

Enrique Dussel

## De la philosophie de la libération Entretien avec Enrique Dussel

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Enrique Dussel, « De la philosophie de la libération », *Cahiers des Amériques latines* [En ligne], 62 | 2010, mis en ligne le 31 janvier 2013, consulté le 29 juillet 2013. URL : <http://cal.revues.org/1525>

Éditeur : Institut des hautes études de l'Amérique latine

<http://cal.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://cal.revues.org/1525>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Cahiers des Amériques latines

# De la philosophie de la libération

## Entretien avec Enrique Dussel\*

**Fátima Hurtado (F.H.) :** *Depuis ses origines dans les années 1960, la philosophie de la libération a revendiqué la contextualisation de la philosophie. L'énonciation se fait dans une situation particulière. En tant que fondateur et représentant marquant de la philosophie de la libération, que pensez-vous de l'évolution de ce mouvement ?*

**Enrique Dussel (E.D.) :** Il faut revenir aux expériences fondamentales de la philosophie de la libération, aux années 1960 et 1970, peu après les événements de 1968 vécus depuis Mexico, Tlatelolco et le Cordobazo argentin, et non depuis Paris ou Berkeley. C'est une autre expérience historique, un autre mouvement social. Donc, je dirai que l'ontologie s'est politisée. J'enseignais Max Scheller, Martin Heidegger et les élèves me disaient : « Où est la politique ? ». Ils ne la voyaient pas. Puis, ce fut la lecture de Levinas, [...] c'était la première rencontre avec le thème du « pauvre » en philosophie [...]. Et cela nous permit de penser à partir de l'opprimé latino-américain [...]. Le premier cours que je donnais sur l'éthique ontologique depuis Heidegger, premier et deuxième chapitre de mon premier tome, se transforma dans le troisième chapitre en une « Éthique de

\* Professeur de philosophie à la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM - Iztapalapa, Mexico) ainsi qu'à la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

la Libération<sup>1</sup>». C'est ainsi que nous avons commencé à penser à partir du pauvre.

Ensuite nous avons parlé de la « victime » pour sortir du plan purement économique et pouvoir en aborder d'autres. Mais tout d'abord le texte du Code d'Hammurabi est intéressant: « j'ai rendu justice à la veuve, à l'orphelin et au pauvre », ou à l'étranger. J'ai tout de suite pensé à la femme. Et donc le troisième tome est la libération de la femme, en 1971. C'était le féminisme. La libération de l'enfant, en tant que fils, c'était le thème de la pédagogie, la libération du frère, celui de la politique [...]. Donc la naissance de la philosophie de la libération s'est accompagnée en Argentine d'un mouvement générationnel dans de nombreuses universités. En 1973 le mouvement devint encore plus latino-américain avec la présence de Leopoldo Zea et Salazar Bondy<sup>2</sup>. L'idée plut à Salazar Bondy. En réalité, il n'est pas le fondateur de la philosophie de la libération. Salazar disait: « La philosophie est impossible dans un monde colonial ». Et nous lui rétorquions: « D'accord nous sommes dans un monde colonial, mais cela deviendra de la philosophie si nous appréhendons le fait négatif de la domination ». Et c'est là le début de la philosophie de la libération. Nous avons déjà trois ans de pratique quand finalement Salazar Bondy s'intégra au groupe, à Buenos Aires [...]. L'expansion de la philosophie de la libération par le biais des universités correspond au moment où le péronisme arrive au pouvoir [...]. Je n'ai jamais été

1. Dussel fait référence ici à son oeuvre *Para una ética de la liberación latinoamericana*, tome 1. L'oeuvre est composée de cinq volumes, écrits entre fin 1969 et mai 1975. Ils ont été publiés entre 1973 et 1980. Les deux premiers tomes ont été publiés en 1973 (*Para una ética de la liberación latinoamericana*, tomes I et II, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973). Le passage de l'ontologie dialectique (hégélienne et heideggerienne) à l'analectique ou métaphysique de l'altérité (d'inspiration levinasienne) se trouve exactement, entre les chapitres 2 et 3 du premier tome. À partir de ce moment, ainsi qu'avec les nouvelles sections introduites dans la *Méthode pour une philosophie de la libération*, il s'agit des premiers développements, chez Dussel, d'une *Philosophie et d'une éthique de la Libération latino-américaine* au sens strict. Le tome III a été publié en 1977 (*Filosofía ética latinoamericana*, III, Mexico, Edicol, 1977). Les tomes IV et V, en 1979-1980 (*Filosofía ética latinoamericana*, IV, Bogotá, UTSA, 1979 ; *Filosofía ética latinoamericana*, V, Bogotá, UTSA, 1980).
2. Au sens strict, la philosophie de la libération fut le résultat d'une série de rencontres organisées par un groupe de penseurs en Argentine au début des années 1970. Cependant, dans un sens plus large, la philosophie de la libération eut deux foyers précurseurs: l'un au Mexique avec Leopoldo Zea, l'autre au Pérou avec Augusto Salazar Bondy. En effet, ces deux auteurs déclenchèrent en 1968 un débat sur la possibilité de l'existence d'une philosophie latino-américaine authentique (voir A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Ed. Siglo XXI, 1968; Leopoldo Zea, *La filosofía americana como una filosofía sin más*, México, Ed. Siglo XXI, 1969). Cette polémique, initiée en 1968, eut une influence notable sur l'ensemble des penseurs réunis autour du mouvement de la philosophie de la libération et constitue de ce fait un antécédent important. Les IV Journées Académiques de San Miguel qui eurent lieu en août 1973 donnèrent l'occasion à Salazar et à Zea de se rencontrer de nouveau, et de connaître également le groupe de professeurs argentins qui, quelques années auparavant, – depuis 1968 mais surtout depuis 1971, lors du II<sup>e</sup> Congrès Argentin de Philosophie tenu à Cordoue – avaient commencé à développer de manière explicite une « philosophie de la libération latino-américaine » au sens strict.



péroniste. Cerutti m'attaquera après et me traitera de tout<sup>3</sup>. Mais je n'ai jamais été péroniste, et encore moins de droite, parce que j'étais un démocrate, chrétien au début. Même en Espagne, quand j'ai fait mon doctorat, il y a eu une polémique entre Jacques Maritain et Charles de Koninck<sup>4</sup>. Ce dernier était un thomiste traditionnel canadien et Jacques Maritain, un démocrate. Or moi, j'ai fait ma thèse en Espagne, avec des gens de l'Opus Dei à cette époque, et je défendais la démocratie [...]. Ensuite vient notre expulsion par les militaires. En réalité, la philosophie de la libération s'est répandue sur le continent à partir de la persécution [...]. Je dois dire que nombreux sont ceux qui ont changé leur discours après. Par exemple Scanonne lui-même, qui est resté en Argentine, a souscrit à la symbolique populaire avec un livre qu'il a intitulé : *Nouveau point de départ*. Ce livre signifie : « Au-delà de la philosophie de la libération ». Et moi, je lui ai dit : « Je ne crois pas que tu sois allé au-delà, tu es allé plutôt au plus près de la philosophie de la libération ». Il y a trois ans, nous avons organisé une rencontre à Río Cuarto avec 12 des premiers fondateurs, très intéressante. Ils ont tous admis que « le mouvement avait beaucoup de poids dans les années 1970 », mais très peu continuèrent à s'y investir. J'appartiens à ceux qui ont continué [...]. Mon projet est à la fois strictement philosophique et exclusivement latino-américain [...]. C'est un projet difficile parce qu'il est philosophique, mais ancré dans l'histoire [...]. En Amérique latine, on ne sait rien, il faut donc procéder à une réinterprétation historique et à une réinterprétation de la pensée philosophique latino-américaine pour pouvoir préciser à partir d'où on pense. Certains me demandent : « Pourquoi tu utilises l'histoire ? ». Parce que, justement, elle n'est pas connue. Les Latino-Américains l'ignorent car ils se transforment en commentateurs des Européens.

3. La principale critique de Cerutti à Dussel est celle de populisme (Voir Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latino-americana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1983). Dussel a effectivement affirmé de manière explicite sa préférence pour la notion de « peuple », qu'il considère comme particulièrement importante. Cependant, Dussel considère comme erroné de penser que la notion de peuple s'oppose à la catégorie sociale de *classe*. Au contraire, la notion de « peuple » est plus ample et, dans la pensée de Dussel, inclut, entre autres, les classes sociales opprimées. Cerutti a également critiqué Dussel pour avoir fondé son discours sur les ambiguïtés de la doctrine populiste du péronisme. Cependant, s'il est vrai que Dussel se considère comme « populaire », il a critiqué le « populisme » de manière claire et explicite, y compris le populisme péroniste. Voir, entre autres, E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 222-231; E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1983, ch. 15.; E. Dussel, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, tome I/1 : *Introducción general*, Salamanca, CEHILA-Sígueme, 1983, p. 34-35; E. Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Ed. Nueva América, 1994, p. 159, n. 17
4. Dussel fait ses études doctorales à Madrid, entre 1957 et 1959. En 1959, il soutient sa thèse de philosophie intitulée *Le bien commun. Son inconstance théorique*. Il s'agit d'une défense de l'humanisme intégral et du personnalisme communautaire de J. Maritain.

**F.H. :** *Quelles sont les principales accusations et objections que la proposition de la philosophie de la libération a reçues en quarante ans d'existence ?*

**E.D. :** Jusqu'à maintenant, je crois que les grandes objections sont au nombre de deux ou trois, pas plus. L'attaque de populisme de Cerutti. L'attaque, très juste, d'Ofelia Schutte, concernant la thématique de l'homosexualité. Dans ma première éthique, j'ai bien évidemment parlé de l'érotisme, de la libération de la femme, mais je n'avais pas compris ce que représentait le thème de l'homosexualité. Une nouvelle édition de la « Libération de la femme » sort actuellement au Venezuela et, en remplaçant le mot « homosexualité » par « autoérotisme », tout change. Je pense que l'on peut aborder le thème de l'homosexualité comme une altérité autoérotique. Le thème était l'autoérotisme, non l'homosexualité. C'est une nuance, mais ce fut la deuxième critique. Le troisième grand débat fut suscité par Apel. Il disait que la philosophie de la libération n'avait posé aucun principe. Et c'était juste, puisqu'elle était phénoménologique, heideggerienne, levinasienne, et que la phénoménologie ne parle pas de principes normatifs. Elle décrit. Apel a donc exigé que j'ajoute la normativité, explicite, kantienne, je dirais [...]. Dans les années 1980, j'ai travaillé Marx, c'était un peu l'objection de Cerutti qui disait : « La philosophie de la libération utilise le "peuple", mais pas la "classe" comme catégorie ». Moi, j'ai toujours utilisé le terme de « classe », mais aussi de celui de « peuple ». Mais j'ai vu qu'aujourd'hui les auteurs s'interrogent ; par exemple, il y a un article de Casalla dans lequel il pose la question de l'emploi du mot « classe » ou celui de « peuple ». Il opte pour « peuple », rejetant la catégorie de « classe ». C'est une position antimarxiste. Je n'ai jamais rejeté le mot « classe », je l'ai intégré à « peuple ». Mais j'ai passé dix ans à travailler sur Marx, et je crois que j'en ai tiré quelque chose. C'est intéressant car j'ai pu travailler la philosophie de la libération depuis Marx, et j'ai pu emboîter « classe » et « peuple », c'est ma position actuelle. Et Laclau essaie aussi maintenant de définir ce qu'est le « peuple », en montrant que la critique de Cerutti est ambiguë. Il fallait garder le « peuple » en tant que catégorie, mais il fallait clarifier cette catégorie. Ce sont donc les principaux débats que nous avons eus. Celui avec Apel fut sûrement le plus fructueux puisqu'il permit d'aborder le thème du système de légitimation, le problème démocratique, la politique. Mais Apel travaille seulement le thème du système de la légitimation, le problème démocratique et l'application des principes. Il n'y a aucune possibilité de développer d'autres principes. Après avoir écrit l'ordre de la légalité et de la légitimité, il se rend compte que tout système historique est faillible. D'accord, mais si c'est faillible cela engendre forcément des effets négatifs. Or les effets négatifs, c'est la victime qui en souffre. Et si je pars de la victime, le système avec sa prétention de justice a un effet négatif, parce que la victime souffre du système sans en avoir conscience. Je déconstruis donc depuis la victime tout le système. Soit dit en passant, Habermas et Apel ont une prétention de



validité qu'ils confondent avec la prétention de vérité, c'est pour cela qu'ils ont une conception consensuelle de la vérité. Moi non; moi j'ai une conception forte de la vérité, comme un accès à la réalité. Et l'accès au consensus, c'est ce que représente la validité. Ce sont deux choses différentes, la vérité et la validité [...]. Il y a une prétention de validité, qui n'est pas la prétention de faisabilité. Mais les trois, articulées, induisent une nouvelle prétention: celle de bonté, dont ils ne parlent absolument pas. Elle est à comprendre comme la prétention de réaliser un acte bon. Bon ne concerne pas seulement le matériel. Il s'agit du matériel, du formel et de la faisabilité, les trois articulés. Ce qui leur est impossible d'admettre [...]. La prétention de bonté est une chose nouvelle, ils ne l'ont pas abordée. Mais bien que je puisse avoir une prétention de bonté, mon acte, puisqu'il est fini, limité, a inévitablement des effets négatifs [...]. Et cela, ils ne l'imaginent même pas, parce qu'ils ignorent ce qu'est la souffrance de la corporalité matérielle [...]. Marx se situe au plan de l'économie, pas de la politique. Donc moi je dis: je vais faire la politique que Marx n'a pas faite, c'est ainsi que je vois les choses.

**F.H.:** *Les analyses de la théorie de la dépendance ont été très importantes pour la compréhension de la réalité latino-américaine, dans les années 1960...*

**E.D.:** Jusqu'à aujourd'hui, oui.

**F.H.:** *Comment considérez-vous que la théorie de la dépendance a pu influencer la philosophie de la libération?*

**E.D.:** Certains, comme Cerutti ont dit: «La théorie de la dépendance a été dépassée, et avec elle la philosophie de la libération». Je n'ai jamais pensé que la théorie de la dépendance ait été un jour dépassée [...]. J'ai relu Marx afin de lutter contre ceux qui croyaient que la théorie de la dépendance ne fonctionnait pas. Dans tous mes livres, je montre comment la théorie de la dépendance a été proposée explicitement par Marx, et les théoriciens de la dépendance ne l'ont pas compris – Teotonio dos Santos, Mauro Marini, Cardoso [...]. Donc, ma question est plutôt compliquée, parce que premièrement: Marx a annoncé la théorie de la dépendance. Il s'agit d'un transfert de valeur d'un capital national moins développé vers un capital national plus développé. Transfert de valeurs, dans la compétition entre pays [...]. Marx dit: «Le capital extrait la plus-value du travailleur et ensuite, entre capitalistes, un capitaliste extrait de la valeur d'un autre par le biais de la concurrence». Et cela, ils ne le savaient pas. Ils ignoraient ce qu'était la concurrence chez Marx. Donc la théorie de la dépendance fonctionne, il ne faut pas l'abandonner, de plus c'est la seule qui montre l'injustice de la globalisation. Je suis resté seul avec cette idée [...]. J'ai toujours défendu la

théorie de la dépendance, parce qu'il ne s'agit de rien d'autre que d'un transfert de valeurs des pays moins développés vers les pays les plus développés [...]. Donc j'ai réussi, dans les années 1980, à incorporer Marx à la philosophie de la libération, et je continue à le faire. La philosophie de la libération n'est pas une alternative au marxisme. Au niveau économique, elle est marxiste. Mais marxiste de Marx, et pas des déviations de ce que j'appelle le marxisme standard, une falsification qui n'a rien à voir. Le stalinisme n'a rien à voir avec le marxisme. Lénine a commis de nombreuses erreurs, et même Engels n'a pas tout compris de Marx. Je vais vous dire moi, Marx est Marx, et les autres, il n'y a qu'à les étudier. C'est cela la théorie de la dépendance.

**F.H. :** *La philosophie de la libération a été depuis ses origines liée à la théologie de la libération. Quelles sont les incidences et les apports fondamentaux de cette dernière pour la philosophie de la libération, et quelles sont leurs différences ?*

**E.D. :** L'idée que la philosophie de la libération est identique à la théologie de la libération a toujours été présente et il est difficile de la faire sortir des esprits. Je pense qu'il faut absolument les séparer. Elles apparaissent en même temps, portées par les mêmes intuitions, mais elles sont différentes. La théologie vient d'une communauté de croyants qui véhicule un discours destiné à la communauté des croyants. La philosophie naît à la faculté de philosophie [...]. Ce que je faisais était purement philosophique [...]. La philosophie part de Heidegger, de Hegel, de Kant et discute des thèmes. Levinas, bien sûr, on l'accuse d'être théologien ! Mais c'est parce qu'il est sémite et il y a des gens qui pensent de façon tellement « grecque » qu'ils croient que ce qui est grec est philosophique et que ce qui est sémite est théologique. L'erreur à propos de Levinas vient de là. Il faut reprendre toute l'Histoire pour prouver le contraire. Levinas est certainement le premier à utiliser le discours sémite et à en faire une philosophie ; quant au discours d'Homère, celui-là est séculaire [...].

**F.H. :** *L'origine de la philosophie de la libération est étroitement liée à l'apparition de la pédagogie de l'opprimé, de Paulo Freire. Quelle est exactement cette relation ?*

**E.D. :** Parce que la philosophie de la libération est communautaire, axée sur le dialogue, discursive et populaire, elle s'appuie évidemment sur la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Elle est anti-Rousseau. Freire est le contraire de Rousseau. Émile est un enfant orphelin, sans père ni mère, obligé de tout accepter de son tuteur. C'était un bourgeois [...]. Freire est l'anti-Rousseau. Pourquoi ? Il n'est pas orphelin, c'est un fils qui a un père et une mère et qui est donc



membre d'un peuple. Il part d'une culture donnée et va réveiller la conscience politique de cette culture. C'est donc vraiment l'anti-Rousseau du XX<sup>e</sup> siècle. Et la philosophie de la libération c'est, pédagogiquement, Paulo Freire. Plus même. Le courant lié à Paulo Freire a utilisé mon ouvrage sur la pédagogie latino-américaine dans lequel j'explicitais certains principes philosophiques. Je suis donc totalement non dépendant, mais appartenant à la même génération que la pédagogie de l'opprimé [...].

**F.H. :** *L'un de vos grands apports est la critique faite au rationalisme critique d'Apel et d'Habermas. Selon vous, où est la faille dans l'Éthique du discours qu'ils défendent ? Qu'est-ce que la philosophie de la libération peut apporter à la critique rationnelle du «sceptique» qu'ils proposent ? Quelles ont été les contributions d'Apel et d'Habermas à la philosophie de la libération<sup>5</sup> ?*

**E.D. :** [...] Karl-Otto Apel [...] parle de principes mais jamais d'institutions ou de pratiques. Or, à Lexington, aux USA, dans une grande réunion de professeurs, j'ai proposé de partir de différents niveaux : a) les principes ; b) les institutions et l'herméneutique ; c) la praxis et l'action éthique, dont Apel n'a jamais parlé. Après j'ai changé l'ordre, ce qui donne : a) l'action ; b) les institutions ; c) les principes. C'est plus complexe [...]. De plus, il y a trois principes au lieu d'un seul : les principes formel, matériel et de faisabilité. Il faut donc chercher *comment* fonctionne le principe formel, critique [...]. Le principe avancé par la victime est

5. Le dialogue entre «l'Éthique de la discussion» de Karl-Otto Apel et «l'Éthique de la libération» d'Enrique Dussel commença en 1989. Il s'agit de deux approches différentes pour une éthique universaliste. L'éthique de la discussion n'offre pas de norme concrète de contenu, mais elle signale les conditions formelles requises afin qu'une norme puisse s'imposer avec légitimité, et ce de manière universelle. L'éthique de la discussion apeliennne découvre alors la norme morale fondamentale qui oblige celui qui désire argumenter avec sens, à accepter depuis toujours et comme un impératif catégorique, la reconnaissance réciproque de tous les membres de la communauté, qui possèdent tous les mêmes droits et sont également obligés d'accomplir les normes basiques d'une discussion argumentée. La norme morale fondamentale de «l'éthique de la discussion» apeliennne est ainsi une norme formelle ou procédurale. En revanche, Dussel se situe dans une perspective différente. D'après Dussel, le point de départ ne peut pas se trouver dans l'argumentation, dans la «communauté de communication» d'Apel puisque, comme le montre la réalité historique, plus de 75% de la population du globe est *exclue* des discussions : si empiriquement il n'existe pas de symétrie, ni de justice dans la communauté *réelle* de communication, on ne peut alors atteindre la validité pratique cherchée. De ce fait, l'universalisme de Dussel aura comme principales caractéristique et différence face à l'universalisme formel de «l'éthique de la discussion», le fait de revaloriser et de rendre prioritaire l'aspect matériel de l'éthique. Dussel ne nie pas le principe formel de «l'éthique de la discussion», mais introduit également un «principe *matériel* universel» (l'exigence de produire, de reproduire et de développer la vie) et un «principe universel de *faisabilité*», ainsi que la version critique de ces trois principes. De notre point de vue, chacune de ces deux éthiques représente un défi pour l'autre. Les six premières rencontres ont été recueillies dans l'ouvrage Karl-Otto Apel, Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004. Pour une analyse de ces rencontres voir Fátima Hurtado López, «Éthique de la Discussion et Éthique de la Libération: Un dialogue philosophique Nord-Sud», *Philonsorbonne*, n°1 (déc. 2006), <http://edph.univ-paris1.fr/phs.html>

matériel : « Je ne peux pas vivre... et comme je ne peux pas vivre, le système qui ne me laisse pas vivre est injuste ». Je déconstruis donc le système. Le dernier principe est alors la faisabilité. « Le système n'est pas efficace – le principe de la faisabilité est l'efficacité – parce que je suis sa victime » [...]. Une quantité de nouveaux problèmes surgissent ici. La légitimité du système est remise en cause par un nouveau consensus. L'un est délégitimé et l'autre, au contraire, prend de la légitimité. C'est donc le thème de la loi qui est primordial : l'inévitable illégalité de celui qui critique d'une part, l'inévitable opposition à la nouvelle validité du système créé par celui qui critique d'autre part [...]. J'ai donc expliqué les six principes dans mon *Éthique de la Libération* afin de démontrer qu'Apel utilise seulement le second principe et que les autres font défaut. Et je ne parle même pas de la politique. En politique, les principes éthiques sont soumis à une variété de champs, un peu comme Bourdieu. Le principe éthique se transforme alors en un principe normatif pour chaque champ, c'est-à-dire que ce n'est plus éthique mais normatif [...]. En tant que principe politique, il entre dans la définition du pouvoir, de l'acte politique et de l'institution : il organise toute la politique. Le principe de la vie, le principe de la validité (qui est le principe de légitimation) et la faisabilité stratégique. La politique est donc la meilleure démonstration de mon éthique alors que la politique d'Apel est seulement une application de principes. Il s'agit de systèmes déjà construits qu'il applique au libéralisme. Alors que moi, non, je soumetts le principe éthique au champ politique et je redéfinit toutes les catégories dans une politique forte n'ayant rien à voir avec le libéralisme. Et il s'agit toujours de démocratie, non pas d'une démocratie libérale, mais d'une démocratie sans adjectif. C'est une grande exigence de penser ainsi : c'est de la démocratie et rien d'autre. C'est donc ce point qui est discutable. Et je montre l'erreur d'Apel. Il applique son principe à la politique mais il ne peut pas reconstruire le libéralisme car il lui manque le principe matériel. (...) Maintenant je comprends ce qu'est l'éthique. Il ne s'agit pas d'un exercice dans un champ empirique, en réalité elle appartient toujours à un niveau abstrait. Il n'existe pas d'acte éthique en soi, mais il existe plusieurs champs pratiques : du politique, de l'économique, du familial, du sportif... C'est une proposition très complexe et novatrice.

**F.H. :** *Sans le considérer comme la stricte continuité de la philosophie de la libération, le groupe de recherche Modernité/Colonialité – dont vous faites partie depuis sa création en 1996 – a tout de même fait resurgir quelques inquiétudes et questions qui motivèrent les philosophes de la libération à l'origine, spécialement la critique de l'eurocentrisme de la modernité. Comment êtes-vous arrivé à y participer ?*

**E.D. :** [...] Dès le début, mon problème était de savoir comment penser depuis la colonie, comment penser depuis l'extériorité. Le thème de la



Modernité/Colonialité a donc été pour moi l'origine de la philosophie de la libération. [...] La philosophie de la libération part de la colonialité, c'est évident [...]. Walter Mignolo m'invita il y a huit ans à Puebla. À cette époque il donnait un cours sur la postcolonialité. Je n'avais jamais entendu ce mot. Il me dit : «Viens, je t'invite». Je ne connaissais même pas Mignolo. Il souhaitait que je propose mes réflexions. Ils étaient une vingtaine, ils ont trouvé mon intervention intéressante mais ils ont tous pris ma thématique comme postcoloniale. Et j'ai été surpris de cette si grande coïncidence entre ma pensée et la leur. [...] Nous l'ignorions, mais cette idée surgissait de tous côtés. Seulement maintenant, nous pouvons comprendre ce qui s'est passé. L'année 1973 avait digéré et mûri les événements de 1968. La colonialité était alors logique pour la philosophie de la libération. Mais cet être colonial, il reste encore à l'étudier. Ne pas considérer, à l'heure actuelle, un être humain comme pleinement humain est une forme de schisme. Les pays sous-développés sont semi-humains pour l'Europe – et même l'Espagne – et les USA. Ils vivent donc cette fission produite dans cet «être colonial», si bien décrite par Eboussi Boulaga, Africain. La colonialité est donc fondamentale. Chacun l'appréhende de différentes façons mais nous sommes tous d'accord qu'il est nécessaire de s'y intéresser.

### RÉSUMÉ/RESUMEN/ABSTRACT

Cet entretien avec Enrique Dussel, réalisé en décembre 2008, est un bilan des principales critiques et perspectives de la philosophie de la libération, après quarante années d'existence. Nous abordons les trois grandes objections qui ont été adressées à ce courant de pensée : son populisme présumé, son attitude envers l'homosexualité et son rapport à l'éthique de la discussion selon Karl-Otto Apel. Cet entretien fut également l'occasion de demander à Dussel d'explicitier les liens de sa philosophie de la libération avec la théorie de la dépendance, la théologie de la libération et la pédagogie de l'opprimé de Paulo Freire. Et, pour finir, nous précisons son lien et sa participation au sein du groupe Modernité/Colonialité.

Esta entrevista con Enrique Dussel, realizada en diciembre de 2008, es un balance de las principales críticas y perspectivas de la filosofía de la liberación después de cuarenta años de existencia. Abordamos las tres principales objeciones que ha recibido esta corriente de pensamiento a

saber, su presunto populismo, su actitud en torno a la homosexualidad, y su posición en el debate con la ética del discurso de Karl-Otto Apel. La entrevista fue igualmente la ocasión para pedir a Dussel que explicitará la relación de su filosofía de la liberación con la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la pedagogía del oprimido de Paulo Freire. Finalmente, precisamos su relación y participación en el seno del grupo Modernidad/Colonialidad.

This interview with Enrique Dussel, conducted in December 2008, is an evaluation of the main criticisms and perspectives of the philosophy of liberation, after forty years of existence. We examine three major objections that have been formulated regarding this current : its alleged «populism», its attitude toward homosexuality, and its position with respect to Karl-Otto Apel's discourse ethics. The interview clarifies the links between philosophy of liberation and dependency theory, liberation theology and Paulo Freire's Pedagogy of the Oppressed. Finally, we specify its relationship with the modernity/coloniality group.

## **MOTS CLÉS**

- Philosophie de la libération
- populisme
- théorie de la dépendance
- éthique de la discussion
- colonialité

## **PALABRAS CLAVES**

- Filosofía de la liberación
- populismo
- teoría de la dependencia
- ética del discurso
- colonialidad

## **KEYWORDS**

- Philosophy of liberation
- populism
- dependency theory
- discourse ethics
- coloniality