

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'« eurocentrisme »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*, Maeschalck, 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 *souçon* d'eurocentrisme 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 Fernet-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 européen-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 dusselienne 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 *poiésis* (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 Schelskhorn, 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 levinasiennes 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 européen-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

systematique 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 *systematique* 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'architectonique 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 libération*¹⁹ 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.