie plus sûre et plus complexe. En plus de développer une éthique également formelle, de façon méthodologique, il assume (tout en les

¹¹⁷ Dussel distingue la « Différence », définie à partir de l'« identité » immanente au régime de la « totalité », et la « Dis-tinction » d'Autrui, c'est-à-dire de l'« Extériorité », qui est le chiffre d'une réelle altérité.

¹¹⁸ Nous y reviendrons au point 2 du chapitre 4 où nous exposerons l'architectonique de l'éthique de la libération.

redéfinissant) les acquis néokantiens d'Apel, c'est pourquoi il présente son argument en deux étapes, par la formulation de critères et la formulation de principes qui exigent une fondation à leurs niveaux respectifs. De plus, le modèle de fondation dusselien se présente également comme une nouveauté puisqu'il ne peut plus être réduit au modèle de fondation de l'éthique discursive¹¹⁹.

Cette « voie plus sûre et plus complexe » s'ouvre à partir de la vulnérabilité de l'Autre, attestée par toutes les formes d'exclusion qui l'affectent. Cet Autre ne peut être vraiment entendu par l'éthique apélienne du discours. Car, trop préoccupé à penser à l'intérieur d'une communauté de communication dont il essaie de dégager l'accès à la validité, Apel ne regarde pas au-dehors là où vivent des individus et des peuples qui dans une très grande majorité demeurent exclus de la communauté de communication réelle. Le point de départ et la tâche principale de l'éthique de la libération sera, justement, de se mettre à l'écoute de cet Autre, matériellement opprimé et formellement exclu, qui exige d'être pris en considération. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Dussel, lorsqu'il affirme que l'éthique de la libération part de ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie de la souffrance.

L'éthique de la libération représente bien un nouveau projet philosophique. Mais, en quoi consiste-t-il ? Qu'est-ce qu'il entend par l'éthique matérielle ? Et comment s'opère son articulation avec l'éthique matérielle ? Ces questions feront l'objet de notre prochain chapitre intitulé *L'éthique matérielle de la vie : le projet philosophique de l'éthique de la libération*.

¹¹⁹ Hernández Piñero, María Aránzazu, « Introducción : el debate entre ética del discurso y ética de la liberación », *op. cit.*, p. 44.

L'éthique matérielle de la vie

Enrique Dussel introduit tous les chapitres de son livre *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*¹ en affirmant que l'éthique de la libération est une éthique matérielle de la vie². Ce qui montre l'importance qu'accorde l'auteur à cette caractéristique fondamentale de son éthique, dont le critère principal est la *vie*. Qu'est-ce que Dussel entend par la vie ? Et de quelle vie s'agit-il ? Comment celle-ci peut-elle revendiquer le pouvoir de fonder une éthique ? Comment l'éthique matérielle qui en procède s'articule-t-elle avec une éthique formelle ? L'éthique matérielle de Dussel constitue une réponse à ces questions.

L'éthique matérielle repose sur six principes qui constitueront le fil conducteur de notre exposé : 1) le principe de production, de reproduction et de développement de la vie humaine de chaque sujet en communauté ; 2) le principe éthico-formel de la raison discursive ; 3) le principe de faisabilité éthique ; 4) le principe critico-matériel ; 5) le principe formel intersubjectif de validité critique ; et finalement 6) le Principe-Libération. Ces principes sont divisés en deux parties : la première partie contient les trois premiers principes qui fondent l'universalisme de l'éthique de la libération. Elle est l'étape de la « Construction » de l'éthicité – Le « Bien ». Les trois derniers représentent la version négative des principes antérieurs. Cette deuxième partie est l'étape du « Développement » de l'éthicité ou de la critique *Libératrice*. L'ensemble de ces principes représente ce que

¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998. Nous nous référerons à la traduction française de cet ouvrage : *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op. cit.

² Le concept de *vie* a été traité par différents auteurs comme Canguilhem, Lamarck, Stahl, Cuvier et autres. Mais ce concept ne fait pas l'unanimité chez ces auteurs. Certains tentent de chercher l'idée d'un principe de vie dans une perspective que l'on pourrait appeler métaphysique. Tandis que d'autres, au contraire, cherchent plutôt à « disséquer » la matière pour trouver dans ses éléments l'essence de la vie. Dans le cadre du travail qui nous concerne, la vie désigne la vie de l'être humain. Voir Canguilhem, Georges, « Vie » in *Dictionnaire de la Philosophie*, Encyclopaedia Universalis et Albin Michel, Paris, 2000, pp. 1924-1940. Également, Bernard, Claude, *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, Paris, 1878, 2^e éd. G. Canguilhem, Vrin, Paris, 1966 ; De Lamarck, Jean-Baptiste, *Philosophie zoologique*, Ed. Dentu, Paris, 1809, II, vi ; Cuvier, Georges, *Histoire des progrès des sciences naturelles depuis 1789 jusqu'à ce jour*, (5 volumes, 1826-1836).

l'auteur appelle *arquitectónica* (l'architectonique)³ de l'éthique de la libération considérée comme sa position définitive concernant la fondation de l'éthique.

Nous montrerons qu'il existe chez Dussel un lien étroit entre les deux parties de son éthique dans la mesure où la première est considérée comme l'étape de la *construction* de l'éthique reposant sur une éthique matérielle de la vie, tandis que la deuxième partie représente le moment *critique* en tant que tel dont l'objectif est de remettre en question l'injustice dont souffrent les victimes ou tout système qui vise à exploiter celles-ci. Nous insisterons également sur le fait qu'en accordant la priorité à une éthique matérielle de la vie, Dussel entend aussi réhabiliter le corps relégué au second plan par les éthiques formelles, à l'instar de l'éthique de la discussion d'Apel ; ce qui lui permettra d'établir qu'il y a une codétermination entre

³ Le terme *arquitectónica* est souvent utilisé pour désigner toute connaissance conçue sous la forme d'un système. En philosophie, l'architectonique est considérée comme la coordination scientifique de tous les savoirs ou des diverses parties d'un système. Le terme a d'abord été utilisé par Aristote dans l'Éthique à Nicomaque où il réfère à la Politique comme la science suprême ou architectonique par excellence en tant qu'elle est l'art d'organiser la cité. Néanmoins, pour J. Tricot, chez Aristote l'utilisation du terme architectonique demeure ambiguë puisque dans un passage très connu de la *Métaphysique* (*Métaph.*, A, 2, 982 b 4), Aristote désigne comme la science de l'architectonique par excellence non pas la Politique mais bien la Sagesse ou encore la Métaphysique. Dans une tentative de concilier les deux conceptions, Tricot suppose que Aristote pourrait vouloir dire que, dans l'ordre de la *sagesse pratique*, la Politique est la science suprême ; tandis que dans l'ordre de la *sagesse spéculative*, la science suprême ou l'architectonique par excellence serait la Métaphysique. À la suite d'Aristote, le terme architectonique serait utilisé par Leibniz et repris par Kant qui, dans sa *Critique à la raison pure* le définit comme « l'art des systèmes en général ». Dans cette perspective, il nous semble que Dussel comme Apel utilisent le terme architectonique dans le sens kantien c'est-à-dire comme l'art de structurer ou d'organiser de façon systématique la pensée. En ce sens, ils auraient utilisé le terme architectonique comme une façon d'insister sur l'importance de l'interaction qui existe entre les différentes parties ou les différents moments de leurs éthiques. Dans son *Éthique de la Libération à l'Âge de la Globalisation et de l'Exclusion*, Dussel parle même de l'architectonique comme fondements (*fundamentos*) de l'Éthique de la libération dont le point de départ est l'aspect matériel de l'éthique. Rappelons que dans son dialogue avec Apel, Dussel considèrera l'architectonique de l'éthique de la libération comme sa réponse définitive concernant les questions de fondation et d'application de l'éthique. C'est également à partir de son architectonique qu'il tentera de dépasser la pensée apélienne en développant, selon lui, une architectonique plus « complexe » que celle de l'éthique de la discussion et qui ferait la synthèse entre les aspects formel et matériel de l'éthique (nous développerons davantage l'architectonique de Dussel dans le chap. IV de notre ouvrage). Pour plus de détails, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque* (I, 1, 1094a n° 25), trad. J. Tricot (9^e tirage), Vrin, Paris, 1997, pp. 34-35 ; Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Flammarion, Paris, 2001 (1997), A 832 / B 860 ; http://baptiste.meles.free.fr/site/B.Meles-Systeme_chez_Foucault.pdf (page visitée le 25/08/15) ; et également, Dussel, Enrique, *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusion*, *op. cit.*, p. 86.

les aspects matériel et formel de l'éthique. De même, nous montrerons qu'en tenant compte d'une éthique matérielle de la vie, Dussel tentera de faire une réévaluation de l'interdit humien en montrant qu'il est possible de passer des énoncés descriptifs aux énoncés normatifs.

Nous tenterons également de montrer comment, à travers son architectonique et grâce aux travaux réalisés par la neurobiologie, qui mettent en évidence le lien entre les dimensions corporelle et mentale, Dussel prétend avoir mené à terme les présupposés de l'éthique du discours en développant une éthique plus complexe que celle d'Apel. En ce sens, nous insisterons sur le fait que pour Dussel, ce qui manque à l'éthique apélienne c'est le fait de n'avoir pas pris en compte que les victimes sont à la fois « matériellement opprimées et formellement exclues ». Ce qu'il expliquera par l'absence d'une théorie critique de la réalité sociale qui rend l'éthique du discours insensible à la situation des exclus, des sans-voix ou des marginaux. Pour ce faire nous ferons référence aux travaux de théoriciens se réclamant de l'École de Francfort comme Axel Honneth et Guillaume le Blanc qui viennent corroborer, du point de vue de la philosophie sociale, la perspective de Dussel, ainsi que sa critique à l'égard de l'éthique de la discussion apélienne.

1. Dussel et la question de la vie

1.1. Vers une conception intégrée de la vie humaine

Dans la troisième thèse⁴ de son livre *Ética de la liberación*, Dussel précise ce qu'il entend par le concept de vie : la vie n'est pas d'abord ce qui fait l'objet des sciences biologiques, mais elle désigne la « vie humaine » saisie dans toutes ses dimensions : « physico-biologique, historico-culturelle, éthico-esthétique et même mystico-spirituelle »⁵, et ces dimensions sont prises « toujours dans un cadre communautaire »⁶. Dussel précise ensuite cette définition de la vie humaine en affirmant qu'il ne faut pas la concevoir comme un « mode d'être » mais comme un « mode de réalité » ; par là il entend insister sur le fait qu'il n'appréhende pas la vie humaine comme un concept ou une idée, mais comme ce qui est *à faire*, à partir du moment où le réel est compris comme une « vérité pratique »⁷. En d'autres termes, la vie humaine est la vie concrète

⁴ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 618 (tr. fr., p. 245).

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Dussel distingue trois niveaux dans la question de la vérité. Le premier niveau est celui de l'*intelligibilité* d'un énoncé ou de sa cohérence interne ; le second, celui de l'*intersubjectivité* ou plutôt de la validité des accords obtenus au sein d'une communauté de

de chaque être humain à partir de laquelle le réel s'actualise ou se présente à lui comme *vérité pratique*, comme vérité à mettre effectivement en œuvre. À ce titre, la vie humaine fonde normativement l'ordre qu'elle institue et entend réaliser, mais aussi impose au réel ses exigences et ses limites. À ce titre encore, elle détermine également les contenus : « Il est nécessaire d'avoir de la nourriture, une maison, la sécurité, la liberté, la souveraineté, des valeurs, une identité culturelle et la plénitude spirituelle (fonctions supérieures de l'être humain, lesquelles sont les contenus les plus pertinents de la vie humaine) »⁸. Autrement dit, l'être humain en tant que vivant, constitue la réalité comme objet ou comme son *objectif* premier (par la raison pratique ou théorique), ou encore il la détermine comme médiation pour la vie humaine elle-même : « Si l'être humain s'affronte à quelque chose empiriquement et quotidiennement, il est toujours et nécessairement celui qui, d'une façon ou d'une autre, se détache du "milieu" que constitue notre environnement comme conduisant à la vie du sujet éthique »⁹. La vie du sujet le circonscrit dans certaines limites strictes qui ne peuvent être dépassées sous peine de mort. Car la vie surgit toujours, dans sa vulnérabilité sensible, au sein de conditions précises qui comportent certaines exigences :

Si la température de la terre augmente, on meurt de chaleur ; si, déshydraté, on ne peut pas boire —comme cela peut arriver aux habitants du Sud du Sahara—, on meurt de soif ; si l'on ne se nourrit pas, on meurt de faim ; si la nation est envahie par une autre, plus puissante, elle supporte la domination (vécue alors comme une aliénation qui se mesure à l'aune d'une vie presque animale, voire jusqu'à son extinction, comme dans le cas des peuples indigènes, après la conquête de l'Amérique)¹⁰.

On le voit, Dussel nous donne une définition extrêmement complexe et riche de la vie humaine : « la vie humaine a pour caractéristique *intrinsèque* la rationalité (parce qu'humaine) et l'exercice intersubjectif et véridatif de la rationalité en est une exigence »¹¹. Autrement dit, la vie est le contenu ultime ou le critère éthico-politique décisif dont dérivent tous les autres.

communication et enfin un troisième niveau qui inclut la dimension de *référence* au réel ; c'est proprement le niveau auquel se situe l'éthique de la libération sans toutefois négliger les autres aspects de la vérité.

⁸ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 129.

⁹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibid.*, pp. 618 et 245.

Mais la conception pluridimensionnelle de la vie¹² que présente l'éthique dusselienne n'est-elle pas trop vaste ou même trop ambitieuse ? Tenant compte de la complexité du concept même de vie, que gagnerait-on à en proposer une définition générique, sinon à méconnaître cette complexité ? Cette conception pluridimensionnelle de la vie est d'autant plus problématique que Dussel ne semble pas juger bon de préciser lequel des aspects constitutifs de celle-ci intéresse l'éthique de la libération comme telle. Serait-ce l'aspect physico-chimique, l'aspect mystico-spirituel ou plutôt l'aspect culturel ? Force est de constater que l'éthique dusselienne reste muette à ce sujet. Est-ce une faiblesse de la pensée dusselienne ou une omission volontaire de sa part ? À première vue, on serait tenté de penser que l'éthique de la libération privilégie l'aspect culturel dans la mesure où elle est une éthique ancrée dans une réalité spécifique qu'est la réalité latino-américaine. Mais, ce faisant, ne nous exposons-nous pas à méconnaître la richesse de la conception pluridimensionnelle de l'éthique de Dussel ?

Notre hypothèse est que Dussel privilégie une conception unifiée ou intégrée¹³ de la vie et de l'être humain, ce qui l'amène à faire son profit des recherches en neurosciences¹⁴ en vue de montrer l'interaction ou l'articulation entre les aspects corporel et mental chez l'homme. Ces recherches vont lui permettre de montrer qu'il y a une co-détermination entre les aspects matériel et formel. C'est cette conception unifiée de la vie qui, à notre avis, semble porter Dussel à développer une définition pluridimensionnelle de la vie en la concevant comme un tout. En revanche, s'en tenir à un aspect particulier de la vie reviendrait à se donner une vision réductrice de celle-ci. En conséquence, tenant compte de sa conception unifiée de la vie humaine, Dussel ne semble pas vouloir prioriser un aspect particulier de la vie au détriment d'un autre. Car, pour lui, l'être humain possède à la fois une dimension physico-chimique (biologique), culturelle, sociale, mystico-spirituelle, etc. Par conséquent, la vie humaine ne peut pas être réduite à un aspect en particulier. Pour Dussel, ce qui fait la richesse

¹² L'analyse archéologique de la vie conduite par le philosophe français Michel Foucault peut contribuer à une meilleure compréhension de l'éthique matérielle de Dussel : non seulement elle apporte une précision sur le concept de la vie qui fait défaut à l'éthique dusselienne, mais aussi elle montre pourquoi la vie est devenue la référence ou le contenu ultime de l'être humain. Si Dussel a insisté beaucoup sur l'importance de la vie pour l'être humain, ses développements ne permettent pas de dire de manière explicite d'où vient le concept de vie et pourquoi la vie possède-t-elle un caractère prioritaire. Grâce à son analyse archéologique, il nous semble, Foucault est plus en mesure de répondre à ces questions qui font défaut à l'éthique matérielle de la vie de Dussel.

¹³ En vérité le terme « intégré » convient mieux que « unifié », car il exprime plus adéquatement le fait que la vie humaine est pluridimensionnelle et que cette caractéristique est l'objet d'une opération ou d'un *faire* incessant.

¹⁴ Voir notre prochain point.

même de la vie est qu'elle se donne comme un tout. Et c'est en cela que consiste son caractère prioritaire. C'est pourquoi, en référant à l'éthique dusselienne, le philosophe brésilien Antonio Rufino Vieira affirmera que la « vie humaine est fondamentale pour n'importe quel fondement d'une philosophie qui ne demande pas à contribuer à l'aliénation et à la mort d'une éthique mais qui *possibilise* la victoire de la vie »¹⁵. Le philosophe québécois Pierre Mouterde¹⁶ abonde dans le même sens, en soulignant qu'aucune chose n'a autant de valeur pour la philosophie que de parier sur la vie, ou encore de faire de « l'affirmation de la vie et de la vie humaine, l'objectif premier, de manière à retrouver ses rythmes et pulsations, son pouvoir de création et de renaissance, sa capacité à s'ouvrir au nouveau, en somme sa véritable puissance »¹⁷.

Toujours selon Mouterde, opter pour une philosophie ayant pour point de départ la vie humaine *requiert* l'engagement de l'homme. Elle conduit à appréhender l'être humain non pas d'abord comme un « être pour la mort », mais au contraire un être pour la vie, en somme « un vivant certes traversé par la mort (donc mortel), mais destiné avant tout à vivre intensément (...) »¹⁸. L'auteur rappelle, à ce propos, une des critiques fondamentales adressées par Hannah Arendt à Heidegger. Pour Hannah Arendt, en considérant que l'être humain est essentiellement « jeté vers la mort », Heidegger privilégie la « mortalité » au détriment de la « natalité » ; ce faisant, il néglige la présence des « commencements », sous-estimant du même coup la place de l'action chez l'être humain, comme l'exprime Hannah Arendt elle-même dans l'extrait suivant :

La vie de l'homme se précipitant vers la mort entraînerait inévitablement à la ruine, à la destruction, tout ce qui est humain, n'était la faculté d'interrompre ce cours et de commencer du neuf, faculté qui est inhérente à l'action comme pour rappeler constamment que les hommes, bien qu'ils doivent mourir, ne sont pas nés pour mourir, mais pour innover¹⁹.

Pour Mouterde, la reconnaissance de l'importance de la vie pour la philosophie l'oblige à reconnaître que les êtres humains sont des êtres

¹⁵ Vieira Ruffino, Antonio, *L'éthique matérielle de la vie : le projet éthique-politique critique de la philosophie de la libération*, op. cit. Le terme « victoire de la vie » fait référence à l'affirmation de la vie dans toutes ses dimensions face à une conception aliénante de celle-ci.

¹⁶ L'auteur a vécu en Amérique latine et c'est également là-bas qu'il a pu faire la connaissance de Dussel et de son éthique de la libération.

¹⁷ Mouterde, Pierre, *Pour une philosophie de l'action et de l'émancipation*, Éd. Écosociété, Montréal, 2009, p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39. Voir aussi, Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris, 1961, pp. 277-278.

faits de chair et de sang, « animés de désirs ou de passions et occupés à produire, reproduire socialement leurs conditions d'existence matérielles et spirituelles »²⁰. Autrement dit, si l'être humain est d'abord « un vivant », « un être pour la vie » (et non pas seulement un « être pour la mort »), la philosophie qui lui reconnaît cet attribut premier n'aura pas d'autre choix que de s'employer à embrasser les caractéristiques même de la vie, les reconnaître pour ce qu'elles sont et telles qu'elles se donnent à nous, c'est-à-dire comme des « vies tissées de pluralités, traversées de devenir, se donnant dans la matérialité des corps certes, pensants, désirants, créateurs, etc. – mais des corps tout de même (...) »²¹.

Comme Mouterde, Dussel reconnaît que le corps joue un rôle primordial pour une éthique de la libération en tant qu'éthique matérielle. Son importance vient du fait que nous sommes avant tout des êtres sensibles, des êtres corporels, des êtres vivants. C'est pourquoi, selon lui, l'éthique commencerait par ce que l'on pourrait appeler une phénoménologie de la *vulnérabilité* et en particulier de la souffrance de ceux qui vivent dans des conditions d'oppression, de relégation ou d'exclusion. La souffrance physique et morale des victimes – ou de l'Autre comme autre – est l'origine matérielle première de toute critique éthique possible. Autrui, avec son visage, sa corporéité nécessiteuse, offensée, blessée, appauvrie, est le point de départ réel de l'éthique.

Dans cette perspective, se référant aux travaux des chercheurs comme Gérald Edelman, Humberto Maturana²² et Francisco Varela, Dussel²³ estime que la biologie de même que les neurosciences et l'épistémologie cognitive ont contribué à réhabiliter le corps tout en permettant d'avoir une vision unifiée de l'être humain ; ce qui importe pour une éthique matérielle de la vie.

En ayant recours aux recherches des neurosciences Dussel veut montrer l'importance d'une éthique matérielle reposant sur la vie humaine. En effet, il retient des neurosciences les travaux relatifs au fonctionnement du cerveau qui mettent en évidence la place et le rôle du système cérébral dans la reproduction et le développement de la vie humaine. Ce qui est possible grâce à un processus dans lequel la dimension corporelle et la dimension réflexive ou mentale jouent un rôle fondamental, plus précisément elles permettent d'avoir une meilleure compréhension de l'être humain en le

²⁰ Mouterde, Pierre, *Pour une philosophie de l'action et de l'émancipation*, op. cit., p. 37.

²¹ *Ibid.*, p. 38.

²² Voir Maturana H. et Varela F., *Autopoiesis and Cognition : The Realization of the Living*, Boston Studies in the Philosophy of Science, t. XI/II, D. Reidel, Boston, 1980. Maturana H. et Varela F., *L'arbre de la connaissance*, Ed. Addison-Wesley, Paris, 1994.

²³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., pp. 91-104.

présentant d'abord et avant tout comme un être unifié. Dans cette perspective la dimension corporelle que les éthiques formelles ont tendance à reléguer au second plan jouera un rôle primordial dans l'éthique de la libération de Dussel, car celle-ci lui permettra d'élaborer une éthique de contenu reposant sur la vie humaine. Les neurosciences contribuent-elles réellement à une vision unifiée de l'être humain ? Favorisent-elles une interaction entre le corps et le cerveau ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner.

1.2. La neurobiologie et l'interaction corps-cerveau

Dussel considère l'approche de Gérard Edelman au sujet de l'acquisition du langage comme pertinente pour la philosophie. Edelman propose un modèle cognitif qui explique l'émergence des signes linguistiques à partir de concepts construits selon nos capacités de mémoire (catégorisation conceptuelle). L'hypothèse d'Edelman est que l'acquisition du langage ne précède en aucune façon la formation des concepts, mais au contraire se fonde sur un système conceptuel incarné. Ce qui signifie que le langage n'est pas indépendant du processus de la cognition. Dans la *Théorie de la sélection des groupes de neurones* (la TSGN), le même auteur soutient que les fonctions neurobiologiques permettent de faire émerger, puis évoluer les capacités de l'esprit humain nécessaires à la « conscience d'ordre supérieur » (la faculté de penser). Plus précisément, ces fonctions neurobiologiques vont de la spécialisation neurale, qui permet de distinguer les signaux internes des signaux externes, à la capacité symbolique, dont dépend l'apparition du langage jusqu'à la conscience primaire, qui permet de connecter des états internes résultant de catégorisations perceptuelles antérieures avec les perceptions présentes (le *présent remémoré*). En ce sens, pour Edelman, c'est l'anatomie du cerveau qui permet de comprendre l'apparition de la conscience. Il montre ainsi que lorsqu'un *stimulus* externe ou d'origine interne est reçu par l'organisme, des cartes différentes sont excitées en même temps. Des millions de neurones s'activeraient alors en parallèle s'auto-informant les uns les autres. De la succession des *stimuli* naîtrait un flux constant d'impulsions neuronales à partir desquelles se construisent la perception, puis la pensée conceptuelle. La perception d'un objet combinerait ainsi l'activité de différentes cartes du cortex, les unes sensibles aux formes, les autres à la couleur, les troisièmes au toucher, etc. Pour Edelman, la *conscience d'ordre supérieur* proviendrait de la mise en relation d'un système conceptuel incarné et du système symbolique qui en découle. Ainsi, en tant que moment interne de la corporéité humaine, le système cérébral est responsable de la reproduction et du développement de la vie humaine de l'organisme, de la corporéité communautaire et historique du sujet éthique.

Dussel met en parallèle les travaux d'Edelman et ceux d'autres neurobiologistes comme Maturana et Varela. À l'instar d'Edelman, Maturana et Varela insistent sur l'importance du langage dans le processus cognitif. Selon eux, il est important de savoir que, structurée par le langage, la vie sociale donne naissance aux grandes constructions symboliques dépassant largement les consciences individuelles (mythologies, puis théories scientifiques). Ces constructions modèlent la façon dont se construisent les contenus conscients individuels, puis par l'intermédiaire des individus qu'elles mobilisent, elles modèlent le monde dans sa globalité. À cet égard, Maturana et Varela distinguent trois niveaux d'« unités organiques » de la vie :

a) le premier niveau se réalise dans la cellule vivante. C'est-à-dire toutes les cellules vivantes de notre corps, qui sont des produits de fractures reproductrices de cellules toujours vivantes, font partie d'un continuum qui est vivant dès l'origine de la vie sur la terre. Autrement dit, toute la matière physique qui constitue notre corporéité est aussi vieille que l'univers (plus de 18 millions d'années) ; b) pour ce qui est du second niveau, il se réalise dans les organismes multicellulaires (...). L'ontogenèse multicellulaire est un processus de phylogenèse cellulaire. L'évolution consiste en des perturbations qui se conservent par adaptation et de façon autopoïétique. L'émergence du système nerveux permet pour sa part, « l'élargissement du domaine de comportements possibles en fournissant à l'organisme une structure extrêmement souple », ce qui permet (à travers le système de coordination sensori-motrice) une plus grande circulation ou un plus grand mouvement. Finalement, en ce qui a trait au troisième et dernier niveau d'« unités organiques » de la vie, il se réaliserait dans les phénomènes sociaux (...). C'est-à-dire, le troisième niveau qui inclut les comportements ontogéniques et phylogéniques très complexes est le « domaine linguistique des organismes participants »²⁴.

On le voit, de même que chez Edelman, pour Maturana et Varela le langage représente non seulement un moment neurologique ou génétique, mais aussi un produit culturel. Plus particulièrement, la conscience autonome apparaît lorsque la corporéité, à travers les fonctions supérieures du cerveau, ce que l'on appelle l'« esprit » (*Mind*), arrive à un processus réflexif, en ce sens qu'elle est capable de faire la différence entre le moi (*self*) et le non moi (*non self*). Ce processus d'auto-réflexion permet également au sujet (au moi) de prendre conscience de ce qu'il est réellement, c'est-à-dire un sujet faisant partie d'une communauté partageant une même langue, une même culture, une même tradition, etc. En d'autres termes, Maturana et Varela présentent une théorie des fondements biologiques qui établit un lien entre le naturel et le culturel. Selon ces auteurs, la vie

²⁴ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 94.

n'est pas une machine, les êtres humains sont des systèmes *autopoïétiques*, c'est-à-dire des systèmes se créant eux-mêmes. Ce sont des systèmes producteurs de (leur) monde. Dans l'évolution de ces systèmes autopoïétiques, le langage apparaît comme la dernière et la plus haute forme des systèmes vivants, plus exactement comme la dernière forme d'un système social et communicationnel. Ainsi, pour Maturana et Varela, le langage est d'abord une création de l'être humain. Il est le résultat des liens affectifs et sociaux très profonds qui unissent les êtres humains. Mais le langage crée sa propre réflexion. Il organise pour ainsi dire sa propre structure. En ce sens, pour Maturana et Varela, la première opération mentale s'est dissoute complètement dans un réseau de comportements sociaux. Les « concepts », les « représentations », les « idées » n'existent plus comme tels. Car, la dernière étape de la connaissance est une création de ce comportement coordinateur appelé langage que nous créons en communauté avec d'autres êtres humains.

Pour avoir une meilleure compréhension de l'interaction « corps-cerveau », il importe aussi, selon Dussel, de tenir compte du sous-système d'évaluation affective connu sous le nom de « circuit de Papez » (étudiés par James-Lange et Cannon-Bard). Dans ce sous-système, il s'intéresse surtout à la distinction²⁵ entre les « sensations » en tant que telles (ex. les sensations de « douleur » ou de « plaisir ») et les sensations « primaires » et « secondaires ». D'abord, il rappelle que les sensations de « douleur » ou de « plaisir » ne sont pas des émotions, mais bien des produits de *stimuli* qui irritent ou blessent, qui nous donnent une sensation de confort ou produisent en nous des états agréables, c'est-à-dire sensibilisent les cellules réceptrices, de façon soit traumatique, soit agréable. Ces « états corporels » (*body states*), font partie de ce que Dussel considère comme étant le « mécanisme élémentaire » de l'émotion primaire. Tandis que l'émotion secondaire serait, quant à elle, une « expérience réflexe de l'émotion primaire ». Par exemple, elle peut accélérer le rythme cardiaque, activer les glandes endocrines ou modifier le système immunitaire. Ainsi, à travers l'émotion secondaire, le cerveau serait constamment informé de l'état corporel par toutes les *afférences*²⁶ via la formation réticulée, l'hypothalamus, le cortex

²⁵ *Ibid.*, p. 100.

²⁶ On parle principalement d'*afférence* pour désigner un message conduit par un canal, qui emmène l'information vers la source d'intégration (message afférent), particulièrement dans le cas de récepteurs donnant naissance à un message électrique véhiculé par des neurones (neurones afférents, fibres afférentes) acheminé vers le système nerveux central (moelle épinière et/ou encéphale). On distingue deux sortes de fibres afférentes : le *système lemniscal* contenant des fibres myélinisées qui véhiculent de manière très rapide et précise les influx nerveux provenant de mécanorécepteurs, permettant la prise de conscience, la discrimination ou la localisation fine d'un stimulus entraînant une déformation mécanique (toucher, somesthésie) le système *spino-thalamique antéro-latéral* à conduction lente et diffuse, véhiculant des sensations plus communément confondues

somato-sensoriel des régions pariétales et insulaires, du thalamus et des structures limbiques. Sous l'effet de l'émotion, les hormones libérées dans le corps vont informer le cerveau à travers la circulation sanguine tout en modifiant éventuellement le traitement des signaux neuraux. C'est dans ce processus de continuelle surveillance du corps, dans cette perception de ce que le corps est en train de faire, tandis que se déroulent nos pensées, que consisterait le fait de ressentir des émotions. Le « sentir » est une réflexion sur l'émotion (son objet). Sur le plan neural, il s'agit d'une juxtaposition d'une image corporelle avec une image mentale (visuelle, auditive,...) sachant que les deux images restent séparées. Pour Dussel, toute cette activité de l'organisme a comme principal objectif la « reproduction ou le développement de la vie du sujet humain ».

En résumé, les travaux des chercheurs comme Gérald Edelman, Humberto Maturana et Francisco Varela permettent à Dussel de mettre en évidence l'importance de l'interaction entre les dimensions corporelle et réflexive. Ce qui est essentiel pour une éthique matérielle de la vie. Le cerveau est considéré comme étant la base matérielle ou l'épicentre qui gère les *stimuli* nerveux à partir des expériences réelles vécues et traduites sous forme de plaisir ou de douleur et « exprimées à travers le langage ». En d'autres termes, à partir des catégories des neurosciences, le cerveau réorganise les besoins de l'organisme de telle façon que le « système d'évaluation affective » (l'impulsion) ainsi que le « système de catégorisation » théorico-pratique (raison) possèdent la même nécessité objective. Elles répondent :

D'abord, aux exigences de la vie humaine (nécessité objective primaire) ; ensuite, elles s'articulent aux niveaux linguistique, culturel et historique et, finalement, (...) elles s'articulent aux exigences supérieures culturelles et universelles d'une éthique critique (celle-ci est intégrée aux fonctions du système limbique ou base du cerveau, ainsi qu'au lobe frontal du cortex)²⁷.

C'est pourquoi Dussel insiste sur le fait que la « communauté de vie » est la condition de possibilité de la « communauté de communication » ou des « systèmes sociaux ». De plus, selon lui, le système d'« évaluation affective » et le « système de catégorisation » représentent la condition de possibilité de l'apparition de la subjectivité et de l'intersubjectivité. Le texte suivant l'exprime avec clarté :

Nous sommes en face d'une grande nouveauté : l'exercice du système d'évaluation-affective (...) est un moment constitutif originaire de l'acte même

avec des impressions (chaleur, douleur). Voir <http://www.definitions-de-psychologie.com/fr/definition/afférence.html> (page visitée le 25/08/15).

²⁷ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 102.

par lequel l'être humain arrive à catégoriser les objets à la fois sur le plan théorico-pratique et empirique (...). À partir de la catégorisation perceptive, l'homme est parvenu à une deuxième fonction : la « catégorisation conceptuelle » (...). De même que le système d'évaluation affective, la catégorisation conceptuelle joue un rôle très important (pour le cerveau), elle réorganise le système de valeurs en les ordonnant à son tour, en tenant compte, plus particulièrement, de la reproduction et du développement de la vie organique du sujet humain (ce qui se traduira par la suite en critères linguistiques et culturels)²⁸.

Les travaux de la neurobiologie jouent, on le voit, un rôle important dans la construction de l'éthique matérielle. Ils ont permis à Dussel de réhabiliter la corporéité humaine en montrant que l'être humain est être unifié ou, mieux, intégré. Pour notre auteur, l'éthique a besoin d'« une compréhension unifiée de l'être humain »²⁹. En ce sens, il rappelle cette affirmation de John Searle pour qui, il « est nécessaire d'éviter de fausses alternatives, car on ne peut accepter ni le monisme ingénument matérialiste ni le dualisme »³⁰. C'est en partant de cette compréhension intégrée de l'être humain que Dussel développe son nouveau projet philosophique, l'éthique matérielle de la vie, axé sur l'interaction ou l'articulation entre ce qu'il appelle l'aspect formel et l'aspect matériel de l'éthique, comme il nous le dit dans l'extrait suivant :

(...) à partir de la neuro-biologie actuelle, nous affirmons que l'évolution produit des conditions cérébrales nécessaires pouvant amener à la fondation dialectique et matérielle du phénomène éthique (ce qui s'établit au niveau des fonctions « mentales supérieures » du cerveau, en passant par des processus linguistiques et culturels déterminés en vue d'arriver à un principe matériel universel) (...) ³¹.

Mais comment concilier la conception de l'éthique dusselienne de la vie et les recherches des neurosciences au sujet de l'interaction entre les aspects corporel et mental ? Autrement dit, de telles recherches peuvent-elles vraiment servir de modèle à l'éthique matérielle de la vie notamment en ce qui a trait à l'interaction entre les aspects matériel et formel de l'éthique ? Ou encore la conception de la vie telle que la présente Dussel se cadre-t-elle avec une conception biologique de la vie ? Tenant compte du fonctionnement même de la biologie, il s'avère que les recherches en neurobiologie en tant que telles ne peuvent servir de modèle à une éthique matérielle de la vie. En effet, à travers leurs recherches Varela et Maturana partent du principe selon lequel l'évolution du vivant se fait par

²⁸ *Ibid.*, pp. 96-97.

²⁹ *Ibid.*, p. 103 : « La Ética de la Liberación necesita una comprensión unitaria del ser humano ».

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibid.*, p. 104.

le maintien de son *organisation* et non par les notions d'évolution phylogénétique (évolution darwinienne) ou de reproduction. Ce qui mène à une conception de l'être vivant comme unité ou système « autopoïétique ». Dans le cadre de la conception autopoïétique de l'organisme vivant, la cognition est alors interprétée comme le « faire-émerger » d'un monde issu d'un « couplage opérationnel » entre l'organisme, considéré comme unité autopoïétique, et son environnement. Dans ce couplage opératoire, les processus sensori-moteurs, la perception et l'action sont en fait indissociables : la perception doit être comprise comme une action guidée vers son but (par exemple, comme le montrent certaines observations, la vision ne se réduit pas à une fonction de réception des données sensibles, mais c'est une activité interprétative), tandis que, de son côté, la formation des structures cognitives est guidée par la perception (elles ne sont pas pré-données). Ainsi, l'approche de Varela et Maturana permet de réintégrer la dimension phénoménale dans le processus de la cognition ; ce faisant elle tient compte de l'expérience vécue tout en considérant les mécanismes neuronaux sous-jacents. Dans cette perspective, le monde perçu est pensé non pas de façon isolée ou pré-déterminée, mais comme ce qui est construit au travers de notre expérience. Mais quel est l'apport des recherches en neurobiologie à l'élaboration d'une éthique matérielle de la vie ?

Comme nous l'avons déjà souligné, en s'inspirant des recherches en neurobiologie, visant à présenter une conception intégrée de l'être humain où l'esprit et le corps sont considérés comme un tout, Dussel tentera de dépasser le dualisme kantien qui, selon lui, continue de grever la conception apélieenne de l'éthique comme un héritage de la pensée occidentale à laquelle se rattache l'éthique du discours. En tenant compte de l'expérience de la souffrance ou plutôt de la misère des pauvres de l'Amérique latine et du Tiers Monde, Dussel tente de développer une éthique matérielle reposant sur la vie humaine et notamment la vie de ces victimes. Mais pour ce faire, il lui faut faire valoir une nouvelle rationalité capable d'explicitier cette réalité qu'implique la voix dissonante de l'Autre comme victime et comme exclu. En essayant d'explicitier cette double réalité, l'éthique de la libération dusselienne ne peut qu'admettre que les victimes sont exclus non seulement de façon formelle, mais aussi sont *matériellement* opprimées puisqu'elles souffrent dans leur corps. De ce fait, il en vient à affirmer qu'il y a une co-détermination entre les aspects formel et matériel de l'éthique. C'est ce qu'il essaiera de développer dans l'architecture de l'éthique de la libération que nous allons développer dans les pages suivantes.

Ainsi loin d'entrer en compétition avec l'éthique matérielle, les recherches réalisées par les neurosciences notamment au niveau de la neurobiologie viennent plutôt renforcer la conception dusselienne de la vie prise comme un tout. D'où le sens même de sa définition pluridimensionnelle

de la vie. En effet, comme nous l'avons déjà souligné, pour Dussel la vie humaine possède une antériorité ontologique, c'est elle qui rend possible le langage ou le discours. Ainsi de même que les neurosciences tentent de réintégrer la dimension phénoménale dans le processus de la cognition, Dussel tente de montrer l'interaction entre les aspects matériel et formel de l'éthique en partant de l'expérience de la souffrance vécue par les peuples de l'Amérique latine et du Tiers Monde.

Dans cette perspective, et seulement sur ce point précis, Dussel soulignera des affinités entre la philosophie de la libération et le philosophe américain Richard Rorty, lorsque celui-ci développe une éthique basée sur la sensibilité face à la souffrance et l'humiliation d'Autrui. Dans son ouvrage majeur consacré au libéralisme ironique³² *Contingence, ironie et solidarité*, Rorty insiste sur le fait que ce qui nous rend solidaires des autres êtres, c'est notre capacité de nous sentir interpellés par la souffrance et la douleur d'Autrui. C'est pourquoi, contrairement aux métaphysiciens, loin d'avoir recours à des normes objectives partagées par tous, le seul lien social que nous partageons avec les autres humains est la « reconnaissance d'une sensibilité à l'humiliation »³³. C'est à cet égard que Rorty se présentera comme un *ironiste libéral*, c'est-à-dire « une personne qui, entre ses désirs impossibles de fonder une éthique universelle, inclut ses propres espoirs de voir diminuer la souffrance et les humiliations de l'être humain par d'autres êtres humains »³⁴. En d'autres termes, nous dit Rorty, l'ironiste libéral se comporte éthiquement dans la mesure où il est capable de reconnaître les autres dans leur souffrance et leur douleur. D'où l'obligation morale de se sentir solidaire de ceux qui souffrent et à penser la vérité comme une question de solidarité. C'est pourquoi, plutôt que par la science ou les vérités scientifiques, c'est par l'imagination que l'on peut se rendre solidaire de ceux qui souffrent, car c'est de cette manière que l'on peut considérer « l'étranger comme un compagnon dans la souffrance ».

Certes, toujours selon le philosophe américain, la façon de considérer les autres êtres comme faisant communauté avec nous, dépend de la description détaillée de ces personnes et d'une re-définition de ce que nous-mêmes nous sommes. Telle sera la tâche non pas des sciences exactes, mais

³² Rorty se considère comme étant à la fois « libéral et ironiste » ou encore un libéral ironiste, tout en reconnaissant la possibilité de « défendre une théorie libérale sans pour autant partager une conception ironiste de la vie (ce qui est le cas de Habermas) ; ou à l'inverse, « d'entretenir une vision ironiste de la société et de ses métaphores tout en combattant le libéralisme politique (comme c'est le cas de Foucault) » (Voir Kokoszka, Valérie, *L'ironie du libéralisme et la question de la communauté chez Rorty*, in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2006, n°78).

³³ Rorty, Richard, *Contingence, ironie et solidarité*, trad. Par P.-E. Dauzat, Armand Colin, Paris, 1993, p. 135.

³⁴ *Ibid.*, p. 17.

des genres littéraires tels que « l'ethnographie, les rapports de journaux, les bandes dessinées, les films documentaires, et surtout des romans »³⁵. Ainsi, chez le philosophe américain, le versant positif de l'héritage pragmatique est la constitution d'une rationalité communautaire et conversationnelle, bien que non universelle, définie comme une extension progressive de la solidarité, du refus de l'injustice et de la cruauté. Dans *Contingence, ironie et solidarité*, il nous invite à cultiver notre sensibilité à la souffrance et notre capacité langagière à la décrire.

Néanmoins, aux yeux de Dussel – qui marquera ici sa différence d'avec le philosophe américain –, la douleur dont parle Rorty semble relever surtout des registres du langage ou de l'imagination. Or pour les gens qui souffrent, elle est bien réelle et non une simple question d'imagination ou de langage. C'est ce que Dussel affirme sans ambages dans son ouvrage intitulé *Apel, Ricœur, Rorty et l'éthique de la libération* : « (...) sa philosophie (i.e. celle de Rorty) n'est qu'une philosophie du langage (dans cette philosophie la douleur représente un moment non significatif, un simple exemple linguistique), contre tout "vocabulaire final" ; comme un langage temporaire, de récits ; en bref, une "conversation", apparemment sans prétention »³⁶.

Dussel reconnaît l'importance de cette question de Rorty : « Souffrez-vous ? » À partir de cette interrogation, il est possible, selon lui, de penser une « conversation » entre la pensée de Rorty et la philosophie de la libération. Néanmoins, en raison des différends entre les deux courants de pensée une telle conversation ne semble guère pouvoir aboutir à des convergences significatives : à la question de la souffrance, Rorty tentera de répondre en mettant l'accent sur le langage, tandis qu'en tenant compte de la souffrance réelle des gens, l'éthique de la libération insistera surtout sur la douleur même de l'Autre ou encore sur la « cause même d'une telle douleur et la manière même de la combattre »³⁷. Bref, pour Dussel, la première question de Rorty au sujet de la souffrance devrait l'amener à poser deux autres questions également importantes, à savoir : « Pourquoi souffrez-vous ? Et comment puis-je vous aider ? »

Néanmoins, s'il veut pouvoir entendre ces nouvelles questions, Rorty devra une fois encore aller au-delà des registres de l'imagination et de la conversation en vue de se compromettre ou prendre parti pour l'autre qui souffre. Car, nous dit Dussel, la solidarité n'est pas seulement de l'ordre du langage, elle s'exprime surtout à travers l'action ; on retrouve ici l'impor-

³⁵ *Ibid.*, p. 18.

³⁶ Dussel, Enrique, *Apel, Ricœur, Rorty et la filosofía de la liberación*, op. cit., p. 193.

³⁷ *Ibid.*, p. 194 : « Para Rorty la conversación debe versar sobre el lenguaje ; para la filosofía de la liberación sobre el dolor mismo del Otro, sobre la causa de ese dolor y sobre la manera de superarlo ».

tance de la définition dusselienne de la vie humaine comme vérité *pratique* : « La solidarité se présente nécessairement comme action, comme praxis, comme politique, comme raison stratégique et tactique (...) »³⁸. De plus, toute action, ainsi que tout énoncé, jugement ou « acte de parole », a pour ultime « référence » la vie humaine, notamment celle des victimes. Encore une fois, un tel point de départ oblige de mettre l'accent sur l'importance du corps ou de la corporéité de celui qui souffre, car c'est la seule façon d'éviter de banaliser la souffrance, qu'il faut considérer comme une épreuve réelle et non uniquement comme un « sujet de conversation » qu'il faut se contenter de décrire.

C'est pourquoi, Dussel ne cessera de prôner l'antériorité d'une éthique matérielle visant l'unité de l'être humain à partir d'une co-détermination entre les aspects matériel et formel de l'éthique. Car, rappelons-le, pour notre auteur, les victimes sont « matériellement » opprimées et « formellement » exclues. Ce qui invite à réhabiliter le corps relégué au second plan par les éthiques formelles comme celle d'Apel. C'est en ce sens, il nous semble, qu'il faut comprendre l'apport des neurosciences notamment la neurobiologie à l'éthique de la libération de Dussel. En s'inspirant des recherches des neurosciences, l'éthique de la libération tente de relancer le débat sur le dualisme corps et esprit en proposant une troisième voie à travers une vision plus intégrée de l'humain, notamment à partir d'une éthique matérielle reposant sur l'antériorité ontologique et le primat éthique de la vie humaine.

En quoi consiste ce principe matériel universel de l'éthique ? Comment Dussel va-t-il développer ce principe ? Cette question fera l'objet de notre prochain point : le principe matériel universel de l'éthique de la libération. Rappelons que ce principe fait partie des six éléments fondamentaux qui constituent l'architectonique de l'éthique de la libération. C'est également en tenant compte de ces éléments que Dussel pourra prétendre avoir développé une éthique plus complexe que celle d'Apel.

2. L'Architectonique de l'éthique de la libération

Comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, l'architectonique de l'éthique de la libération se divise en deux parties. La première contient les trois principes sur lesquels se fondent l'universalisme de l'éthique de la libération. La seconde contient également trois principes qui sont la version *négative*³⁹ ou critique des trois premiers.

³⁸ *Ibid.*, p. 194.

³⁹ Chez Dussel, le terme *négatif* a le sens de *critique* : c'est la remise en question du système qui nie la vie de l'Autre. C'est pourquoi un tel système est aussi appelé la *non-vérité* (négation de la victime) par opposition à la vie qui représente pour Dussel

2.1. La Construction de l'Éthicité – Le « Bien »

Les trois principes sur lesquels repose l'universalité de l'éthique matérielle sont : le principe *matériel*, le principe *formel* et le principe de *faisabilité*. Le principe *matériel* de l'éthique est l'obligation « de produire et reproduire la vie humaine en communauté ». Avant d'énoncer ce principe, Dussel commencera par élaborer le critère⁴⁰ matériel de l'éthique qu'il

la *vérité pratique* (l'affirmation de l'Autre comme victime). Dussel, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 371.

⁴⁰ À première vue, le choix de Dussel de partir des critères pour arriver aux principes ne paraît pas évident. D'autant plus que l'auteur n'explique pas les raisons qui lui ont poussé à faire un tel choix. Cependant une lecture de l'*Éthique à Nicomaque* de Aristote notamment la section intitulée « Le bonheur ; diverses opinions sur sa nature. Méthode à employer », semble donner quelques éléments de réponse susceptibles de nous aider à comprendre les raisons qui semblent motiver le choix de Dussel. En effet, en réponse à la question de Platon concernant la marche à suivre au sujet des principes à savoir faut-il « partir des principes » ou, au contraire, « remonter aux principes », Aristote soutient qu'il existe une différence entre les raisonnements qui « partent des principes et ceux qui remontent aux principes ». C'est ce que l'on appelle communément des raisonnements *descendants* et des raisonnements *ascendants*. Selon Aristote, les raisonnements descendants sont ceux qui partent « des principes et des causes pour descendre aux conséquences et aux effets » ; quant aux raisonnements ascendants, ils procéderaient de manière inverse c'est-à-dire, en partant « des faits pour remonter par induction jusqu'aux principes ». Toutefois, Aristote semble privilégier la seconde voie au point de la considérer comme étant la voie de l'éthique ou encore la voie des « réalités morales et sociales ». En effet, pour Aristote, étant donné la complexité des questions traitées, et n'ayant pas l'évidence des définitions ou des axiomes mathématiques, les principes ne peuvent être dégagés qu'au moyen de l'expérience ou de l'ensemble des données de fait. Pour montrer l'importance qu'il accorde aux raisonnements ascendants, Aristote soutient également que nous devons partir des choses qui sont connues non pas *en elles-mêmes*, mais connues *pour nous*. Mais, encore une fois, en référant à l'éthique ou aux « faits » d'ordre moral qui ne relèvent que de l'expérience et qui sont, par conséquent, connues pour nous, Aristote invite à raisonner non pas à partir des principes mais plutôt à partir des effets pour remonter aux principes. En ce qui nous concerne, se référant à l'éthique dussélienne, nous ne pouvons que constater l'étrange ressemblance entre le choix de Dussel de partir « des critères aux principes » et la seconde voie proposée par l'éthique aristotélicienne c'est-à-dire de partir des faits pour remonter jusqu'aux principes. Tenant compte de la pensée de Dussel, ce constat ne devrait pas nous surprendre outre mesure car, en tant qu'elle est une éthique de contenu ou une éthique matérielle reposant sur la vie humaine, l'éthique dussélienne ne peut qu'accorder la priorité aux « faits » plutôt qu'aux « principes » ou encore aux « critères » plutôt qu'aux principes. Dans cette perspective, Dussel semble opter consciemment pour une démarche différente de celle d'une éthique formelle, notamment de l'éthique apélicienne, en accordant la priorité à une morale dite ascendante qui part des faits pour arriver aux principes. Ce faisant, à la suite d'Aristote, Dussel semble proposer également le raisonnement ascendant comme la voie à suivre pour toute éthique qui prétend être une éthique de contenu ou une éthique matérielle en ce sens qu'elle doit procéder à l'inverse d'une éthique formelle, c'est-à-dire en partant des critères aux principes et non des principes aux critères. D'où l'importance qu'il accorde au critère principal de son éthique à savoir, « la production, la reproduction et le développement de la vie humaine en communauté ».

croît trouver dans la pensée de Marx en raison de ses « intuitions fortes » en faveur d'une éthique de contenu reposant sur la vie humaine. Ce critère matériel autorisera Dussel à rappeler le sens de la vie comme critère de *vérité pratique*⁴¹. Pour ce faire, il s'emploiera à remettre en question certaines éthiques jugées *particularistes*, parce qu'elles ne mettent l'accent que sur un aspect particulier de l'éthique ; parmi celles-ci on retrouve les éthiques *utilitariste* et *communautariste*.

Vu l'importance qu'accorde Dussel à la pensée de Taylor et pour mieux mettre en évidence la portée de sa critique à l'égard des *communautariens*⁴², nous nous intéresserons spécialement à la pensée du philosophe canadien. Ce qui permettra d'insister sur les problèmes posés par une éthique à prétention *universelle* comme celle que défend Dussel face à une éthique *pluraliste* que l'on retrouve chez Taylor. Compte tenu de l'inscription de Dussel dans la particularité latino-américaine, nous nous interrogerons sur les raisons qui ont conduit Dussel à développer une éthique universelle plutôt qu'une éthique pluraliste comme celle de Taylor ou des communautariens. En ce qui a trait au principe *formel*, nous montrerons qu'en partant de la différence entre vérité (référence au réel) et validité (faire accepter ce qui est tenu pour vrai), Dussel tentera d'élaborer le critère formel de la morale afin d'énoncer, par la suite, le principe formel en tant que tel. Pour cela, il tirera profit de la transformation pragmatique du formalisme kantien en le complétant par une référence au critère matériel. Ce qui l'autorisera à prétendre avoir développé une « éthique plus complexe » que celle d'Apel en vertu d'une co-détermination des aspects formel et matériel de l'éthique. Nous montrerons également que l'une des originalités de Dussel est d'avoir tenté de penser à nouveau frais l'interdit humien (le problème du passage des énoncés descriptifs aux énoncés normatifs) à partir de la vie humaine prise dans toute sa matérialité, c'est-à-dire la vie humaine concrète de l'être humain vivant en tant que vivant. Enfin, tenant compte du critère de faisabilité énonçant l'obligation éthique d'exécuter une action qui soit « possible » à tous les niveaux, empirique, technique, économique, etc., nous montrerons comment Dussel tentera d'élaborer ce qu'il appelle le principe de faisabilité. À la lumière de ce principe nous

Alors, on comprend pourquoi, chez Dussel, ce *critère* doit être considéré comme la *norme fondamentale* qui régit chacune des étapes de l'architecture de l'éthique de la libération. Voir Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, *op. cit.*, pp. 131 et ss. ; voir également, Aristote, *Éthique à Nicomaque* (I, 2, 1095a, 30 s.), trad. J. Tricot (9^e tirage), *op. cit.*, pp. 41-42.

⁴¹ Voir *infra* le point 2.1.1.3 de ce chapitre : la vie comme *critère de vérité*.

⁴² Rappelons que l'étiquette de « communautarisme » est souvent contestée par les auteurs que l'on désigne par ce terme. L'une des raisons pour lesquelles ils rejettent cette appellation est qu'il est difficile de donner une définition précise du communautarisme. Ce terme est alors utilisé de façon conventionnelle.

montrons également comment il remet en question certains modèles théoriques comme le modèle de marché de Hayek en le jugeant contradictoire et par conséquent impossible. Finalement nous insisterons sur le lien qu'établit Dussel entre la « bonté » et la faisabilité appelée également « opérabilité ».

2.1.1. *Le principe matériel*

Comme nous l'avons déjà souligné, avant d'énoncer le principe matériel qui est l'obligation « de produire et reproduire la vie humaine en communauté », Dussel commence par élaborer le critère matériel ou la *norme fondamentale* de son éthique, ce qui est rendu possible grâce à une remise en question de certaines éthiques matérielles qu'il considère comme étant particularistes ou insuffisantes. Certes, même si Dussel les considère insuffisantes, il reconnaît que ces éthiques visent un certain contenu comme le bonheur chez l'utilitarisme ou l'importance que le communautarisme accorde à la tradition. En dépit de ses divergences avec les éthiques jugées particularistes, l'éthique de la libération de Dussel partage avec elles un point commun à savoir que, contrairement aux éthiques dites libérales comme l'éthique du discours, elles accordent la priorité au bien sur le juste. Il insiste, à titre d'exemple, sur l'*utilitarisme*, notamment à partir d'auteurs comme Jeremy Bentham et John Stuart Mill, et sur le *communautarisme*, plus particulièrement sur des penseurs comme Charles Taylor qui défendent plus ou moins explicitement une conception communautarienne du libéralisme.

2.1.1.1. *L'utilitarisme et le communautarisme*

Les origines de l'utilitarisme remontent à des penseurs comme Richard Cumberland, Anthony Shaftesbury, Francis Hutcheson ou Adam Smith. Leur pensée se résume en des énoncés à valeurs axiomatiques tels que « la possession de biens comme propriété privée (...), l'amour de soi (self love) à partir d'une compréhension individualiste (...), la sympathie du sens moral (...) et, finalement la bienveillance altruiste »⁴³. Mais ce sont Bentham et Mill qui sont communément considérés comme les pères de l'utilitarisme. Jeremy Bentham introduit le vocable en 1781 et tire du principe utilitariste les implications théoriques et pratiques les plus abouties. Le principe éthique à partir duquel il juge les comportements individuels ou publics est l'*utilité sociale* ou, pour reprendre la formule bien connue, « le plus grand bonheur du plus grand nombre ». Le postulat de départ de la théorie de Bentham est que le bien éthique constitue une réalité constatable et démontrable que l'on peut définir à partir des motivations élémentaires de la nature humaine : son penchant « naturel » à rechercher le bonheur,

⁴³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 107.

c'est-à-dire un maximum de plaisir et un minimum de souffrance. Bentham formule ce principe de la manière suivante : « La nature a placé l'humanité sous l'empire de deux maîtres, la peine et le plaisir. C'est à eux seuls qu'il appartient de nous indiquer ce que nous devrions faire, et de déterminer ce que nous ferons »⁴⁴. Bentham expose le concept central d'*utilité* dans le premier chapitre de son *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* dont la première édition date de 1789. Par *principe d'utilité*, il entend le principe selon lequel toute action, quelle qu'elle soit, doit être approuvée ou désavouée en fonction de sa tendance à augmenter ou à réduire le bonheur des parties affectées par l'action. En mettant l'accent sur la recherche du plaisir, l'utilitarisme de Bentham sera considéré comme un utilitarisme *hédoniste*. John Stuart Mill, successeur immédiat de l'utilitarisme benthamien, s'écarte de l'utilitarisme hédoniste en proposant un utilitarisme *indirect*. À ses yeux, le plaisir ne peut plus être considéré comme la fin de la moralité, en tant qu'il contribue au bonheur du plus grand nombre, il joue plutôt un rôle indirect. Dussel résume son analyse de l'utilitarisme en mettant en évidence les quatre dimensions suivantes :

a) un *moment de plaisir*, comme critère d'accomplissement des besoins (subjectif, pulsionnel) ; b) un critère d'*utilité* ou le critère d'efficacité de l'action comme bonne en tant qu'accomplissement d'un moyen ou d'une fin (le bonheur déterminé par la rationalité instrumentale) ; c) un *moment conséquentialiste* : la valeur morale d'une action est déterminée par l'ensemble de ses conséquences – comme éthique de la responsabilité ; d) un *effet social*, c'est-à-dire le but recherché par l'utilitarisme est le bien-être du plus grand nombre⁴⁵.

Parmi les critiques adressées à l'utilitarisme, Dussel désigne d'abord le problème posé par la définition du bonheur en termes de plaisir. Selon lui, malgré la reconnaissance par J. S. Mill de la dimension qualitative des plaisirs, ni Bentham ni même Mill n'ont pu reconnaître au plaisir une dimension qualitative (est-ce quelque chose de corporel ou de mental, égoïste ou communautaire ?) ; de même, ils n'ont pu fournir de critères permettant de résoudre les conflits ou les contradictions dans l'application du principe d'utilité, par exemple : qu'est-ce qui apporte le plus de plaisir, lire un beau livre ou écouter un concert, etc. ? Une autre difficulté rencontrée dans l'utilitarisme est l'impossibilité empirique d'un calcul strict du plaisir (sa durée, son intensité, sa pureté, sa proximité ou son éloignement, son efficacité, selon les préférences d'un individu, etc.). Par ailleurs, l'utilitarisme ne peut rien dire sur le passage du transfert au plan collectif d'un raisonnement qui peut être valable au plan individuel (ce qui est bon pour l'un l'est-il pour tous ? Le bonheur de la collectivité contribue-t-il au bonheur de chacun ?). Selon Dussel, il peut y avoir une société extrêmement

⁴⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 109.

développée sous une dictature militaire, par exemple, qui prétendait arriver à un haut niveau de bien-être aux mépris des droits et de la dignité de ses citoyens, notamment les plus défavorisés. Une telle société peut-elle pour autant se considérer comme un modèle à suivre ?

En définitive, l'utilitarisme se meut dans le cercle abstrait de la raison instrumentale où la fin qu'il vise est le bonheur, et où les moyens pour l'obtenir sont calculés formellement, mais en ayant comme horizon le marché capitaliste ou la distribution capitaliste des biens. Dans ce cas, il ne s'agit pas d'un principe matériel universel de l'éthique, mais bien du simple bonheur subjectif (quoique matériel) du consommateur. En bref, pour Dussel, en optant pour le bonheur ou pour le plaisir l'utilitarisme ne s'intéresse qu'à *un* aspect de l'éthique. C'est d'ailleurs la même critique qu'il adressera au communautarisme.

Le communautarisme est un terme créé aux États-Unis dans les années 1980 pour désigner une philosophie qui défend l'idée selon laquelle l'individu n'existe pas indépendamment de ses appartenances, qu'elles soient culturelles, ethniques, religieuses ou sociales. On a tendance à ranger sous le label « communautarien » différents auteurs anglo-saxons dont les plus connus sont M. Sandel, Ch. Taylor, A. McIntyre et M. Walzer. Le communautarisme se présente comme une critique du libéralisme politique. Deux thèses principales traduisent son opposition à la pensée libérale : le *perfectionnisme* et le *contextualisme*. La thèse *perfectionniste* affirme que l'on ne peut déterminer ce qui est politiquement juste qu'en se référant à une conception du bien établissant un ordre de valeurs digne d'être réalisé. Les communautariens remettent ainsi en question le principe libéral d'une priorité épistémique du juste sur le bien (par exemple, dans l'éthique du discours d'Apel ou la théorie de la justice de Rawls). La thèse dite *contextualiste* affirme que toute communauté politique particulière doit se donner une conception substantielle du bien susceptible de fonder les principes de justice politique sur des valeurs substantielles partagées à l'intérieur de cette communauté. Dans cette perspective, le communautarisme remettra en cause la priorité que le libéralisme accorde à l'individu dans les rapports qu'il entretient avec sa communauté d'appartenance.

Parmi les auteurs visés par la critique communautarienne du libéralisme, mentionnons les philosophes politiques comme John Rawls et Ronald Dworkin qui tentent de développer des théories libérales normatives de l'État, c'est-à-dire des justifications de l'organisation des sociétés politiques fondées sur des principes de justice qui renoncent à en appeler à des conceptions du bien (ce que Rawls nomme des doctrines compréhensives). Les théories libérales de ce genre négligent le fait que les principes de l'action juste, y compris ceux de la moralité sociale, empruntent leur forme et leur contenu aux conceptions téléologiques du bien qui sont implicites au

sein des traditions morales substantielles, et que ces traditions développent encore. Dans la mesure où elles sont individualistes et se prétendent culturellement neutres, les idées libérales de la justice et de l'action politique s'avèrent en définitive incohérentes.

Selon Dussel, à l'instar des utilitaristes, les communautariens ne mettent l'accent que sur un aspect matériel de l'éthique ou sur un aspect du bien comme la culture ou la tradition. D'après lui, c'est ce que l'on retrouve, entre autres, dans la pensée d'auteurs comme Taylor et McIntyre. Étant donné l'importance qu'accorde Dussel à la pensée de Taylor, et pour mieux montrer sa critique à l'égard des communautariens, nous allons nous intéresser davantage à la pensée de ce dernier.

Le projet philosophique de Taylor, rappelle Dussel, commence par une critique de la modernité qui met l'accent sur la perte de sens ou le désenchantement qui accompagne la modernité depuis sa naissance ; il propose un retour à la tradition comme une manière de redécouvrir « l'identité personnelle » (*identity of Self*) en voie de fragmentation ou d'éclatement. Ce qui requiert la reconnaissance et l'affirmation des sources morales (*moral sources*) historiques implicites, mais encore présentes de la modernité. Il s'agit notamment du « déisme du Dieu chrétien, de la responsabilité de la personne comme sujet et la croyance romantique dans la bonté de la nature »⁴⁶.

Pour Taylor, poursuit Dussel, ce qui peut conduire à la réalisation d'une vie bonne, ce n'est pas l'argument rationnel, mais bien la narrativité esthétique que l'on retrouve dans la tradition d'un *pathos* au sens de Schiller, Nietzsche ou Benjamin. Dans *The Ethics of Authenticity* Taylor poursuit sa critique de la modernité en soulignant que les trois grands malaises qui affectent celle-ci (l'individualisme, la primauté de la raison instrumentale ou du capitalisme technologique et le despotisme du système) produisent une « perte de sens », un « éclipse des fins » et un manque de liberté dans la société bureaucratisée. Cependant, malgré cette situation de crise de la modernité, Taylor discerne quand même une lueur d'espoir qui s'exprime dans ce qu'il considère comme un idéal ou une quête d'« authenticité ». Pour Taylor, il y aurait un idéal moral inhérent à la subjectivité moderne. Cet idéal, il l'attribue à une histoire qui commence avec les temps modernes et s'accomplit dans la recherche de l'« authenticité » dont les sources sont celles du sentiment moderne de l'identité personnelle. Il y aurait donc un « renversement des hiérarchies » dans lequel la vie bonne s'exprimerait non pas à travers une série d'activités supérieures, mais bien à l'intérieur de la « vie » elle-même. C'est ce qu'il entend par l'*authenticité* : elle est l'intériorité d'une volonté autonome et autodéterminée qui cherche sa propre vérité ou qui veut faire la vérité sur elle-même. Cette authenticité ne

⁴⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación, op. cit.*, p. 118.

viser pas l'exclusion, mais bien la reconnaissance sociale. Plus particulièrement, elle cherche à faire apparaître l'identité personnelle qui rend chacun différent des autres. Pour Taylor, comme pour tous les communautariens, la différence surgit comme « un horizon culturel ultime commun ». C'est pourquoi, à l'encontre de la pensée libérale, qui affirme que la société peut accepter une diversité de conceptions du bien, les communautariens proposent une politique du bien commun enracinée dans une histoire et dans une tradition communes.

Néanmoins, aux yeux de Dussel, à la différence de Taylor, il faut rechercher non pas un « horizon culturel commun », mais bien un *principe matériel universel* interne à toutes les cultures. Ce qui est universel pour Dussel, c'est la « production, la reproduction et le développement de la vie », à savoir un ensemble d'activités constitutif de toutes les cultures quel qu'en soit leur lieu d'appartenance. En revanche, un « horizon culturel commun » ne peut constituer une source effective d'universalisation, car par définition il demeure toujours singulier ou particulier. La principale critique adressée par Dussel à la pensée de Taylor et à toute la pensée dite communautarienne porte donc sur le fait que ces pensées n'ont pas développé une *éthique matérielle universelle* comme c'est le cas par exemple de la part de l'éthique de la libération. Certes, il reconnaît l'importance du travail de Taylor dans la quête d'un dialogue interculturel soucieux d'accorder une importance égale à toutes les traditions culturelles. Arriver à comprendre les autres cultures sans les déprécier et minimiser leurs différences constitue un bénéfice pour la compréhension mutuelle. Cela suppose la reconnaissance du fait que l'éventail des potentialités humaines est immense. Cependant, Dussel estimera que les recherches de Taylor et d'autres communautariens auraient dû également les amener à développer une éthique à prétention universelle. À titre d'exemple, il rappelle la notion de « respect de la vie humaine »⁴⁷ comme étant un élément essentiel à toutes les cultures. Ce qui permet de remettre en question ces cultures lorsque, à l'intérieur de celles-ci, les droits fondamentaux des humains ne sont pas respectés comme le fait de se nourrir, de se loger ou de se vêtir.

La lecture dusselienne de Taylor pourrait sembler problématique et même biaisée dans la mesure où Dussel ne semble pas avoir mis suffisamment l'accent sur le fait que tout en revalorisant la modernité Taylor s'est également distancié de celle-ci. Or, sa lecture pourrait faire apparaître Taylor comme un défenseur de l'individualisme ou comme un nostalgique de la modernité qui cherche à prôner un retour à la subjectivité moderne à travers des notions comme l'identité, le soi ou l'authenticité. Néanmoins, en se référant à la notion d'identité Taylor ne pense pas à une identité personnelle ou individuelle, mais il s'agit plutôt de s'identifier à quelque

⁴⁷ Voir Dussel, Enrique, *Ética de la liberación*, op. cit., p. 156, note 193.

chose qui nous dépasse ; tel est le sens de sa conception du *self*. D'où aussi l'importance accordée à la tradition en tant qu'elle rend possible un accord intersubjectif et par le fait même une « communication authentique où l'identité de chacun serait reconnue ». La communauté devient ainsi le lieu essentiel de l'identité du moi. Taylor défend en réalité une conception narrativiste de la constitution de l'identité personnelle qui le rapproche fortement de Ricœur. En outre, chez Taylor, la dimension narrative⁴⁸ se situe dans une perspective éthique plutôt qu'esthétique (dimension héroïque) à la manière de Schiller et d'autres romantiques comme l'affirme Dussel. En effet, à la manière de Ricœur le philosophe canadien conçoit la narration comme une façon de renouer avec sa tradition en vue de s'approprier son histoire ou sa nature sociale. Car, pour lui, l'homme est toujours sur le mode du devenir. Il n'est jamais que le point de rencontre entre ce qu'il est devenu et ce vers quoi il s'oriente. Par conséquent, il ne peut constituer son identité que par la médiation du récit en montrant « comment il en est arrivé là », construisant ainsi sa vie comme un tout. En ce sens, il affirme : « puisque nous devons déterminer notre place en relation avec le bien, nous ne pouvons être sans orientation vers lui, et nous devons percevoir notre vie comme un récit »⁴⁹. Mais plus que l'histoire d'un « je » en quête de son autonomie, il faudrait surtout raconter l'histoire d'un « nous » ou encore l'histoire d'un groupe d'appartenance ou de solidarité. Voilà pourquoi on ne peut pas lire Taylor dans une perspective purement individualiste comme semble le faire Dussel. Au contraire, l'objectif de Taylor est de ré-orienter les idéaux modernes à des formes « saines » et authentiques en montrant que ces idéaux n'ont vraiment un sens pour nous que dans la mesure où ils sont rattachés à l'histoire d'un groupe ou à celle d'une communauté. Au lieu de faire l'apologie de l'individualisme, il accorde plutôt la primauté au dessein collectif ou au dessein d'un groupe, d'une communauté. C'est ce qui fait de sa pensée une pensée dite communautarienne.

Toutefois, il convient de préciser à la décharge de Dussel qu'il n'entend pas faire une étude exhaustive de la pensée de Taylor, mais montrer l'importance d'une telle pensée pour une éthique de la libération en tant qu'elle se veut également une éthique matérielle accordant la primauté au bien sur celle du juste. Certes, comme nous l'avons déjà souligné, l'essentiel de la critique de Dussel à Taylor repose sur le fait qu'en dépit de ses recherches pouvant le conduire à une éthique universaliste, le philosophe canadien

⁴⁸ Rappelons que Dussel empruntera également le chemin de la *narrativité* pour développer son éthique de la libération. Présenter une éthique propre à l'Amérique latine requiert de tenir compte de l'histoire de la pensée latino-américaine, notamment de l'influence de la pensée européenne sur la pensée latino-américaine. Voir le chap. 2 et aussi la conclusion où il est question des critiques adressées à la pensée de Dussel.

⁴⁹ Taylor, Charles, *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*, Harvard UP, Cambridge, 1989, pp. 51-52.

a préféré mettre l'accent sur un aspect particulier de l'éthique, à savoir sa dimension communautaire. Voilà pourquoi, il considérera l'éthique de Taylor comme une éthique particulariste reposant sur un retour à la tradition ou préconisant un repli sur les valeurs communautaires comme une façon de remédier à l'absence des points de repères qui caractérise selon lui la société contemporaine.

On peut néanmoins se demander pourquoi Dussel a-t-il préféré développer une éthique à prétention universelle plutôt qu'une éthique pluraliste ou multiculturaliste à l'instar de celle de Taylor ? Autrement dit, pour quelle raison l'éthique de la libération, ancrée dans une réalité particulière comme la réalité latino-américaine, est-elle portée par une prétention universaliste au lieu de se concevoir comme une éthique pluraliste ? Bref, ne peut-on pas entendre cette conception pluraliste ou multiculturaliste⁵⁰ de l'éthique communautarienne comme une modalité d'une éthique à prétention universelle ?

Avant de répondre à cette question, qui s'impose inévitablement à tous ceux et celles qui tentent de comprendre une pensée périphérique comme celle de la philosophie de la libération, il convient de rappeler brièvement les traits principaux de l'éthique de Taylor et notamment de préciser la signification de son caractère pluraliste. L'éthique de Taylor repose sur le fait que la pensée éthique contemporaine (plus particulièrement les éthiques néokantiennes fédérées autour du libéralisme) contribue à une réduction fort dommageable du champ moral. Les éthiques libérales focalisent sur la question de ce qu'il est juste de faire (notion d'obligation) aux dépens de la question de ce qu'il est bien d'être (accomplissement de soi dans la vie bonne). En d'autres termes, en s'appuyant sur un principe unique prenant la forme d'un impératif catégorique, la vie morale, réduite à son acception kantienne, est devenue purement formelle et a délaissé ses attributs substantiels. Contre un tel discrédit envers la richesse de la vie morale, Taylor essaye de construire une éthique pluraliste fondée sur l'idée qu'il existe un ordre moral dépassant le sujet et qui rend nos vies pleinement significatives.

La méthode proposée par Taylor pour élaborer son éthique se ramène à l'idée de « mélange des horizons »⁵¹, ce que Dussel appelle « l'horizon culturel commun » même si contrairement à ce dernier, le « mélange des horizons » tel que l'entend Taylor ne se confond pas avec un horizon culturel doté de virtualités universalistes. Car, Taylor veut se démarquer de toute forme de connaissance universelle. Pourquoi donc Taylor résiste-t-il

⁵⁰ *Multiculturalisme* est utilisé dans le sens d'une éthique qui vise à accorder une égale importance à toutes les cultures tout en reconnaissant leurs différences.

⁵¹ Pélabay, Janie, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Les Presses de l'Université Laval, Montréal, 2001, p. 170.

à adopter une telle perspective universaliste ? Celle-ci ne serait-elle pas en cohérence avec l'idée d'un « mélange des horizons » ? En réalité, aux yeux du philosophe canadien, la prétention à l'universalité est une des sources de nos problèmes culturels. Car faire le choix d'un principe universel aura pour conséquence de faire taire la différence ou la particularité culturelle en adoptant un point de vue dominant ou prioritaire. En ce sens, les éthiques communautariennes comme celle de Taylor se présentent comme une réflexion sur l'impossibilité de développer une éthique à prétention universelle sans remettre en question l'importance des différences de modes de vie ou de représentations de la réalité au sein d'une communauté. Car on ne peut faire valoir la reconnaissance des différences entre les cultures tout en maintenant un point de vue de surplomb qui serait censé juger et arbitrer entre celles-ci. L'idée de « mélange des horizons » représente une alternative à une perspective universaliste : elle n'est indemne d'une présomption d'universalité, mais il s'agit d'un universel *inchoatif* et non normatif.

En effet, le mélange des horizons vise à nous ouvrir éthiquement à un champ plus vaste de valeurs ancrées dans un espace communautaire déterminé. Ce qui exclut toute revendication universaliste réfractaire par principe à toute forme d'enracinement particulier. Selon Janie Pélabay tout le travail éthique de Taylor se construit sur la base de la comparaison parce que celle-ci est un élément basique de tout effort de compréhension. Loin d'être un produit de l'imagination, le contraste représente pour Taylor un élément originaire de la compréhension humaine, mais mis en évidence et mis en forme par le défi interculturel. C'est pourquoi, pour lui, le seul langage multiculturel adéquat est un langage de clarification des contrastes. En ce sens, il affirme : « C'est un langage dans lequel nous pourrions formuler notre mode de vie et le leur en tant que possibilités alternatives, reliées à certaines constantes humaines à l'œuvre dans les deux »⁵². Un langage de clarification cherche donc à comprendre des pratiques étrangères en relation avec les nôtres. En d'autres termes, l'étude de l'autre est aussi une étude de soi, et l'étude d'une culture étrangère est également un examen réflexif de la nôtre. En nous invitant à un exercice de redéfinition explicite de nos pratiques, la compréhension de l'autre donne l'opportunité de mieux nous comprendre nous-mêmes. La compréhension devient alors reconnaissance. C'est la reconnaissance de l'autre comme autre culture. Ce qui implique l'existence d'autres formes de vie et le fait que notre culture n'est pas la seule forme possible d'autocompréhension de l'humain. Ce qui, selon Taylor, place notre mode de vie sur un champ de variabilité dans la

⁵² Taylor, Charles, « Compréhension et ethnocentrisme », in Taylor, Charles, *La liberté des modernes*, trad. de Philippe de Lara, PUF, Paris, 1997, p. 208.

position d'« une possibilité parmi d'autres »⁵³. La méthode comparative requiert une grande ouverture d'esprit dès lors que notre jugement doit tenir compte de différentes positions, où l'autre tient une place équivalente à la mienne (présomption d'égalité).

En revanche – et ici apparaît plus clairement l'une des raisons pour lesquelles Taylor résiste à adopter la perspective d'une éthique d'universaliste – l'orientation formaliste de l'éthique est une des sources de nos problèmes culturels, en ce sens qu'en adoptant un point de vue « normatif » censé *obliger* inconditionnellement, elle ne laisse pas de place pour la différence, c'est-à-dire pour des voies diverses d'accomplissement de soi. Néanmoins, en refusant toute éthique universaliste, Taylor semble entrer en contradiction avec lui-même, car admettre qu'il y ait un idéal moral qui dépasse le sujet, ne serait-ce pas reconnaître une certaine forme d'universalisme ? En témoigne la méthode comparative elle-même qui vise un *horizon pluriel* où toutes les cultures pourraient dialoguer à considération égale. Certes, il est vrai que pour Taylor, cet horizon pluriel commun n'interdit pas chaque personne d'adopter un point de vue particulier sur la vie pratique en général. Pour autant, comme le souligne la philosophe québécoise Janie Pélabay, Taylor considère l'*horizon pluriel* comme un *universel de facto*, dans la mesure où cet horizon éthique est fondamentalement indéterminé, au sens il est constamment susceptible de *réaménagements*, car l'« intégration de nouveaux éléments est indéfinie »⁵⁴. À travers cette notion d'*horizon universel*, ce que semble rechercher Taylor, affirme Pélabay, c'est une forme de « compréhension commune qui se distinguerait d'un jugement éthique universel »⁵⁵, car il se méfie du concept d'*universalité* qui revêt à ses yeux un caractère homogénéisant. En revanche, l'idée d'élargissement répond chez lui à la recherche d'un esprit commun et d'un langage éthique partagé. À ce sujet, Pélabay pense que Taylor semble être pris en étau entre le relativisme et l'universalisme. Son libéralisme, dit-elle, modère ses « penchants relativistes »⁵⁶, tandis que son communautarisme lui interdit de « souscrire à l'universalisme »⁵⁷.

Pour sa part, comme nous l'avons déjà souligné, en se référant à l'*horizon culturel commun* taylorien Dussel avait déjà décelé un certain soupçon d'universalisme. Tout en reconnaissant l'importance du travail de Taylor en faveur d'un dialogue interculturel basé sur la reconnaissance de

⁵³ *Ibidem.*

⁵⁴ Pélabay, Janie, *op. cit.*, p. 174. La notion d'*universel de facto* paraît contradictoire dans la mesure où il s'agit d'un *horizon pluriel* qui est sans cesse susceptible de modifications ou de ré-aménagements ; celle d'*universel de droit* nous semblerait plus appropriée.

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 178.

⁵⁷ *Ibidem.*

différentes cultures, il ne cessera d'insister sur le fait que les recherches de Taylor ainsi que celles d'autres communautariens auraient dû les amener à développer une éthique à prétention universaliste. Tel fut le choix de Dussel même si, par ailleurs, l'éthique de la libération contient des éléments pouvant s'inscrire dans la perspective d'une éthique pluraliste. L'éthique de la libération ne vise-t-elle pas, comme chez Taylor, à revaloriser la pensée latino-américaine et d'autres pensées périphériques (comme celles de l'Afrique ou de l'Asie) en montrant le caractère positif d'un dialogue interculturel visant à accorder une égale importance à toutes les cultures tout en reconnaissant leurs différences.

Dussel ne critique pas cet aspect de la pensée de Taylor, mais bien, redisons-le, le refus de celui-ci d'opter pour une éthique pluraliste plutôt qu'une éthique à prétention universelle. Néanmoins dans le cas de Dussel, la conception d'une éthique universelle – et singulièrement sa conception de l'universalité – ne paraît pas aussi évidente que le prétend l'auteur. Sa critique de la pensée de Taylor semble même peu cohérente dans la mesure où, comme nous l'avons souvent souligné, l'éthique de la libération se veut elle-même ancrée dans une réalité sociale et culturelle particulière comme la réalité latino-américaine. Comment alors peut-il prétendre développer une éthique universelle en partant résolument d'un point de vue particulier ? En d'autres termes, en situant le point de départ de son éthique dans la particularité latino-américaine Dussel ne devrait-il pas, à l'instar de Taylor, développer une éthique pluraliste (visant à revaloriser la réalité ou la culture latino-américaine) plutôt qu'une éthique universaliste qui, dans la ligne de la pensée kantienne ou néo-kantienne, exigerait la mise entre parenthèses de toute forme de particularité culturelle ? En ce sens, la question que suscite le débat entre Dussel et Taylor n'est-elle pas de savoir si la visée d'universalité passe par une remise en question ou non de *toute forme* de particularité culturelle ? Ou encore en optant pour une éthique à prétention universelle, l'éthique de la libération de Dussel refuse-t-elle d'accepter les différences comme le prétend la critique que les éthiques communautariennes adressent aux éthiques universalistes ? Mais faut-il adopter le point de vue d'une éthique pluraliste qui, en voulant accorder une égale importance à toutes les cultures, risque de tomber dans une certaine forme de relativisme comme l'a fait remarquer justement Pélabay dans sa critique adressée à la pensée de Taylor ? Ou bien faut-il adopter un point de vue où l'on peut rejoindre tout le monde sans pour autant remettre en question leur particularité culturelle comme cela semble être le cas pour l'éthique de la libération ?

Comme l'on peut s'en rendre compte, ces questions montrent la difficulté de trancher en faveur d'une éthique pluraliste comme celle de Taylor ou d'une éthique à prétention universelle comme celle que défend l'éthique de la libération de Dussel. Toutefois, si nous voulons clarifier ce problème

et dissiper l'apparente contradiction qui pèse sur l'entente dusselienne de l'idée d'universalité, il nous faut d'abord rappeler que, loin de vouloir faire la différence culturelle, le concept d'universalité de Dussel s'inscrit dans la ligne de sa critique de la pensée occidentale ou européenne. À ses yeux, nous l'avons montré, la critique de la pensée occidentale s'avère un chemin obligé pour penser une éthique universelle dans la mesure où cette pensée usurpe une position soi-disant universelle, mais qui méconnaît sa propre particularité. Or tout en reconnaissant sa particularité latino-américaine – l'éthique de la libération ne cesse de rappeler qu'elle est la voix d'un *autre nouveau*, la pensée latino-américaine –, le concept d'universalité que met en œuvre l'éthique de la libération passe par d'autres voies que celle empruntée par la tradition kantienne : elle procède d'une relecture marxienne du primat de l'Autre Levinassien. En d'autres termes, le concept d'universalité de Dussel repose sur le fait qu'il y a un peuple concret (le peuple latino-américain) dans lequel il discerne une vocation à l'universalité par *analogie* avec la notion du prolétariat⁵⁸ chez Marx. L'originalité de la pensée de Dussel et plus particulièrement sa conception de l'universalité résiderait dans le fait même d'avoir fait de la différence ou de la particularité latino-américaine le point de départ de son éthique. Mais sans pour autant tomber dans une certaine forme de « latino-américano » centrisme dès lors que, selon notre interprétation, la vocation à l'universalité du peuple latino-américain est comprise sur base de cette analogie. En d'autres termes, c'est un peuple qui a atteint un niveau de dépouillement tel qu'il est capable de revendiquer ou de faire valoir une certaine forme d'universalisme. Si l'Autre latino-américain devient un universel ce n'est pas en raison d'une quelconque forme de prédominance historico-sociale ou d'une position de force privilégiée, mais c'est sa condition d'exclu et par conséquent son état d'extrême dépossession qui l'autorise à devenir le symbole de tous les exclus du monde, ou encore de tous les peuples ou de toutes les cultures dominées et exploitées de la planète terre. Il nous semble que c'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le concept de l'universalité chez Dussel plutôt que dans la mouvance kantienne ou néo-kantienne comme c'est le cas de l'éthique apélienne que Dussel critique en raison de sa difficulté de développer une théorie critique de la société⁵⁹. C'est pourquoi sa pensée vise à dépasser l'éthique de la discussion en montrant, à partir du peuple latino-américain pauvre et dominé, l'importance pour une éthique de la libération de tenir compte de l'Autre non seulement comme exclu de la communication, mais comme exclu de la communauté de vie. C'est ainsi que le projet d'une éthique de la libération se développera de manière propre, à partir de l'exercice de la critique

⁵⁸ Voir *supra*, la note de la conclusion du chapitre 2, où nous avons établi cette référence dusselienne à la théorie marxienne du prolétariat.

⁵⁹ Nous nous proposons de montrer ceci plus loin.

éthique où s'affirme « la dignité niée de la vie de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu »⁶⁰. C'est également pourquoi, dans l'architecture de l'éthique de la libération, ce qui est premier c'est le principe matériel universel reposant sur l'obligation de « produire, reproduire et développer, de façon auto-responsable, la vie concrète de chaque sujet humain dans une communauté de vie »⁶¹. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'option de Dussel pour une éthique à prétention universelle : se faisant l'écho de la voix dissonante de l'autre latino-américain comme victime ou comme exclu, il entend plaider également en faveur de tous les exclus du monde par analogie avec le prolétariat dans l'extrême dépossession duquel Marx a cru reconnaître le seul acteur légitimé à opérer l'affranchissement de toutes les victimes de l'exploitation capitaliste.

En résumé, aux yeux de Dussel, les communautariens ainsi que les utilitaristes ne mettent l'accent que sur un aspect particulier de l'éthique. Ils s'intéressent à l'histoire, à la culture, aux différentes sphères de la justice ou encore au bonheur ou bien-être social. Pour Dussel, ces éléments de l'éthique matérielle sont importants, mais non suffisants parce que ces deux courants philosophiques n'ont pas saisi la matérialité de l'éthique dans tout son potentiel d'universalité. C'est pourquoi il importe de dépasser ces éthiques matérielles « particularistes » en vue de penser un principe *matériel et universel* qui soit interne à toutes les cultures et qui se fonde sur la vie humaine comme telle. Notons que ce principe matériel et universel permettra à Dussel de répondre aux objections d'Apel selon lesquelles l'éthique de la libération ne repose que sur un point de départ contingent et empirique et donc par là prive l'éthique de la libération de toute fondation possible. Selon Dussel, un tel principe matériel aurait été déjà présent dans la pensée de Karl Marx. En d'autres termes, c'est chez Marx qu'il croit trouver le critère matériel sur lequel il fondera le principe matériel de son éthique. C'est ce qu'il nous faut à présent examiner.

2.1.1.2. Marx et le critère matériel universel

Selon Dussel, le jeune Marx des manuscrits parisiens de 1844 présente déjà des « "intuitions" fortes, claires et définitives en faveur d'une éthique de contenu »⁶². Pour Hegel, la réalité est le « sujet qui se connaît comme conscience de soi absolue »⁶³. Face à cette conscience absolue de la pensée qui se pense elle-même comme néant (comme vide absolu), comme « l'ennui et la nostalgie d'un contenu », Marx oppose :

⁶⁰ Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op. cit., p. 17.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

⁶² *Ibid.*, p. 130.

⁶³ *Ibidem.*

L'être humain réel (*Wirkliche*), corporel (*leibliche*), debout sur la terre ferme [...] L'être humain est immédiatement un être naturel. Comme être naturel et comme être vivant (*lebendiges*), il est, d'une part, doté de forces naturelles, de forces vitales (*Lebenskräften*) [...] comme impulsions (*Triebe*) ; d'autre part, comme être naturel, avec corporéité, sensible, objectif, il est, tel l'animal et la plante, un être vulnérable (*leidendes*), conditionné et limité ; c'est-à-dire que les objets de ses impulsions existent en dehors (*ausser*) de lui⁶⁴.

Face au règne souverain du spéculatif chez Hegel, poursuit Dussel, Marx aurait récupéré et réinvesti le « réel » ; mais le réel humain qui l'intéresse, c'est la réalité « matérielle » (*material* avec « a » en langue allemande), riche en « contenu », c'est la réalité humaine corporelle dotée de forces et de besoins naturels. Pour ce faire, Marx a dû se réapproprier la densité charnelle, oubliée ou méconnue par le dualisme moderne (de Descartes à Kant), d'un être humain défini, en premier lieu, à partir de sa corporéité comme un être « vivant », fragile et vulnérable et, par conséquent, transi de « besoins ». Marx décrit cette révolution anthropologique dans deux pages célèbres des *Manuscrits de 1844* :

Physiquement, l'être humain vit (*lebt*) seulement des produits naturels apparaissant sous forme d'alimentation, de chauffage, de vêtement, de maison, etc. L'universalité de l'être humain apparaît justement dans la praxis, dans l'universalité qui fait de la nature un corps inorganique, aussi bien pour être 1) un moyen de subsistance immédiate, que pour être 2) la matière (Matériel), l'objet et l'instrument de son activité vitale (*Lebenstätigkeit*) [...] Que l'homme vive (*lebt*) dans la nature veut dire que la nature est sa corporéité (*Leib*), avec laquelle il doit se maintenir en processus continu pour ne pas mourir [...] L'activité vitale, la vie, la vie productive elle-même, apparaît devant l'être humain seulement comme un moyen pour la satisfaction d'un besoin [...] La vie productive est toutefois générique. C'est la vie qui produit la vie⁶⁵.

Contrairement à Hegel, pour lequel l'acte humain suprême est la pensée qui produit la pensée qui se pense (formellement), pour Marx, la vie humaine réelle reproduit la même vie humaine avec conscience de soi à partir de sa corporéité et de ses besoins. Cependant, insiste Dussel, il ne faut pas voir en Marx un matérialiste (physique) simpliste (le *matériel* avec un « e » ou encore *materielle* en langue allemande). Car, pour Marx, l'être humain ne reproduit pas seulement sa vie physique et corporelle à l'instar de toute espèce vivante, mais elle se « crée » en quelque sorte dans la mesure où la reproduction de sa vie culturelle et spirituelle procède d'autres règles qui sont celles de la « beauté » :

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 130-131 (cité par Dussel).

L'animal se forme uniquement selon le besoin et la mesure de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'être humain sait produire selon la mesure de n'importe quelle espèce et impose toujours à l'objet la mesure qui lui est inhérente ; c'est pourquoi l'être humain produit aussi selon les règles de la beauté⁶⁶.

Le critère matériel auquel se réfère Marx, la reproduction et le développement de la vie humaine, est universel puisqu'il est constitutif de l'humanité du vivant ; il est également communautaire, en tant qu'il forme une « communauté de vie » (*Lebensgemeinschaft*) et l'institue comme être social, ainsi que Marx l'exprime dans le texte suivant :

Le caractère social est donc le caractère général de tout le mouvement [...] L'activité et la jouissance sont aussi sociales, aussi bien dans leur mode d'existence (*Existenzweise*) que dans leur contenu (*Inhalt*) : l'activité et la jouissance sociale [...] n'existent que pour l'être humain comme lien avec l'autre, comme son existence pour autrui (*für den andren*), et de l'autre pour lui (*des andren für ihn*), comme élément vital (*Lebenselement*) de la réalité humaine (*menschlichen Wirklichkeit*) : et c'est uniquement en cela qu'il existe comme fondement (*Grundlage*) de sa propre existence humaine [...] Non seulement le matériel de mon activité (comme la langue, la beauté à laquelle travaille le penseur) m'est donné comme produit social, mais ma propre existence est une activité sociale, car ce que je fais, je le fais pour la société et avec la conscience d'être un agent social. Ma conscience générale est seulement la *forme théorique*, de celle-là dont la *forme vive est la communauté réelle*. L'être social, comme conscience générale aujourd'hui est une abstraction de la vie réelle et comme telle, elle s'y affronte⁶⁷.

À partir de sa relecture des œuvres de Marx (notamment les propositions de ce dernier pour une éthique de contenu), Dussel va développer le *critère matériel universel* de l'éthique qui s'énonce 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 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 référence⁶⁸.

Dans la perspective de Dussel, le critère matériel universel de l'éthique est la vie humaine concrète de chaque être humain comme tel ; la vie représente dès lors le point de référence originaire de chaque être humain, dans laquelle il distingue trois moments : la « *production, reproduction*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 132.

et *développement* de la vie humaine »⁶⁹. Le moment de la *production* concerne la survie de l'humain ou encore sa reproduction matérielle et physique (manger, boire, etc.). Le moment de la *reproduction* de la vie humaine se réalise à travers les institutions et les valeurs culturelles ; il s'agit du processus qui conduit à la reproduction de l'humain au point de vue historique, culturel, etc. Finalement, ce double processus conduit au *développement* de la vie humaine dans les différentes institutions ou cultures données. Ainsi, on passe de l'évolution ou de la simple croissance naturelle à la prise de conscience de l'impact de nos actions sur notre environnement ou sur notre monde. Partant de l'idée que l'être humain est un « tout » et que la vie humaine doit être comprise également comme un « tout », Dussel ne fera pas de distinction entre la simple survie ou la reproduction matérielle physique (manger, se loger, avoir de la santé, etc.) et le développement culturel, scientifique, esthétique, mystique, éthique, etc. C'est pourquoi, il entend par « production, reproduction et développement de la vie humaine »⁷⁰ du sujet éthique non seulement le niveau végétatif ou animal mais aussi celui des fonctions mentales et le développement de la vie et de la culture humaine. Cet ensemble d'activités induisent un critère matériel *a priori* en ce sens qu'elles sont antérieures à – ou constituent le *présupposé* de – tout ordre historique ou culturel établi. Dès lors qu'elle est prise comme un tout, dans sa dimension biologique, mais aussi en tant que produit de notre création ou de notre production, il nous appartient de protéger et développer la vie au profit de tous, afin de la rendre la plus humaine possible. Dans un même geste, Dussel s'emploie à dépasser la tension voire l'opposition classique entre ces deux dimensions de la vie, pour en affirmer l'indissociable solidarité, à savoir la vie prise dans sa dimension biologique et naturelle et la vie envisagée comme une grandeur historique ou culturelle, même si la question de la visée de la vie bonne se rattache beaucoup plus à la seconde dimension plutôt qu'à sa base biologique.

En résumé, à la suite de Marx, l'éthique matérielle⁷¹ telle que l'entend Dussel, doit être comprise comme une éthique qui accorde la priorité au

⁶⁹ Cf. Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 622, thèse 11.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 622, thèse 11.

⁷¹ Pour une meilleure compréhension du sens que Dussel accorde à son éthique matérielle, voir Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 143, note 3. L'auteur rappelle notamment que par éthique matérielle reposant sur la vie, il se distancie des courants philosophiques « vitalistes » spécialement ceux des auteurs comme Ludwig Klages, Oswald Spengler ; il se distancierait également du vitalisme adopté par le nazisme allemand ou le fascisme italien, et du vitalisme nietzschéen. Ce faisant, il entend se situer dans une perspective « latino-américaine » (des mouvements indiens, afro-américains et caribéens, des groupes populaires, des mouvements féministes, etc.) qui lutte pour la vie du sujet éthique, humain-corporel,

bien (contenu : la vie humaine) plutôt qu'à celle du juste. En ce sens, elle s'oppose aux éthiques formelles de type néokantien dont l'un des principaux représentants est Karl-Otto Apel. Elle constitue aussi une éthique de contenu qui met l'accent sur la vie humaine, dont le *point de départ* est la souffrance corporelle de l'autre comme victime ou exclu et le *fondement* l'être corporel fragile et vulnérable. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, par son caractère pluridimensionnelle, l'éthique matérielle se distancie également d'autres éthiques matérielles comme celles des communautariens ou des utilitaristes qui, selon lui, mettent l'accent sur un aspect particulier de la vie plutôt que de la considérer dans toute sa richesse, c'est-à-dire de façon multidimensionnelle comme c'est le cas pour l'éthique de la libération. La vie concrète (corporelle et historique) devient ainsi le mode de réalité de l'être humain. Elle constitue en même temps le critère de vérité pratique et théorique de toute éthique possible. Mais comment faut-il entendre la vérité ? Et en quel sens la vie constitue-t-elle un « critère de vérité » ?

2.1.1.3. La vie comme critère de vérité

À la lumière des analyses de Marx, nous détenons avec la vie un critère matériel universel de l'éthique. Pour Dussel, l'éthique ne peut pas ignorer la vie dans sa vérité pratique, c'est-à-dire comme ce qui *doit* se produire, se reproduire et se développer à travers une *praxis* effective. Ainsi, la vérité pratique fonde le critère matériel de l'éthique en ce sens que tout acte d'un sujet vivant engage toute la vie comme mode de réalité. Car la vie est une *praxis* qui ouvre tout l'horizon de la réalité comme médiation de la vie. Il convient donc de repenser la notion de vérité en partant de la vie humaine. Mais il nous faut préciser en quoi la vie peut-elle opérer comme *critère* de vérité. Partant du fait contenu dans l'énoncé « Jean mange », demandons-nous : comment fonctionne le critère de vérité ?

À la lumière de cet exemple, Dussel distingue trois niveaux de vérité. Le premier niveau est celui de l'*intelligibilité* d'un énoncé ou de sa cohérence interne. La vérité ici est d'ordre purement linguistique ou intrathéorique. Pour reprendre un exemple pris de Putnam : « la neige est blanche est vraie uniquement si la neige est blanche »⁷². Un second niveau est celui de l'*intersubjectivité* et de la validité des accords obtenus au sein d'une communauté de communication, tradition dans laquelle s'inscrivent Apel et Habermas. Dussel distingue enfin un troisième niveau qui inclut

courant qui est en lien avec une tradition philosophique commençant avec Marx en passant par Freud, jusqu'à Franz Hinkelammert. Voir également le chap. I et spécialement la thèse 14 où il énonce quelques-unes des éthiques dites matérielles ou de *contenu*, dont la sienne.

⁷² Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op. cit., pp. 24-25.

la dimension de *référence* au réel ; c'est proprement le niveau auquel se situe l'éthique de la libération sans toutefois négliger les autres aspects de la vérité.

Reprenons brièvement ces trois niveaux de vérité. Le premier niveau est caractérisé par l'incommensurabilité de chaque monde linguistique. Cette conception de la vérité conduit en éthique à un relativisme qui peut avoir plusieurs variantes, la variante formaliste de la philosophie analytique et celle ontologico-culturaliste qui va de Humboldt à Heidegger. Le second niveau tente de sauver l'universalisme par le biais d'une réflexion pragmatique, à partir d'une théorie consensuelle de la vérité qui, en éthique, conduit à un formalisme sans aucun contenu matériel et, par conséquent, au problème de son applicabilité. C'est le niveau où se place l'éthique du discours : Apel, en particulier, va essayer de renouer avec l'universalisme à partir d'une réflexion transcendantale sur les actes d'énonciation. Cette approche conduit à une théorie consensuelle de la vérité et, en éthique, à un formalisme inspiré de Kant et délesté de tout contenu matériel. Le problème de cette orientation philosophique, c'est la question de l'applicabilité des normes aux cas concrets. Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'apport d'Apel est de souligner les limites du formalisme en introduisant une partie B qui aurait à charge de résoudre le problème de l'applicabilité dans le cadre, ainsi institué, d'une éthique de la *responsabilité*. Le troisième niveau est celui de la vérité comme référence. Le courant « référentialiste » essaie de sauver la validité éthique du sens commun pragmatique. Néanmoins, selon Dussel, le problème de ce courant est de ne pas pouvoir décrire de manière convaincante ce qui constitue la référence ultime de ce qui fait la valeur des normes et des décisions éthiques.

Aux yeux de Dussel, l'apport de l'Éthique de la libération serait d'accomplir plus radicalement le courant « référentialiste » en affirmant une *prétention* et un *critère de vérité* universels qui incluent « les moments culturels (...) de tous les *mondes linguistiques* possibles (même formels, mais avec la conscience du fait qu'ils sont des réductions abstraites et qui doivent être replacées dans le contexte réel pour atteindre la vérité pratique) »⁷³. En effet, l'éthique de la libération repose sur des jugements descriptifs ou des jugements de fait, car le vivant affronte la réalité en tant que « lieu » de sa survie et, de ce fait, comme une réalité « objective » en l'actualisant d'abord comme « vraie », afin de pouvoir le gérer :

Les jugements de fait dont les *critères de vérité* sont la vie et la mort sont à la fois les jugements constitutifs de la réalité *objective* [...]. La réalité *objective* n'est pas quelque chose de donné indépendamment de la vie humaine. La vie de l'homme, en arrivant à éviter la mort, maintient la réalité comme une réalité

⁷³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 252.

objective. Pour cette raison, la réalité se dissout dans le suicide et elle se dissout définitivement dans le suicide collectif de l'humanité [...]. L'*objectivité* de la réalité ne précède pas de la vie humaine, mais elle en est autant un produit qu'un présupposé⁷⁴.

Ainsi, pour Dussel, l'Éthique de la libération justifie l'idée que l'on puisse énoncer des « jugements de fait » relatifs à la vie ou à la mort du sujet éthique. Plus particulièrement, il s'agit de jugements matériels relatifs à la production, à la reproduction et au développement de la vie humaine, à partir desquels les fins et les valeurs peuvent être jugées de façon critique. Par exemple, dans l'énoncé : *Jean mange*⁷⁵, nous avons affaire à un énoncé descriptif, un « jugement de fait » qui procède de la « raison pratico-matérielle ». De plus, en nommant « Jean », nom propre d'un sujet humain, on le distingue de l'ensemble du réel formé par les choses inanimées, les végétaux et les animaux. En outre, étant donné qu'il s'agit d'un nom propre, on le reconnaît également comme un être concret doté d'une identité unique et exclusive de sujet. Enfin, on découvre sa réalité (acte de la « raison pratico-matérielle ») comme réalité *vivante* (« Jean mange pour pouvoir vivre ») et réalité *humaine* vivante (comme un sujet ayant conscience de soi, autonome, libre). Selon Dussel, l'acte de « manger » de ce « sujet » (familier, personnel, citoyen) constitue une médiation pour la vie en général, et plus particulièrement de sa vie comme sujet humain, car il ne s'agit pas seulement d'« avaler » la nourriture comme un animal. L'action de Jean (manger) se comprend toujours et inévitablement dans le « jugement de fait », qui n'est pas seulement un calcul abstrait de moyen en vue d'une fin de la raison instrumentale, mais également une réflexion sur le sujet de l'acte et, de ce fait, un moment d'une raison pratico-matérielle relatif à la vie qui actualise la réalité de « ce sujet humain qui mange », à partir d'un horizon plus radical. Autrement dit, il s'agit d'un « jugement de fait » (ni simplement instrumental, ni formel), formulé à partir d'un jugement ou d'un énoncé de réalité ou matériel (le fait de se nourrir).

Pour autant, est-il possible de fonder des énoncés normatifs à partir d'énoncés descriptifs ? En d'autres termes, en partant du critère matériel de l'éthique (de la production, de la reproduction et du développement de la vie humaine), peut-on arriver à formuler une obligation ou un devoir-être proprement éthique ? Ou encore, est-il possible de passer d'un simple critère descriptif à un principe éthique matériel proprement dit ? Question brûlante dans la modernité philosophique depuis Hume qui a accredité l'idée de l'impossibilité de passer du *fait* au *droit*, et que Dussel va s'employer à renouveler de manière pertinente. Ces questions constituent l'objectif de notre prochain point : Dussel et le principe éthique matériel.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 132.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 134-136.

2.1.1.4. Le principe matériel universel

L'idée de principe matériel concerne la vie matérielle de l'être humain. Selon Dussel, personne ne peut nier qu'il nous faut considérer comme purement descriptif tout énoncé qui renvoie aux comportements ou activités de l'être humain en tant que « vivant » et en tant qu'« humain ». L'acte de manger ou de boire, comme besoin ou expression de l'art culinaire, le fait de courir comme moyen de se déplacer ou comme sport, s'habiller pour conserver la chaleur ou comme mode culturel, etc., tout ce que nous faisons humainement, comme des êtres vivants, nous le faisons parce que nous le sommes. Il s'agit de « jugements de réalité ». De même, personne ne peut nier que l'être humain tienne, avant tout, à sa vie, bien qu'elle s'écoule la plupart du temps de façon *auto-organisée* au niveau biologique et *auto-réglée* du point de vue social, mais sous un certain contrôle auto-conscient (comme fonction supérieure, neuro-cérébrale). Ainsi, la responsabilité de ses actes, de sa vie, serait une conséquence, non seulement de la conscience mais aussi de l'auto-conscience. De plus, l'être humain est structuré à partir d'une *intersubjectivité* qui le constitue lui-même comme sujet communicatif au sein d'une communauté de vie et grâce à la communication linguistique. Il devient alors un être co-responsable. Enfin, autre dimension de sa vie, le sujet participe dès son origine à un monde culturel qui est fait de symboles, de valeurs, de normes, de prescriptions, etc.

Ces trois dimensions représentent, selon Dussel, la façon dont l'être humain vit réflexivement sa propre réalité existentielle, c'est-à-dire produire, reproduire et développer sa propre vie comme un sujet humain individuel vivant en communauté. La prise en considération de ces moments constitutifs de la réalité humaine vivante, *comme humaine*, implique que tout énoncé descriptif inclut toujours et nécessairement, dès son origine, une auto-réflexion responsable, capable de « sacrifier » sa propre vie à l'exigence de la conserver – et plus encore, si l'on considère que la motivation du pur instinct spécifique s'est transformée en exigences portées par des valeurs culturelles. Ces exigences, déjà implicites dans les énoncés descriptifs, peuvent s'explicitier en énoncés normatifs. D'après Dussel, cette « réflexion » de la vie humaine sur elle-même et le fait de se prendre « en charge » comme sujet est le moment pendant lequel la vie humaine est confiée à la responsabilité du sujet humain ; cette auto-réflexion peut être décrite de la manière suivante :

ante festum, comme condition absolue a priori, parce que la vie est déjà là, depuis toujours (pour le sujet) pour se constituer, par auto-responsabilité, comme action et projet éthique ; *in festum*, parce que nous ne pouvons pas l'avoir, inévitablement, dans la reconnaissance de soi-même et celle de l'autre sujet, comme l'*alter ego* vivant ; *post festum*, en tant que mémoire de ce que

nous avons fait comme développement ou destruction de notre/de nos vies comme projet futur.⁷⁶

À cette lumière, souligne Dussel, être sujet signifie que notre « être » propre, que notre vie s'offre à nous à partir de la responsabilité solidaire comme un « *devoir être* », et cela de manière « nécessaire et simultanée »⁷⁷. À partir de cette définition du *critère matériel universel* de la vie humaine, Dussel déduit le *principe matériel universel* de l'éthique de la manière suivante :

Celui qui agit éthiquement *doit* (c'est une obligation) produire, reproduire et développer, de façon auto-responsable, la vie concrète de chaque sujet humain dans une *communauté de vie*, comptant sur des énoncés normatifs avec la *prétention de vérité pratique*, à partir d'une "vie bonne" culturelle et historique (avec un mode de concevoir le bonheur, avec une certaine référence aux valeurs et à une manière fondamentale de comprendre l'être comme devoir-être et, pour la même raison, avec la *prétention de rectitude*) qui se partage pulsionnellement et solidairement, en ayant comme référence ultime toute l'humanité, c'est-à-dire c'est un énoncé normatif ayant la *prétention de vérité pratique* et aussi la *prétention d'universalité*⁷⁸.

Ce principe éthique matériel constitue le contenu éthique de toute *praxis* et de tout projet de développement futur. Par conséquent, il ne peut en aucun cas être méconnu, dépassé ni laissé de côté. Car, il s'agit du cadre à partir duquel s'établit la faisabilité en tant que telle du monde éthique quotidien. Selon Dussel, aucune norme éthique, aucun acte humain, aucune microstructure, aucune institution juste ou système d'éthicité porté par une « prétention de bonté », ne peut contredire ce principe éthique matériel. Il devient alors le *principe matériel* de toute l'éthique et également le critère de la « vérité pratique » par excellence. Cependant, bien qu'il soit le point de départ nécessaire, présupposé par toute éthique matérielle, ce principe matériel ne suffit pas : il a besoin d'être co-déterminé par un autre principe qui sera le fondement rationnel « des fins, des valeurs et des moyens d'action ». C'est ce qu'il appelle le principe *formel moral* ou principe de rationalité discursive pratico-intersubjective de l'accord, que nous développerons dans le prochain point.

En résumé, Dussel élabore le critère matériel de son éthique à partir de ce qu'il considère comme étant des « intuitions fortes » pour une éthique matérielle qu'il trouve notamment dans la pensée de Marx. Ce critère matériel consiste en l'obligation éthique de « produire, reproduire

⁷⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 138.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 140, trad. fr., p. 34.

⁷⁸ *Ibidem.*

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. Du critère matériel, il dégage un principe éthique matériel normatif, qui contient une exigence, une obligation ou un devoir-être proprement éthique. Il devient le principe matériel de toute éthique, bref le critère de la « vérité pratique » par excellence. Cependant, ce principe a besoin en vue de son application d'être co-déterminé par d'autres principes qui donneront un fondement rationnel au choix de telle ou telle norme à exécuter dans l'action. C'est ce que Dussel appelle, dans une formule dont il a le secret, le principe formel moral ou principe de rationalité discursive pratico-intersubjective de l'accord. Mais en quoi consiste ce principe formel moral ou ce principe de rationalité discursive pratico-intersubjective de l'accord ? C'est ce qu'il nous faut envisager dans ce qui suit.

2.1.2. *Le principe de validité formelle*

Comme dans le moment précédent, Dussel commence par élaborer le *critère formel de la morale* avant d'énoncer le *principe de validité formelle*. En ce qui concerne le critère formel de la morale, il précise d'abord le rôle que doit jouer l'aspect formel de la morale au sein de l'éthique matérielle : il s'agit plus particulièrement de « fonder et d'appliquer concrètement les normes, les jugements éthiques, les décisions, les énoncés normatifs ou les divers moments de l'éthique matérielle »⁷⁹. Selon Dussel, cette norme confère de la « validité » aux décisions éthiques matérielles. Sans cette norme, ces décisions pourraient être l'effet de l'égoïsme, du solipsisme ou de l'autoritarisme violent. Comment Dussel arrive-t-il à élaborer ce critère formel de la morale ?

2.1.2.1. *Le critère de la validité ou critère formel de la morale*

Dussel commence par faire une distinction entre ce qu'il considère comme étant une théorie de la vérité (non formelle) et une théorie de la validité (formelle) en montrant l'importance de cette dernière et la nécessité de l'articuler avec la première. La *vérité* est « le fruit du processus monologique (ou communautaire) de référence au réel, à partir de l'intersubjectivité linguistique (l'énoncé a alors la prétention de vérité) »⁸⁰. La *validité*, en revanche, est « l'effet de la volonté de faire accepter, intersubjectivement, ce qui monologiquement (ou communautairement) est tenu pour vrai (l'énoncé comporte par là la prétention de validité) »⁸¹. Vérité et validité sont formellement distinctes, tant par leur référence (au réel ou à l'intersubjectivité) que par l'exercice de rationalité qui leur est propre

⁷⁹ *Ibid.*, p. 201.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁸¹ *Ibidem.*

(matérielle ou formelle). L'éthique de la libération insiste néanmoins sur l'interaction entre la vérité et la validité. D'une part, d'un point de vue intersubjectif (qu'elle soit formelle ou procédurale), il n'y a pas de vérité au sens plein du terme sans validité préalable :

a) *ante festum*, parce que l'existence des questions à vérifier en forme d'accords intersubjectifs est une condition absolue de sa possibilité ; b) *in festum*, sans le dialogue dans la production intrinsèque de nouveaux arguments, dans l'acte véridatif même (en ceci consiste le caractère assertorique du consensus), et c) *post festum*, sans l'acceptabilité intersubjective permettant de nouveaux progrès véridatifs⁸².

De même, simultanément et référentiellement (en raison de sa matérialité), il n'y a pas de validité sans vérité :

a) *ante festum*, parce que le nouveau contenu véritable capté, mais non encore intersubjectivement accepté, est ce qui encourage à invalider l'ancien accord valide, objet de dissensus, d'où vient la validité en vigueur ; b) *in festum*, parce que *être d'accord* survient au sujet de quelque chose : ce qui est tenu pour vrai est ce qui octroie une force probatoire à l'argument, afin de produire l'acceptation intersubjective ; et c) *post festum*, parce que la mémoire d'une communauté de communication (quotidienne, scientifique, etc.) peut se réaliser à partir du *contenu véritable de validité*⁸³.

L'analyse de l'interaction entre la vérité et la validité permet à Dussel de formuler le *critère de validité* qui s'énonce de la manière suivante : « le *critère de validité* est la prétention d'obtenir l'*intersubjectivité* actuelle au sujet des énoncés véridatifs, comme accords, réalisés rationnellement, par une communauté »⁸⁴. Ce *critère* représente le *critère procédural ou formel*, par excellence. Mais comment passer du critère de validité au principe moral formel ?

2.1.2.2. Le principe moral de validité universelle

Pour élaborer le principe moral formel, Dussel tire profit de la transformation pragmatique du formalisme kantien, solipsiste et monologique, mais en le complétant par une référence à la vérité pratique ou par la référence au critère matériel : « Nous proposerons 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 présuppo-

⁸² *Ibid.*, p. 205.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 206.

sée »⁸⁵. Ce faisant, Dussel énonce le principe universel formel moral 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 que l'on se pose) doivent participer réellement à la discussion argumentative, disposés à arriver à des accords sans autre contrainte que celle du meilleur argument, délimitant ladite procédure et les décisions dans l'horizon des orientations qui émanent du principe éthico-matériel déjà défini⁸⁶.

À la différence d'Apel ou de Habermas, Dussel soutient que le principe moral formel universel fonctionne non seulement comme principe de validité en tant que tel, mais qu'il constitue aussi la médiation formelle ou procédurale du principe éthico-matériel. Il devient ainsi 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. En d'autres termes, le critère intersubjectif formel de validité s'est transformé en « exigence ou en principe moral d'*application* ». Voilà pourquoi, de l'avis de Dussel, l'Éthique de la libération mène à terme les présupposés de l'Éthique de la discussion, mais à partir d'une « architectonique plus complexe », plus précisément en utilisant les « ressources d'une éthique du contenu ou matérielle abandonnée par l'Éthique de la discussion »⁸⁷. Dans cette perspective, Dussel pense avoir réalisé la « synthèse » entre l'aspect matériel et l'aspect formel de l'éthique, plus particulièrement en contribuant à « l'application du principe éthico-matériel au travers du principe moral formel de validité » :

La *décision* de la norme ultime, jugement moral ou énoncé normatif concret, et la *réalisation* ou intégration du jugement choisi dans l'accomplissement de l'acte ou dans la praxis humaine (institution, structure historique, valeurs, etc.) est l'unité du matériel (une médiation avec une *vérité pratique* à partir du principe de reproduction et de développement de la vie du sujet humain) et du formel (la participation autonome symétrique, libre et responsable de chaque sujet affecté)⁸⁸.

Certes, il existe dans l'éthique de la discussion une volonté d'articuler l'aspect formel et l'aspect matériel de l'éthique. C'est ce qu'illustre le

⁸⁵ *Ibid.*, p. 214.

⁸⁶ *Ibidem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁸⁸ *Ibidem.*

fait que les représentants de cette éthique ont voulu prendre distance avec la dualité kantienne des deux mondes. Ce qui autorise Adela Cortina à considérer l'éthique du discours comme une « relation dialectique » au sens hégélien du terme :

Celui qui argumente, pour que son argumentation ait un sens, suppose que la communauté idéale fasse partie de la communauté réelle et ce, malgré l'énorme différence qu'il y a entre les deux communautés. Et, d'autre part, il est conscient également que la communauté idéale ne peut être séparée de la communauté réelle, mais qu'elle ne peut se réaliser qu'à travers cette dernière⁸⁹.

Tout en reconnaissant que les « contenus » viennent du monde de la vie, Cortina reste fidèle à la pensée kantienne et continue de concevoir la communauté idéale comme supérieure à la communauté réelle ; c'est pourquoi, elle la définit comme ce qui confère à la communauté réelle du « sens, de la correction et de la vérité ». La communauté idéale devient pour Cortina (comme pour Apel d'ailleurs) le *telos* ou la fin que poursuit la morale. Dans ce cas, on ne peut pas parler de dialectique, puisqu'une communauté prime toujours sur l'autre. La communauté de communication réelle devient le reflet – ou une approximation – de la communauté de communication idéale. Ce faisant, et sans le reconnaître explicitement, Cortina revient à la conception kantienne de deux mondes. Or, selon Dussel, pour éviter de tomber dans le piège du dualisme kantien de deux règnes ou de deux mondes, il faut accepter qu'il y ait une co-détermination entre les principes matériel et formel de l'éthique sans chercher nécessairement une priorité d'un principe sur l'autre, même si en tant que « contenu » l'aspect matériel pourrait revendiquer une certaine priorité sur l'aspect formel, dès lors que la vie s'est avérée antérieure au discours et à l'argumentation.

Un point de grande importance pour le débat entre Dussel et Apel mérite d'être relevé ici : il concerne le problème du passage des énoncés *descriptifs* aux énoncés *normatifs*. On sait combien depuis Hume⁹⁰ toute

⁸⁹ Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985, p. 210.

⁹⁰ David Hume philosophe et historien écossais (Édimbourg) est né en 1711 et il est mort en 1776. Son ouvrage principal s'intitule *Traité de la nature humaine, essai pour appliquer la méthode empirique au domaine spirituel* (*Treatise on Human Nature*, etc.). Il parut à Londres de 1739 à 1740, et se compose de trois parties, dont la première traite de la *connaissance*, la deuxième des *sentiments* et la troisième du *fondement de la morale*. En général, Hume est connu pour sa réhabilitation d'un scepticisme modéré, il remet en question notre confiance dans la raison humaine et dans sa capacité de découvrir les principes premiers de la connaissance, de la morale ou de la religion. Empiriste radical, il aboutit au scepticisme par la remise en question de notre confiance aveugle dans la capacité de la raison à déterminer les « essences » et les « causes » des phénomènes dont nos sens nous informent imparfaitement. Il montre l'importance de l'imagination et

la philosophie morale, moderne et contemporaine, pense qu'un tel passage est absolument invalide. Une des originalités de Dussel est d'avoir pensé à nouveau frais la question. La critique empiriste de Hume considère que la démarche qui consiste à vouloir déduire un principe formel à partir d'un fait matériel est logiquement impossible, et donc invalide. L'analyse de Dussel porte sur un autre niveau : elle se donne un autre point de départ situé « en deçà » de l'être de Hume et un autre point d'arrivée qui sera au-delà du simple devoir-être formel. Quel est donc ce niveau tout autre qui invite à reconsidérer l'interdit humien ? Nous le savons désormais, il s'agit de la vie humaine prise dans toute sa matérialité qui est la vie d'un sujet libre et responsable : des normes éthiques sont déjà impliquées d'une manière ou d'une autre dans la vie concrète de l'être humain vivant en tant que vivant ; elles attendent d'être explicitées et reconnues intersubjectivement.

En conclusion, pour Dussel, l'éthique de la libération tente de dépasser les acquis de l'éthique du discours, notamment en ce qui a trait au principe d'universalisation intersubjectif (la transformation du principe de validité kantienne), mais en inversant son sens. Dans la perspective de Dussel, cela signifie que le principe de la morale formelle devient le principe d'« application » de la norme matérielle. Plus précisément, la norme matérielle devient la condition de possibilité du « contenu » de l'« application » de la norme formelle⁹¹ en ce sens que, désormais, lorsque nous argumentons, c'est en vue de savoir comment nous pouvons arriver à reproduire et à développer ici et maintenant la vie du sujet humain. Ainsi, aux yeux de Dussel, la norme matérielle donne le « contenu » du problème ou du sujet sur lequel nous devons chercher un consensus. En ce sens, Dussel pense avoir réalisé la « synthèse » entre les principes matériel et formel de l'éthique. Mais l'action que l'on veut réaliser est-elle possible à l'intérieur du cadre des principes matériel et formel ? Ou encore, l'action que nous voulons réaliser est-elle *faisable* ? Pour répondre à ces questions, Dussel introduit un troisième principe intitulé principe universel de *faisabilité*. Qu'est-ce que qu'il entend par ce principe ? Et comment parvient-il à l'élaborer ? Ce sera l'objectif de notre prochain point.

2.1.3. Le principe de faisabilité

Dussel commence par déterminer le critère de faisabilité avant d'en énoncer le principe. Le *critère de faisabilité* énonce l'obligation éthique

son intervention constante dans l'esprit humain. Posant le problème de la connaissance du monde par le biais nouveau de l'origine de la croyance, Hume assoit sa philosophie anti-dogmatique sur une anthropologie philosophique (théorie de l'être humain, et spécialement de la connaissance humaine).

⁹¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 350.

d'exécuter une action qui soit « possible » du point de vue empirique, technique, économique, politique et historique, à l'intérieur du cadre des deux principes antérieurs (les principes matériel et formel). Or, nous savons que toute action humaine doit avoir comme point de départ la vie humaine (la production, la reproduction de la vie humaine en communauté) car, comme nous l'avons déjà souligné, la vie est la condition matérielle absolue de l'existence et le contenu ultime de l'éthique universelle. À cette lumière, il définit le critère de faisabilité de la manière suivante :

Celui qui projette d'effectuer ou de transformer une norme, un acte, une institution, un système d'éthicité, etc., ne peut pas négliger les conditions de possibilité de sa réalisation objective : conditions matérielles et formelles, empiriques, techniques, économiques, politiques, etc., de sorte que prenant en compte les lois de la nature en général et humaines en particulier, l'acte soit *possible*. Il s'agit de choisir les médiations adéquates ou efficaces pour des fins déterminées. Le critère de vérité abstraite (théorique et technique) traduit la relation aux dites fins ; sa validité se joue au travers de l'*efficacité* formelle de compatibilité entre le moyen et la fin, calculée par la raison instrumentale stratégique⁹².

Il en résulte que celui qui ne remplit pas ces exigences empirico-technologiques tente un acte impossible : « aucun projet ne peut se réaliser s'il n'est pas matériellement possible et la volonté ne peut jamais se substituer aux conditions matérielles de possibilité »⁹³. Ainsi, il devient évident que ce qui est logiquement impossible n'est pas faisable. En ce sens, certains modèles théoriques comme le « modèle de marché, de concurrence parfaite » de Hayek⁹⁴ sont, à ses yeux, impossibles. Car, d'après Dussel, un marché parfait signifierait que, dans l'absolu, il n'y a de monopole de

⁹² *Ibid.*, p. 266.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Le penseur autrichien et Prix Nobel d'économie 1974, Friedrich Hayek (1899-1992) est à la fois philosophe et économiste. Il prône la libre concurrence ou la non-intervention de l'État dans l'économie plus particulièrement, il remet en question les politiques économiques d'inspiration keynésienne. Parmi les différentes thèses que défend Hayek, celle que critique Dussel est la thèse justifiant la libre concurrence. Pierre Nadeau professeur au département de philosophie de l'UQAM l'exprime très bien en affirmant : « Hayek avance la thèse suivant laquelle toute action comporte inévitablement des conséquences non-intentionnelles, des effets inéluctables sur l'ensemble des autres individus vivant dans le même environnement socio-économique, ce qui semble justifier aux yeux de Hayek l'argument voulant qu'il soit pratiquement impossible, voire moralement illégitime et politiquement délétère, de confier à l'État la gouverne des affaires économiques et sociales. Cette thèse est peut-être la plus importante des cinq. Elle est à mettre en relation avec l'idée hayékienne suivant laquelle les principales institutions humaines constituent un "ordre spontané" plutôt que le résultat d'une volonté délibérée ». Cf. http://www.catallaxia.org/wiki/Friedrich_A._Hayek:Un_entretien_avec_Robert_Nadeau (page visitée le 25/08/15). Dussel critique la pensée de Hayek en rappelant qu'il n'y a pas de libre marché. Cette croyance dans la libre concurrence lui semble contradictoire

la part d'aucun membre ou d'aucune instance d'une société donnée. Ce qui supposerait l'exercice d'une connaissance parfaite procédant à vitesse infinie en tous points afin d'éliminer toute différence ou forme d'asymétrie (capital, technologie, information, etc.) susceptible de créer des formes de monopole ou de concentration de pouvoir. Or, l'absence de toute forme de différence, ou la présence d'une totale égalité rendrait impossible toute forme de concurrence pourtant essentiel au développement économique d'une société donnée. Il faut en conclure que le modèle de Hayek s'avère contradictoire ; par conséquent il est logiquement impossible.

Par ailleurs, poursuit Dussel, tout ce qui est possible empiriquement peut s'avérer impossible techniquement. De même, tout ce qui est réalisable technico-économiquement (et même politiquement, idéologiquement, etc.) n'est pas éthico-moralement possible, c'est-à-dire *acceptable*. C'est ce qui constitue la différence entre le simple critère de faisabilité abstraite et le principe éthique concret de faisabilité, appelé également le *principe d'opérabilité* ou principe de *faisabilité éthique*. Ce principe détermine le cadre de ce qui peut se faire (*factibilia* : ce qui est techniquement et économiquement réalisable) dans l'horizon,

a) de ce qu'il est éthiquement *permis-de-faire* ; b) jusqu'à ce qui nécessairement *doit-se-faire*. Cette perspective contient toutes les actions à faisabilité éthique (*operabilia*). Ce n'est pas simplement ce qui *peut-se-faire* (bien qu'il ne répond pas aux exigences éthiques), ni de ce qui s'énonce confusément comme *souhaitable d'être fait*. En ultime instance, l'exigence proprement éthique s'en charge afin d'agir déontiquement : elle oblige à faire ce qui ne *peut-cesser-de-se faire* à partir des exigences de la vie et de la validité morale intersubjective⁹⁵.

La norme, l'acte, l'institution, etc., qui rempliraient ce principe de faisabilité éthique ou d'opérabilité seraient non seulement possibles, mais auraient également une prétention au bien. De tels actes seraient à la fois bons, justes, éthiques et moralement adéquats. De même, le sujet éthique qui réaliserait une telle action serait une personne qui, partant de la prétention de bien de l'acte, peut être appelée « bonne » et par rapport à qui la norme, les actes, les institutions, etc., seront taxés de « bons » par analogie. Dans cette perspective, tout le débat entre les communautariens (qui ont un concept réductif de l'éthique) et l'Éthique de la discussion (purement formelle) consiste à opposer le « bien » (*das Gute*) (prétendument matériel) au « juste » (*right*) (apparemment formel). Au contraire, l'opposition se trouve, selon Dussel, entre ce qui est décidé intersubjecti-

et même impossible. En d'autres termes, aux yeux de Dussel, la croyance dans le libre marché n'est qu'un mythe parmi tant d'autres.

⁹⁵ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 268.

vement, c'est-à-dire ce qui est accordé pour se réaliser matériellement, et ce qu'il est possible de faire. Ce principe demande donc l'intégration de la raison instrumentale et stratégique par la raison pratico-matérielle et la raison discursivo-formelle, afin d'éviter l'illusion utopique sans, toutefois, tomber dans l'absolutisation de la rationalité stratégique demandant à être guidée. De plus, pour Dussel, seule la réalisation du possible (faisable), en suivant la procédure éthique intégrale (c'est-à-dire, éthiquement) sera ce qui a la prétention à la « bonté ». Ainsi, le bon s'oppose au « mal » (et non au « juste », ni au « valide ») comme dans le cas de l'opposition entre communautariens et l'éthique de la discussion.

Dans cette perspective, la faisabilité détermine l'usage des médiations, c'est-à-dire le « pouvoir » de réaliser seul ses propres projets (matériels, la vie et formels, avec une participation symétrique). D'autre part, pour Dussel, ces trois principes que nous venons de décrire : le principe matériel universel, le principe formel universel, le principe de faisabilité ou d'opérabilité, ont également leurs contreparties dites « critiques » définies à partir de leurs principes 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. D'où le moment de l'« éthique critique » que Dussel présente comme la contrepartie des trois principes antérieurs. Ces trois principes représentent la deuxième partie de l'architecture de l'éthique de la libération.

2.2. Le « Développement » de l'Éthicité – La critique libératrice

Le développement de l'éthicité ou la critique libératrice contient trois principes qui constituent la *contrepartie critique* des trois premiers principes, à savoir le principe *matériel critique*, le principe *critique formel* et le *principe-libération* ou principe *critique* de faisabilité. Nous commencerons d'abord par préciser le sens du terme « critique » chez Dussel, ensuite nous insisterons sur les critères critiques de son architecture, ce qui nous permettra par la suite d'élaborer les principes critiques correspondants.

Le point de vue *critique* signifie chez Dussel la remise en question du système dominant ou encore la transformation du système qui exclut et domine l'autre. En d'autres termes, le terme *critique* est généralement utilisé par opposition à l'idée de « système établi » susceptible de produire de la domination, de l'oppression ou de l'exclusion.

Résumons schématiquement la stratégie adoptée par Dussel pour construire le second volet de son éthique. Pour élaborer le *principe matériel critique*, Dussel se réfère à la *Misère de l'Historicisme* de Popper qui démontre l'impossibilité d'avoir un système éthico-social parfait, d'où dérive la production inévitable de victimes ; ce qui rend indispensable la

critique de tout système établi. Se référant ensuite au philosophe Walter Benjamin et tenant compte du travail théorique mené au XIX^e siècle par des penseurs comme Marx, Nietzsche et Freud souvent réunis sous l'appellation de « penseurs du soupçon », Dussel élabore le *principe matériel critique* de son éthique qui oblige à repenser l'éthique à partir des « vaincus » ou encore à partir des exclus non seulement de la discussion, mais plus radicalement de la *vie* elle-même. En vue d'élaborer le *principe critique formel*, Dussel met d'abord l'accent sur la participation intersubjective des exclus dans une *nouvelle* communauté de communication (ce qui est possible grâce au principe matériel critique reposant sur l'affirmation de la vie). Il insistera ici sur le fait que cette *nouvelle* communauté se présente comme une critique, de la part des victimes, de l'asymétrie qui existe ou persiste dans la communauté de communication hégémonique. Cette asymétrie va conduire à l'élaboration du principe *critique* formel qui tient compte de l'organisation symétrique des victimes dans une communauté de vie et de communication ayant pour objectif la critique du système qui les avait niées et proposer par la suite une alternative de transformation. Finalement, pour construire le dernier principe, c'est-à-dire le *principe-libération* ou le principe *critique* de faisabilité, Dussel insistera sur le fait que le principe-libération permet aux victimes de prendre conscience des moyens qui sont à leur disposition pour pouvoir entreprendre leur propre libération. Pour cela, il s'inspirera des analyses des pratiques sociales développées dans les travaux de Michel Foucault et de Rosa Luxembourg. Dussel tentera de faire valoir l'importance des travaux de ces auteurs pour une *praxis* de libération, notamment en montrant comment le système exclut les victimes. D'où la nécessité de remettre en question le système qui les nie et les exploite en vue de lutter pour leur propre libération. Commençons par le principe *matériel critique*.

2.2.1. Le principe matériel critique

En partant du critère matériel, Dussel énonce le principe matériel critique de l'éthique qui, comme nous l'avons déjà souligné, repose sur la vie humaine et la nécessité de produire et reproduire la vie en communauté. Rendre la vie humaine possible constitue, pour Dussel, le critère fondamental d'une éthique matérielle de la vie. Le critère de « criticité » ou encore le critère matériel *critique* de l'éthique part donc de l'existence réelle des victimes. Le critère matériel critique vise à dénoncer tout système qui rend impossible⁹⁶ la reproduction de la vie des victimes. C'est sur fond de l'affirmation de la vie que s'exerce la critique du système responsable de la négation de la vie de l'Autre comme victime. Le critère critique (pratique,

⁹⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 371.

théorique, pulsionnel, etc.) de toute norme, acte, microstructure, institution ou système d'éthicité, part de l'existence réelle des victimes quelles qu'elles soient : ce qui ne permet pas de vivre est critiquable. Or, à partir du moment où un système parfait est empiriquement impossible, comme le démontre Popper dans la *Misère de l'Historicisme*, nous savons que la production des victimes est inévitable⁹⁷. D'après Popper, pour qu'existe un système parfait, il aurait fallu une intelligence infinie, fonctionnant à vitesse infinie, pour le gérer. Comme il est impossible d'arriver à un tel résultat, il y aura inévitablement des victimes qui souffriront d'imperfections, d'erreurs, d'exclusions, de domination, d'injustices, etc. Dès lors, le fait qu'il y ait des victimes dans tout système empirique est inévitable et, pour cette raison, la critique est nécessaire.

Cependant, la reconnaissance d'Autrui comme victime d'un système ou d'une institution qui lui porte préjudice va au-delà de la responsabilité *immédiate* à l'égard d'une victime envisagée dans le cadre de l'expérience éthique que Levinas appelle le « face-à-face ». Cette reconnaissance est, aux yeux de Dussel, le point de départ de la critique éthique ou du moment négatif lui-même. C'est pourquoi, la première condition de possibilité de la critique est la reconnaissance de la dignité de l'autre sujet, de la victime, mais à partir d'une dimension spécifique : comme « être vivant ». Dans cette perspective, le critère négatif, matériel ou relatif au contenu est le fait même de l'*impossibilité* pour la victime de *reproduire sa vie*. Cet aspect matériel-négatif affectant la victime se reflète au regard de la conscience critique sur telle norme, telle action, telle institution ou tel système ; il appartiendra alors à cette conscience critique de le « juger » en fonction de son résultat (la victime) comme non-vérité parce qu'il produit une telle négativité. Le simple fait de l'existence de la victime constituera toujours une réfutation matérielle ou une « falsification » de la vérité du *système* qui la produit.

Dussel discerne dans cette donnée historico-sociale la source de nombreuses formes de soupçon affiché (même de la part des postmodernes) à l'égard de la raison dominante, des idéologies hégémoniques exclusives, du fétichisme (découvert par Marx) et des positions critiques contre les valeurs culturelles imposées (comme chez Nietzsche), ou introjectées de manière répressive dans le surmoi (Freud). Dans cette perspective, l'acte proprement critico-éthique s'exerce là où opère toute forme de négativité à l'égard d'Autrui. En revanche, l'Autre sollicite ma solidarité au travers même de l'« exposition » de sa propre corporéité souffrante. Il me demande, il m'ordonne éthiquement de l'aider. D'où procède l'énoncé matériel normatif suivant : « Je suis obligé, par *devoir éthique*, parce que j'en

⁹⁷ À l'encontre de ce que prétend Hayek sur base du modèle de l'institution du marché comme système de « concurrence parfaite » ou doté d'une « tendance à l'équilibre ».

suis responsable, de prendre à ma charge cette victime »⁹⁸. Pour Dussel, suivant en cela la thèse fameuse de Levinas, cette « prise en charge » est *antérieure* à la décision d'assumer ou non telle ou telle responsabilité particulière⁹⁹. Même si nous décidions de ne pas assumer cette responsabilité radicale pour de « bonnes raisons »¹⁰⁰, nous ne cesserions pas pour autant d'être responsables de la mort d'Autrui dont nous devenons complices, en vertu du seul fait d'être « un humain contraint inévitablement à la responsabilité communautaire, dans la vulnérabilité partagée par tous les vivants »¹⁰¹. En référence toujours à Levinas, Dussel rappelle que nous sommes responsables d'Autrui du seul fait d'être humain, « sensibilité » ouverte au visage d'autrui. Pour Dussel, nous sommes d'autant plus responsables, parce qu'il s'agit non pas seulement de la responsabilité pour la vie elle-même, mais de la responsabilité pour la vie *niée* d'Autrui. Autrement dit, j'en suis responsable face au système, je dois produire, reproduire et développer la vie humaine en général ; à cet effet, la raison de reproduire la vie niée de la victime du système oppresseur est justifiée. C'est pourquoi, selon Dussel, le principe éthico-critique, d'abord dans son aspect négatif (comme jugement constatif de la non-reproduction de la vie) et ensuite positif (comme le fait d'assumer de façon responsable Autrui comme victime, pour qu'il cesse de l'être ou comme exigence de développement de la vie) s'énoncerait de la façon suivante :

Ceux qui agissent de façon éthico-critique ont déjà reconnu la victime comme un être humain 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 ou 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-même¹⁰².

En effet, aux yeux de Dussel, la communauté des victimes doit jouer un rôle primordial dans sa propre libération. Ainsi, en s'inspirant d'auteurs

⁹⁸ *Ibid.*, p. 374.

⁹⁹ Dussel reste ici fidèle à Levinas et à sa conception *méta-physique* de la responsabilité, selon laquelle répondre de l'autre ne procède pas de l'initiative de l'*ego*, mais constitue une *assignation* de celui-ci à l'Autre, préalable à toute réponse concrète. Cette assignation fonde la responsabilité sur la vulnérabilité partagée qui constitue notre humanité.

¹⁰⁰ Par exemple, parce que notre liberté ne serait pas juridiquement ou moralement impliquée dans tel ou tel fait à l'encontre d'autrui, ou parce que on pourrait faire valoir des circonstances atténuantes qui limiteraient celle-ci.

¹⁰¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 374.

¹⁰² *Ibid.*, p. 376.

comme Walter Benjamin (philosophe allemand d'origine juive), Dussel soutient que l'éthique de la libération oblige à relire l'histoire non pas seulement à partir des vainqueurs mais aussi et surtout des « vaincus ». Pour Benjamin, il n'y a rien de plus infidèle aux leçons de l'histoire que l'optimisme du progrès, c'est-à-dire la confiance dans le développement technique et économique ou dans les forces politiques se proclamant progressistes. Afin de rompre avec les idéologies du progrès, Benjamin s'est donné pour tâche de « brosse l'histoire à rebrousse-poil » et de la penser comme *catastrophe*. C'est, selon lui, la meilleure façon d'être fidèle à l'expérience passée et surtout de ne pas trahir la mémoire des vaincus.

Selon Pierre Mouterde, c'est dans cet horizon qu'il faut saisir l'importance décisive du travail théorique critique mené au XIX^e siècle par une étrange constellation de penseurs (Marx, Nietzsche et Freud) qu'on a souvent réunis sous l'appellation de « penseurs du soupçon », parce que, tout en se reconnaissant dans les valeurs de la modernité, ils en sont venus en même temps à les passer au crible de la critique rationnelle la plus intransigeante. Car, toujours selon lui, au-delà d'indéniables oppositions et de niveaux d'analyses très différents, ces penseurs participent à un même mouvement critique, questionnant l'univers des Lumières et cherchant à faire apparaître ses points aveugles, ses présupposés problématiques, ses illusions cachées. Plus précisément, ajoute l'auteur, ces penseurs font apparaître :

Les côtés oubliés d'une réalité autrement plus complexe que celle imaginée au prisme de l'optimisme conquérant des Lumières et louée si béatement par la petite poignée d'acteurs sociaux qui en tiraient profits et honneurs. Ils nous font apercevoir, au-delà des idées dominantes exposées en pleine clarté, une part du point de vue oblitéré et caché des vaincus¹⁰³.

Aux yeux de Dussel, c'est ce que vise l'éthique de la libération qui, à travers le principe matériel critique, oblige à repenser l'éthique à partir des « vaincus » ou encore à partir des exclus non seulement de la discussion, mais de la vie elle-même. Voilà pourquoi, ce principe fait prendre conscience de l'interdiction que nous fait l'éthique d'appauvrir, de faire souffrir ou de provoquer la mort de l'Autre. Pour Dussel, le pauvre ou la victime se trouve matériellement opprimé et formellement exclu. Ainsi, de même que le principe matériel est co-déterminé par le principe moral formel (voir la première partie de l'architectonique de l'éthique de la libération), le principe matériel critique se verra aussi co-déterminé par un principe formel critique qui doit remettre en question le système qui nie les victimes en vue de penser à une alternative future de transformation.

¹⁰³ Mouterde, Pierre, *Pour une philosophie de l'action et de l'émancipation*, op. cit., p. 95.

Ce principe est également appelé *principe critique de validité*. C'est ce que nous envisagerons dans le prochain point.

2.2.2. Le principe formel critique

Se référant au critère critique¹⁰⁴ de validité, Dussel soutient que ce critère implique la participation intersubjective des exclus dans une *nouvelle* communauté de communication. Il s'agit de la validité critique de l'éthique comme telle. C'est le moment par lequel se réalise l'accord critique des victimes au sujet d'une nouvelle communauté de communication. Ce qui est le fruit d'une prise de conscience, par les victimes, de l'« expérience » commune de la souffrance ou de l'impossibilité de vivre. Cet accord critique de la communauté des victimes vient de la reconnaissance de la non-validité des consensus de la communauté de communication hégémonique réalisés au détriment des victimes elles-mêmes. C'est à partir de ce « fait » ou de cette prise de conscience (l'exclusion des victimes de la communauté hégémonique) qu'il devient possible de travailler à la construction d'une nouvelle communauté de communication. C'est pourquoi, à la lumière du principe de validité et se référant à l'éthique du discours, Dussel affirmera que la première question que les participants à une communauté de communication hégémonique réelle devraient se poser est la suivante : Qui aurions-nous laissé « dehors » ? Qui aurions-nous exclu de toute reconnaissance ? Selon lui, on ne pourra jamais y répondre totalement, même face à la meilleure conscience critique possible. En effet, conformément à l'argument de Popper, étant donné les limites de notre intelligence, il nous est impossible de prévoir la situation de tous les exclus potentiels à venir, nous ne pouvons pas les avoir présents à nos yeux même s'ils souffrent *déjà*, par anticipation de toute prise de conscience future, des préjugés et attitudes négatives à leur égard. Ainsi, durant des siècles la femme était une « affectée » sans être reconnue comme telle, ce qui l'excluait – et continue de l'exclure – de fait et de droit de la discussion commune. Mais cette exclusion dont elle souffrait déjà n'apparaîtra que plus tard au grand jour. Il en est de même pour les races discriminées et pour les générations futures, notamment en ce qui a trait à la problématique écologique, etc.

En ce sens, nous dit Dussel, il est nécessaire de reconnaître chaque « participant » comme sujet éthique distinct (non seulement égal), comme Autre que le système auto-référentiel, Autre que tout le reste, principe toujours possible de « dissensus (de désaccord) » comme origine d'un discours nouveau. Cette possibilité de « dissensus » d'Autrui serait, selon lui, une façon de lui permettre de participer à la communauté avec le droit à l'« irruption » réelle comme un nouvel Autrui, sujet distinct d'énonciation.

¹⁰⁴ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., pp. 462-463.

C'est à partir du constat des conséquences ou des effets négatifs non intentionnels produits par la norme, l'acte, l'institution ou le système d'éthicité que s'exerce le moment proprement critique du principe de validité. Dans cette perspective, le critère formel procédural critique est défini comme étant « un critère de validité, de participation intersubjective des exclus à une nouvelle communauté de communication des victimes »¹⁰⁵. Ce critère se présente comme le moment où s'effectue « l'accord critique (consensus rationnel, réalisé empiriquement) au sujet d'un jugement de fait ou énoncé descriptif (par exemple : nous avons été exclus de la discussion sur les moyens qui nous éviteraient d'avoir faim), doté d'une nouvelle validité intersubjective pour les victimes »¹⁰⁶.

Selon Dussel, l'acceptabilité de cet accord critique a comme présupposé l'« expérience » commune de la souffrance de « ne-pas-pouvoir-vivre ». Cet accord critique consiste en un jugement sur la non-validité (au moins pour les victimes) des consensus de la communauté de communication hégémonique (les moyens qu'ils ont décidés et qui sont la cause de notre faim n'ont pas de validité). Pour Dussel, c'est à partir de cette prise de conscience de l'*asymétrie* qui régissait la communauté de communication hégémonique que les victimes cherchent à construire une nouvelle *symétrie* basée sur une communauté de communication consensuelle. En tenant compte de l'éthique de la discussion, Dussel soutient que le critère critique discursif de validité consiste dans la référence à l'intersubjectivité des victimes exclues des accords qui les ont affectés ou qui les aliènent à certains niveaux de leur existence réelle. Il décrit ce critère critique discursif de la manière suivante :

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 se développe : a) négativement, en arrivant à comprendre et à expliquer les causes de son aliénation et b) positivement, en anticipant de façon créatrice les alternatives futures (...) ¹⁰⁷.

À la lumière du critère critique discursif de validité permettant aux victimes de comprendre et d'expliquer les causes de leur aliénation en vue d'anticiper les alternatives futures, Dussel élabore le principe critique formel qui s'exprime de la façon suivante :

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 462.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 464.

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 solidarotransformatrice 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. D'une telle intersubjectivité critique, la communauté devra arriver postérieurement : b.1) à « interpréter », « comprendre » ou « expliquer » les « causes » matérielles, formelles ou instrumentales de la « négativité » des victimes, et b.2) à « développer », de façon critique, les alternatives matérielles, formelles et instrumentales « positives » de l'utopie et des projets possibles¹⁰⁸.

Le principe critique formel vise ainsi 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 et proposer par la suite une alternative de transformation. Il s'agit, selon Dussel, d'argumenter en faveur de la lutte pour la validité morale de la *praxis* de la libération des opprimés et des exclus. Car la fondation du principe matériel et de la norme formelle est essentielle pour la constitution de l'éthique non seulement comme théorie et comme philosophie mais aussi, en dernière instance, elle a une fonction historique et sociale dont la validité éthique est la survie des victimes et de la vie humaine des dominés et des exclus. D'où l'importance de son troisième principe critique intitulé *Principe-Libération* ou principe *critique* de faisabilité.

2.2.3. Le Principe-Libération ou le principe critique de faisabilité

Le principe-libération, ou ce que l'on pourrait appeler le *principe critique de faisabilité*, joue un rôle essentiel dans l'architecture de l'éthique de la libération et dans toute la pensée dusselienne. Si le principe de faisabilité détermine le cadre de ce qui est possible éthiquement de faire, pour sa part le principe-libération permet aux victimes de prendre conscience des moyens qui sont à leur disposition pour pouvoir entreprendre et mener à bien leur propre libération. Ce qui passe par une remise en question du système dominant qui les exploite et les opprime. En ce sens, Dussel soutiendra que la *praxis* de libération naît avec la prise de conscience par les victimes de leur situation d'exclusion ou de négation. Ce qui les incite à procéder à la dé-construction du système (social, idéologique ou autre) qui les nie ou les exclut en vue de construire de nouvelles normes, de nouvelles institutions ou de nouveaux systèmes d'éthicité, où

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 464.

elles seront enfin reconnues comme personnes et membres à part entière de la nouvelle communauté. À cet égard, Dussel reconnaît l'importance des sciences sociales critiques qui aident à mieux comprendre la manière dont le système exclut les victimes. Pour ce faire, il prendra en considération les travaux d'auteurs comme Michel Foucault et Rosa Luxemburg notamment en raison de leurs analyses de la société. Dans cette perspective, tenant compte du critère de transformation éthique-critique ou du critère de faisabilité, il affirme que le système établi se présente comme une contradiction vivante : tout en prétendant être une médiation de la reproduction de la vie (comme toute institution), il produit en réalité la négation du sujet. La *praxis* de libération est donc l'action qui transforme la réalité (subjective et sociale) en ayant toujours comme ultime référence une victime ou une communauté de victimes. Cette *praxis* montre sa faisabilité, non pas au premier abord en fonction de son propre pouvoir, mais à partir de la fragilité qui affecte tout système dominant en temps de crise.

Aux yeux de Dussel, la simple existence de la victime organisée et critique est déjà une manifestation de la crise du système. Ici interviennent les *sciences sociales* critiques dont la tâche est d'expliquer l'impossibilité (essentielle) du système dominant de durer, et d'étudier également la manière de dépasser ses crises en démontrant que son effondrement peut être un processus à long terme. À cet égard, Dussel estime que l'éthique de la libération a beaucoup à apprendre d'auteurs comme Michel Foucault et Rosa Luxemburg dans leurs analyses des pratiques sociales. Leur apport est de montrer la manière dont le système social produit l'exclusion en expliquant de façon scientifique le processus de victimisation ou de négation des victimes. En ce qui a trait à Foucault, loin de faire une lecture exhaustive de celui-ci, Dussel met surtout l'accent sur l'importance qu'accorde Foucault à la notion de « vie ». Selon Dussel, à partir de *L'archéologie du savoir* s'est produit un changement ou une transition dans la pensée du philosophe français. Il est passé de l'ordre formel du langage (l'ordre des règles du discours, des énoncés, etc.) à l'ordre *matériel* (c'est-à-dire en faisant de la « vie » la référence normative ultime). La citation suivante, que l'on retrouve dans l'ouvrage *Surveiller et punir* (1975)¹⁰⁹, exprime très bien ce changement de perspective :

Ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est *la vie*, beaucoup plus que le droit, qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques, même si celles-ci se formulent à travers des affirmations de droit. Le droit à la vie, au corps, à la

¹⁰⁹ Foucault est reconnu surtout pour ses travaux au niveau historico-épistémologique des ruptures (comme G. Bachelard et G. Canguilhem) dans l'ordre des règles du discours, des énoncés, de l'« archive », puis celui des « mots ». À la fin de *L'archéologie du savoir* (1969), il se serait produit un changement dans sa pensée, qui passe de l'ordre formel du langage à l'ordre matériel. Le thème de « la vie » apparaît désormais comme référence normative dernière notamment dans ses ouvrages de la seconde période (1975-1976).

santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins..., ce droit si incompréhensible pour le système juridique classique¹¹⁰.

Selon Dussel, ce changement va permettre à Foucault de mettre en évidence l'existence du lien entre le pouvoir et la vie de telle sorte qu'il préférera parler de « bio-pouvoir », de « bio-politique », de « gestion de la vie » pour désigner le propre des relations de force dans lesquelles on retrouve le Pouvoir et ultimement le Pouvoir de l'État se réservant le droit de tuer ou de faire mourir. La citation suivante met bien en exergue l'importance prise par le registre de la vie et son rapport au pouvoir et au contrôle social :

On n'attend plus l'empereur des pauvres, ni le royaume des derniers jours (...), ce qui est revendiqué et sert d'objectif, c'est la vie, entendue comme besoins, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible. Peu importe s'il s'agit ou non d'utopie ; on a là un processus très réel de lutte ; *la vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler*. C'est la vie beaucoup plus que le droit qui est devenue alors l'enjeu des luttes politiques (...) Le droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur, à la satisfaction des besoins (...) ¹¹¹.

Pour Dussel, les recherches en sciences sociales critiques ont permis à Foucault de découvrir un ordre plus radical que celui du discours, l'ordre *matériel* qui s'exprime par l'« ordre du Pouvoir, des "rapports de force", des "corps", (et) "des plaisirs" »¹¹². En outre, l'omniprésence du pouvoir, grâce au vaste contrôle qu'il exerce sur les individus, s'exprime à travers des procédures d'exclusion d'individus identifiés comme malade, fou, assassin, etc. par un savoir disciplinaire qui vient tracer des limites, « séparer » et « protéger » la société « surveillante » du « surveillé » et nié :

La *discipline* fait marcher un *pouvoir relationnel* qui se soutient lui-même par ses propres mécanismes et qui, à l'éclat des manifestations, substitue le jeu ininterrompu de regards calculés. Grâce aux techniques de surveillance, la *physique du pouvoir*, la prise sur le corps s'effectuent selon les lois de l'optique et de la mécanique, selon tout un jeu d'espaces, de lignes, d'écrans, de faisceaux, de degrés, et sans recours, en principe au moins, à l'excès, à la force, à la violence¹¹³.

¹¹⁰ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 496, voir trad. fr., p. 200.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibid.*, p. 497 ; trad. fr., p. 201.

¹¹³ *Ibid.*, p. 498. Voir aussi Foucault, Michel, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972 ; *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 ; *Histoire de la sexualité* (trois tomes), Gallimard, Paris, 1976-1984.

Si les travaux de Foucault peuvent être utiles à l'éthique de la libération – notamment ses analyses des sous-systèmes ou des institutions historiques dans lesquelles l'Autre demeure exclu –, Dussel déplore cependant le fait que Foucault reste dépendant d'un « paradigme de la conscience » qui n'a pas dépassé le solipsisme, même s'il le situe dans la structure relationnelle du Pouvoir à partir d'une référence explicite au niveau matériel (qui fait défaut à l'Éthique de la discussion) et sous le contrôle d'une *raison stratégique*. Ce qui fait dire à Dussel que, dans la perspective de Foucault, la physique du pouvoir ou la « microphysique se trouve dans un "champ stratégique" de forces sans sujets (...), mais à partir des relations de Pouvoir qu'elle incite, induit, facilite, amplifie, limite, qu'elle rend difficile et qu'elle discipline »¹¹⁴.

Cependant, il nous semble qu'en insistant davantage sur l'aspect critique de la pensée de Foucault et notamment ses analyses des pratiques sociales, Dussel n'a pas pu apprécier à sa juste valeur toute la richesse de la notion de la « vie » que l'on trouve dans l'œuvre du philosophe français. Certes, dans sa relecture de Foucault, Dussel a essayé de mettre en valeur l'apport de cet auteur pour son éthique matérielle de la vie grâce à ses analyses des pratiques sociales, mais aussi et surtout en faisant de la « vie » la référence normative ultime et le *principe organisateur* ou *forme fondamentale du savoir*. À cet égard, la conception foucauldienne de la « vie » semble se rapprocher de l'éthique matérielle de Dussel reposant sur la vie humaine. C'est pourquoi, nous pensons que Dussel aurait dû insister davantage sur la notion de « vie » que l'on retrouve chez l'auteur de *Les mots et les choses* et qui semble apporter un nouvel éclairage à son éthique matérielle, plus particulièrement en montrant, grâce à une archéologie de la notion de la vie, comment la vie est entrée dans la pensée, pourquoi elle est devenue la *racine* de tout ce qui existe ou encore pourquoi elle s'avère antérieure à toute existence.

Comme nous venons de l'évoquer, dans *Les mots et les choses* Foucault procède à une archéologie de la vie en montrant comment elle est devenue un principe *organisateur* ou une *forme fondamentale du savoir*. Selon lui, la plupart des historiens des idées font crédit aux XVII^e et XVIII^e siècles d'une curiosité nouvelle qui leur fit, sinon découvrir, du moins donner une ampleur et une précision jusque-là insoupçonnées aux sciences de la vie. Or, dans la réalité, il s'agit bien plus que d'une simple curiosité dans la mesure où la vie va apparaître comme un processus dans lequel le *savoir* joue un rôle prépondérant. Si la biologie était inconnue au XVIII^e siècle, c'est parce que la vie elle-même n'existait pas *formellement* : « il existait seulement des êtres vivants, et qui apparaissaient à travers une grille du

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 498 ; trad. fr., p. 203.

savoir constituée par l'histoire naturelle »¹¹⁵. Et si l'histoire naturelle existe, ce n'est pas parce que tout d'un coup la nature s'épaissit, s'obscurcit, et multiplie ses mécanismes jusqu'à acquérir le poids « opaque » d'une histoire que l'on peut seulement retracer et décrire, mais bien parce que l'Histoire *devient* naturelle. De quelle manière ? À travers l'interaction entre les mots et les choses ou encore à travers l'espace ouvert dans la représentation par une analyse qui anticipe sur la possibilité de nommer en permettant de voir ce que l'on dit. Aux yeux de Foucault, cela aurait été impossible sans cette communication entre les mots et les choses.

À partir du XVIII^e siècle, plus particulièrement vers les années 1775 et 1795, il s'est produit un changement ou un tournant dans l'épistémè occidentale, plus précisément le savoir dans sa positivité change de nature et de forme. Dans cette perspective, la grammaire générale devient philologie, l'histoire naturelle biologie et l'analyse des richesses économie politique. Pour Foucault, il ne faut pas y voir un changement venant de l'extérieur, mais bien le fruit d'une auto-analyse de la raison elle-même. En d'autres termes, ce qui, au tournant de ce siècle, change et subit une altération irréparable, c'est le « savoir lui-même » comme mode d'être préalable et indivis entre le sujet qui connaît et l'objet connu. Se référant à la biologie, Foucault rappelle que si, à partir de Cuvier, on étudie l'organisation interne des êtres vivants, c'est parce que la *Vie*, comme « forme fondamentale du savoir, a fait apparaître de nouveaux objets (comme le rapport du caractère à la fonction) et de nouvelles méthodes (comme la recherche des analogies) »¹¹⁶. Avec Cuvier, l'être biologique se régionalise et s'autonomise de telle sorte que le vivant ne doit plus être compris seulement comme une « certaine combinaison de molécules portant des caractères définis »¹¹⁷, mais bien comme une organisation qui se tient en rapports ininterrompus avec des « éléments extérieurs qu'elle utilise (par la respiration, par la nourriture) pour maintenir ou développer sa propre structure »¹¹⁸. Ainsi, pour Foucault, au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles, la culture européenne a modifié entièrement la spatialisation fondamentale du vivant. Si, pour l'âge classique, le vivant était une case ou une série de case dans la *taxinomia*¹¹⁹ universelle de l'être, à partir de Cuvier, le vivant s'enveloppe sur lui-même, rompt ses voisinages taxinomiques, s'arrache

¹¹⁵ Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 139.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 264.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 286.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Par *taxinomia*, Foucault désigne la classification des êtres. Selon le Dictionnaire Littré, elle est « la partie de la botanique qui traite des classifications des plantes, des lois et des règles qui doivent déterminer l'établissement des méthodes et systèmes ». Voir <http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/taxinomia> (page consultée le 29/09/2015).

au vaste plan contraignant des continuités et se constitue un nouvel espace qui est plutôt un espace dédoublé : sur le plan intérieur, il est celui des « cohérences anatomiques et des compatibilités physiologiques »¹²⁰, tandis que sur le plan extérieur, il concerne des « éléments où il réside pour en faire son corps propre »¹²¹.

L'analyse archéologique de la biologie aux XVIII^e et XIX^e siècles permet également à Foucault de montrer qu'à partir de l'œuvre de Cuvier, c'est la première fois peut-être dans l'histoire de la culture occidentale que la vie échappe aux lois générales de l'être, tel qu'il se donne et s'analyse dans la représentation. La vie devient alors la « racine de toute existence »¹²², et c'est elle qui permet de mieux comprendre l'apparition des êtres vivants en ceci qu'il n'y a d'« être » que parce qu'il y a « vie ». Dans cette perspective, et à la suite de Foucault, on pourrait dire que, non seulement la vie *pré-existe* à l'ontologie, mais c'est elle qui rend possible l'ontologie¹²³. C'est pourquoi, Foucault peut affirmer : « L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres (...), elle fonctionne comme une ontologie sauvage, qui chercherait à dire l'être et le non-être indissociables de tous les êtres »¹²⁴.

Dans *La volonté de savoir*, Foucault insiste sur l'intervention du pouvoir dans la *gestion de la vie* notamment à travers son droit de *laisser mourir* ou de *laisser vivre*. Il rappelle que, dans l'antiquité, la vie revêtait une telle importance pour le pouvoir que l'une des prérogatives du Souverain était le « droit de vie et de mort » symbolisé par le glaive ou l'épée. Mais depuis l'âge classique, l'Occident connaît une profonde transformation au cours de laquelle le droit de mort a cédé la place au *droit de vie* conformément aux exigences d'un pouvoir qui « gère la vie » et s'ordonne à ce qu'elle réclame. Dès le XVII^e siècle, affirme Foucault, ce pouvoir sur la vie s'est développé sous deux formes principales constituant deux pôles de développement reliés par tout un faisceau intermédiaire de relations. Le premier pôle est centré sur le corps comme *machine* et le second sur le *corps-espèce*. Le premier concerne ce que Foucault appelle les *disciplines du corps*¹²⁵ (son dressage, l'extorsion de ses forces, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, etc.) et, le second, les *régu-*

¹²⁰ Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 287.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibid.*, p. 291.

¹²³ Se référant à Apel, Dussel insistera sur le fait que la vie est antérieure à tout discours et à toute forme de connaissance. C'est la même critique qu'il adressera à la pensée de Foucault dans la mesure où celui-ci accorde la priorité au *savoir* sur celle de la vie en considérant la vie comme *forme fondamentale du savoir*.

¹²⁴ Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, op. cit., p. 291.

¹²⁵ Foucault, Michel, *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris, 1976, p. 183.

lations de la population (la prolifération, les naissances et mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, etc.).

La mise en place de cette grande technologie à double face, c'est-à-dire anatomique et biologique, tournée vers les performances du corps et regardant vers les processus de la vie caractérise donc un *pouvoir* dont la plus haute fonction n'est plus de tuer mais d'« investir la vie de part en part »¹²⁶. La vieille puissance de la mort, où se symbolisait le pouvoir souverain, est maintenant recouverte soigneusement par l'administration des corps et la gestion calculatrice de la vie. Ce qui donnera naissance à ce que Foucault appelle un *bio-pouvoir*, c'est-à-dire l'interaction entre le pouvoir et la biologie. Du côté de la *discipline*, ce bio-pouvoir incarnait des institutions comme l'armée ou l'école ; il s'agit surtout de réflexions sur « la tactique, sur l'apprentissage, sur l'éducation, sur l'ordre des sociétés (...) » ; tandis que du côté des *régulations de la population*, c'est « la démographie, c'est l'estimation du rapport entre ressources et habitants, c'est la mise en tableau des richesses et de leur circulation, des vies et de leur durée probable (...) »¹²⁷. Aux yeux de Foucault, ce bio-pouvoir a contribué également au développement du capitalisme en ce sens qu'il a rendu possible « l'insertion contrôlée des corps dans l'appareil de production et moyennant un ajustement des phénomènes de population aux processus économiques »¹²⁸.

Ainsi, selon lui, pour la première fois dans l'histoire, le biologique se réfléchit dans le politique ; d'où le sens de la *bio-politique* qui fait entrer « la vie et ses mécanismes dans le domaine des calculs explicites et fait du pouvoir-savoir un agent de transformation de la vie humaine »¹²⁹. Dans cette perspective, l'homme moderne devient un « animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question »¹³⁰. Ce qui aura des conséquences considérables pour l'être l'humain, dont l'une d'entre-elles est le nouveau mode de rapport de l'histoire et de la vie, position double dans laquelle la vie se trouve à la fois à l'extérieur de l'histoire par le biais de la biologie et à l'intérieur de l'historicité humaine, grâce à ses « techniques de savoir et de pouvoir »¹³¹. En ce sens, comme l'a déjà souligné Dussel en référant à Foucault, tout est centré sur la vie, entendue comme « besoins fondamentaux, essence concrète de l'homme, accomplissement de ses virtualités, plénitude du possible (...) »¹³².

¹²⁶ *Ibid.*, p. 183.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 184.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 185.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ibid.*, p. 189.

¹³² *Ibid.*, p. 191.

En résumé, l'analyse archéologique de la notion de « vie », notamment à partir de deux de ses principaux ouvrages, *Les mots et les choses* et *La volonté de savoir*, nous autorise à affirmer effectivement que le travail de Foucault jette un nouvel éclairage sur l'éthique matérielle de Dussel fondée, elle aussi, sur la vie humaine. Plus précisément, l'analyse archéologique permet de répondre aux questions concernant l'apparition du concept de « vie », mais aussi de comprendre pourquoi la vie est considérée comme *pré-ontologique*, ou antérieure à l'être ou encore pourquoi c'est elle qui rend possible l'apparition des êtres vivants. Une analyse de l'histoire du concept de « vie » fait défaut à l'éthique matérielle de Dussel. Car comme nous l'avons déjà souligné, il est vrai que Dussel a bien insisté sur l'importance de la vie pour l'être humain, et donc comme un indicateur central de toute réflexion éthique, mais ses recherches ne permettent pas de dire de manière explicite d'où vient le concept de vie et pourquoi la vie possède un caractère prioritaire et, à ce titre, constitue la référence ultime de l'être humain. Ce sont des questions auxquelles Foucault s'est efforcé de répondre à travers son archéologie de la notion de vie. Voilà pourquoi, sa pensée nous paraît utile pour une meilleure compréhension de l'éthique matérielle de Dussel.

En effet, à la suite de Foucault, on peut dire que le concept de vie tel qu'on le connaît apparaît au XVIII^e siècle avec la naissance de la biologie. La vie est devenue du même coup un principe *organisateur* ou une *forme fondamentale du savoir*. Ce qui fait de la vie non seulement un élément central pour l'être humain, mais bien « la racine de toute existence » de telle sorte que, comme l'affirme Foucault à la suite de Cuvier, il n'y a d'« être » que parce qu'il y a la « vie ». De ce fait, elle devient l'essence concrète de l'être humain. D'où l'importance qu'elle aura pour le pouvoir en tant qu'elle lui permet d'exercer un meilleur contrôle non seulement sur le corps, mais sur la vie humaine dans son ensemble et à tous les niveaux démographique, sociologique, psychologique, économique, etc.

Cependant si Dussel partage avec Foucault l'idée selon laquelle la vie est la référence ultime de l'être humain et par conséquent la racine de tout ce qui existe, à la différence de Foucault il ne la conçoit pas comme une *forme fondamentale du savoir*. Car, aux yeux de Dussel, en faisant de la vie une forme fondamentale du savoir, Foucault semble la subordonner au savoir et, par là, accorder la primauté au savoir au détriment de la vie. Or, pour Dussel, la vie pré-existe au savoir, et c'est également elle qui rend possible le savoir en tant qu'elle est antérieure au discours et à toute forme de compréhension. C'est pourquoi, la vie est la référence normative ultime. Toutefois, en dépit de leur désaccord en ce qui a trait à la primauté entre la vie et le savoir, Foucault a quand même le mérite de montrer de manière précise le processus par lequel la vie est devenue la « racine de toute existence » ou la référence ultime de l'être humain. Ce qui semble

être absent dans le développement de l'éthique matérielle de Dussel. En ce sens Foucault complète la pensée de Dussel et c'est également la raison pour laquelle sa pensée est utile pour une éthique matérielle reposant sur la vie humaine comme celle que défend l'éthique dusselienne. Ce dernier avait déjà reconnu l'apport de Foucault à son éthique lorsqu'il relevait l'existence chez le philosophe français d'un passage de l'ordre du discours à l'ordre matériel qui, comme nous l'avons déjà souligné, s'exprime à travers des procédures d'exclusion d'individus identifiés comme étant des malades, des fous, des assassins, etc. Pour sa part, l'éthique de Dussel mettra l'accent sur l'exclusion de l'Autre du discours et également de la société considérée comme « communauté de vie ». En mettant l'accent sur la « communauté de vie », Dussel veut surtout insister sur le fait que c'est à partir de l'intégration de l'exclu au sein de la société qu'il pourra retrouver sa propre dignité comme être humain et devenir ainsi membre à part entière de la communauté de communication. C'est également une autre façon pour Dussel de montrer l'importance de la vie comme référence ultime de l'être humain et par conséquent sa *pré-existence* à tout discours ou à toute forme de connaissance.

En ce qui concerne Rosa Luxemburg, dès le début de sa vie de militante et de scientifique critique, elle a fait preuve d'une cohérence extrême entre deux pôles : « a) les principes du socialisme et les explications en sciences sociales *critiques* (la "théorie"), b) ses analyses et ses actions *stratégiques et tactiques* (la "pratique") »¹³³. Aux yeux de Dussel, le génie de R. Luxemburg s'est illustré au croisement de la *praxis* concrète *stratégique* et *tactique* avec les *principes*. En critiquant les opportunistes ou les réformistes du parti social-démocrate allemand, R. Luxemburg décrit clairement la manière dont la raison stratégique doit s'articuler avec la raison matérielle, formelle et critique, en la constituant comme raison *stratégico-critique*, c'est-à-dire strictement éthique :

Le signe distinctif de l'opportunisme, c'est d'abord l'hostilité à la théorie. C'est tout naturel, puisque notre théorie, – c'est-à-dire les principes (*Grundsätze*) du socialisme scientifique imposent des limites très fermes (*feste Schranken*) à l'action pratique à la fois quant aux objectifs visés (*Ziele*), aux *moyens de lutte* (*Kampfmittel*), et enfin, au *mode de lutte lui-même* (*kampweise*). Aussi, ceux qui ne cherchent que les succès (*Erfolge*) pratiques ont-ils tout naturellement tendance à réclamer la liberté de manœuvre, c'est-à-dire à séparer la pratique de la théorie, à s'en rendre indépendants¹³⁴.

Pour R. Luxemburg, la raison pratico-matérielle et la raison formelle critique déterminent les fins de la raison *stratégico-critique* et, au travers de

¹³³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 505 ; trad. fr., p. 205.

¹³⁴ *Ibidem*.

ces dernières, la raison stratégique-critique découvre les moyens (pas n'importe quel moyen ni n'importe quelle fin non plus) et utilise les méthodes tactiques pour leur concrétisation, sans contradiction avec les principes énoncés. Dans cette perspective, la raison stratégique-critique « n'a pas les mains libres », comme ceux « qui cherchent uniquement les succès pratiques ». Car, vouloir une « fin » et sa réalisation (uniquement le succès de l'action) peut être efficace (c'est le propre d'un vainqueur), mais il se peut que cela n'ait rien à voir avec l'éthique et avec l'éthique critique, c'est-à-dire avec la reproduction de la vie et la participation symétrique de toute l'humanité. Autrement dit, s'il s'agit de libérer les victimes, le « succès » ou leur libération effective dépendra de l'accomplissement de leurs conditions de possibilité et, pour cette raison, elles ne peuvent avoir les « mains libres », c'est-à-dire « séparer la praxis de la théorie, pour agir indépendamment d'elle ».

En ce sens, les positions de R. Luxemburg constituent une articulation équilibrée entre : a) la référence en dernière instance à la communauté critique organisée des victimes et b) à la communauté d'experts, des scientifiques, des militants plus remarquables (de par leur expérience, leur intelligence pratico-stratégique, etc.) qui conduisent à un développement de sa conscience critique (désormais instruite). Cette conscience critique représente, selon Dussel, une spirale qui constitue un processus de fécondation mutuelle où l'expert apprend de la base critico-organisée qui, à son tour, comprend chaque fois mieux (en collaborant à la création), les « explications » de la négativité (dénonciation) et les possibilités de construction d'alternatives (annonce).

Ainsi, dans leurs analyses respectives de la société, Foucault comme Luxemburg tentent d'expliquer théoriquement et scientifiquement les « causes » de la négation des victimes. C'est pourquoi l'éthique de la libération a beaucoup à apprendre de ces auteurs. En effet, grâce à eux, on perçoit comment les sciences sociales critiques peuvent contribuer à une meilleure compréhension de la situation de l'exclusion des victimes. Chez Foucault, cela se manifeste à travers les sous-systèmes ou les institutions d'exclusion à peine visibles en raison du contrôle disciplinaire exercé par le pouvoir toujours omniprésent. Tandis que, pour sa part, Rosa Luxemburg montre comment il faut orienter la raison stratégique pour qu'elle soit au service des victimes et non du système établi, c'est-à-dire lorsqu'elle devient une raison stratégique-critique, notamment en s'articulant avec la « raison matérielle, formelle et critique ».

Cependant, selon Dussel, ces auteurs ont un autre pas à franchir à savoir, en plus d'expliquer théoriquement et scientifiquement les « causes » de la négation des victimes, il faut également montrer « l'impossibilité » à long terme du maintien ou de la persistance du système dominateur. C'est

ici qu'intervient l'éthique de la libération en complément du travail réalisé par Foucault et Luxemburg, dès lors que pour cette éthique l'existence même des victimes questionne le système ou annonce son « impossibilité » de durer sur le long terme. Autrement dit, l'existence des victimes montre la nécessité d'établir de nouvelles normes (transformées), de nouvelles microstructures, institutions, etc., au travers desquels le développement de la vie humaine (comprenant la reproduction de la vie des victimes) et de la discursivité humaine (incluant la participation symétrique des victimes) soient possibles. Ainsi, encore une fois, contrairement à ce que peut penser Apel, Dussel n'est pas un anarchiste. Car, il insiste toujours sur le rôle des médiations et des institutions qu'il s'agit de transformer et non de nier. Dans cette perspective, le Principe-Libération formule explicitement le moment déontologique où le devoir éthico-critique de transformation comme possibilité de la reproduction de la vie de la victime et comme développement faisable de la vie humaine en général. Ce principe intègre tous les principes antérieurs. Il s'agit de l'obligation d'intervenir, de façon créatrice dans le progrès qualitatif de l'histoire quand les effets non intentionnels mais intolérables du système contraignent à une intervention critique, auto-consciente pour que change le processus auto-régulé de ce système. Dussel décrit la mise en œuvre du Principe-Libération 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 (certain symétrie ou exclusion de la participation) de la victime ; et b) la *construction*, au travers des médiations avec la faisabilité stratégique-instrumentale critique, des nouvelles normes, actions, microstructures, institutions ou jusqu'aux systèmes complets d'éthicité où ces victimes peuvent vivre en tant que participants et ce faisant, intégralement¹³⁵.

En définitive, le Principe-Libération énonce le devoir, de la part de la communauté critique, de *dé-construire* effectivement pour faire apparaître la négativité inhérente au système et de transformer celui-ci afin que les victimes puissent vivre et participer symétriquement aux décisions de la nouvelle communauté qui en sortira. Ainsi, il incombe aux victimes de prendre conscience de leur situation afin de pouvoir la transformer. Car la réalisation pratique positive ou la *praxis* de libération proprement dite a toujours pour acteur socio-historique de référence la communauté critique des victimes elles-mêmes (quel que soit le visage sous lequel elle se révèle)

¹³⁵ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 559.

et elle est toujours sous la responsabilité de la communauté des victimes : c'est un acte d'auto-libération d'un acteur socio-historique spécifique. Leur tâche sera de construire une communauté nouvelle dont elles deviendront membres à part entière. L'éthique de Dussel se présente ainsi comme une utopie, comme l'espérance d'un monde futur ou d'une société nouvelle créée par les victimes elles-mêmes. Qu'est-ce que Dussel entend par « utopie » ? Quel est le lien entre l'espérance et l'utopie ? Et comment l'éthique de la libération peut-elle être une utopie ? Répondre à ces questions sera l'objectif de notre cinquième et dernier chapitre.

3. Conclusion

À l'appui de travaux réalisés en neurobiologie, Dussel montre comment les neurosciences proposent une vision unifiée de l'être humain mise en évidence par l'interaction de ses dimensions corporelle et réflexive ou mentale du fonctionnement cérébral. Ces recherches contribuent également à la réhabilitation du corps, élément fondamental pour une éthique matérielle reposant sur le primat de la vie, reléguée au second plan par les éthiques formelles à l'instar de l'éthique du discours d'Apel. Dussel privilégie ainsi une vision unifiée de la vie tout comme il défend une conception unifiée de l'être humain. Loin d'entrer en compétition avec l'éthique matérielle, les recherches réalisées dans le domaine des neurosciences fournissent une base scientifique à la conception dusselienne de la vie prise comme un tout.

L'éthique universelle de Dussel trouve dès lors son fondement dans la *matérialité* de la vie du sujet humain comme un moment qui s'articule au moment *formel* (apélien, mais redéfini) et au moment de *faisabilité*. Nous ne pouvons, en effet, prendre toute la mesure de cette universalité qu'en articulant effectivement le critère et le principe *matériels* universels (la nécessité de reproduire la vie humaine) avec les critères et principes *formels* (le test de validité) et de *faisabilité* (la possibilité de réalisation empirique). Le premier principe détermine le contenu, le second la forme ou son moment procédural et le troisième constitue le moment de la raison éthico-stratégique. La phase proprement *critique* se présente alors comme la prise de conscience des effets négatifs de nos actions, même lorsque celles-ci sont le cas échéant réalisées en faveur des victimes. À partir du moment où les effets, intentionnels ou non, d'une institution ou d'un système social sont ressentis comme insupportables, le système dominant devient insupportable et illégitime aux yeux des victimes, qui sont alors amenées à le dénoncer comme « cause » de l'injustice ou de l'exclusion dont elles souffrent.

Comme notre exposé l'a fait apparaître, Dussel vise à travers son *architectonique* à dépasser l'éthique d'Apel en la complétant. Ainsi, dénoncera-

t-il l'inapplicabilité de la norme fondamentale apélienne qui, en raison de son caractère purement formel, empêche l'éthique du discours de surmonter l'asymétrie des participants dans une communauté de communication réelle. Pour y remédier, s'avère nécessaire la reconnaissance d'un moment préalable de contenu qui s'exprime sous la forme d'un principe matériel riche d'un potentiel d'universalité et qui détermine matériellement la morale formelle ; à ce titre, il représente le critère universel qui décide de la « vérité » d'une norme ou d'une institution selon qu'elle constitue ou non une médiation pour la reproduction de la vie du sujet. Nous avons également montré que, grâce à son analyse archéologique de la vie, le philosophe français Michel Foucault contribue à créer une intersection fructueuse et éclairante avec l'éthique matérielle de Dussel non seulement en apportant une précision sur le concept de la vie qui fait défaut à l'éthique dusselienne, mais aussi en montrant pourquoi la vie est devenue le contenu ultime de l'être humain et également le moment matériel de l'éthique. Ce moment matériel appelé aussi « vérité pratique », est à son tour co-déterminé par le moment formel qui a à établir la validité morale de la norme ou de l'institution en question.

Ce qui fait la différence entre l'éthique dusselienne et l'éthique du discours d'Apel est la reconnaissance de cette codétermination ou de l'interaction entre l'aspect matériel et l'aspect formel. Selon Dussel, le principe moral formel universel, en plus de fonctionner comme principe de validité en tant que tel, constitue aussi la médiation formelle ou procédurale du principe éthico-matériel. Ainsi, le simple critère intersubjectif formel de validité s'est transformé en exigence ou en principe moral d'« application ». Par analogie avec la codétermination réciproque du corps et de l'esprit au niveau de la neuro-biologie, doit s'opérer une interaction entre l'*aspect matériel* (une médiation avec une « vérité pratique » à partir du principe de reproduction et de développement de la vie du sujet humain) et l'*aspect formel* (la participation autonome symétrique, libre et responsable de chaque sujet affecté) de l'éthique. Que l'éthique de la libération puisse prétendre mener à terme, sans contradictions, les présupposés de l'éthique de la discussion, tient à cette architectonique « plus complexe », qui déploie les ressources d'une éthique de contenu ou matérielle abandonnée par l'éthique de la discussion et s'efforce d'articuler la complémentarité de ses moments matériel, formel et de faisabilité.

Si l'on prend en compte le concept de matérialité exposé dans ce chapitre, la critique d'Apel concernant la supposée « carence » fondationnelle de Dussel perd sa pertinence. À la lumière de son architectonique, Dussel montre de manière convaincante que son éthique est porteuse d'une universalité spécifique fondée dans les requêtes de la vie à laquelle il confère une signification qui nous semble à la fois riche et complexe. Celle-ci repose sur une réévaluation de l'interdit humien en montrant qu'il est possible de

passer des énoncés descriptifs aux énoncés normatifs, dans la mesure où des normes éthiques sont déjà impliquées d'une manière ou d'une autre dans la *corporéité* individuelle, sociale et historique de *tout* être humain : elles attendent d'être explicitées et reconnues intersubjectivement.

En revanche, comprendre la situation de la victime (pauvre ou exclu) conduit à dénoncer le fait qu'il soit « matériellement opprimé et formellement exclu ». À cet égard, la faiblesse de l'éthique de la discussion réside en ceci que, partant du présupposé qu'il n'y a aucun exclu de la discussion, elle refuse de reconnaître qu'il y a un espace d'*extériorité* ou un *en dehors* du cercle de la communication régi par une pragmatique transcendantale. Trop préoccupé d'établir les règles de la discussion argumentée, elle se prive d'une théorie critique de la réalité sociale qui la rendrait sensible à la situation des exclus, des sans-voix ou des marginaux. Pourtant, cette exclusion radicale – qui est refoulée dans l'« invisibilité » au sein des pays capitalistes avancés, comme l'ont montré Axel Honneth et Guillaume le Blanc –, ne s'affiche-t-elle pas de manière brutale dans la grande majorité des pays du Sud, notamment en Amérique latine ?

Dussel part de son enracinement latino-américain pour en faire le point de départ de son éthique de la libération. Néanmoins, l'*Autre* n'est pas seulement le peuple latino-américain comme tel, car derrière cet Autre se dessine le visage de l'exclu comme symbole d'une altérité plus radicale et plus universelle qui échappe au regard d'une éthique construite dans le cadre d'une pragmatique transcendantale d'inspiration néokantienne. C'est pourquoi, malgré l'enracinement de son éthique dans la réalité latino-américaine, Dussel a préféré opter pour une éthique universelle plutôt qu'une éthique pluraliste comme celle de Taylor et des communautariens. En d'autres termes, l'enjeu du trajet dusselien à travers *Totalité et infini* et son dépassement par Marx ont permis au philosophe argentin de recueillir les éléments qui lui permettent de sortir du particularisme latino-américain en donnant toute sa signification et toute sa portée à une *altérité* qui acquiert le statut d'un universel concret prenant la figure de *toute* forme d'altérité selon l'analogie avec la conception marxienne du prolétariat. Les travaux de Honneth et de le Blanc sur l'invisibilité sociale viennent confirmer, du point de vue de la philosophie sociale, la perspective de Dussel. Ces deux auteurs ont montré comment le fonctionnement du capitalisme contemporain et l'empreinte de la pensée néolibérale passent à côté de formes d'exclusion ou de marginalisation des plus radicales : l'autre comme exclu devient proprement invisible et inaperçu du point de vue des contraintes pragmatiques imposées à la communauté de communication¹³⁶.

¹³⁶ En faisant référence aux recherches de Honneth et Le Blanc, nous reviendrons dans le chapitre 5 sur l'absence de perception qui affecte bon nombre de victimes.

Sans doute, l'éthique apélieenne ne méconnaît-elle pas totalement l'importance du contenu empirique ou des conditions particulières et contingentes qui sous-tendent le discours éthique. Mais, comme nous l'avons vu dans l'analyse d'Adela Cortina, en héritière de la pensée kantienne, la pensée d'Apel semble être prise dans une tension entre deux mondes au point d'être obligée d'en choisir un, plus particulièrement la communauté de communication idéale pensée comme l'*horizon* vers lequel tend la communauté de communication réelle. Par-delà l'articulation complexe de son architecture et de la nécessaire interaction des principes matériel et formel, Dussel estimera que l'aspect matériel de l'éthique doit légitimement revendiquer une certaine priorité à l'égard de l'aspect formel, car la vie est antérieure à l'argumentation ou au discours. Pour autant, il ne cessera de soutenir que les deux aspects sont co-déterminés, de telle sorte que l'établissement d'une priorité de l'aspect matériel ne peut jouer aux dépens de l'autre :

Grâce au principe éthico-matériel nous découvrons, non seulement la forme de la discussion, mais aussi les contenus matériels qui peuvent donner des orientations éthiques générales (...), ce par quoi nous détenons une validité intersubjective concrète, empirique, procédurale, sans toutefois tomber dans le formalisme pur ou procédure vide¹³⁷.

Cela étant, Dussel pense que l'éthique de libération est décidément mieux placée pour mettre au jour le processus conduisant à l'exclusion de la victime. Et il insistera sur le fait que la libération de la victime passe par une prise de conscience de la réalité de son exclusion. C'est à partir de ce moment que la victime sera en mesure de lutter en vue d'arriver à une société nouvelle où il n'y aura ni oppresseurs ni opprimés. C'est en ce sens aussi que l'éthique de la libération se présente comme une *utopie* ou comme la quête d'un monde futur ou d'une société nouvelle. C'est ce que nous allons développer dans le cinquième et dernier chapitre de notre travail.

¹³⁷ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 400.

CHAPITRE 5

Le projet utopique de la communauté des victimes

La question de l'utopie de la communauté des victimes a été, avec celle de la fondation de l'éthique, au centre du dialogue entre Dussel et Apel. Dans le but de répondre aux problèmes concernant l'humanité dans son ensemble, leurs rencontres ont été dominées, comme nous l'avons montré, par une question fondamentale : comment rendre justice à l'Autre, notamment l'Autre comme exclu ? La réponse d'Apel consiste à dire qu'il faut permettre aux exclus de devenir membres à part entière de la communauté de communication, afin d'y faire entendre leur voix et de participer aux décisions concernant leur communauté ; on pourrait voir se dessiner ici, fût-ce provisoirement, une forme d'utopie. Pour sa part, Dussel pense que dans la perspective de l'éthique de la libération, rendre justice à l'Autre comme victime ou exclu, ne peut se faire par une simple « inclusion » de l'Autre dans la communauté de communication. À travers son action transformatrice ou libératrice, l'Autre comme opprimé ou exclu doit lutter en vue de faire advenir une nouvelle communauté dont il deviendra membre à part entière. Il plaide ainsi en faveur d'une nouvelle société pour les victimes, dans laquelle celles-ci pourront se réaliser enfin comme personnes et citoyens. L'éthique de la libération présente par là les traits d'une utopie, mais une utopie *négative*, qui doit s'entendre – en première approximation qu'il nous faudra affiner et justifier – comme une critique de ce qui n'est pas acceptable afin d'arriver à ce qui est acceptable, voire même souhaitable¹.

¹ Précisons d'emblée, en vue de faciliter la compréhension de ce chapitre, dans quel sens il faut entendre les différentes déterminations de l'utopie utilisées par Dussel, sans l'être toujours avec grande clarté. L'utopie est par définition quelque chose de *positif* en ce sens qu'elle vise toujours une société idéale et égalitaire. Dans cette perspective, l'utopie est inséparable de la certitude qu'il est *possible* de transformer le monde dans lequel on vit en le rendant meilleur. Mais pour les victimes, lutter en faveur d'une société juste et égalitaire, c'est en même temps remettre en question une société injuste et qui tend à les exclure. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'expression dusselienne d'« utopie négative » qui n'est qu'une critique du *statu quo* ou du système établi qui exclut l'Autre ou produit l'exclusion. Ainsi, pour les victimes, l'utopie *négative* n'est autre qu'une critique de ce qui n'est pas acceptable (leur exclusion) en vue d'arriver à ce qui est acceptable (une société juste et égalitaire). Ce qui montre du même coup le caractère

Le dialogue entre Dussel et Apel met ainsi l'accent sur deux conceptions de l'utopie qui, comme nous l'avons souligné dans les chapitres antérieurs, représentent deux façons de concevoir l'Autre selon que l'on se place du côté de la philosophie occidentale ou du côté de la philosophie latino-américaine. Ce dialogue a montré également que les deux auteurs s'inscrivent dans la ligne de l'idéal d'émancipation des Lumières même si, comme nous l'avons aussi fait remarquer, en raison de leur lieu d'appartenance, ils font valoir légitimement leur propre façon de contribuer à la construction d'un avenir meilleur pour l'Autre comme exclu de la discussion ou par le système établi.

Cette hypothèse d'interprétation, relative à la présence de deux formes d'utopie dans l'éthique de la libération et l'éthique du discours, requiert néanmoins une appréciation critique plus approfondie. Cet examen suivra deux lignes d'interrogation. D'une part, il nous faudra nous demander s'il est encore possible de parler d'utopie dans le monde dans lequel nous vivons ? L'utopie a-t-elle sa place dans le monde désenchanté de la postmodernité², qui remet de plus en plus en question l'idéal des Lumières ? D'autre part, il nous reviendra de tirer au clair la question de savoir dans quelle mesure nous pouvons reconnaître une pensée de l'utopie au cœur des deux éthiques concernées. Cette question se pose tout particulièrement, s'agissant d'une éthique matérielle comme celle que défend l'éthique de la libération de Dussel : la notion d'utopie ne s'avère-t-elle pas ici paradoxale, voire inadéquate ? En effet, l'utopie est par définition un terme vers

concret de l'utopie que défend l'éthique matérielle de Dussel : elle part d'abord d'une situation réelle d'injustice et d'exclusion en vue de lutter en faveur d'une société plus juste et égalitaire.

² Nous sommes conscients que, de nos jours, du point de vue philosophique, on a tendance à se méfier du terme « postmodernité » en raison du fait qu'il n'est guère aisé d'appréhender ce que recouvre réellement cette notion. Car, la ligne de démarcation entre la modernité et la postmodernité n'est pas aussi évidente que ne le pensent les défenseurs de la postmodernité (Lyotard et autres) dès lors que l'idée même de modernité ne cesse de se renouveler. Par conséquent, on ne peut pas vraiment parler de la fin de la modernité dans la mesure où il ne s'agit pas tant de la fin d'une époque et du début d'une autre que d'une problématisation, sans doute radicale, des valeurs attachées à une certaine idée de la rationalité consacrée par les Lumières. Nous utiliserons le terme « postmodernité » plutôt que *société contemporaine* pour évoquer le dialogue que Dussel a noué avec de nombreux auteurs dits postmodernes comme Gianni Vattimo, Gustavo Castro, etc. Or dans son débat avec ces auteurs, Dussel remettra précisément en question cette appellation de « postmodernité » pour lui préférer celle de « transmodernité », qu'il entend comme une pensée qui va au-delà (« trans- ») de la modernité européenne laquelle, à travers son mythe émancipateur, s'est en réalité constituée comme une pensée qui domine et exclut l'autre. Voir Dussel, Enrique, *Posmodernidad y transmodernidad (Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo)*, Ed. Lupus, México, 1999. Ce texte est repris dans Dussel, Enrique, *La Ética de la Liberación ante el debate d'Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica de K.-O. Apel*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1998.

lequel on tend, un objectif auquel on aspire, mais délié de toute inscription spatio-temporelle : *u-topos*. Dès lors, comment une éthique matérielle, pensée comme une exigence de transformation sociale et politique, peut-elle sans incohérence viser un idéal conçu comme une utopie ? Est-il soutenable d'établir un lien entre une telle éthique matérielle et l'idée d'utopie qui se présente le plus souvent comme un projet irréalisable, par définition inatteignable, suscité par l'imaginaire d'un monde « tout autre » ? Ou alors, dans la perspective d'une *praxis* de libération fondée sur une éthique matérielle, l'utopie serait-elle *réalisable*, dès lors qu'elle conférerait à l'action son énergie et son envergure ? Y aurait-il en ce sens une utopie *concrète* et comment faut-il l'entendre si l'on veut préserver sa fonction mobilisatrice ? Ces questions suggèrent à tout le moins que dans le cadre d'une éthique matérielle l'utopie requiert d'être repensée sans en oblitérer la complexité – elle serait négative, réalisable et concrète – et le caractère paradoxal.

Pour ce faire, avant d'aborder la pensée de Dussel, nous ferons un bref historique de l'idée de l'utopie en prenant pour fil conducteur l'hypothèse d'un lien intrinsèque entre utopie et *praxis* ; c'est en effet ce lien fondamental entre utopie et *praxis* qui, selon nous, permet de faire le tri entre des utopies abstraites et les utopies *opératoires* telles qu'elles apparaissent dans la tradition marxiste et ont été développées notamment par Karl Mannheim et Ernst Bloch dans son *Principe Espérance*. De ce parcours, nous dégagerons les traits constitutifs d'un modèle de l'utopie qui nous permettra de déterminer dans quelle mesure une pensée de l'utopie se trouve au cœur de l'éthique d'Apel et celle de Dussel.

1. Qu'est-ce que l'utopie ?

Le terme « utopie » est souvent utilisé pour désigner un projet irréalisable, un objectif impossible à atteindre ou tout simplement un rêve chimérique secrété par l'insatisfaction du présent. Il a été forgé par l'écrivain et homme d'État anglais Thomas More (1478-1535) dans un ouvrage écrit en 1516, auquel il donna le titre : *Utopia*. More présente dans *Utopia* le récit d'un naufragé échoué sur l'île d'Utopie à la suite d'une tempête. Sur cette île inconnue de tous, le marin découvre une société égalitaire, très organisée, où chacun tient un rôle bien défini. Un seul objectif est poursuivi par une administration stricte et quelque peu contraignante : le « bonheur de tous », *eutopia*. Dans la pensée de More, l'Utopie représente « l'écriture fantastique d'un principe d'espérance : la métaphore apte à véhiculer, dans son défi au temps, les règles de bonheur des sociétés idéales »³. Dans son ouvrage, More expose ce que l'on a généralement considéré comme l'un des

³ More, Thomas, *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, trad. Marie Delcourt, Flammarion, Paris, 1987 (1^{re} édition : 1966), pp. 17-18.

« rêves » politiques de la Renaissance : « rêve » si puissant qu'il se déroule sur l'île de « Nulle-Part » (*u-topia*), par-delà tous les lieux et tous les temps. D'ailleurs, du point de vue étymologique, l'utopie désigne la « contrée qui n'est nulle part » ou le « lieu de nulle part », coupé du monde, anhistorique, que More forge à partir du grec *u* « non » et *topos* « lieu » : « en aucun lieu ». De plus, étant donné qu'elle n'a existé ni n'existera en aucun temps, l'utopie sera aussi appelée *u-chronos* ou *u-chronie* (en dehors du temps).

Se référant à Gilles Deleuze, Daniel Letendre fait valoir que le choix de l'île comme emplacement idéal pour fonder une utopie est très significatif. Car, par définition, « l'île est un lieu séparé du monde, issu de la fracture d'un continent dont une parcelle s'est détachée et vogue à la dérive, ou bien d'une éruption sous-marine dont la lave s'est refroidie et figée en surface »⁴. Il rappelle également que, d'un point de vue étymologique, on a tendance à rapprocher les termes « île » et « isoler », le deuxième provenant du mot italien *isola* qui signifie « île ». Pour autant, il convient de souligner que, bien que le texte de More soit considéré comme la première manifestation littéraire de l'utopie, cette dernière semblait déjà présente depuis l'Antiquité notamment chez les Grecs.

1.1. L'utopie dans l'Antiquité grecque

Les écrits politiques de Platon⁵ (427-348 av. J.C.), surtout son analyse des conditions d'une société de philosophes-sages, seraient le lieu de la première actualisation de l'utopie⁶. Dans la *République*, Platon propose une forme d'organisation sociale et étatique qui assurerait le bonheur à tous les individus de la cité. Pour Ernst Bloch⁷, plus que par l'œuvre de Platon,

⁴ Letendre, Daniel, *Le discours utopique dans la possibilité d'une île de Michel Houellebecq*, Université de Montréal (M.A.), Montréal, 2008, p. 20.

⁵ Selon Jean-Jacques Wunenburger, la lecture des textes de la *République* de Platon ne permet pas de faire de cet auteur un précurseur de l'utopie. Car, d'après lui, la place privilégiée de la « République » provient de l'art philosophique de Platon, qui a su superposer une double recherche, « celle de la nature morale de l'âme et celle de la normativité politico-sociale, l'un servant de catalyseur et de relais à l'autre, mais sans que jamais la description de la cité ne vienne accéder à la dimension proprement utopique. Certes, ajoute-t-il, les thèmes platoniciens, surtout l'imagerie communisante, semblent porter la trace d'une visée utopique ; mais c'est oublier que tous les modèles non réels pensés dans l'histoire ne sont pas forcément des signes d'une pensée utopique, et que la raison a un pouvoir propre d'analyse et de représentation des conditions d'une forme ... », voir Wunenburger, Jean-Jacques, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Jean-Pierre Delarge, Paris, 1979, pp. 44-48.

⁶ Rappelons que même si l'on peut retrouver dans l'Antiquité des traces de la présence d'une pensée de l'utopie, de nombreux théoriciens estiment que Thomas More aurait été le premier penseur à avoir utilisé la notion d'*utopie*.

⁷ Bloch, Ernst, *Le Principe-Espérance (Tome II)*, trad. Françoise Wuilmar, Gallimard, Paris, 1982, pp. 56-59.

l'utopie hellénistique aurait été renforcée et illustrée par la découverte de l'Inde, de la même manière que le fut l'utopie des temps modernes par la découverte de l'Amérique. L'élargissement des horizons géographiques dû aux campagnes d'Alexandre fut, selon lui, un facteur déterminant de l'invention de l'utopie. En effet, les récits des expéditions en Arabie et en Inde que Néarque, l'amiral d'Alexandre, envoyait aux siens, offraient pour ainsi dire un rivage aux espoirs qui avaient mis le cap sur l'Age d'or. Ce lointain temporel que représentait l'Inde aurait pris l'aspect d'un éloignement dans l'espace jusqu'à devenir un pays des merveilles. Néanmoins, nous dit Bloch, ce n'est que dans le récit de la fabuleuse *Méropis*, dû à un certain Théopompe, que l'on en vient à parler du pays du bonheur comme d'une contrée située dans une ère immémoriale (comme dans le *Critias* où Platon parle de l'Atlantide). En outre, c'est le remarquable roman d'Évhémère, intitulé *Les Inscriptions sacrées* (vers 300 av. J.-C.), dont seuls quelques fragments nous sont parvenus, qui pour la première fois campe la fiction d'une utopie dans le présent. Selon Bloch, les fragments de cette œuvre connue à l'époque de la Renaissance auraient probablement influencé Thomas More et son *Utopie*, de même que la *Cité du Soleil* de Campanella⁸.

Par ailleurs, si l'on prend en compte la tradition religieuse occidentale, le *Nouveau Testament*⁹ serait, selon Daniel Letendre, l'ancêtre le plus lointain de l'utopie telle que la conçoit More. L'utopie biblique résiderait dans la description du Royaume des Cieux, « cet endroit que les hommes absous de tout péché atteignent après la mort »¹⁰. Ce Royaume existerait déjà en parallèle avec le monde physique et réel : « il est le bonheur et la perfection faits lieu »¹¹. En tant qu'il représente pour l'être humain un idéal ou un lieu à atteindre au terme de sa vie, le Royaume des Cieux demeure, au sens strict du terme, une utopie.

Avec les théories se réclamant notamment du marxisme, l'utopie ne sera plus considérée comme une simple réflexion sur le possible et l'idéal, mais bien comme le seul et unique moteur de l'Histoire. À cet égard, il faut mentionner, à titre de contribution nouvelle à la conception de l'utopie,

⁸ Tommaso Campanella est un philosophe italien, né en 1568 en Calabre et mort en France en 1634. L'un de ses ouvrages les plus connus est la *Cité du Soleil* (*Civitas Solis*) publiée en 1623 dans lequel, inspiré par la *République* de Platon, il conçoit une république fondée sur la raison et l'amour de Dieu.

⁹ Pour les croyants chrétiens, le *Nouveau Testament* représente l'Alliance nouvelle et définitive que Dieu a contractée avec l'humanité à travers Jésus le Christ (personnage historique considéré comme le fondateur du christianisme), voir *Théo* (*l'Encyclopédie catholique pour tous*), Droguet-Ardant/Fayard, Paris, 1992, 210.

¹⁰ Letendre, Daniel, *Le discours utopique dans la possibilité d'une île de Michel Houellebecq*, op. cit., p. 26.

¹¹ *Ibidem*.

l'apport d'auteurs comme Mannheim et Bloch. À la suite de Marx, ces derniers ont contribué à réhabiliter la notion d'utopie en la considérant non pas seulement comme le lieu de « nulle-part », mais bien comme quelque chose qui est réalisable dans le temps. Leur conception de l'utopie s'inscrit dans la dynamique de la modernité, notamment par l'insistance sur son caractère universel et émancipateur.

1.2. Mannheim et Bloch

Pour le sociologue allemand Karl Mannheim¹², l'utopie est constituée par des « orientations qui transcendent la réalité et qui, servant de norme à la conduite des hommes, tendent à détruire en tout ou en partie l'ordre des choses prédominant »¹³. Ainsi, se définit-elle par opposition à ce qui existe et par l'attente ou l'espoir de ce qui n'est pas encore. Dans cette perspective, selon Mannheim, le parti de l'utopie serait le parti du progrès et même de la révolution en ce sens qu'il met en question l'« ordre régnant » ou établi. D'après Cioranescu, les recherches en science politique effectuées par Mannheim l'amèneront à établir une différence entre l'idéologie et l'utopie. Il désigne par le terme idéologie, « tous les systèmes d'idées subordonnées aux intérêts d'une classe ou d'une nation »¹⁴, tandis que l'utopie comprend « toutes les idées ne s'ajustant pas à l'ordre régnant »¹⁵.

En tant qu'elle tend vers l'avenir, l'utopie propose à la société de nouveaux idéaux qui, dans le processus même de leur réalisation, tendront à devenir à leur tour l'idéologie dominante, laquelle sera par la suite contestée par une nouvelle utopie. Dans un ouvrage intitulé *L'idéologie et l'utopie*, Paul Ricœur souligne l'importance du lien établi par Mannheim entre

¹² Karl Mannheim est né en Hongrie en 1893, il a enseigné en Allemagne de 1920 à 1933 ; contraint à l'exil, il s'est installé en Angleterre jusqu'à sa mort en 1947. Il est considéré comme l'un des fondateurs de la sociologie de la connaissance et également un penseur de l'utopie. Tout au long de sa vie, il a tenté de réfléchir sur les raisons qui poussent certains à s'accrocher au passé et d'autres à dessiner un avenir en rupture avec le présent. Mannheim est l'un des premiers à avoir établi un lien entre l'idéologie et l'utopie, tel que l'un permet de comprendre l'autre et *vice versa*. Parmi les principaux ouvrages de Mannheim, on retrouve : *The problem of a Sociology of Knowledge* (Das Problem einer Soziologie des Wissens), in *Essays on the Sociology of Knowledge*, éd. et trad. Paul Kecskemeti, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1953 ; *Ideology and Utopia* (*Ideologie und Utopie*), éd. et trad. Louis Wirth et Edward Shils, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952 ; *Idéologie et Utopie : une introduction à la sociologie de la connaissance*, trad. Pauline Rollet, version électronique : Tremblay, Jean-Marie, 2003 in <http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.mak.idel>. Voir également, Kupiec, Anne, *Karl Mannheim (Idéologie, utopie et connaissance)*, Ed. Du Félin, Paris, 2006.

¹³ Cioranescu, Alexandre, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Gallimard, Paris, 1972, p. 256.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

l'idéologie et l'utopie. Selon Mannheim, pour mieux comprendre l'utopie on ne peut la séparer de l'idéologie et *vice versa*. Car, le jugement porté sur une idéologie l'est toujours à partir d'une certaine utopie, dans la mesure où celle-ci vise à remettre en question le *statu quo* que tend à préserver l'idéologie. Autrement dit, si l'idéologie représente le *statu quo*, la préservation de l'ordre des choses, l'utopie, pour sa part, incarne un changement ou un bouleversement de l'ordre des choses afin d'en proposer un autre. En ce sens, nous dit Ricœur, on comprend pourquoi d'après Mannheim l'utopie moderne commence non pas avec Thomas More, mais plutôt avec celui que Bloch appelle le *théologien de la Révolution*, à savoir Thomas Münzer. D'après Ricœur, si Mannheim préfère opter pour Münzer plutôt que More, c'est pour les raisons suivantes : d'abord, parce que l'anabaptisme¹⁶ de Münzer représente à la fois le « plus grand écart entre l'idée et la réalité (...) et en même temps l'exemple le plus achevé d'une tentative de réalisation du rêve utopique »¹⁷. Ricœur rappelle que la réflexion de Münzer s'inscrit dans une représentation chiliastique de l'histoire, selon

¹⁶ L'appellation d'*anabaptistes* (ou rebaptiseurs) s'adresse à toutes les personnes qui refusent le baptême des enfants pour pratiquer le baptême d'adultes instruits dans la foi. En d'autres termes, l'anabaptisme prétend que le baptême doit être accordé aux adultes qui le demandent, aucun enfant ne pouvant faire cette démarche. Cependant, ce n'est pas tant la forme choisie pour le baptême (immersion) qui constitue la nouveauté, mais bien le choix d'une église que l'on veut confessante et non plus *multitudiniste*. Historiquement, on désigne sous le terme d'anabaptisme des mouvements radicaux du XVI^e siècle soit militants, soit pacifiques, caractérisés par une ecclésiologie volontariste. Thomas Müntzer ou Münzer (1489 ou 1490-1525) est considéré comme le premier des anabaptistes. Prêtre catholique, puis ministre luthérien en 1519, il a été nommé pasteur à Zwickau en Saxe en 1520. Müntzer aurait acquis une connaissance approfondie de la mystique allemande médiévale. Ce qui influencerait énormément sa vision de l'Église notamment sa conception du baptême. Pour lui, le vrai baptême consistait en une expérience intérieure de genre ascétique. Il était également persuadé de la proximité immédiate du Royaume de Dieu dont il fallait activer la venue en utilisant tous les moyens possibles y compris la violence et le recours au peuple en armes, puisqu'à son avis, les princes et les prêtres se refusaient à la vraie Réforme. En 1524, il entra en conflit avec l'autorité princière de la Saxe et, en 1525, après avoir été mêlé à des désordres sociaux et politiques à Mühlhausen (Thuringe), il s'est joint à la révolte des paysans allemands. Il semble même avoir rédigé leur Manifeste. Il fut fait prisonnier à Frankenhäusen, où s'effondra la révolte paysanne, et a été décapité le 27 mai 1525. Voir Ségué, Jean, « Anabaptisme », in *Encyclopaedia Universalis*, dir. Altman-Arnold, Corpus, Vol. 2, Paris, 1995, pp. 256-258 ; Jecker, Hanspeter, « Anabaptisme », in *Dictionnaire historique de la Suisse* ; <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/f/F11421.php>. Pour une littérature plus approfondie sur Münzer, voir Bloch, Ernst, *Le Principe-Espérance (Tome II)*, trad. Françoise Wuilmart, Gallimard, Paris, 1982 ; Malia, Martin Edward, *Histoire des Révolutions*, trad. Laurent Bury, Tallandier, Paris, 2008 (pp. 110-134) ; Müntzer, Thomas (1490-1525) : *Écrits théologiques et politiques, lettres choisies*, traduction, introduction et notes par Joël Lefebvre, Presses Universitaires de Lyon, Paris, 1982.

¹⁷ Ricœur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, trad. Myriam Revault D'Allonnes et Joël Roman, Seuil, Paris, 1997, p. 363.

laquelle celle-ci s'orienterait « vers la réalisation d'un royaume millénaire¹⁸ venu du Ciel »¹⁹ ; ainsi, « le chiliasme assure un point de départ transcendant à une révolution sociale fondée sur des motifs religieux »²⁰. Du même coup, l'utopie chiliaste remet en question l'affirmation de Marx selon laquelle la religion est nécessairement du côté de l'idéologie ou des représentants du pouvoir. Par ailleurs, poursuit Ricœur, l'utopie chiliaste fournit le modèle de toutes les utopies, dans la mesure où « elles viseront toutes à réduire le fossé entre l'idée et la réalité »²¹. Une autre raison pour laquelle Mannheim privilégie l'utopie chiliaste est qu'elle relie « l'idéal aux exigences d'une couche sociale opprimée »²². Autrement dit, à partir du mouvement chiliaste, l'utopie se définit par la conjonction ou par l'interaction entre un « idéal transcendant et la rébellion d'une classe opprimée »²³.

Les recherches de Mannheim au sujet de l'interaction entre l'idéologie et l'utopie jettent, selon Ricœur, un nouvel éclairage sur le rôle que joue le *pouvoir* au sein de la société. Mannheim attire opportunément l'attention sur les idées que véhicule le pouvoir dont l'objectif principal est de préserver le *statu quo* ou l'ordre établi. En ce sens, poursuit Ricœur, l'utopie chiliaste représente « la première brèche dans l'acceptation fataliste du pouvoir tel qu'il est »²⁴ en tant qu'elle conteste l'ordre régnant ou le *statu quo*. Face à l'idéologie qui est la « légitimation de ce qui est », l'utopie cherche à « ébranler l'ordre établi ». Dans la perspective de Mannheim, nous dit encore Ricœur, l'analyse de l'interaction entre l'idéologie et l'utopie ne peut se faire qu'en référence à ces deux groupes opposés, à savoir les dominants et les dominés ou encore ceux qui veulent préserver le *statu quo* et ceux qui visent à changer l'ordre établi en proposant un ordre nouveau. Ce qui conduit à une dialectique sans fin entre l'idéologie et l'utopie ou encore à une opposition entre ceux qui véhiculent les idées des groupes dominants et ceux qui, insatisfaits, remettent celles-ci en question en proposant une nouvelle façon de voir la réalité, à partir de la perspective de « ceux d'en-bas ».

¹⁸ Comme son nom l'indique, les millénaristes (dont l'un des représentants est Münzer) croient que mille ans après la résurrection du Christ, celui-ci reviendra sur terre pour procéder au jugement dernier. Donc, il s'agit de préparer ce règne en appelant à la guerre sainte.

¹⁹ Ricœur, Paul, *op. cit.*, p. 363.

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibid.*, pp. 363-364.

²⁴ *Ibid.*, p. 363.

La connexion qui s'établit entre l'idéologie et les groupes dominants d'une société donnée a pour effet que le « critère de ce qui est idéologique semble dépendre de la critique conduite par la mentalité utopique »²⁵. C'est toujours une utopie qui définit ce qui est « idéologique » et cette caractérisation est toujours relative aux « affirmations des groupes en conflit »²⁶. Si l'utopie « ébranle un ordre donné », l'idéologie s'emploie à le préserver. Ce qui souligne une fois encore l'importance dans la structure de l'expérience humaine, d'un côté, de la relation entre la « domination » et le « pouvoir » et, de l'autre, de l'émergence de l'utopie. À cet égard, ce qui importe n'est pas seulement de savoir qui détient le pouvoir, mais plutôt « comment un système de pouvoir peut être légitimé »²⁷. Selon Ricœur, la question de la « légitimité » constitue le nœud ou l'« enjeu du conflit entre l'idéologie et l'utopie »²⁸. Car, à l'instar de l'idéologie, l'utopie intervient dans le processus de légitimation, puisqu'elle ébranle un ordre donné et sa prétendue légitimité en proposant, à son tour, « d'autres manières de répartir l'autorité et le pouvoir »²⁹.

Ricœur souligne enfin que Mannheim conçoit l'utopie comme une tension *non dialectique* entre l'idéal et la réalité dans la mesure où l'utopie une fois réalisée tend à se figer en une nouvelle idéologie qu'il faudrait à nouveau combattre. C'est pourquoi, dans la perspective de Mannheim, l'utopie ne peut jamais se réaliser *comme telle*. Selon lui, la spécificité de l'utopie n'est pas la tension vers sa réalisation, mais bien la « préservation de la distance entre elle-même et la réalité »³⁰, l'attestation de sa non-congruence ou de sa discordance avec la réalité. Voilà pourquoi, selon Ricœur, l'utopie est une figure de l'imaginaire, elle est une tension perpétuelle entre l'imaginaire (l'idéal) et le réel. En ce sens, pour Mannheim, poursuit Ricœur, l'utopie fait partie intégrante d'un processus sans fin. C'est, selon lui, dans et par ce jeu cyclique du réel et de l'idéal, qui n'est pas nécessairement soumis à l'éternel retour du même, que se forme l'Histoire. À la suite de Mannheim, Cioranescu ajoute que l'utopie est devenue « revendication et ferment, symbole et clef de l'espoir »³¹.

La pensée de Mannheim a exercé une influence considérable sur la plupart des penseurs socialistes, notamment en raison de sa conception de l'utopie comme un *rêve susceptible d'être réalisé*, mais dans une tension indissoluble, toujours exposée à se convertir en idéologie qu'il faudra à

²⁵ *Ibid.*, p. 236.

²⁶ *Ibid.*, p. 238.

²⁷ *Ibidem.*

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibid.*, p. 240.

³¹ *Ibid.*, p. 259.

nouveau combattre dans un mouvement incessant. L'utopie relève donc bien d'une dialectique sans fin, en vertu de sa tension constitutive, et non d'une *Aufhebung* où elle trouverait à s'accomplir.

Parmi les penseurs socialistes, Ernst Bloch est peut-être celui qui développe le plus clairement cette conception de l'utopie comme source ou force capable de mobiliser l'action d'une communauté humaine en suscitant des « espoirs » d'émancipation, comme on le vit déjà poindre chez Mannheim. Pour Bloch, comme pour Mannheim, l'utopie fait partie de la structure historique de l'être humain. C'est du moins le message central de son œuvre principale publiée en trois volumes : le *Principe-Espérance*. Selon Bloch, l'esprit utopique fait apparaître que le « ici et maintenant » est insatisfaisant ; par là il inaugure une critique réelle du présent. À cet égard, nous dit Laïennec Hurbon, Bloch est l'un des écrivains qui a le plus contribué à la « réhabilitation du concept de l'utopie qui, avec le rêve, avait été marqué pendant longtemps d'un caractère péjoratif »³², au point que l'on peut le considérer comme le « penseur de l'utopie » par excellence. Bloch conçoit l'utopie comme un rêve diurne ou un rêve éveillé, qui est l'ébauche de l'anticipation concrète du futur. Son contenu serait la *réalité présente* appréhendée dans sa négativité, face auquel l'individu par les ressources de l'imagination construit le « futur en passant du rêve le plus enfantin et rudimentaire au rêve le plus responsable, lucide, actif et engagé à la réalité »³³.

Bloch distingue quatre caractéristiques du rêve diurne. D'abord, l'auteur du rêve éveillé est parfaitement conscient de sa situation car, même lorsqu'il se laisse aller au gré des fantaisies de son imagination, il n'est pas à la remorque de ses visions, car le « rêveur éveillé peuple son palais imaginaire de visions librement choisies, tandis que le dormeur ignore ce qui l'attend au-delà du seuil de l'inconscient »³⁴. La deuxième caractéristique du rêve éveillé se rapporte à la critique blochéenne de l'analyse freudienne du rêve nocturne où l'*ego* est surdéterminé par ses pulsions inconscientes. Pour Bloch, le moi diurne est moins réduit au silence que le moi nocturne, car même lorsque le sujet s'abandonne à ses rêveries pour s'y complaire, il ne cesse de demeurer présent à lui-même, car il ne perd pas le « contact avec sa vie et le monde réel »³⁵. Ainsi, dans le rêve diurne, l'imagination agit avec le consentement de la conscience de soi. Il s'agit d'un acte

³² Hurbon, Laennec, *Ernst Bloch : Utopie et espérance*, Cerf, Paris, 1974, p. 38. Pour une présentation plus approfondie dans le contexte des messianismes juifs, le bel ouvrage de Bouretz, Pierre, *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris, 2003.

³³ Vieira, Antonio Rufino, « Principe Espérance et l'éthique matérielle de vie », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, 2008, n° 133, p. 14.

³⁴ Bloch, Ernst, *Le Principe-Espérance (Tome I)*, trad. Françoise Wuilmart, Gallimard, Paris, 1976, p. 112.

³⁵ *Ibid.*, p. 112.

guidé par la sagesse de l'expérience à laquelle participe la réflexion. La troisième caractéristique du rêve éveillé est d'être un rêve dans lequel le Moi est capable d'englober d'autres « Moi ». Autrement dit, dans le rêve éveillé l'individu est conscient qu'il n'est pas seul dans son monde, mais est entouré d'autres êtres ; son rêve est un acte collectif. Au contraire du dormeur qui est seul avec ses trésors, l'*ego* du rêveur éveillé prend en compte ses contemporains, cherchant pour eux à rendre meilleur le monde et le quotidien. Le rêve diurne possède donc des dimensions utopiques, car la conscience se tourne vers le monde pour « l'améliorer en communauté avec d'autres egos »³⁶. La quatrième et dernière caractéristique du rêve diurne est qu'il poursuit l'objectif visé jusqu'à la fin. D'après Bloch, à l'instar du rêve nocturne, l'imagination utopique éveillée n'enfourche pas d'abord des souhaits pour s'élancer dans la course, mais « elle veut la poursuivre jusqu'au bout, elle veut atteindre le lieu où ses souhaits seront exaucés »³⁷. Ainsi, dans le rêve diurne, ce qui n'était que souhaité est voulu, on renonce donc à toute satisfaction fictive ou sublimée. Il en résulte, selon Rufino, que le « rêve diurne a un contenu d'espérance utopique »³⁸, parce que la poursuite inlassable de sa fin ne peut être confondue avec l'illusion. Autrement dit, dans le rêve diurne, « l'imagination utopique s'ouvre vers un monde imaginaire avec une possibilité de concrétisation »³⁹.

Bloch distingue par ailleurs deux types d'utopie : l'« utopie abstraite » et l'« utopie concrète » ou l'« utopie scientifique ». L'utopie *abstraite* se réfère à des conceptions idéalistes où le futur est attendu sans que le présent ne soit pris en considération. Chez les utopistes abstraits (More, Platon et autres), affirme Bloch, c'est le « donné » qui doit se plier à l'Idée. En d'autres termes, les utopistes abstraits élaborent dans leur tête les plans d'un monde meilleur, mais sans se demander si leurs projets sont réalisables ou non. Il y voit un indice que les utopistes abstraits se consacrent uniquement aux créations de l'imagination sans se soucier de la réalité dans laquelle ils sont inscrits. À cet égard, Bloch nous rappelle que jusqu'à la fin du XVIII^e siècle la science fondamentale de la bourgeoisie était la mathématique et non l'Histoire. Or, la méthode propre à cette mathématique était une méthode formelle visant à engendrer l'objet à partir de la pensée « pure ». C'est pourquoi, les utopistes abstraits furent souvent considérés comme des « penseurs-rêveurs ».

³⁶ *Ibid.*, p. 116.

³⁷ *Ibid.*, p. 121.

³⁸ Vieira, Antonio Rufino, « Principe Espérance et l'éthique matérielle de vie », *op. cit.*, p. 15.

³⁹ *Ibidem.*

Parmi les utopistes abstraits, affirme Bloch, Fourier⁴⁰ est peut-être celui qui s'est le plus préoccupé des tendances réelles de son temps. Mais, il demeure tout de même un utopiste abstrait car, de l'avis de Bloch, Fourier n'a jamais pu se détacher de sa vision idéaliste ou abstraite au profit d'une vision concrète de la réalité. C'est pourquoi, on retrouve chez lui plus de « décret que de connaissance, d'utopie abstraite que d'utopie concrète »⁴¹. Il n'impute pas pour autant cette faiblesse à la personnalité propre des utopistes. Bloch la considère, au contraire, comme une conséquence de leur situation contextuelle ou du monde dans lequel ils évoluent. Dans le cas des utopistes abstraits, Bloch affirme que, si l'« idée ne venait pas à la réalité, c'est parce que la réalité d'alors ne venait pas à l'idée »⁴². C'est à cet égard qu'il se demandera pourquoi aucun de ces utopistes ne s'est jamais posé la question de savoir pourquoi les gens ne s'intéressaient pas à leurs plans ou à leurs projets. Pour Bloch, il faut chercher la réponse dans la réalité de l'époque. En ces temps, affirme-t-il, l'industrie n'était pas encore développée, le prolétariat n'avait pas encore pris conscience de lui-même comme acteur historique, la nouvelle société était à peine perceptible dans l'ancienne. C'est dans ce contexte socio-culturel qu'il faut entendre ces mots de Marx dirigés contre Proudhon (et les autres utopistes abstraits) dans la *Misère de la Philosophie* :

Aussi longtemps que le prolétariat ne sera pas suffisamment développé pour se constituer en classe, et donc aussi longtemps que la lutte du prolétariat n'aura pas un caractère politique, aussi longtemps que les forces productives ne seront pas encore suffisamment développées dans le giron de la bourgeoisie elle-même, au point de laisser transparaître les conditions matérielles qui sont nécessaires à la délivrance du prolétariat et à la formation d'une société nouvelle, ces théoriciens ne seront jamais que des utopistes qui, pour remédier aux besoins de la classe opprimée, élaborent des systèmes et sont en quête d'une science régénératrice. Mais au fur et à mesure que l'Histoire progresse et que, parallèlement, la lutte du prolétariat se dessine plus clairement, ils sont de moins en moins contraints de chercher la science dans leur tête ; ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se joue sous leurs yeux, et se changer en organe de ce qu'ils voient. Tant qu'ils cherchent la science et ne créent que des systèmes, ils ne voient dans la misère que la misère, sans y découvrir le côté révolutionnaire qui renversera la vieille société. C'est à partir de ce moment que la science deviendra produit conscient du mouvement historique, et qu'elle cessera d'être doctrinaire pour devenir révolutionnaire⁴³.

⁴⁰ François Marie Charles Fourier est considéré par Karl Marx et Friedrich Engels comme une figure du « socialisme critico-utopique », il est né le 7 avril 1772 à Besançon et il est mort à Paris le 10 octobre 1837.

⁴¹ Bloch, Ernst, *Le Principe-Espérance (Tome II)*, op. cit., p. 162.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibid.*, p. 163.

Malgré la tendance « doctrinaire » des utopies abstraites, Bloch a toujours éprouvé un grand respect pour ces derniers même s'il les qualifie également de « penseurs-rêveurs ». Car, pour lui, leur projet utopique (surtout chez les rêveurs sociaux comme Fourier, Proudhon, etc.) était ambitieux et porté par un rêve de changement de la réalité quotidienne. Par là, ces utopistes auront préparé le chemin pour un autre grand penseur de l'utopie, le philosophe allemand Karl Marx (1818-1883)⁴⁴. Avec Marx apparaît une autre conception de l'utopie ; il s'agit plus précisément de l'« utopie concrète » appelée également l'« utopie scientifique ». En quoi consiste-t-elle ? Et pourquoi, est-elle appelée scientifique ? C'est ce qu'il nous faut maintenant envisager en suivant l'interprétation de Bloch.

1.3. L'utopie marxienne

D'après Bloch, avec la théorie marxienne du matérialisme historique, le caractère abstrait des utopies est surmonté, dès lors que « l'amélioration du monde n'est plus conçue que comme travail dans et avec les lois dialectiques du monde objectif, avec la dialectique matérielle d'une Histoire comprise, consciemment produite »⁴⁵. Le marxisme donne ainsi naissance à une conception de la connaissance axée non plus essentiellement sur le « devenu », mais sur l'« ad-venant ». Ce faisant, il devient le « premier à introduire la notion d'avenir dans l'approche théorique et pratique de la réalité »⁴⁶. Une telle connaissance est, selon lui, nécessaire pour « rappeler, interpréter, mettre au jour les messages que le non-plus-conscient et le devenu peuvent continuer de nous adresser, et pour rendre ainsi justice à leur valeur éternelle »⁴⁷.

Ainsi, poursuit Bloch, en ramenant l'utopie dans le concret, le marxisme a sauvé le noyau rationnel de l'utopie de la tendance, jusqu'alors encore idéaliste ou abstraite. Désormais, l'utopie devenue concrète comprend le « romantisme et le pénètre dans la mesure où l'archaïque et l'histoire renferment, dans leurs archétypes et leurs œuvres, du non-encore-énoncé, du non-encore-acquitté »⁴⁸. Le marxisme devient ainsi une utopie ; Bloch le considère même comme la seule utopie capable de surmonter les profondes contradictions du système établi. En ce sens, d'après Cioranescu, malgré la position sans équivoque des théoriciens du matérialisme, le socialisme scientifique n'apparaît plus comme l'ennemi de l'utopie, comme on veut nous le faire croire. Au contraire, le socialisme scientifique se reconnaît

⁴⁴ Parmi ses ouvrages les plus connus, on retrouve, entre autres, *L'Idéologie allemande* (1846), *Le Manifeste du Parti communiste* (1848) et *Le Capital* (1867).

⁴⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁴⁶ *Ibidem.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁸ *Ibidem.*

instinctivement dans toutes les utopies, mais il se conçoit comme une utopie enfin réalisée et définitive. De plus, selon Cioranescu, le socialisme scientifique reconnaîtra dans l'utopie littéraire, comme dans le socialisme utopique, « un premier pas et un moyen de pression idéologique qui n'a pas été dépourvu d'importance historique »⁴⁹. En ce sens, le marxisme considérera des auteurs comme Saint-Simon⁵⁰, Fourier, Owen comme des « précurseurs un peu naïfs qui aperçoivent la vérité avant de l'avoir connue, un peu comme saint Jean-Baptiste »⁵¹. De plus, selon Cioranescu, si à partir du dernier tiers du siècle dernier le genre utopique attire de plus en plus l'attention, c'est surtout parce qu'il fait figure de socialisme avant la lettre. Cette résurgence, croit-il, semble avoir été une conséquence de la « condamnation matérialiste, autant que du prophétisme romantique et des perspectives purement lyriques du socialisme utopique (...) »⁵².

Bloch abonde dans le même sens à propos du caractère utopique du matérialisme historique : il fait remarquer que les utopies abstraites avaient consacré « neuf dixièmes de leur espace à la peinture de l'État de l'avenir et un dixième seulement à l'observation critique, souvent purement négative, du moment présent »⁵³. Chez Marx, c'est le contraire qui s'est produit : il a consacré plus des « neuf dixièmes de son œuvre à l'analyse critique du moment présent, et a assigné une place relativement réduite aux déterminations du futur »⁵⁴. Pour autant, une analyse approfondie de la pensée de Marx montre que le matérialisme comporte aussi une dimension utopique, en ce sens qu'il contient aussi une interprétation du monde, mais axée sur une explication du mouvement intrinsèque de l'histoire (le matérialisme dialectique). Aux yeux de Bloch, la différence du marxisme avec d'autres types d'utopies comme les utopies anciennes est que le matérialisme historique est d'abord et avant tout une utopie *concrète*. À ce titre, le marxisme n'est pas un renoncement à l'anticipation ou à la fonction utopique, il est, au contraire, le « novum d'une anticipation concrète s'attachant au processus »⁵⁵. Ainsi, le rêve se rallie activement à ce qui est historiquement arrivé à échéance et dont l'avènement est plus ou moins entravé. Il importe donc à l'utopie concrète de « saisir avec précision le rêve qu'elle a d'une

⁴⁹ Cioranescu, Alexandre, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, op. cit., p. 254.

⁵⁰ Pour le matérialisme historique, les auteurs comme Saint-Simon, Fourier, Owen, Morelly sont considérés comme des socialistes utopiques. Soulignons que Morelly est considéré comme le premier à avoir développé une philosophie du socialisme, voire même du communisme. L'essentiel de sa pensée se retrouverait dans le livre intitulé *Le Code de la Nature*, publié en 1755 et qui fut attribué à Diderot jusqu'au XX^e siècle.

⁵¹ *Ibid.*, p. 254.

⁵² *Ibid.*, p. 255.

⁵³ Bloch, Ernst, *Le Principe-Espérance (Tome II)*, op. cit., p. 212.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 214.

chose, rêve qui fait lui-même partie du mouvement historique »⁵⁶. En d'autres termes, étant donné que l'utopie est médiatisée par le processus historique, il lui importe de « donner le jour aux formes et aux contenus qui se sont déjà développés au sein de la société actuelle »⁵⁷. Pour le matérialisme historique l'utopie devient « l'anticipation réaliste du Bien ». À cet égard, Bloch conçoit le marxisme comme une théorie qui s'oriente vers la transformation qualitative de la société en vue de vaincre les barrières de l'oppression et de l'aliénation. Dans son ouvrage *Principe-Espérance*, Bloch jette, on le voit, un nouvel éclairage sur le caractère utopique du matérialisme historique. Il permet de mieux comprendre la forme d'utopie qu'incarne le marxisme : faire advenir ce qui s'est déjà développé au sein de la société industrielle en gestation, mais qui se trouve encore entravé par les forces du capitalisme bourgeois.

De nombreux critiques avaient déjà mis en évidence le caractère utopique du marxisme, mais pour ne le considérer que comme une utopie abstraite et même négative. Pour sa part, Bloch réhabilite pour ainsi dire l'utopie du matérialisme historique en insistant sur le « caractère positif » de cette utopie. Le mérite de Bloch est d'avoir montré que, chez Marx, le futur est fondamental, sans pour autant se réaliser dans une sorte de fatalité, à la manière d'un « historicisme vulgaire », mais par un besoin historico-concret de faire advenir ce qui demeure encore réprimé ou refoulé par les pouvoirs en place. Ruffino résume l'apport de Bloch à la compréhension de l'utopie du matérialisme historique de la manière suivante : d'un côté, « l'espérance n'est plus une attente passive, mais elle se fait par une construction, où le passé et le présent contribuent au surgissement du nouveau »⁵⁸ ; et, d'un autre côté, elle exige la « participation de tous les hommes engagés au processus révolutionnaire »⁵⁹. Selon le même auteur, on trouve chez Bloch, une même confiance dans l'action révolutionnaire, et l'utopie y accomplit le rôle important de contenir « les instruments nécessaires aux changements de la vie quotidienne, orientée vers un meilleur avenir »⁶⁰.

Cependant, dans notre monde soi-disant engagé dans la postmodernité, cet idéal d'émancipation qui s'inspire de la modernité a-t-il encore sa raison d'être ? À quelle condition peut-on encore parler aujourd'hui d'utopie ? Compte tenu de sa méfiance à l'égard de tout idéal ou de tout grand projet, la postmodernité ne consacre-t-elle pas d'une façon irréversible la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁸ Vieira, Antonio Rufino, « Principe Espérance et l'éthique matérielle de vie », *op. cit.*, p. 8.

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibidem.*

fin des utopies ? Ces questions nous obligent à nous interroger sur l'impact possible de la postmodernité sur la conception de l'utopie.

1.4. La postmodernité ou la fin de l'utopie ?

Avant de développer ce point, il convient de préciser que nous continuons de nous référer à la notion de « postmodernité » pour décrire le malaise⁶¹ de la société contemporaine, bien que des auteurs comme Dussel et Apel se soient montrés très critiques à l'égard de ce mouvement de pensée. Afin de mieux faire entendre les critiques qu'ils adressent à la pensée dite postmoderne et la nécessité de développer une utopie (notamment chez Dussel) dans la ligne d'une pensée se réclamant de la modernité, nous ferons un bref survol historique de la notion de « postmodernité ». Ce survol sera aussi l'occasion de mieux expliciter les critiques que les défenseurs de la pensée dite postmoderne adressent à la société moderne. Ce qui nous permettra par la suite de montrer comment se situent Dussel et Apel face aux critiques de ces penseurs. Mais il nous faut également souligner que ces critiques postmodernes qui pour la plupart, se livrent à en une remise en question des valeurs modernes (consensus, communication, universalité, etc.), ne sont pas seulement l'apanage d'une pensée postmoderne mais témoignent d'un certain malaise observé dans la société contemporaine qui invite des penseurs comme Dussel et Apel à opérer un retour vers les idéaux modernes en vue de développer leur projet d'éthique universelle. Ce qui autorise à maintenir la notion d'utopie plutôt que de souscrire à l'idée d'une fin de l'utopie comme le réclament les penseurs dits postmodernes.

La première utilisation du terme « postmoderne » remonterait à 1934⁶² sous la plume de Federico de Onis⁶³. Il aurait été repris de manière plus systématique aux États-Unis dans les années 1950 pour décrire un dénouement possible du modernisme et l'émergence d'une nouvelle sensibilité empreinte d'une croyance aveugle et souvent naïve dans un futur hyper-

⁶¹ Pour plus de détails, on lira le livre du philosophe canadien Charles Taylor intitulé, *Le malaise de la modernité* publié aux Éditions du Cerf (1999). Voir plus précisément le point 2.1.1.1 du chapitre 4 au sujet du dialogue qu'entreprend Dussel avec la pensée dite communautarienne dont Taylor est l'un des principaux représentants. Et également le chapitre 1, spécialement le point 1.2 qui souligne les raisons pour lesquelles la société contemporaine en appelle à un retour de l'éthique.

⁶² Les historiens de la pensée ne s'entendent pas sur la première utilisation du terme « postmoderne ». Certains la situent vers les années 1917, d'autres parlent de 1950 ou même 1962 avec Karl Popper notamment à partir de son concept de « paradigme », voir Alcalde, Maxence, *Transgression et institution, un paradoxe artistique : 1980-2000*, Thèse doctorale, Université Paris 8, 2006, en ligne à l'adresse : <http://tel.archives-ouvertes.fr/docs/00/26/59/98/PDF/AlcaldeThese.pdf>.

⁶³ Federico de Onis est un philosophe espagnol, il est né à Salamanca en 1885 et il est mort à Porto Rico en 1966.

technologique⁶⁴. Par la suite, le terme « postmoderne » a été abondamment utilisé vers la fin des années 1970 et au début des années 1980 pour qualifier le climat culturel de cette période. D'après le politologue québécois Yves Boisvert, les auteurs postmodernistes utilisent la notion de *postmodernité* pour délimiter et définir l'ère contemporaine, de 1960 à ce jour, où les sociétés occidentales entrent dans une importante phase de « changements aussi bien culturels, sociaux et politiques, qu'individuels et collectifs »⁶⁵. Selon les postmodernistes, poursuit-il, la culture occidentale a tenté, à travers cette période de changements ou de mutation, de s'adapter aux profonds bouleversements engendrés par « l'essor fulgurant de la techno-science et d'autres phénomènes découlant de la modernisation »⁶⁶. En philosophie contemporaine, on nomme généralement *postmodernes* les pensées qui, à partir du milieu du XIX^e siècle, vont entreprendre la critique de l'humanisme moderne et, plus particulièrement, de la philosophie des Lumières. De même que la philosophie des Lumières avait rompu avec les grandes cosmologies de l'Antiquité et inauguré une critique radicale de la religion, les « postmodernes » vont remettre en question les deux convictions les plus fortes qui animaient les Modernes du XVII^e au XIX^e siècles : « celle selon laquelle l'être humain serait le centre du monde, le principe de toutes les valeurs morales et politiques ; celle qui tient que la raison est une formidable puissance émancipatrice et que, grâce aux progrès des Lumières, nous allons être enfin plus libres et plus heureux »⁶⁷. En contestant ces deux postulats de la philosophie moderne, le mouvement postmoderne constitue à la fois une critique de l'humanisme et du rationalisme.

Dans cette perspective, la postmodernité annoncerait, selon Jean-François Lyotard⁶⁸, la fin des deux grands métarécits⁶⁹ modernes. Il s'agit des métarécits de l'émancipation du sujet rationnel et de l'histoire univer-

⁶⁴ Voir Smart, Barry, *Postmodernity*, Routledge, Key ideas, London, 1993. Et également, Alcalde, Maxence, *Transgression et institution, un paradoxe artistique : 1980-2000*, op. cit.

⁶⁵ Boisvert, Yves, *L'analyse postmoderniste : une nouvelle grille d'analyse socio-politique*, L'Harmattan, Paris, 1997, p. 57.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁶⁷ Ferry, Luc, *Apprendre à vivre (traité de philosophie à l'usage des jeunes générations)*, Éd. Plon, Paris, 2006, p. 173.

⁶⁸ Lyotard est considéré comme l'un des pionniers de la pensée philosophique postmoderne. Le débat philosophique sur la postmodernité devient important au tournant des années 1980 avec la parution de son essai, *La condition postmoderne*, Minuit, Paris, 1979 ; voir également, Boisvert, Yves, *Le monde postmoderne : analyse du discours sur la postmodernité*, L'Harmattan, Paris, 1996, p. 45.

⁶⁹ Chez Lyotard, le mot *métarécit* est utilisé dans le sens d'idéologie et aussi de tous les idéaux qui cherchent à entraîner l'humanité vers des lendemains qui chantent. Voir, Lyotard, Jean-François, *La condition postmoderne*, op. cit., p. 7.

selle de l'Esprit attribuée au philosophe Hegel. À propos du métarécit de *l'émancipation du sujet* moderne, Lyotard soutient que la pensée moderne a longtemps été considérée comme l'histoire d'un Sujet de la connaissance qui progressait dans sa quête de justice et d'avancement social. Ce processus faisait appel à une autorité qui faisait de cette quête le récit d'une marche vers l'émancipation rationnelle et à des penseurs modernes comme Descartes, Kant et Rousseau, etc. En ce qui concerne la fin du métarécit de *l'histoire de l'esprit universel*, Lyotard met en garde contre l'idée selon laquelle la production intellectuelle d'une époque pouvait être perçue comme la matérialisation locale et historique d'un esprit universel. Adossée à cette remise en question des deux grands métarécits où se sont exprimés les idéaux de la modernité, la postmodernité menacerait dès lors les savoirs narratifs dont découle le consensus sur lequel se bâtit la culture commune de la société occidentale. Selon Lyotard, la pensée moderne présuppose généralement la possibilité d'un consensus sur certains référents « extratextuels » (le temps, l'espace, la loi, la justice, l'être, etc.), qui existent en dehors de leur présentation dans une conversation, un texte écrit ou un document audio-visuel. Or, le statut « extra-textuel » de ces référents serait, selon lui, problématique, puisqu'il n'existe pas – ou plus – de plate-forme universelle sur laquelle penser l'émergence et l'historicité de ces référents, qui doivent toujours être présentés dans une phrase qui en invente en quelque sorte le concept. Par exemple, pour que la phrase « la séance est levée » ait un sens, affirme Lyotard, il faudrait qu'une autre phrase ait contextualisé les concepts de « séance » et de « lever une séance ». Car ces deux concepts ne vont pas de soi, parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'être saisis par une conscience universelle, mais sont propres à un certain type de discours.

Dans son ouvrage intitulé *le Différend*, Lyotard insiste beaucoup sur le concept de « jeux de langage », qu'il emprunte au philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein. À la suite de Wittgenstein, il soutient que le langage n'est pas un objet qu'on pourrait définir *a priori* et que vérifierait chaque usage particulier. Il s'apparente, en revanche, à certains jeux régis par des règles chaque fois spécifiques. En ce sens, « raconter », « juger », « interroger », « analyser » sont tous des jeux différents qui ont leurs règles propres. Il n'existe donc pas de plate-forme universelle, de règle unique, d'où l'on pourrait juger tous les jeux de langage. Ainsi, dans toute phrase, il y aura inévitablement un « différend ». C'est pourquoi, toujours selon Lyotard, il ne peut y avoir de consensus. La raison en est que, quel que soit le consensus, il sera illégitime parce qu'il pourra toujours être remis en question au nom des critères en vigueur au sein d'un autre jeu de langage. « À chaque occurrence, la continuité de la phrase qui arrive avec les précédentes est menacée, et la guerre des genres est ouverte pour assurer

la succession. La pose est peut-être impossible. Elle est tentée d'un côté par le despotisme, de l'autre par l'anarchisme »⁷⁰.

Dans cette perspective, si l'on emboîte le pas de la pensée de Lyotard et d'autres auteurs postmodernes, il convient de renoncer à toute prétention à l'universalisme, car ce qui est vrai ici et maintenant ne le sera pas forcément ailleurs. On comprend alors pourquoi certains voient en la postmodernité la *fin des utopies*, voire même une certaine régression de l'humanité, au point que des auteurs postmodernes inscrits dans le sillage de Nietzsche⁷¹ concevront la postmodernité comme l'époque de la fin de tout ce qui est de l'ordre de l'idéal, de l'au-delà ou simplement de tout ce qui est de l'ordre de l'utopie. Déjà chez Nietzsche, la croyance dans un au-delà ou dans un futur meilleur fut dénoncée comme une façon de nier la réalité. Il attribuait cette tendance à croire en un idéal ou en un monde meilleur à un retour vers une forme de croyance de type religieux que jadis combattait l'humanisme classique. Pour Nietzsche, en effet, l'humanisme n'a eu de cesse d'affirmer sa croyance au progrès, sa conviction que la diffusion des sciences et des techniques allait entraîner des jours meilleurs, que l'histoire et la politique devaient être guidées par un idéal, voire une utopie permettant de rendre l'humanité plus respectueuse d'elle-même. Or, pour lui, tous ces idéaux et par conséquent toutes ces utopies ne sont autres qu'une certaine croyance ou une certaine forme de religiosité sans Dieu dont l'unique objectif est de nous incliner à fuir la vie ou la réalité d'ici-bas, alors qu'elle est la seule réalité qui compte et existe vraiment.

C'est pourquoi, toujours selon lui, tous les idéaux de la politique, de la morale et de la religion ne sont que des « idoles », des illusions ou des fictions qui ne visent à rien d'autre qu'à fuir la vie. D'où procède une configuration spécifique du « nihilisme » caractérisée par la négation de la vie au profit d'un idéal transcendant. En revanche, l'auteur de *Ainsi parlait Zarathoustra*, s'attachera à explorer la voie nouvelle qui consiste à assumer la vie et, en l'accueillant telle qu'elle est, à l'engendrer à nouveau. Voilà pourquoi, désormais, le but de sa philosophie sera de détruire à l'aide d'un « marteau » les illusions ou les « idoles » dont s'est bercé l'humanisme classique, telles la croyance en un idéal ou en un monde meilleur. Certes, Nietzsche, à son tour, sera pris à son propre piège, puisqu'en remettant en question les idéaux de l'humanisme moderne, il ne pourra éviter d'en proposer un équivalent dans l'humanité nouvelle incarnée par Zarathoustra.

⁷⁰ Lyotard, Jean-François, *Le Différend*, Minuit, Paris, 1983, p. 228.

⁷¹ En raison de sa pensée *avant-gardiste*, Nietzsche est souvent considéré comme un penseur postmoderne, notamment en remettant en question les idéaux de l'humanisme moderne, voir, Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. par M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1985 ; *Généalogie de la morale*, trad. par H. Hildenbrand et J. Gratien, Gallimard, Paris, 1987.

Le philosophe colombien Santiago Castro Gómez s'est attaché à montrer que, contrairement à ce que peuvent penser Nietzsche ou Lyotard, la postmodernité ne marque pas nécessairement la fin des utopies, mais plutôt la fin d'un certain type d'utopies, à savoir celles qui reposent sur la vision d'une société unifiée ou « totalisante ». En effet, le même auteur rappelle que les utopies qui se construisent sur le mode de la rationalité moderne conçoivent généralement la société idéale comme une société dans laquelle règnera l'harmonie parfaite entre les individus. Or, pour la postmodernité, notamment dans la pensée de Lyotard, cette conception de la société idéale est remise en question parce que les conflits, les divergences, les différences font partie intégrante de la vie humaine, et on ne peut les fuir. Dire qu'une société est traversée de « différends » signifie qu'il n'y a plus de sujet de l'histoire, qui puisse non seulement produire un méta-récit, mais aussi un sens global de l'émancipation.

Ainsi, pour Castro Gomez, si la postmodernité marque la fin des utopies dites « unitaires » et « totalisantes », elle ne signifie pas pour autant la fin des utopies *comme telles*, car il existe d'autres formes de récits qui continuent de remplir une fonction utopique sans toutefois se rattacher aux valeurs modernes comme « l'unité, le consensus, l'harmonie, l'homogénéité (...) »⁷². Dans ces nouvelles formes de récits, poursuit l'auteur, la dimension utopique est perçue comme la ré-écriture ou la ré-interprétation de vieilles utopies, mais à partir des besoins ou des nécessités de l'homme contemporain. Parmi ces nouvelles utopies, il mentionne par exemple,

l'utopie de la coexistence pacifique (quoique nécessairement conflictuelle), entre différentes formes de connaissance et entre différents critères moraux...
L'utopie d'un ordre politique dans lequel toutes les personnes luttent pour faire entendre leur voix et où elles luttent pour une meilleure qualité de vie...
L'utopie d'un développement économique respectueux de l'environnement (...), etc.⁷³.

À cet égard, en remettant en question l'idéal des Lumières, la dimension utopique de la postmodernité se construit sur un modèle plutôt local, social et ethnique, etc. Autrement dit, comme l'affirme Rorty dans *Habermas, Lyotard et la postmodernité*, puisque l'universalisme n'est plus de mise, l'unique posture envisageable est un ethnocentrisme venu du constat qu'aucune théorie rationnelle n'est plausible et que (dans les faits) seules des pratiques sociales peuvent émerger⁷⁴. Il nous faut ici

⁷² Gómez, Santiago Castro, « Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana », consultable en ligne sur : http://www.avizora.com/publicaciones/ciencias_sociales/textos/desafios_postmodernidad_0009.htm, (page visitée le 29/09/2015).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Voir Rorty, Richard, « Habermas, Lyotard et la postmodernité », in *Critique*, 1984, n° 442.

souligner qu'à travers sa critique de la modernité, notamment du concept de « consensus » auquel il substitue celui de « différend », Lyotard vise surtout les défenseurs de l'éthique de la discussion, plus particulièrement des auteurs comme Apel et Habermas. Selon lui, l'idée même de consensus est équivoque, et lorsqu'elle se voit accorder le statut d'un *a priori* ou celui d'un « idéal » de la communauté de communication, elle ne peut que faire apparaître la contradiction qui grève « l'éthique de la discussion ».

Gilbert Hottois soulignera combien Lyotard se fait critique à l'égard de la « mode tyrannique du consensus », dont l'élaboration philosophique se rencontre chez les tenants de la nouvelle « École de Francfort » : K.O. Apel et J. Habermas. Pour ceux-ci, affirme Hottois, la force de persuasion de l'éthique de la discussion viendrait, en réalité, de sa complicité avec « le système techno-économique dominant qui a besoin du consensus et de l'adaptation des individus pour fonctionner efficacement »⁷⁵. C'est ce que dénonce avec lucidité Lyotard en remettant en question ce que l'on pourrait considérer comme l'utopie sur laquelle repose l'éthique du discours défendue par Apel et Habermas. En quoi consisterait cette utopie ? C'est ce qu'il nous faut considérer plus attentivement, en nous limitant à la pragmatique transcendante d'Apel.

1.5. Vers un concept opératoire de l'utopie

Ce bref parcours de quelques jalons d'une pensée de l'utopie nous autorise à dégager un concept *opératoire* de l'utopie qui permette de faire le tri entre un modèle fécond et d'autres qui s'apparentent davantage à un « rêve éveillé » produit par l'imagination. Le modèle platonicien de la *République* ressortit à l'évidence à cette seconde catégorie ; nous avons affaire à une construction artificielle qui, en faisant se superposer « la nature morale de l'âme et celle de la normativité politico-sociale »⁷⁶, vise avant tout à créer le cadre d'un contrôle social sévère sur la société athénienne plongée dans la crise. Les projections imaginaires de Thomas More ne semblent pas encore avoir cerné toute la portée de la visée utopique, dès lors que la construction du « lieu de nulle part » s'apparente davantage à un rêve de « sortie » hors de la condition présente qu'à sa transformation effective. La critique postmoderne, qui entend signer la *fin* de l'utopie manifeste *négativement* les constituants fondamentaux d'une pensée de l'utopie vraiment productive, à savoir le lien indissociable de la visée utopique avec une pensée de la *praxis*.

Tel nous semble être l'apport décisif de la tradition marxiste relayée par Mannheim et réactualisée par Bloch. Avec Bloch, il apparaît que l'utopie

⁷⁵ Hottois, Gilbert, *De la Renaissance à la Postmodernité (une histoire de la philosophie moderne et contemporaine)*, De Boeck & Larcier, Bruxelles, 1997, p. 414.

⁷⁶ Wunenburger, Jean-Jacques, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, *op. cit.*, pp. 44-48.

n'est pas un pur rêve éveillé, mais un référentiel qui appelle à la transformation des conditions d'existence répondant aux aspirations ou aux attentes fondamentales des groupes humains en quête de reconnaissance. Tant chez Bloch que chez Marx la visée de l'utopie s'avère indissolublement liée à une *praxis* et dotée d'une puissance critique capable de dénoncer ou dévoiler les mécanismes institutionnels ou le jeu des idéologies qui s'emploient à préserver le *statu quo*, c'est-à-dire le plus souvent les intérêts des pouvoirs en place. Les postmodernes ont dès lors plus raison qu'on ne le croit : quand on ne peut plus penser une *praxis* effective, on ne peut plus non plus rendre pensable l'utopie ; déclarer la fin de l'utopie, c'est identiquement prononcer la fin de toute *praxis* sociale et politique.

Reste maintenant, à nous tourner vers les deux éthiques qui sont au centre de notre travail. Peut-on reconnaître tant chez Apel que chez Dussel une pensée de l'utopie qui soit à la hauteur des exigences de son concept ?

2. L'utopie de l'éthique du discours

D'après Michele Borrelli, la réponse serait affirmative. L'utopie critique émancipatoire de l'éthique de la discussion *visé* effectivement la « libération et la réalisation de l'humanité » à travers « le progrès des discussions (entre partenaires) et l'amélioration des conditions communicationnelles selon l'idée régulatrice d'une communauté argumentative idéale »⁷⁷. À cet égard, l'utopie apélienne repose sur une pragmatique transcendantale ou sur l'*a priori* d'une communauté de communication, conditionnant le sens et la validité des énoncés et les rendant possibles ; ce qui se réalise par l'accord ou le consensus entre les participants de la communication. En effet, dans la conception apélienne de l'éthique de la discussion, il s'agit de considérer tous les intérêts individuels susceptibles de discursivité et de les soumettre, non au critère de conformité de la vérité scientifique, mais au procès de formation argumentative du consensus. Ainsi, la prétention à la vérité ne trouve pas seulement d'explication dans le rapport au réel, mais surtout dans l'idée de *justification* dans le sens du consensus d'une communauté discursive illimitée.

Dans cette optique, poursuit Michele Borrelli, l'éthique a le devoir notamment de démasquer les idéologies qui entendent se passer d'arguments et de tendre à la communauté idéale (partie A) avant de se tourner vers la communauté réelle (partie B). De plus, le devoir à l'égard de la réalisation de la communauté idéale de communication implique le dépassement de la société divisée en classes : « l'élimination de toutes les asy-

⁷⁷ Borrelli, Michele, « Éthique et émancipation chez Karl-Otto Apel », http://www.topologik.net/MICHELE_BORRELLI_Ethique.pdf, p. 3, (page visitée le 18/09/2015).

métries socialement conditionnées, du dialogue interpersonnel »⁷⁸. Pour que ce projet se réalise, il faut inclure tous les partenaires de discussion possibles comme sujets qui s'entendent entre eux sur quelque chose dans le monde. Autrement dit, il faut les reconnaître dans la discussion comme étant des égaux et comme des partenaires également co-responsables. Aux yeux d'Apel, l'*a priori* de l'intersubjectivité comme *a priori* de la communauté de communication suppose nécessairement, pour tous les membres possibles d'une communauté discursive illimitée, des droits égaux ainsi qu'une égale co-responsabilité en vue de la solution de tous les problèmes capables de discursivité⁷⁹. C'est pourquoi, selon lui, quiconque accepte de s'impliquer dans une situation argumentative doit sous-entendre comme principe régulateur de la solution à tous les problèmes un principe discursif visant au « consensus d'après lequel les normes valides, en ce qui concerne les conséquences prévisibles de leur observation générale, doivent pouvoir être acceptées par toutes les personnes intéressées »⁸⁰. Dans cette perspective, enchaîne Stéphane Haber, ce que semble vouloir l'éthique de la discussion sans pouvoir l'avouer franchement, ce n'est pas que l'on se mette sans conditions à discuter ici et maintenant de toute chose, c'est plutôt que « s'enclenchent des processus psychologiques et historiques de transformation dont la discussion constituera une fin et un moyen déterminant »⁸¹. En ce sens, selon Haber, le postulat sous-jacent au concept de consensus de l'éthique du discours, pourrait s'énoncer de la façon suivante : dans la mesure où nous nous habituons à régler notre existence collective par la voie de la discussion, nous serons de plus en plus portés à vouloir construire un monde meilleur où la « violence gratuite, l'égoïsme brutal, la domination et l'exploitation, les inégalités massives, seront éradiqués, etc. »⁸².

Axel Honneth abonde dans le même sens en soulignant que l'utopie de l'éthique de la discussion réside dans sa lutte pour une *justice sociale*. Elle se manifeste notamment dans la reconnaissance des droits qu'ont tous les membres de la discussion d'arriver à certains accords ou à un consensus. La théorie de la justice sociale inhérente à l'éthique de la discussion ne vise donc pas d'abord la distribution des biens, mais plutôt la reconnaissance des autres participants comme des membres à part entière de la discussion

⁷⁸ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁹ Rappelons que, chez Apel, l'intersubjectivité fonctionne comme un *a priori* dans la mesure où elle constitue une *condition transcendantale* de validité de toute discussion au sein d'une communauté de communication. La critique de Dussel à l'égard de ce type de procédure vise à mettre en question son *effectivité*, c'est-à-dire sa capacité à prendre réellement en compte les exclus de toute communauté de communication réelle.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁸¹ Haber, Stéphane, *Jürgen Habermas, une introduction*, *op. cit.*, p. 197.

⁸² *Ibid.*, p. 197.

en vue d'arriver à un consensus : « le problème central de la théorie de la justice à laquelle fait indirectement référence l'éthique discursive se trouve non pas dans la distribution des biens mais dans la structure de relations sociales de reconnaissance »⁸³.

De son côté, dans son débat avec Dussel, Apel soutient qu'à travers la pragmatique transcendantale, il veut poursuivre l'intuition kantienne de l'idée du *progrès historique*, mais en lui donnant une nouvelle tâche. Il s'agit, plus particulièrement, de l'obligation de réaliser la justice sociale à travers toute la planète. À cet égard, il rappelle que, dans de nombreuses discussions avec Hans Jonas⁸⁴ au sujet de la responsabilité de l'éthique, il lui a fait souvent remarquer que « nous ne pouvons vanter les mérites de la civilisation humaine (...) si nous ne travaillons pas en faveur de la dignité humaine en luttant par exemple, pour la justice sociale à travers le monde »⁸⁵. Pour Apel, l'idée du progrès historique de Kant se réalisera à travers l'éthique, notamment l'éthique de la discussion, dont les fondements sont élaborés par les ressources de la pragmatique transcendantale.

À la lumière de ces éléments succincts de la pensée d'Apel, il nous faut exprimer quelques réserves à l'égard de la position du philosophe italien

⁸³ Honneth, Axel, « La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación a la discusión », *op. cit.*, p. 40.

⁸⁴ Apel se réfère plus particulièrement à l'ouvrage de Jonas intitulé le *Principe responsabilité* publié en 1979 en réponse au *Principe espérance* d'Ernst Bloch. On peut résumer le livre de Jonas de la façon suivante : la promesse technique s'est inversée en menace. La nature, qui fut longtemps une figure de la toute-puissance, est aujourd'hui vulnérable. La préservation de son être se trouve à la merci de nos pratiques. Par nature, on entend non seulement l'ensemble des choses hors de nous qui ne sont pas nos artefacts mais aussi nous-mêmes comme partie intégrante de la nature. Ainsi, la menace que fait peser la technique est solidaire d'une instrumentalisation de la nature en nous et hors de nous. Ce qui est menacé c'est donc aussi bien l'humanité elle-même que l'environnement dans lequel elle s'inscrit. Cette situation dont nous héritons, celle de la vulnérabilité de la nature, constitue ce que l'on peut nommer une « crise écologique ». Or cette crise ne peut être résolue que par une nouvelle éthique reposant sur la nature et l'être humain comme objet central et en cela elle est radicalement nouvelle. Par ailleurs, contrairement aux morales classiques qui font reposer la vertu sur la pureté de l'intention, l'éthique de la responsabilité devra prendre en compte les effets de notre agir à long terme. À ce titre elle reposera sur une « heuristique de la peur » : il faut imaginer, de façon anticipée, un *malum* dont le passé ne nous fournit, par définition, aucune expérience. Si l'heuristique de la peur est bien le mode opératoire de l'éthique de la responsabilité, elle ne saurait en constituer le fondement. Ce qui renvoie à la thèse fondamentale de l'œuvre de Jonas, à savoir : le fondement de cette nouvelle éthique ne peut être que métaphysique. Il faut fonder le devoir dans l'être, c'est-à-dire démontrer qu'il y a des fins dans l'être et que ces fins constituent des valeurs qui s'imposent à notre respect. (Jonas, Hans, *Le Principe Responsabilité. Essai d'une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris, 1990.

⁸⁵ Apel, Karl-Otto, « La pragmática transcendental y los problemas éticos norte-sur », in Dussel, Enrique (ed.), *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel*, *op. cit.*, p. 47.

Antonino Infranca, lorsqu'il affirme que la philosophie du premier monde est caractérisée par son « détachement par rapport au milieu social où elle naît et œuvre »⁸⁶, ce qui ferait d'elle une pensée passive, « influencée par le milieu »⁸⁷, mais incapable de l'« influencer à son tour »⁸⁸. Bien au contraire, il nous semble qu'il y a chez Apel (ainsi que chez Habermas d'ailleurs) une volonté d'influer sur son milieu, mais à travers l'« activité communicationnelle », dont le but est d'établir l'intercompréhension entre tous les participants dans le cadre de la discussion ou de la communication. En effet, dans le cadre de l'interaction communicationnelle, le sujet sort de son isolement en s'ouvrant à l'altérité. L'utopie de l'éthique de la discussion reposerait dès lors sur un processus de rationalisation intersubjective dont l'objectif principal est l'instauration d'une nouvelle relation entre les êtres humains notamment à travers la discussion. C'est dans ce sens, que Honneth entend affirmer qu'il y a chez Apel une conception implicite de la justice sociale qui réside dans la volonté de construire un monde meilleur à travers la discussion et le consensus permettant aux êtres humains de résoudre les problèmes qu'ils ont en commun. Néanmoins, comme nous l'avons déjà fait remarquer dans les chapitres précédents, si cette conception de la justice sociale est implicite, c'est dans la mesure où s'opère chez les représentants de l'éthique de la discussion, notamment chez Habermas, une véritable sortie d'une théorie critique vers une théorie discursive. Dès lors, le changement social qu'ils recherchent ne se fera plus au moyen d'une théorie de la société (Habermas), mais bien à travers l'« activité communicationnelle »⁸⁹.

À cet égard, dans son débat avec Dussel, Apel considérera le dialogue et la communication comme les meilleurs moyens de résoudre les problèmes et les différends, même lorsque nous ne pouvons faire valoir que des intérêts divergents comme c'est le cas dans les relations Nord-Sud. Car, que l'on soit du Nord ou du Sud, nous faisons partie d'un même monde ou d'une même planète. Par conséquent, nous devrions être en mesure de surmonter, au moyen du dialogue, certaines barrières socio-politiques, culturelles et même raciales afin d'arriver à résoudre ensemble certains problèmes nous concernant, comme la crise environnementale, la croissance démographique et tant d'autres problèmes que nous avons en

⁸⁶ Infranca, Antonino, *La philosophie de la libération en Amérique latine*, L'Harmattan, Paris, 2004, p. 116.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ On peut discuter sur l'appartenance d'Apel à cette tradition de la *Théorie critique*. La remarque vaut en tout cas pour Habermas. Le recul de ce dernier vers une « théorie discursive » a le mérite de circonscrire le statut de la pensée d'Apel qui, compte tenu de son allergie à l'égard de Marx, n'aura jamais fait partie de ce mouvement initié par Adorno et Horkheimer.

commun. C'est pourquoi, Apel soutiendra que ses nombreuses conférences internationales tant dans les pays du Nord que ceux du Sud tournent, non seulement autour des problématiques concernant la société occidentale, mais bien de l'humanité dans son ensemble. Et, à cet égard, il soulignera également que ces conférences furent généralement soumises à deux critères de rationalité différents qui relèvent l'un de la problématique de fondation de l'éthique et l'autre de son application. D'une part, l'idée régulatrice du *discours pratique* obligea à tenir compte des intérêts de tous les affectés dans le sens d'une prise de conscience éthique de la part des participants, mais aussi de la prétention nécessaire face à l'opinion publique internationale ; d'autre part, ces conférences eurent aussi un caractère de *négociations stratégiques* dans lesquelles chacun a pu défendre ses propres intérêts. Ce qui représente, selon Apel, un progrès par rapport à la manière dont la politique classique s'est employée à la défense des intérêts particuliers, car dans le cadre méthodologique de l'éthique de la discussion chaque représentant d'intérêts éthiquement responsable se devait d'agir selon les critères énoncés dans la *partie B* de l'éthique du discours.

Une telle stratégie, selon lui, est valable pour tout type de conflits d'intérêts, que ce soit ceux qui existent entre les pauvres et les riches ou entre ceux qui possèdent le pouvoir et ceux qui n'en ont pas. Dès lors, dira Apel, son éthique ne cherche pas seulement à défendre les intérêts des pays du Nord, comme semble l'affirmer l'auteur de l'éthique de la libération. Elle vise, au contraire, l'amélioration de la qualité de vie des habitants du Sud en plaidant en faveur de leur intégration au sein de la communauté de communication, car c'est selon lui de cette façon qu'ils pourront défendre leurs propres intérêts. C'est pourquoi, il jugera qu'au nom du principe de *responsabilité*⁹⁰, l'éthique du discours peut être aussi considérée comme fondement des maximes d'action sur lesquelles peut s'appuyer l'éthique de la libération pour se faire l'écho des sans-voix ou encore de ceux qui sont exclus du débat public en raison de leur situation au sein de la société.

D'ailleurs, en certaines occasions, Apel n'a pas hésité à se présenter comme le défenseur des pauvres du Tiers Monde en reconnaissant que le représentant des pauvres et des opprimés a la prérogative éthique et même l'obligation de chercher à obtenir stratégiquement certaines compensations ou réparations pour son groupe en raison de certains désavantages structurels (historiquement déterminés) dont ils ont été l'objet. Ces compensations contribueraient, selon lui, à la réalisation à long terme des conditions politiques et sociales favorisant graduellement les relations dans une communauté idéale de communication. Ainsi, l'utopie de l'éthique de la communication suppose une sortie de la solitude et une reconnaissance réciproque des protagonistes de l'interaction sociale. Elle vise la possibi-

⁹⁰ Ce principe, rappelons-le, concerne la partie B de l'éthique de la discussion.

lité pour chacun de vivre comme sujet libre et susceptible de participer à la discussion y compris les exclus de la communication. Car la justice sociale que recherche l'éthique de la communication vise l'intégration ou l'inclusion des exclus au sein de la discussion argumentée.

En résumé, il apparaît justifié de soutenir que l'éthique de la discussion d'Apel contient bien une dimension utopique, laquelle vise une société idéale formée par des sujets égaux ayant les mêmes droits et les mêmes responsabilités. La réalisation d'un tel projet implique l'élimination de toutes les asymétries socialement conditionnées au moyen de la communication ou du dialogue interpersonnel. En ce sens, tous les intérêts susceptibles de discursivité de la part des individus devraient être soumis au procédé de formation argumentative du consensus. C'est pourquoi les participants à la communauté de communication sont tenus de réfléchir sur les conditions de possibilité permettant aux exclus de faire partie de la dite communauté. C'est à travers leur participation dans la discussion que les exclus peuvent revendiquer leur place au sein de la société. Et c'est également de cette façon qu'ils peuvent influencer sur les décisions qui seront prises au sein de la société.

Mais comment les exclus pourront-ils faire partie de la communauté de communication ? Comment créer les conditions réelles qui leur permettront de participer aux débats publics ? Autrement dit, compte tenu des inégalités structurelles et historiques qui pèsent sur de nombreux groupes humains au sein des sociétés contemporaines ne faut-il pas lutter pour une organisation tout autre de la société dans laquelle les exclus auront enfin leur mot à dire comme membres à part entière de celle-ci ? C'est du moins la critique qu'adresse l'auteur de l'éthique de la libération à la conception apélienne de la justice sociale. Mais en quoi consisterait cette nouvelle société que semble proposer l'éthique de la libération ? Quelle est l'utopie de l'éthique de la libération ? Et sur quoi repose-t-elle ? C'est ce que nous analyserons dans notre prochain point.

Avant de nous interroger sur l'utopie de l'éthique de la libération, on peut se demander si, en se référant à l'idéal d'une société dans laquelle les exclus auraient leur mot à dire, Dussel ne remet pas en question implicitement les sociétés démocratiques existantes en les considérant comme des sociétés renfermées sur elles-mêmes ? Une telle critique est-elle fondée ? En d'autres termes, peut-on considérer les démocraties existantes comme des sociétés quasi totalitaires, réfractaires à la différence et au dissensus ou peu ouvertes à la reconnaissance de l'altérité ? Dussel n'a jamais hésité d'affirmer combien le monde contemporain est redevable aux grandes révolutions démocratiques du processus historique de construction de l'État de droit ; il n'a eu de cesse de s'appropriier lui-même la vocation à l'universalité reçue de la tradition philosophique occidentale. La critique

de Dussel ne s'adresse pas aux principes fondamentaux et constitutifs de la démocratie, mais il entend mettre l'accent sur le fait que l'aspiration démocratique s'est développée à bien des égards *contre ses propres principes*, en ne tenant pas suffisamment compte d'une masse de plus en plus grande d'exclus ou d'opprimés, laissés sans-voix ou relégués au point d'en devenir invisibles. D'où l'importance de procéder à l'examen de l'utopie de l'éthique de la libération afin de mieux comprendre la critique de Dussel à l'égard des sociétés démocratiques existantes et son débat avec l'éthique de la discussion, laquelle par ailleurs s'est faite en quelque sorte le porte-parole de l'idéal démocratique dans sa recherche des conditions de possibilité et de réalité du consensus entre les différents membres des dites sociétés.

En effet, comme nous avons pu le constater, l'éthique de la discussion contient un *potentiel* utopique indéniable postulant un monde nouveau basé sur le consensus entre les participants d'une même communauté de communication en vue d'aboutir à un monde égalitaire où tous les citoyens auront les mêmes droits et jouiront d'une égale co-responsabilité dans la solution de tous les problèmes capables de discursivité. En outre, elle repose sur une conception implicite de la justice sociale qui doit se réaliser à travers l'*activité communicationnelle* ou encore à travers le consensus entre les participants d'une même discussion. Dès lors, où nous faut-il situer le « différend » entre les éthiques de la discussion et de la libération, à partir du moment où, comme nous venons de le voir, le projet apélien d'instaurer une nouvelle relation entre les humains implique l'intégration des exclus de la discussion, afin qu'ils puissent faire entendre leur voix et prendre part aux décisions concernant la communauté universelle de communication ? Cette dernière requête n'est-elle pas identiquement celle que n'a cessé de faire entendre Dussel ? Tirer au clair cette dernière interrogation nous impose de mettre à l'examen l'utopie propre à l'éthique de la libération.

3. L'utopie de l'éthique de la libération

3.1. Une critique de la « postmodernité »

De même que l'éthique du discours, l'éthique de la libération s'inscrit résolument dans la dynamique de la modernité. Selon Dussel, c'est à travers un idéal universaliste et émancipateur que l'on peut revendiquer un nouveau projet éthique pour la communauté des victimes. En ce sens, s'il n'y a pas de libération sans rationalité (procédurale, discursive, etc.), il n'y a pas de rationalité critique sans accueillir l'interpellation des exclus. C'est pourquoi, à l'instar d'Apel, Dussel soutiendra, à l'encontre des orientations politiques d'une conception de la postmodernité, que des mots tels que

« souffrance », « exploitation », « injustice », etc., ne sont pas des termes locaux ou ethnocentriques, mais bien universels, dès lors qu'ils concernent toutes les victimes réelles ou potentielles sur tous les continents.

Pour autant, Dussel n'hésitera pas à attirer l'attention sur le fait que l'éthique de la libération rejoint certains aspects de la pensée postmoderne : par exemple, en présentant l'éthique comme l'ouverture principale à l'Autre, elle subordonne l'identité (le même) à la différence ; à l'instar de la postmodernité, elle revendique le primat de l'Autre, de celui qui n'est pas soi ou qui est différent de soi. Au lieu du mot « différent » qui est défini toujours par *rapport à soi*, Dussel préférera utiliser le terme « distinct », parce que, à ses yeux, ce dernier terme exprime mieux ce que l'éthique de la libération entend par l'Autre, c'est-à-dire ce qui est *autre que soi*. Pour l'éthique de la libération, nous l'avons montré, l'Autre représente l'altérité, ce qui va *au-delà de*, ou mieux, ce qui *vient d'au-delà de soi*. Néanmoins, l'éthique de la libération ne peut être assimilée aux orientations postmodernes de la pensée contemporaine, car pour lui la postmodernité est « prise au piège de la modernité, du fait de l'absence d'une référence extra-discursive critique (les victimes, la globalisation de modernité et la postmodernité comme domination) »⁹¹. S'il fallait parler de postmodernité, c'est en la considérant non pas comme la fin de la modernité, mais comme l'affirmation de ce qu'il appelle l'*autre face* de la modernité, incarnée dans le peuple latino-américain pauvre et opprimé qui acquiert dans la pensée de Dussel le statut d'un *universel concret*. C'est pourquoi, contrairement à Vattimo et d'autres penseurs européens, à la place de la postmodernité Dussel proposera le concept de *transmodernité* qui lui paraît renvoyer à un processus plus vaste et plus englobant, au sens où la modernité est une grandeur de portée planétaire et non strictement

⁹¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 180. Ces propos de Dussel font appel à une conception précise du langage, selon laquelle celui-ci se réalise en tant que discours en parlant de quelque chose et en disant quelque chose. Il en va de même de la communication en son acception la plus exigeante, elle cherche à parler de quelque chose et à le dire. Elle révèle une visée à la fois sémantique et référentielle. Sans ignorer les abondantes discussions suscitées dans le monde anglo-saxon par les problèmes posés par les notions de « sens » et de « référence », Dussel s'approprie clairement cette conception du discours étayée par la linguistique de Émile Benveniste et de philosophes comme Ricœur ou Francis Jacques ; de ce dernier, citons en particulier *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue*, PUF, Paris, 1979. Quant à Ricœur, il faudrait faire référence aux écrits contemporains de sa réflexion éthique, depuis *Soi-même comme un autre* en passant par les nombreux articles ou entretiens consacrés à ce sujet ; qu'il nous suffise de citer l'extrait suivant relatif au troisième moment de la structure de l'intention éthique appelé le « pôle-il » : « De même que, sur le plan du langage, toute relation dialogique entre un locuteur exige un référent commun, une chose placée entre deux sujets, de même l'intention éthique... » (nous soulignons), « Avant la loi morale : l'éthique », *Encyclopaedia universalis*, Supplément II, Les enjeux, PUF, Paris, 1985, p. 43.

européenne, à laquelle ont contribué et continuer de contribuer les pays latino-américains, même si leur contribution n'a pas été prise en compte. Voilà pourquoi, selon Dussel, l'Amérique latine devient « à partir de 1492, (...) un moment constitutif de la Modernité », dont l'Espagne et le Portugal sont le moment originaire⁹².

D'où procède la tâche de la philosophie latino-américaine de revendiquer un projet d'émancipation pour les pauvres de l'Amérique latine, car ils représentent l'Autre constitutif de la modernité (dans la figure de l'exploité, du dominé, etc.), mais abandonné par la philosophie occidentale en vertu de l'*euro-centrisme* viscéral de celle-ci⁹³. Ainsi, du point de vue de l'éthique de la libération, c'est cette référence *extra-discursive* qu'apporte la communauté des victimes à travers son projet de libération visant la transformation critique des institutions ou l'édification d'une communauté nouvelle et plus juste. En d'autres termes, le projet de libération des victimes passe par une remise en question du *statu quo* tout en travaillant à la construction d'une nouvelle société plus juste et égalitaire. D'où le sens de la libération comme construction ou comme dynamique de transformation sociale dont le point de départ est la misère ou l'exploitation dont souffrent les victimes. Pour Dussel, la tâche de l'éthique de la libération sera de contribuer au processus de « développement » ou de « transformation » de la vie humaine dans les systèmes historiques qui rendent possibles la libération des victimes. En ce sens, l'éthique de la libération conduit aux transformations nécessaires permettant de remettre en question tout ce qui nie ou exclut les victimes. Tel est le sens de l'utopie de l'éthique de la libération, à savoir la transformation du système en vigueur en vue d'arriver à l'émergence d'un ordre nouveau ou d'une communauté nouvelle où les victimes (les pauvres, les exclus, les dominés, etc.) auront enfin leur place.

À cet égard, Dussel distingue deux types de projets : le projet du groupe dominant, qui est un projet réformiste visant à reproduire le même (*statu*

⁹² Dussel, Enrique, 1492. *L'occultation de l'autre*, op. cit., p. 21.

⁹³ En insistant sur le caractère *euro-centrique* de la philosophie occidentale, Dussel pense surtout à son lieu de naissance et de développement qu'est le monde européen. Pour Dussel, toute pensée est située (ce qui n'empêche pas qu'elle soit mue par un projet d'universalité, de telle sorte que ce n'est pas la même chose d'être un penseur en Amérique latine que de l'être en Europe, en Afrique ou en Asie. Car, même si l'acte de penser procède des mêmes exigences, il est indissociable de conditions sociales, historiques et culturelles chaque fois différentes selon que l'on se trouve dans telle ou telle région de la planète. C'est pourquoi, il est du devoir de chaque penseur de s'intéresser d'abord à sa propre réalité. Pour autant, si Dussel utilise le terme *euro-centrique*, ce n'est pas dans un sens péjoratif, mais bien pour indiquer le contexte dans lequel a pris naissance la pensée occidentale, même si, aux yeux de Dussel, celle-ci a souvent eu tendance, en raison de son appartenance à l'histoire et la culture européennes, à exclure les autres formes de pensée venant d'autres régions du monde ou à les intégrer au modèle européen dominant.

quo, ordre établi...) et le projet du groupe des victimes (pauvres, opprimés, exclus, etc.), le « projet de l'ordre futur », qui va au-delà du système dominant et qu'il appellera l'*utopie authentique*. L'utopie authentique est l'action transformatrice⁹⁴ menée par les victimes en vue de créer une nouvelle communauté dont elles seront membres à part entière. L'utopie du groupe des victimes est authentique, parce qu'elle représente, selon lui, une utopie procédant de la défense et promotion de la *vie* et qui entend vaincre les utopies de la mort ou mensongères, comme celles qui « promettent un monde meilleur au-delà de toute faisabilité humaine » :

L'utopie du communisme, telle qu'elle fut développée dans l'Union Soviétique ; l'utopie de la société nietzschéenne sans espoir, celle développée par le nazisme et l'utopie néolibérale du marché total. Toutes ces utopies promettent un monde meilleur au-delà de toute faisabilité humaine et, par là, au-delà de la *condition* humaine et de la contingence du monde. Néanmoins, aucune (d'entre elles) n'esquisse la *moindre critique du présent*. Au contraire, elles promettent la réalisation d'un autre monde au nom de la célébration des conditions présentes⁹⁵.

Dans la perspective de Dussel, l'utopie de l'éthique de la libération ne peut se comprendre qu'à partir d'une critique du système établi qui est, selon lui, un système immoral ou injuste parce qu'il tend à exclure l'Autre. C'est pourquoi, selon lui, aux yeux de la communauté des victimes, l'utopie est réalisable parce qu'elle incarne la lutte qu'elle mène contre ce système injuste et immoral en vue d'en proposer un autre. À cet égard, Dussel critiquera certains conservateurs (comme Peter Berger ou Karl Popper notamment dans son ouvrage, *La société ouverte et ses ennemis*), pour qui la société en vigueur ne peut pas être critiquée ni remplacée par aucune autre qui lui serait meilleure. C'est pourquoi ces auteurs rejettent toute critique globale du système en place, parce qu'ils la trouvent « impossible, inopérante ou, pire encore, destructrice »⁹⁶. En revanche, pour Dussel, contrairement à ce que pensent les conservateurs, aucune société n'est à l'abri des critiques : après des siècles d'exclusion, un changement fondamental de structures s'avère nécessaire en vue de l'émergence d'un autre type de société décidément ouverte aux requêtes légitimes de l'Autre.

⁹⁴ Selon Dussel, « "Transformer", c'est changer la direction d'une intention, le contenu d'une norme ; modifier une action ou institution possibles, voir un système d'éthicité complet (...) » (Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 533).

⁹⁵ Hinkelammert, F., *Crítica de la razón utópica*, CEI, San José de Costa, 1984, cité par Dussel *Ética de la liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*, op. cit., p. 558.

⁹⁶ Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op. cit., p. 148.

Dans cette perspective, comme nous l'avons déjà souligné, Dussel insiste sur le fait qu'il faut non seulement décrire les conditions de possibilité de tout consensus, mais également créer les *conditions* concrètes de possibilité permettant aux exclus de participer à la communauté de communication. Bref, face à l'exclusion massive de l'Autre, et par-delà la réflexion sur les conditions de possibilité de tout consensus, l'éthique de la libération aura pour tâche essentielle de s'interroger sur les raisons qui empêchent une réelle participation des victimes dans la communauté de communication. C'est pourquoi, les représentants d'une communauté de communication hégémonique réelle devraient toujours se demander : Qui sont les exclus de notre communauté ? Quels sont ceux que nous avons exclus de la communication ? Pour lui, une communauté ne peut se préoccuper uniquement des questions linguistiques ou des conditions de possibilité de la vérité. Au contraire, elle doit également tenir compte des questions vitales comme le fait de travailler, de se nourrir, de vivre ou d'avoir des prétentions à la justice, à la liberté, etc. En ce sens, l'Autre comme exclu oblige à repenser le processus de communication. Il surgit de nulle part pour créer un nouveau moment dans la communauté. En tant que projet de libération, cette communauté représente, selon Dussel, une *utopie concrète*, car elle est l'irruption de l'Autre dans la communauté de communication. Autrement dit, en exigeant d'être réhabilitées dans leur dignité de personne les victimes font du même coup « irruption »⁹⁷ ou interviennent dans la communauté de communication et veulent être traitées également comme membres à part entière de la dite communauté. À ce titre, les victimes ou la communauté des victimes (les pauvres, les exclus) sont appelées à jouer un rôle prépondérant dans la lutte pour leur libération. Mais pour qu'advienne cette instauration d'un nouvel ordre social et politique, elles doivent accéder à une *conscience existentielle*, historique et concrète de leur situation, elles doivent prendre conscience de leur condition historique de misère, de souffrance ou de négativité.

La victime elle-même, plus que quiconque et quand elle est critique de façon solidaire et communautaire, re-connaît de manière responsable les autres victimes également comme victimes. Ainsi est née, avant même l'« interpellation » explicite, la communauté critique des victimes⁹⁸.

⁹⁷ L'« irruption de l'Autre » : l'expression fait référence à Levinas pour désigner le caractère originaire de la relation éthique, la dimension imprévisible et inanticipable de son événementialité, la singularité de l'apparition d'autrui dans son visage, qui vient destituer le Même de sa position de suprématie. Néanmoins, Dussel réinterprète très librement ce *topos* du philosophe juif à l'intérieur d'une pensée de la *praxis* de libération qui se veut collective et prend corps à travers les exclus et les victimes du système établi en vue de l'instauration d'un ordre social et politique nouveau.

⁹⁸ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 372.

À cet égard, Dussel propose trois moments nécessaires par lesquels les opprimés ou les exclus peuvent arriver à travers la *praxis* de libération à créer une « nouvelle » communauté de communication : a) l'éthique de la libération insiste, d'abord, sur l'indignation devant l'intolérable comme l'origine du mouvement de libération éthique ; ce qui permet de proposer un nouveau développement qui aboutira à la prise de conscience par eux-mêmes de leur situation d'exclu ou d'opprimé. b) Cette prise de conscience leur permettra par la suite de travailler à la construction d'un nouveau système ; c'est ce que notre auteur appelle la *praxis* dé-constructrice de libération. Ce processus de dé-constructi'on se réfère à chaque système possible ou sous-système concret ; par exemple, le machisme (système de domination du genre érotique et sexualité), le capitalisme (système économique national ou mondial), le libéralisme, le racisme, la destruction écologique, etc. Après la dé-constructi'on comme moment de la négation vient enfin c) le moment de la création de nouvelles « institutions » ; c'est le temps de réalisation d'un moment supérieur de l'histoire (nouvelle communauté de communication, un ordre « nouveau », etc.). C'est ce que Dussel appelle la *praxis* de libération.

L'utopie dusselienne se présente ainsi comme une *praxis* de libération visant la transformation du système afin de créer quelque chose de neuf. « Ce sont les victimes qui, quand elles font l'irruption dans l'histoire, créent le neuf »⁹⁹. C'est le *Novum* dont parle Bloch. Ce disant, Dussel ne manquera pas d'insister sur le fait que l'utopie de l'éthique de la libération a comme point de départ les victimes qui, en prenant conscience de leur situation de misère, d'exploitation ou d'exclusion remettent en question le système établi. En effet, pour qu'il y ait justice, solidarité, bonté à l'égard des victimes, il est nécessaire de « critiquer » l'ordre établi, pour que l'« impossibilité de vivre » se transforme en « possibilité de vivre » et de vivre mieux. D'où l'importance de « transformer »¹⁰⁰ l'ordre en vigueur, de le faire croître, de créer du neuf. En ce sens, nous dit Dussel, la différence entre le mouvement réformiste et la Révolution réside dans le fait que, contrairement à la *praxis* réformiste qui vient du système, la Révolution qui est la transformation d'un système d'éthicité complet part de la situation d'extériorité ou d'exclusion de la victime ou des exclus par rapport à la totalité dominatrice :

⁹⁹ *Ibid.*, p. 495 : « Son las víctimas, cuando irrumpen en la historia, las que crean lo nuevo ».

¹⁰⁰ En utilisant le terme « transformer », pour se référer au nouvel ordre ou la nouvelle société créée par les victimes, Dussel fait allusion à la onzième thèse de Marx sur Feuerbach à savoir : « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter (*interpretiert*) le monde de différentes façons ; ce dont il s'agit, c'est de le transformer (*Verändern*) ». Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 377. Voir la version française du même ouvrage, *op. cit.*, p. 149.

La praxis réformatrice confirme le système formel dominateur (...); l'action éthique-critique ou libératrice a une autre « essence », parce que sa référence (...) n'est pas l'horizon formel du système (le capital, par ex.), mais l'extériorité de la réalité de la vie des victimes (...); la (praxis) transformatrice juge et modifie le système formel à partir de la vie et de la discursivité responsable de tout sujet humain, et, en dernière instance, elle juge à partir des victimes¹⁰¹.

Cependant, pour qu'elle soit concrète et authentique, cette action transformatrice qu'est l'utopie du groupe des victimes doit être toujours évaluée à partir des efforts réalisés pour transformer les structures antérieures en vue d'arriver à la construction d'une communauté nouvelle où les victimes (les pauvres, les exclus, les dominés, etc.) auront leur place. En ce sens, Dussel rappelle que le terme *libérer* ne signifie pas seulement briser les chaînes, mais

construire effectivement l'utopie possible, les structures ou institutions du système où la victime peut vivre, et « vivre bien » (ce qui est la *nouvelle* « vie bonne »); c'est rendre libre l'esclave; c'est le sommet du « processus » de la libération comme action qui permet la liberté effective de celui qui n'était qu'un opprimé. C'est un « libérer en vue du » *nouveau*, le succès réalisé, l'utopie réalisée¹⁰².

Telle est la *praxis constructive* de libération ou le début d'un ordre nouveau de justice. C'est également ce qui rend un projet éthiquement *juste*¹⁰³ ou *mauvais* :

Un projet est (éthiquement) « pervers » quand il vise à nier l'Autre comme nation, classe ou personne au sein d'une Totalité politique établie. Un projet est éthiquement « juste », lorsqu'il concerne l'horizon de compréhension d'un ordre nouveau dans lequel l'Autre politique, la nation dépendante, la classe ou

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 534-535.

¹⁰² *Ibid.*, p. 560.

¹⁰³ Rappelons que, chez Dussel, l'éthique étudie les conditions universelles de la constitution de l'acte (de la norme, de l'institution, etc.) en ce qu'il a de « bon » ou de « mauvais », et ces conditions sont valables pour tout acte concret. À cet égard, selon notre auteur, un acte est *juste* lorsqu'il a la « prétention à la bonté ». Mais étant donné notre finitude ou en tant qu'êtres imparfaits et sujets à l'erreur nous devons reconnaître que nos actes peuvent contenir des effets négatifs et non intentionnels. Cependant, pour Dussel, si l'agent ayant la « prétention à la bonté » ne peut pas éviter de commettre des actes injustes, il doit honnêtement les corriger pour demeurer « juste », c'est-à-dire pour continuer à être un agent ayant une permanente « prétention à la bonté ». Voir Dussel, Enrique, « Les droits de l'homme et l'éthique de la libération. La prétention politique à la justice et la lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits », in Maeschalek, Marc et Loute, Alain (dir.), *Nouvelle critique sociale, Europe - Amérique latine*, op. cit., pp. 284-285.

la personne opprimée, est un élément important dans la solidarité de la nouvelle Totalité politique à venir¹⁰⁴.

Dans un ouvrage intitulé *L'éthique : Essai sur la conscience du Mal*, Alain Badiou affirme que c'est à partir de la capacité positive au Bien, c'est-à-dire au traitement élargi des possibles et au refus du conservatisme (fût-il la conservation de l'être) qu'on détermine le Mal. Car, pour l'auteur, en raison du caractère immortel de l'être humain qui est de l'ordre de l'« incalculable et l'impossédé », on ne peut l'empêcher de se représenter le « Bien ». « Prétendre lui (l'être humain) interdire de se représenter le Bien, d'y ordonner ses pouvoirs collectifs, de travailler à l'avènement de possibles insoupçonnés, de penser ce qui peut être, en rupture radicale avec ce qui est, c'est lui interdire, tout simplement, l'humanité elle-même »¹⁰⁵. Le « Bien » dont il est question serait le projet éthiquement juste de Dussel, qui se concrétiserait dans un projet politique nouveau et qui n'est que l'irruption de l'extériorité, c'est-à-dire de la victime ou des exclus, au sein de la totalité. En d'autres termes, le « Bien » n'a pas d'autre contenu que l'utopie au principe et au terme d'un projet politique nouveau porté et mis en œuvre par les victimes elles-mêmes qui ne cessent de remettre en question le *statu quo* ou le système établi en luttant en faveur d'une société plus juste et égalitaire. La communauté (des victimes, des exclus ou des opprimés) d'hier est alors appelée à se transformer en une communauté nouvelle constituée par « les mouvements sociaux, les groupes de pression, les partis politiques critiques, etc., qui triomphent dans leurs luttes »¹⁰⁶.

En tant que penseur ouvert à la culture biblique, Dussel ne manquera pas d'établir un parallèle entre la création de la nouvelle communauté et la libération du peuple Israël de l'Égypte. Il la considère par analogie avec le passage de l'Égypte vers la terre promise que le récit biblique présente comme la fin de la marche dans le désert en vue d'occuper la terre nouvelle « où coulent le lait et le miel » (Ex. 3, 8). En fin de compte, dira Dussel, la question d'une éthique de la libération est de savoir « comment être “bon” (juste, sauvé), non en Égypte ni sous la monarchie de David, mais dans le “passage” permettant la transition d'un ordre “ancien” à l'ordre “nouveau” »¹⁰⁷. Il importe néanmoins de s'interroger plus avant sur la nécessité de travailler à la construction d'une nouvelle société, afin d'en concevoir les conditions d'émergence.

¹⁰⁴ Dussel, Enrique, *Para una ética*, t. 4, *op. cit.*, p. 95.

¹⁰⁵ Badiou, Alain, *L'éthique : Essai sur la conscience du Mal*, Hatier, Paris, 1993, p. 16.

¹⁰⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 356.

¹⁰⁷ Dussel, Enrique, *Éthique communautaire*, *op. cit.*, p. 33.

3.2. L'émergence d'une nouvelle communauté

À l'instar de Bloch, Dussel conçoit l'utopie comme une insatisfaction face au présent. C'est l'échec même du système-monde actuel (ou de l'ordre « occidental » établi) ou son illégitimité qui oblige à penser une nouvelle société pour les victimes du dit système.

Le projet utopique (économique, politique, érotique, etc.) du système-monde en cours de globalisation, se dévoile (sous l'éclairage de ses propres prétentions de liberté, d'égalité, de richesse et de propriété pour tous, ainsi que d'autres mythes et symboles) 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 proclamés en tant que droits... En tant que « naturel », légitime, le système apparaît, maintenant, face à la conscience critico-éthique, transformé en système négatif de Horkheimer, en « institutions disciplinaires qui excluent », comme les structures de micropouvoir chez Michel Foucault, en « temps vide » de Benjamin. Par conséquent, formel ou intersubjectif, la norme, l'acte, l'institution ou le système d'éthicité perd la prétention de bonté ; il perd sa vérité, sa validité, son hégémonie (pour emprunter l'expression de Gramsci)¹⁰⁸.

On le voit, l'injustice sur laquelle repose le système-monde actuel oblige les victimes à le considérer comme un système illégitime et pervers, responsable de leur exploitation, de leur souffrance et de leur exclusion. Et Dussel de rappeler à ce propos que l'éthique de la libération repose en son point de départ sur des jugements de fait, et le fait massif qui saute au regard est,

l'exclusion de la majorité de l'humanité du processus de la Modernité et du Capitalisme, qui sont ceux qui monopolisent, pour leurs agents, la reproduction et le développement de la vie, la richesse comme biens d'usage et la participation discursive aux décisions qui leur sont favorables (le Groupe des 7)¹⁰⁹ et qui exclut le reste, les « jetables », leurs victimes¹¹⁰.

Selon Dussel, l'affirmation des valeurs du « système établi » ou le projet de *vie bonne* « des puissants » est négation ou *vie mauvaise* pour les pauvres et les exclus. En ce sens, la « vérité » du système est dénoncée à partir de l'« impossibilité de vivre » des victimes. C'est pourquoi, s'impose un nouvel ordre dont la construction reposerait sur les victimes

¹⁰⁸ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., pp. 310-311 (trad. fr. pp. 128-129).

¹⁰⁹ Rappelons que le « Groupe des 7 » est devenu depuis lors le « Groupe des 8 » avec la participation de la Russie.

¹¹⁰ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 568, voir également, Dussel, Enrique, *L'Éthique de la Libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, op. cit., p. 242.

elles-mêmes en tant que principaux acteurs de leurs luttes de libération. Aux yeux de Dussel, ce n'est pas la figure de Zarathoustra qui peut inspirer une éthique de la libération, parce qu'il ne s'agit pas « d'annihiler tous les faibles » comme le pensait Nietzsche. Au contraire, il faut remettre en question le système qui les exploite tout en collaborant avec eux à la construction d'un nouvel ordre. Se référant ici à l'éthique discursive d'Apel, Dussel soutient que la nécessité de constituer une communauté de communication des victimes est le résultat de la prise de conscience de l'« exclusion ». Car, n'ayant aucune place dans la communauté de communication hégémonique, les victimes ne peuvent participer à aucune discussion. Pour cette raison, quelques-unes d'entre elles, de manière critique, s'engageront en vue d'instituer une nouvelle communauté entre elles.

Dussel établit une différence entre l'origine du *dissensus* (désaccord) et le nouveau consensus que représente la communauté des victimes. Selon lui, quand la victime émet un « jugement de fait critique » face au système, surgit inévitablement comme *dissensus* un discours, une énonciation, une interpellation, comme « acte de parole » qui s'oppose au supposé « consensus » de la communauté dominante. En général, ce *dissensus* n'est pas écouté, il est méconnu, il est refoulé. Par contre, quand le *dissensus* s'appuie sur l'organisation d'une communauté de dissidents (les victimes) qui luttent pour la reconnaissance de leurs droits, qui attaquent la prétendue vérité et validité du système dominant en se basant sur leur impossibilité de vivre, il représente une remise en question du système. Ce *dissensus* ou désaccord inspire la formation d'une éthique nouvelle, source de nouvelle rationalité, de nouveau discours. Il devient également *dissensus* prononcé à l'encontre de la non-vérité, de la non-validité de la domination et, par conséquent, suscite le « nouveau consensus véritable et valide »¹¹¹. Pour Dussel, toute critique ou projet alternatif doit être le fruit du « consensus critique discursif de cette communauté symétrique des victimes »¹¹². C'est pourquoi, selon lui, l'obligation de « critiquer » la norme, l'action, l'institution ou le système donné, indique très précisément que le principe matériel universel d'éthicité vise non seulement la reproduction matérielle de la vie, mais aussi le développement d'une vie véritablement humaine dans l'histoire.

Selon Ruffino, il est possible d'établir un lien entre la pensée de Bloch et le projet utopique de l'éthique de la libération. Autrement dit, il paraît possible de lire l'œuvre de Bloch (le *Principe Espérance*) à partir d'une éthique matérielle de la vie, telle qu'elle est présentée par Dussel dans son *Éthique de la Libération*, c'est-à-dire une « éthique critique à partir

¹¹¹ *Ibid.*, p. 180.

¹¹² *Ibid.*, p. 178.

de l'horizon des victimes »¹¹³. À ses yeux, l'œuvre de Bloch se présente comme une réflexion ouverte à la réalité latino-américaine, qui nous permet en tant qu'interlocuteur de nous situer face à la pratique utopique de ceux qui luttent pour des changements qualitatifs dans la société. D'où ressort le sens du *rêve diurne* de Bloch, encourageant l'homme à se lancer vers le futur, à la recherche, « non pas de ce qui n'existe pas, mais de ce qui pourra exister, s'il y met son engagement en vue de le rendre réel »¹¹⁴. Dussel est du même avis : selon lui, chez Bloch tout commence radicalement et matériellement à partir des exigences inhérentes au « contenu », c'est-à-dire de ce qui, bien qu'étant encore refoulé ou enfoui, est déjà en gestation à même le présent. Bloch avait fait aussi de la vie le thème initial de son œuvre le *Principe-Espérance* (même s'il ne l'a pas présenté comme « critère universel » et n'a pas eu la conscience explicite de fonder sur elle une éthique). « Je suis. Nous sommes. Ceci est suffisant. Maintenant, nous devons commencer. Entre nos mains, la vie a été remise (*das Leben gegeben*) [...] »¹¹⁵. Ainsi, pour Bloch à l'instar de l'éthique de la libération, l'espérance concrète puise ses racines anthropologiques dans les besoins humains primaires comme, par exemple, la faim. Se référant à la faim comme pulsion basique visant l'auto-préservation, Bloch affirmera en effet :

La faim (*Hunger*) ne peut être évitée, parce qu'elle est renouvellement sans cesse. Mais, si elle croît, de façon ininterrompue, *sans pain pour l'apaiser*, elle devient autre chose. Le moi-corps (*Körper-Ich*) se révolte et ne cherche pas l'aliment par les *vieilles voies*. Il essaie de transformer la situation ayant créé l'estomac vide et l'esprit humilié¹¹⁶.

Pour Bloch, poursuit Dussel, cette situation peut devenir une situation idéale pour ceux qui sont portés par un « intérêt révolutionnaire ». En effet, selon le penseur allemand, l'intérêt (révolutionnaire) commence avec la faim et celle-ci, « comme quelque chose de *connu* (*belehrter*), se convertit en une force explosive contre la prison de la misère. Ou, ce qui revient au même, le moi essaie non seulement de se conserver, mais il devient explosif et sa propre conservation se présente comme un auto-développement (*Selbsterweiterung*) »¹¹⁷. Et, se référant à la pensée de Freud et de Nietzsche, Dussel soutient que Bloch situe le contenu positif de la

¹¹³ Vieira, Antonio Rufino, « Principe Espérance et l'éthique matérielle de vie », *op. cit.*, p. 3.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁵ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 452 (trad. fr., pp. 184-187).

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 454.

¹¹⁷ *Ibidem*.

pulsion de l'espérance chez les victimes elles-mêmes qui représentent l'*au-delà* de ou l'*extériorité* par rapport à la totalité dominatrice.

L'espérance apparaît ainsi comme une « pulsion » *trans-ontologique* (métaphysique), c'est l'aspiration de la victime vers un projet de libération alternatif et nouveau. L'auto-développement de la vie humaine exigera la formulation rationnelle et l'enthousiasme pulsionnel d'une utopie ou encore d'un rêve diurne ou éveillé. Car, dans la perspective des victimes, tout ce qui empêche de vivre devient inacceptable. Par conséquent, si le « présent » ne permet pas de vivre, il faut imaginer un « monde où il soit possible de vivre » et chercher à l'instaurer. L'espérance se présente alors comme motivation vers un futur possible à mettre en œuvre pour et par la communauté des victimes. Mais de quelle façon la communauté va-t-elle concrétiser ce futur ? Et quel serait le rôle des intellectuels ou des experts dans la lutte des victimes pour une nouvelle société ?

3.3. *L'ordre nouveau, la communauté des victimes et ses porte-voix*

Comme nous l'avons déjà souligné dans le troisième chapitre, la communauté des victimes constitue le sujet socio-historique de l'action ou de la transformation de ses conditions d'existence. La communauté est constituée par les victimes qui s'auto-reconnaissent comme dignes et s'affirment comme auto-responsables de leur libération. Mais comment pourra-t-elle réaliser ce changement ou cette libération ? La condition d'exclus ne les condamne-elle pas à l'impuissance ? D'après Dussel, dans sa lutte la communauté des victimes doit arriver à montrer l'« impossibilité » à long terme du système dominateur. C'est au travers des failles du pouvoir dominant que la « force » de la communauté libératrice (en apparence) doit « calculer » de façon instrumentale-stratégique ses possibilités de changement. La tâche de libération serait impossible si le système s'affichait tel un « demiurge éternel sans contradictions ». Mais puisqu'il s'agit d'un système « fini, historique, humain » la libération est possible et même faisable. Il suffit d'en créer les conditions, comme l'affirme ce texte :

De même que le marché apparaît pour suppléer au manque de connaissance parfaite, de même la planification vient combler l'incapacité du marché à assurer un équilibre économique. Pour cela, la planification (possible, non parfaite) n'apparaît pas en raison de la prétention d'une connaissance parfaite, comme l'insinue Hayek, mais par *l'impossibilité d'une telle connaissance*¹¹⁸.

D'après Dussel, les contradictions du système en vigueur doivent inciter les victimes à le remettre en question en luttant pour leur libération. En ce sens, la lutte pour la vie a de l'avenir face aux « systèmes de mort »

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 557 (trad. fr., pp. 218-219).

qui se contredisent inévitablement. Néanmoins, la *praxis* de libération est ce qu'il y a de plus dangereux, car les victimes s'affrontent au pouvoir illégitime avec la faiblesse de leur corporéité¹¹⁹ sans défense ou avec des moyens toujours dérisoires malgré la légitimité de leur lutte. C'est la *praxis* négative, déconstructrice, nécessaire qui « déblaye le terrain afin de creuser les fondations pour, ensuite, construire les murs (les institutions) du foyer où se produit, se reproduit et croît la vie »¹²⁰. En d'autres termes, pour Dussel, il est nécessaire de transformer l'épée en charrue pour tracer le sillon et produire le pain pour l'affamé qui, en le mangeant, se rassasie désormais de la satisfaction et du bonheur de mieux reproduire sa vie. C'est en cela que consiste le projet utopique de la communauté des victimes. Mais, pour que cette nouvelle communauté soit possible, affirme Dussel, il est nécessaire de la traduire au travers des projets et des programmes concrets d'action. Selon lui, ces programmes doivent commencer par une analyse approfondie des circonstances réelles, objectives qui constituent le contexte de la prochaine action possible. Encore une fois, cette tâche revient à la communauté des victimes comme sujets socio-historiques de sa propre libération. Pour ce faire, elle aura besoin de l'apport des intellectuels considérés également comme experts ou scientifiques critiques.

Aux yeux de Dussel, le rôle de l'intellectuel ou de l'expert est d'aider les victimes à prendre conscience de leur situation de négation afin de pouvoir la transformer. Cette prise de conscience pourra être éveillée notamment par l'intermédiaire des sciences humaines ou sociales qui s'intègrent à la réflexion pratique de la communauté des victimes, en permettant à celle-ci d'acquérir une « conscience critico-quotidienne éclairée » ; ce qui implique que l'intellectuel se mette également à l'écoute des victimes. Mais, pour Dussel, il y a aussi un risque à prendre et un défi à relever de la part de l'intellectuel ou de l'expert, car il doit accepter de descendre de son « oligarchie académique, culturelle et universitaire pour savoir écouter la voix qui vient de l'au-delà (du système), (...) de l'extériorité (l'Autre) »¹²¹. À cet égard, Dussel serait en accord avec Antonino Infancia, lorsque celui-ci utilise le terme d'*intellectuels-hérétiques* pour parler des intellectuels-critiques ou *engagés*, capables de critiquer les pratiques injustes qu'ils observent dans leur société ou encore ceux qui, par leurs écrits ou leurs analyses, sont en mesure d'influer sur leur milieu de vie. Pour Infancia,

¹¹⁹ En témoignent les soulèvements récents dans plusieurs régions du monde notamment ceux qui ont lieu au Moyen Orient ou dans des pays comme la Libye, la Tunisie, l'Égypte ou le Bahrein, où les manifestants se sont exposés à la répression menée par les défenseurs du système établi.

¹²⁰ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 560-561 (trad. fr., pp. 222-223).

¹²¹ Dussel, Enrique, *América latina. Dependencia y liberación*, op. cit., p. 115.

l'intellectuel doit être essentiellement un *hérétique*, un *rebelle* ou encore quelqu'un qui ira toujours à *contre-courant*.

L'intellectuel, nous dit Infranca, est naturellement hérétique et ne peut pas ne pas l'être, il œuvre grâce à son esprit à la libération des énergies les plus cachées et les plus intimes. La tâche de l'hérétique consiste à aller au-delà des apparences, à dévoiler le sens le plus authentique de la réalité, mais, pour ce faire, il doit aller à contre-courant, remonter à l'origine des significations, là où les mots se montrent encore *ingenuus*, dans leur descendance sémantique. L'hérétique s'efforce de rendre la valeur des mots, des actions, plutôt que d'attribuer de nouvelles significations, il se déplace vers un lieu originaire dans une pérégrination continuelle, dans une *istoria* (...) ¹²².

Certes, l'intellectuel ne sera pas toujours un hérétique ou un subversif ; très souvent il sera tenté de se mettre au service du système établi, notamment en adoptant les prémisses qui sont imposées par le pouvoir à ses investigations ou, pour reprendre une expression du même Infranca, l'intellectuel jouera souvent le rôle de *rossignol de l'empereur*. N'empêche que, aux yeux de Infranca, la tâche même de l'intellectuel, c'est d'être hérétique ou subversif. Dans le cas contraire, il manquera à sa mission. En ce sens, Infranca considérera Dussel comme un penseur hérétique à l'instar de Socrate, Rousseau, Nietzsche, Marx ou Darwin ; ce qu'illustre cet épisode de la vie de Dussel :

Les péronistes de droite placèrent une bombe dans son habitation de Mendoza la nuit du 3 octobre 1973. Le jour suivant, il tint son cours à l'université en commentant l'*Apologie de Socrate*. Il a été ensuite contraint de s'exiler de son pays natal, l'Argentine, pour échapper à la dictature militaire, qui cependant se vengeait sur ses disciples. Dussel a commencé, dans le pays qui l'accueille, le Mexique, à approfondir et à enrichir les catégories de sa *Philosophie de la Libération* (...) ¹²³.

Ce qui, aux yeux de Infranca, fait de Dussel un penseur hérétique est qu'il apparaît comme le critique du « système de domination économique et culturelle de l'Occident de l'extérieur » ¹²⁴ en essayant d'esquisser une « libération possible de l'oppression et de l'exclusion » ¹²⁵ pour toutes les catégories de ceux que le philosophe martiniquais Frantz Fanon appelle les « damnés de la terre », c'est-à-dire les pauvres, les opprimés, les exploités, etc. De même, Infranca établit un lien entre la pensée de Dussel et celle d'autres penseurs *hérétiques* occidentaux ou encore ceux de la tradition de

¹²² Infranca, Antonino, *La philosophie de la libération en Amérique latine, op. cit.*, pp. 134-135.

¹²³ *Ibid.*, p. 146.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 147.

la philosophie classique comme Socrate. À l'instar de Socrate, affirme-t-il, c'est en raison de sa radicalité ou de son caractère hérétique que la pensée de Dussel aura de la difficulté à être entendue dans le Premier Monde :

La pensée de Dussel, de même que celle de Socrate, est immédiatement politique comme dans la meilleure tradition de la grande philosophie classique ou, si l'on veut, de la pensée hérétique. C'est pourquoi elle a de la peine à être entendue dans le Premier Monde : quel intellectuel préférerait sortir du chœur des *rossignols de l'empereur* pour affronter des questions concernant le futur immédiat de l'humanité ?¹²⁶.

Infranca reconnaît que Dussel n'est pas le seul penseur latino-américain à avoir voulu se mettre à l'écoute de la voix des pauvres de l'Amérique latine et du Tiers Monde. Le cri « j'ai faim » qui retentit dans les régions du Sud a été entendu par de nombreux penseurs qui, à travers leurs engagements ou leurs écrits, ont lutté afin de répondre au cri venant des plus pauvres ou des plus démunis. Pour lui, aucun penseur ne peut rester indifférent face au cri des pauvres du Tiers Monde, y compris ceux de l'Occident, comme en témoigne le dialogue entre Dussel et Apel autour de la problématique Nord-Sud. Il y voit même un devoir moral et une exigence économique.

Ce cri (venant des pauvres du Tiers Monde) ne peut rester longtemps ignoré et, même en Occident, ce serait un devoir et une exigence économique de commencer à être sensible non seulement à cette sollicitation de responsabilité, mais encore au travail théorétique des intellectuels engagés pour que ce cri s'élève à la dignité d'un appel¹²⁷.

Selon Infranca, Dussel incarne bien la figure de l'« intellectuel-hérétique » qui a fait le choix de se mettre à l'écoute de l'Autre, la victime, de lutter pour sa libération ou encore prendre sa défense face à un système qui le nie et l'exploite. Dussel insistera sur le fait qu'après avoir été interpellé par la communauté des victimes, l'expert, le spécialiste en sciences sociales ou le philosophe devra se sentir responsable de cette dernière en l'aidant à identifier les causes de la négativité dont il souffre. Ce rôle de l'intellectuel est indispensable, dans la mesure où son expertise doit permettre à la communauté des victimes de perdre, d'une certaine façon, sa « naïveté » en acquérant une conscience « éclairée » de sa situation. En effet, la communauté des victimes pourra s'alimenter à la critique scientifique des experts qui, grâce à leur alliance avec les exclus, s'emploieront à les instruire sur les mécanismes de leur aliénation. Cette « instruction » de la base doit être, selon Dussel, le point de départ (comme une spirale croissante) des nouveaux développements. Car, c'est à partir de ce moment

¹²⁶ *Ibid.*, p. 148.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 147.

que les victimes du système pourront devenir réellement sujets historiques de leur propre libération¹²⁸. Grâce à l'apport des experts, les victimes, elles-mêmes, pourront arriver à proposer une critique du système qui produit leur négativité ou de leur domination :

Les plus vieux des vieux de nos peuples nous ont dit des paroles qui venaient de très loin, depuis le temps où nos vies n'existaient pas encore, où nos voix étaient muettes. Et la *vérité* a cheminé dans les paroles des plus vieux des vieux de notre peuple. Et nous apprenons dans ces paroles que la longue nuit de douleur de nos gens venait des mains et des paroles des puissants, que notre misère était richesse pour quelques-uns, que se construisit une maison pour les puissants sur les os et la poussière de nos ancêtres et de nos fils, et que nos pieds ne pouvaient passer le seuil de cette maison, et que l'abondance de sa table se remplissait du vide de nos estomacs, et que ces luxes étaient les parures de notre pauvreté, et que la force de leurs toitures et de leurs murs s'élevait sur la fragilité de nos corps, et que la santé qui remplissait leurs espaces venait de notre mort, et que le savoir qui y demeurait était nourri par notre ignorance, que la paix qu'elle abritait était la guerre pour nos gens¹²⁹.

Les victimes passeront alors d'une conscience passive (naïve) à une conscience libératrice ou encore de la conscience non critique à la conscience critique. C'est en ce sens que l'on peut entendre cette affirmation de Rigoberta Menchú¹³⁰ : « J'étais contente quand je me suis rendu compte exactement que ce n'était pas seulement mon problème, mais que c'était une situation générale de tout le peuple »¹³¹. C'est cette conscience critique qui, selon Dussel, ouvre la voie à une *praxis* de libération en laquelle les victimes élaborent des stratégies afin de faire face à leur situation et de lutter pour leur propre libération.

Par analogie avec la manière dont Kant exprime le rapport de l'entendement et du phénomène au plan de la raison théorique, Dussel reformule

¹²⁸ Cette question de la « médiation » scientifique, tout particulièrement dans le domaine des sciences sociales, ouvre un champ d'interrogations d'une très grande complexité et d'une non moins grande actualité, notamment celles de l'autonomie de la recherche scientifique financée par les pouvoirs publics ou privés, de la diffusion des connaissances et, de son corrélat incontournable, l'éducation, de la part de l'arbitrage scientifique dans la prise de décisions politique, etc. Ces questions sont peu prises en compte par Dussel ; l'espace nous manque pour leur accorder le moindre développement. Notons seulement, à titre indicatif, les travaux de Franck Fischbach qui prend en compte la problématique de l'expert dans un effort de renouvellement de la Théorie Critique, notamment *Manifeste pour une philosophie sociale*, La Découverte, Paris, 2009.

¹²⁹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 309.

¹³⁰ Militante guatémaltèque d'origine autochtone. Elle a reçu le Prix Nobel de la paix en 1992.

¹³¹ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, *op. cit.*, p. 527.

l'articulation entre l'intellectuel et la communauté des victimes en affirmant que, sans communauté critique des victimes, la communauté des experts est, d'une certaine manière, « vide » ; de même que la communauté des victimes, sans communauté critique des experts, risque d'être frappée d'une sorte de « cécité » dans l'« explication » de sa négativité¹³². Dans cette perspective, se référant au projet utopique de la communauté des victimes élaboré en collaboration avec les intellectuels, Dussel soutient que cette utopie n'est pas « a) l'utopie impossible de l'anarchiste, b) pas plus que l'utopie du système en vigueur, c) ni une idée simplement régulatrice et transcendantale (comme la communauté de communication idéale de l'Éthique du Discours) »¹³³. Il s'agit, au contraire, d'une utopie qui fait preuve de sa faisabilité à partir de l'horizon des exigences éthico-matérielles et morales formelles. En effet, l'utopie et le projet possible de libération formulent explicitement un « contenu » positif, grâce à l'intervention de la raison instrumentale critique, pour le développement de l'inversion de la négativité. C'est pourquoi, en tant qu'elle représente une critique réelle de la négativité des victimes, l'utopie que propose l'éthique de la libération peut être appelée une *utopie possible*, ce qui la différencie de certaines conceptions idéalistes de l'utopie. Plus précisément, l'utopie possible repose sur une situation concrète (la négativité des victimes et leur désir de construire un nouvel ordre) ou sur une « critique réelle du présent », comme dirait Ernst Bloch. En ce sens, on peut dire qu'à l'instar de ce dernier, de Marx et d'autres auteurs utopiques, l'éthique de Dussel se présente comme une utopie concrète que l'on pourrait appeler également une *utopie négative*, c'est-à-dire comme une critique de ce qui n'est pas acceptable afin de faire advenir ce qui est acceptable ou souhaitable. Pour autant, conscient des limites ou des faiblesses humaines, il met en garde contre toute tendance à absolutiser n'importe quel projet humain, fut-il de libération : tout ordre nouveau qui voudrait s'ériger en système ou en totalité dominatrice ne pourra être avalisé sans reste, mais devra être soumis à une opération de déconstruction, afin d'en démasquer les prétentions totalitaires.

Dans cette perspective, se référant à l'éthique du discours, Dussel soutient que, pour un sujet connaissant fini, aucune vérité n'est définitive –

¹³² L'analogie n'est évidemment pas à prendre au sens strict dans la mesure où les termes mis en relation ne relèvent pas de registres comparables ; on pourrait dire que, comme c'est le cas de toute analogie, que les différences sont plus importantes que les proximités. Nous voulons simplement souligner le lien d'interdépendance fonctionnel que Dussel entend voir noué par ces deux catégories d'experts à la manière dont Kant établit la nécessaire solidarité de l'entendement et de la sensibilité dans le processus de connaissance objective.

¹³³ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, op. cit., p. 472.

parce que la réalité peut être actualisée ou connue de diverses manières ; jamais elle ne se donne totalement à la connaissance finie – de façon telle que ce qui était annoncé comme vrai hier, peut aujourd'hui s'avérer faux. Donc, il faut le vérifier à nouveau et le valider par confrontation argumentative. De même, ce qui a été nouvellement connu comme vrai et qui a pu hier obtenir une validité intersubjective, doit à nouveau passer par l'épreuve de la validation face aux objections et circonstances nouvelles. Ainsi, s'il est impossible de réaliser un bien parfait, l'éthique de la libération recommande, non pas de manière tragique mais dramatique, de poursuivre la lutte permanente, en restant attentifs et critiques. L'unique boussole qui devra suivre cette éthique sera la responsabilité pour Autrui vulnérable et souffrant. La responsabilité pour l'Autre sera, selon Dussel, le « feu rouge » qui indique que quelque chose doit être transformé afin qu'il devienne « vert ». Selon lui, une société sans classes est impossible car, en raison de sa tendance invétérée à rechercher la maîtrise, l'être humain inclinera souvent à reproduire le *même*. Voilà pourquoi l'éthique de la libération est d'abord une éthique vigilante, une éthique de passage ou encore une éthique critique dont l'objectif est de combattre toute forme d'injustice faite à l'Autre. Dussel résume fort bien l'importance de l'éthique de la libération comme éthique critique dans le texte suivant :

Un acte, une institution ou un système ne pourront absolument être jugés « bons » ou définitivement « valides » qu'à la fin de l'histoire. C'est-à-dire que personne ne pourra valider absolument la bonté et la rectitude d'un acte ou d'une institution par son intention, par ses conséquences, à court, moyen et long terme tout au long de toute l'histoire mondiale. Hegel pour cela a inclus dans son éthique l'histoire mondiale, mais a prétendu pouvoir exercer ce jugement comme « tribunal de l'histoire mondiale » : c'est une dangereuse illusion, celle qui a aussi fait tomber le stalinisme soviétique et qui aujourd'hui permet au capitalisme néo-libéral de vouloir chercher à éliminer toute alternative qui pourrait le dépasser¹³⁴.

4. Du « potentiel utopique » à l'« utopie concrète »

L'éthique de la libération et l'éthique de la discussion sont effectivement portées par une utopie. Dussel – et Apel à sa manière – conçoit l'utopie dans la ligne de Bloch, c'est-à-dire non comme un rêve éveillé mais comme un rêve *réalisable*. Ce rêve, nourri par une insatisfaction radicale par rapport au présent, repose sur la vision d'un monde meilleur, soit en réglant les questions posées par notre existence collective par la voie de la discussion (Apel), soit à travers l'action transformatrice des victimes en

¹³⁴ Dussel, Enrique, « La démocratie matérielle et formelle. Réflexion à partir d'une éthique de la libération », in Hurbon Laënnec (dir.), *Les Transitions démocratiques* (actes du colloque international de Port-au-Prince, Haïti), Syros, Paris, 1996, p. 356.

vue de créer un nouvel ordre ou une nouvelle communauté où elles auront enfin leur place (Dussel). Les deux éthiques s'inscrivent également dans la ligne de la modernité, car elles visent une même fin ou un même idéal : contribuer à une nouvelle société dont tous les membres seront égaux et pourront jouir des mêmes droits. Comme dans le *Principe Espérance* de Bloch, nous retrouvons sans peine dans les présuppositions d'une communauté de communication idéale comme dans la *praxis* en faveur des victimes, un contenu d'espérance qui s'exprime par une foi dans l'avenir de l'humanité et sa capacité de construire un monde meilleur¹³⁵. À l'instar toujours de la pensée de Bloch, cette attente ou cette espérance ne demeure pas *passive* ou *attentiste*, mais elle s'inscrit dans une volonté agissante soucieuse de rendre *possible* le futur par la voie de la discussion ou par celle d'une *praxis* de libération. Toutefois, malgré les points communs entre l'éthique du discours et l'éthique de la libération en ce qui a trait à l'utopie, les deux éthiques divergent dans leur façon de rendre possible ce futur ou de contribuer à l'avènement d'un monde meilleur pour l'humanité dans son ensemble.

Nous l'avons vu, chez Apel l'avènement d'un monde meilleur passe par l'émancipation de l'humanité au moyen de la communication ou de la discussion argumentée. Dans l'éthique de la discussion, la prétention à la vérité ne se décide pas seulement dans le rapport véridatif au réel, mais avant tout dans l'idée de *justification* conçue comme le principe censé guider la recherche du consensus au sein de la communauté discursive illimitée. Un tel consensus requiert le dépassement de la société divisée en classes ou encore l'élimination des asymétries empêchant un vrai dialogue entre interlocuteurs égaux en droit. Toute discussion éthiquement normée présuppose, en effet, la reconnaissance de l'égalité des droits et des responsabilités dans la communauté discursive. C'est ce que met en évidence Stéphane Haber, lorsqu'il souligne que ce que recherche l'éthique de la discussion, sans pour autant le concéder *ouvertement*, est d'arriver à « enclencher des processus psychologiques et historiques de transformation » dont la discussion constitue une « fin et un moyen déterminant »¹³⁶. C'est dans le même sens que se dirige Honneth¹³⁷ en soulignant que l'éthique de la discussion repose sur une conception *implicite* de la justice sociale qui se manifeste dans la reconnaissance des droits dont jouissent tous les membres de la discussion en vue d'arriver à un consensus partagé.

¹³⁵ Cette foi est présente chez Apel dans son souci de prolonger l'idée kantienne d'un progrès historique.

¹³⁶ Haber, Stéphane, *op. cit.*, p. 197.

¹³⁷ Voir Honneth, Axel, « La ética discursiva y su concepto implícito de justicia. Una observación a la discusión », *op. cit.*, notamment les pages 40 et 174.

La question demeure, pressante et incontournable, et elle est au cœur du débat entre Apel et Dussel. Mais la philosophie de la libération va plus loin que Honneth ou Habermas quand ils renvoient à un *a priori* objectif et à une exigence première de reconnaissance. C'est l'incomplétude du point de vue éthique qui est directement mis en lumière par Dussel. Il ne suffit pas de renvoyer à l'inclusion idéale d'une communauté de sans voix, ni de tenter d'extrapoler l'intérêt d'une communauté de vulnérabilité la plus large possible. Ces tentatives d'auto-achèvement de l'unité morale universelle ne font que répéter l'échec initial de tout point de vue cherchant à poser sa propre universalité en effaçant sa contingence et son manque. C'est face à ceux qu'elle a toujours déjà manqué et refoulé, c'est en fonction du trou béant de son universalisme de principe que l'éthique peut admettre l'incomplétude de son point de départ et accepter d'envisager une règle de faisabilité qui passe par un dépassement de son intention première de justice et engage un processus historique de reconstruction de la communauté avec l'autre. Qu'en est-il en effet de ceux qui, non seulement ne sont pas parties prenantes de la discussion, mais ne *peuvent* y prendre part, tant ils demeurent *indiscernables* au sein de la communauté de communication illimitée ? Leur situation socio-historique et leurs conditions d'existence ne relèvent-elles pas de l'*injustifiable* par excellence, qui interpelle aujourd'hui plus que jamais *en deçà* des prétentions pragmatico-transcendantales de toute communauté discursive ? Il s'agit de la question centrale adressée à l'éthique de la discussion par l'auteur de l'éthique de la libération, elle invite à s'interroger sur la portée réelle du *potentiel utopique* de la réflexion éthique d'Apel (et sans doute de toute éthique de la discussion) ; elle en révèle aussi toutes les limites. Pour le montrer, nous nous proposons de suivre deux lignes d'argumentation, la première épistémologique, la seconde normative.

Pour Apel, nous l'avons vu également, il incombe aux participants de la discussion eux-mêmes de faciliter l'intégration ou l'inclusion des non-participants au sein de la dite discussion sachant que l'*idéal* de la communauté de communication requiert la prise en compte des intérêts de tous les membres de la communauté réelle de communication y compris les exclus de la discussion. Comment les participants de la discussion arriveront-ils, dans leur visée d'une société égalitaire, à tenir compte des exclus ou des non-participants de la discussion et, plus généralement, de tous ces individus et groupes sociaux devenus proprement *invisibles*¹³⁸ ? Quel sort sera réservé aux intérêts de ceux qui ne représentent guère d'intérêt économique, social ou politique, tellement s'avère profonde leur situation de relégation ou de marginalisation ? L'éthique d'Apel – et de

¹³⁸ Nous reviendrons bientôt sur cette notion qui est au centre des travaux de Guillaume Le Blanc, voir *infra*, pp. 235-238.

Habermas – ne semble pas avoir de réponse à fournir à cette question. Dans la perspective de l'éthique du discours, l'intégration des exclus ou des non-participants dans la discussion relève uniquement de la liberté des participants de la discussion, de leur adhésion réfléchie aux conditions pragmatico-transcendantes de toute communication réussie. Or, en mettant l'accent sur la communauté de communication idéale, l'éthique du discours semble oublier les contraintes multiples qui pèsent sur la communauté de communication *réelle*, où les relations humaines sont le plus souvent marquées par « la violence gratuite, l'égoïsme brutal, la domination et l'exploitation »¹³⁹, ainsi que par les différences irréductibles d'intérêts, sans parler des pesanteurs institutionnelles nationales et internationales.

Nous sommes d'avis que le cadre épistémologique du modèle apélien est trop étroit pour faire face de manière opératoire à de telles interrogations, que cette étroitesse affecte son potentiel utopique et rend problématique la possibilité d'une pensée de la *praxis* qui soit à la hauteur de l'interpellation de l'Autre. Encore une fois, que l'éthique d'Apel contienne un potentiel utopique, cela est indéniable¹⁴⁰. Qu'elle soit articulée sur la visée d'une société idéale formée par des sujets égaux jouissant des mêmes droits et des mêmes responsabilités atteste du souci du philosophe allemand pour les questions de fondation susceptibles de garantir l'égale reconnaissance des partenaires de la discussion. Que ce projet implique l'élimination par le dialogue interpersonnel de toutes les asymétries socialement conditionnées, que les intérêts susceptibles de discursivité de la part des individus soient soumis aux contraintes de la formation argumentative du consensus témoigne d'une conception de la justice sociale, fût-elle implicite. Que l'on puisse discerner dans l'élaboration de la communauté discursive l'espoir que « s'enclenchent des processus psychologiques et historiques de transformation »¹⁴¹ par la quête exigeante d'un consensus partagé invite à reconnaître l'inspiration de l'idée kantienne du progrès historique. Néanmoins, ce vaste programme, dont personne ne méconnaîtra l'urgence et la nécessité, n'attend sa mise en œuvre que d'une pragmatique transcendantale ou de *l'a priori* d'une communauté de communication idéale. Ici apparaît, avec clarté, l'étroitesse épistémologique du modèle : comment « l'idée régulatrice d'une communauté argumentative idéale »¹⁴² est-elle à même de faire droit aux intérêts matériels et culturels des *sans-voix* ?

Or, il nous semble – et tel est l'apport indéniable de Dussel – que l'interpellation de l'Autre, telle que nous avons essayé de l'interpréter,

¹³⁹ Haber, Stéphane, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴⁰ Nous nous sommes employé à le souligner dans le second point de ce chapitre « L'utopie de l'éthique du discours ».

¹⁴¹ Haber, Stéphane, *op. cit.*, p. 197.

¹⁴² Borelli, Michele, *op. cit.*, p. 3.

constitue une *subversion* à l'égard du postulat sous-jacent à la conception apélienne du consensus¹⁴³ ou encore à l'idée régulatrice du discours pratique. L'*a priori* de l'intersubjectivité¹⁴⁴ comme *a priori* de la communauté de communication constitue *en réalité* une forme affaiblie, voire *dérisoire* de l'utopie face à l'ampleur des problèmes soulevés par l'oppression, l'exploitation ou l'exclusion qui frappent des groupes humains à l'échelle de continents entiers. C'est ce qu'il nous faut approfondir en ouvrant une seconde ligne d'argumentation, plus normative, inspirée de la génération actuelle de la *Théorie critique*. C'est dans cette optique que nous croyons pouvoir inscrire la réflexion éthique de Dussel¹⁴⁵.

Dans sa préface à *La société du mépris (Vers une nouvelle Théorie critique)*, Olivier Voirol met bien en évidence la portée de la critique adressée par Axel Honneth selon lequel, en se focalisant sur les règles formelles de la communication réussie, l'éthique du discours dans sa version apélienne se rend « aveugle aux expériences morales d'injustice »¹⁴⁶. En s'appuyant sur la sociologie des classes dominées, Honneth insiste sur la permanence au sein de ces groupes sociaux d'« attitudes conflictuelles nourries par des sentiments d'injustice formulés publiquement dans les systèmes de valeurs cohérents »¹⁴⁷. Selon Honneth, l'éthique du discours se révélerait incapable de « restituer philosophiquement ces expériences morales des sujets lésés dans leurs attentes morales »¹⁴⁸. Ce faisant, l'éthique du discours passe non seulement à côté « d'une expérience négative porteuse d'exigences de transformation de l'ordre social, mais aussi elle met la *Théorie critique* dans l'impossibilité de contribuer à la formulation d'une expérience effective de l'injustice – alors que c'est précisément son rôle, depuis Horkheimer »¹⁴⁹. D'où l'importance, aux yeux de Honneth, d'une nouvelle critique de la société qui se présente en définitive comme une alternative critique à la théorie de la communication habermassienne (pour lui), mais aussi apélienne (selon nous) ; cette nouvelle théorie critique de

¹⁴³ Nous avons énoncé ce postulat de la manière suivante : « Dans la mesure où nous nous habituons à régler notre existence collective par la voie de la discussion, nous serons de plus en plus portés à vouloir construire un monde meilleur où seront éradiqués la violence gratuite, l'égoïsme brutal, la domination et l'exploitation, les inégalités massives, etc. », cf. *supra* de ce même chapitre, p. 213.

¹⁴⁴ La critique de Dussel à l'égard de ce type de procédure vise à mettre en question son *effectivité*, c'est-à-dire sa capacité à prendre *réellement* en compte les exclus de toute communauté de communication réelle.

¹⁴⁵ Nous entendons cet aspect « normatif » dans la ligne tracée par Honneth comme l'exigence de reconnaissance inhérente à certaines formes d'expérience d'injustice.

¹⁴⁶ Honneth, Axel, *La société du mépris (Vers une nouvelle Théorie critique)*, La Découverte, Paris, 2006, p. 17.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 118.

¹⁴⁹ *Ibidem*.

la société reposera chez lui sur le concept de « reconnaissance » emprunté notamment à la tradition hégélienne de gauche (de Marx à Lukàcs)¹⁵⁰.

Honneth distingue, à cet égard, trois sphères de reconnaissance, conçues sous l'angle de l'*amour*, du *droit* et de la *solidarité*. À travers ces sphères, il insiste sur le fait que pour pouvoir se réaliser pleinement en tant que personnes, les êtres humains ont besoin d'être reconnus comme « porteurs de besoins affectifs, comme sujets égaux dans une communauté juridique auxquels reviennent des droits, et, enfin, comme détenteurs d'aptitudes pratiques contribuant à la reproduction de la vie commune »¹⁵¹. Dans cette perspective, la réalisation de soi prend la forme de trois types distincts de rapport à soi, relatifs aux sphères normatives de la reconnaissance : « la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi »¹⁵². À chacune des différentes modalités de la reconnaissance correspond une forme du mépris qui, considérée en tant qu'expérience sociale négative, entrave les dimensions du rapport à soi et provoque un déficit de reconnaissance.

La première forme du mépris touche l'intégrité physique de la personne au sens où une expérience négative prive l'individu de la capacité à disposer de son corps de façon autonome. La deuxième forme du mépris fait référence aux dénis de droits, en termes de « modes de mépris personnel dont un sujet est victime lorsqu'il se trouve structurellement exclu de certains droits au sein de la société »¹⁵³. La troisième et dernière forme du mépris est de l'ordre du « dénigrement des modes de vie individuels ou collectifs »¹⁵⁴. Elle touche à la dignité et a des conséquences sur la valeur sociale de l'individu ou du groupe en question. Le fait de se sentir nié dans sa valeur sociale empêche l'individu « d'aborder une relation à lui-même et à son groupe d'appartenance de manière positive »¹⁵⁵. Honneth introduit la notion d'*expérience subjective* du mépris qui, partagée et engagée dans une revendication de reconnaissance, prend la forme d'une protestation morale face à l'injustice qui se manifeste également à travers ce qu'il appelle l'*invisibilité sociale*, considérée comme la principale forme de « marginalisation » ou d'exclusion que l'on retrouve de nos jours dans la plupart des pays industrialisés. Ce concept sera développé davantage par le philosophe français Guillaume le Blanc dans son livre intitulé *L'invisibilité sociale*¹⁵⁶.

¹⁵⁰ Voir Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Cerf, Paris, 2007.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 20, 113-159

¹⁵³ Honneth, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 163.

¹⁵⁴ Honneth, Axel, « Intégrité et mépris. Principes d'une morale de la reconnaissance », in *Recherches sociologiques*, 1999, n° 2, p. 15.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

¹⁵⁶ Le Blanc, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, PUF, Paris, 2009, pp. 13-14.

Le Blanc distingue trois formes d'invisibilité sociale : la première est la *mort* dont la conséquence est la disparition de « toute possibilité de trace, d'intervention sur le patrimoine humain »¹⁵⁷ ; la seconde est la *chosification* ou *réification* dont le signe distinctif est l'« esclavage » ou l'« instrumentalisation » d'une personne. La troisième et dernière forme d'invisibilité est ce que le Blanc appelle, à la suite de Honneth, le *défaut de perception* qui représente une activité sociale faisant apparaître dans l'environnement du sujet percevant des éléments « dignes d'être perçus », et d'autres considérés comme « non-pertinents » au point où ces derniers sont « relégués comme arrière-fond de toute perception sans être jamais en mesure de devenir objets de la perception »¹⁵⁸. Cette analyse circonscrit parfaitement selon nous les limites du modèle apélien, en particulier le « défaut de perception » qui grève la perspective pragmatique-transcendantale laquelle, pour reprendre une critique adressée par Honneth à Habermas, agit dans le « dos des sujets » hors de prise des « intentions individuelle »¹⁵⁹. Par ailleurs, ces trois formes d'invisibilité, à savoir *la mort*, la *chosification* et le *défaut de perception* se combinent pour produire ce que le Blanc appelle le « phénomène social de l'invisibilité »¹⁶⁰ dont le point culminant est la relégation. Il entend par *relégation*, l'« expulsion d'une vie hors des espaces consacrés »¹⁶¹.

Ces analyses conduisent directement au cœur du différend qui sépare Apel et Dussel. Mais elles continuent de s'inscrire dans un registre formel de justification de la complétude du point de vue éthique en l'élargissant à une forme négative de dialectique de la raison selon laquelle l'expérience du sujet nié, le déni du droit primordial à la dignité de vivant peut compter comme forme de point de départ de l'action éthique de reconnaissance. Ce dépassement du formalisme de l'éthique discursive met en exergue l'originalité et la pertinence de l'éthique du philosophe argentin. Dussel vise une expérience qui implique un détachement critique de l'éthique à l'égard d'elle-même comme point de vue. C'est en vivant l'insuffisance du geste inclusif de l'éthique, son retard de conscience et son manque initial que l'action peut sortir du désir de réconciliation et de suppression du manque, pour l'accepter comme une limite nécessaire du projet politique.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ Honneth, Axel, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Buenos Aires Fondo de Cultura Económica, 2009, p. 260.

¹⁶⁰ Le Blanc, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁶¹ *Ibidem.*

À travers le phénomène de l'invisibilité sociale, Honneth¹⁶² et le Blanc montrent, à l'instar de Dussel, l'importance de l'interaction entre l'éthique et la philosophie sociale ou encore le lien indissociable entre la vie sociale et la vie morale. Or, selon ces auteurs, c'est justement ce qui fait défaut à l'éthique de la discussion qui reste arc-boutée sur les réquisits de la communication idéale. D'où l'incapacité de celle-ci de comprendre la situation des exclus au sein de la communication. En effet, en se privant d'une théorie critique de la société, l'éthique de la discussion ne peut rendre compte de formes extrêmes d'exclusion *hors du* cadre normatif de la discussion, dès lors que la marginalisation ou la non-participation des exclus au sein de la communauté de communication est comprise comme une situation en principe transitoire, voire marginale. Elle devient du même coup aveugle ou insensible face aux expériences d'injustice radicales d'invisibilisation ou d'inexistence sociale qui tendent à reléguer des individus ou des groupes aux marges de la communauté.

En articulant le processus de relégation notamment au *défait de perception* qu'il engendre, le Blanc entend repenser le phénomène de l'invisibilité sociale à partir des destitutions souvent inaperçues de l'humain que le langage ordinaire qualifie sous l'expression « mépris social »¹⁶³. Le mépris social est défini comme étant le fait d'être « disqualifié à même ses compétences »¹⁶⁴ et d'être condamné à vivre comme « inutile, paria ou rebut »¹⁶⁵. Ainsi, par le biais de la phénoménologie merleau-pontienne de la perception, le Blanc permet de donner au thème dusselien de l'interpellation de l'Autre toute sa portée critique et sa pertinence pratique.

Pour le Blanc, le mépris social commence avec la perte de la *voix* ou de l'*audition*. En effet, à l'instar de tous les défenseurs de l'éthique du discours (auquel il n'appartient pas pour autant), le Blanc accorde une grande importance à la voix. Car, pour lui, contrairement à Levinas, la voix précède le visage. L'audition représente en effet à ses yeux le « meilleur accès au visage du subalterne »¹⁶⁶, c'est donc depuis la possibilité de la voix que le visage peut acquérir une visibilité. Car, « le visage n'est jamais assuré de sa visibilité tant qu'il n'est pas garanti par une voix dont l'audition est l'épreuve sociale par excellence »¹⁶⁷. C'est pourquoi, le visage n'est autre qu'un « porte-voix ». Par conséquent, l'isolement auquel conduit la perte

¹⁶² Sur ce thème de l'invisibilité, outre les travaux de Guillaume le Blanc déjà cités, on lira de Axel Honneth *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Frankfurt-am-Main, 2003.

¹⁶³ Le Blanc, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, *op. cit.*, p. 15.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 196.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 45.

des qualités sociales majeures rendant la vie capable d'être vécue se signale par la « perte progressive de sa voix et par l'effacement de son visage »¹⁶⁸. En d'autres termes, être « sans voix » revient à se trouver « démuné en son visage même, sans possibilité apparente de le reconfigurer, tant l'épreuve sociale que subit une vie rendue peu à peu invisible ne peut donner lieu à une réparation évidente »¹⁶⁹. Ainsi, l'invisibilité se creuse dans la raréfaction des récits, qui contribue à la déshumanisation de l'être humain, notamment les exclus. C'est pourquoi, le Blanc nous met en garde contre une certaine tendance à croire que la « vie invisible » est une vie privée de récit. Elle est plutôt une vie dont le récit ne peut plus être entendu « soit (il) n'est pas auditionné, soit (il) devient une preuve supplémentaire de la disqualification du récitant, soit enfin ne parvient pas à se dégager comme récit propre du fait du "contrat expressif" que le subalterne, le précaire et l'exclu sont "obligés de nouer avec les institutions modernes de domination" »¹⁷⁰. Voilà pourquoi la déshumanisation ou l'invisibilité sociale commencerait, d'après le Blanc, avec la perte de l'audition plutôt que celle du visage.

A la suite de Honneth, le Blanc pense qu'il faut rendre visible la vie du précaire, du subalterne ou de l'exclu. En d'autres termes, il faut contribuer à sa réapparition sur la scène sociale et aussi familiale (dans la mesure où les inégalités se produisent, et commencent souvent, dans l'espace privé). Ce faisant, on reconnaît que la vie du subalterne ou du précaire mérite d'être prise en considération. La référence à la « reconnaissance », dans de nombreuses luttes et revendications sociales, manifeste le « désir d'un sujet singulier ou d'un groupe particulier de voir son existence prise en considération »¹⁷¹. Cette demande de reconnaissance ou de considération émane, selon lui, d'un *ethos* démocratique selon lequel « l'égalité des individus ne peut être remise en question »¹⁷². Par conséquent, la procédure de reconnaissance peut être interprétée comme un « processus au terme duquel la visibilité sociale d'une vie se voit garantie »¹⁷³ ; par contraste, le déni de reconnaissance apparaît, selon le Blanc, comme une « violence préjudiciable pour une vie car sa visibilité sociale (ou du moins l'un des traits à l'origine de la visibilité) est rendue incertaine ou, pire, annulée »¹⁷⁴.

Ainsi, pour l'auteur, le désir d'être reconnu est mis paradoxalement en exergue par le déni de reconnaissance. La lutte pour la reconnaissance ne

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 56.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁷² *Ibidem.*

¹⁷³ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 99-100.

tire sa valeur normative que des dénis de reconnaissance qui l'annulent en induisant l'expérience négative de la disqualification sociale. Dans cette perspective, la visibilité sociale relève non seulement d'un impératif de survie sociale, mais elle contient également une valeur morale essentielle, car elle est « la condition de possibilité d'une vie réussie qu'Honneth interprète comme enjeu éthique ultime de la lutte pour la reconnaissance »¹⁷⁵. Ainsi, être reconnu, c'est alors être confirmé dans son intégrité personnelle (dans son *projet de vie*) par des formes de justification sociale. La reconnaissance représente alors une « grandeur morale qui atteste socialement de la valeur d'une vie en lui conférant un taux de visibilité sociale indispensable »¹⁷⁶. Le Blanc termine par ce constat : « Toute la vie sociale est doublée d'une vie morale dont l'enjeu est la promesse d'institution ou de restitution d'un niveau du *soi* par la forme de reconnaissance qui le garantit »¹⁷⁷. Les implications éthiques de cette phénoménologie de l'« invisibilité » sont évidentes ; elles trouvent un cadre approprié d'élaboration et de mise en œuvre dans l'éthique de la libération.

Les convergences des analyses de Honneth et de le Blanc avec l'éthique dusselienne de la libération, outre qu'elles autorisent à inscrire celle-ci dans la mouvance de la *Théorie critique*, révèlent la véritable portée de l'utopie qui mobilise le projet philosophique du philosophe argentin¹⁷⁸. Il s'agit d'une utopie *concrète* indissociable d'une *praxis* de libération en faveur des victimes du système. La force de cette utopie réside dans l'action transformatrice réalisée par la communauté des victimes en vue de créer une nouvelle communauté où elles seront membres à part entière. Et, à ce titre, elle fournit à l'action des ressources critiques et normatives

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹⁷⁸ Ce disant, nous n'avions pas pour intention de rapprocher ou d'établir une convergence de position entre Honneth et le Blanc concernant l'exclusion, mais de dégager deux lignes d'argumentation susceptibles de faire valoir l'intérêt du modèle dusselien par rapport à celui d'Apel. Honneth s'inscrit critiquement dans la ligne de la *Théorie critique* et son prolongement habermassien en dégageant réflexivement les implications normatives de certaines expériences sociales d'exclusion, alors que le Blanc, sous l'inspiration de la phénoménologie merleau-pontienne de la perception, aborde par les voies de la phénoménologie, un phénomène inédit de relégation sociale, qu'il analyse sous le registre, paradoxal, de l'« invisibilité ». Nous estimons que ces deux orientations, distinctes dans leur principe et leur méthode respectifs, permettent de mettre en évidence, voire d'enrichir conceptuellement, l'éthique dusselienne de la libération. S'il fallait envisager une comparaison entre Honneth et Le Blanc, nous dirions, à titre d'*hypothèse de recherche*, que le modèle du philosophe allemand reste insuffisant pour rendre compte de ce phénomène social de l'invisibilité, alors que le philosophe français peut tirer parti des implications éthiques de ce même phénomène en vue d'élaborer une philosophie sociale à prétention normative. On trouve ici un bon exemple de l'idée foucauldienne d'intersection fructueuse et éclairante entre des horizons discursifs différents.

en rendant manifeste que, pour vivre et réaliser leur humanité, les êtres humains ont besoin d'un idéal conçu comme une fin *opératoire* à mettre en œuvre *ici et maintenant*.

Il n'en reste pas moins que cette démarche orientée vers une phénoménologie de l'invisibilité du mépris en vient inévitablement à vouloir se donner une prise originaire sur le réel et donc à déterminer *par son savoir* ce qui vient en premier, tels la voix ou le visage. C'est, à notre avis, un problème difficile à résoudre, qui tient à une appréciation différente du regard phénoménologique. Selon le Blanc, le visage est un « porte-voix », cela signifie que le visage a besoin d'une voix pour s'exprimer. D'un autre côté, en nous référant à Levinas, nous savons que *de par lui-même* le visage interpelle, même si cette interpellation n'est pas portée par une voix déchirante qui crie sa détresse et sa souffrance. Pour Levinas, ce serait plutôt le regard qui perce l'apparaître originairement¹⁷⁹.

À la suite de Dussel, nous pensons que ce qui vient en premier ne peut relever d'un savoir déterminant son origine de manière génétique (phénoménologie). Seul un décalage par rapport à cette autoposition du savoir et l'acceptation de son manque initial peut transformer l'espoir illusoire d'une potentialité manquée en une limitation indépassable de toute posture éthique, à jamais exclusive d'autres qu'elle a manqués, ignorés, oubliés, méprisés, humiliés, etc. Mais ce manque, elle ne peut se le donner à soi-même comme s'il s'agissait encore de son pouvoir ou de son identité d'action. Ce manque, cette incomplétude, c'est l'Autre comme victime qui les manifeste à travers son histoire et qui exige que son récit soit pris au sérieux ou exige d'avoir le droit à la parole comme tout le monde. Ce faisant, loin de les départager (la voix et le visage), nous estimons plutôt avec Dussel que ce qui donne sa pertinence à ces phénoménologies de l'acte éthique et ce qui leur donne une force relative, c'est la déchirure de l'interpellation que l'Autre nous adresse, sa résistance au rôle que voudrait lui assigner une éthique totalement achevée dans l'*articulation* idéale de la voix et du visage. Car l'opprimé, le précaire ou le subalterne est celui qui interpelle à travers la déformation de son corps exploité ou abusé et qui réclame le pouvoir de définir son droit à l'audition, qui exige le pouvoir d'être entendu et de participer à la vie active de la cité. Sans l'interpellation d'un tel pouvoir, quelle éthique serait en mesure de rendre digne d'être vécue une vie humaine refoulée dans l'invisibilité sociale ? Selon le Blanc, être dans l'impossibilité de pouvoir participer à la vie publique, n'est-ce

¹⁷⁹ Maeschalek, Marc, « Un sujet pour l'éthique ? Le pouvoir sur la vie nue de Agamben à Levinas », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 271, Cerf, Paris, 2012, pp. 11-25.

pas se sentir et être « méprisé en ses capacités humaines de base, de telle sorte que la vie qui est vécue est éprouvée comme une vie inhumaine¹⁸⁰ » ?

Ainsi, on comprend pourquoi, chez Dussel, comme le rappelle Moreno Lax, l'éthique n'a pas de champ spécifique, mais elle doit être dépassée pour opérer dans tous les champs pratiques : l'économie, la politique, les médias, le sport, etc. La politique de la libération devient alors son complément pratique nécessaire. Dans ses derniers ouvrages¹⁸¹, Dussel a insisté sur l'importance du lien entre l'éthique et la politique. Ce qui est en jeu pour lui c'est ni plus ni moins que la *subsumption* de la « prétention à la bonté » sous la « prétention politique à la justice ». Dussel conçoit la Politique (avec une majuscule), comme « l'action de l'homme d'État qui lutte à long terme pour la survivance de l'humanité et pour qu'il y ait une symétrie démocratique parmi les personnes concernées (tout particulièrement les victimes)... »¹⁸². Il s'agit donc d'un processus historique qui s'applique à l'incomplétude de la communauté éthique pour y substituer la construction d'une communauté politique. Pour Dussel, tout acte politique tire sa normativité de cette « prétention politique à la justice », qui correspond au plan de l'action politique à la transformation dans l'histoire de la « prétention de bonté » de l'éthique. Comme l'éthique, la politique agit à travers divers niveaux de généralité. Dussel distingue les trois niveaux¹⁸³ suivants : A) le niveau des conditions ou principes universels de la Politique en tant que telle, B) celui des médiations systémiques rappelant que les conditions universelles sont institutionnalisées par des systèmes concrets, et finalement C) celui de l'action politique concrète qui se manifeste selon lui, à travers « toute une théorie de cette action, de la lutte politique pour l'hégémonie, la façon d'exercer le Pouvoir et l'usage monopolistique de la coercition pour faire respecter l'État de droit au profit du bien commun »¹⁸⁴. Mais l'essentiel réside dans le mouvement de subsumption de l'éthique au champ politique, un mouvement qui s'accomplit à travers trois moments normatifs implicites dans toute société historique et politique, des moments rele-

¹⁸⁰ Le Blanc, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, *op. cit.*, p. 59.

¹⁸¹ En particulier, Dussel, Enrique, *Política de la Liberación. Arquitectónica*, Vol. II, Trotta, Madrid, 2009 ; ID., *20 Tesis de Política*, Siglo XXI-CREFAL, México, 2006 ; ainsi que ID., *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001.

¹⁸² Dussel, Enrique, « Les droits de l'homme et l'éthique de la libération. La prétention politique à la justice et la lutte pour la reconnaissance des nouveaux droits », *op. cit.*, p. 285.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 284-285.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 285.

vant précisément de la confrontation des acteurs au partage du pouvoir et à la lutte pour la reconnaissance¹⁸⁵.

5. Conclusion

Dans ce chapitre nous avons essayé de montrer que la question de l'utopie est au centre du dialogue entre Dussel et Apel. En fonction de leur lieu d'appartenance, ils expriment chacun une conception d'un monde meilleur soit par la capacité de régler les problèmes de notre existence collective par la voie de la discussion, soit à travers l'action transformatrice des victimes en vue de créer un nouvel ordre ou une nouvelle communauté où elles auront enfin leur place. À cet égard, leur utopie respective contient une représentation spécifique de la justice sociale. L'utopie de l'éthique du discours repose sur le *consensus* visé par le dialogue entre les participants d'une même communauté de communication ; dans ce cadre, la justice sociale se fonde sur la reconnaissance de tous comme égaux et comme co-responsables de la constitution de la communauté par les voies de la discussion. C'est au nom de cette reconnaissance que les exclus peuvent faire valoir leur droit de participer à la communauté de communication. Dans cette perspective, Apel estimera que l'éthique de la discussion fait appel à des maximes d'action sur lesquelles pourrait s'appuyer l'éthique de la libération quand elle se fait l'écho des sans-voix ou de ceux qui sont exclus du débat public en raison de leur situation concrète au sein de la société.

Pour Dussel, dans la perspective des pauvres et des exclus des régions du Sud, la démarche apélienne demeure insuffisante. Car, il ne faut pas seulement chercher à inclure *formellement* l'Autre dans la discussion au nom des contraintes normatives de toute communication possible, il faut d'abord créer les *conditions* de possibilités lui permettant de faire partie de la communauté de communication comme membre à part entière. Pour cela, il faut travailler à l'émergence d'un *Novum*, d'un nouveau projet pour les exclus, dont ces derniers seront

¹⁸⁵ Selon Alejandro Moreno Lax, la subsumption de l'éthique au champ politique parcourt les trois moments suivants : « L'obéissance au principe matériel de vérité pratique comme le devoir de vouloir vivre d'une communauté, conformément à un principe politique de fraternité (subsumption du principe éthique matérielle de la vie) ; l'obéissance au principe formel d'égalité dans la participation réfléchie des prises de décisions politiques qui touchent la vie de la communauté conformément à un principe démocratique ou de légitimité institutionnelle (subsumption du principe éthico-formel du discours) ; l'obéissance au principe de faisabilité comme liberté dans l'application des possibilités écologiques, économiques, techniques, etc. pour préserver et développer la vie en communauté, conformément à un principe politique à la fois instrumental et stratégique (subsumption du principe éthique de faisabilité) ». Moreno Lax, Alejandro, *La politique de la libération d'Enrique Dussel*, en ligne in <http://www.elcorreo.eu.org/La-politique-de-la-liber...>, p. 6 (page visitée le 29/09/2015).

les principaux acteurs. L'éthique du discours, jugée euro-centrique ou encore trop intéressée à défendre les intérêts de l'ordre « occidental » établi, semble être incapable de franchir ce pas, car elle considère que l'intégration des exclus doit se faire à travers les institutions existantes, au sein desquelles et par lesquelles les exclus pourront influencer sur les décisions prises au sein de la communauté. En ce sens, l'éthique de la discussion demeure, aux yeux de Dussel, une éthique réformiste, qui tend à reproduire le *Même*.

Pour sa part, l'éthique de la libération, qui se veut être une éthique critique, tente de reprendre la totalité des problèmes moraux à partir de la perspective et des exigences de la responsabilité pour l'Autre (la victime, l'exclu) considéré comme constituant l'extériorité – une extériorité d'*exclusion* – par rapport à la totalité dominatrice. Il y a là un parti pris : en raison de son lieu d'appartenance (l'Amérique latine), l'éthique de la libération est la mieux placée pour comprendre la situation des pauvres du Tiers Monde – et à travers eux celle de *tous* les exclus – et de partager leur volonté de libération. Selon Dussel, le processus de libération comme tel commence lorsque les victimes prennent non seulement conscience de leur situation, mais accèdent à une conscience critique explicative (de la cause) de leur situation de dominés ou de leur négativité. C'est ce qui leur permet de lutter pour la construction d'un ordre nouveau où il n'y aura plus ni dominants, ni dominés. Ce qui doit se réaliser avec la disparition de l'ordre ancien pour installer un ordre nouveau, où l'ancien dominateur cesse de l'être et le dominé (re-)trouve sa place à part entière ; tel est le *projet utopique de la communauté des victimes*. Dussel, s'inspirant de la pensée de Bloch, la désigne comme une utopie possible ou *concrète*¹⁸⁶, dans la mesure où il a souci de préserver la tension, et donc la *différence*, entre l'idéal et le réel, comme lieu indéclinable d'une praxis effective de transformation des conditions d'existence injustes ou insupportables. Soulignons qu'à travers la tension entre l'idéal et le réel, l'éthique matérielle de Dussel montre également la complexité du terme utopie qui se présente à la fois comme une notion riche et paradoxale¹⁸⁷ en ce sens que par définition l'utopie se réfère à un idéal, quelque chose d'irréalisable ; tandis que, dans la perspective d'une éthique matérielle, Dussel ainsi que des penseurs marxistes comme Bloch et Mannheim croient que l'utopie a un « lieu » ou plutôt doit avoir un « lieu », ou encore l'utopie doit être réalisable. Car, elle nous oblige

¹⁸⁶ Si l'utopie s'adresse essentiellement à une *praxis* dans le temps présent, elle ne se fait valoir comme telle que parce que celui-ci est toujours traversé par la tension entre ce qui est et ce qui devrait être.

¹⁸⁷ Nous avons annoncé ce caractère paradoxal de la notion d'utopie chez Dussel dès la définition de la problématique de ce chapitre ; c'est tout le développement du chapitre qui avait à charge de le justifier.

à lutter en faveur d'un *avenir meilleur* pour les exclus, les invisibles ou les non-êtres de notre monde. Voilà pourquoi, rappelons-le, dans la perspective d'une éthique matérielle, il convient de préserver le caractère à la fois riche et paradoxal de la notion d'utopie.

Néanmoins, une communauté concrète peut-elle exister sans dominants ni dominés ? Une telle utopie est-elle soutenable sans un minimum de lucidité critique ? Les réflexions de Mannheim au sujet de l'interaction entre l'idéologie et l'utopie ne nous ont-elles pas montré le caractère central du *pouvoir* dans la structure de l'existence humaine ? À vrai dire, si la lutte que vise la communauté des victimes a comme principal objectif le changement d'un système injuste et immoral en vue d'en proposer un autre qui s'appuie sur la pleine reconnaissance de l'Autre, on ne peut perdre de vue qu'un système nouveau risque, en vertu de la loi d'inertie qui grève toute institution, de se muer en un système dominant qui tentera d'imposer, à son tour, son autorité et son pouvoir au point de créer de nouvelles exclusions ; l'utopie se pervertit alors en idéologie. La lutte des victimes aura donc pour enjeux, non seulement une lutte de libération, mais aussi la quête et la préservation d'une nouvelle légitimité du pouvoir en place. Ricœur, à la suite de Mannheim, l'a bien montré : la légitimité est le nœud ou l'enjeu du conflit entre l'idéologie et l'utopie. Car, à l'instar de l'idéologie, l'utopie intervient dans le processus de légitimation en remettant en question l'ordre établi afin de proposer « d'autres manières de répartir l'autorité et le pouvoir »¹⁸⁸. C'est pourquoi, compte tenu de la fragilité de la nature humaine toujours exposée à son auto-altération, une communauté concrète où il n'y aurait ni dominants ni dominés semble impossible et irréalisable.

Cela ne doit pas pour autant nous empêcher de considérer l'avènement d'une telle société comme l'objet d'une *praxis* continue de libération qui porte les humains dans leur effort en vue de construire un monde plus juste et plus harmonieux. Pour parler comme Bloch, ce « rêve éveillé », a été – et continue d'être – à l'origine de nombreuses luttes de libération dans différentes régions du monde¹⁸⁹. En ce sens, Cioranescu a raison lorsque, à la suite de Mannheim, il soutient que l'utopie est le « symbole et la clef de l'espoir ». C'est pourquoi, elle est une « composante fondamentale » de l'être humain en ce sens que nous avons tous des attentes à l'égard du futur. C'est également pour cette raison que nous nous sentons obligés de lutter en vue de changer tout type d'institution qui nous paraît injuste et inacceptable. C'est pourquoi, nous ne pouvons vivre sans utopie ; une société sans utopie serait une société qui a cessé d'exister, alors que, comme nous

¹⁸⁸ Ricœur, Paul, *L'idéologie et l'utopie*, op. cit., p. 238.

¹⁸⁹ Par exemple, Gandhi (Inde), Mandela (Afrique du Sud), Martin Luther King (USA), Aung San Suu Kyi (Birmanie), Rigoberta Menchú (Guatemala), etc.

dit Ricœur à la suite de Mannheim, la spécificité critique de l'utopie n'est pas tant la possibilité d'être réalisée, que la « préservation de la distance entre elle-même et la réalité ».

Dussel reconnaît la tension entre la visée de libération poursuivie par la communauté des victimes et la concrétisation de ce projet à travers l'avènement d'un ordre nouveau. Il reconnaît également l'importance de la prégnance du pouvoir dans la lutte que doit mener la communauté des victimes pour changer sa situation de misère et d'exclusion et faire advenir un système plus juste et égalitaire. Mais, pour Dussel, l'être humain étant un être imparfait, l'harmonie parfaite ne pourra exister entre les humains. Voilà pourquoi, son éthique doit demeurer une éthique *critique* qui tentera de combattre, non seulement tout système qui s'impose comme système dominant et cherche à exploiter les autres, mais tout système nouveau tenté de pervertir son utopie en idéologie. C'est pourquoi, Dussel soutient que l'action transformatrice que visent les victimes dépend non seulement de la prise de conscience de leur situation de misère et d'exploitation, mais également de leur capacité à s'organiser en vue d'arriver à construire la nouvelle communauté de communication dont elles seront membres à part entière. Or, la réalisation ou la concrétisation d'un tel objectif dépend également d'une alliance ou d'une interaction entre la communauté des victimes et la communauté des intellectuels. Cette dernière aura pour tâche d'aider les victimes à acquérir une conscience critique de leur situation de victimes afin de pouvoir lutter pour leur libération. Les intellectuels auront comme mission de rendre possible une meilleure articulation entre l'utopie et l'analyse critique des faits sociaux en formulant des projets concrets de libération. Ce faisant, leur rôle ne sera pas de prendre la place des victimes, mais de les accompagner dans leur lutte de libération.

Telle est l'exigence normative fondamentale de l'éthique de la libération : c'est l'Autre en tant que victime ou opprimé qui décide de la validité d'un acte éthiquement juste. L'Autre comme opprimé *doit* être le « feu rouge » ou la « boussole » qui guidera tout projet ou processus de libération. Voilà pourquoi, l'éthique de Dussel se présente aussi comme une éthique vigilante ou une *utopie négative*. Cette utopie, rappelons-le, prend ses racines dans une critique de ce qui est inacceptable ou injustifiable comme l'exprime très bien Antonino Infranca, en affirmant que l'éthique de la libération de Dussel est : « une éthique exprimant une conception du monde qui dénonce une façon tragique d'être, de par la charge de souffrance et de douleur que la condition humaine endure dans la réalité latino-américaine du Tiers Monde »¹⁹⁰. On ne peut mieux souligner la proximité

¹⁹⁰ Infranca, Antonino, *La philosophie de la libération en Amérique latine, op. cit.*, p. 113.

de cette éthique avec le renouveau actuel de la *Théorie critique* incarnée par Honneth ou le Blanc¹⁹¹. Toutefois, nous nous sommes aussi efforcés de montrer la spécificité de la démarche de Dussel par rapport à des éthiques qui continuent de supposer la complétude possible de leur démarche en cherchant à déterminer leur point de départ dans une phénoménologie de l'invisibilisation de l'autre comme objet du désir éthique. Dussel nous oblige au contraire à envisager radicalement l'incomplétude de l'éthique comme expérience de l'Autre pour rester ouvert au pouvoir unique de son interpellation et engager en fonction de lui une action politique pour une communauté réelle de vie.

¹⁹¹ Liste nullement exhaustive ; on rangera aussi dans ce courant des philosophes comme Frank Fischbach ou Emmanuel Renault.

Conclusion

Il ne fait aucun doute aujourd'hui que Dussel est parvenu à élaborer une pensée qui non seulement tient une place dans l'extériorité de l'impérialisme historique et culturel occidental, mais parvient également à donner une expression originale de la philosophie latino-américaine et du peuple latino-américain hors des marges de la pensée européenne dominante. Pour réaliser cette tâche, Dussel a opté pour le dialogue avec la pensée excluante pour rejoindre la source même de l'exclusion, mais il a également choisi la voie du plaidoyer pour briser le silence produit par l'exclusion et faire valoir la légitimité et la pertinence du point de vue de cet autre hors sens de la culture et de l'histoire. Il visait à une réhabilitation de l'Autre exclu comme porteur d'une pensée riche en véritables universaux au même titre que la pensée excluante.

A travers la construction et le développement de son éthique de la libération, Dussel s'est employé à produire de nouvelles connaissances à partir du point de vue de l'exclusion. Celle-ci permet en effet de reconnaître l'existence d'un monde dans lequel différentes manières de vivre et de connaître s'entrechoquent en fonction de positions asymétriques (domination et exclusion) et d'une violence conflictuelle effective ou latente qui résulte de l'exclusion des sans-voix. C'est à partir de questions telles que la faim, la souffrance, l'exclusion, l'exploitation, les dénis de droit que Dussel montre l'apport indispensable d'une éthique de la périphérie aux éthiques pensées à partir du centre de production de l'ordre socio-économique actuel. Sans un ancrage dans leur situation d'assujettissement et d'oblitération, ces questions fondamentales pour une majorité d'êtres humains dans le monde apparaissent comme des problèmes de second plan compris à partir de l'ordre idéalisé des pays du Premier Monde. C'est en raison de ce biais principal que dès le début de sa carrière philosophique, Dussel s'est posé la question essentielle du sens et de la méthode d'une pensée de la périphérie : comment repenser la philosophie à partir d'un savoir dépendant de la périphérie de telle sorte qu'elle devienne l'expression authentique des sans-voix, de ceux que l'idéologie d'un universel énoncé par la centralité du savoir ignore et écrase par ses évidences ?

Certes, Dussel n'est pas le seul auteur latino-américain à avoir porté cette interrogation. Mais ce qui attire l'attention chez lui, c'est l'orientation méthodologique qu'il s'est efforcé de donner à sa pensée ordonnée fondamentalement à la création d'une *praxis* de libération. Conscient de

l'influence historique de la tradition philosophique occidentale sur la pensée latino-américaine, Dussel s'est employé à construire sa propre méthode de pensée comme la quête d'une identité singulière refoulée par la pensée occidentale. À ses yeux, une philosophie pensée à partir de la périphérie latino-américaine ne peut se développer comme une pensée authentique qu'en remontant aux sources de son exclusion par la tradition et par l'histoire. Car l'autre qu'elle constitue ne peut se manifester, en dernier ressort, qu'à partir de la décloison de l'imaginaire se rattachant à une seule et unique histoire de la philosophie mondiale.

Cette thèse méthodologique le conduit à procéder à une relecture de nombreux penseurs occidentaux comme Aristote, Kant, Heidegger, Marx, Levinas et Karl-Otto Apel, toujours dans le but de dénouer cet imaginaire qui produit le refoulement des autres de la tradition occidentale. Parmi les penseurs que nous venons de mentionner, Levinas et Apel ont exercé une influence considérable sur la pensée de Dussel, précisément parce que ces auteurs touchent directement au problème de cette occultation de la question de l'autre et à celle des conditions pragmatiques du dialogue authentique. En ce qui a trait à Levinas, Dussel n'a jamais cessé de rappeler que c'est le philosophe juif qui l'a réveillé de son « sommeil ontologique » en l'aidant à découvrir les catégories de l'altérité et de l'extériorité. Toutefois, Dussel leur fait subir une transformation majeure : elles ne sont plus mobilisées dans un sens phénoménologique comme chez Levinas, mais envisagées dans une perspective socio-anthropologique, selon laquelle l'Autre devient la figure de l'exclu ou de l'opprimé. Sans doute, cette relecture de Levinas fait, jusqu'à un certain point, violence à la pensée du philosophe juif en réduisant l'importance de la méthode phénoménologique qui guide les fameuses analyses du « visage ». Néanmoins, Dussel relit Levinas en introduisant son altérité, à savoir son expérience propre de la transcendance du visage d'autrui, la situation des pauvres et des exclus de l'Amérique latine et du Tiers Monde. La catégorie levinassienne d'*Autrui* reçoit par là un sens nouveau et une portée inédite, non seulement parce que l'Autre socio-anthropologique fait signe vers cet Autre victime de l'injustice, dans le peuple latino-américain pauvre et opprimé, mais parce que la torsion réalisée par Dussel devient le *symbole* permettant de traverser tous les fantasmes qui oblitèrent les formes d'exclusion ou d'oppression. L'éthique de la libération y trouve dans cette méthode de déplacement de l'altérité vers son lieu spécifique d'interpellation son véritable fondement.

La rencontre avec K.-O. Apel constitue un second moment clé du parcours de Dussel parce qu'il va permettre d'éclairer les questions méthodologiques à partir d'un cadre épistémologique exemplaire et systématique concernant la justification d'hypothèses fondationnalistes radicales centrées sur la question de la reconnaissance dialogique de l'autre. Dussel reconnaît évidemment l'importance des questions ouvertes grâce au pro-

gramme de l'éthique du discours. Par-delà l'opportunité d'une confrontation directe avec une figure importante de la philosophie occidentale contemporaine, Dussel a retrouvé chez Apel ce qui l'avait poussé à relire la pensée de Levinas, à savoir le souci méthodologique de développer une pensée centrée sur la place de l'Autre. En tenant compte du tournant linguistique et pragmatique de l'éthique du discours qui marque le passage du solipsisme kantien à la communauté de communication, Dussel reconnaît qu'Apel s'efforce de dépasser la subjectivité moderne, la métaphysique du sujet ou encore le solipsisme du « je » en le remplaçant par le « nous » ; ce qui confère à la praxis éthique la forme d'une philosophie inclusive qui entend prendre en compte l'altérité de l'Autre en tant qu'autre. À cet égard, Dussel accorde une importance particulière à la notion d'« interpellation » qui lie l'entrée en communication à une exigence de réponse. Il met également en exergue l'effort réalisé par Apel pour fonder une philosophie universelle capable de répondre aux problèmes concernant l'humanité dans son ensemble. Enfin, il retient aussi le rôle donné au concept de communauté de communication, et plus précisément, au lien établi par Apel entre la communauté de communication réelle et la communauté de communication idéale. Ces points constituent quelques-uns des éléments de convergence que nous avons mis en évidence dans le dialogue entre les deux penseurs autour de la problématique Nord-Sud.

Ce dialogue vécu et organisé à travers plusieurs rencontres, plusieurs échanges à travers articles et conférences, durant plusieurs années a joué un rôle important pour Dussel. Il a permis de présenter son éthique de la libération non pas comme une pensée régionaliste ou « locale » s'intéressant uniquement aux problématiques propres à l'Amérique latine, mais bien comme une pensée à prétention universelle, capable d'aborder des thèmes qui concernent toute pensée, qu'elle vienne du Nord ou du Sud tels les problèmes concernant la souffrance, la faim, l'exploitation, etc. Ce faisant, ce dialogue lui a permis d'appliquer sa méthode en remettant en question l'imaginaire de la pensée occidentale qui s'est souvent considérée comme la seule forme légitime de production de connaissances. En entrant dans un débat long et approfondi avec Apel, Dussel a pu éviter que l'éthique de la libération ne soit reléguée au second plan comme une pensée marginale, exotique et incapable de rivaliser avec d'autres courants de la pensée dominante actuelle.

Il faut noter toutefois les ambiguïtés et les limites d'une telle expérience du point de vue occidental. Peut-on véritablement faire de l'« extériorité vis-à-vis du monde cultivé et développé (le monde européen) son fondement théorétique »¹ ? N'y a-t-il un malentendu propre à l'effet en miroir qui semble encore être la condition du détachement ? Le dialogue n'est-il

¹ Infranca, Antonino, *La philosophie de la libération en Amérique latine*, op. cit., p. 19.

pas une façon de se mesurer, de se comparer, de s'ajuster à un certain état du modèle donné ? Et l'interlocuteur n'est-il pas alors tenté de s'intéresser plus aux détails de la variante qu'il croit percevoir qu'au processus nouveau qui pourrait réellement s'enclencher ? C'est ce que semblent en tout cas refléter les propos de Apel rapportés par Infranca :

Mais ce sont surtout ses commentaires sur ma perspective de l'éthique de la communauté de la communication qui m'ont fait percevoir la forte tension existant entre les différentes perspectives culturelles, ainsi que la différence existant entre l'époque de la fin des années 1960 et le début des années 1970, lorsque je me rapprochais de l'éthique [...] et mon point de vue actuel, né des expériences européennes des dernières années².

L'aspect de variante d'un savoir commun, relu selon des nuances différentes prédomine sur un processus plus radical qui consisterait à se laisser déstabiliser pour entendre quelque chose de nouveau, d'inédit. La question pour Apel n'est pas de briser un rapport imaginaire à la vérité en changeant radicalement de point de départ pour la pensée. Il s'agit plutôt grâce au point de vue de l'autre, de savoir garder une approche critique de sa propre culture. Ainsi, par exemple, à travers sa relecture de Marx, la philosophie de la libération et plus particulièrement l'éthique de la libération permettent de redécouvrir le sens historique et théorétique de certaines catégories marxiennes telles « la dépossession et l'aliénation, l'exclusion, l'oppression, l'exploitation »³. Le continent latino-américain s'avère être dès lors une métaphore utile pour réfléchir sur le « fondement du capitalisme, l'exclusion et l'exploitation »⁴ qui dominant le quotidien de certains habitants du Premier Monde. Ainsi, écrit Infranca, l'« exclusion évidente des réalités suburbaines à Palerme, à Naples, à Catane, ainsi que nous le montrent tous les jours nos "prêtres courage" avec leur lutte contre le chômage, la mafia et la drogue, peut être comprise et affrontée à l'aide des catégories théorétiques nées en Amérique latine »⁵. Métaphore, image, reflet, distance critique, toutes ces notions n'appellent pas un changement radical de perspective en fonction d'une traversée d'un fantasme de supériorité de la raison. Tout juste un assouplissement pour co-élaborer des variantes. Comme l'a souligné Infranca, l'éthique de la libération, en s'inspirant notamment de Marx, a contribué à mettre l'accent sur un « aspect concret que la philosophie occidentale a oublié depuis longtemps (...) », à savoir que l'exclu n'est pas une entité purement formelle ou une grandeur abstraite, mais qu'il a un corps, un visage, une identité, etc.

² *Ibid.*, p. 21.

³ *Ibid.*, p. 20.

⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

On est encore loin de la prise en compte dans toute sa radicalité du primat incontournable de l'Autre qui viendrait destituer la tradition et la culture euro-péo-centrées de son autosuffisance et de sa prétendue supériorité. Pour Dussel, le défi est bien plus radical pour la construction de la pensée que ne veut bien l'exprimer Infranca : l'éthique ne peut se construire sans parvenir à concevoir le rôle de cet *a priori* matériel ; ce point a été au centre de son débat avec Apel. Et il est constamment manqué par ce dernier parce qu'il suppose un déplacement intellectuel qu'Apel ne comprend pas au-delà de sa signification sociologique. Pour Dussel, il s'agit d'une exclusion qui doit être pensée indissociablement comme matérielle et formelle. C'est la raison pour laquelle il plaide en faveur d'une synthèse entre l'aspect formel et l'aspect matériel de l'éthique. L'exclusion formelle implique la nécessité d'une éthique de la libération acceptant son *a priori* matériel pour répondre à l'incomplétude de son point de départ. L'éthique ne peut assumer sa radicalité qu'en assumant l'incomplétude de son point de départ, l'échec à se substituer formellement à toute expérience de l'altérité souffrante. Une éthique ne peut prétendre se fonder sur un acte d'incorporation de l'autre constitué formellement comme un point de départ intellectuel, un savoir du Mal ou de la souffrance qui en précéderait l'expérience. Même la référence à l'idée d'une communauté de victimes demeurera toujours un point de départ incomplet dont le sens dépend radicalement de l'action même des victimes, de leur interpellation...

C'est en fonction de ce déplacement que Dussel est convaincu que son éthique a mené à terme les présupposés de l'éthique de la discussion représentée par Apel (et Habermas). Et c'est précisément le point qui échappe à Apel dans son idée même d'un ordre fondationnel : l'éthique matérielle prétend proposer une architectonique plus complexe qui représente une synthèse entre l'éthique formelle (celle de Apel, notamment) et l'éthique matérielle abandonnée par la pensée occidentale (hormis Marx et Levinas). Là réside, nous semble-t-il, l'une des principales contributions de l'éthique dusselienne de la libération : ses concepts d'*a priori* matériel et de *matérialité*. Contrairement aux communautariens ou aux utilitaristes – qui mettent l'accent sur un aspect particulier de l'éthique comme l'histoire, la culture, les différentes sphères de la justice, le bonheur ou le bien-être social – l'éthique de la libération de Dussel conçoit l'*a priori* matériel comme un principe interne à toutes les cultures et traditions historiques. Ce principe n'est autre que la vie humaine qu'il nous faut « produire et reproduire en communauté » et qui engage un dépassement du point de vue formel sur l'autre au profit d'un projet concret de communauté, la *matérialité*. Le concept de matérialité de l'éthique de la libération invite ainsi à considérer la vie dans son ensemble en fonction de sa dimension *autopoïétique*, c'est-à-dire comme une vie qui

se renouvelle ou se recrée constamment par l'engagement des vivants. C'est pourquoi, la vie humaine doit être appréhendée dans toutes ses dimensions : « physico-biologique, historico-culturelle, éthico-esthétique et même mystico-spirituelle »⁶, et ces dimensions doivent être prises « toujours dans un cadre communautaire »⁷. À travers ces concepts d'*a priori* matériel et de matérialité reposant sur la vie humaine, Dussel opte du même coup pour une philosophie de la vie. Il entend par là réaffirmer l'importance de la vie pour l'être humain et au regard d'une pensée authentique, car la vie nous renvoie à l'intégralité de notre rapport au monde et à nous-mêmes.

Nous l'avons vu chez Dussel : la matérialité est *métabiologique*, dans la mesure où elle invite à une redéfinition de la vie humaine au-delà de la seule et unique perspective biologique. Ce qui l'autorise à soutenir que la vie humaine sur laquelle repose l'éthique de la libération est le contenu par excellence, le contenu ultime ou le critère éthico-politique décisif, l'*a priori* matériel dont dérivent tous les autres contenus y compris le langage qui est le point de départ de l'éthique du discours. En transformant le phénomène d'autrui de Levinas en *a priori* matériel, Dussel a posé les bases d'une éthique reposant sur la vie humaine comme interpellation méprisée par la pensée occidentale : l'Autre comme pauvre ou exclu a un corps, une race, une identité, etc. ; par conséquent il a une vie qui mérite d'être respectée et, comme telle, exige d'être prise en considération dans sa manifestation. En revanche, l'Autre comme opprimé et exploité n'est plus en mesure de vivre dignement sa vie, il ne peut plus « produire et reproduire sa vie en communauté » ; ce qui constitue pour autant une condition fondamentale de son autoréalisation comme être humain. Le mépris de l'Autre passe inévitablement par le mépris de sa vie par laquelle il est censé advenir à son humanité. **Reconnaître l'incomplétude de la communauté éthique en ce sens offre un point de départ pour une philosophie acceptant cette limite interne comme ouverture possible d'un engagement et même d'un défi pour l'être humain.** Car, elle oblige à appréhender l'être-autre humain non pas comme un « être pour la mort », mais surtout un être pour la vie appelant un dépassement de tout idéal formel de reconnaissance au profit d'une action commune pour produire l'unité utopique d'une communauté politique.

Nous ne pouvons donc conclure cet ouvrage sans mentionner brièvement les recherches actuelles de l'auteur concernant la relation entre l'éthique et la politique. En effet, avec la publication en deux volumes de *Política de la liberación (Histoire de la politique mondiale I, Architectonique II)* Dussel

⁶ Dussel, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, p. 618, voir trad. fr., p. 245.

⁷ *Ibid.*, pp. 618 et 245.

tente de montrer l'importance d'une articulation entre son éthique de la libération et une politique dite de libération. Ce renvoi nous permet d'affirmer que, chez Dussel, comme chez nombre d'auteurs latino-américains, le lien entre l'éthique et la politique n'est pas le fruit du hasard. La préoccupation pour une politique de libération a été présente dès la conception d'une éthique de la libération en tant qu'elle vise la responsabilité pour l'Autre comme pauvre et comme victime. En ce sens, les deux principaux ouvrages sur la politique de la libération visent à rendre explicite ce qui était déjà implicite dans la pensée de Dussel à savoir l'articulation nécessaire entre l'éthique et la politique. En référant aux représentants de la théorie critique comme Honneth et le Blanc, on peut dire que, si pour ces auteurs la question du lien entre l'éthique et la politique doit être pensée à partir de l'*invisibilité*, chez Dussel il faudrait la poser à partir de l'*Autre* comme pauvre et opprimé latino-américain mais qui symbolise également les opprimés ou les victimes de toutes les régions du monde. Dans cette perspective, pour Dussel comme pour les auteurs de la théorie critique, la lutte pour les exclus est à la fois une question éthique et politique mais chez lui, ce qui se décline comme éthique et politique de la reconnaissance chez les penseurs occidentaux devient subsomption de l'idéalisation des victimes sous l'action de libération tant de la forme que de la matérialité de la raison par la construction de la communauté avec l'Autre. D'où ressort, pour le dire une fois encore, l'importance du lien entre l'éthique et la politique que Dussel résume dans la *subsumption* de la « prétention à la bonté » sous la « prétention politique à la justice » ou peut-être mieux encore, en écho à la philosophie de l'histoire de Ignacio Ellacuria⁸, dans le surpassement (*superación*) de la « prétention à la bonté » par la « prétention politique à la justice ». La seule manière de résoudre l'incomplétude de la communauté éthique est de s'engager avec l'autre-victime pour la construction d'une communauté politique juste et d'y poursuivre l'ouvrage critique de la pensée commune.

Ce qu'une pensée comme celle de Dussel apporte aux recherches philosophiques en Amérique latine ainsi qu'à la recherche philosophique internationale est de rappeler qu'au moins pour les victimes, les marginaux ou les damnés de la terre, comme dirait le Martiniquais Frantz Fanon, la philosophie ou l'éthique doit demeurer une pensée critique ou une pensée vigilante, sachant que, pour être fidèle à sa vocation émancipatrice, la philosophie et plus particulièrement l'éthique doit combattre tout système qui s'impose comme système dominant et qui cherche à exploiter les autres. En ce sens, on doit se rappeler que l'une des critiques de Dussel à l'éthique du discours est le fait d'avoir négligé la *théorie critique* de la société au

⁸ Cf. Ellacuria, Ignacio, *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta y Fundación Xavier Zubiri, Madrid, 1991.

profit d'une théorie normative. Ce qui, selon lui, prive l'éthique du discours d'une des principales méthodes d'analyse pouvant lui permettre de rendre compte des inégalités ou des injustices existant au sein de la société comme l'ont fait remarquer Honneth et le Blanc à travers la notion d'*invisibilité sociale*.

À travers sa pensée, Dussel nous invite à ne pas nous croiser les bras, face aux « expériences morales d'injustice » (pour reprendre l'expression de Honneth), mais à dépasser le geste formel de la reconnaissance éthique ou juridique au profit d'une action politique capable de prendre parti pour une communauté avec les victimes, les subalternes, les précaires ou les exclus en nous demandant : pourquoi sont-ils exclus ? Quelles sont les circonstances qui conduisent à leur exclusion ? Et que pouvons-nous faire pour créer d'autres « conditions d'utopisation » de l'action face à leur exclusion ou à leur marginalisation ? Répondre à ces questions constitue, à notre avis, la tâche de toute pensée visant à exercer une certaine influence sur son monde et sur son propre milieu comme le prétendent l'éthique du discours de Apel et l'éthique de la libération d'Enrique Dussel. Même si notre ouvrage était centré sur la question éthique, celle-ci chez Dussel nous conduit nécessairement à envisager le dépassement de son incomplétude vers l'action politique.

Postface

par Étienne GANTY

*Professeur émérite de philosophie à l'Université de Namur,
Professeur à l'Institut de philosophie du Centre Bonó
(Santo Domingo)*

La philosophie de la libération d'Enrique Dussel constitue-t-elle une œuvre originale dans laquelle se dévoilerait une manière spécifiquement latino-américaine de philosopher ? Le dialogue constant que le philosophe argentin a noué avec la philosophie euro-occidentale autorise-t-il d'y reconnaître l'émergence d'une pensée riche en véritables universaux au même titre que la tradition de pensée issue du *logos* grec et des *Lumières* ? Comment la prétention à l'universalité peut-elle être honorée par une pensée qui, venant de l'Amérique latine, entend revendiquer son identité ? Suffit-il de faire entendre la *voix* des peuples issus de la « périphérie » pour faire valoir sa spécificité au sein de l'espace philosophique euro-occidenté ? Ces questions, qui s'inscrivent dans la problématique plus large du dialogue interculturel, Berthony Saint-Georges a choisi de les traiter par le biais du long débat qui eut lieu entre l'éthique discursive de la responsabilité de Karl-Otto Apel et l'éthique de la libération d'Enrique Dussel.

La démarche a le mérite de prendre en considération les grandes théories économiques qui, autour des années 1970, ont analysé l'expansion coloniale, non seulement économique et politique, mais aussi culturelle et intellectuelle ; c'est la discussion des thèses de Wallerstein concernant la « différence coloniale », occultée par les théories classiques du développement, qui ont permis à Dussel d'envisager la possibilité de construire une éthique universelle capable de tenir compte des préoccupations concrètes de l'humanité dans son ensemble. Dans le cadre de ce contexte, Dussel procède dans une perspective herméneutique et critique à une relecture de la tradition philosophique occidentale, dont le présupposé est que l'affirmation de l'identité latino-américaine ne passe pas par une renonciation à cette tradition, mais doit s'opérer et se faire reconnaître comme telle au sein même de celle-ci. Autrement dit, pour qui veut penser une éthique de la libération – dont la tâche principale est de se faire l'écho de la voix de l'*autre* latino-américain oublié, voire occulté par la pensée occidentale

– cette relecture de la tradition occidentale s'impose comme un *passage obligé*, dès lors que l'un de ses enjeux est la « dé-colonisation » culturelle et intellectuelle de l'être latino-américain qui requiert de réécrire l'histoire non pas à partir des colonisateurs, mais plutôt à partir des *colonisés*.

Berthony Saint-Georges interprète avec pertinence ce geste de relecture philosophique comme une *généalogie* comprise dans le sens que lui confère Foucault dans un texte célèbre : la généalogie s'oppose à la recherche de l'« origine », sa tâche ne consiste pas à remonter le temps en vue de témoigner de la présence du passé et sa continuité dans le présent, elle vise plutôt à faire de l'histoire une *contre-mémoire*, en lui conférant un « usage qui l'affranchisse à jamais du modèle, à la fois métaphysique (réminiscence ou reconnaissance) et anthropologique (continuité ou tradition), de la mémoire » (Foucault, Michel, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, « Hommage à Jean Hyppolite », PUF, Paris, 1971, p. 167). Ce faisant, la méthode généalogique s'emploie à « désassujettir » les savoirs historiques établis en les rendant capables d'opposition et de lutte, bref de « résistance » contre « l'ordre du discours » dominant (Revel, Judith, *Dictionnaire Foucault*, p. 64). La dynamique « pouvoir-résistance » joue ainsi le rôle d'une grille de lecture autorisant une autre manière de relire l'histoire. Ce modèle foucauldien met judicieusement en lumière l'intention de Dussel de « décoloniser » la pensée latino-américaine : le travail généalogique qu'il opère dans sa reconstruction de l'histoire de la philosophie occidentale n'est pas une plainte vaine sur l'oppression ou la décolonisation, mais il se présente comme une « contre-mémoire » ou un *contre-discours* tenu par les opprimés eux-mêmes et qui entend se faire reconnaître comme l'*autre* méconnu par l'eurocentrisme de la raison occidentale. Des perspectives de recherche fort prometteuses s'ouvrent ici qui auraient à apprécier l'apport mutuel de la théorie de l'identité narrative (Ricoeur) et la méthode généalogique de Foucault.

La lecture de Lévinas – avant celle de Marx – est décisive à cet égard. Il faut nous arrêter quelque peu sur ce moment, qui témoigne d'un travail philosophique réellement créateur de la part de Berthony Saint-Georges. Pour aller à l'essentiel, Dussel va procéder à un dépassement du point de vue de *Totalité et infini* par une relecture anthropologique du phénomène inouï de l'*épiphany* du visage, car il le juge trop indéterminé ; les catégories lévinassiennes d'*altérité*, d'*extériorité*, d'*autrui*, vont connaître une refonte importante : elles passeront de la phénoménologie à l'anthropologie pour devenir des concepts *socio-historiques*. L'*extériorité* ne désignera plus le domaine de la transcendance de l'*autre*, mais le « régime » d'exclusion ou de refoulement qui détermine l'histoire et les conditions socio-économiques de la domination, tandis que l'*autre* prendra les traits du visage occulté, méconnu, voire rendu proprement invisible de l'*Autre* latino-américain, au point de devenir la *métaphore* de toutes les formes

socio-historiques d'oppression et d'exclusion qui frappent l'humanité. Nous assistons ici à une transposition de signification liée à un déplacement, sinon une mutation des problématiques.

Berthony Saint-Georges étaye son analyse en tirant parti d'un rapprochement frappant entre cette perspective dusselienne et le Marx de la *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* : le motif dusselien de l'Autre incarné dans le peuple latino-américain jouerait, en effet, un rôle analogue au *prolétariat* tel que le décrit Marx. Sans doute, un tel rapprochement n'a jamais été explicitement établi par Dussel, néanmoins la pertinence de l'analogie relève – telle est l'interprétation de Berthony Saint-Georges –, d'un geste herméneutique appris de Foucault, à savoir l'*intersection* fructueuse et éclairante entre *horizons discursifs* différents. Comme Marx discerne dans la négativité absolue qui affecte le prolétariat son potentiel d'universalité, ainsi Dussel appréhende-t-il à travers l'Autre latino-américain le peuple qui devient le *lieu-tenant* de tous les peuples ou communautés victimes d'oppression et d'exclusion. Là réside le fondement d'une éthique de la libération qui se veut conséquente avec elle-même : la *praxis* de libération qu'elle promeut ne procède pas de normes formellement reconnues au sein de la communauté de communication (Apel), mais de son affectation par l'Autre pauvre et exploité dont la *voix* tarde encore à se faire entendre.

Berthony Saint-Georges a bien compris l'importance de Marx dans le travail philosophique de Dussel et le rôle central que joue le penseur du *Capital* entre sa découverte de Levinas et l'élaboration du dispositif complexe de l'éthique de la libération ; plusieurs écrits en témoignent dont un commentaire des *Grundrisse* (1985) et un texte de 1988 dans lequel le philosophe argentin s'efforçait de faire découvrir un Marx « *desconocido* ». Il y montre que la catégorie centrale de la critique marxienne du capitalisme est bien l'*extériorité* et non la totalité : « la question de l'« extériorité » ou « transcendantalité » du *travail vivant*, dit-il, par opposition dialectique au capital est la clef qui permet de comprendre le discours marxiste » (Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx : un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, 1985, p. 336) ; le travail vivant est l'« autre » du capital, ce qui vient de l'extérieur de la totalité de la valeur systématisée par le capital, il constitue la véritable « source créatrice » de valeur. Ainsi, à la lumière de sa lecture de Marx, Dussel considérera que la perversion du capitalisme (système économique s'appuyant sur la propriété privée des moyens de production) réside dans le fait d'avoir converti le *travail vivant* qui, à l'origine était extérieur au capital, en une composante du capital lui-même. Par là, le travail, et son organisation technique, qui s'exprime par (ou exprime) l'asservissement du travailleur, devient aliénant dès lors que celui-ci se trouve dépossédé du produit de son travail ou encore devient *étranger* à celui-ci. L'aliénation désigne ainsi la condition de l'individu qui

ne possède ni son outil de travail, ni le produit de sa production. En régime capitaliste, le travail devient une simple marchandise et le travailleur une machine à produire de la richesse pour autrui. En instituant le travail vivant comme le point de départ de la théorie *économique* de Marx, Dussel découvre la possibilité de développer une critique éthique du capitalisme : elle réside dans le fait que Marx part d'un principe éthique, l'être humain engagé dans le travail vivant, qui devient le fondement d'une critique du capitalisme, chaque fois que l'objectivation de la vie (forces) du travailleur accumulée dans le capital n'a pas été récupérée comme subjectivation par celui-ci. Ce que Dussel met par là à jour, c'est qu'il y a une éthique implicite au discours explicitement économique de Marx.

Bien d'autres analyses de l'ouvrage de Berthony Saint-Georges attirent l'attention sur l'importance de Marx dans la construction de l'éthique de la libération et sur l'intérêt de l'appropriation dusselienne des grands textes marxistes. Pour l'illustrer, qu'il suffise d'évoquer la formulation du critère *matériel* de toute pratique éthique fondée sur la vie comme *autopoïèse* concrète intégrant toutes les dimensions de l'humain. Nul doute qu'une éthique de libération, telle que l'a esquissée Dussel, fera son profit des recherches marxistes contemporaines, illustrées notamment par Franck Fischbach ou Emmanuel Renault, dans la mesure où un discours qui entend se réapproprier celui de Marx ne se contente pas de le répéter servilement, mais de manière *créatrice* en ouvrant de nouveaux horizons qui n'ont pas été pensés par Marx lui-même (Dussel, Enrique, *La producción teórica de Marx*, p. 337), à savoir la réalité socio-économique, culturelle et historique des peuples latino-américains – et de tous ceux qu'ils représentent –, et au sein desquels a pris naissance un *contre-discours* qui entend articuler une *praxis* soucieuse de prendre la mesure de cette réalité nouvelle.

Que l'idée d'*utopie* appartienne de manière constitutive à la dimension historico-temporelle de la réalité humaine, mais aussi à la possibilité de penser une *praxis* sociale et politique effective, voilà qui semble définitivement battu en brèche par les orientations postmodernes de la philosophie contemporaine. Berthony Saint-Georges n'hésite pas à aborder de front cette question en proposant, dans la foulée de Carl Mannheim et Ernst Bloch, un concept *opérateur* de l'utopie à distance de ses projections imaginaires. Cette thèse est décisive dans l'argumentaire de tout l'ouvrage, car il tranche de manière définitive le *dissensus* entre Apel et Dussel. Face à l'*a priori* de la communauté idéale de communication – qu'Apel jugera indépassable – une question traverse tout le débat : qu'en est-il de tous ceux qui, non seulement ne sont pas partie prenante de la discussion, mais ne *peuvent* y prendre part, tant ils demeurent indiscernables au sein de la communauté de communication illimitée ? Leur situation socio-historique et leurs conditions d'existence ne relèvent-elles pas de l'*injustifiable* par excellence, qui interpelle plus que jamais *en deçà* des

prétentions pragmatico-transcendantes de toute communauté discursive ? C'est la question centrale adressée à l'éthique de la discussion par l'éthique de la libération, elle invite à s'interroger sur la portée réelle du potentiel utopique de la réflexion éthique de Apel (et sans doute de toute éthique de la discussion) ; elle en révèle aussi toutes les limites. Celles-ci, affirme à juste titre Berthony Saint-Georges, sont tributaires de l'étroitesse *épistémologique* du modèle apélien : l'*a priori* de l'intersubjectivité comme *a priori* de la communauté de communication constitue en réalité une forme affaiblie, sinon dérisoire de l'utopie face à l'ampleur des problèmes soulevés par l'oppression, l'exploitation ou l'exclusion qui frappent des groupes humains à l'échelle de continents entiers ; la problématique des migrants et/ou des réfugiés, qui déchire aujourd'hui la communauté européenne, l'illustre dramatiquement.

Dussel assigne à l'éthique de la libération la tâche de se développer à partir d'un point de vue critique qui s'emploie à restaurer la dignité niée de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu. Depuis son non-être, l'Autre se projette alors vers le futur en attente de libération. Mais la catégorie de libération exige en outre la consommation pratique de la rupture avec la totalité, ouvrant ainsi un chemin de libération conduisant jusqu'à la construction positive d'un nouvel ordre où il n'y aurait ni dominants ni dominés en vertu d'une hiérarchie prétendument naturelle. C'est ce que Dussel appelle la *praxis de libération*. Selon lui, une telle *praxis* devra avoir pour acteur socio-historique de référence la communauté critique des victimes elles-mêmes – quelle que soit la forme d'exclusion ou d'exploitation sous laquelle elle se révèle – et elle devra opérer sous la responsabilité de la communauté des victimes et à partir de celle-ci ; selon les mots de Dussel lui-même, une telle *praxis* de libération est « un acte d'auto-libération d'un acteur sociohistorique spécifique ». C'est le moment de l'éthique critique que Dussel caractérise par le biais de la version négative ou critique des trois principes constitutifs de l'Éthicité ou du Bien : le principe matériel universel, le principe de validité formelle et le principe de faisabilité. Il s'agit d'un projet politique nouveau qui fait irruption dans le système établi, souvent injuste et exclusif, de l'*extériorité*, c'est-à-dire de la victime ou des exclus. La communauté (des victimes, des exclus ou des opprimés) d'hier se transformera alors en une communauté nouvelle. En prenant conscience de leur situation d'exclusion, les victimes d'institutions injustes auront à s'organiser en une communauté critique qui leur permet de « remettre en question le système qui les a exclus en élaborant une alternative utopique réelle, et historiquement possible pour pouvoir entreprendre leur propre libération » (Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, p. 83).

La construction de l'éthique de la libération est le fruit d'un vaste travail de pensée qui passe indissociablement par une réappropriation de

son histoire, c'est-à-dire de l'histoire du peuple latino-américain colonisé et assujéti au « Je conquiers » de la totalité et du *logos* européen. À cet égard, Dussel s'est donné comme tâche de ré-écrire cette histoire, non à partir des dominants, mais des *dominés*, et, ce faisant, d'entrer dans un dialogue critique approfondi avec la tradition philosophique. L'enjeu de ce dialogue est de mettre à jour les mécanismes d'exclusion et de méconnaissance de la différence ou de l'altérité propre à l'Amérique latine, dont Dussel s'emploiera à penser la *singularité* de telle façon qu'elle devienne le symbole de toutes les formes d'exclusion. Outre l'analogie suggestive avec le rôle historique du prolétariat chez Marx, Dussel met à jour le potentiel universel de ce point de départ en l'inscrivant dans la *corporéité individuelle, sociale et historique* de tout être humain grosse de requêtes et d'attentes de reconnaissance.

À cet égard, comme le montre bien Berthony Saint-Georges, l'éthique de la libération, en prenant son essor dans l'interpellation de l'Autre opprimé et exclu, s'inscrit dans la dynamique de la *Théorie critique*, en particulier des travaux de Guillaume le Blanc qui, à travers le concept d'*invisibilité*, réfléchit sur certains phénomènes aigus de marginalisation ou d'exclusion, créant ainsi une intersection fructueuse et éclairante avec l'éthique matérielle de Dussel. Ce faisant, l'éthique de la libération contribue aussi à la revalorisation du *social* tant méconnu, sinon occulté par la philosophie politique contemporaine et son souci de régulation. C'est un des grands mérites du livre de Berthony Saint-Georges d'avoir ouvert de telles perspectives dans sa relecture renouvelée et stimulante du philosophe argentin, Enrique Dussel, et mis en évidence l'actualité toujours insistante d'une philosophie de la libération, dont il reste à penser la dimension spécifiquement politique.

Critique sociale et pensée juridique

*Directeur de collection : Marc Maesschalck
Professeur de philosophie, docteur agrégé
de l'Université catholique de Louvain*

Marginalisée pendant plusieurs décennies comme une idéologie de combat ou une entreprise fataliste, la critique sociale est revenue en force tant à la faveur des relectures contemporaines du post-structuralisme qu'à travers les perspectives nouvelles ouvertes par les diverses figures du post-marxisme et du néo-pragmatisme. Un point commun de cette « nouvelle critique sociale » est d'accueillir des recherches provenant de différents champs disciplinaires privilégiant les questions de théorie de l'action et de transformation des formes de participation collective. La présente collection propose de contribuer à ce mouvement en ciblant plus spécifiquement son impact sur la pensée juridique dans ses liens aux changements sociaux. De fait, alors que les systèmes de normes juridiques semblent constamment menacés par leur réification ou par leur instrumentalisation au profit d'intérêts privés, il est crucial d'identifier les conditions à remplir pour parvenir collectivement à une critique rigoureuse du pouvoir attribué à ces systèmes de manière à mieux accompagner les grands changements de société.

La collection s'inscrit dans la tradition de recherche initiée par Jacques Lenoble, André Berten et Marc Maesschalck à l'Université de Louvain en théorie de la norme et en philosophie de l'action.



Titres parus

N° 1 – Marc Maesschalck, *La cause du sujet*, 2014, 255 p.

N° 2 – Walter D. Mignolo, *La désobéissance épistémique. Rhétorique de la modernité, logique de la colonialité et grammaire de la décolonialité*, 2015, 185 p.

N° 3 – Délia Popa, Benoît Kanabus et Fabio Bruschi (dir.), *La portée pratique de la phénoménologie. Normativité, critique sociale et psychopathologie*, 2014, 288 p.

N° 4 – Oleg Bernaz, *Identité nationale et politique de la langue. Une analyse foucauldienne du cas moldave*, 2015, 288 p.

L'ouvrage présente l'éthique de la libération du philosophe argentin Enrique Dussel, et la situe dans le courant de la philosophie latino-américaine. Il en retrace les étapes de construction à travers son dialogue avec la tradition occidentale, en particulier Marx, Levinas, Rorty, Habermas, Ricœur et Apel, mais également Kant et Heidegger. C'est le dialogue avorté avec Apel comme figure d'une éthique universaliste fondée sur la délibération qui constitue le tournant de la démarche proposée. Dussel ressort de cet échange convaincu de la pertinence de son principe matériel nécessaire à la fondation d'une éthique qui résiste à l'exclusion des sans voix produite par le principe de raison universelle. L'éthique doit accepter son incomplétude matérielle de principe et renvoyer constamment à l'impossible communauté avec les victimes dont elle procède toujours. De cette manière, elle ouvre la voie à une politique de la justice, seule capable d'entreprendre le chemin commun auquel aspire l'éthique de la libération.

Berthony Saint-Georges est philosophe et théologien. Il a étudié en Haïti, au Mexique et au Canada, à Montréal. Il est actuellement professeur de philosophie à l'Université PUCMM (Pontificia Universidad Católica Madre y Maestra) et à l'Institut supérieur de philosophie Pedro Francisco Bonó, en République Dominicaine. Il a déjà publié plusieurs articles sur l'éthique et sur la philosophie latino-américaine. Parmi ses publications, on peut citer *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté* ainsi que *Praxis de libération et reconnaissance de l'altérité*.

P.I.E. Peter Lang
Bruxelles

ISBN 978-2-87574-372-5



www.peterlang.com