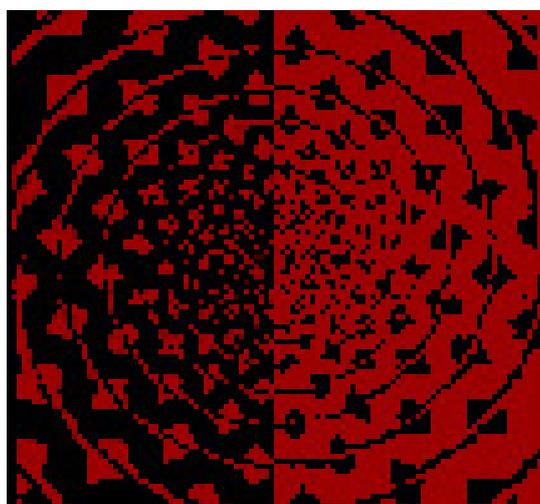


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: **Praxis de libération et reconnaissance de l'altérité.** Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel

Auteur: Berthony Saint-Georges en collaboration avec Etienne Ganty
Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo)

N° **159**

Année : **2013**

© Berthony Saint-Georges, Etienne Ganty, CPDR, Louvain-la-Neuve, 2013.

This paper may be cited as : Saint-Georges, Berthony, « 'Praxis de libération reconnaissance de l'altérité. Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel », in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°159, 2013.

Praxis de libération et reconnaissance de l'altérité.

Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel

Berthony Saint-Georges en collaboration avec Etienne Ganty
Instituto Filosófico Pedro Francisco Bonó (Santo Domingo)

Cet article est conçu comme la reprise réflexive d'une recherche définie dans son objet matériel et formel par le titre et le sous-titre : *Praxis de libération et reconnaissance de l'altérité. Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel*. La recherche s'organise autour de deux syntagmes, "praxis de libération" et "reconnaissance de l'altérité". Néanmoins, comme le suggère le sous-titre il ne s'agit pas uniquement d'un travail sur la pensée de Dussel, mais d'une interrogation beaucoup plus large à laquelle se trouve convoquée l'éthique de la discussion du philosophe allemand, proche de Habermas, Karl-Otto Apel. Cet élargissement fait signe vers la question de la possibilité d'un débat¹ entre le Nord et le Sud²

¹ Rappelons que ce dialogue a commencé en 1989 à l'occasion du Séminaire International organisé par Raúl Fornet-Betancourt à Fribourg (Allemagne) qui portait comme thème : *Philosophie de la libération. Fondations de l'éthique en Allemagne et en Amérique Latine aujourd'hui*. Ce séminaire constituait le début du programme de dialogue philosophique Nord-Sud qui avait pour principal objectif de promouvoir le dialogue interculturel en philosophie comme une "méthode" pour le « dépassement réel de la dépendance, l'asymétrie et le colonialisme »

dans lequel l'éthique de la libération tente à la fois de revendiquer la place des exclus au sein de la communauté réelle de communication, et également sa place comme pensée à part entière, jusqu'ici refoulée aux marges de la philosophie occidentale.

Nous procéderons de la manière suivante. Nous commencerons d'abord par préciser la portée philosophique de notre recherche par une série d'interrogations communes aux deux protagonistes du dialogue annoncé, même s'ils leur apportent des réponses différentes (I). Ensuite, nous nous attacherons à présenter la genèse de la pensée de Dussel en deux étapes : reconstruire l'histoire à partir des dominés (II) et déconstruire la tradition philosophique afin de faire place à l'Autre (III). Nous montrerons dans une quatrième partie l'importance de Marx chez Dussel en faisant appel à trois catégories : praxis, extériorité et matérialité (IV). Le moment sera alors venu d'envisager le dialogue proprement dit entre Apel et Dussel (V). Pour terminer, nous nous efforcerons de dégager les enjeux d'une pensée de l'utopie et son lien à la praxis de libération chez nos deux auteurs (VI).

en vigueur dans les domaines économique et politique, mais aussi dans les relations philosophiques entre le Nord et le Sud. Il a donné naissance à une longue succession de rencontres entre Apel et Dussel : 1991 (Mexico), 1992 (Mayence), 1993 (Moscou) puis Sao Leopoldo (Brésil), 1995 (Eischstatt (Allemagne), 1996 (Aachen), 1997 (Mexico), 1998 (El Salvador) et 2002 (Mexico). Parmi ces rencontres, seules les six premières ont vraiment eu lieu en présence des deux auteurs. Elles ont été recueillies dans les ouvrages suivants : Enrique Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Siglo XXI, 1994 et Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Schelkshorn Hans, Piñero Hernández, María Aranzazu, Trotta, 2004.

² Outre le dialogue *Nord-Sud*, entrepris par Dussel avec la philosophie européenne, notamment lors de son débat avec l'éthique de la discussion, il considère comme primordial dans ses écrits les plus récents, d'entreprendre également un dialogue philosophique *Sud-Sud*. Pour plus de détails au sujet du dialogue Sud-Sud, voir Enrique Dussel, « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », in *Cahiers des Amériques Latines* (philosophie de la libération et tournant décolonial (sic!)), IHEAL (Institut des Hautes études de l'Amérique latine), Université Sorbonne Nouvelle, Paris, 2009, pp. 111-129. Voir également, «Una nueva edad en la Historia de la Filosofía: el diálogo mundial entre tradiciones filosóficas », in *Revista internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, Venezuela, Abril-Junio, 2009, Nr. 45, pp. 31-44.

I

Si la revendication d'identité d'une philosophie latino-américaine doit passer par un processus de *décolonisation* de la pensée³, en quoi et comment peut-elle encore se revendiquer de la tradition philosophique née au VII^e siècle avant Jésus-Christ, reprise en bonne part par les penseurs chrétiens et parvenue à sa maturité avec les Lumières au XVIII^e siècle⁴ ? Comment cette même philosophie, nourrie par l'expérience historique d'un continent marqué par l'exploitation et la domination coloniale, peut-elle prétendre préserver la vocation à l'universalité⁵ constitutive de la tradition euro-occidentale ? Une autre interrogation s'impose : comment repenser l'entreprise philosophique après la proclamation nietzschéo-heideggerienne de la fin de la philosophie ou de la métaphysique ? Certains auteurs tentent de répondre à cette question en élaborant un nouveau modèle de rationalité qui a fait valoir sa fécondité dans l'approche des grands domaines de la réalité tels que l'anthropologie (J.-M. Ferry), le droit, la justice et la politique (J.-M. Ferry, J. Habermas), l'éthique (J.-M. Ferry, J. Habermas, K.-O. Apel). Ces derniers accorderont un rôle primordial à la rationalité communicationnelle ou encore à la raison incarnée dans le langage et les exigences de la communication. Pour autant, l'espace de la discursivité (narrative, interprétative, argumentative) est-il effectivement accessible pour la grande majorité des hommes et femmes de la planète-terre ? Les conditions sociales, politiques et historiques de ceux-ci ne sont-elles pas un cinglant démenti lancé à la promesse de voir tous les humains devenir protagonistes de la grande et interminable conversation humaine ? Certes,

³ Le thème de la "décolonisation" de la pensée apparaît à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e lors des premières revendications de philosophes latino-américains en faveur d'une philosophie authentiquement latino-américaine.

⁴ Cette question recouvre une objection souvent adressée à Dussel selon laquelle l'éthique de la libération serait *inauthentique* dans la mesure où elle n'a cessé de se construire dans un dialogue avec la pensée occidentale eurocentrée. On peut évoquer, parmi d'autres, la critique de Hans Schelskshorn rapportée par Dussel lui-même dans *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, p. 533 : «Comme mon ami de Vienne (Autriche) Hans Schelkshorn m'en faisait oralement la critique, 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 fondatrice de l'action quotidienne, ordinaire, de tous les jours» (Nous traduisons). On peut citer également Ibarra, Arturo, *Ética y Cultura Contemporánea*, <http://www.tuobra.unam.mx/publicadas/020831132907.html>, p. 42 : «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» (Nous traduisons).

⁵ Certes, il nous faut également souligner que ce n'est pas toute la tradition occidentale qui revendique l'universalité. À titre d'exemple, nous pouvons nous référer à la pensée dite communautarienne dont l'un des principaux représentants est le philosophe canadien Charles Taylor. Cependant en référant à la vocation à l'universalité de la tradition euro-occidentale, nous voulons surtout insister sur la critique dusselienne de 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*. Au contraire, Dussel plaide 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.

l'humanité contemporaine a payé d'un prix lourd la violence des particularismes ethniques, raciaux, politiques ou religieux; ce qui explique pour une bonne part sa peur de la différence ou du différend, bref de l'*altérité* sous toutes ses formes dont témoignent magistralement Levinas ou Foucault. Les grands idéaux démocratiques de liberté, d'égalité et de fraternité ne font-ils pas signe vers des formes de vie qui transcendent ces forces de repli et d'exclusion que sont les instances revendicatrices d'identité (culturelle, politique, religieuse). L'éthique fondamentale de K.-O. Apel s'inscrit dans cette logique qui est celle des Lumières auxquelles il s'emploie magistralement à donner des fondements inébranlables explicites à partir des ressources de la pragmatique transcendantale⁶. C'est dans le langage et la communauté de communication que le philosophe allemand recherchera - et prétendra trouver - la source et le fondement d'une éthique universalisable, d'une éthique à la mesure des conflits auxquels se trouve confrontée pour la première fois l'humanité actuelle⁷. On perçoit sans peine les difficultés que posera aux représentants de l'éthique de la discussion le point de départ de la démarche dusselienne qui entend s'inscrire dans la particularité de la réalité latino-américaine.

En effet, aux yeux de Dussel, le point de départ de toute éthique, et donc celui de l'éthique de la libération, *doit* résider non dans la communauté *idéale* de communication, mais dans la communauté des victimes. Telle sera la visée de l'éthique de la libération : réfléchir aux conditions d'une société dans laquelle l'Autre comme opprimé ou victime aura son mot à dire et dont il deviendra membre à part entière. Par là elle s'inscrit d'emblée dans le débat éthique contemporain comme *porte-parole* de la voix d'un Autre, incarné dans le peuple latino-américain, et qui exige d'être entendue.

II

En vue d'élaborer de manière rigoureuse son éthique de la libération, Dussel se donne une double tâche : d'abord, *reconstruire*⁸ le récit philosophique latino-américain depuis l'accès de celui-ci à la Modernité (1492); et, *déconstruire*⁹, par la suite, la pensée occidentale à partir du surgissement de la

⁶ Pour illustrer ceci au plan des disciplines instituées, on dira que l'Éthique de la discussion, tant celle de Apel que celle de Habermas, est un exemple d'une morale *post-conventionnelle* qui se veut *universaliste*. Par définition, les normes *conventionnelles* sont susceptibles de varier d'une culture ou d'une communauté à l'autre; c'est pourquoi, elles seront considérées comme l'émanation d'un contexte donné et, par conséquent, affectées d'une charge "particulariste". Contrairement aux morales conventionnelles, les morales universalistes ou postconventionnelles 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.

⁷ Selon Apel, l'humanité ferait face aujourd'hui à deux grands problèmes planétaires : celui concernant les relations interculturelles et internationales équitables et celui relatif aux conséquences planétaires et écologiquement catastrophiques des sociétés industrielles contemporaines.

⁸ Les étapes de reconstruction de l'histoire et de déconstruction de la tradition philosophique sont traitées plus en détails dans le chapitre II de la thèse : *De la déconstruction de la modernité au surgissement de l'altérité*.

⁹ Au début de son ouvrage intitulé *Para una destrucción de la historia de la ética*, Dussel précise ce qu'il entend par le terme « dé-construction » ou destruction. À l'instar de Heidegger, il entend la dé-construction non pas

pensée latino-américaine considérée comme l'autre ou comme ce qui demeure en dehors de la pensée européenne. L'ouvrage intitulé : *1492. L'occultation de l'Autre* (1992) offre la clé de lecture de cette vaste reconstruction. Plus particulièrement, le XV^e siècle portugais et espagnol constitue aux yeux de Dussel une expérience historique et intellectuelle hautement significative au moment où Hernán Cortès prononce le « Je conquiers » cent ans avant que Descartes ne proclame le fameux « Je pense donc je suis ». Ce geste est d'une portée décisive, car il va permettre 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 de 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 dans un même geste une « position d'intervenant intellectuel consciente d'elle-même dans sa spécificité et une situation sociopolitique particulière qui est posée comme déterminante »¹⁰. 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 périphérie 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 »¹¹. De là procède l'importance de la *déconstruction* de l'histoire de la philosophie occidentale.

dans un sens destructif mais bien critique : il s'agit d'une relecture de la tradition dans le but de dé-couvrir ce qui demeure caché ou oublié en celle-ci («La "de-structuición" de la historia de la ética no tiene un mero carácter destructivo sino crítico...la palabra de-structuición quiere indicar ese camino de retorno en busca de lo olvidado », Enrique Dussel, *Para una destrucción de la historia de la ética*, p. 6; voir Martin Heidegger, *Être et Temps*, Emmanuel Martineau (trad.), Authentica, Paris, 1985, p. 39, § 6.). En s'inspirant librement du geste heideggerien, Dussel procédera une appropriation créatrice de la pensée occidentale en mettant au jour l'oublié ou l'impensé de celle-ci, à savoir la manière par laquelle elle s'est employée à légitimer historiquement la colonisation européenne et sa domination sur les peuples de l'Amérique en les considérant comme des non-êtres-là, non pensants, etc. Ce faisant, il s'emploiera, d'une part, à élaborer une nouvelle philosophie qui sera la voix de cet autre oublié, voire refoulé, par la pensée occidentale et, d'autre part, à penser cet « autre nouveau » comme un universel concret dans la mesure où il incarnera non seulement les peuples pauvres du sous-continent américain, mais toutes les victimes et tous les exclus de la pensée et de l'ordre socio-politique dominants. Dans cette perspective, la relecture déconstructrice de la pensée occidentale s'avère un passage obligé, car elle est le chemin le plus à même d'appréhender la logique interne qui a conduit à l'occultation de l'être latino-américain et de comprendre le rôle de la colonisation dans le processus historique de méconnaissance de l'autre. C'est ce que Dussel appellera la « philosophie de la libération » dont l'un des principaux objectifs est la dé-colonisation socio-politique, culturelle et philosophique de la pensée latino-américaine, afin qu'elle adienne comme une pensée rendue à elle-même et pleinement émancipatrice pour les pauvres de l'Amérique Latine et ceux du Tiers Monde.

¹⁰ Marc Maesschalck, *Penser à partir de la communauté des victimes, Enrique Dussel ou l'intellectuel face à son pouvoir*, CPDR, Document de travail, 2011, p. 4.

¹¹ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, p. 71 (cité par Maesschalck, *op. cit.* p. 17). 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*, à savoir la culpabilité à l'égard de l'Autre, « la justification, au nom du processus émancipateur, de la violence contre la périphérie, en considérant les bourreaux (les conquérants, les commerçants, les empires

III

Comme nous l'avons déjà souligné, dans sa démarche de déconstruction de la pensée occidentale, 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 que cette même modernité a elle-même empruntée en excluant l'autre comme peuple ou 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* 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 dusselienne 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

coloniaux, la culture supérieure) comme innocents et les victimes comme des coupables », in Enrique Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Lupus Inquisitor, 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. Le rapport « centre-périphérie » est mieux compris quand on le situe à partir de la *Théorie de la dépendance*, qui a pour objet l'étude du sous-développement des nations de la périphérie et leurs multiples dépendances par rapport au centre : technologique, financière, politique et culturelle. Selon cette théorie, la pauvreté ou le sous-développement en Amérique latine trouverait son explication dans le « commerce inégal » et les relations asymétriques entre le centre et la périphérie. C'est pourquoi, les tenants de cette théorie considéreront qu'il faut analyser et expliquer les phénomènes sociaux à l'échelle mondiale à la lumière de la situation de périphérie du continent latino-américain vis-à-vis du système capitaliste. Voir Karl Marx, *Le Capital*, I, Gallimard, Paris, 1963 ; Raúl Prebisch, *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*, Desarrollo Económico, Vol. 26, Nr. 103 (Oct.-Dec., 1986).

¹² Marc Maesschalck, *op. cit.*, p. 7.

¹³ *Id.*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁴ *Id.*, p. 8.

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. C'est pourquoi, elle se présente comme un contre-discours¹⁵ ou encore comme le porte-parole d'un autre nouveau, l'autre latino-américain. Pour autant, Dussel va s'efforcer de montrer que la philosophie de la libération, même si elle annonce la présence d'un *Autre nouveau*, incarné dans la voix du continent latino-américain, demeure un moment de l'*unique* histoire de la philosophie. Toute l'originalité du projet dusselien apparaît ici : puisque la philosophie, telle qu'elle fut pratiquée en Amérique latine jusqu'aux lendemains de la seconde guerre mondiale, 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 lecture critique de la pensée occidentale. L'idée foucauldienne de « contre-discours » sert d'argument pour étayer le principe d'une telle lecture; elle permet de surcroît de comprendre de manière précise la conception dusselienne du dialogue. Celui-ci n'est pas entendu comme l'expression de rapports intersubjectifs entre partenaires qui se reconnaissent comme égaux, mais comme un procès de *résistance* face à un régime de discursivité (ici : la pensée et la culture européen-occidentale), qui prétend s'imposer comme la norme de toute pensée et de toute culture. Dans son ouvrage *Para una destrucción de la historia de la ética* (1972), Dussel va entreprendre, sous une inspiration très libre de Heidegger¹⁶, une vaste *dé-construction* de l'histoire de l'éthique occidentale, dont les moments clés sont représentés par des auteurs comme Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Heidegger et Levinas. Nous définirons plus brièvement le principe de lecture qui guidait Dussel au seuil de son ouvrage. Nous nous

¹⁵ Cette idée de *contre-discours* peut être mise en lumière à partir de Michel Foucault. Selon celui-ci, il y a "co-omniprésence" du pouvoir et de la résistance, à savoir ce qui représente une remise en question du discours dominant. Si le pouvoir est présent dans toute relation d'un point à un autre de la réalité, il en va de même de la résistance; à la multiplicité des rapports de pouvoir correspond une pluralité de rapports de résistance, ces derniers jouant le rôle d'"adversaire" ou de "vis-à-vis" du pouvoir. Par conséquent, nous dit Foucault, si « les rapports de pouvoir ne laissaient aucune place à la résistance, tout serait simplement une question d'obéissance » (voir Arnold Davidson et Gros Frédéric, *Michel Foucault. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004, p. 391). Dans le rapport résistance-pouvoir, Foucault accordera cependant la priorité au terme de 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. » (*Id., op.cit.*, p. 392) La dynamique « résistance-pouvoir » devient ainsi une grille de lecture pour une nouvelle approche de la généalogie ou une autre façon de relire l'histoire ; elle offre un éclairage précieux sur le projet dusselien de « dé-coloniser » la pensée latino-américaine. Nous l'avons vu : il y a aussi chez Dussel un travail *généalogique* - que nous avons appelé de *reconstruction-déconstruction* ; or, si l'on se place dans la perspective foucauldienne, ce travail ne consiste pas seulement en une théorie de l'oppression ou de la décolonisation, mais il s'inscrit dans la dynamique d'une *contre-mémoire* (histoire) et d'un *contre-discours* tenu par les opprimés eux-mêmes. En d'autres termes, le geste philosophique dusselien ne remonte pas dans le passé pour retrouver ses origines, mais afin de remettre en question son *occultation* ou sa relégation par la pensée européenne tout au long de son histoire. Faire valoir le discours des opprimés constitue dès lors un acte de *résistance* face aux discours dominateurs. Tels sont l'enjeu et la portée de la reconstruction dusselienne de l'histoire de la pensée occidentale.

¹⁶ Cette inspiration apparaît à un double titre : d'abord, dans le geste herméneutique de *des-truction* (cf. *supra*, note 9), ensuite, dans le projet de concevoir une éthique universelle sur la base d'une *ontologie fondamentale*.

arrêterons ensuite davantage sur le moment décisif que constitue sa relecture de *Totalité et Infini* (Levinas). Nous aurons à nous expliquer enfin sur le constat de l'absence de Marx dans ce contexte.

Au seuil de cette relecture¹⁷ d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Kant et surtout de Heidegger, Dussel 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* porteuse d'universalité. Il suffirait, pensait-il, de libérer l'éthique de ce qu'elle contenait de grec, de chrétien, de moderne, etc., pour arriver à une éthique universelle conçue sous la forme d'une éthique ontologique fondamentale¹⁸. Dans sa relecture des éthiques d'Aristote et Thomas d'Aquin, Dussel entrevoyait certes déjà la possibilité de développer une pensée proprement latino-américaine, en raison de l'ouverture à l'Autre (comme humain ou divin) privilégiée par ces deux auteurs. Mais, c'est vers l'ontologie fondamentale de Heidegger qu'il s'orientera car, par-delà la subjectivité moderne, il découvre chez l'auteur de *Sein und Zeit* une critique radicale de la philosophie occidentale comme pensée du *même* ou de la totalité ne laissant pas de place pour l'Autre (ou l'être lui-même). Cette perspective s'avérera infructueuse, dès lors que sa lecture du second Heidegger le conduira à la conclusion que ce dernier est resté prisonnier de la pensée du même ou de la totalité. Pour autant, Dussel ne renoncera pas à son projet de fonder une éthique universelle ; mais celle-ci, à la suite de la rencontre de Levinas, ne se fondera plus sur l'ontologie, mais bien sur l'interpellation de l'Autre vulnérable (le pauvre, l'exclu, etc.).

En effet, la lecture de Levinas est décisive pour Dussel¹⁹. Chez Levinas, le philosophe argentin va découvrir une source privilégiée dans sa quête d'un fondement pour son éthique de la libération qui entend se faire l'écho de la pensée et de l'expérience latinoaméricaine jusqu'alors occultées ou relégués. Il s'agit notamment de la révélation d'Autrui dans son altérité ou dans son extériorité radicale qui s'exprime à travers son visage comme ce qui est *inappropriable*, proprement infini en tant qu'il s'avère transcendant ou *incompréhensible*. Toutefois, Dussel préservera un rapport critique à l'égard du philosophe juif. Chez Levinas, nous dit Dussel, l'Autre demeure un concept abstrait et ambigu qui ne désigne Autrui que d'une manière indéterminée; il n'y a aucune indication dans *Totalité et Infini* selon laquelle l'Autre aurait pu être « indien, africain, asiatique, etc. ». Or, pour nous, affirme Dussel, l'Autre a un nom ou une identité, il « est l'Amérique Latine face à la Totalité européenne ; c'est le

¹⁷ Dussel divise *Pour une destruction de l'histoire de l'éthique* 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, ainsi que Heidegger et Levinas.

¹⁸ Enrique Dussel, *Para una de-estructuración de la historia de la ética*, Ser y Tiempo, Mendoza, 1972, p. 10.

¹⁹ Dussel le confesse sans ambages dans un texte de 1975, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, p. 7 : « 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. » (Nous traduisons)

peuple latino-américain pauvre et opprimé, face aux oligarchies dominatrices et encore dépendantes (de l'Europe) »²⁰. Dès lors, seule la rencontre avec l'être humain concret et historique rend possible la reconnaissance de l'altérité, qui 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. Désormais, les catégories levinassiennes d'*altérité*, d'*extériorité*, d'*autre*, d'*autrui*, etc., vont subir un changement important; elles passeront de la phénoménologie à l'anthropologie pour devenir des concepts *socio-historiques*²¹. Pour illustrer ce type d'opération, Dussel préférera parler de l'*Autre* plutôt que d'utiliser la catégorie levinassienne d'*autrui*. Notre parcours, au rythme de la déconstruction 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. Dans cette perspective, le motif dusselien de l'Autre incarné dans le peuple latino-américain joue un rôle analogue au *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), dont nous ne pouvons reproduire ici que les passages les plus significatifs²². À notre connaissance, Dussel n'a jamais rapproché explicitement les réflexions de Marx sur le prolétariat et la condition de l'Autre anthropologique incarné dans le peuple latino-américain pauvre et opprimé. Nous ne pouvons pas exclure, néanmoins, que ce texte de Marx opère

²⁰ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, p. 124.

²¹ La relecture *anthropologique* que fait Dussel des catégories levinassiennes semble aller dans le sens de l'*anthropologisation* croissante de la philosophie comme Foucault, par exemple, en fera le reproche à la pensée moderne et notamment à Kant. Selon Foucault : « (...) 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 », *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 356. L'être humain devient à la fois sujet et objet d'étude, alors qu'une des principales missions que Kant assigne à l'anthropologie est l'étude de l'être humain dans son rapport au monde (voir Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* et Michel Foucault, *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Vrin, 2008, p. 34). La relecture dusselienne de Levinas doit-elle être aussi considérée comme un nouvel exemple de l'anthropologisation de la philosophie ? Il ne nous semble pas. Contrairement à Kant et à la pensée moderne, l'intérêt de Dussel ne s'oriente pas vers une compréhension abstraite de l'être humain; il vise plutôt une réhabilitation de l'Autre latino-américain exclu ou occulté par la pensée occidentale. Selon le philosophe argentin, cette réhabilitation est primordiale pour l'Autre latino-américain, car avant de s'interroger sur l'être humain ou de le prendre pour objet de connaissance, il importe en toute priorité que les peuples les plus exposés à l'exclusion ou à la relégation soient reconnus comme des êtres humains à part entière.

²² Karl Marx, *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (trad. J. Molitor, Éditions Allia, 1998) : « (...) **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 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* (...). (...) ce qui forme le prolétariat, ce n'est pas la pauvreté naturellement existante, mais la **pauvreté produite artificiellement** (...) » (les caractères en gras et en italiques se trouvent dans le texte de la traduction française).

en sous-œuvre lorsque Dussel s'emploie à penser l'Altérité de l'autre plus radicalement que ne le fait Levinas. En effet, si le phénomène inouï de l'épiphanie du visage est apparu au philosophe argentin comme une voie privilégiée pour penser une *praxis* politique en-deça ou au-delà du régime de la Totalité dans lequel s'épuise, selon lui, l'essence de l'histoire et de la pensée européo-occidentale, la métaphysique du visage demeurerait encore trop « diaphane » pour pouvoir faire signe vers cette extériorité d'exclusion qui détermine l'histoire et les conditions socio-économiques de ce peuple. Pour autant, faute de pouvoir trancher de manière catégorique, il nous semble que la pertinence de l'analogie relève d'un autre geste herméneutique que nous avons appris de Foucault, à savoir l'intersection fructueuse et éclairante entre horizons discursifs différents. Á cet égard, tout 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.

IV

Ce point, qui importe beaucoup à notre interprétation du projet philosophique de Dussel, va nous servir de transition vers une dernière question : pourquoi Marx ne fait-il pas partie des auteurs qui font l'objet de la *Dé-construction de l'histoire de l'éthique occidentale* ? Certes, un lecteur averti de Dussel ne manquerait pas de s'interroger sur ce traitement privilégié qu'il semble accorder à la pensée marxienne. Mais, pour nous, il faudrait plutôt trouver les raisons de ce choix dans le rôle que Dussel accorde à la pensée de Marx. Plus précisément, elle accompagne toute la genèse de la philosophie de la libération jusqu'à sa maturation. En ce sens, on comprend pourquoi Marx n'en fait pas partie. En effet, la dé-construction dusselienne passe par un ensemble de jalons qui se caractérisent formellement par un dépassement successif de l'un par le suivant. Or, il n'en est pas question dans la relecture dusselienne de Marx : Marx ne constitue pas un jalon parmi d'autres et son influence ne cessera de s'exercer au fur et à mesure que se construit l'éthique de la libération. Il est donc pleinement justifié de ne pas inscrire Marx dans le processus de dé-construction de la pensée occidentale comme c'est le cas pour Heidegger, Kant, Levinas, etc. Plusieurs indices en faveur de cette considération peuvent être soulignés.

D'abord, les grands textes consacrés à Marx²³ étayeront chez Dussel les premières intuitions relatives au fondement matériel universel de l'éthique de la libération²⁴. Ensuite, le rôle central que joue la notion de *praxis* dans la pensée dusselienne mérite toute l'attention. Sans doute, Dussel s'approprie-t-il le primat moderne de la raison pratique, à tout le moins, tel que Levinas l'a renouvelé et radicalisé de manière magistrale par les voies de la phénoménologie (l'interpellation de l'Autre) en lui conférant le statut de philosophie première. Néanmoins, la définition de la *praxis* comme « une action tournée vers autrui comme autre, comme personne »²⁵ au sein d'une communauté de vie est tirée de ses lectures assidues des *Manuscrits de 1861-63*²⁶. Sans pouvoir être ici exhaustif, il nous faut encore mettre en évidence le type de lecture que Dussel applique aux textes marxistes, y compris aux ouvrages économiques de la maturité : elle s'opère très souvent au travers d'un regard levinassien.

Dans cette perspective, relisant l'œuvre économique de Marx à partir de la catégorie de l'*extériorité*, empruntée à Levinas, Dussel est conduit à rendre raison de la primauté du « travail vif » sur le Capital, en tant qu'il constitue l'*autre* des valeurs déposées dans le Capital²⁷. Or - et ceci constitue une découverte importante pour la philosophie de la libération -, l'« autre » du Capital ne fait pas seulement signe vers la différence ontologique entre le travail subjectif créateur de valeur et la « totalité-valeur » ou le « travail objectivé », mais aussi vers les cohortes de plus en plus nombreuses de travailleurs dépossédés du produit de leur travail et devenus étrangers à eux-mêmes. L'éthique de la libération reçoit ici une suscitation précieuse à condition, dira Dussel dans *Hacia un Marx desconocido*, de « poursuivre le discours théorique de Marx à partir de l'Amérique Latine » ; ce qui signifie, non l'appliquer ou le répéter servilement, mais « découvrir de nouvelles possibilités à partir de la *praxis de la libération nationale du peuple* » en développant une pensée « autonome, autochtone et critique »²⁸ qui tienne compte de la réalité latino-américaine. À cet égard, dira-t-il encore, le « discours qui reprend Marx en est

²³ *Filosofía de la producción*, Nueva América, Bogotá, 1984 ; *La producción teórica de Marx. Un comentario a los « Grundrisse »*, Siglo XXI, México, 1985 ; *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, Siglo XXI, México, 1988 ; *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, México, 1990 ; « Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept' of Dependency », in *Latin American Perspectives*, Nr. 17/2, 1990 ; « Les quatre rédactions du Capital », in *Concordia*, Nr. 19, 1991 ; *Las metáforas teológicas de Marx*, Verbo Divino, Estella, 1993.

²⁴ Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998, thèse 10, p. 621: « (...) le jeune Marx de 1844 possède déjà des "intuitions", qui ne sont pas encore les futures "catégories" du Marx de la maturité des "Grundrisse", mais ce sont des "intuitions" fortes, claires et définitives en faveur d'une éthique de contenu » (Nous traduisons).

²⁵ Voir Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Cerf, Paris, 1988, p. 57.

²⁶ Pour plus de détails, voir *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, thèse 11, p. 622.

²⁷ À savoir l'ensemble constitué par le capital *constant* (les moyens de productions : machines et matières premières), le capital *variable* (salaires) et la *plus-value* (le travail *non rémunéré* et dissimulé par les premiers économistes comme Smith ou Ricardo par des termes comme : rente ou profit).

²⁸ Voir Christofer J. Arthur, *Enrique Dussel - Hacia un Marx desconocido : Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863*, *Herramienta. Revista de debate y crítica mexicana*, Nr. 26, 2008, p. 3.

un marxiste, en ce sens qu'il ne trahit pas sa logique, les fondements de sa pensée, son propre discours ; mais il n'est pas 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 (...) qui n'ont pas été pensés par Marx »²⁹. Ces « nouveaux horizons » désignent la réalité socio-économique, culturelle et historique des peuples latino-américains au sein de laquelle a pris naissance un *contre-discours* qui entend articuler une *praxis* soucieuse de prendre la mesure de cette réalité nouvelle.

« Poursuivre le discours théorique de Marx à partir de l'Amérique Latine » conduira sans doute à la construction d'une nouvelle architectonique³⁰ de l'éthique élaborée au fur et à mesure du débat avec Apel, elle s'inscrit aussi dans une démarche spécifique : la méthode *analectique* qui constitue 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*. À l'appui du concept du « travail vif », explicité par la catégorie levinassienne de l'extériorité, Dussel présentera sa méthode analectique comme une méthode inspirée de la pensée marxienne en tant qu'elle remet en question la logique spéculative de Hegel de la « négation de la négation », en lui opposant l'« affirmation » de la dignité de l'autre. 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. Pour Dussel, la libération (catégorie essentiellement *pratique* de l'éthique) se présente comme « la négation de l'aliénation à partir de l'affirmation de l'extériorité », à savoir la reconnaissance 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.

V

Avec le débat entre Dussel et Apel, nous abordons le moment *systématique* de notre recherche. Les protagonistes sont en place : à travers nos deux auteurs a pris corps un dialogue effectif entre le Nord et le Sud, entre l'*éthique du discours* - héritière du *linguistic turn* et qui entend donner un fondement normatif inébranlable à la réflexion éthique articulée autour du principe responsabilité -, et l'*éthique de la libération* qui a pris naissance dans un contexte géopolitique marqué par la domination de la civilisation et de la culture européennes, dont elle entend s'affranchir afin de faire valoir son identité latino-américaine. La thèse que nous défendons est que la dizaine de rencontres entre nos deux auteurs ont conduit à creuser leur *différend* au point de le rendre irréductible. Celui-ci est

²⁹ Enrique Dussel, *La producción teórica de Marx, op. cit.*, p. 336-337.

³⁰ Dussel, comme Apel, utilise le terme architectonique dans le sens kantien, c'est-à-dire comme l'art de structurer ou d'organiser de façon systématique la pensée. Nous en donnerons les principales caractéristiques dans le point suivant.

apparu de plus en plus nettement autour de thèmes comme le *rapport à Marx* ou la *complémentarité* des deux éthiques. Nous nous concentrerons ici sur la question de la *fondation* et son implication sur la prétention à l'universalité que soutiennent tant Dussel que Apel. L'exposé de ce point nous donnera en outre l'occasion d'évoquer brièvement les principales articulations de l'éthique de la libération.

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 apparaît l'importance d'une « macroéthique » universaliste aux dimensions de l'humanité dans un contexte marqué de surcroît par le déclin des morales conventionnelles au profit des morales postconventionnelles, qui ne soutiennent de prétention à l'universalité qu'en mettant entre parenthèses tous les facteurs différentiels qui affectent les individus et les groupes. Cette évaluation de « notre temps » ressort dès le tout début de la première rencontre entre Dussel et Apel à Freiburg (Allemagne) en 1989. Selon Apel, 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. 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 Apel, c'est l'unique possibilité dont nous disposons aujourd'hui de résoudre de manière non violente, mais *intersubjectivement partagée*, les conflits auxquels nous avons affaire.

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 argumentative réelle et d'une communauté argumentative idéale, *contrefactuellement* anticipée »³¹. Apel associe la communauté communicationnelle *réelle* à la précompréhension du monde qui requiert un accord ou un consensus préalable entre les participants au discours. Cependant, il accordera la priorité à 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

³¹ Karl-Otto Apel, Enrique Dussel et Raúl Fornet-Bétancourt (dir.), *Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación*, Siglo XXI, México, 1992, p. 20. Dans la perspective de 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 de 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.

l'hérite 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 »³². 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* 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. 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 accorde la priorité 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, 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 qui régit les relations internationales³³. C'est pourquoi la tâche première de l'éthique sera de décrire rigoureusement les mécanismes d'« exclusion » de l'Autre dans une telle communauté. Dans cette perspective, Dussel reprend la problématique de l'éthique du discours, mais en la situant à un autre niveau : à la différence de 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 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

³² *Ibid*, p. 28.

³³ *Ibid*, p. 77.

« 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” »³⁴ humaine. En effet, l'Autre intervient non seulement comme l'exclu de la communauté de communication, mais aussi comme l'exclu de la vie, de la production et de la consommation dans la misère, la pauvreté, la faim et la mort imminente³⁵.

À cet égard, rappelle Dussel, alors que l'éthique du discours s'inscrit dans la mouvance du formalisme (néo)-kantien, 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 : l'Autre comme pauvre nous interpelle, il 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 *aussi* 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 »³⁶. 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 »³⁷. Dans la *Pragmatique transcendantale et les problèmes éthiques Nord-Sud* (Deuxième rencontre, Mexico 1991), Apel lui-même précisera qu'à travers la reconstruction et 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. Car, dira-t-il au cours d'un débat avec Hans Jonas portant sur le thème de la responsabilité éthique, « nous ne pouvons voir ou conserver les acquis de la civilisation humaine et l'image de la dignité humaine [*i.e.* 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 »³⁸.

En ce sens, Apel divise 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 »³⁹. 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

³⁴ Enrique Dussel (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-Sur des desde América Latina)*, Siglo XXI, México, 1994, p. 89.

³⁵ *Ibid.*, p. 89.

³⁶ Apel, Karl-Otto, Cortina, Adela, De Zan, Julio, Michelini, Dorando, *Ética comunicativa y Democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 174.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Enrique Dussel (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-Sur des desde América Latina)*, *op. cit.*, p. 47.

³⁹ Karl-Otto Apel, Enrique Dussel et Raúl Fornet-Bétancourt (dir.), *Fundamentacion de la ética y filosofia de la liberación*, *op. cit.*, p. 22.

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 »⁴⁰. C'est pourquoi, il insistera 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 de 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. À notre avis, Dussel met ici le doigt, 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 sociale, économique et politique. Or, pour Dussel, 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 pratiques⁴¹ qui doivent être rattachés à la partie B de son éthique comme le problème écologique, la faim, la crise démographique, etc. Cependant, dans la cinquième rencontre avec Apel (Brésil

⁴⁰ Enrique Dussel (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-Sur des desde América Latina)*, op. cit., p. 44.

⁴¹ Pour plus de détails, voir Enrique Dussel (dir.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel (Diálogo filosófico norte-Sur des desde América Latina)*, op. cit., p. 52.

en 1993), notamment dans le texte intitulé *Éthique de la libération (vers le « point de départ » comme exercice de la « raison éthique originare »)*, 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) »⁴². En première approximation, cette analyse de Dussel nous semble discutable. Au concept de *contradiction* auquel il fait allusion, on pourrait substituer celui de *tension dynamique* qui nous paraîtrait plus approprié en vue de 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 de celle-ci à prendre en considération l'interpellation de ceux et celles 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. En d'autres termes, il faut permettre aux personnes affectées de participer *réellement* à la communauté réelle de communication. 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-

⁴² Hans Schelkshorn et Hernández Piñero, *Ética de la liberación y ética del discurso (Karl-Otto Apel y Enrique Dussel)*, Trotta, Madrid, 2004, p. 274.

américaine ne peut se priver d'une relecture 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 et devenir sujet de sa propre émancipation. Tel est l'enjeu d'une réflexion sur le *projet utopique de la communauté des victimes*, qui constitue le dernier moment de notre interprétation.

VI

Tenant compte des deux éthiques qui sont au centre de notre travail, il nous faut d'abord nous poser la question à savoir : peut-on reconnaître tant chez Apel que chez Dussel une pensée de l'utopie qui soit à la hauteur des exigences de son concept ? En d'autres termes, existe-t-il chez les deux auteurs un concept de l'utopie⁴³ qui ne se résume pas seulement à un rêve irréalisable mais plutôt à une certaine praxis sociale et politique possible ?

S'agissant d'abord de Apel, on peut s'accorder sur le fait que son 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 plus égalitaire où tous les citoyens auront les mêmes droits et jouiront d'une égale co-responsabilité dans la solution de tous les problèmes susceptibles de discursivité. Dans cette perspective, Stéphane Haber a formulé avec bonheur le postulat sous-jacent au concept de consensus de l'éthique du discours apélienne, dont la charge utopique apparaîtra sans peine : dans la mesure où nous nous habitons 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. »⁴⁴

Néanmoins, la question demeure, pressante et incontournable, elle est au cœur du débat entre Apel et Dussel : qu'en est-il de 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 aujourd'hui plus que jamais *en deçà* des prétentions pragmatico-transcendantes de toute communauté discursive ? Il s'agit de 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

⁴³ Certains auteurs comme Thomas More conçoivent l'utopie comme « lieu de nulle part », ce qui s'apparente davantage à un rêve de sortie hors de la condition présente qu'à sa transformation effective. Mais, contrairement à More, et à l'instar des penseurs marxistes comme Bloch et Mannheim, entre autres, nous pensons que l'utopie ne peut se résumer à un rêve irréalisable, mais qu'elle est liée indissolublement 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.

⁴⁴ Stéphane Haber, *Jürgen Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris, 2001, p. 197.

de la discussion); elle en révèle aussi toutes les limites. Celles-ci sont tributaires, selon nous, de l'*étroitesse épistémologique* du modèle apélien : comment « l'idée régulatrice d'une communauté argumentative idéale »⁴⁵ est-elle à même de faire droit aux intérêts matériels et culturels des *sans-voix* ? Nous l'avons vu - et tel est l'indéniable apport de Dussel - l'*interpellation de l'Autre* constitue une *subversion* à l'égard du postulat sous-jacent à la conception apélienne du consensus⁴⁶ ou encore à l'idée régulatrice du discours pratique. L'*a priori* de l'intersubjectivité comme *a priori* de la communauté de communication⁴⁷ 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. Pour illustrer ceci, esquissons brièvement les traits de l'utopie dusselienne et son lien à la *praxis* de libération.

À l'appui de Karl Popper et notamment de son ouvrage, *La misère de l'historicisme*, Dussel soutient qu'aucun système n'est parfait. Par conséquent, 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 »⁴⁸; ce qui rend la critique nécessaire. 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, l'affranchissement 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, et dont nous avons vu à quels titres il constituait la *métaphore* de tous les exclus et opprimés⁴⁹. 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 libération conduisant jusqu'à la construction positive d'un nouvel ordre où il n'y aurait ni dominants ni dominés selon une hiérarchie prétendument *naturelle*. C'est ce que Dussel appelle la *praxis de libération*. C'est aussi le moment de l'*éthique critique* qu'il caractérise par le biais de la version *négative* ou critique des trois principes constitutifs de l'Éthicité ou du

⁴⁵ Michele Borelli, *Éthique et émancipation chez Karl-Otto Apel*, texte accessible sur http://www.topologik.net/Michele_Borrelli_Ethique.pdf.

⁴⁶ Nous l'avons rappelé plus haut (cf. *supra*, note 44) en reprenant la formulation de S. Haber.

⁴⁷ Dussel ne nie pas le statut réflexif de cet *a priori* et son intérêt procédural, mais il met en question son *effectivité*, c'est-à-dire sa capacité à prendre *réellement* en compte les exclus de toute communauté de communication réelle.

⁴⁸ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération (brève architectonique d'une éthique matérielle et critique)*, trad. Albert Kasanda Lumembu, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 222.

⁴⁹ Telle est, répétons-le, la portée de l'analogie avec la conception marxienne du prolétariat.

*Bien*⁵⁰ : le principe matériel universel, le principe de validité formelle et le principe de faisabilité.

Au niveau du « sujet de vie » qui ne peut pas ou ne peut plus vivre, le principe matériel universel *critique* pose le devoir de dénoncer tout système institutionnel qui empêche les victimes (les opprimés, les exclus, etc.) de vivre. Au niveau du « sujet de rationalité » qui ne peut participer ni à l'argumentation ni à la discussion à propos de la reproduction et du développement de sa vie, le principe critique de validité ou principe discursif critique dénonce l'organisation du système qui l'avait nié, mais aussi se déploie positivement 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 *critique*⁵¹ énonce le devoir, de la part de la communauté critique, de dé-construire effectivement les forces 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*⁵². Les trois moments de « constitution de l'Éthicité » ou du « Bien » et les trois moments critiques ou négatifs du « développement de l'Éthicité » ou de la « Critique libératrice » constituent l'architecture de l'éthique de la libération. Cette architecture constitue également la réponse définitive de Dussel aux questions de fondation et d'application de l'Éthique.

Toutefois, 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

⁵⁰ Lors du Colloque qui eût lieu à Mexico en 1997, Dussel présente dans un petit travail intitulé « Principes, médiations et le bien comme synthèse » (voir Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Desclée, Bilbao, 2001, p. 65-85) le résumé de l'architecture de l'éthique de la libération qui s'offre comme un dépassement de la pensée apélieenne. Dans cet article, il énonce les trois principes 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 » (Enrique Dussel, *op.cit.*, p. 66). 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; ce qui génère toutes les formes possibles d'exclusion ou de relégation. Dussel introduit alors le principe *matériel universel* ou de *vérité pratique*, qui doit jouir d'une priorité par rapport au principe formel. Si la vie humaine - qui inclut non seulement la survie biologique, mais aussi la création culturelle et la dignité intégrale - est le mode fondamental 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 » (Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 74) 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) » (Enrique Dussel, *op. cit.*, p. 76). Pour une explication détaillée de cette architecture, on consultera la grande synthèse de Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

⁵¹ Ce principe est également appelé "Principe-libération".

⁵² Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 4, Universidad de Santo Tomas, Bogota, 1979, p. 95 : « 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 venir. »

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 dominatrice. 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 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 dépasser. »⁵³

Dans cette perspective, la pensée de Dussel apparaît en définitive comme une sorte *d'utopie négative*⁵⁴, qui est une critique de ce qui n'est pas acceptable afin d'arriver à ce qui est acceptable. Derrière cette forme *négative* de l'utopie, se profile une nouvelle manière de concevoir l'éthique, non pas à partir des dominants mais aussi et surtout à partir des exclus ou des dominés. Nous sommes également mieux à même d'apprécier le caractère *opératoire* de cette utopie⁵⁵, par laquelle Dussel entend souligner que l'éthique de la libération s'oppose au principe d'inertie de l'idéologie « dominante » 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 »⁵⁶.

⁵³ Enrique Dussel, « 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.

⁵⁴ 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 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 déconstruction ou l'étape critique et l'« utopie réelle » est l'étape de 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.

⁵⁵ Ce que l'on peut conceptualiser en termes temporels : si l'utopie s'adresse essentiellement à une *praxis* à l'œuvre dans le temps présent, elle ne se fait valoir comme telle que dans la mesure où celui-ci est peu ou prou traversé par la tension entre ce qui est et ce qui devrait être. Voir à ce sujet les écrits d'auteurs comme Ernst Bloch, Karl Mannheim et Paul Ricoeur.

⁵⁶ Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política crítica, op. cit.*, p. 83.

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 institutionnel ou une nouvelle communauté où chaque participant sera considéré comme un membre à part entière.

En guise de conclusion

Les échanges entre Dussel et Apel, qui se sont étalés sur plus de 10 ans, ont représenté pour nous le laboratoire d'observation d'un dialogue entre le Nord et le Sud en vue d'en appréhender les promesses et les difficultés. Une question a présidé à toute notre recherche : Comment une culture, à l'instar de tout soi individuel, pourrait-elle au risque de renoncer à elle-même se *dé-centrer* en vue de s'ouvrir à l'Autre ? L'eurocentrisme, par-delà la grandeur historique qu'il incarne, ne serait-il pas finalement le *primum movens* de toute culture ? À l'encontre de l'hypothèse d'une complémentarité, et malgré des rencontres occasionnelles, nous avons été conduit à défendre la thèse d'un *différend* irréductible⁵⁷ (sans être autorisé pour autant à généraliser). Il s'avère néanmoins que l'entreprise n'a pas été vaine, elle fut en tout cas plus enrichissante pour l'éthique de la libération que pour l'éthique de la discussion. Habité, en effet, par un préjugé hérité de la pensée (néo)-kantienne, Apel est entré dans le débat avec la conviction que les présupposés de la communication interhumaine et le type de justification pragmatico-transcendantale conféraient à son éthique une priorité, voire une supériorité par rapport à l'éthique née au sein du continent latino-américain.

De son côté, faisant son profit des rencontres avec Apel, Dussel s'efforcera de mener à terme les présupposés de l'éthique de la discussion⁵⁸, mais à partir du principe de l'« interpellation de l'Autre » et à travers une architectonique plus complexe utilisant les ressources d'une éthique de contenu ou matérielle négligées par le formalisme pragmatico-transcendantal de Apel. Par ailleurs, l'irruption de l'Autre met en question l'*universalisme abstrait* de la communauté idéale de communication qui prétend imposer de manière hégémonique sa propre particularité, car l'interpellation de l'Autre méprisé ou exclu et l'exigence de la responsabilité à son égard - prioritaires aux yeux du philosophe de la libération -, s'avèrent *antérieures* aux procédures discursives de toute argumentation; elle s'affirme comme le fondement d'un *contre-discours* ou comme l'écho de la voix d'un *autre nouveau*, celle du peuple latino-américain considéré comme l'Autre de la pensée européenne; elle se présente enfin comme la source d'une *praxis* ordonnée à la reconnaissance et à la libération de la personne opprimée et exclue.

La construction de l'éthique de la libération est, en réalité, le fruit d'un vaste travail de pensée qui passe indissociablement par une réappropriation de

⁵⁷ Nous l'avons montré ci-dessus à propos de la question de la fondation de l'éthique.

⁵⁸ Voir *supra*, p. 21, la formule empruntée à S. Habermas.

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. Á cet égard, il s'est donné comme tâche de ré-écrire cette histoire, non à partir des dominants, mais des *dominés*⁵⁹, et d'entrer dans un dialogue critique avec la tradition philosophique ; l'enjeu de ce dialogue est de mettre à jour les mécanisme d'exclusion et de méconnaissance de la différence ou de l'altérité propre à l'Amérique Latine, dont Dussel s'emploiera à penser la particularité de telle façon qu'elle devienne le symbole de *toutes* les formes d'exclusion.

L'évaluation critique du dialogue entre Dussel et Apel nous a conduit à conclure sur l'étroitesse épistémologique du modèle élaboré par l'éthique du discours : comment «idée régulatrice d'une communauté argumentative idéale»⁶⁰, demandions-nous, sera-t-elle à même de faire droit aux intérêts matériels et culturels des *sans-voix* ? Outre de constituer une *subversion* face au postulat sous-jacent à la conception apélienne du consensus ou à l'idée régulatrice du discours pratique, l'éthique de la libération, qui prend son essor dans l'interpellation de l'Autre opprimé et exclu s'inscrit dans la dynamique de la *Théorie critique*, en particulier des orientations prises par celle-ci en Allemagne et en France. Nous voulons surtout faire allusion aux travaux de Axel Honneth⁶¹, qui s'emploient à faire valoir les exigences de reconnaissance inhérentes à certaines *expériences subjectives* de mépris qui lèsent le sujet dans son rapport à soi et aux autres. Nous faisons référence également aux travaux de Guillaume Le Blanc qui réfléchit sur certains phénomènes aigus de marginalisation ou d'exclusion à travers le concept d'invisibilité sociale dont le point culminant est la relégation, à savoir l'« expulsion d'une vie hors des espaces consacrés »⁶². Nous sommes d'avis que leurs recherches sont susceptibles d'offrir à la problématique dusselienne de l'interpellation de l'Autre des éléments de philosophie sociale d'enrichir l'orientation pratique de la philosophie et de l'éthique de la libération.

⁵⁹ Outre l'ouvrage fondateur déjà mentionné : 1492. *L'occultation de l'Autre*, en atteste la publication récente de la vaste trilogie *Política de la liberación*, Madrid, Trotta : tome I, *Historia mundial y Crítica*, 2007; tome II, *Arquitectónica*, 2009, tome III, *Crítica*, 2011.

⁶⁰ Michele Borelli, *op. cit.*, p. 3.

⁶¹ De Axel Honneth, nous pouvons citer : *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Cerf, Paris, Cerf, 2007 ; *La société du mépris (Vers une nouvelle Théorie critique)*, Paris, La Découverte, 2006 ; *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

⁶² Guillaume Le Blanc, *L'invisibilité sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 14.

BIBLIOGRAPHIE

- APEL, Karl-Otto, *La question de la fondation ultime de la raison*, S. Foisy et J. Poulain (trad.), in *Critique*, Nr. 37, 1981.
- *Understanding and explanation: a transcendental-pragmatic perspective*, Cambridge, MIT Press, 1984.
 - *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, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1987.
 - *L'éthique de la discussion : sa portée, ses limites* in *L'univers philosophique*. Encyclopédie philosophique universelle, Tome I, Paris, Presses Universitaire de France, 1989.
 - *Penser avec Habermas et contre Habermas*, trad. Marianne Charrière, Paris, L'Éclat, 1990.
 - APEL, Karl-Otto, Adela CORTINA, Julio DE ZAN et Dorando MICHELINI, *Ética comunicativa y Democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- BORELLI, Michele, *Éthique et émancipation chez Karl-Otto Apel*, document accessible sur http://www.topologik.net/Michele_Borrelli_Ethique.pdf.
- Christofer J. Arthur, *Enrique Dussel - Hacia un Marx desconocido : Un comentario de los Manuscritos del 1861-1863*, in *Herramienta. Revista de debate y crítica mexicana*, Nr. 26, 2008.
- DAVIDSON, Arnold et Frédéric GROS, *Michel Foucault. Anthologie*, Paris, Gallimard, 2004.
- DUSSEL, Enrique, *América latina. Dependencia y liberación*, Fernando Buenos Aires, García Cambeiro, 1973.
- *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y tiempo, 1973.
 - *La producción teórica de Marx. Un comentario a los « Grundrisse »*, México, Siglo XXI, 1985.
 - *Hacia un Marx desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63*, México, Siglo XXI, 1988.
 - *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Siglo México, XXI, 1990.
 - *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.
 - *Debate en torno a la ética del discurso d'Apel (Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina)*, Iztapalapa, Siglo XXI, 1994.
 - « 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)*, Paris, Syros, 1996
 - *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
 - « Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques », in *Cahiers des amériques latines (Paris)*, 2010, no 62, p. 111-127.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Vrin, 2008.
- HABER, Stéphane, *Jürgen Habermas, une introduction*, Pocket/La Découverte, Paris, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, Emmanuel Martineau (trad.), Authentica, Paris, 1985.
- HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Cerf, 2007.
- IBARRA, Arturo, *Ética y Cultura Contemporánea*, texte accesible sur <http://www.tuobra.unam.mx/publicadas/020831132907.html>.
- LE BLANC, Guillaume, *L'invisibilité sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

MARX, Karl, *Le Capital*, I, Gallimard, Paris, 1963.

– *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. J. Molitor, Éditions Allia, 1998.

MAESSCHALCK Marc, *Penser à partir de la communauté des victimes, Enrique Dussel ou l'intellectuel face à son pouvoir*, CPDR, Document de travail, 2011.

PREBISH Raúl, *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*, Fondo de cultura económica, México, 1971.

– *El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas*, Desarrollo Económico, Vol. 26, Nr. 103, 1986.

SAINT-GEORGES Berthony, *Dussel et Apel : les enjeux d'un dialogue avorté*, in Maesschalck, Marc et Alain Loute, *Nouvelle critique sociale, Europe – Amérique Latine*, Polimetrica International Scientific Publisher, Monza, 2011.