

2m11.2829.10

Université de Montréal

**Une lecture de l'éthique d'Enrique Dussel et perspectives pour une théologie
des Caraïbes**

**Par
Berthony Saint-Georges**

**Théologie
Faculté de théologie**

**Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en théologie**

juin 2000

© Berthony Saint-Georges, 2000



2000-01-10

Université de Montréal

Une lecture de l'éthique de Kant pour les biologistes
des Caraïbes

Par
Barthory Jean-Georges

BL
25
N54
2000
N. 012

Théologie
Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître ès arts (M.A.)
en théologie

[1999]

© Barthory, Jean-Georges, 2000



Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

**Une lecture de l'éthique d'Enrique Dussel et perspectives pour une théologie
des Caraïbes**

Présenté par

Berthony Saint-Georges

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

| | |
|-------------------------|-----------------|
| Président-rapporteur | Beaudin, Michel |
| Directrice de recherche | Couture, Denise |
| Membre du Jury | Myre, André |

Mémoire accepté le: 16 août 2000

SOMMAIRE

Le théologien, historien et philosophe Enrique Dussel est l'un des penseurs contemporains les plus influents du courant théologique et philosophique qui a pris naissance en Amérique latine et que l'on appelle *théologie et philosophie de la libération*. Même s'il est à la fois historien et théologien, la contribution la plus importante de Dussel se situe au niveau philosophique, notamment en éthique. Ce mémoire porte sur la pensée éthique d'Enrique Dussel. Nous avons articulé celle-ci en trois moments: 1) lecture de l'histoire de l'éthique occidentale, 2) l'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale, et 3) le critère de l'éthique «*libère les victimes*» (les exclus, les opprimés, les pauvres, etc.).

Selon Dussel, toute la pensée occidentale se construit comme une totalité en excluant l'Autre¹. La construction d'une pensée nouvelle doit ainsi partir d'une déconstruction de la pensée occidentale. C'est la tâche de toute pensée placée en marge de la totalité occidentale, notamment la pensée latino-américaine. En ce sens, Dussel soutient que l'éthique latino-américaine se présente comme une question non pas simplement théorique, mais bien historique, à savoir l'Autre comme victime ou comme extériorité de tout système comme totalité dominatrice. Contrairement à l'éthique européenne que l'auteur qualifierait de théorique et abstraite, l'éthique latino-américaine serait plutôt une praxis et par conséquent, une éthique concrète. D'où le critère absolu de l'éthique «*libère les victimes*» (pauvres, exclus, etc). Ce critère est universel et absolu en tant qu'il s'oppose à toute situation d'exploitation de l'humain par l'humain. L'action libératrice de la victime ou de l'opprimé mesure également toute

¹ Notons que Dussel distingue l'Autre (humain, autrui) de l'Autre *absolument absolu* ou encore l'absolument absolu (Dieu). Le premier est également appelé l'Autre *anthropologique* ou altérité anthropologique et le second l'Autre *archéologique* ou altérité archéologique.

autre action comme éthiquement bonne. Le critère «*libère les victimes*» a également un contenu sensible et matériel en tant qu'il oblige de donner à manger à l'affamé, de vêtir celui ou celle qui est nu, bref, de lutter contre tout système qui exploite et domine l'Autre. Ce faisant, on devient athée du système afin de rendre un culte à l'absolument absolu ou à Dieu. En ce sens, pour Dussel, la théologie fondamentale est une éthique. Elle est d'abord service libérateur à l'Autre, la victime, comme *épiphanie* de l'Autre *absolument absolu*. Mais l'action libératrice, proprement dite, n'est possible que lorsque la victime devient sujet de sa propre libération. Ainsi, elle contribue à l'avènement d'un ordre nouveau où il n'y aura ni dominants, ni dominés. Mais, cet ordre nouveau est également appelé à être remis en question dans la mesure où il se convertit en totalité dominatrice. Voilà pourquoi l'éthique de la libération est une éthique critique et vigilante.

Dans une deuxième partie du mémoire, en tant qu'Haïtien et originaire d'un pays également pauvre, nous tenterons d'établir des liens entre la pensée de Dussel et la théologie des Caraïbes. Celle-ci revendique, elle aussi, la place du peuple caraïbéen comme Autre, occulté par la totalité occidentale, notamment à travers la colonisation et l'esclavage. Cette théologie est apparue dans les années 1970 avec la publication d'un collectif intitulé *Troubling of the Waters*. Elle s'est développée en trois périodes: 1) 1970 à 1980, 2) 1980 à 1990 et 3) 1990 à nos jours. De même, en tenant compte du contexte particulier de l'esclavage que partagent les Caraïbéens avec, entre autres, les Afro-Américains, nous montrons les liens entre la pensée caraïbéenne et la théologie de la libération noire et proposons, pour les Caraïbes, une éthique et une théologie que l'on appellerait de *l'émancipation*. Elles visent la libération à la fois culturelle et socio-économique des peuples des Caraïbes. En ce sens, malgré les différences géographiques, l'éthique de Dussel dont le critère est «*libère les victimes*» est également valable pour les peuples des Caraïbes qui, comme ceux de l'Amérique latine, connaissent la même situation de souffrance et de misère.

REMERCIEMENTS

À ma directrice de recherche, Mme Denise Couture, pour ses précieux conseils et pour sa disponibilité au cours de la réalisation du présent mémoire.

À mes frères et soeurs, et aussi à mes parents, Mr et Mme Delince et Élena Saint-Georges.

Au Père Ernest Richer, pour la traduction des citations en espagnol.

Au Père Gilles Lane, à Nada Saroufim, Jean-Marie Louis et Fritzner Duclair, pour la correction du texte.

Aux membres du *groupe de recherche 6001* pour leurs conseils et leurs encouragements.

À toutes les personnes qui ont rendu possible ce mémoire, plus particulièrement, Carlos Velasco, Adalgisa Vazquez, Castel Jean-Baptiste, Manon Dubé, Andréna Pierre, Denise Bilodeau, Pamela Gebauer, Michel Beaudin, Noel Leo Erskine, Jean-Claude Jean, Louis-Martin, Monica Benoît, Dadly Borvil, Marklène Augustin, Bernard Julien, Nadia Fortin, Annie Labousodière, Germaine, Judith et Barbara Duclair.

Finalement, je dédie ce mémoire à Jourdel Thomas, décédé en avril 1997.

LISTE DES ABRÉVIATIONS DES OUVRAGES D'ENRIQUE DUSSEL**1. Dans le secteur de l'éthique**

Para una de-strucción : *Para una de-strucción de la historia de la ética*,
Mendoza, Ser y Tiempo, 1973.

Para una ética, t.1 : *Para una ética de la liberación latinoamericana, t.1*,
Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Para una ética, t.2 : *Para una ética de la liberación latinoamericana, t.2*,
Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

Para una ética, t.3 : *Para una ética de la liberación latinoamericana.*
Filosofía de la liberación latinoamericana, t.3,
México, Edicol, 1977.

Para una ética, t.4 : *Para una ética de la liberación latinoamericana.*
Filosofía política latinoamericana, t.4, Bogota,
Universidad de Santo Tomas, 1979.

Para una ética, t.5 : *Para una ética de la liberación latinoamericana.*
Arqueológica latinoamericana, t.5, Bogota,
Universidad de Santo Tomas, 1980.

Éthique communautaire: **Éthique communautaire, Paris, Cerf, 1991.**

Ética de la liberación: **Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión, Madrid, Trotta, 1998.**

2. Dans les secteurs de la philosophie, de la théologie et de l'histoire

América latina : **América latina: dependencia y liberación, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973.**

Tesis Provisorias : **Tesis provisorias para una filosofía de la liberación in Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación, Nueva América, Bogota, 1982.**

Filosofía : **Filosofía de la liberación, Buenos Aires, La Aurora, 1985.**

Posmodernidad : **Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo, México, Lupus Inquisitor, 1999.**

Teología, t.1 : **Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación, t.1, Buenos Aires, Latinoamericana Libros, 1973.**

- Teología, t.2 :** **Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación, t.2, Buenos Aires, Latinoamericana Libros, 1974.**
- L'occultation :** **1492. L'occultation de l'autre, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992.**

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|-----|
| SOMMAIRE | iii |
| REMERCIEMENTS | v |
| LISTES DES ABRÉVIATIONS | vi |
| TABLE DES MATIÈRES | ix |
| INTRODUCTION | 1 |
| PREMIÈRE PARTIE: L'ÉTHIQUE DE DUSSEL | 9 |
| CHAPITRE 1 | 9 |
| LECTURE DE L'HISTOIRE DE L'ÉTHIQUE OCCIDENTALE | 9 |
| 1. Les éthiques ontologiques | 11 |
| 1.1 L'éthique grecque d'Aristote | 11 |
| 1.2 L'éthique chrétienne médiévale de Thomas d'Aquin | 13 |
| 2. Éthiques de la métaphysique du sujet | 15 |
| 2.1 L'éthique moderne d'Emmanuel Kant | 16 |
| 2.2 Les éthiques axiologiques | 17 |
| 2.3 La critique heideggérienne | 19 |

| | |
|---|-----------|
| | x |
| CHAPITRE 2 | 23 |
| L'ÉMERGENCE DE L'ALTÉRITÉ ET LA DESTRUCTION DE LA TOTALITÉ | |
| OCCIDENTALE | 23 |
| 1. Position <i>factice</i> d'altérité | 25 |
| 2. La philosophie de la libération latino-américaine et l'Autre | 28 |
| 2.1 1492 et la constitution du <i>Moi-Conquistador</i> | 29 |
| 2.2 Lecture de 1492 à partir de l'Autre, de l'Indien | 31 |
| 3. La philosophie latino-américaine et la méthode <i>analectique</i> | 35 |
| 4. L'altérité anthropologique | 37 |
| 4.1 La relation érotique | 37 |
| 4.2 La relation pédagogique | 39 |
| 4.3 La relation politique | 41 |
| CHAPITRE 3 | 46 |
| LE CRITÈRE DE L'ÉTHIQUE « <i>LIBÈRE LES VICTIMES</i> » | 46 |
| 1. Morale et éthique | 47 |
| 2. L'altérité archéologique | 51 |
| 2.1 Une critique de l'archéologie européenne ou l'antifétichisme | 52 |
| 2.2 Bartholomé de Las Casas | 54 |
| 2.3 Jésus et sa proximité avec les victimes | 56 |
| 3. Le critère éthique «<i>libère les victimes</i>» | 61 |
| DEUXIÈME PARTIE: LA THÉOLOGIE DES CARAÏBES | 67 |
| CHAPITRE 4 | 67 |
| PERSPECTIVES POUR UNE THÉOLOGIE DES CARAÏBES | 67 |

| | |
|---|-----|
| 1. Émergence et développements de la théologie des Caraïbes | 72 |
| 1.1 Dé-colonisation de la théologie | 76 |
| 1.2 La pensée caraïbienne après <i>Troubling of the Waters</i> | 79 |
| 2. Différentes approches pour une théologie des Caraïbes | 84 |
| 3. La théologie caraïbienne et les théologies de la libération noire américaine et latino-américaine | 92 |
| 3.1 Lien entre la théologie des Caraïbes et les théologies de libération noire et latino-américaine | 93 |
| 3.2 La théologie des Caraïbes et les théologies du Tiers Monde | 95 |
| 3.3 La théologie des Caraïbes comme théologie de l'émancipation | 96 |
| CONCLUSION | 103 |
| BIBLIOGRAPHIE | 107 |

INTRODUCTION

La philosophie de la libération est un courant philosophique né en Amérique latine au début des années 1970. Selon le philosophe français Alain Guy, ce courant philosophique, inspiré principalement par le christianisme, semble avoir été influencé par la Onzième thèse de Marx sur Feuerbach: «Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde; il est temps qu'ils s'occupent de le transformer» (Marx, 1956, III, 535)². En Amérique latine, cette transformation doit se faire au profit des sans-voix, des démunis, des marginaux, plus particulièrement, celles et ceux des pays d'Amérique latine ou des pays du Tiers Monde. Cette philosophie vise non seulement la libération des pays opprimés, mais aussi une compréhension plus complète de la réalité de l'oppression chez l'opprimé. De là l'importance d'une prise de conscience par ce dernier de sa réalité d'oppression.

Parmi les représentants les plus influents de la philosophie latino-américaine, on retrouve des théologiens aussi bien que des philosophes tels Gustavo Gutiérrez³, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Clodovis Boff, Juan Luis Segundo, Leopoldo Zea⁴, Augusto Salazar Bondy, Francisco Moreno Rejón, Antonio Môser, Enrique Dussel, etc. Pour ces auteurs, comme pour la grande majorité des auteurs latino-américains, le point de départ de toute philosophie et de toute théologie latino-américaine

² Alain GUY, *La philosophie en Amérique latine*, Paris, P.U.F. (Coll. *Que sais-je?*), 1991, p. 110.

³ Le prêtre séculier péruvien Gustavo Gutiérrez est l'un des initiateurs de ce mouvement théologique que l'on appelle la *théologie de la libération latino-américaine*. Son ouvrage *Teología de la liberación. Perspectivas*, publié en 1971 et traduit en français en 1974, est l'un des premiers écrits sur ce sujet (Alain GUY, *La philosophie en Amérique latine*, p. 112).

⁴ Le philosophe de l'histoire d'origine mexicaine, Leopoldo Zea, est l'un des pionniers de la philosophie de la libération latino-américaine. Son ouvrage, *La filosofía como compromiso y otros ensayos* (1952), est l'un des premiers écrits sur ce sujet (Jorge E. GRACIA, *Latin american philosophy. In the twentieth Century*, New-York, Prometheus Books, 1986, p. 217).

est l'option pour les pauvres ou les démunis, qu'Enrique Dussel appellera plus tard les victimes⁵.

Dans un monde axé de plus en plus sur la mondialisation et l'économie du marché, et où les préoccupations sociales des années 1970 semblent reléguées au second plan, la philosophie de la libération latino-américaine, considérée par certains penseurs européens comme une philosophie des périodes de crise⁶, semble ne plus avoir sa raison d'être. Mais, bien sûr, la plupart des penseurs latino-américains croient que la philosophie de la libération ainsi que la théologie de la libération sont encore pertinentes pour des pays comme ceux de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Asie, où la grande majorité des gens croupissent dans la pauvreté et dans la misère. En ce sens, le penseur latino-américain Francisco Moreno Rejón affirme: «L'intérêt prioritaire de cette éthique (l'éthique de la libération latino-américaine) est de contribuer à la solution du problème central en Amérique latine: la situation de pauvreté, de dépouillement, d'oppression et de mort que supporte l'immense majorité croyante et exploitée⁷.» La philosophie de la libération comme la théologie de la libération demeurent, pour les peuples de ce continent (l'Amérique latine), des sujets d'actualité.

Ce travail de recherche se veut une lecture de la pensée éthique du célèbre théologien, historien et philosophe latino-américain d'origine argentine Enrique Dussel.

⁵ Dans ses écrits plus récents, notamment en 1998 et 1999, Dussel remplace le concept de *pauvre* par un concept qu'il dit plus vaste et plus exact, à savoir celui de la *victime* (le pauvre, l'exclu, l'exploité, etc.) qui implique: «L'ouvrier, l'indien, l'esclave, africain ou le dominé asiatique du monde colonial, la corporité féminine, la race non blanche, les générations futures qui souffriront dans leur corporité la destruction écologique, les enfants abandonnés dans la rue, les immigrants, etc.» (Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, p. 309).

⁶ Dussel cite, entre autres, le philosophe d'origine autrichienne Hans Sherkshorn (Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación*, 1998, p. 533).

⁷ Francisco REJÓN MORENO, *La recherche du Royaume et de sa justice. Le développement de l'éthique de la libération*, Concilium 192, 1984, p. 70.

Pourquoi Dussel? D'abord, parce qu'Enrique Dussel est l'un des penseurs contemporains les plus influents de l'Amérique latine, plus particulièrement en théologie et en philosophie (éthique). Il est considéré comme l'un des plus grands représentants⁸ de l'éthique de la libération latino-américaine. En choisissant de faire une lecture de l'éthique de Dussel, nous voulons aussi valoriser le travail de ce penseur qui, malgré son importance⁹, demeure trop peu connu des intellectuels francophones, notamment au Québec et en Haïti. Un certain nombre d'ouvrages de Dussel ont été traduits en français¹⁰.

Finalement, en tant qu'originaire d'un pays pauvre, Haïti, l'auteur de ce mémoire est rejoint par la pensée de Dussel. Comme lui, nous croyons qu'une philosophie et une théologie en Amérique latine, en Haïti ou dans les pays dit du Tiers Monde, devraient viser d'abord le *monde des pauvres*. En ce sens, Dussel peut interpeller les penseurs haïtiens, nous renvoyant à notre propre histoire et à notre propre réalité en nous rappelant que toute pensée est située de telle sorte que cela ne signifie pas la même chose d'être un penseur en Europe et de l'être en Amérique latine, en Afrique ou dans les Caraïbes. Dussel lui-même s'est laissé interpeller par d'autres penseurs,

⁸. Mariano MORENO VILLA, *Husserl, Heidegger, Levinas y la Filosofía de la liberación*, Barcelone, *Anthropos* no 180, septembre-octobre, 1998, p. 47.

⁹ En plus d'une soixantaine d'ouvrages en philosophie, théologie et histoire, Enrique Dussel a donné des centaines de conférences dans plus de 20 campus universitaires aux États-Unis, dans une douzaine de nations européennes, et aussi dans plusieurs États d'Afrique et d'Asie. Il a collaboré à la publication de plus de 250 livres, articles et prologues. Il faut également souligner que plusieurs travaux de recherche ont été réalisés sur la pensée de Dussel (Voir Mariano MORENO VILLA, *Cronología de Enrique Dussel*, Barcelone, *Anthropos* no 180, septembre-octobre 1998, p. 38; et Mariano MORENO VILLA, *Bibliografía de y sobre Enrique Dussel*, Barcelone, *Anthropos* no 180, pp. 41-44.)

¹⁰ Parmi les livres de philosophie et de théologie: *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, 1974; *Éthique communautaire*, 1991; 1492. *L'occultation de l'autre*, 1992. Parmi les livres d'histoire: *Les évêques hispano-américains défenseurs de l'Indien (1504-1620)*, 1970. Notons également cinq articles parus dans la Revue internationale *Concilium*: *Puebla: relation entre éthique chrétienne et économie*, *Concilium* 160, 1980; *Une éthique unique peut-elle se légitimer devant la "pluralité" des morales?* *Concilium* 170, 1981; *Le pain de la célébration. Signe communautaire de justice*, *Concilium* 172, 1982; *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, *Concilium* 192, 1984; *Le marché dans la perspective éthique de la théologie de la libération*, *Concilium* 270, 1997.

entre autres, les philosophes Martin Heidegger (allemand) et Emmanuel Lévinas (lituano-français), et en honneur de celui-ci, il rappelle souvent l'anecdote suivante:

«En 1972, à Louvain, j'ai rassemblé un groupe d'étudiants pour dialoguer avec Lévinas, à qui j'ai posé la question: "Et les quinze millions d'Indiens tués pendant la conquête latino-américaine, et les treize millions d'Africains réduits à l'esclavage, sont-ils aussi l'Autre dont vous parliez". Lévinas m'a regardé dans les yeux et m'a dit: "Cela, c'est vous qui devez le penser". C'est pour cela que nous continuons à développer la philosophie latino-américaine que nous avons déjà commencée¹¹.»

Ainsi, à l'instar de la majorité des penseurs latino-américains, le terme *libération* sera une constante dans toute l'oeuvre de Dussel, plus particulièrement en philosophie et en théologie.

Mais qui est Dussel? Il est né en 1934 à la Paz (près de Mendoza, Argentine). Il a étudié l'histoire, la théologie et la philosophie, et a obtenu, en 1959, un doctorat en philosophie à l'Université de Complutense (Madrid), en 1965, une licence en sciences religieuses (Paris) et, en 1967, un doctorat en histoire (Paris-Sorbonne). L'auteur a également travaillé comme ouvrier manuel en Israël (1959-1961). Professeur d'éthique à l'Université de Cuyo (Argentine), il fut menacé pour ses idées progressistes et il dut se réfugier au Mexique où il enseigne surtout l'éthique et l'histoire à Iztapallapa (Mexique) et à l'Université nationale autonome du Mexique (UNAM-Mexico). Conformément à ses champs de spécialité et pour répondre aux

¹¹ *Ética de la liberación*, 1998, p. 403 (note no 476). Un grand nombre de citations de Dussel, dans ce mémoire, provient de textes écrits en espagnol et non traduits en français. Nous traduisons ces textes.

besoins de ce mémoire, nous regroupons les oeuvres¹² de Dussel selon trois secteurs: histoire, philosophie et théologie, et éthique.

Nous avons choisi d'étudier la question de l'éthique chez Dussel, d'abord par souci de limiter ce travail de recherche, mais aussi, parce que cette question demeure prioritaire en théologie et en philosophie de la libération. Chez Dussel, l'éthique se présente comme une question non pas simplement théorique, mais bien historique, à savoir l'Autre compris comme victime, ou encore comme extériorité du système ou de la totalité. Mais la victime (le pauvre, l'exclu, l'exploité, etc.) est l'*épiphany* de Dieu ou encore le lieu à partir duquel la praxis chrétienne se met en marche. Le théologien latino-américain Casali Alipio opine dans le même sens, en affirmant:

«[L]a contribution la plus originale [de Dussel] se situe dans la sphère de l'éthique, comme proposition de libération (...), Dussel a également aidé à renouveler la pensée sociale chrétienne, en plaçant la libération du pauvre comme impératif éthique absolu et la communauté comme espace de critique et de dépassement d'une morale individualiste¹³.»

Par sa conception de l'éthique, l'auteur semble indiquer le lien et la rupture entre la pensée occidentale et la pensée latino-américaine. En ce sens, dans un texte sur la pensée éthique de Dussel, le théologien brésilien Antonio Mõser affirme que:

«Dans toute son histoire, l'éthique a toujours pensé aux pauvres, mais non à partir d'eux; elle pensait aux pauvres à partir des riches, puis s'imaginait qu'en touchant le coeur des riches, elle ferait bénéficier les pauvres. L'éthique de la

¹² Pour une bibliographie complète des oeuvres de Dussel et des écrits sur sa pensée: Voir Mariano MORENO VILLA, *Bibliografía de y sobre Enrique Dussel*, Anthropos, no 180, septembre-octobre 1998, pp. 39-46. Moreno signale la parution, à ce jour, de 11 licences, 5 maîtrises et 11 doctorats sur la pensée de Dussel, notamment en éthique et en théologie. Voir aussi Alain GUY, *La philosophie en Amérique latine*, pp. 114-118.

¹³ Alipio CASALI, Enrique Dussel: liberar al pobre como imperativo ético absoluto in Juan-josé, Tamayo-Acosta, *Para comprender la teología de la liberación*, Verbo Divino Estella, 1990, p. 220.

libération, fondée sur une compréhension à la fois anthropologique et théologique différente, prétend inverser le processus: penser à partir des pauvres, avec eux et en leur faveur¹⁴.»

Pourtant, les premiers écrits de Dussel s'inscrivaient plutôt dans la ligne de la pensée européenne. Dans l'un de ses premiers ouvrages, *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972), en s'inspirant de Martin Heidegger, Dussel avait le projet de fonder son éthique sur l'ontologie, et défendait la thèse selon laquelle il y aurait une éthique ontologique fondamentale ou une *éthique universelle* cachée sous les différentes éthiques philosophiques de chaque peuple ou de chaque culture. D'où la nécessité de libérer l'éthique de ce qu'elle contient de *grec, chrétien, moderne, etc.*, afin d'arriver à une éthique universelle ou à l'éthique ontologique fondamentale¹⁵ proprement dite.

Cependant, à partir de 1973, suite à une lecture de la philosophie de Lévinas, il se produira ce que l'auteur considère comme un tournant dans sa pensée. Même si, par la suite, il doit remettre en question la philosophie de Lévinas, Dussel, lui, demeurera toujours reconnaissant de l'avoir réveillé de son *sommeil ontologique*¹⁶:

«Nous donnions un cours d'*Éthique ontologique* dans la perspective heideggérienne (du "dernier Heidegger") à l'Université Nationale de Cuyo, quand en groupe de philosophes nous avons découvert l'oeuvre d'Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Mon éthique ontologique s'est transformée en *Para una ética de la liberación latinoamericana* (...) Pourquoi Lévinas? Parce que l'*expérience originnaire* de la philosophie de la libération

¹⁴ Antonio MOSER, *La représentation de Dieu dans l'éthique de la libération*, Concilium 192, 1984, p. 79.

¹⁵ Enrique DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza (Argentina), Ser y Tiempo, 1972, pp. 6-13.

¹⁶ Notons que Dussel ne renoncera pas complètement à son projet de fonder une éthique universelle, unique; celle-ci se fondera non pas sur l'ontologie, mais bien sur l'*Autre* comme victime (le pauvre, l'exclu, etc.). D'où le critère de l'éthique: *Libère les victimes* (voir notre chapitre trois, pp. 46-66).

consiste à découvrir le "fait" massif de la domination, de la manière dont une subjectivité se construit comme "maître" d'autre subjectivité (...), cette "expérience originaire"- vécue par tout latino-américain même dans les salles de classes en Europe, se trouvait mieux exprimée dans la catégorie d'*Autrui* (autre personne comme Autre), comme *pauper* (pauvre)¹⁷.»

La libération de l'Autre comme victime constituera le point de départ de toute la pensée de Dussel. La philosophie de la libération est, en ce sens, une éthique, Dussel l'appelle une *éthique critique*. La théologie fondamentale de la théologie de la libération est l'éthique, puisque, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'Autre comme victime est l'*épiphany* de Dieu¹⁸. En tenant compte de la thèse principale de l'auteur, à savoir que toute la philosophie occidentale se construit comme une totalité en excluant l'Autre, et que toute construction d'une pensée nouvelle doit passer par une destruction de la philosophie européenne, notre hypothèse de lecture de l'éthique d'Enrique Dussel, qui donne l'articulation de la première partie de ce mémoire, est qu'elle comporte trois moments: 1) lecture de l'histoire de l'éthique occidentale, 2) l'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale, et 3) *Libère les victimes* comme critère principal de toute éthique.

Dans le chapitre premier, **Lecture de l'histoire de l'éthique occidentale**, nous définissons ce que l'auteur entend par totalité. Ensuite, en nous référant à *Para una de-strucción de la historia de la ética, 1972*, nous montrons comment, à partir d'une relecture d'Aristote, de Thomas d'Aquin et surtout d'Heidegger, Dussel voulait poser les bases d'une éthique qui serait ontologique. Mais, cette relecture conduit à une *déconstruction* de toute la philosophie occidentale (y compris de celle d'Heidegger), qu'il accuse d'être construite comme une totalité en excluant l'Autre. D'où la nécessité d'un dépassement.

¹⁷ Enrique DUSSEL, *Autopercepción intelectual de un proceso histórico*, Anthropos, no 180, septembre-octobre, 1998, p. 20.

¹⁸. Voir *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991, pp. 216-224.

Dans le chapitre deux, **L'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale**, nous montrons comment, en s'appuyant sur les écrits du philosophe français d'origine juive Emmanuel Lévinas, plus particulièrement sur sa catégorie d'*extériorité* ou d'*altérité*, Dussel prend ses distances par rapport à la pensée heideggérienne. Cependant, l'auteur critique à son tour Lévinas, dont la conception de l'Autre demeurerait trop abstraite et dont la pensée, occidentale, se construirait, également, comme une totalité. La philosophie de Lévinas (et toute la philosophie européenne) sera remplacée par une philosophie latino-américaine, comme l'*irruption de l'Autre* ou de l'extériorité de la totalité, plus particulièrement, du pauvre latino-américain, opprimé, dominé, exploité, etc.

Dans le chapitre trois, **Le critère de l'éthique «libère les victimes»**, nous montrons pourquoi, contrairement à la pensée européenne, le lieu réel de l'éthique n'est pas uniquement les lois, les normes, mais bien la praxis, et plus précisément la praxis de libération. Et que c'est à partir d'elle que l'on jugera de toute action éthique comme *bonne* ou *mauvaise*. En tant qu'il vise la libération de la victime (pauvre, opprimé, exclu, etc.), ce critère serait absolu et valable également en tout temps et en tout lieu.

Cet exposé des trois moments de la pensée éthique de Dussel constitue, comme nous l'avons déjà souligné, la première partie de ce mémoire. Dans une deuxième partie, nous établissons le lien entre la pensée de Dussel et une théologie des Caraïbes. Pour cela, nous présentons brièvement la théologie des Caraïbes en retraçant l'histoire de ce courant théologique depuis une première rencontre entre des théologiens caraïbéens, en 1973, jusqu'à aujourd'hui. Nous posons la question des liens possibles entre la théologie des Caraïbes, la théologie de la libération latino-américaine et la théologie de la libération noire. Cependant, loin d'être un travail exhaustif, cette deuxième partie du mémoire doit être considérée comme l'ouverture par la pensée de Dussel à une perspective pour une théologie des Caraïbes, sachant que ce sujet pourrait, à lui seul, faire l'objet d'un mémoire ou d'une thèse de doctorat.

PREMIÈRE PARTIE: L'ÉTHIQUE DE DUSSEL

CHAPITRE 1

LECTURE DE L'HISTOIRE DE L'ÉTHIQUE OCCIDENTALE¹⁹

Selon Dussel, la totalité est le fait de s'universaliser ou de se constituer comme un *Tout* en excluant l'Autre. Pour l'auteur, la totalité a un centre et c'est ce «centre qui donne du sens à tout²⁰.» Il compare la totalité à une maison: «Ma maison est mon monde (...) si un étranger arrive chez moi, il ne connaît pas la signification des objets, des tableaux ou de la photo de mon grand-père; il ne sait pas ce que c'est que "ma maison"; dans ma maison je commande parce que je suis au centre²¹.» Autrement dit, la totalité réfère à mon monde à moi ou à l'espace à partir duquel toutes les choses ont un sens pour moi.

Dans la Bible, poursuit l'auteur, la totalité se traduit généralement par le mot *chair* (carne). Le *péché de la chair* n'avait rien à voir avec le corps (el cuerpo) et encore moins avec le sexe; il signifiait plutôt le mal (el mal) ou encore un monde qui se totalise en s'enfermant sur soi ou en niant l'Autre. En niant l'Autre, on devient du

¹⁹ Para una de-STRUCCIÓN de la historia de la ética, 1972; *Teología de liberación y ética*, t.1, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.1, 1973; *Éthique communautaire*, 1991.

²⁰ Enrique DUSSEL, *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, t.1, Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1973, p. 12.

²¹ *Ibid.*, p. 13.

même coup idolâtre et fétichiste. Voilà le péché d'Adam, le fait de «nier l'existence de l'Autre et par cela même de Dieu, l'*absolument absolu*²².» Selon Dussel, l'absolutisation de la totalité est le péché de la chair, en tant que, auparavant, on ait pratiquement nié l'Autre: « "Caïn se jeta sur son frère Abel et le tua" (Gn 4, 8)²³.» La catégorie biblique qui exprime la totalité structurelle des pratiques du péché, c'est *Babylone*. Elle symbolise également le système d'oppression en tant que celui-ci se constitue comme une totalité qui nie et méprise l'Autre:

«Le système se ferme sur lui-même, son projet historique en vient à prendre la place du projet humain en général; ses lois sont dites naturelles et ses vertus parfaites; et il verse le sang de ceux qui lui opposent quelque résistance que ce soit, prophètes ou héros, comme s'ils représentaient la méchanceté ou la subversion totale²⁴.»

Dans une perspective philosophique, écrit Dussel, à l'exception de Thomas d'Aquin et de l'époque médiévale, toute la pensée occidentale a été construite comme une totalité ou un système en excluant l'Autre. Tout travail de construction d'une pensée nouvelle doit nécessairement passer par une *destruction* ou une *déconstruction* de la philosophie occidentale et de sa conception de l'éthique. En ce sens, Dussel commence par faire une relecture de la pensée occidentale, plus particulièrement de son éthique. Ainsi, en retraçant brièvement l'histoire de la pensée occidentale depuis l'époque pré-moderne jusqu'à l'époque moderne, plus particulièrement en se référant aux oeuvres des auteurs qui, selon lui, sont les plus influents de cette pensée, Dussel distingue deux types d'éthique: d'une part, une éthique de type *ontologique*; d'autre part, une éthique qu'il qualifie de *métaphysique du sujet*. Qu'est ce que l'auteur entend par éthique ontologique et par métaphysique du sujet?

²². Enrique DUSSEL, *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991, p. 230.

²³ *Ibid.*, p. 230.

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

1. Les éthiques ontologiques

L'éthique vient du mot *ethos* qui signifie une façon d'habiter son monde. Dussel distingue deux types d'éthique: d'une part, une éthique vulgaire ou publique appelée communément la *sagesse populaire*, d'autre part, une éthique scientifique comme expression méditative et méthodique de la manière d'être dans le monde, que l'on appelle l'*éthique philosophique* (*ética filosófica*). Selon l'auteur, deux courants de pensée ont influencé la philosophie occidentale et ses différentes éthiques: il s'agit de l'*ethos tragique* de l'existence grecque (de source indo-européenne) et l'*ethos dramatique* de l'existence judéo-chrétienne (d'origine sémitique).

1.1 L'éthique grecque d'Aristote

L'*ethos tragique* se réfère au fondement quotidien ultime, intuitif, exprimé de façon pré-conceptuelle par les artistes dans le théâtre grec, notamment dans la tragédie. Dussel affirme que la «tragédie, à la différence de n'importe quelle autre oeuvre artistique, a su exprimer de manière plus profonde l'*ethos grec*.» Car, grâce à son génie, l'artiste parvient à recréer de façon explicite ce qui se vit d'une manière implicite et quotidienne, et l'oeuvre touche la vie des gens. Le sens tragique de l'existence tomberait dans le *cercle de la nécessité*, ou de *la régénération* (*kyklos tês genéseos*). Depuis Homère jusqu'aux néoplatoniciens, l'esprit tragique fut fondé sur le fait que «l'être est ce qui est nécessairement permanent, ce qui est éternellement présent, le Destin (Moiras) qui doit s'accomplir nécessairement²⁵.» L'*ethos tragique* est l'attitude la plus adéquate face à la «"mêméité" éternelle et permanente de la Totalité²⁶.» Dans cet *ethos*, il n'y a pas de place pour la nouveauté, c'est le présent constant: «"le

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

²⁶ Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 107.

Même", comme Totalité, se ferme comme un cercle qui tourne constamment (sur lui-même) sans nouveauté²⁷.» Aristote a vécu son existence au sein de cet ethos.

Comme tout ethos grec, l'éthique d'Aristote est d'abord une ontologie. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote présente non pas uniquement un traité d'éthique, mais bien un chapitre de l'ontologie fondamentale. Il distingue plusieurs types d'être: «L'être physique (nécessaire); l'être de ce qui est technique ou artificiel (ta pragmata, outil); mais il y a aussi l'être de l'humain, différent de celui des dieux et de celui des bêtes ou de celui de simples choses²⁸.» Pour Aristote, poursuit Dussel, ce qui différencie l'humain des autres êtres, c'est qu'il est d'abord un être indéterminé (poder-ser). Mais en tant qu'être en puissance ou inachevé, la pleine réalisation ou *actualisation* de l'humain passe par ce que l'auteur appelle la médiation vertueuse (mediación virtuosa). Il définit la vertu comme étant «l'ensemble des attitudes qui pré-détermine le faire (de l'humain)²⁹.»

Pour Dussel, l'éthique d'Aristote n'est ni une éthique purement formelle, ni une éthique matérielle des valeurs³⁰. Aristote l'exprime très bien en affirmant que dans le savoir-faire éthique, il n'y a pas de matière (tèn hylen) pré-établie ou stable, bien au contraire, «quand il faut agir, on devra examiner, dans chaque cas, ce qu'exige la situation (EN II, 2; 1104 à 3-10)³¹.» Pour Aristote, aucune règle ne peut tranquilliser ou rassurer la conscience dans les situations existentielles données. L'être humain devrait

²⁷ *Ibid.*, p. 97.

²⁸ *Para una de-strucción*, p. 32.

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ Sur la vertu chez Aristote et la possibilité du mal, voir *Para una de-strucción*, pp. 40-42.

³¹ *Ibid.*, p. 43.

avoir uniquement comme règle de choisir «à partir d'une juste "interprétation compréhensible un humain authentique..."(EN II, 6; 1107 à 1-2)³².»

L'éthique d'Aristote, conclut Dussel, est une description de l'être de l'humain et de la manière dont ce dernier se manifeste. La frónesis (la vertu de la prudence) désigne la manière habituelle de l'humain authentique d'habiter le monde, «en interprétant (hermeneúein), à partir de son être en devenir, les possibilités qui s'ouvrent à lui (EN VI, 5; 1140 b 5-6)³³.»

1.2 L'éthique chrétienne médiévale de Thomas d'Aquin

Dans l'ethos grec, rappelle Dussel, la faute ou le péché de l'homme est tragique, inévitable mais, étant donné que la faute est imposée par les dieux, l'homme n'est pas responsable du mal parce qu'en réalité, il n'est pas libre. Par contre, dans l'ethos dramatique, on fait face à deux libertés qui s'affrontent: d'une part, celle qui tente et, d'autre part, celle qui est tentée (Adam ou Ève):

C'est pourquoi, dans la perspective judéo-chrétienne, l'origine du mal est humaine et non divine. Le mal ouvre l'histoire en tant que théâtre de la responsabilité humaine. Contrairement à la morale grecque, la morale judéo-chrétienne, fondée sur le *mythe adamique*, serait une morale de liberté, dramatique, historique:

«La morale grecque était une morale de vertus, modes permanents d'habiter le monde, ils (ces derniers) étaient comme des ancres qui empêchaient le navire de sombrer dans les eaux troubles du chaos et de l'imprévisible. Par contre, la morale chrétienne sera une morale de liberté qui, sans ancres, navigue dans l'imprévisible (qui ne se comprend plus comme chaos, mais comme histoire)³⁴.»

³² *Ibid.*, p. 43.

³³ *Ibid.*, p. 43.

³⁴ *Ibid.*, p. 52.

Dussel interprète l'éthique de Thomas d'Aquin dans cette ligne. Selon lui, l'éthique de Thomas reprend de façon explicite ce que les médiévaux appelaient l'*acte humain* (el acto humano), l'actualisation de l'être humain dans le monde. Cet acte se présente comme une structure unitaire dont le premier moment est son ouverture à l'être, non seulement à l'être déjà donné (passé), mais aussi à l'être à venir (futur). Selon Thomas, entre l'être donné et l'être à venir, une tension se crée, l'«homme cherche à s'ouvrir par lui-même³⁵»; cette ouverture s'appelle *intention* (intentio) qui signifie *tendre-vers-quelque chose* (tender-hacia-algo). Les médiévaux appelaient ce premier mouvement fondamental, l'*ordre d'intention* (ordo intentionis), c'est-à-dire, «la compréhension et l'emprise que nous cherchons à avoir sur notre être passé et notre être à venir³⁶.»

À partir de l'horizon fondamental et de ce que nous sommes en tant qu'accumulation du passé, s'ouvre un horizon nouveau, à savoir, le *domaine des possibilités*. Thomas posait le problème de la liberté à partir de cet horizon. La liberté serait le fait de «laisser libre cours aux possibilités qui viennent de l'horizon de l'être à venir³⁷.» Le libre arbitre dans son exercice de liberté permet d'arriver à la délibération et au consentement de l'appétit pour ensuite procéder à l'étape de l'élection. Mais l'élection, une fois réalisée devient définitive. Autrement dit, elle ferme la porte à toutes les autres possibilités. C'est pourquoi, pour Thomas, il y a une différence entre l'élection et un simple consentement.

Il y aurait, selon Thomas, une instance ou une *voix intérieure* qui se charge de juger l'humain ou de le rappeler à l'ordre. Cette instance, l'auteur l'appelle la

³⁵ *Ibid.*, p. 58.

³⁶ *Ibid.*, p. 58.

³⁷ *Ibid.*, p. 61.

conscience (cons-cientia) morale ou ontologique: «C'est la voix de l'être, qui nous permet de découvrir la possibilité authentique, mais qui suscite en nous le remords quand nous refusons de l'accomplir. La fonction ontologique de la conscience est d'illuminer le chemin qui nous mène vers l'être (I-II, q. 18, a. 1, c)³⁸.»

Un acte est bon ou mauvais dans la mesure où la possibilité choisie est en accord ou en désaccord avec le projet de chacun, et celui-ci avec le *bien commun* ou encore avec Dieu. Pour Thomas, il n'y a pas de projet individuel, mais bien un projet communautaire auquel contribuent tous les êtres humains. En ce sens, d'après Dussel, l'éthique de Thomas, comme celle de l'époque médiévale, est fondée sur une relation réelle avec l'Autre, même si «celui-ci est conceptualisé essentiellement comme Dieu³⁹.» Mais cette conception éthico-ontologique solidaire (*ética-ontológica solidaria*) sera remplacée avec la modernité par une éthique de la métaphysique du sujet.

2. Éthiques de la métaphysique du sujet

À partir de Kant et de la modernité, affirme Dussel, le sujet devient l'élément central de l'éthique philosophique. La plupart des philosophes modernes, notamment Nietzsche, Husserl, et Heidegger, ont suivi la voie proposée par Kant en fondant la moralité sur le sujet plutôt que sur l'être. L'éthique devient alors une métaphysique du sujet. C'est ce que Dussel montre à partir d'une analyse des éthiques de Kant, Nietzsche, Husserl, et Heidegger.

³⁸ *Ibid.*, p. 67.

³⁹ Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 112.

2.1 L'éthique moderne d'Emmanuel Kant

Selon Dussel, *La Critique de la raison pure* (1781) de Kant montre que toutes les formes de connaissance ne sont que des manières de représenter l'objet, mais elles ne permettent pas de le comprendre, parce qu'elles ne permettent pas d'avoir accès à la connaissance de la chose en soi. C'est pourquoi, l'être appartient au sujet en tant que celui-ci permet de se forger une représentation de l'objet. D'où cette affirmation: «Par sa description, l'être est un "acte de la subjectivité humaine", par lequel quelque chose se rend présent dans l'horizon transcendantal⁴⁰.»

En refusant à l'ontologie l'accès aux noumènes (aux choses en soi), l'éthique devra se fonder sur le *sujet a priori* (aprioridad del sujeto). Autrement dit, en se détachant de l'ontologie fondamentale, l'éthique kantienne doit partir d'elle-même et avec les a priori qui lui sont propres. Selon Kant, en tant que phénomène, la liberté ne peut faire l'objet de la connaissance de l'entendement; par contre «de toutes les idées de la raison spéculative, la liberté est la seule qui permette de façon a priori d'accéder à la possibilité, (...), parce qu'elle est la condition de la loi morale que nous connaissons⁴¹.» En d'autres termes, ce que l'on connaît (ratio cognoscendi) en premier, c'est la loi morale, mais elle suppose aussi (ratio essendi) la liberté.

La loi devient alors le fondement de la moralité qui s'exprime par ce que Kant appelle l'impératif catégorique: «Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle⁴².» Cette loi fondamentale s'impose à nous sous la forme d'un jugement *synthétique a priori*. Elle est *synthétique a priori* en ce sens qu'elle est la «condition de possibilité de la moralité de l'acte; car elle précède la réalisation de l'acte (et) ne dépend ni de son résultat ni

⁴⁰ *Ibid.*, p. 91.

⁴¹ *Ibid.*, p. 94.

⁴² *Para una ética*, t.2, p. 100.

d'aucune donnée empirique antérieure⁴³.» Ainsi, la loi est le fondement de la moralité, en tant qu'elle permet au sujet de se représenter l'objet de façon synthétique. Mais, du point de vue ontologique, le fondement de la loi est le sujet même, puisque celui-ci utilise la loi comme point de départ de son *acte synthétique*. Autrement dit, d'après Kant, «la loi donne l'être à l'objet, en tant que sa forme (...); cependant, celui qui fait "intervenir" cedit être est le sujet⁴⁴.»

L'éthique kantienne propose, alors, un nouveau fondement transcendantal, la loi morale objective en tant qu'elle est le lieu de l'accomplissement ou de la réalisation du sujet. Selon Dussel, les éthiques contemporaines, notamment les éthiques axiologiques, s'inspireront de l'éthique kantienne axée sur la métaphysique du sujet.

2.2 Les éthiques axiologiques

À l'exception de celle de Heidegger, les éthiques de Nietzsche et de Husserl seraient, selon Dussel, des éthiques axiologiques. L'éthique deviendrait une doctrine du *logos* ou de l'*art*. Le sujet serait à la fois agent et créateur, d'où, le sens de l'éthique axiologique ou éthique des valeurs. Mais qu'est-ce que l'on entend par valeur? Quel est le lien entre sujet et valeur? Existe-t-il une relation entre l'éthique axiologique et la métaphysique du sujet? Ou quel est le lien entre la morale kantienne et l'éthique axiologique?

Pour Nietzsche, la valeur représenterait un valoir. Celui-ci constitue l'être même de la valeur en ce sens que dire que cela m'importe ou vaut pour moi est une façon, pour le sujet, de représenter d'une manière constructive sa propre croissance. Chez Nietzsche, la valeur dépendrait du sujet et en tant que telle, elle se fonderait sur la métaphysique moderne de la subjectivité (*subjectividad*).

⁴³ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁴ *Para una ética*, t.1, p. 34.

Cependant, s'il est important pour la vie d'avoir une *croissance de vie* (aumento de vida), il lui est aussi nécessaire de procéder constamment à une *destitution* (destitución) des valeurs établies afin de les remplacer par des *valeurs nouvelles* (nuevos valores). Cela se réalise au moyen de la *volonté de pouvoir* (voluntad de poder); c'est-à-dire un vouloir ou une volonté qui peut ordonner, parce qu'elle dispose librement de ses possibilités. La *volonté de pouvoir* serait l'origine ou le principe de toute création. En ce sens, l'artiste (en tant que créateur) est l'expression ultime de la vie comme croissance de la vie. Le monde devient une oeuvre d'art.

La métaphysique de la volonté de pouvoir serait, selon Dussel, le fondement de l'*Européen moderne* qui se rend universel au moyen de la colonisation et qui domine la nature et les autres êtres humains grâce à la technique. Mais, à l'ombre de cette métaphysique se développera la phénoménologie. Inspiré de son maître Bentham, Husserl relancera la philosophie contemporaine vers de nouvelles recherches. L'éthique proposée par Husserl dans la phénoménologie transcendantale⁴⁵ serait une éthique des valeurs ou une éthique axiologique: «La valeur est constituée par la conscience intentionnelle qui, lorsqu'elle est pure, fonde intentionnellement l'être de tout être objectif et, par conséquent, est l'être absolu⁴⁶.»

L'éthique serait, d'une part, une axiologie a priori en tant qu'elle détermine, «à partir d'une intention estimative, le sens de l'"être comme devoir être" (valeur)» pour tout ce qui concerne l'émotion (l'amour, la haine, etc.); d'autre part, comme doctrine de l'art, elle serait pratique, parce qu'elle décrit également le domaine de la *praxis pure* (praxis pura), c'est-à-dire que l'humain ne serait pas uniquement sujet à un «simple monde des choses (Sachen), mais aussi, avec la même immédiateté, (il peut

⁴⁵ Dussel distingue deux types de phénoménologie: la phénoménologie *transcendantale* qui concerne la conscience de l'être comme *sens* (sentido) ou valeur; la phénoménologie *existentielle* qui concerne l'*ouverture* (apertura) que favorise l'être même qui se manifeste.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 138.

constituer) un monde de valeurs (Wertewelt), de biens, un monde pratique⁴⁷.» Dans cette perspective, affirme Dussel, l'éthique serait un *système de règles*, la *reine des doctrines de l'art*, parce qu'elle permettrait de discerner «le chemin qui permette aux valeurs analysées dans le règne axiologique de se réaliser⁴⁸.» Ainsi, l'éthique de Husserl s'inscrirait également dans la tradition de la métaphysique du sujet d'où l'importance de la philosophie heideggérienne dont l'objectif est de dépasser la subjectivité moderne ou la métaphysique du sujet axée sur la totalité, en vue d'inclure l'Autre.

2.3 La critique heideggérienne

À partir de 1955, Heidegger a problématisé «le sens de la relation humain-être⁴⁹.» Dans le premier tome de son ouvrage intitulé *Nietzsche* (1961), il remarque que «la Volonté de pouvoir ainsi que la constitution de l'être, et celui-ci dans le sens de l'Éternel retour du même, est l'expression de la relation humain-être qui est toujours au centre de toute métaphysique moderne (Nietzsche, I, pp. 463-464)⁵⁰.» À la question: qu'est-ce que l'être? Heidegger répond que tout se résume au *même* (das Selbe), lieu (Ort) dans lequel «l'essence de l'être et l'essence de l'humain co-appartiennent l'une à l'autre (zusammengehören)⁵¹.»

Heidegger invite à penser la relation humain-être autrement, dans un nouveau langage ou une autre langue (Sagen): «Au delà du monde technique, du sujet-objet, du travail-produit, l'humain découvre une nouvelle attitude: "l'ouverture devant le

⁴⁷ *Ibid.*, p. 140.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 141.

⁴⁹ *Para una ética*, t.1, p. 98.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 98.

⁵¹ *Ibid.*, p. 99.

mystère, la sérénité devant les choses"⁵².» Ce serait grâce à ce quiétisme (attente) ou cette attitude passive face au monde que l'on peut se libérer de l'horizon ou de la limite du monde, comme «horizon transcendantal de la représentation⁵³.» Chez Heidegger, affirme Dussel, ce qui fait l'originalité d'un horizon demeure son ouverture (ein Offenes) ou encore ce qui n'est encore aucunement saisi (lo que no es todavía experimentado), l'*Ouvert* (das Offene als Gegend):

«L'horizon, dans ce qui lui est propre, n'est donc que le côté tourné vers nous d'une ouverture; c'est-à-dire, l'horizon est encore autre chose (etwas Anderes) qu'un simple horizon. Mais, suivant ce que nous avons observé, cet autre est l'autre de lui-même, et ainsi le même qu'il est (das selbe)...C'est cette ouverture même...Je la vois comme un Ouvert⁵⁴.»

Dans *Gelassenheit* (1959), Heidegger explique ce qu'il entend par l'*Ouvert*:

«Si par comprendre (verstehen) on entend: pouvoir se représenter les choses qui s'offrent à nous, de telle sorte qu'elles soient mises à l'abri, en sûreté, au sein du déjà connu (monde), alors moi aussi je ne trouve rien de déjà connu, où je puisse loger ce que j'essaie de dire par l'*Ouvert* (das Offene als Gegend). Cet Ouvert s'impose à nous comme étant ce qui ad-vient, comme une rencontre que nous ne pouvons pas prédéterminer parce que "le domaine de l'*Ouvert* s'ouvre par lui-même" (*Gelassenheit*, pp. 36-37)⁵⁵.»

Dans la perspective heideggérienne, penser serait alors la sérénité (*Gelassenheit*) ou la quiétude face au domaine de l'*Ouvert*. Autrement dit, c'est seulement dans la clairière de l'*Ouvert* que la pensée peut être ce qu'elle est, c'est-à-dire le moment *entre* l'humain et le domaine de l'*Ouvert*.

⁵² Ibid., p. 99.

⁵³ Ibid., p. 99.

⁵⁴ Ibid., p. 99.

⁵⁵ Ibid., p. 99.

En présentant l'Ouvert comme le lieu de la *conciliation* (conciliación) et de la différence, Heidegger décrit l'être et l'étant comme le fruit d'un double mouvement: «L'être se montre comme ce qui sur-vient (Ueberkommt), qui découvre. L'étant comme tel apparaît dans le mode de l'arrivée (An-kunft) qui s'abrite dans la non-occultation (Identité et différence, p. 56)⁵⁶.» Pour Heidegger, en tant que deux moments différents, l'être et l'étant s'ouvrent à partir du *même*, et «ce "même" est celui qui tend l'"entre-deux" (Zwischen) où ce qui sur-vient et ce qui arrive sont maintenus en rapport, écartés l'un de l'autre et rapportés l'un à l'autre⁵⁷.» Dans la pensée heideggérienne, affirme Dussel, l'être est pensé à partir de la différence, et celle-ci est la différence à partir du *même* (aus dem Selben).

En pensant l'être à partir de la différence qui, en fin de compte n'est que le *même*, la philosophie heideggérienne tombe dans le même piège que celui de Kant et des autres philosophes modernes. Autrement dit, la pensée de Heidegger reste et demeure une pensée à partir du *même* (lo mismo, das Selbe) en excluant l'Autre. Si Heidegger a critiqué la conception de l'humain comme conscience et substance, ou encore comme sujet, il faut encore aller au-delà, non seulement de l'enfermement (de l'humain) dans la conscience, mais aussi de l'horizon de l'être, c'est-à-dire du monde. En d'autres termes, il faut transcender la catégorie heideggérienne de *monde* comme horizon de l'être. Dussel veut le faire à partir d'Heidegger lui-même:

«Le dépassement de la modernité, de l'ontologie du sujet, se réalisera non pas dans la transcendance humain-monde fondée sur la relation sujet-objet, mais bien dans la découverte que la Totalité humain-être, comme être-dans-le-monde, s'ouvre à partir de ce qui lui est antérieur: l'"Autre" (l'Altérité)⁵⁸.»

⁵⁶ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 119.

Il s'agira de penser la relation *humain-être* comme *être-dans-le monde*, non à partir de la différence (du même), mais à partir de l'Autre (considéré comme l'Ouvert). Selon Dussel, c'est de cette façon que l'on peut sortir de l'univers de la totalité.

En conclusion, la relecture de l'histoire de la pensée occidentale permet à Dussel de se situer par rapport à celle-ci. En analysant l'éthique grecque d'Aristote et la morale chrétienne médiévale de Thomas, il affirme qu'elles sont des éthiques de type ontologique, fondées sur l'être; par contre, en se détachant de l'ontologie fondamentale, les éthiques modernes ne sont qu'une métaphysique du sujet. Cependant, à l'exception de Thomas dont l'éthique se construirait à partir d'une relation réelle avec l'Autre (Dieu), les éthiques occidentales ont un point commun: elles se construisent comme une totalité en ne laissant aucune place pour la nouveauté, l'Autre. Malgré la critique heideggérienne de la subjectivité moderne, sa philosophie demeure également une pensée à partir du même. C'est pourquoi, il faut dépasser toute la philosophie européenne, y compris celle d'Heidegger, afin de penser l'Autre ou l'altérité. Mais qu'est-ce que Dussel entend par l'Autre ou l'altérité? Comment se réalise l'émergence de l'altérité? C'est ce que nous allons étudier au chapitre suivant.

CHAPITRE 2

L'ÉMERGENCE DE L'ALTÉRITÉ ET LA DESTRUCTION DE LA TOTALITÉ OCCIDENTALE

Dussel propose une relecture de l'histoire de la philosophie à partir de l'Autre (le pauvre, l'opprimé, etc.), en tant qu'extériorité de la pensée occidentale comme totalité ou encore *comme Moi-conquérant (Moi-conquistador)*. L'auteur s'inspire de la pensée du philosophe français d'origine juive, Emmanuel Lévinas, qu'il compte dépasser à son tour. Dans un mémoire intitulé *Fondements éthiques d'une philosophie latino-américaine de la libération: E. Dussel*, J. Jiménez-Orte abonde dans le même sens, en affirmant:

«Dussel ne suit pas le chemin de la philosophie de Lévinas mais il reprend, développe et exploite les catégories et les idées d'extériorité et d'altérité, ainsi que beaucoup d'autres catégories qui proviennent originairement du champ de la théologie mais qui sont inséparables de la philosophie de la libération⁵⁹.»

Lévinas serait, selon Dussel, l'un des rares penseurs européens, sinon le seul, à avoir tenté de transcender la totalité en vue de penser l'Autre comme autre. Dans

⁵⁹ J. JIMÉNEZ-ORTE, *Fondements éthiques d'une philosophie latino-américaine de la libération: E. Dussel*, Montréal, Université de Montréal, 1985, p. 27.

son ouvrage *Totalité et infini* (1961), Lévinas aurait assumé la pensée de Feuerbach⁶⁰, mais en la dépassant; l'Autre ne se résumerait pas dans ce qui le rend visible. Car le visage à lui seul demeure incapable de révéler ce qu'est l'Autre réellement ou ce qui lui est propre (lo que tiene de propio). Au contraire, pour Lévinas, l'Autre devant lequel on se situe dans le *face-à-face* à travers le désir est d'abord un humain (un Ouvert) qui se révèle à moi: «Au-delà de la vision il y a l'Autre⁶¹.» L'Autre, humain, est compris comme l'épiphanie de l'Autre divin, Dieu créateur. En ce sens Lévinas affirme: «L'Autre est au-delà de la pensée, de la compréhension, de la lumière, au-delà du fondement, de l'identité, etc.⁶²»

Lévinas a fait le saut vers la révélation de type proprement anthropologique dont le ton était donné par Feuerbach: «Avec "Totalité et Infini", l'horizon de l'ontologie, la compréhension de l'être, la théorie, l'"être-dans-le-monde" sont non seulement précédés par un a priori pré-ontologique (la "sensibilité"), mais aussi par un a posteriori post-ontologique (l'"extériorité")⁶³.» Car si le visage de l'Autre nous interpelle, c'est que nous sommes déjà *sensibilité, corporalité*, a priori, vulnérables. Ainsi, il existerait (avant l'ontologie, comme "compréhension de l'être") une *pré-ouverture* (pre-apertura) au monde qui s'exprimait par la corporalité ou la sensibilité.

Selon Dussel, la limite de Lévinas est que son concept d'Autre demeure plus théologique qu'anthropologique. Pour Lévinas, Dieu (l'Autre absolu) est l'unique possibilité pour avoir accès à l'Autre (anthropologique). L'Autre de Lévinas est également abstrait (Autrui). Lévinas n'aurait pu penser que l'Autre pouvait être un Indien, un Africain ou un Asiatique. La pensée lévinassienne reste et demeure une pensée occidentale ou européenne qui ne réussit pas à briser complètement la totalité. En ce

⁶⁰ Chez Feuerbach le réel se révélerait d'abord dans sa sensibilité.

⁶¹ *Teología*, t.2, p. 122.

⁶² *Ibid.*, p. 161.

⁶³ *Ética de la liberación*, p. 363.

sens, d'après Jiménez-Orte, Dussel, ainsi que d'autres penseurs latino-américains, critiquent Lévinas en l'accusant de trop se renfermer dans la relation «intimiste moi-toi individuelle et interpersonnelle⁶⁴» sans tenir compte «des sujets collectifs et de leurs relations: comme les "classes sociales", les "peuples", les cultures, etc.»; ainsi, pour Dussel, ajoute Jiménez-Orte, «le philosophe juif n'a pas fait le dernier pas qui l'amènerait de l'éthique à la politique⁶⁵.»

Voilà pourquoi il faut dépasser la pensée lévinassienne, ce sera la tâche de la philosophie de la libération latino-américaine. La philosophie latino-américaine, comme *nouvelle* philosophie, montrerait alors, de façon radicale, le sens de l'éthique de l'altérité en tant qu'elle dépasse la pensée européenne y compris celle de Lévinas.

Dans ce chapitre, nous montrerons d'abord la provenance du concept d'altérité ou encore de l'Autre. Ensuite, nous montrerons que, malgré les liens entre Dussel et Lévinas, les deux auteurs conçoivent l'Autre de manière distincte. Une nouvelle conception de l'Autre donne naissance à la philosophie latino-américaine. Cette nouvelle philosophie aura également sa propre méthode appelée l'*analectique*. Nous concluons avec les trois relations qui, selon Dussel, se concrétisent à partir de la rencontre de l'Autre ou encore les trois altérités anthropologiques.

1. Position *factice* d'altérité⁶⁶

Il y aurait dans le texte de l'Exode (33, 11) deux catégories extrêmement importantes mais inconnues de la tradition occidentale: *face-à-face et intime* : «Cette

⁶⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁶⁶ On retrouve cette idée dans toute l'oeuvre de Dussel, plus particulièrement, dans les ouvrages suivants: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *Filosofía de la liberación*, 1985; *Éthique communautaire*, 1992; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, 1998; *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, 1999.

expérience du face-à-face est (...) l'expérience la plus fondamentale de toute la pensée judéo-chrétienne et encore de toute la pensée chrétienne en général⁶⁷.» Dussel nomme cette expérience la position *factice* d'altérité. Le face-à-face (visage à visage) est d'abord une expérience interpersonnelle, la présence d'une personne face à une autre: «le fait d'être "visage à visage", à deux ou à plusieurs, voilà ce qui constitue l'"être" personne⁶⁸.» L'expérience de la proximité de personne à personne constitue Autrui comme *prochain* (proche, quelqu'un), comme Autre, et non comme chose, instrument, médiation (le soldat pour le général, le chauffeur d'autobus pour le passager, etc.). Cette expérience est originaire (*originaria*) et radicale; en tant que telle, elle est antérieure au monde (comme horizon de sens). Car avant même d'établir des relations avec le monde ou avant même de commencer à penser, l'humain se trouve d'abord et inévitablement face à un autre: «L'Autre est premier (les parents qui donnent naissance à l'enfant; la société qui nous reçoit dans la tradition, etc.). Avant d'établir des relations avec la nature, l'humain s'expose à l'autre humain⁶⁹.»

C'est pourquoi, contrairement à Heidegger, Dussel affirme que «l'Autre n'est pas celui avec qui je suis dans mon monde [le *Mitsein* de Heidegger] (...) l'Autre comme autre est, en tant que tel et en dernière instance, incompréhensible et extérieur à mon monde⁷⁰. L'Autre demeurera toujours, en soi, un mystère, à apprivoiser: «Je ne peux jamais dire que je connais absolument telle ou telle personne⁷¹.» En d'autres termes, en tant qu'il est incompréhensible, l'Autre, ou encore l'humain, échappe toujours à notre monde (à notre mode de compréhension). Il devient alors, pour nous, un mystère. Dans *Teología de la liberación y ética* (1973), Dussel affirme:

⁶⁷ *Teología*, t.2, p. 66.

⁶⁸ *Éthique communautaire*, p. 17.

⁶⁹ *Teología*, t.2, p. 202.

⁷⁰ *Para una ética*, t.2, p. 122.

⁷¹ *Ibid.*, p. 122.

«Pour avoir quelqu'un en face de moi, l'Autre, je dois le considérer comme étant libre, c'est-à-dire, non pas comme faisant partie de mon monde comme une chose que l'on peut dominer. Si je suis patron je peux dominer l'ouvrier, mais si celui-ci n'est pas seulement un ouvrier mais bien "quelqu'un", il est alors beaucoup plus qu'une partie de mon entreprise et il devient un mystère qui se trouve en face de moi, en tant qu'il est extériorité, parce qu'il est au-delà du "système" que je domine; système qui peut être ma maison, mon usine, mon quartier: ce qui constitue mon monde⁷².»

Dans la terminologie heideggérienne, «le face-à-face symbolise la limite d'un Ouvert face à la limite d'un autre Ouvert: leur relation même est un entre moi et l'Autre qui, à l'origine, ne laisse ni "espace" ni fissure pour un monde de sens; elle est proximité⁷³.» En tant que rencontre entre deux extériorités ou deux Ouverts, le face-à-face serait l'expérience première et radicale. La rencontre est réelle et concrète, et non abstraite. La relation à l'Autre ne se réalise plus au niveau de la compréhension (tentative d'inclure l'Autre dans mon monde), mais plutôt comme ouverture et exposition métaphysique ou éthique (comme relation d'humain à humain): «L'Autre se présente comme celui qui, ayant droit, exige que justice lui soit faite, propose la paix et proteste face à ma prétention totalisante (totalitaire) de le comprendre⁷⁴.» L'Autre est au-delà de l'être (considéré comme le même, la totalité). Il est dit métaphysique, éthique, trans-ontologique (trans-totalité):

«Si la notion de l'être, en tant que totalité mondaine en son ultime horizon, est appelée ontologique, il s'agit maintenant de quelque chose (l'Autre) qui se trouve au-delà de l'ontologique (*la fysis griega*), et pour cela on pourrait l'appeler: métaphysique, trans-ontologique, parce qu'il (l'Autre) est toujours extérieur au "Même" (ou à la totalité)⁷⁵.»

⁷² *Teología*, t.2, p. 65.

⁷⁴ *Para una ética*, t.1, p. 121.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 119.

2. La philosophie de la libération latino-américaine et l'Autre⁷⁶

Pour Dussel comme pour Lévinas, la philosophie première ou la métaphysique serait l'éthique et non l'ontologie, car le face-à-face vient en premier (lo primero) et, en tant que tel, est antérieur à la compréhension de l'être. Le face-à-face ou la relation d'humain à humain comme pré-ouverture serait la vérité première: «C'est un fait premier, *veritas prima*: se confronter au visage de Quelqu'un comme quelqu'un, de l'Autre comme autre, du mystère qui s'ouvre comme un domaine incompréhensible et sacré au-delà des yeux que je vois et qui me voient de près⁷⁷.»

La différence entre la pensée lévinassienne et la philosophie de la libération latino-américaine résiderait principalement dans leur façon de concevoir l'Autre. Pour la philosophie latino-américaine, l'Autre n'est plus un être abstrait ou encore Autrui, mais bien quelqu'un de très concret: «Contrairement à la totalité européenne, l'Autre, pour nous, en Amérique latine, est le peuple latino-américain pauvre et opprimé par opposition aux oligarchies dominatrices et pourtant dépendantes⁷⁸.» Le *pauvre* signifierait d'une manière concrète l'*opprimé* c'est-à-dire, «l'Autre dépouillé (...), de sa dignité, de ses droits, de sa liberté, et transformé, en instrument pour les buts que se propose le dominateur, le Seigneur: l'Idole, et le Fétiche⁷⁹.»

⁷⁶ Cette idée est développée dans toute l'oeuvre de Dussel. Voir surtout: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *América latina, dependencia y liberación*, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Filosofía ética latinoamericana), t.3, 1977; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Filosofía política latinoamericana), t.4, 1979; *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Arqueológica latinoamericana), t.5, 1980; *Filosofía de la liberación*, 1985; *Ética de la liberación. En la globalización y de la exclusión*, 1998; *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, 1999.

⁷⁷ *Teología*, t.2, p. 202.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁹ Enrique DUSSEL, *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, Concilium 192, 1984, p. 99.

La philosophie latino-américaine surgit comme l'affirmation de l'Autre, du pauvre latino-américain, considéré également par l'auteur comme l'*autre visage* de la modernité (la otra cara de la modernidad). Cependant, d'après Dussel, on ne peut pas construire une philosophie latino-américaine sans penser à 1492, la date à la fois de la conquête espagnole en Amérique et du début de la modernité et de l'exploitation de l'Autre (le peuple latino-américain).

2.1 1492 et la constitution du *Moi-Conquistador*⁸⁰

Dans un dialogue avec le philosophe italien Gianni Vattimo à propos de son ouvrage intitulé *La fin de la modernité* (1985), Dussel affirme que l'on ne peut pas parler de la fin de la modernité et par conséquent de la postmodernité sans tenir compte de l'origine de la modernité. Contrairement à Vattimo et à d'autres penseurs européens, il soutient que la modernité n'est pas un phénomène exclusivement européen. Elle prend sa source dans la dialectique entre le centre (Europe) et la périphérie (les pays colonisés) car, «il n'y a pas de modernité sans "modernisé", de civilisation sans "barbare"⁸¹.»

Dans son ouvrage *1492. L'occultation de l'Autre* (1992), l'auteur affirme que l'*ego*, ou la *subjectivité* européenne, se développe jusqu'à se constituer en *Seigneur du monde*, en volonté de pouvoir avec la conquête du Mexique par Hernan Cortés. D'où cette hypothèse que: «L'Amérique latine, à partir de 1492, est un moment constitutif de la Modernité, l'Espagne et le Portugal étant son moment originaire⁸².» Ceci conduit à une nouvelle conception mondiale de la Modernité, et fait apparaître non

⁸⁰ Voir: *Historia de la iglesia en América latina. Coloniaje y liberación, (1492-1972)*, 1972; *1492. L'occultation de l'autre*, 1992; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, 1998; *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, 1999.

⁸¹ Enrique DUSSEL, *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Lupus Inquisitor, 1999, p. 39.

⁸² Enrique DUSSEL *1492. L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992, p. 21.

seulement son *concept* émancipateur, mais également ce que Dussel appelle le *mythe de la modernité* ou encore le mythe de la culpabilité de l'Autre, à savoir «la justification, au nom du processus émancipateur, de la violence contre la périphérie, en considérant les bourreaux (les conquérants, les commerçants, les empires coloniaux, la culture supérieure) comme innocents, et les victimes comme des coupables⁸³.»

La *conquête*, rappelle l'auteur, est d'abord un «processus militaire, pratique, violent, qui inclut dialectiquement l'Autre, en tant que "le même"⁸⁴.» L'ego moderne est apparu dans sa confrontation avec le *non-ego* en ce sens que «les habitants des nouvelles terres découvertes n'apparaissent pas comme Autres, mais comme le même, qui doit être conquis, colonisé, modernisé, civilisé, comme une matière de l'ego moderne⁸⁵. Dans cette perspective, «l'Autre (...) est aliéné, obligé, contraint à s'incorporer à la totalité dominatrice comme une chose, comme un instrument, comme un opprimé, comme un "encomendado"⁸⁶, ou comme un esclave africain dans les plantations de canne à sucre ou de tous autres produits tropicaux⁸⁷.» Ainsi, la conquête est essentiellement l'affirmation pratique du *Je conquiers* et la négation de l'Autre (l'Indien) en tant qu'autre. Le *Moi-conquérant* est, selon l'auteur, la *protohistoire* de la constitution de l'*ego cogito* en tant que «moment décisif de sa constitution comme subjectivité, comme "volonté de puissance"⁸⁸.» La *colonisation* de la vie quotidienne (Lebenswelt) de l'Indien, et de celle de la vie de l'esclave africain, constituerait le

⁸³ *Posmodernidad*, p. 39.

⁸⁴ *L'occultation*, p. 41.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁶ *Encomendado* signifie: «Forme de l'économie coloniale latino-américaine que l'on employait aussi en Andalousie, à l'encontre des Musulmans. Un certain nombre d'Indiens étaient "encomendados" (mis à la disposition) du conquistador pour qu'ils travaillent gratuitement, soit sur les champs, soit à la recherche de l'or dans les rivières, dans les mines» (*Ibid.*, p. 40).

⁸⁷ *Ibid.*, p.41.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 47.

premier processus européen de «"modernisation", de civilisation, de soumission (ou d'aliénation) de l'Autre considéré comme "le Même"⁸⁹.»

Après la découverte de l'espace (la géographie) et la conquête des corps (la géopolitique), les Européens ont même réussi à contrôler le monde imaginaire de l'Indien en l'obligeant à incorporer les *dieux vainqueurs* (comme cela se faisait à l'époque). Car pour les *conquérants*, écrit l'auteur, le monde imaginaire de l'Indien était démoniaque dans son entier, par conséquent il devait être détruit et remplacé par l'unique base de *l'enseignement religieux* (la religion chrétienne).

C'est pourquoi, concernant l'arrivée des Européens en Amérique, on ne peut pas à proprement parler de *rencontre* de deux cultures ou de deux mondes: il s'agit plutôt d'une «relation asymétrique, où le monde de "l'Autre" est exclu de toute rationalité et de toute validité religieuse possible⁹⁰.» Il n'y a pas eu de *rencontre*, car il y avait un «mépris total pour les rites, les dieux, les mythes, les croyances indigènes⁹¹.» Le concept de rencontre sert, au contraire, à occulter la domination du *moi* européen, de son *monde*, sur celui de l'Autre (l'Indien). Dans son ouvrage, Vattimo ne tient même pas compte de cette violence exercée sur le monde de l'Autre (l'Indien, l'autre peuple, l'autre culture). Cet Autre, exclu de toute rationalité, est pourtant l'autre visage de la modernité, de là l'importance de relire 1492 à partir non pas des colonisateurs, mais des colonisés eux-mêmes, les peuples indigènes.

2.2 Lecture de 1492 à partir de l'Autre, de l'Indien

Dans les cultures nomades comme dans celles des planteurs villageois (ex., les Guaranis), il n'y avait pas de différenciation sociale suffisante pour distinguer un rôle

⁸⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 62.

⁹¹ *Ibid.*, p. 62.

tel que celui de *philosophe* (dans le sens originel grec *d'amant de la sagesse*). Ce n'était pas le cas chez les Aztèques qui, eux, avaient des classes, des fonctions et des métiers clairement délimités comme gouvernants, juges, guerriers, prêtres et aussi des sages appelés encore *tlamatinis*⁹². Le *tlamatini* était éduqué dans le *calmécac* (école de sages).

Selon l'auteur, il y aurait eu chez les Aztèques du XVe siècle, une grande tension entre ce que l'on peut appeler le «mythe sacrificiel» de Tlacaélel (mythe de domination et de militarisme) et la proto-philosophie des *tlamatinis* (qui ne sera pas prise en compte par le mouvement émancipateur de l'époque des Lumières)⁹³. Les croyances des *tlamatinis* étaient, en général, les mêmes que celles des classes populaires et des classes dominantes. Mais, ils développaient également dans le *calmécac* des croyances spécifiques, fruits d'une *rationalité hautement conceptualisée et abstraite*. Au-delà de tout mythe, la raison aztèque donnait comme origine absolue et éternelle de tout l'univers non pas le *Un* (comme chez Platon, Parménide, etc.), mais bien le *Deux* (Ome). À l'origine, le treizième ciel était le lieu où résidait la *Divine-Dualité* (Ometéotl). Comment les *tlamatinis* expliquaient-ils la relation entre la Divine-Dualité (principe ontologique absolu) et la réalité *temporelle-terrestre* (tlaltípac)?

D'après la mythologie des Aztèques, ce *dieu-déesse* a engendré quatre fils. Chacun d'eux s'appelait Tecatlipoca. Ils sont disposés aux quatre points cardinaux: «celui de l'Est est rouge; celui du Nord, région des morts, noir; celui de l'Ouest, Quetzalcóatl, blanc et Huitzilopochtli des Aztèques, au Sud, est bleu⁹⁴.» Ce sont les principes concrets originels de l'univers; chacun d'eux domine également une *époque* du monde. De plus, pour les Aztèques, il y avait déjà eu cinq époques, *cinq soleils*;

⁹² «Tlamatini (celui qui sait quelque chose) vient de "mati": celui qui sait, celui qui connaît; "tla" signifie chose ou quelque chose; "ni" donne le caractère substantif: celui qui sait» (*Ibid.*, p. 107).

⁹³ *Ibid.*, p. 110.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 112.

l'époque de la *découverte* était aussi celle du cinquième appelé également *Soleil en mouvement* parce qu'il se meut ou encore il suit son chemin. Pour eux, les quatre principes (les quatre faces de Tecatlipoca) sont en *lutte* continue pour conserver le plus possible l'existence de ce *cinquième Soleil* où ils vivent. Les humains sont appelés à devenir solidaires et complices du Soleil régnant. Par contre, pour les Aztèques, peu importe ce qu'ils font, leur existence est déjà déterminée par Ometéotl: «Notre Seigneur, le Seigneur qui est près et nous entoure (in Tloque in Nahuac) fixe ce qu'il veut, le planifie, se divertit. Ce qu'il veut, il le voudra. Il nous tient dans le creux de sa main, il nous meut à son gré.⁹⁵» La vision tragique qu'ont les Aztèques de l'existence influence en grande partie leur accueil des conquérants espagnols. La première fois qu'il a reçu Cortés dans la ville de Mexico, l'empereur aztèque Moctezuma croyait que celui-ci était Quetzalcóatl envoyé par Ométéotl. C'est pourquoi, par une conclusion juste, appuyée sur une raison stratégique, Moctezuma offrait au nouvel arrivé son trône, le gouvernement, la domination sur les Aztèques.

Si l'on prend en considération le monde de Moctezuma, sa réaction est tout à fait rationnelle. Après s'être informé auprès des sages, des astrologues, etc., Moctezuma ne pensait qu'aux possibilités suivantes: d'une part, les nouveaux arrivés (les Espagnols) pouvaient être des humains (dans ce cas, il leur aurait été possible de se battre contre eux). Mais, au début cette possibilité a été écartée. La possibilité qui paraissait la plus plausible pour Moctezuma était que les nouveaux arrivés étaient des dieux. Tout indiquait que c'était Quetzalcóatl. C'est pourquoi Moctezuma, par pure stratégie, a pris la décision de renoncer à l'empire et de laisser sa place à Quetzalcóatl (Hernan Cortés). Étant donné que Cortés a refusé de prendre le pouvoir à Mexico, Moctezuma se rendait alors compte qu'il ne s'agissait pas du «prince Quetzalcóatl venu récupérer le pouvoir temporel⁹⁶.» De plus, avec l'arrivée à Mexico de nouvelles et nombreuses troupes de soldats, Moctezuma prend de plus en plus conscience qu'il

⁹⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 120.

a en face de lui d'autres êtres semblables à Cortés. Mais il était déjà trop tard pour Moctezuma et son peuple. L'invasion était imminente. Ainsi se terminait ce que les Indiens considéraient comme la *Parousie* des dieux.

Pour s'affirmer, l'Europe a dû oublier, occulter ou même nier tout ce qui n'était pas elle-même, c'est-à-dire l'Autre. Cet Autre sera d'abord l'Indien et par la suite les Noirs d'Afrique réduits à l'esclavage. Ce que nous appelons aujourd'hui l'Amérique latine est, selon Dussel, une conséquence de la colonisation par le monde de la vie militaro-européenne du monde de la vie de l'Indien de l'Amérique qui produira «une race métisse, une culture syncrétiste, hybride, un état colonial, une économie capitaliste (d'abord mercantiliste et ensuite industrielle) dépendante et périphérique dès l'origine de la Modernité⁹⁷.» C'est pourquoi, la philosophie latino-américaine accorde une importance particulière à la politique comme ce qui permet de revendiquer la raison de l'Autre. En tant qu'affirmation de l'autre face de la modernité (les colonisés), la philosophie latino-américaine est également appelée philosophie *postmoderne*:

«Face à la postmodernité comme la fin, le déclin (crépuscule) de la modernité européenne: nous sommes d'accord avec Vattimo. Cependant, en plus de Vattimo, nous affirmons que la postmodernité est un nouveau projet de libération des victimes de la modernité, et le développement de la potentialité, de "l'autre visage" nié et occulté⁹⁸.»

La philosophie latino-américaine est, alors, le lieu à partir duquel l'on peut revendiquer un projet d'émancipation pour les pauvres de l'Amérique latine: «Comme extériorité de la modernité, l'Autre constitutif essentiel de la modernité (mais comme l'exploité, dominé, etc.) devient sujet de la praxis innovatrice (libératrice)⁹⁹.» En tant qu'affirmation de l'extériorité de la modernité ou de l'Autre et sa réalité, cette

⁹⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 40.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

philosophie a également sa propre méthode que Dussel appelle la méthode *analectique*. Qu'est-ce que la méthode *analectique*? Quel est son rôle dans la philosophie latino-américaine? Qu'est-ce qui la différencie des autres méthodes philosophiques?

3. La philosophie latino-américaine et la méthode *analectique*¹⁰⁰

L'analectique vient du mot grec *ana-logos*. Le préfixe *ana* (vers le haut) indique, «au-delà de l'horizon ontologique (de la totalité, du système, de la chair, etc.), un au-delà qui est transcendantal par rapport à l'être¹⁰¹»; le mot *logos* que l'on traduit en hébreu par *dabar* signifie: «dire, parler, dialoguer, révéler, etc.¹⁰²» L'ana-lectique signifie: «une parole qui est une révélation, un Dire dont la présence rend présente l'absence du "signifié" qui, cependant, attire et provoque: (il s'agit) de l'Autre même comme libre et comme projet, mais qui demeure incompréhensible, trans-ontologique¹⁰³.» La méthode ana-lectique part de la révélation de l'Autre comme extériorité, c'est-à-dire celui qui vient toujours du *dehors* ou de l'extérieur. L'Autre dérange et provoque parce qu'il remet constamment en question la totalité, en l'obligeant à s'ouvrir.

La méthode ana-lectique ne tient pas seulement compte du visage sensible de l'Autre mais exige que l'on mette à son service un travail-créateur. Ainsi, la découverte de la signification anthropologique et économique du visage de l'Autre constitue la

¹⁰⁰ Dans toute l'oeuvre de Dussel, plus particulièrement, dans les ouvrages suivants: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *América latina, dependencia y liberación*, 1973; *Filosofía de la liberación*, 1985; *Éthique communautaire*, 1992; *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, Concilium 192, 1984.

¹⁰¹ *Éthique communautaire*, p. 235

¹⁰² Enrique DUSSEL, *América latina. Dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro (éditeur), 1973, p. 116.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 18.

principale tâche de la philosophie latino-américaine: «Nous le disons d'une manière simple et sincère: le visage de l'Indien pauvre et dominé, du métis opprimé, du peuple latino-américain est le "thème" de la philosophie latino-américaine¹⁰⁴.» C'est pourquoi, se convertir à la méthode analectique signifie d'accepter de s'exposer à une pensée populaire, à celle des «opprimés, ou à celle de l'Autre qui loge en dehors du système¹⁰⁵.» Le philosophe qui veut se convertir à cette méthode doit également accepter de descendre de son «oligarchie académique, culturelle et universitaire pour savoir écouter la voix qui vient de l'au-delà (du système), (...) de l'extériorité (l'Autre)¹⁰⁶.» Le *savoir-écouter* l'Autre est, selon l'auteur, le moment constitutif de la méthode analectique ainsi que la condition de possibilité de *savoir-interpréter* (saber-interpretar) pour *savoir-servir* (saber-servir). L'originalité de la philosophie latino-américaine consiste, selon Dussel, en cet effort d'interpréter la voix latinoaméricaine (la voz latinoamericana). C'est aussi ce qui fait d'elle un «moment nouveau dans l'histoire de la philosophie humaine¹⁰⁷», et la distingue de l'histoire de toute la philosophie:

«La philosophie d'un authentique philosophe, la philosophie d'un peuple comme celui de l'Amérique latine ressemble analogiquement à l'histoire de la philosophie (c'est pour cela qu'elle est une étape de l'unique histoire de la philosophie), mais elle se distingue (parce qu'elle est unique, originale et inimitable, Autre que tout autre, parce qu'elle annonce la voix unique d'un Autre nouveau: la voix latino-américaine)¹⁰⁸.»

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 114.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 115.

¹⁰⁷ *Para una ética*, t.2, p. 172.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 173.

4. L'altérité anthropologique

À partir de la rencontre de l'Autre (de l'altérité), l'auteur distingue quatre types de relation que l'on peut regrouper en deux secteurs: l'anthropologique (l'érotique, la pédagogique, la politique); la relation archéologique (Dieu ou l'Autre *absolument absolu*). Cette dernière accomplit les trois premières relations, car la praxis archéologique ou le culte rendu à l'Autre *absolument absolu* n'est autre que la lutte pour la défense des droits et de la dignité de l'Autre (anthropologique). Dans la dernière partie de ce chapitre, nous analysons l'*altérité anthropologique*. Étant donné l'importance de l'*altérité archéologique* dans la philosophie de Dussel, nous développerons cette dernière relation dans le chapitre trois, qui porte sur le critère éthique et où les trois relations anthropologiques seront résumées.

Du point de vue anthropologique, l'auteur distingue trois types de relation qui se concrétisent à partir du face-à-face ou de la *révélation* d'un humain à l'autre: la relation homme-femme (érotique); la relation père-fils ou maître-disciple (pédagogique); la relation frères-soeurs (politique).

4.1 La relation érotique¹⁰⁹

Le premier moment de l'altérité ou du face-à-face est symbolisé par la relation homme-femme ou la relation érotique. Le premier face-à-face est celui de la rencontre entre un homme et une femme, rencontre qui, dans la pensée hébraïque, se concrétise dans l'acte sexuel même (le coït) comme on le retrouve dans le *Cantique*

¹⁰⁹ *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, t.2 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Filosofía ética latinoamericana, t. 3, 1977.

*des Cantiques*¹¹⁰. La sexualité est l'un des moments concrets de cette rencontre ou de ce face-à-face dont le point culminant est le coït qui symbolise la rencontre de deux extériorités ou de deux êtres complètement dis-tincts¹¹¹: l'homme et la femme. Dans cette expérience, le sujet transcende sa subjectivité et sa chair pour accéder effectivement à l'Autre ou à l'*extériorité*: «La sexualité est une expérience métaphysique de la réalité nue de l'Autre comme autre, désir d'accomplir le désir de l'Autre¹¹².»

L'éthique positive ou la bonté du projet érotique serait le *oui-à-l'Autre* sexe. Cela implique que chacun des partenaires apprenne à s'ouvrir à l'Autre en ne cherchant qu'à accomplir le désir de l'Autre. Se situant par rapport à Freud, Dussel affirme que la sexualité ne peut plus se définir uniquement à partir du phallus ou du sexe masculin. Le phallus doit aussi faire place à ce qu'il appelle «l'Autre comme sexualité clitoridienne-vaginale¹¹³». En tant qu'il est l'affirmation de l'Autre sexe, dis-tinct de soi, ce projet érotique appelé également *érotique de l'altérité*, serait le projet éthique libérateur: «La libération de la femme, est de s'ouvrir au domaine de la distinction (...) ce qui est distinct est essentiellement autre¹¹⁴.» Ainsi, le projet éthiquement bon (pour l'homme comme pour la femme) se réalise dans le service à l'Autre (libération de la femme) et se concrétise dans l'ouverture à l'Autre en tant qu'autre. Le projet éthiquement mauvais est, par contre, celui qui tend à réduire l'Autre (en particulier, la femme) à un *objet sexuel*. D'où l'affirmation suivante:

¹¹⁰ Collection de *poèmes érotiques* que l'on retrouve dans les écrits de l'*Ancien Testament* ou du *Premier Testament* et qui décrit l'amour humain dans les relations entre un *garçon* et une *fille*.

¹¹¹ Dans le premier volume de *Para una ética de la liberación latinoamericana*, (1973), Dussel fait remarquer qu'il préfère parler de *dis-tinction* plutôt que de *différence*. Il rappelle que la différence suppose toujours une comparaison (on est différent de...); ainsi la différence suppose l'unité ou l'identité; le *même* ou la *totalité*. Par contre, la distinction implique la diversité, le caractère de ce qui est autre, et ne présuppose pas une unité ou une totalité (p. 102).

¹¹² Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía ética latinoamericana* t.3, México, Edicol, 1977, p. 78.

¹¹³ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁴ *Teología*, t.2, p. 126.

«Quand la femme qui, dans le monde érotique, est l'Autre, n'est pas respectée comme autre, mais précisément, est considérée comme une chose à la disposition de l'homme, elle est devenue un objet sexuel, maîtresse de maison, gardienne d'enfants (...). Cette femme, comprise comme rien de plus qu'une chose, a été au service de l'homme depuis plusieurs millénaires; ce n'est pas par hasard que la pensée occidentale et la pensée sémitique nomment le grand Dieu: *Pater* (Père)¹¹⁵.»

Ce projet érotique est mauvais parce qu'il nie l'Autre (la femme). Ce serait la négation même de la sexualité en tant que *bipolarité*: «Étant donné que l'essence de la sexualité est la *bipolarité*, nier l'Autre, c'est supprimer également la sexualité¹¹⁶.»

La libération érotique doit passer par une nouvelle conception de la sexualité qui tient surtout compte du rôle de la femme. Cette dernière se réalisera dans ce que l'auteur appelle son exposition *clitoridienne-vaginale* (la relation sexuelle) et dans son exposition *mammaire* (relation avec l'enfant). Pour l'auteur, la relation homme-femme devient réellement une rencontre entre deux extériorités ou deux mystères dans la mesure où la femme est acceptée dans ce qui la distingue de l'homme. L'érotique est la relation dont découlent les deux autres relations (la pédagogique et la politique), de telle sorte que, lorsque la relation érotique se réalise dans le respect de l'autre sexe, elle ouvre la voie à une pédagogique et à une politique libératrices.

4.2 La relation pédagogique¹¹⁷

L'auteur distingue pédagogie, science de l'enseignement ou de l'apprentissage, et la *pédagogique*, «un secteur de la philosophie qui réfléchit sur le face-à-face père-

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁷ *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía de la liberación latinoamericana*, t.3, 1977.

filis, maître-disciple, médecin-malade, politicien-citoyen, etc.¹¹⁸» Donnant naissance à un enfant, les parents s'ouvrent au futur historique. L'enfant devient pour eux une réalité *autre*; il les transcende au sens de la transcendance métaphysique, puisqu'en donnant naissance à quelqu'un d'*autre*, les parents vont au-delà de leur propre être ou de leur *pouvoir-être*.

La relation paternité-maternité peut être considérée de deux façons: comme un acte de *causalité* ou comme un acte de *fécondité* dans la *gratuité métaphysique*. Il faut se rappeler que la fécondité est comprise par Dussel comme un acte métaphysique au moyen duquel l'être humain se transcende métaphysiquement en créant quelqu'un d'autre ou encore quelqu'un de dis-tinct et non uniquement différent. Dans une logique de causalité, l'enfant n'est qu'un *produit* de ses parents. Il doit répondre à ce que ces derniers décident pour lui, sa carrière, ce qu'il fera dans le futur, etc. Par contre, dans une logique de fécondité, la relation entre l'enfant et les parents devient une relation de liberté, de libération, de respect et de nouveauté. En ce sens, les parents doivent éduquer l'enfant (tout comme le maître son disciple, etc.) de manière à établir avec lui une relation d'égal à égal.

Dussel distingue deux types de projets, l'un de domination et l'autre de libération. Le projet pédagogique est de domination quand l'enfant, qui représente également le peuple, est éduqué de façon agressive, dominatrice et patriarcal. Il est alors éduqué de manière à reproduire le *même* ou le système établi:

«Si l'enfant est éduqué comme identique à ses géniteurs et selon leurs désirs, il s'agirait d'un cas de domination. C'est de là que vient souvent la rébellion juvénile, en ce sens que les enfants se rendent compte que le monde des adultes les écrase avec "le même" et les oblige à être "le même"¹¹⁹.»

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 123.

¹¹⁹ *Teología*, t.2, p. 69.

Le projet pédagogique est dit de libération quand les parents (ou l'État dans le cas d'un peuple) respectent l'altérité de l'enfant, c'est-à-dire le considérant toujours comme étant quelqu'un d'autre:

«Libérer l'enfant équivaut à la libération pédagogique. Alors, dans ce cas, la relation père-fils (mère-fille), ou maître-disciple, est le fait de respecter le fils (l'enfant) comme Autre ¹²⁰.»

Dans cette perspective, l'éducation de l'enfant est axée sur le dialogue et la créativité permettant de libérer les forces créatrices. Cela implique que les parents et les éducateurs se mettent à l'écoute de l'enfant. Car les parents authentiques, rappelle Dussel, sont capables d'écouter la voix interpellante et même insolente de celui ou celle qui veut se faire reconnaître comme Autre (l'enfant).

La praxis de domination affirme qu'il n'y a aucune parole valable en dehors de celle du maître, des parents, de l'État, comme voix de l'ordre établi. La praxis libératrice, au contraire, accepte d'écouter la parole révélatrice de l'Autre, comme étant en dehors du système. La praxis pédagogique permet alors aux maîtres-disciples et aux parents-enfants de grandir mutuellement dans le respect en devenant frère-frère, frère-soeur, soeur-soeur, dans une relation fraternelle appelée également relation politique.

4.3 La relation politique¹²¹

Dussel distingue deux types de politique: la politique du système capitaliste dont la préoccupation est de maintenir la domination et l'*antipolitique* ou *politique eschatologique* dont l'objectif est de «savoir formuler d'une façon pratique un nouvel

¹²⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹²¹ *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía política latinoamericana*, t.4, 1979.

ordre fondé sur la justice et de réaliser son chemin, sa construction¹²².» Ces deux formes de politique donnent également naissance à deux projets politiques différents. D'une part, un projet qui ne fait que reproduire le *même* et, d'autre part, un projet politique nouveau qui est irruption dans la totalité de l'extériorité ou encore de l'altérité. La philosophie politique a, selon l'auteur, un rôle prépondérant à jouer dans la construction d'un nouvel ordre pour le continent latino-américain.

Le projet politique que proposera la philosophie latino-américaine sera un projet éthiquement *juste* s'il vise la libération des opprimés appelés également des *sans-voix*, des *sans-dignité*. Il s'en dégage une différence entre deux types de politiciens: le politicien du système établi qui cherche à conserver le tout établi, et le politicien dont la tâche est la libération des opprimés. Ce dernier, à partir d'une praxis libératrice, facilite le passage d'un ordre ancien à un ordre nouveau où l'ancien dominateur cesse de l'être et le dominé retrouve sa libération. La domination politique est la domination d'un frère par un autre ou d'une soeur par une autre. Ainsi, le passage de l'ancien au nouveau ne peut se faire sans que l'ancien dominateur ne cesse de l'être et sans la libération de celui qui était dominé: «La libération politique est celle par laquelle le frère dominé devient l'égal de celui qui est libre (le dominateur), de telle manière que celui ou celle qui était dominé vive dans la justice¹²³.»

Dans cette perspective, en plus d'être une praxis, la politique a chez Dussel un sens beaucoup plus large, celui de la relation fraternelle ou sororale: «la relation entre un frère et un autre frère est ce que j'appelle la "politique". La politique est alors la relation entre des égaux, des frères¹²⁴.» Cette relation devient encore plus importante

¹²² Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía política latinoamericana*, Bogota, Universidad Santo Tomas, t.4, 1979, p. 62.

¹²³ *Ibid.*, p.63.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 70.

quand elle se réalise dans la rencontre de deux individus qui, généralement, sont des ennemis. Le meilleur exemple de ce face-à-face fraternel est celui du bon Samaritain:

«L'extrêmement Autre est celui qui en dehors de toute coexistence d'amitié, au-delà de l'indifférence, est un ennemi; et que cet ennemi se trouve dans une situation de misère extrême: blessé et presque sans vie (...), sans le sou (...), au bord d'un chemin (...); après avoir été battu à mort par des bandits (...). Un Samaritain qui passait par là, s'est approché de lui, l'a vu et a eu pitié de lui" (Luc 10, 29-37)¹²⁵.»

Le Samaritain joue le rôle de prophète, c'est-à-dire de celui qui est capable de découvrir l'Autre, au-delà de sa totalité quotidienne de Samaritain, pour qui un Juif n'est qu'un Ennemi. Le Samaritain est capable de sortir de son *solipsisme* ou de sa totalité pour s'ouvrir à l'Autre comme autre (*al Otro como otro*) par la dimension du *service* (*el servicio*): «Le "service" est un acte qui va au-delà du système, il est gratuit parce qu'il est réalisé par l'Autre comme autre; c'est la praxis du serviteur de Yahveh¹²⁶.» Le prophète de l'Ancien Testament, Moïse, joue également ce rôle exemplaire. Après avoir écouté la voix du Seigneur, il est parti en Égypte pour libérer le peuple d'Israël réduit à l'esclavage par le Pharaon. Moïse a ainsi pris parti pour l'Autre (le peuple d'Israël) ou encore il s'est converti à l'Autre: «Si la méchanceté est l'horreur de l'Autre, la bonté radicale est la conversion à l'Autre¹²⁷.»

L'humain parfait serait celui qui, par sa bonté, s'ouvre à l'Autre, comme autre, uniquement par amour. Dussel appelle celui-ci l'amour-de-justice. L'ouverture à l'Autre est de l'ordre de la confiance (*cum-fides*) et elle se réalise dans ce que les Grecs appelaient *eúnoia* (bienveillance) et les Latins, *benevolentia*, c'est-à-dire, «lorsque

¹²⁵ *Para una ética*, t.1 , p. 147.

¹²⁶ *Teología*, t.2, p. 98.

¹²⁷ *Para una ética*, t.2, p. 38.

nous aimons quelqu'un de telle sorte que nous ne voulons que son bien¹²⁸.» Cet amour implique également la construction d'une société plus juste et plus humaine où il n'y aura ni dominants, ni dominés. Autrement dit, dans la perspective dussélienne, l'amour pour l'Autre, plus particulièrement pour la victime, oblige à travailler pour la construction d'une société nouvelle fondée sur l'égalité entre les humains. Ainsi, le dominateur cessera de l'être et le dominé (la victime) retrouvera la libération.

En conclusion, pour Dussel, 1492 marque la naissance de la modernité et le point de départ du *Moi-conquérant* ou de l'ego européen. La philosophie latino-américaine revendique la place de l'Autre, du peuple latino-américain (ou aussi du peuple africain, asiatique, caraïbéen, etc.) occulté par la totalité européenne. La philosophie latino-américaine est, en ce sens, une philosophie postmoderne, comme nouvelle philosophie, car elle provient des marginalisés eux-mêmes, l'autre *visage* de la modernité. Dussel nomme également cette *autre* philosophie une métaphysique de l'altérité, car elle va au-delà de la totalité européenne et remet celle-ci en question. Cette philosophie aura également une nouvelle méthode appelée ana-lectique ou méta-physique (au-delà de...) en tant qu'elle transcende la totalité ou le système.

La destruction de la totalité européenne permet à Dussel non seulement de remettre en question la subjectivité moderne, mais aussi de se distancier de la pensée heideggérienne sur laquelle il voulait d'abord fonder son éthique; désormais, en s'appuyant sur Lévinas, son projet sera de fonder une éthique qui transcende l'ontologie heideggérienne, une éthique trans-ontologique ou méta-physique dont le point de départ est le face-à-face. Cependant, l'auteur dépassera à son tour la pensée lévinassienne qu'il juge également eurocentrique et abstraite. Cette critique à l'égard de la totalité européenne lui permettra d'affirmer la présence de l'Autre, du peuple latino-américain. Cela donne émergence à une pensée nouvelle, la philosophie latino-

¹²⁸ *Ibid.*, p. 149.

américaine, qui revendique la place de l'Autre occulté par la pensée européenne. D'où le titre du présent chapitre, *L'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale*. L'Autre ou l'altérité se concrétise dans les relations *érotique*, *pédagogique* et *politique*. Ainsi, contrairement à Thomas d'Aquin et à Lévinas, Dussel montre qu'il est possible de penser l'Autre de manière non seulement théologique, mais aussi philosophique, plus particulièrement à partir de l'altérité anthropologique.

Cependant, les trois altérités anthropologiques doivent être complétées par une quatrième, l'altérité archéologique, qui est l'irruption de l'Autre *absolument absolu*, Dieu. L'altérité archéologique sera également l'accomplissement de l'érotique, de la pédagogique et de la politique. Car, le culte à l'Autre *absolument absolu* ou à Dieu, correspond à la mise en place d'un nouveau système de justice et de fraternité comme anticipation du *Règne* dans lequel il n'y aura ni dominants, ni dominés. C'est en ce sens que la philosophie latino-américaine ou l'éthique latino-américaine revendique la place de l'Autre *face* de la modernité, c'est-à-dire, les victimes (pauvres, exclus, exploités, etc). Mais cela n'est possible que lorsque les victimes elles-mêmes deviennent sujets de leur propre libération ou encore lorsque celles-ci se prennent en charge elles-mêmes. C'est ce que nous allons tenter de montrer dans notre prochain chapitre, *Le critère de l'éthique: Libère les victimes*.

CHAPITRE 3

LE CRITÈRE DE L'ÉTHIQUE «LIBÈRE LES VICTIMES»

Le troisième moment de l'éthique de la libération latino-américaine d'Enrique Dussel en est un d'écoute de la voix de l'Autre comme extériorité du système. L'action qui vise la libération de l'Autre, appelé également victime (pauvre, opprimé, exclu, etc.), constitue une action éthiquement bonne. Pour cette éthique, en tant que révélation ou épiphanie de l'*absolument absolu* (Dieu), l'Autre, comme victime, interpelle et invite à prendre parti pour lui ou elle contre le système: «La révélation est l'interpellation de l'Autre, qui fait irruption à partir de l'au-delà du monde et de la totalité. La voix, la clameur, la parole de l'Autre (dabar en hébreu, le Verbe) fait irruption dans mon monde en le bouleversant: "J'ai faim"¹²⁹.» D'où le critère de l'éthique: *Libère les victimes*¹³⁰ (les opprimés, les exclus, etc). Ainsi, se mettre à l'écoute de l'Autre, la victime, c'est lutter pour sa libération ou encore c'est prendre sa défense face à un système qui le nie et l'exploite.

Mais, comme nous l'avons déjà souligné, cette libération n'est possible que lorsqu' en prenant conscience de sa propre situation, la victime devient responsable d'elle-même. Cela conduit à une praxis libératrice dont le but est de s'opposer à l'ordre ancien (la totalité dominatrice), et où l'on est *athée* de cet ordre en vue de construire un nouvel ordre plus juste et plus humain. Il s'agit de s'engager dans un passage de

¹²⁹ *Éthique communautaire*, p. 215.

¹³⁰ *Ética de la liberación*, p. 553.

l'Égypte à la Terre promise. Mais qu'entend l'auteur par responsabilité pour l'Autre? Comment l'Autre peut-il être responsable de lui-même? Qu'entend-il par construction d'un ordre nouveau? Comment peut-on lutter contre un système et en proposer un autre? Ce sont autant de questions auxquelles nous allons tenter de répondre dans les pages suivantes afin d'explicitier le sens du critère de l'éthique: *Libère les victimes*.

1. Morale et éthique¹³¹

Être responsable pour l'Autre, ou encore pour la victime, c'est accepter de prendre parti pour cette dernière face au système: «La responsabilité est la prise en charge du pauvre comme extériorité par rapport au système¹³².» C'est se compromettre pour la victime tout en luttant contre le système qui l'asservit et l'exploite. La prise en charge de la victime implique une option pratique: «En étant responsable face au système X pour cette victime, je dois (c'est une obligation éthique) critiquer ledit système parce qu'il est la cause de la négativité de la victime¹³³.»

La personne qui prend parti pour la victime devient du même coup libératrice (héros, prophète, etc.). Elle serait celle qui prend une responsabilité pour la victime en acceptant de prendre la défense de celle-ci vis-à-vis du système qui l'opprime: «Si l'on assume la responsabilité de se commettre en faveur de la victime (...), on ne réalise pas de semblable action pour que la victime continue d'être niée. La responsabilité

¹³¹ Sur la distinction entre morale et éthique chez Dussel, voir surtout: *Para una de-structión de la historia de la ética*, 1973; *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación*, t.1, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *América latina, dependencia y liberación*, 1973; *Puebla entre éthique chrétienne et économie*, Concilium 160, 1980; *Le pain de la célébration. Signe communautaire de justice*, Concilium 172, 1982; *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, Concilium 192, 1984; *Éthique communautaire*, 1991; *La démocratie matérielle et formelle. Réflexion à partir d'une éthique de la libération*, 1996; *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, 1998.

¹³² Enrique DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1985, p. 74.

¹³³ *Ética de la liberación*, p. 375.

joue le rôle de "critique" et de "transformation" des causes qui font que la victime demeure victime¹³⁴.» Il s'en dégage alors ce que l'auteur appelle le principe-libération¹³⁵ dont le critère peut s'exprimer de cette façon, *Libère les victimes* (pauvres, opprimés, exclus, etc.): «Effectivement la possibilité de libérer les victimes est le critère¹³⁶ sur lequel se fonde le principe le plus complet de cette Éthique (l'éthique de la libération)-¹³⁷.» Le critère *Libère les victimes* représente une responsabilité dangereuse pour celui ou celle qui le vit dans sa radicalité. Cela suppose: «a) que l'on tienne compte des mécanismes du péché; b) que le devoir éthique est de détruire ces mécanismes; c) qu'il est nécessaire de tracer un chemin pour sortir de ce système; d) qu'il est obligatoire de réaliser un système nouveau de justice¹³⁸.»

¹³⁴ *Ibid.*, p. 377.

¹³⁵ Dans la perspective dussélienne, le principe oblige à réaliser le critère déjà défini, c'est-à-dire, il est obligatoire pour tout être humain (...), de déconstruire les normes, les actions, les microstructures, les institutions ou systèmes qui conduisent à la domination de la victime. Ainsi, Le principe-libération est ce qui oblige à prendre la défense de la victime ou encore ce qui oblige éthiquement à travailler à la construction d'un ordre nouveau plus juste et plus humain. Dussel décrit le principe-libération de la manière suivante: «Celui (ou celle) qui agit de manière éthique doit (il est obligé de) libérer la victime (...), a) au moyen d'une transformation faisable des moments (des normes, des actions, des microstructures, des institutions ou des systèmes d'éthicité) qui causent la négativité matérielle ou discursive formelle (quelque symétrie ou exclusion de la participation) de la victime; et b) au moyen de la construction, à travers de nouvelles normes, des actions, des microstructures, des institutions jusqu'aux systèmes complets d'éthicité où les victimes peuvent vivre (...). Cette obligation a la prétention d'universalité; c'est-à-dire qu' elle vaut pour toute action et en toute situation humaine (d'où le sens de principe-libération).» (Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación*, 1998, p. 559.)

¹³⁶ Le critère de transformation éthique-critique consiste en «la considération des capacités ou possibilités empiriques, technologiques, économiques, politiques, etc., ayant comme référence directe la négation de la négativité (domination) de la victime, grâce au calcul pratique que réalise la raison instrumentale et stratégique critique. C'est-à-dire, le critère pour déterminer la possibilité de transformer le système formel qui domine les victimes consiste à bien évaluer la capacité stratégique-instrumentale de la communauté des victimes d'aboutir à leur objectif malgré le pouvoir établi du système dominant.» (*Ibid.*, p. 555).

¹³⁷ *Ibid.*, p. 553.

¹³⁸ *Éthique communautaire*, p. 80.

En optant pour la victime, le libérateur devient l'ennemi du système établi. Il devient du même coup un *illégal*¹³⁹ ou un hors-la-loi¹⁴⁰. Le libérateur agit fréquemment dans l'illégalité, puisqu'il n'agit pas conformément aux lois en vigueur. Moïse s'est opposé aux lois du Pharaon d'Égypte et Jésus s'est opposé aux lois d'Hérode, de Rome ou du Temple, etc. Le libérateur dérange. Il remet constamment en question le statu quo et refuse d'accepter comme bonnes les règles imposées par les représentants des systèmes dominants.

L'auteur rappelle que tout système de pratiques en vigueur, dominantes (depuis l'Égypte, Babylone, jusqu'aux chrétientés, etc.), tend à établir comme bonnes ses propres pratiques. Il apparaît alors un système moral *établi*. L'on définit un acte moralement *bon* ou *mauvais* à partir des critères de ce système: «Celui qui se conforme à ce système en ses pratiques, en ses normes, en ses valeurs, ses vertus et ses lois, celui-là est un homme bon, juste, un homme de mérite qui reçoit la louange de ses semblables¹⁴¹.» La domination et le péché sont alors transformés en fondement de la réalité vécue. L'on tient désormais la praxis perverse pour bonté et justice. La conscience *morale*¹⁴², partant des principes moraux du système, crée une conscience tranquille et sans remords devant une praxis que le système approuve, même si elle peut se révéler une praxis perverse de domination. Dans cette perspective, la formule médiévale *Fais le bien, évite le mal* est un principe moral et non éthique:

«Toutes les morales sont relatives parce qu'elles ne visent qu'à faire entrer les relations pratiques dans une culture concrète. Elles sont également multiples

¹³⁹ Pour Dussel, est *illégal* ce qui s'oppose à la loi; et est *légal*, «tout ce qui est conforme à la loi en vigueur, laquelle a de son côté le pouvoir et la force contraignante des institutions établies: gouvernement, armée, police, etc.» (*Ibid.*, p. 76).

¹⁴⁰ Dussel définit la loi comme une «norme de la praxis, norme promulguée par ceux qui exercent le pouvoir, au sens politique de ce terme» (*Ibid.*, p. 76).

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴² Selon les classiques, écrit Dussel, «la conscience "morale" était la faculté de l'intelligence pratique qui appliquait les principes moraux aux cas concrets.» (*Ibid.*, p. 40).

parce qu'elles sont le reflet de cultures différentes. C'est pourquoi on ne parle que des morales: "les morales inca, aztèque, chinoise, japonaise, hindoue (...)". Si les morales sont multiples et relatives, l'éthique est, au contraire, "Une" c'est-à-dire qu'en raison de son caractère absolu, elle possède une valeur toujours actuelle. L'unicité de l'éthique est aussi un signe de son caractère transcendantal (au-delà de...); cela implique qu'elle se situe face à la morale et qu'elle la nie en ce que celle-ci comporte de dominateur et d'injuste¹⁴³.»

Pour Dussel, le bien du système correspond au bien de l'opresseur. Mais celui-ci peut être moralement bon et éthiquement pervers: «Il peut être un parfait et "bon" capitaliste en morale bourgeoise, et être un homme injuste en ne payant à son ouvrier qu'un salaire insuffisant (selon les exigences éthiques), bien que légal¹⁴⁴.» Le bien, selon cette morale, se fonde sur le projet d'un ordre établi. Cependant, la fin d'un système particulier (celle de l'ordre établi) ne peut être le fondement de l'acte bon. On ne peut se fonder sur les valeurs du système pour déclarer un acte bon ou mauvais: «Si je paie les impôts, le salaire minimum, etc. qu'exige la loi, je suis un homme "juste" et "bon". Il se peut que la loi soit injuste, les impôts insuffisants, le salaire misérable: mais tout cela reste en dehors de la considération morale¹⁴⁵.» Ainsi, l'éthique ne peut être fondée que sur l'Autre (la victime), en dehors du système établi ou encore sur l'extériorité de la totalité dominatrice.

Contrairement à la moralité du système en vigueur, quelqu'un peut commettre un acte bon tout en vivant dans l'illégalité; c'est le cas de Jésus, notamment sur la pratique du sabbat, et c'est aussi pour cela qu'il affirme: «La loi est faite pour l'humain, et non l'humain pour la loi¹⁴⁶». Ainsi, pour accomplir un acte bon, la personne libératrice doit parfois manquer de respect à la loi du système, afin de réaliser la véritable loi, celle de l'amour pour la victime ou pour les victimes comme extériorité du système.

¹⁴³ *Éthique communautaire*, pp. 110-113.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 104.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁶ *Teología*, t.2, p. 49.

Dans cette perspective, le libérateur est un athée, il est athée du système établi afin d'affirmer sa foi en l'Autre *absolument absolu*, Dieu. Dussel appelle cet athéisme l'antifétichisme ou l'archéologique latino-américaine (l'altérité archéologique).

Au chapitre précédent, nous avons souligné qu'à partir de la rencontre de l'Autre, Dussel distinguait quatre types de relation que l'on regroupe en deux secteurs: les relations anthropologique (l'érotique, la pédagogique, la politique) et archéologique (l'Autre, *absolument absolu*). Les trois premières relations ou les trois altérités anthropologiques étant déjà décrites¹⁴⁷, nous montrerons dans ce qui suit comment cette dernière altérité accomplit les trois premières.

2. L'altérité archéologique¹⁴⁸

En se constituant comme un *Tout*, le système tend à se diviniser. En niant l'existence de l'Autre (de la victime) et également de Dieu (de l'Autre, *absolument absolu*), il devient une idole ou un fétiche. Il faut, alors, remettre en question le système qui se divinise ou se fétichise. Ce faisant, on devient athée du système ou encore on devient antifétichiste. C'est ce que Dussel désigne par l'archéologie latino-américaine. L'auteur présente en effet l'*archéologique* comme une réflexion ou un *lògos* (dire) sur l'*origine* de tout ou encore sur l'Autre, *absolument absolu*, Dieu¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Voir chapitre 2 (pp. 37-45).

¹⁴⁸ Pour la notion d'archéologie, voir: *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación, t.1*, 1972; *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación, t.2*, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana. Arqueológica latinoamericana*, t. 5, 1980; 1492. *L'occultation de l'autre*, 1992.

¹⁴⁹ Rappelons que l'auteur n'a pas, à proprement parler, de théorie de Dieu ou de l'Autre *absolument absolu*. Il présente plutôt les conditions de possibilité pour parler de Dieu. Dans le premier volume de *Teología de la liberación y ética* (1972), Dussel affirme qu'«un discours sur Dieu est possible lorsque se réalise la condition pour que Dieu se révèle, se dé-voile, quitte le voile qui le cache et se rende compréhensible à la personne finie. Lui, l'Infini, sera compréhensible, à travers la révélation. Comme on le sait déjà, la révélation est historique. Le lieu unique de la révélation est l'histoire. L'unique "lieu théologique" est l'histoire: l'histoire concrète que nous vivons chaque jour» (p. 13). De même, au début de *Para una ética de la liberación latinoamericana. Arqueológica*

Une destruction ou une critique de l'*archéologie* européenne ou de la perception qu'avaient les auteurs européens de l'*absolu* précède l'explicitation de l'archéologie latino-américaine. Dussel compare sa méthode à celle des prophètes d'Israël qui avaient une façon très particulière d'annoncer le message libérateur de Dieu. En effet, avant d'annoncer le vrai Dieu, les prophètes ont d'abord dénoncé les faux dieux créés par les êtres humains ou encore les idoles (les fétiches)¹⁵⁰. Autrement dit, ils sont devenus athées des faux dieux ou des systèmes établis qui oppriment les victimes. C'est en ce sens que l'auteur parle de la destruction de l'archéologie européenne: l'*antifétichisme*.

2.1 Une critique de l'archéologie européenne ou l'antifétichisme

Dans la pensée moderne et impériale, il y aurait une «étroite relation entre la compréhension du divin et la volonté du pouvoir impérial¹⁵¹.» On retrouverait cette conception dans la *philosophie de l'histoire universelle* de Hegel, où celui-ci identifie la religion à l'État¹⁵². En identifiant la religion à l'État impérial, Hegel sacralise ce dernier en le divinisant ou en faisant une idole: «Pour Hegel, l'Absolu est Dieu, ce Dernier est considéré comme l'"être": l'être est la Totalité, la divinité, l'Esprit (...) représenté par l'État impérial et face auquel les autres États n'ont aucun droit¹⁵³.»

latinoamericana, t.5, (1980), ouvrage que l'on pourrait qualifier de *philosophie de la religion*, Dussel rappelle que son objectif «ne sera pas de prouver son existence (Dieu), mais d'essayer de montrer les chemins pratiques pour accéder à sa réalité. C'est pourquoi il s'agira aussi d'un discours latino-américain, c'est-à-dire un discours à partir de notre réalité» (p. 20).

¹⁵⁰ Selon Dussel, «pour pouvoir rendre témoignage au Dieu créateur les prophètes devaient d'abord se défaire d'autres dieux, créés par les humains» (Enrique Dussel, *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, t.2, Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1973, pp. 21-22).

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

¹⁵² Pour Hegel, «la religion et le fondement de l'État sont une seule et même chose; elles sont identiques en soi et pour soi.» (Enrique DUSSEL, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Arqueológica latinoamericana*, t.5, p. 34.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 36.

En donnant à l'État impérial (européen) les droits divins pour dominer les autres nations, la pensée occidentale justifie, du même coup, «le caractère sacré de la conquête de l'Amérique, (...) de la constitution d'un monde colonial en Afrique et en Asie au XIXe siècle¹⁵⁴.» La négation de la divinité européenne, de l'Esprit absolu de Hegel, ou du moi européen devient une condition de possibilité pour rendre un *culte* à l'Autre absolument absolu. Autrement dit, pour Dussel, on ne peut pas affirmer la divinité de l'Autre *absolument absolu* (Dieu) sans nier ce système comme divinité, idole ou fétiche. Dans *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latino-americana*, t.2, (1973), l'auteur affirme:

«Pour pouvoir rendre témoignage à Dieu, il faut nier l'idole, et nier l'idole qui se nomme Dieu est un athéisme "avec minuscules". Les prophètes étaient athées des faux dieux, comme l'étaient également les chrétiens (sous l'empire romain). Les chrétiens qui n'adoraient pas l'empereur romain, l'État, ni aucune idole ou faux dieu, étaient amenés au cirque comme athées et ils mouraient comme athées. C'est seulement si je suis athée de ce dieu que je peux affirmer ma foi au Dieu créateur; si je nie le Dieu créateur, alors je me divinise. L'athéisme n'est pas l'erreur ni la question; la question est de savoir de quel Dieu suis-je athée. L'on peut aimer le Dieu créateur seulement si l'on est athée du faux dieu, de l'idole¹⁵⁵.»

Cette affirmation de l'Autre *absolument absolu* constitue le point de départ d'une praxis libératrice:

«Seule l'affirmation du divin comme l'Autre de tout système est le point de départ du discours philosophique radicalement libérateur (la philosophie latino-américaine). A partir de l'infinie extériorité, (...) le discours philosophique a le critère pour accuser de coupable (...) tout système. Seul peut être définitivement athée de tout système celui (ou celle) qui affirme l'extériorité du Sacré (absolument autre)¹⁵⁶.»

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁵⁶ *Para una ética*, t.4, p. 59.

La philosophie latino-américaine est athée du fétichisme européen ou encore de l'archéologie européenne afin d'affirmer sa foi en l'Autre absolument absolu. D'où l'archéologie de la libération latino-américaine. À la question de savoir ce qui reste après la négation de la divinité du fétiche, Dussel répond qu'il reste le *néant du système* (la nada del sistema). Le terme *néant* (nada) est méta-physique, c'est ce qui est *au-delà* (mas alla) du système ou encore ce qui est Autre que le système: «Le néant n'est pas quelque chose du système: c'est ce qui est au-delà (meta) et antérieur (anó) au système ¹⁵⁷.»

Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer, l'Autre peut être soit *anthropologique* (voir chapitre deux), soit *archéologique* (l'Autre absolument absolu). Pour décrire la réalité de ce dernier, Dussel propose un exemple historique concret: il s'agit de la conversion de Bartholomé de las Casas appelé également l'apôtre des Indiens.

2.2 Bartholomé de Las Casas¹⁵⁸

Le prêtre dominicain Bartholomé de Las Casas est, selon l'auteur, l'un des humains qui, par sa manière de vivre, permet de mieux décrire et de mieux s'approcher, en Amérique latine, de l'Autre absolument absolu. Las Casas est né en 1474; il est arrivé à Saint-Domingue en 1502 à l'âge de 27 ans. En 1512, à l'âge de 38 ans, il quittera Saint-Domingue pour Cuba avec un lot (repartimiento) d'esclaves indiens. C'est aux Antilles, plus précisément en 1514, que Las Casas découvre ce qu'il appelle sa vraie vocation, la mission d'annoncer l'Évangile du Christ aux *pauvres* indiens.

¹⁵⁷ Enrique DUSSEL, *Acceso ético al absoluto. El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios*, México, Christus, no 484, 1976, p. 41.

¹⁵⁸ Sur Bartholomé de Las Casas, voir surtout: *Para una ética de la liberación latinoamericana. Arqueológica latinoamericana*, t.5, 1980; 1492. *L'occultation de l'autre*, 1992.

Las Casas est l'un des rares religieux à avoir pris la défense des Indiens à l'époque de la colonisation. L'auteur le considère comme celui qui assume le meilleur du sens émancipateur moderne en se séparant du *mythe de la culpabilité de l'Autre*¹⁵⁹ ou encore du mythe de la modernité¹⁶⁰. Il commence sa mission en dénonçant les crimes commis par les Espagnols dans les pays conquis du Nouveau Monde, sous prétexte que les Indiens étaient des barbares et des idolâtres. Contrairement à ceux qui justifient l'emploi de la force contre les Indiens, Las Casas nie la validité de toute argumentation en faveur de la légitimation de la violence ou de la guerre pour obliger l'Autre (l'Indien) à s'intégrer à la *Modernité*. L'argumentation rationnelle serait, selon lui, l'unique façon d'amener le gentil à la véritable religion qui doit être commune à tous les hommes du monde: «La créature rationnelle a une aptitude naturelle pour se conduire (...) pour écouter volontairement, obéir volontairement et donner son adhésion volontairement (...) de sorte que par sa propre motivation, en toute liberté et avec ses facultés naturelles, elle écoute tout ce qu'on lui propose¹⁶¹.» C'est pourquoi, le changement de religion devrait être compris comme un processus lent, par l'évangélisation et non par la force.

Bartholomé de Las Casas a également remis en question les prémisses de la modernité en tant que violence civilisatrice, en faisant remarquer que tout processus émancipateur doit tenir compte de la culture de l'Autre, avec sa libre collaboration créatrice. Voilà pourquoi il affirme que «si l'Europe chrétienne est davantage développée, elle doit montrer sa prétendue supériorité par la façon dont elle développe les autres peuples¹⁶²».

¹⁵⁹ *L'occultation*, p. 78.

¹⁶⁰ Entendu comme la justification de la souffrance des peuples amérindiens (ou d'autres peuples), sous prétexte que l'on sauve de nombreux innocents victimes de leurs coutumes *barbares* (Voir chapitre 2, surtout pp. 29-31).

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁶² *Ibid.*, p. 81.

Jusqu'à la fin de sa vie, Las Casas est demeuré fidèle à sa mission, à savoir l'appel de Dieu à se placer au service des Indiens. A la fin de son testament, rédigé en 1564 (peu de temps avant sa mort), il décrit comme suit sa conversion à la cause des Indiens: «Grâce à sa bonté et sa miséricorde, bien qu'indigne j'ai été élu pour être son ministre, pour servir et libérer ces gens (les Indiens) de la violence et de la mort¹⁶³.» Dans une perspective métaphysique, Dussel affirme: «La religion est le fait de s'ex-poser de façon res-ponsable pour l'Autre face à l'Autre absolument absolu¹⁶⁴.» Ainsi, la religion n'est ni une connaissance ni un savoir (comme pour les ontologies), mais bien une expérience de proximité avec l'Autre (la victime), comme témoignage de la présence de l'Autre *absolument absolu*, ou Dieu.

2.3 Jésus et sa proximité avec les victimes¹⁶⁵

Dans une perspective chrétienne, la proximité de Jésus avec les victimes jusqu'à s'identifier à elles (*Mt 25*), découlerait d'une même logique: Dieu, l'absolument absolu, se révèle à travers l'Autre du système, ou encore celui ou celle qui est en dehors du système, la victime (pauvre, opprimé, etc). En ce sens, pour l'auteur, «l'extériorité métaphysique (...) du pauvre le situe comme la réalité (historique) et la catégorie (épistémologique) clé de toute l'éthique de la libération¹⁶⁶.»

L'éthique serait, alors, la *théologie fondamentale de la théologie de la libération*, c'est-à-dire qu'elle «éclaire les présupposés, les conditions de possibilité du discours théologique¹⁶⁷». Dussel analyse le sens du mot *théologie* dans ce contexte où l'éthique

¹⁶³ *Para una ética*, t.5, p. 52.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁵ *Sur ce thème, on consultera: Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *Éthique communautaire*, 1991.

¹⁶⁶ *Éthique communautaire*, p. 98.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 221.

est comprise comme la *théologie fondamentale*. Il décrit la théologie comme une manière de penser les catégories révélées. La révélation suppose qu'il y a un Autre, puisque l'on ne peut pas se révéler à soi. C'est pourquoi, l'auteur définit le concept de *révélation* de la façon suivante: «C'est une manière de dire, de façon existentielle, les catégories ou les pistes interprétatives de la réalité christique (du Christ)¹⁶⁸.»

La théologie commence, d'après Dussel, quand elle affirme que «oui, Dieu s'est révélé et a dit "ceci"¹⁶⁹». Dieu révèle les critères qui permettent de dire qu'un acte est bon ou mauvais (ex., la parabole du Samaritain). La parole de Dieu apparaît comme *lumière* qui illumine des contenus concrets. Cette lumière est ce que nous appelons communément la *foi*. Ainsi, la foi est une lumière qui aide à mieux interpréter existentiellement les catégories révélées. La foi chrétienne est ce qui permet de pratiquer quotidiennement dans la praxis existentielle certaines catégories ou certaines pistes qui viennent de l'Autre (Jésus, le Christ) à travers la voix interpellante du pauvre. La théologie a alors une mission libératrice. Ainsi, penser de manière théologique signifie un effort constant de redécouvrir la réalité avec un regard critique. Ce qui permet de faire ce retour critique sur la réalité est, selon l'auteur, la praxis, l'action concrète pour la libération.

Pour la théologie de la libération latino-américaine, poursuit Dussel, Dieu se révèle dans notre histoire et à travers notre réalité concrète. Ainsi, la théologie première (théologie fondamentale et éthique) se trouverait dans le discours théologique soucieux de décrire la *praxis* non seulement dans son essence ou sa structure fondamentale, mais aussi dans sa situation actuelle. Car, il faut se rappeler que la théologie est d'abord une *théorie* et que le théologien est un sujet concret, historique, situé (à l'intérieur de sa classe, par son sexe et sa nation). Toutes ces

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 184.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 185.

déterminations constituent «la praxis à partir de laquelle surgit la théorie théologique¹⁷⁰.»

En ce sens, pour l'auteur, que l'on soit conscient ou non de cela, «la praxis est le point de départ de toute théologie¹⁷¹.» La praxis patriarcale de Thomas faisait que sa théologie était *machiste*; elle était également féodale, puisqu'elle n'admettait comme membres de la société que les seigneurs féodaux. Si une praxis s'exerçait uniquement à l'intérieur d'un système de domination, dit-il, elle déterminerait le théologien dans sa vie, dans ses relations sociales avec les autres personnes, dans les intérêts qu'il défend. La théologie deviendrait, sans que le théologien s'en aperçoive, «une théologie de la domination: par ses thèmes, par la manière de les traiter, voire par l'indifférence envers d'autres thèmes plus urgents pour les dominés et les pauvres¹⁷².»

En insistant sur le fait que la praxis est première et que la théologie est un acte second, l'auteur dit rappeler la doctrine la plus traditionnelle et la plus antique sur ce point. Dans la tradition chrétienne, c'est le peuple de Dieu qui investit ses théologiens de la fonction charismatique de clarifier, d'explicitier et d'expliquer la relation entre l'orthopraxis et l'orthodoxie¹⁷³. Si la communauté investit le théologien d'une telle fonction théorique, c'est surtout en raison de ce qu'elle est et en vue de son service. D'après l'auteur, étant donné que la victime (pauvres, exclus, dominés, etc.) est le point de départ herméneutique et le lieu de l'épiphanie de Dieu, le critère de discernement de la parole de Dieu consiste à se situer à partir des pauvres pour entendre

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 216.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁷² *Ibid.*, p. 217.

¹⁷³ L'*orthopraxis* a rapport avec l'agir chrétien (la communauté, les prophètes); l'*orthodoxie* au contraire, a rapport avec la *doctrine* (la vraie doctrine), p. 218.

la révélation, pour pouvoir croire. En ce sens, il affirme: «Le pauvre est le Christ ici-maintenant, le "chemin" qui nous permet de découvrir Dieu et de parler de lui¹⁷⁴.»

C'est pourquoi, la question: «est-il possible de croire?» est à faire précéder de celle-ci: «quelles sont les conditions pratico-historiques de cette question?» La réponse n'est pas la même, si on pose cette question à partir de la *classe pharaonique* en Égypte, et si on la pose à partir des *esclaves*: «Ce "à partir d'où" historico-social est maintenant le premier chapitre de toute la théologie, et non une question accessoire dans la question de l'"aumône": "aide aux pays sous-développés (Entwicklungshilfe)"¹⁷⁵.» En ce sens, le culte à Dieu (l'absolument absolu) implique la libération de l'Autre (anthropologique), la victime. Autrement dit, rendre un culte à Dieu, c'est lutter pour la libération de la victime, étant donné que celle-ci est l'épiphanie ou la *présence* même de Dieu: «Donner à manger à l'affamé, donner la vie à celui à qui la vie manque, c'est là le culte qu'aime le Très-Haut¹⁷⁶.»

De manière concrète, cela implique la construction des systèmes historiques de justice et de fraternité comme une anticipation de ce que l'auteur appelle un nouveau système de justice ou un Règne nouveau: «Mais donner à manger au pauvre, à l'opprimé (parce que, pauvre, il a faim), donner à cet opprimé à manger, c'est renverser le système, ses structures, ses mécanismes, ses institutions¹⁷⁷.» C'est pourquoi, l'archéologie est l'accomplissement final de la politique, la pédagogie et de l'érotique. Car elle vise la création d'un Règne nouveau ou encore un Règne d'identité, où il n'y aura ni dominants ni dominés. Mais ce *Règne* n'est possible que

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷⁵ Enrique DUSSEL, *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, Concilium 192, 1984, p. 99.

¹⁷⁶ Enrique DUSSEL, *Le pain de la célébration. Signe communautaire de justice*, Concilium 172, 1982, p. 98.

¹⁷⁷ Enrique DUSSEL, *Puebla entre éthique chrétienne et économie*, Concilium 160, 1980, p. 169.

dans la mesure où les victimes du système établi (ou encore des systèmes établis) deviennent sujets de leur propre histoire.

En effet, selon Dussel, les victimes ou la communauté des victimes (les pauvres, les exclus) sont appelées à jouer un rôle prépondérant dans la lutte pour leur libération¹⁷⁸. Cela est possible quand elles deviennent responsables pour elles-mêmes. Mais pour que cela se réalise, elles doivent avoir une conscience existentielle, historique et concrète de leur situation. En d'autres termes, elles doivent prendre conscience de leur situation de misère, de souffrance ou de négativité: « La victime elle-même, plus que quiconque et quand elle est critique et solidaire, s'identifie également aux autres victimes. Ainsi, est née (...), la communauté critique des victimes¹⁷⁹.» Elles peuvent devenir réellement sujets historiques de leur propre libération, lorsqu'elles sont capables de proposer elles-mêmes une critique du système comme cause de leur négativité ou de leur domination:

«Les plus vieux des vieux de nos peuples nous ont dit des paroles qui venaient de très loin, depuis le temps où nos vies n'existaient pas encore, où nos voix étaient muettes. Et la vérité a cheminé dans les paroles des plus vieux des vieux de notre peuple. Et nous apprenons dans ces paroles que la longue nuit de douleur de nos gens venait des mains et des paroles des puissants, que notre misère était richesse pour quelques-uns, que se construisait une maison pour les puissants sur les os et la poussière de nos ancêtres et de nos fils, et que nos pieds ne pouvaient passer le seuil de cette maison, et que l'abondance de sa table se remplissait du vide de nos estomacs, et que ces luxes étaient les parures de notre pauvreté, et que la force de leurs toitures et de leurs murs s'élevait sur la fragilité de nos corps, et que la santé qui remplissait leurs espaces venait de notre mort, et que le savoir qui y demeurait était nourri par notre ignorance, que la paix qu'elle abritait était la guerre pour nos gens¹⁸⁰.»

¹⁷⁸ Cette idée est tardive, on la retrouve surtout dans: *Ética de la liberación*, 1998.

¹⁷⁹ Enrique DUSSEL, *Ética de la liberación*, p. 372.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 309.

Les victimes passent alors d'une conscience passive à une conscience libératrice ou encore de la conscience non critique à la conscience critique. C'est en ce sens que l'on peut comprendre cette affirmation de Rigoberta Menchú¹⁸¹ : «"J'étais contente quand je me suis rendu compte exactement que ce n'était pas seulement mon problème", mais que c'était "une situation générale de tout le peuple"¹⁸².» C'est cette conscience critique qui ouvre la voie vers une praxis de libération en laquelle les victimes élaborent des stratégies afin de faire face à leur situation et de lutter pour leur propre libération. C'est ce que l'auteur appelle la praxis libératrice ou la praxis de libération.

3. Le critère éthique «*libère les victimes*»¹⁸³

En s'élevant contre le système établi, les victimes cherchent à devenir partie prenante de leur propre destinée. La praxis libératrice est la médiation proprement dite de la transformation critique des institutions ou la construction d'un nouveau système ou d'une communauté nouvelle et plus juste. Dussel distingue deux types de praxis: une praxis dite *réformiste* et la praxis *libératrice* proprement dite. La praxis réformiste obéit aux règles et aux critères du système établi (*sistema vigente*):

«Ainsi celui qui agit à l'intérieur du système économique capitaliste réalise une praxis à partir du critère d'augmentation "du taux de croissance du capital" (de l'entreprise, de la banque, etc.). Son action est parfaitement rationnelle ou éthique, à l'intérieur des paramètres du système. De la même façon une action patriarcale ou machiste qui oblige la femme à être la "maîtresse du foyer" est

¹⁸¹ Militante guatémaltèque d'origine autochtone. Elle a reçu le Prix Nobel de la paix en 1992.

¹⁸² *Ibid.*, p. 527.

¹⁸³ Sur ce thème, voir surtout: *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, 1973; *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía política latinoamericana*, t.4, 1979; *Une éthique unique peut-elle se légitimer devant la "pluralité" des morales?*, Concilium 170, 1981; *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, Concilium 192, 1984; *Éthique communautaire*, 1991; *La démocratie matérielle et formelle. Réflexion à partir d'une éthique de la libération*, 1996; *Ética de la liberación*, 1998.

également en accord avec les valeurs de ladite pratique de genre traditionnel¹⁸⁴.»

La praxis réformiste reproduit le *même*, c'est-à-dire, un système plus ou moins amélioré. La praxis de libération agit, par contre, comme une praxis de *transformation*¹⁸⁵; et la transformation critique d'un système d'*éthicité* complet (une culture, un système économique, un État, une nation, etc.) porte le nom de *Révolution*. Dussel définit celle-ci comme «l'éclatement de l'ordre dominant (l'ordre établi), lorsque, à la suite d'une situation conjoncturelle, le peuple opprimé réalise son action ultime: la guerre ou la lutte de libération¹⁸⁶.» Il ne s'agit pas d'une *guerre juste*. Car, en tant que violence, la guerre est toujours injuste; il s'agit plutôt d'une «"défense juste" (juste coercition) des opprimés, des exclus ou des attaqués dans leurs droits¹⁸⁷.» La Révolution est un mouvement de rupture; elle part de l'extériorité de la totalité dominante, de la victime ou des exclus. C'est ce qui la différencie du mouvement réformiste qui vient du système lui-même:

«La praxis réformiste confirme le système formel dominateur (...); l'action éthique-critique ou libératrice a une autre "essence", parce que sa référence (...) n'est pas l'horizon formel du système (le capital, par exemple), mais l'extériorité de la réalité de la vie des victimes (...); l'action transformatrice juge et modifie le système formel à partir de la vie et de la discursivité responsable de tout sujet humain, et, en dernière instance, elle juge à partir des victimes¹⁸⁸.»

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 528.

¹⁸⁵ Selon Dussel, «"Transformer", c'est changer la direction d'une intention, le contenu d'une norme; modifier une action ou une institution possibles, voire un système d'*éthicité* complet, en vue des critères ou principes éthiques énoncés, dans le même processus stratégique et tactique.» (*Ibid.*, p. 533).

¹⁸⁶ *Para una ética*, t.4, p. 118.

¹⁸⁷ Enrique DUSSEL, La démocratie matérielle et formelle. Réflexion à partir d'une éthique de la libération dans Laënnec HURBON (dir.), *Les Transitions démocratiques* (actes du colloque international de Port-Au-Prince (1995), Haïti), Paris, Syros, 1996, p. 356.

¹⁸⁸ *Ética de la liberación*, pp. 534-535.

Voilà pourquoi Dussel distingue deux types de projets: le projet du groupe dominant, qui est le projet de l'ordre établi ou de la praxis réformiste et le projet du groupe des victimes (pauvres, opprimés, exclus, etc), le projet de l'ordre futur (proyecto del orden futuro), c'est-à-dire ce qui va au-delà de la loi établie et que Dussel appelle l'*utopie authentique*. C'est le «projet nouveau qui se construit (en dehors de l'ordre établi) à partir de l'exigence ana-lectique de l'Autre, du "pauvre"¹⁸⁹.» C'est une *utopie* de la vie qui prétend vaincre les utopies de la mort, comme celles qui justifient l'existence des victimes:

«L'utopie du communisme, telle qu'elle fut développée dans l'Union-soviétique; l'utopie de la société nietzschéenne sans espoir; celle développée par le nazisme; et l'utopie néolibérale du marché total. Toutes ces utopies promettent un monde meilleur au-delà de toute faisabilité humaine et, pour cause, au-delà de la condition humaine et de la contingence du monde. Aucune ne critique le moindrement le présent. Au contraire, elles promettent la réalisation d'un autre monde au nom de la célébration des conditions présentes¹⁹⁰.»

Mais l'utopie sera toujours évaluée à partir des efforts réalisés pour transformer les structures antérieures en vue d'arriver à la construction d'une communauté nouvelle où les victimes (les pauvres, les exclus, les dominés, etc.) auront leur place. Autrement dit, c'est par le critère «*libère les victimes*» que l'on pourra affirmer qu'une utopie est valide ou non. Pour l'auteur, *libérer* ne signifie pas seulement briser (romper) les chaînes, mais

«construire effectivement l'utopie possible, les structures ou institutions du système où la victime peut vivre, et "vivre bien" (ce qui est la nouvelle "vie bonne"); c'est rendre libre l'esclave; c'est le sommet du "processus" de la libération comme action qui permet la liberté effective de celui qui n'était qu'un

¹⁸⁹ *Para una ética*, t.2, p. 99.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 558.

opprimé. C'est un "libérer en vue du" nouveau, le succès réalisé, l'utopie réalisée¹⁹¹.»

Voilà ce que Dussel appelle la *praxis constructive* de libération, ou le début d'un ordre nouveau de justice. C'est également ce qui rend un projet éthiquement *juste* ou *mauvais*:

«Un projet est (éthiquement) "pervers" quand il vise à nier l'Autre comme nation, classe ou personne au sein d'une Totalité politique établie. Un projet est éthiquement "juste", lorsqu'il concerne l'horizon de compréhension d'un ordre nouveau dans lequel l'Autre politique, la nation dépendante, la classe ou la personne opprimée, est un élément important dans la solidarité de la nouvelle Totalité politique à venir¹⁹².»

Il s'agit d'un projet politique nouveau qui n'est que l'irruption dans la totalité de l'extériorité, c'est-à-dire de la victime ou des exclus. La communauté (des victimes, des exclus ou des opprimés) d'hier se transformerait alors en une communauté nouvelle. Ce sont, selon l'auteur, «les mouvements sociaux, les groupes de pression, les partis politiques critiques, etc., qui triomphent dans leurs luttes¹⁹³.» C'est le passage de l'Égypte à la terre promise ou encore la fin de la marche dans le désert vers l'occupation de la terre nouvelle «où coulent le lait et le miel» (Ex. 3, 8).

C'est pourquoi la question d'une éthique de la libération est de savoir, «comment être "bon" (juste, sauvé), non en Égypte ni sous la monarchie de David, mais dans le "passage" permettant la transition d'un ordre "ancien" à l'ordre "nouveau"¹⁹⁴.» Mais, on ne peut absolutiser aucun projet ontique ou humain. L'éthique de la libération est

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 560.

¹⁹² *Para una ética*, t.4, p. 95.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 356.

¹⁹⁴ *Éthique communautaire*, p. 33.

appelée également à déconstruire cet ordre nouveau dans la mesure où il s'érige en système ou en totalité dominatrice. Voilà pourquoi l'éthique de la libération est d'abord une éthique vigilante, une éthique de passage ou encore une éthique critique. Dussel résume fort bien l'importance de l'éthique de la libération comme une éthique critique en affirmant:

«Un acte, une institution ou un système ne pourront absolument être jugés "bons" ou définitivement "valides" 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 neo-libéral de vouloir chercher à éliminer toute alternative qui pourrait le dépasser ¹⁹⁵.»

En conclusion, pour Dussel, l'éthique de la libération, appelée également éthique critique, reprend la totalité des problèmes moraux à partir de la perspective et des exigences de la responsabilité pour l'Autre (la victime, l'exclu) considéré comme étant l'extériorité de la totalité dominatrice. Le processus de libération commence, par contre, lorsque la victime ou les victimes prennent non seulement conscience de leur situation, mais possèdent une conscience critique explicative de la cause de leur domination ou de leur négativité. C'est ce qui leur permet de lutter (ensemble avec le libérateur) pour la construction d'un ordre nouveau où il n'y aura plus ni dominants, ni dominés. Cela se réalise avec la disparition de l'ordre ancien pour installer un ordre nouveau où l'ancien dominateur cesse de l'être et le dominé retrouve sa libération. Mais en tant que projet ontique ou humain et par conséquent limité, cet ordre nouveau risque également de se convertir au fil des années en une totalité dominatrice. L'éthique de la libération aura alors comme tâche de remettre en question ce nouveau système qui réprime et déshumanise l'Autre (victime, exclu). Car c'est l'Autre en tant

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 356.

que victime ou opprimé qui détermine la validité d'un acte éthiquement juste ou mauvais. Voilà pourquoi, pour l'auteur, l'éthique de la libération est une éthique critique, vigilante, dont le critère principal est *Libère les victimes ou les exclus*.

Finalement, étant donné que, selon Dussel, *Libère les victimes* est un critère universel et concret, est-il possible d'établir un lien entre la pensée latino-américaine et celle d'autres peuples comme ceux de l'Afrique, d'Asie et même des Caraïbes, qui connaissent également des situations de misère et de souffrance? Autrement dit, malgré les différences géographiques, le critère *Libère les victimes* peut-il être également valable pour les peuples de l'Afrique, de l'Asie et des Caraïbes? Nous allons aborder ces questions dans la seconde partie de notre travail de recherche, plus précisément à partir de la théologie des Caraïbes.

DEUXIÈME PARTIE: LA THÉOLOGIE DES CARAÏBES

CHAPITRE 4

PERSPECTIVES POUR UNE THÉOLOGIE DES CARAÏBES

Le terme théologie des Caraïbes¹⁹⁶ provoque chez des intellectuels francophones, notamment au Québec et en Haïti, un certain scepticisme qui fait parfois penser à la réaction des aréopagistes d'Athènes au discours de l'apôtre Paul concernant la résurrection des morts: «Nous t'entendrons là-dessus une autre fois» (Act. 17, 32). Par contre, elle suscite chez d'autres, dont l'auteur du présent mémoire, une curiosité qui l'oblige à se questionner sur l'existence d'une telle théologie.

Partons de Dussel lui-même qui étend à tous les pays colonisés la problématique de son éthique de la libération:

«A Carthagènes des Indes - mais la même chose se passait dans les colonies anglaises, portugaises ou françaises - on déshabillait les Africains, hommes et femmes, et on les exposait sur les marchés. Les acheteurs palpaient les corps pour éprouver leur constitution, ils palpaient les organes génitaux pour évaluer l'état de santé des femmes et des hommes; ils regardaient leurs dents pour voir s'ils étaient en bonne condition et, selon leur taille, leur âge et leur

¹⁹⁶ Dans ce présent chapitre, nous choisissons d'employer ce terme au singulier, même si nous sommes conscients qu'en raison de la diversité des pays de la région nous devrions parler des *théologies des Caraïbes*.

force, payaient en monnaie d'or les personnes, leur vie. Ensuite, les Africains étaient marqués au fer rouge. Jamais, dans l'histoire de l'humanité, des hommes n'avaient été ainsi traités, en si grand nombre, et réduits à l'état de simple marchandise. C'est là une autre des gloires de la Modernité!¹⁹⁷»

Dans une conférence prononcée en avril 1980 à Philadelphie au 54e Congrès de l'*American Catholic Philosophical Association*, Dussel proposait une division internationale du travail philosophique en affirmant que la philosophie de la libération peut être exercée dans «tout lieu ou toute situation où il y ait une oppression de l'homme par l'homme¹⁹⁸». Même si les méthodes et les catégories essentielles de cette philosophie doivent demeurer inchangées, les «thèmes et le discours seront différents selon les lieux¹⁹⁹». En effet, les trois moments ou les trois catégories essentielles²⁰⁰ de l'éthique de la libération, peuvent, à notre avis, s'appliquer à toute pensée qui revendique la place de l'Autre (victime) occulté par la totalité occidentale, notamment la pensée latino-américaine et celle des Caraïbes.

En ce sens, à partir d'une certaine similitude entre la réalité des peuples des Caraïbes et celle de l'Amérique latine, notamment celle du Mexique et de l'Amérique centrale, Dussel soutient que ses écrits, plus précisément son discours théologique, peuvent être également valides pour les Caraïbes:

«Étant donné que la théologie est un acte second, articulé à la praxis (qui est un acte premier), cet ouvrage théologique ne pourrait pas être exprimé de la même manière en Argentine ou au Brésil, au Pérou ou au Venezuela. C'est

¹⁹⁷ *L'occultation*, p. 146.

¹⁹⁸ Cette communication a été publiée en espagnol sous le titre de Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación in *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogota, 1982, p. 41.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 8.

²⁰⁰ *Il s'agit d'une lecture de l'histoire de l'éthique occidentale; l'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale; finalement, du critère de l'éthique: Libère les victimes* (Voir les trois premiers chapitres, pp. 9-66).

un discours théologique soumis à la réalité mexicaine, à l'Amérique Centrale et aux Caraïbes²⁰¹.»

Cependant, certains théologiens caraïbéens, surtout d'expression anglaise, tel Jason Gordon, soutiennent que le point de départ d'une théologie des Caraïbes est d'abord une quête d'identité et une revendication culturelle et qu'en cela elle se distingue de la pensée latino-américaine qui, elle, part d'une critique socio-économique:

«For "some Third-World" contexts, the rupture to be obtained was with poverty, and so, the preferred interpretative framework was Marx's historical dialectics. For these, the tools of analysis were socio-economic. In the English-speaking Caribbean, the rupture was with colonization, and thus the interpretative framework and tools of analysis resided within the realm of culture²⁰².»

Selon Gordon, compte tenu de leur passé colonial, plus particulièrement de l'esclavage, la plupart des habitants des Caraïbes sont aliénés à tous les niveaux: socio-économique, intellectuel, politique, culturel. Mais l'aliénation culturelle serait la plus dévastatrice pour la région. Par conséquent, la théologie des Caraïbes demeure colonisée et l'une de ses tâches serait, alors, de dé-coloniser la pensée théologique caraïbéenne.

D'autres théologiens, dont Kortrigt Davis, insistent sur la nécessité de mener une analyse des impacts de la colonisation sur les peuples de la région. Une théologie des Caraïbes permettrait aux Caraïbéens de se réapproprier leur histoire et leur culture. C'est également le point de vue de l'auteur du présent mémoire. A notre avis, la quête identitaire pourrait elle-même devenir aliénante, totalisante, si elle n'était pas renforcée d'une critique socio-économique, politique, etc. A quoi cela sert-il d'être fier de sa région si l'on y meurt de faim? Autrement dit, toute quête identitaire, il nous

²⁰¹ *Éthique communautaire*, p. 10.

²⁰² Jason GORDON, *Clash of paradigms report from the Caribbean* in G. DE SCHRIJVER, *Liberation theologies on shifting grounds*, Belgium (Belgique), Leuven University Press, 1998, p. 379.

semble, devrait aussi aboutir à une critique des conditions socio-économiques et politiques qui constituent un obstacle à la libération complète des habitants de la région.

Malgré leurs divergences, la plupart des théologiens caraïbéens reconnaissent que l'émergence d'une théologie caraïbéenne implique la *déconstruction* de la pensée européenne qui s'est universalisée en aliénant d'autres peuples au point de vue non seulement culturel mais aussi socio-économique, politique et religieux. Rappelons que, pour Dussel, la colonisation de la vie quotidienne de l'Indien, ainsi que celle de l'esclave africain est le premier processus européen de modernisation, de soumission et d'aliénation de l'Autre²⁰³. En ce sens, le bibliste jamaïcain William Watty a raison d'affirmer:

«As an inevitable consequence, and indeed by the same token, Christian theology was so interpreted and developed in the West as to encourage the illusion of a Christendom, to establish the emergence of modern Europe within the divine economy, and to provide theological basis for European dominance and for the enhancement of European prestige²⁰⁴.»

Dans le même sens, lors d'une rencontre à Dar es-Salaam, Tanzanie (1976), les théologiens du Tiers Monde, y compris ceux de l'Amérique latine et des Caraïbes, ont affirmé que:

«The principal cause for the modern phenomenon of the underdevelopment of the peoples of the Third world is the systematic exploitation of their peoples and countries by the European peoples. From the end of the 15th century a large-scale and unprecedented expansion of the European peoples brought most of the rest of the world under military, economic, political, cultural and religious domination (...). Everywhere they established a pattern of economic

²⁰³ Voir chapitre 2 : *l'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale* (surtout pp. 30-31, note no 90).

²⁰⁴ William w. WATTY, The de-colonization of the theology, dans Idris Hamid (dir.), *Troubling of the Waters*, San Fernando (Trinidad et Tobago), p. 56.

exploitation in their favour. They thus exterminated entire peoples, enslaved millions, colonized others and marginalized all, thus laying the base of their development and the underdevelopment of the Third world²⁰⁵.»

Toute théologie du Tiers Monde doit, selon eux, tenir compte de cette situation historique. C'est également en raison de cette situation historique de colonisation et d'exploitation que les Caraïbes, les pays d'Amérique latine, ainsi que d'autres peuples du Tiers Monde, peuvent être considérés comme la face *cachée* ou l'*autre* face de la modernité c'est-à-dire, les grands oubliés de la culture et de la philosophie du centre (l'Europe). De là, également, l'importance d'une revendication en faveur d'une pensée propre aux Caraïbes, comme il se doit pour les autres régions de l'Amérique latine, de l'Afrique et de l'Asie qui ont été, jadis, des colonies de l'Europe.

Dans le présent quatrième et dernier chapitre qui n'a aucune prétention d'être un travail exhaustif, l'objectif est de poursuivre le travail de Dussel et d'entendre son interpellation en présentant une première recherche sur l'émergence d'une pensée théologique dans les Caraïbes²⁰⁶. C'est également en ce sens que ce travail de recherche est intitulé: *Perspectives pour une théologie des Caraïbes*²⁰⁷. Mais existe-t-il une théologie des Caraïbes? Et en quoi consisterait-elle? Ou quelle serait son originalité? Nous tenterons de répondre à ces questions dans les pages suivantes.

²⁰⁵ A first world response to a third world challenge in *Theology in the Americas* (Document no 2), New-York, avril 1978, pp. 3-4.

²⁰⁶ Rappelons que l'éthique d'Enrique Dussel, qui nous a conduit à cette question, est une théologie fondamentale et une pensée qui concerne toutes les situations où il y ait oppression de l'homme par l'homme.

²⁰⁷ Notre intérêt se porte plus particulièrement vers la théologie haïtienne. Mais en tant que Caraïbéen, le développement d'une pensée dans les Caraïbes nous intéresse également. Cela permet de mieux situer la pensée caraïbéenne notamment la théologie des Caraïbes, et aussi de mieux préciser le rôle que peut jouer une théologie haïtienne dans le développement d'une pensée théologique propre aux Caraïbes.

1. Émergence et développements de la théologie des Caraïbes

Pour la plupart des théologiens caraïbéens, dont Boodoo, l'on pourrait diviser la production théologique dans la région en trois périodes²⁰⁸. La première, datant de 1970 à 1980, est considérée comme celle de la genèse d'une théologie des Caraïbes dont les principaux ouvrages ont été publiés sous la direction du Trinidadien Idris Hamid, *Troubling of the Waters* (1973)²⁰⁹ et *Out of the Depths*²¹⁰ (1977). Dans la seconde période (1980-1990), il y aurait, outre les ouvrages des théologiens jamaïcains Leo Erskine et Georges Macdonald Mulrain, *Decolonizing theology. A caribbean perspectives* (1981) et *Theology in folk culture. The theological significance of Haitian folk religion* (1984), une faible production théologique dans la région. La troisième période (1990 à nos jours) semblerait plutôt florissante; de nombreux ouvrages²¹¹ et articles ont été publiés justement dans les années 1990 à 1999. Dans

²⁰⁸ Voir Gerald BOODOO, Paradigms Shift in G. DE SCHRIJVER, *Liberation theologies on shifting grounds* (1998), pp. 351-364 et Jason GORDON, *Clash of paradigms*, 1998, pp. 365-379.

²⁰⁹ *Troubling of the Waters* est un collectif résultant d'une série de conférences prononcées autour de la réflexion théologique dans les Caraïbes. Les conférences ont eu lieu en Jamaïque et à Trinidad en 1973. Parmi la trentaine de participants, pour la plupart des penseurs d'expression anglaise, on compte des théologiens, des psychologues, des sociologues, des philosophes, etc. On peut citer entre autres, de Trinidad: l'évêque Clive Abdullah, Idris Hamid (théologien), Everard Johnston (théologien), Joyce Matadeen (théologienne); de la Guyane: Robert Moore (philosophe), Michael Campbell-Johnston (économiste); de la Jamaïque: Dale Bisnauth (sociologue), William Watty (théologien), Ashley Smith (théologien), John McNab (philosophe), Joseph Owens (sociologue). Notons l'absence des penseurs d'expression française et espagnole. Nous y reviendrons.

²¹⁰ Nous n'avons pas pu consulter cet ouvrage.

²¹¹ Parmi les ouvrages et articles on peut citer: Davis KORTRIGHT, *Emancipation stil comin'. Exploration in Caribbean theology* (1990), Jules CASSÉUS, *Haïti. Quelle Église...Quelle libération?* (1991); Anthony P.A.B., *Editorial in Theology in the Caribbean Today. Perspectives* (1995) Lewin I. Williams, *The Caribbean. Enculturation, acculturation and the role of the churches* (1996). Articles: Barry CHEVANNES, *Toward an afro-caribbean theology. Principles for the indigenisation of Christianity in the Caribbean*, *Caribbean Quarterly*, vol. 37, 1991; Roper GARNER, *The impact of evangelical and pentecostal religion*, *Caribbean Quarterly*, vol. 37, 1991; John SAUVE, *Suggestions for a Jamaican theology of psycho-social emancipation*, *Caribbean Quarterly*, vol. 38, 1992; Gerald BOODOO, *Paradigm shift in G. DE SCHRIJVER, Liberation theologies on shifting grounds*, Belgique, 1998; Michael MILLER, *Impulses in Caribbean theology*, www.cwmission.org.uk/miller.htm, mars 1999.

Paradigm shift (1998), plus précisément, parlant de la nécessité d'une histoire des religions dans les pays du Tiers Monde, Boodoo résume comme suit les trois périodes de la production théologique dans les Caraïbes:

«In terms of the Caribbean, numerous conferences and meetings have emphasized this and attempted to kickstart the process. This has been a concern in the Caribbean since the early and middle 1970s, when a series of conferences were held to "stimulate and present theological reflection in the Caribbean against the background of its peculiar history and experience" (...). However, on deliberately revisiting the theological and ecclesiological situation in the 1990s one only seems to hear echoes of the call of the 1970s and is forced to contend with the lack of theological and ecclesiological development in the 1980s²¹².»

D'autres théologiens caraïbéens, comme Michael Miller, refusent de considérer les années 1980 comme une *décennie perdue*. Selon lui, même si, dans les années 1980, peu d'ouvrages ont été écrits sur la théologie des Caraïbes, cela ne signifie pas qu'il y ait eu un manque d'intérêt pour la production théologique dans la région. En ce sens, il affirme:

«It seems to me that the lull of the 80s, even if described as a lost decade, was a vital part of the dynamic of the Caribbean theological process. Although there was not much formal deliberation, persons in the region did not cease thinking, and the fruits of quiet reflections are becoming evident²¹³.»

Certes, reconnaissant qu'il y a effectivement de la part des théologiens caraïbéens une préoccupation à propos du manque de production théologique dans la région, plus particulièrement durant les années 1980, l'auteur invite les jeunes théologiens à ne pas cesser de produire, afin de garder la *flamme allumée*:

²¹² Gerald BOODOO, *Paradigms Shift* dans G. DE SCHRIJVER, *Liberation theologies on shifting grounds. A clash of socio-economic and cultural paradigms*, Belgique, Leuven University Press, 1998, p. 359.

²¹³ Michael MILLER, *Impulses in Caribbean theology*, w.cwmission.org.unk/miller.htm, mars 1999, p. 6.

«It now seems that the path forward is taking us backward, to revisit the early visions, only this time with new eyes which the 80s helped to create. It is clear (...) that the remainder of this century and beyond will be characterized by the insistence on the part of those who were previously quiet(ened), that their particular interpretation of Caribbean life is as vital as any other. They should at least help in naming and interpreting the local reality²¹⁴.»

C'est dans cette perspective qu'il a rédigé l'article intitulé *Impulses in Caribbean theology*, publié en mars 1999²¹⁵, dans lequel il plaide en faveur d'un nouveau souffle ou d'une nouvelle *impulsion* pour la théologie dans les Caraïbes:

«There is a great concern at the fact that a theological vision which emerged over 20 years ago with great promise, and which invigorated many spiritually and intellectually, appears to have floundered so badly that it has not contributed to Caribbean life in the ways hoped. This mixture of excitement and anxiety constitutes the emotional backdrop to this paper, the direction of which is influenced by the appreciation of the levels of the meaning of the term "impulse". Impulse has to do with force so communicated as to produce motion (...). There is the understanding of impulse as present inclination, which allows us to identify and analyse the considerations which are now emerging and which will determine the future direction of the Caribbean theological orientation²¹⁶.»

Pour notre part, nous nous contenterons de noter l'évolution d'une pensée théologique dans les Caraïbes depuis 1973 jusqu'à nos jours. Cela permettra non seulement de mieux comprendre ce débat autour de la production théologique dans les Caraïbes au cours des dernières décennies, mais aussi de mieux apprécier ce courant théologique appelé la *théologie des Caraïbes*. De même, en vue de cerner l'originalité et la particularité d'une réflexion théologique dans les Caraïbes, nous

²¹⁴ *Ibid.*, p. 7.

²¹⁵ Cet article a été écrit suite à la rencontre réunissant les théologiens caraïbéens à la *United Theological Colleges of the West Indies* (Jamaïque), en janvier 1999. Soulignons également que, selon Miller, ont pris part à cette rencontre des théologiens caraïbéens non seulement d'expression anglaise, mais aussi d'expression espagnole et française (Michael MILLER, *Impulses in Caribbean theology*, p. 1).

²¹⁶ *Ibid.*, p. 1.

accorderons une attention spéciale à des concepts tels *dé-colonisation*, *émancipation*, *indigénisation*, *contextualisation*, etc. Finalement, étant donné qu'il y aurait un certain rapprochement socio-économique et culturel entre certains pays latino-américains et caraïbéens, et en tenant compte du contexte particulier de l'esclavage que partagent ces derniers avec les Afro-Américains, nous préciserons les liens pertinents à établir entre la théologie des Caraïbes et les théologies de la libération noire américaine et latino-américaine.

Comme nous l'avons déjà souligné, la discussion sur une théologie caraïbéenne commence en 1973, à la demande de la *Caribbean Conference of Churches*²¹⁷, des théologiens anglo-caraïbéens tiennent une rencontre sur le sujet. Elle eut pour résultat la publication d'un collectif, sous la direction d'Idris Hamid, intitulé *Troubling of the waters*, où nombre d'entre eux argumentent en faveur d'une Église caraïbéenne qui prenne au sérieux l'histoire, la géographie et la culture des gens de la région. Selon le philosophe Horace Russell (Jamaïque), la théologie a généralement comme point de départ Dieu (Theos), l'Humain (Anthropos) et le Monde (Cosmos). Par contre dans les Caraïbes, «theology has been concerned primarily with God and Man, with some passing and scant regard for the World²¹⁸.» D'où l'importance pour la théologie de prendre au sérieux la géographie et l'histoire des gens, comme c'est le cas dans la Bible:

«What is strange is that this positive approach to the nature of the World (Cosmos) it would appear is biblical. The biblical writers observe that there was the *hill* of Zion, the *city* of Jerusalem, the *river* Jordan, the *land* of Palestine. In the New Testament it would appear that emphasis upon a *hill* outside the

²¹⁷ La *Caribbean Conference of Churches* est née 1973. Son objectif est de lutter contre les problèmes de pauvreté et de sous-développement auxquels font face les pays de la région. Elle est composée de 35 dénominations chrétiennes différentes et réunit les membres de plus de 32 pays des Caraïbes dont la Jamaïque, la Trinidad, la Dominique, la Guadeloupe, Cuba, La République Dominicaine, la Martinique, Haïti, etc. (www.cariblife.com/pub/coc/background.htm).

²¹⁸ Horace RUSSEL, The challenge of theological reflection in the Caribbean today dans *Troubling of the Waters*, Idris Hamid (dir.), San Fernando (Trinidad), Rahaman Printery, 1973, p. 26.

Jerusalem city wall, a *stone* sealing the tomb and a *garden* of the resurrection was deliberate. There is little doubt that the world (Cosmos) in the sense being used here, God's creation, finds its way positively into the theology of the biblical writers²¹⁹.»

Selon Russel, une théologie qui ignore le monde des gens demeure désincarnée. C'est pourquoi la théologie caraïbéenne devrait privilégier une approche sociologique et historique de la réalité des gens de la région. Idris Hamid opine dans le même sens: pour lui, une théologie qui ne reflète pas les besoins sociaux, émotionnels et culturels des gens demeure une théologie colonisée. En ce sens, il affirme: «God is really foreign to us. In the religious imagination of our people he is a...foreigner ...Even the categories of our religious experiences are imports which do not reflect our cultural and native experiences. We experience God as an outsider²²⁰.»

Au contraire, une théologie dans les Caraïbes devrait refléter les formes de pensée des gens, leurs problèmes, leurs espoirs et aussi leurs propres expériences de Dieu. En ce sens, de nombreux théologiens caraïbéens, dont William Watty (Jamaïque), considèrent que le point de départ d'une théologie des Caraïbes serait l'élaboration d'une théologie propre aux habitants de la région. Il opine en faveur d'une *dé-colonisation* ou d'une *dé-occidentalisation* de la pensée caraïbéenne, plus particulièrement de la théologie des Caraïbes. En quoi consisterait une *dé-colonisation* de la théologie des Caraïbes? Quel serait l'objectif d'une telle entreprise?

1.1 Dé-colonisation de la théologie

Pour le théologien méthodiste William Watty, ainsi que pour d'autres théologiens caraïbéens, une théologie qui parle de Dieu et de son peuple ne peut pas

²¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

²²⁰ Idris HAMID (dir.), *Troubling of the Waters*, San Fernando (Trinidad), Rahaman Printery, 1973, p. 8.

être une théologie venant de l'extérieur. D'où son plaidoyer en faveur d'une décolonisation de la théologie caraïbienne:

«Theology, which is talk about God and people, should not be an import; it must arise from the native soil, as talk about God is rooted in talk about people. Pure theology, therefore, is an ideal which does not exist. There are inevitably historical, sociological and cultural conditions which not only mediate but decisively affect how some speak and what others hear and understand about God²²¹.»

Selon Watty, la tâche d'une décolonisation de la théologie consiste à redonner aux gens leur dignité tout en les rapprochant de Dieu. L'auteur rappelle que la théologie caraïbienne est importée de l'Europe. Elle a été conçue pour justifier, au nom de Dieu, la domination de l'Europe sur les autres continents et plus particulièrement sur les pays colonisés, notamment les pays des Caraïbes et ceux de l'Amérique latine. C'est pourquoi, la religion chrétienne a joué un rôle majeur dans l'esclavage des Noirs et dans l'exploitation de ces derniers:

«Christianity, as it reached the Caribbean, was itself part and parcel of colonial dominance. It was one thing for the Christian conscience to be profoundly shocked and outraged at the logical end of colonialism in the dehumanization of man by man, it was for them an entirely different question to judge the whole system of colonialism as being inherently evil or to assert without prevarication the dignity of the slaves or their descendants as men equal in capacity to all other men and entitled to the same opportunities of self-hood that other peoples enjoyed²²².»

Les missionnaires, poursuit l'auteur, n'ont jamais eu une bonne opinion des Noirs. Ils les rendaient même responsables de leur propre disgrâce. Le comte Zinzendorf (1739), chef des Moraves²²³, et conseiller spirituel des esclaves de St.

²²¹ William WATTY, *The de-colonizing of the theology* dans Idris Hamid (dir.), *Troubling of the Waters*, p. 54.

²²² *Ibid.*, p. 62.

²²³ Les frères moraves sont une secte religieuse originaire de la Bohême (XVe s.). Selon le

Thomas, leur parlait ainsi: «God punished the first negroes by making them slaves, and your conversion will make you free, not from the control of your masters, but simply from your wicked habits and thoughts, and all that makes you dissatisfied with your lot²²⁴.»

Malgré la rébellion des esclaves d'Haïti (1804) et probablement à cause de cette rébellion, affirme Watty, les missionnaires n'ont pas cessé de prêcher aux esclaves des Caraïbes un évangile de soumission ou de résignation en les obligeant à accepter leur situation comme venant de Dieu et en leur faisant croire qu'ils auront une vie meilleure dans un autre monde. Selon l'auteur, la tragédie de la colonisation et la théologie qui l'a accompagnée ont amené les habitants de la région à déprécier leur propre culture et à accepter comme *bon* tout ce qui vient de l'extérieur et plus particulièrement de l'Europe: «Few peoples of the world have become so uncreative, unoriginal, unproductive and imitative as the peoples of this area, and nowhere is this barrenness of thought and copy-cat mentality so depressingly evident than among the christians of the Caribbean²²⁵.»

Dans cette perspective, poursuit l'auteur, le point de départ de la nouvelle théologie ou d'une théologie de dé-colonisation doit être historique et existentielle, c'est-à-dire qu'elle doit partir du vécu des gens. Une théologie des Caraïbes doit tenir compte de la réalité des gens de la région. C'est également en ce sens que l'on pourra

fondateur de cette secte, Pierre Chelcicky (1390?-1460?), tout recours à la force et à la violence est un péché. Résigné à l'opposition entre le monde et le christianisme, le chrétien doit vivre hors de ce monde, demeurant un hôte et un étranger ici-bas; il doit pratiquer la tolérance et ne désespérer de personne. Ralliée au protestantisme, cette communauté religieuse a joué, après sa dispersion au XVII^e siècle, un rôle culturel qui lui a valu un grand prestige dans les nombreuses régions du monde où son influence s'exerce encore, notamment par l'intermédiaire de ses missionnaires infatigables. Ils ont, entre autres, des églises en Allemagne, en Angleterre, aux États-Unis (Moravian Church), en Amérique du Sud et également dans les Caraïbes (Encyclopedia Universalis, Paris, S.A., 1980, p. 320.)

²²⁴ *Ibid.*, p. 63.

²²⁵ *Ibid.*, p. 68.

parler d'une théologie des Caraïbes: «Theology reflects not only what men hold to be true, but even more the situation out of which they speak (...). It tells us about as much of men as it tells us of God²²⁶.»

En résumé, dans une perspective dussélienne, penser une théologie propre aux Caraïbes implique nécessairement une relecture de la pensée théologique dans les Caraïbes, à partir de l'Autre, plus particulièrement du peuple caraïbéen, comme esclave et colonisé. C'est en ce sens que l'on peut comprendre la dé-colonisation ou la dé-occidentalisation de la pensée caraïbéenne. C'est également ce qui a poussé les théologiens caraïbéens à écrire *Troubling of the Waters*. Mais, que devient la pensée caraïbéenne après *Troubling of the Waters*?

1.2 La pensée caraïbéenne après *Troubling of the Waters*

Après *Troubling of the Waters*, la voie est maintenant tracée pour penser une théologie des Caraïbes. La plupart des théologiens caraïbéens abonderont dans le même sens de leurs prédécesseurs; plus particulièrement, ils suivront le chemin proposé par Watty en développant et en exploitant son concept de dé-colonisation. Désormais, il paraît évident que l'élaboration de la théologie n'est pas exclusive à une région en particulier, mais que toute théologie doit s'incarner dans un peuple donné et dans une histoire donnée, et qu'il est important pour chaque peuple de développer sa propre théologie.

Certains théologiens, comme Noel Leo Eskine, s'inspirant de Watty, soutiennent que la théologie caraïbéenne demeure colonisée et proposent à nouveau une *dé-colonisation* de la théologie caraïbéenne pour sortir de cette impasse. D'autres, comme Barry Chevannes et Williams Lewin, à la suite d'Eskine, proposent une indigénisation de la théologie des Caraïbes. Pour certains, il faut également procéder

²²⁶ *Ibid.*, p. 55.

à une analyse socio-économique des impacts de la colonisation de la pensée caraïbienne. Ainsi, ils optent pour une théologie engagée dans la lutte de la libération ou de l'émancipation des peuples des Caraïbes. Parmi les représentants de ce courant, on retrouve, entre autres, Davis Kortright, Godefroy Midy, Jules Casséus, John Sauvé, et Michael Miller.

Comme nous l'avons déjà mentionné, le théologien jamaïcain et professeur à la Chandler University (Chicago), Erskine, dans son ouvrage intitulé *De-colonizing theology. A caribbean perspective* (1981), soutient que l'un des problèmes majeurs de la théologie de la région est qu'elle continue d'être une théologie importée. Ainsi, le plus grand défi des théologiens de la région serait d'arriver à penser une théologie caraïbienne qui tienne compte des problèmes que rencontrent les gens des Caraïbes. Cette nouvelle théologie sera une *théologie de la liberté* (theology of freedom):

«The search for freedom in the caribbean called attention to the inability of colonial theology to address with cogency the many problems threatening the freedom of black people. Colonial theology did not critically reflect upon the need for change in the social and economic strata of society because that theology reflected the colonial experience. It was unable to speak from the caribbean experience. Theology became one method by which the ruling class ensured that black people were kept in bondage²²⁷.»

Le problème de la théologie coloniale, poursuit Erskine, est son incapacité d'établir une étroite relation entre la liberté de Dieu et la liberté humaine. C'est pour cela que, tout au long de la colonisation, l'Église des Caraïbes s'est rangée du côté des esclavagistes:

«The failure of colonial theology to make a connection between God and human freedom allowed the early church in the Caribbean to condone human

²²⁷ Noel Leo ERSKINE, *Decolonizing theology. A caribbean perspective*, Maryknoll (New-York), Orbis Books, 1981, p. 116.

bondage (...). The inaction and unconcern of the church is due to its failure to discern God's liberating work in the world of human bondage²²⁸.»

Voilà pourquoi l'Église des Caraïbes doit reconnaître que la liberté humaine est liée à celle de Dieu. Ainsi, le serviteur de Dieu doit être d'abord un être libre: «To be christian is to be free and (...) to be free for the kingdom of God is to be Christian. To be Christian is to be human, because the locus of freedom is the kingdom of God²²⁹.»

Pour le théologien Barry Chevannes, la *theology of freedom* n'est possible que dans la mesure où les peuples des Caraïbes se réapproprient leur histoire. La théologie caraïbienne devrait accorder, pour cela, beaucoup d'importance à la culture des gens, à leurs chansons, leurs mythes, leurs danses, leurs croyances populaires, etc. Bref, cet auteur plaide en faveur d'une *indigénisation* de la théologie des Caraïbes, c'est-à-dire d'une théologie qui parle le langage des peuples de la région. Cela représenterait un pas vers la dé-colonisation de la théologie des Caraïbes.

Dans cette perspective, Chevannes présente, entre autres, les expériences de Joseph Owens²³⁰ (les Rastafaris en Jamaïque) et de George Mulrain²³¹ (le vaudou haïtien) comme des exemples pouvant guider les théologiens caraïbéens dans la lutte vers une théologie *indigène*. La rencontre de Joseph Owens avec les *Rasta* ouvrirait à une nouvelle vision de la théologie, plus particulièrement de la christologie.

²²⁸ *Ibid.*, p. 119.

²²⁹ *Ibid.*, p. 121.

²³⁰ Le prêtre catholique (jésuite) Joseph Owens a produit plusieurs textes sur la *religion populaire*, pratiquée en Jamaïque, appelée *Rasta*.

²³¹ Georges Macdonald MULRAIN, théologien protestant (méthodiste), a travaillé pendant plusieurs années en Haïti. Dans son ouvrage *Theology in folk culture. The significance of Haitian folk religion (1984)*, il aborde la problématique des rapports entre le vaudou et la religion chrétienne.

Selon les *Rastas*²³², affirme Owens, le Christ n'est pas seulement vivant: il est «incarnate within man». C'est pourquoi, loin de construire un vaste édifice pour loger son Dieu, le Rasta proclame que tout son corps est le temple de Dieu. Étant donné que Jésus est un homme vivant au milieu d'eux, contrairement à la foi chrétienne traditionnelle, les Rastas affirment qu'il faut chercher Dieu sur cette terre et non dans l'au-delà. Autrement dit, la concrétisation du Règne de Dieu se réalise d'abord dans ce monde et non ailleurs (nowhere else).

Quant à George Mulrain, Chevannes rappelle qu'en arrivant en Haïti, il s'est vite rendu compte que sa théologie était inadéquate pour proclamer la *Bonne Nouvelle* aux Haïtiens. D'où l'affirmation de Mulrain: «If theology within the Caribbean is to relate fully to the realities with which the people of God are living day by day, then the approach to folk culture and folk religion must be seriously reflected upon in our theological training institutions (*Theology in folk culture*, p. 35)²³³.» Selon Chevannes, l'expérience de Mulrain avec le vaudou haïtien lui permet d'affirmer que les vrais théologiens sont ceux qui cherchent à savoir comment Dieu se révèle dans les coutumes de chaque peuple. En ce sens, l'auteur affirme:

«Opening himself to the experience of the people he was sent to serve, Mulrain looked for his own God in vaudou. For example, given the significance of spirits, demons and supernatural forces in the everyday life of Haitians, and living proof of their efficacy, he avoided condemning the beliefs as superstitions, unlike many Caribbean theologians, and instead sought in their inner workings the hand of God (...). The True theologians seek to discover

²³² Les *Ras-Tafaris*, du nom de l'éthiopien Ras Tafari (1924) devenu empereur (1930) sous le nom de Haïlé Sélassié Ire, refusant de s'intégrer dans une société qui se targue de sa culture européenne, revendiquent avec force leur héritage culturel, proclamant la supériorité de la race noire et préconisant leur retour en Afrique (Encyclopedia Universalis, Paris, S.A., 1980, p. 286.)

²³³ Barry CHEVANNES, *Towards an afro-caribbean theology: Principles for the Indigenisation of Christianity in the Caribbean*, Kingston, Caribbean Quarterly (University of the West Indies), 1991, volume 37, no. 1, p.51.

more about God and how He reveals Himself, not only in his or her own setting, but within the various cultures throughout the world²³⁴.»

Les exemples tirés de l'expérience d'Owens et Mulrain enseigneraient aux théologiens caraïbéens que la théologie caraïbienne sera vraiment libératrice dans la mesure où elle permettra aux peuples des Caraïbes de célébrer Dieu à travers les éléments significatifs de leurs propres cultures. De là l'importance d'une Église *indigène*.

Comme Chevannes, le théologien jamaïcain et professeur à la *United Theological College of the West Indies*, Lewin Williams, opte pour une Église *indigène*, ou encore une Église incarnée dans la réalité des gens de la région: «Caribbean theology is itself a new process of enculturation, since its special focus is indigenization²³⁵.» Le concept d'*indigénisation* signifierait une «decolonization to the core of the spiritual, social, economic and political significance of the gospel, and also the Caribbeanization of the church's witness to the same gospel²³⁶.» Pour l'auteur, cet effort d'adapter la théologie à la situation sociale et culturelle des Caraïbéens est le chemin qui permettrait aux peuples des Caraïbes d'aspirer à leur propre dignité et à leur propre autonomie. La quête de l'autonomie est très importante pour les gens comme ceux des Caraïbes, qui ont souvent vécu sous la domination des autres:

«When acculturation is long and severe, the host culture for reasons of survival internalizes the philosophy of the dominant culture to such an extent that it becomes almost innate. The standardization of moral precepts, the principles by which living is organized, concepts of beauty and interpretations of truth are internalized to the detriment of a liberation philosophy on the part of the host

²³⁴ *Ibid.*, p. 51.

²³⁵ Lewin L. WILLIAMS, *The Caribbean. Enculturation, acculturation and the role of the churches*, Genève, WCC Publications, World Council of Churches, 1996, p. 2.

²³⁶ *Ibid.*, p. 15.

culture. And the most detrimental form this internalization takes is self-hatred²³⁷»

D'après Williams, la quête de l'autonomie permettra également aux Caraïbéens de développer leurs propres systèmes de valeurs. Pour l'auteur, cela importe du point de vue non seulement psychologique, mais aussi théologique: «People hate themselves for not being what they have been socialized into considering normative (...). The recovery of values is the recovery of selfhood, not only from the psychological but also from the theological perspective²³⁸.» La tâche d'une théologie caraïbéenne serait de s'incarner dans la réalité des gens de la région de telle sorte qu'ils ou elles puissent s'approprier l'*image de Dieu*. Ainsi, Dieu deviendrait pour ces personnes non pas un étranger, mais bien quelqu'un qui fait partie de leur milieu de vie.

Mais comment Dieu peut-il faire partie du milieu de vie des gens si la plupart sont confrontés à des problèmes non seulement culturels, mais aussi économiques? La réappropriation de l'histoire des gens ne devrait-elle pas aussi conduire à une transformation de leur milieu de vie? Autrement dit, la théologie des Caraïbes doit-elle être uniquement une revendication purement identitaire, ou peut-elle contribuer à une analyse des conséquences de la colonisation sur les gens de la région? Nous tenterons de répondre à ces questions, plus particulièrement en nous référant à des auteurs comme Kortright, Midy, Casséus, Sauvé et Miller.

2. Différentes approches pour une théologie des Caraïbes

Pour le prêtre anglican originaire d'Antigua, Davis Kortright, il ne suffit pas de lutter en faveur d'une théologie dé-colonisée, il faut remettre en question les structures

²³⁷ *Ibid.*, p. 24.

²³⁸ *Ibid.*, p. 24.

mêmes qui empêchent les habitants des Caraïbes de se libérer ou de prendre en main leur histoire. Dans son ouvrage intitulé *Émancipation still comin'* (1990), l'auteur soutient que la théologie caraïbienne doit s'attaquer à quatre problèmes majeurs qui confrontent les habitants de la région: la pauvreté, la dépendance, l'aliénation et l'imitation.

Kortright affirme que le peuple caraïbéen est **pauvre** parce qu'il vit dans une région pauvre. Mais, cela ne signifie pas pour autant qu'il doive se résigner à cette situation. Les Caraïbes devraient être au moins un endroit où ses habitants peuvent passer «from absolute poverty to relative poverty, from economic decay and despair through resources depletion to economic growth in resource exploitation²³⁹.»

Selon Kortright, contrairement à ce qu'en pensent les pays dit *développés*, la question de la **dépendance** n'est pas une chose temporaire que l'on peut résoudre uniquement par la souveraineté politique. L'indépendance politique ne sera pas possible tant que la situation économique de la région ne sera pas améliorée: «The political problem of dependence is inextricably linked with the economic problem of poverty. Caribbean people often lament, "when a man is poor, even his very words are poor". Dependence, then, is not simply a temporary, or transitory, state of the Caribbean human condition²⁴⁰.» L'**aliénation** culturelle serait l'un des plus grands défis des peuples caraïbéens. Le méfait de l'aliénation incite à mépriser sa propre culture, sa race, son système de croyances et même les liens d'amitié qui unissent: «The imposed forms of alienation have tended to decimate the people's communitarian spirit, by pitting neighbor against neighbor and class against class²⁴¹.»

²³⁹ Davis KORTRIGHT, *Émancipation still comin'. Explorations in Caribbean emancipatory theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1990, p. 80.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 81.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 83.

Kortright soutient que l'**imitation** est un problème présent dans toutes les sphères des sociétés caraïbéennes. Pour Kortright comme pour Watty, l'imitation serait une conséquence du peu d'originalité dont font preuve les habitants de ces régions, plus particulièrement les classes moyennes qui tendent à valoriser tout ce qui vient de l'extérieur: «patterns of dress, music (...) and domestic comforts are rapidly being defined by the Caribbean middle class in accordance with observed standards in North American culture²⁴².»

Pour Kortright, la théologie des Caraïbes peut devenir pleinement émancipatrice dans la mesure où elle permet aux habitants de la région de prendre en charge leur propre destinée ou leur propre futur: «Theology is not simply the handmaid of a faith tradition but, more particularly, the illumination of a historically concrete emancipatory praxis, which puts faith to work in a distinctly challenging historical context²⁴³.» L'Église caraïbéenne est également appelée à jouer un rôle majeur dans la lutte des peuples caraïbéens pour leur émancipation. Autrement dit, pour l'auteur, l'Église doit avoir une nouvelle mission dans les Caraïbes. Quelle est la nouvelle mission confiée à l'Église caraïbéenne? Comment peut-elle la réaliser? Les théologiens Godefroy Midy, Jules Casséus et John Sauvé tentent de répondre à ces questions, chacun à partir de son contexte particulier, plus particulièrement, Haïti et la Jamaïque.

Dans sa thèse de doctorat intitulé *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec G. Gutiérrez et J.L. Segundo* (1976), le théologien Godefroy Midy jette les bases pour une théologie haïtienne libératrice. L'auteur commence par poser certaines questions auxquelles doit répondre une théologie haïtienne et éventuellement une théologie des Caraïbes: «À partir de quel lieu le

²⁴² *Ibid.*, p. 84.

²⁴³ *Ibid.*, p. 87.

théologien haïtien parle-t-il? À qui parle-t-il? Pourquoi parle-t-il?²⁴⁴» Selon lui, répondre à ces questions, c'est commencer par jeter les jalons pour une théologie qui soit au service de la libération des masses haïtiennes, tout en précisant la tâche du théologien haïtien:

«D'après l'optique de la théologie libératrice, le théologien haïtien doit parler pour se désolidariser de l'oppression infra et superstructurelle qui sévit dans son pays. Il doit choisir le camp du processus libérateur. A qui parle-t-il? A tous, mais de sorte que les couches exploitées puissent percevoir l'évangile de Jésus-Christ comme un appel à la liberté et à la dignité et que les exploités puissent se convertir. Le théologien parlera du lieu des opprimés, c'est-à-dire, à partir de leur aspiration à la libération et de leur combat contre l'oppression²⁴⁵.»

L'auteur considère cette démarche comme une nouvelle manière de faire de la théologie c'est-à-dire de relire le message évangélique à partir des masses opprimées et de leurs luttes libératrices. Cela représente, selon lui, le début d'un nouveau projet théologique pour Haïti et également pour les pauvres des Caraïbes, à savoir «un projet qui part des opprimés, qui se fait avec eux et pour eux²⁴⁶.» À l'instar des théologiens de la libération latino-américaine notamment Gutiérrez et Segundo, Midy opte pour une théologie qui se fait non à partir des oppresseurs mais des opprimés eux-mêmes. Dans une perspective dussélienne, on peut dire que l'auteur plaide en faveur d'une théologie qui doit se faire non à partir des dominateurs mais des victimes elles-mêmes, plus particulièrement celles d'Haïti et des Caraïbes. Ainsi, la tâche de l'Église caraïbéenne, plus particulièrement de celle d'Haïti, est de travailler à la concrétisation de ce *nouveau projet théologique* qui vise la libération des opprimés.

²⁴⁴ Godefroy MIDY, *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec G. Gutiérrez et J. L. Segundo*, Montréal, Université de Montréal, 1976, p. 340.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 341.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 343.

Le théologien baptiste haïtien Jules Casséus abonde également dans le même sens. Selon lui, fidèle à son passé colonial, l'Église caraïbienne, plus particulièrement celle d'Haïti, tend à annoncer un évangile de l'au-delà qui porte les gens à la nostalgie du ciel tout en méprisant les choses d'ici-bas. Au contraire, la mission de l'Église dans les Caraïbes, précisément en Haïti, est de proclamer l'Évangile de Jésus comme une *Bonne nouvelle* pour les pauvres. Le message de l'Église des Caraïbes doit être surtout un message de l'ici et du maintenant et non d'un autre monde. Casséus plaide en faveur d'une Église prophétique pour Haïti:

«L'Église haïtienne doit retrouver son zèle prophétique afin de participer à la lutte pour la justice économique. Elle doit devenir un abri pour les démunis qui dorment sur les "galeries" ou à la belle étoile; un abri pour les démunis (...) les malades, les analphabètes, les dépossédés. Elle doit être une voix pour ceux-là qui n'ont pas "voix au chapitre", une voix pour dire non (...) à l'exploitation, au paternalisme et à l'impérialisme²⁴⁷.»

D'après lui, l'Église haïtienne doit, au nom même de Dieu, prendre position en faveur des pauvres d'Haïti:

«L'Église haïtienne a la responsabilité de lutter pour aider chaque Haïtien à vivre une vie réellement humaine. Puisque l'Église est au service d'un Dieu libérateur, du Dieu qui intervient dans l'histoire pour lutter contre les structures injustes; il a délivré son peuple de l'enfer égyptien; il a envoyé Jésus Christ pour dénoncer l'exploitation et enseigner la justice; il a envoyé Jésus Christ pour libérer les opprimés et les pauvres; donc son Église ne peut pas vivre côte à côte avec l'injustice²⁴⁸.»

En intervenant en faveur des plus démunis de la société haïtienne, dit-il, l'Église devient alors le témoin de la présence de Dieu dans la société haïtienne: «Le Dieu de

²⁴⁷ Jules CASSÉUS, *Haïti. Quelle Église...Quelle libération?*, Limbé, Séminaire théologique Baptiste d'Haïti, 1991, p. 9.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 8.

l'Église est un Dieu vivant et agissant; son Église doit être vivante et agissante aussi²⁴⁹.»

Pour sa part, le théologien jamaïcain John Sauvé fait état de la situation de pauvreté dans laquelle vit la grande majorité des Jamaïcains. Il rappelle la lettre pastorale (1987) dans laquelle l'archevêque (catholique) de Kingston, Samuel Carter, dresse un bilan négatif de la pauvreté en Jamaïque:

«In spite of the remarkable efforts by both governments over the past twenty years, the majority of our people are poor. One estimate is that seven out of every ten Jamaicans have income levels below the poverty line. This means, among other things, that most people are unable to afford a minimal balanced diet. Nutritional levels have worsened: the number of children showing signs of undernutrition rose from 38 % in 1978 to 41 % in 1985 (...) Roughly one out of every four people belonging to our labor force is chronically unemployed (Carter, Samuel E. "The développement of Peoples: Twenty Years Later")²⁵⁰.»

D'après l'auteur, cinq ans après la parution de la lettre pastorale de Mgr Carter, la situation des pauvres s'est encore aggravée. La population, majoritairement noire, se sent inférieure vis-à-vis de la minorité blanche qui dirige le pays: «The West Indian of African descent has been conditioned to think white, be conscious of skin-colour gradations, and believe that lighter skin pigment is better²⁵¹.» Pour Sauvé, l'Église doit contribuer à l'émancipation *physique* et *mentale* des pauvres dans les Caraïbes, plus précisément des pauvres de la Jamaïque, afin qu'ils ou elles puissent retrouver leur dignité de personne:

«The church must articulate a theology that arises from people's experience of poverty and racial self-disparagement and become an agent for the transformation of consciousness that can lead to the building of self-esteem

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁵⁰ John SAUVÉ, *Suggestions for a Jamaican theology of psycho-social emancipation*, Kingston, Caribbean Quarterly (University of the West Indies), volume 38, nos 2 et 3, 1992, p. 88.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 89.

and the dismantling of unjust structures that militate against the establishment of God's kingdom²⁵².»

À travers son message libérateur, l'Église des Caraïbes, plus particulièrement de la Jamaïque, devrait présenter le Dieu de Jésus comme un Dieu qui fait irruption dans l'histoire des pauvres, afin de les libérer de leur situation d'oppression et de dés-humanisation: «In the realm of theology, the church needs to preach the God of Jesus Christ, experienced among the poor as one who liberates the oppressed and emancipates in human history²⁵³.» Elle doit développer une théologie qui tienne compte de tous les aspects de la vie humaine, sachant que «Christ came to liberate men from all forms of bondage (...), to make this world the kind of place Christ wishes it to be, a place where justice and Christian love prevail²⁵⁴.»

Michael Miller, théologien jamaïcain et professeur à la *United Theological College of the West Indies*, abonde dans le même sens; à l'instar de Sauvé, il rappelle que le rôle de la théologie des Caraïbes est de discerner et d'interpréter la présence de Dieu dans la situation sociale, historique et culturelle des pays de la région. Voilà pourquoi il opte en faveur d'une théologie contextuelle dans les Caraïbes. Mais quel serait le rôle d'une théologie contextuelle? Autrement dit, qu'est-ce que cela impliquerait?

Dans son article intitulé *Impulses in caribbean theology* (1999), Miller affirme que l'objectif d'une théologie contextuelle serait de répondre «to the immediate context, and respond in a way that is liberating²⁵⁵.» En tant que telle, cette théologie devrait aussi développer des moyens en vue d'explorer «the Caribbean context so as to arrive

²⁵² *Ibid.*, p. 93.

²⁵³ *Ibid.*, p. 93.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 89.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 4.

at understanding, and amass/fashion the theological resources to provide agency in the redemptive process²⁵⁶.» Ainsi, la théologie deviendrait une bonne nouvelle pour les chrétiennes et chrétiens de la région, plus particulièrement pour les plus démunis, qui constituent la grande majorité des peuples de la région:

«Caribbean theology should articulate and critically reinforce a vision for Caribbean reality, grounded in the conviction that Caribbean life is caught up in the dynamic of salvation history. Here salvation history has to do not simply with the unfolding of some primordial dtermination by God, but also the redemptive intervention in a situation that had been organised to the detriment of those who now form the majority in the Caribbean²⁵⁷.»

Pour Miller, les théologiens caraïbéens doivent interpréter la Bible conformément à leur propre contexte, comme l'ont fait les théologiens du Tiers Monde (latino-américains, africains et asiatiques). En renvoyant à un article de la théologienne Althea Spencer-Miller²⁵⁸, l'auteur affirme que la théologie caraïbéenne a besoin d'une *théologie biblique des Caraïbes* (a Caribbean biblical theology), dont l'objectif serait d'établir des liens entre l'expérience des gens de la région et certaines catégories bibliques comme le salut historique, l'eschatologie, etc. Selon lui, est vraiment libératrice une théologie qui permet aux gens d'interpréter la Bible à partir de leur histoire et de leurs propres expériences de Dieu.

Ainsi, pour Miller comme pour la plupart des théologiens caraïbéens, si l'Église chrétienne a joué un rôle majeur dans la colonisation et l'esclavage des peuples caraïbéens, elle est également appelée à développer une théologie qui conviendrait aux sociétés caraïbéennes ou qui s'adapterait à leurs contextes sociaux,

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 4.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁵⁸ Althea SPENCER-MILLER, A response to consultation text Caribbean Theology, Caribbean Journal of Religious Studies, vol. 16 # 1, avril 1997, pp. 33-34.

économiques, culturels, etc. Ce faisant, elle contribuera à la lutte que mènent les peuples des Caraïbes pour leur liberté ou leur émancipation.

En résumé, les théologiens Midy, Casséus, Sauvé, Kortright et Miller nous présentent des approches différentes pour une théologie des Caraïbes. Midy, Casséus et Sauvé semblent s'inspirer de la théologie de la libération latino-américaine; Kortright opte pour une théologie de l'émancipation, tandis que, Miller, lui, incline vers une théologie contextuelle. Cependant, malgré leurs divergences, ces auteurs, à l'instar des théologiens de la libération noire et latino-américaine, semblent opter pour une théologie engagée dans le processus de libération des Caraïbes. En ce sens, y-a-t-il des liens étroits entre la théologie des Caraïbes et les théologies de la libération noire et latino-américaine? Autrement dit, les théologies de la libération noire et latino-américaine ont-elles un impact considérable sur la théologie des Caraïbes?

3. La théologie caraïbienne et les théologies de la libération noire américaine et latino-américaine

Les théologiens caraïbéens ne s'entendent pas au sujet de l'impact des théologies de libération noire et latino-américaine sur la théologie des Caraïbes. Pour certains, comme Mulrain et Sauvé, il est évident qu'elle est influencée par les théologies de libération noire et latino-américaine. D'autres, comme Gerald Boodoo, considèrent que, s'il y a un lien entre ces théologies et celle des Caraïbes, c'est d'abord en tant que théologies du Tiers Monde. En tant que telles, elles devraient forcément avoir des points communs. Pour certains auteurs comme Kortright, compte tenu du contexte particulier de l'esclave, la théologie des Caraïbes a été surtout influencée par la théologie de la libération noire. Malgré cette influence, l'auteur soutient que la théologie des Caraïbes a sa propre originalité: elle serait une théologie de l'*émancipation* plutôt qu'une théologie de libération. Pour notre part, nous adoptons la position de Kortright; il nous semble qu'une théologie de l'émancipation reflète mieux

la réalité des Caraïbes en tant qu'elle vise une libération socio-économique mais également une émancipation identitaire et culturelle propre à la théologie noire.

3.1 Lien entre la théologie des Caraïbes et les théologies de libération noire et latino-américaine

Selon George Macdonald Mulrain, la théologie des Caraïbes a été fortement influencée par la théologie de la libération qui a pris naissance en Amérique latine dans les années 60 et dont le coup d'envoi a été donné par la conférence des évêques latino-américains à Medellín (Colombie), en 1968. D'après lui, au début des années 70, inspirée par la théologie de la libération, l'Église des Caraïbes se sentait invitée à s'élever contre l'exploitation et l'oppression des gens et les encourageait à lutter pour la justice, et ce, à tous les niveaux de la société.

À cause de sa situation d'esclavage, dit l'auteur, la théologie des Caraïbes aurait également été influencée par la théologie de la libération afro-américaine. D'après lui, ce que la théologie noire apporte aux habitants des Caraïbes est la critique du racisme et l'amour de soi comme Noirs en sachant que, comme le dit l'apôtre Jean, Dieu est amour: «We love because God first loved us. If someone says he loves God, but hates his brother, he is a liar. For he cannot love God, whom he has not seen, if he does not love his brother whom he has seen (1 Jn 4, 19-20)²⁵⁹.» La prise de conscience de l'amour de Dieu conduit à une plus grande confiance en soi. D'après lui, c'est en ce sens que l'on peut comprendre l'affirmation suivante du théologien afro-américain, James Cone:

²⁵⁹ George Macdonald MULRAIN, *Theology in folk culture. The theological Significance of haitian folk religion*, Franckfurt, Verlag Peter Lang, 1984, p. 322.

«In a world which has taught blacks to hate themselves, the new black man does not transcend blackness, but accepts it, loves it as a gift of the creator. For he knows that until he accepts himself as a being of God in all of its physical blackness, he can love neither God nor neighbour (James H. Cone, *Black theology and Black Power*, p. 53)²⁶⁰.»

Renvoyant à Cone, l'auteur affirme que c'est également la raison pour laquelle certains Afro-Américains et Caraïbéens soutiennent que Jésus, le Messie, est également un Noir: «The importance of the concept of the Black Messiah is that it expresses the concreteness of Christ's continued presence today. Jesus came and lived in this world as the oppressed one who took upon himself all the suffering and humiliation of all oppressed peoples²⁶¹.» Voilà pourquoi l'on peut parler d'une influence de la théologie de libération noire sur la théologie des Caraïbes. Cette théologie, selon Mulrain, permet aux habitants des Caraïbes, ainsi qu'aux peuples noirs d'Afrique comme ceux d'Amérique, de revendiquer leur dignité. En ce sens, l'on doit souligner également que les revendications des théologiens de la libération, plus particulièrement Cone, et la plupart des théologiens des Caraïbes se rejoignent, notamment en ce qui a trait à la lutte des Noirs pour leur autonomie et leur dignité.

Le théologien jamaïcain Sauvée affirme qu'il serait également possible d'établir un lien entre la théologie des Caraïbes et les deux théologies de libération, noire et latino-américaine. Les théologiens de la libération noire et latino-américaine ont élaboré une nouvelle façon de faire de la théologie bénéfique pour la théologie des Caraïbes, basée sur une nouvelle approche du concept biblique du salut: «liberation theologians like Gustavo Gutierrez, Jon Sobrino, and James Cone have articulated a new way of doing theology, a new focus on the historical Jesus, and new interpretations of salvation, human history and the kingdom of God²⁶².» Ces auteurs

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 322.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 123.

²⁶³ *Ibid.*, p. 85.

rappellent qu'il n'y a pas de dichotomie entre Dieu et l'histoire du salut, et que Dieu sauve son peuple sur cette terre et non dans un autre monde. D'où l'importance de bâtir le royaume de Dieu ici-bas:

«The salvific work of God, then, takes place in and through the actions of human beings in the events of human history (...), since the kingdom of God accounted by Jesus is the realization of God's dream of universal salvation, if salvation occurs in the historical process, then the kingdom of God must be realized, at least partially if not completely, in the same historical process. The kingdom is not an other-worldly reality; it is meant for here and now. Since this kingdom of peace and justice is one where there can be no poverty, misery, exploitation, domination, or oppression, every human effort to eliminate these injustices is indispensable cooperative work towards the establishment of God's reign²⁶³.»

Certes, il est important pour chaque peuple d'élaborer une théologie qui soit adaptée à sa propre réalité, explique l'auteur, mais les théologiens caraïbéens ne doivent pas négliger les apports des théologies de libération noire et latino-américaine à la théologie des Caraïbes, ainsi qu'à l'ensemble de la théologie:

«The articulation of these discoveries by liberation theologians during the last two decades offers great hope for the vast majority of Christians throughout the world who are poor. No matter where they happen to live, such liberation-oriented Christians are united by the common dream "to sing songs of freedom" together²⁶⁴.»

3.2 La théologie des Caraïbes et les théologies du Tiers Monde

Dans son article intitulé *Paradigm shift* (1998), Gerald Boodoo affirme que le lien entre la théologie des Caraïbes et les théologies du Tiers Monde (notamment les théologies de la libération noire et latino-américaine) doit se comprendre dans le sens

²⁶³ *Ibid.*, p. 86.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 86.

où toutes ces théologies sont d'abord des théologies de résistance et de *lutttes* (*forced theologies*):

«To Theology in the Caribbean and any understanding of liberation theology in the Third-World (...) the situation of being forced and having to exist in a space of confrontation with exploitative structures is what creates and sustains the drive for liberation²⁶⁵.»

L'auteur voit la relation entre la théologie des Caraïbes et les théologies de la libération noire et latino-américaine non uniquement au point de vue de leur influence, mais les considérant comme des théologies qui ont un même point de départ: la situation d'esclavage et d'exploitation tant socio-culturelle qu'économique à laquelle font face les Latino-américains, les Afro-américains et les Caraïbéens. Selon Boodoo, cette situation oblige les théologiens caraïbéens et ceux du Tiers Monde à lutter pour la libération de leur peuple: «Is in the full recognition of the forced and despairing situation created by exploitation, which in turn propels us to confront such structures and struggle for liberation²⁶⁶.»

3.3 La théologie des Caraïbes comme théologie de l'émancipation

Pour Kortright Davis, la théologie caraïbéenne fut influencée surtout par la théologie de la libération afro-américaine avec laquelle elle partage une même réalité, l'esclavage. L'auteur précise le sens du terme *noir* (black) dans la théologie caraïbéenne et afro-américaine. Le terme *noir* (black) témoigne de la «dynamic spirituality of a particular type of people who have had the distinction of being the only

²⁶⁵ Gerald BOODOO, Paradigm shift in G. DE SCHRIJVER, *Liberation theologies on shifting grounds. (A clash of socio-economic and cultural paradigms)*, Belgium (Belgique), Leuven University Press, 1998, p. 361.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 363.

ones in history whose claims to being human have systematically called into question, in Europe, the Americas, the Caribbean, and Southern Africa²⁶⁷.»

Parler de l'histoire des Noirs, écrit Davis, c'est rappeler la lutte que mènent les peuples noirs, plus particulièrement les Caraïbéens et les Afro-Américains, «to transform the meaning of slavery and oppression, poverty and dependence, failure and weakness, into powerful signs of promise, achievement (...), and historical emancipation²⁶⁸.» C'est pourquoi, en ce qui a trait à la théologie des Caraïbes, Davis préfère parler d'une théologie d'*émancipation* plutôt que d'une théologie de la *libération*. Le terme *émancipation* est, selon lui, plus significatif pour une théologie des Caraïbes:

«"Emancipation" is for Caribbean people a strong emotive word, connoting that spirituality of freedom which they are pursuing. The word "liberation" does not offer as much. "Emancipation" links us existentially with the struggle of our slave ancestors, since we are the inheritors of that struggle (...), in Caribbean terms, "emancipation" is the word that tells us and the world that "Massa day done"²⁶⁹.»

En résumé, on peut dire qu'à l'instar des théologies de libération noire et latino-américaine, les points de départ de la théologie des Caraïbes semblent être la situation de colonisation des peuples de la région, plus particulièrement le contexte de l'esclavage. Elle lutte en faveur d'une théologie de dé-colonisation permettant une réappropriation de sa propre histoire et son identité, tout en mettant l'accent sur l'émancipation socio-économique, politique et culturelle des peuples caraïbéens. La théologie de l'émancipation se rapproche, à notre avis, des théologies dites de libération, en tant qu'elle vise la libération à la fois culturelle et socio-économique des

²⁶⁷ Davis KORTRIGHT, *Emancipation still comin'. Explorations in Caribbean emancipatory theology*, 1990, p. 118.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 118.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 102.

peuples des Caraïbes. Kortright a raison de suggérer le nom de *théologie de l'émancipation*: «Emancipation is the Caribbean word for liberation (...), it beckons caribbean people away from their poverty, dependence, alienation, and imitation, and thus challenges them to reconstruct a social and historical reality that will banish the "old days" forever²⁷⁰.»

La théologie de l'émancipation inclut la théologie de la liberté (theology of freedom) ou de l'inculturation; elle souligne également qu'une théologie qui a pris naissance dans des pays majoritairement pauvres, comme c'est le cas des pays des Caraïbes, ne peut pas négliger une analyse socio-économique de la réalité des peuples de la région. D'où l'importance d'une théologie contextuelle permettant aux habitants de la région de se réapproprier leur histoire et leur réalité en vue de les transformer.

Cependant, même si elle est née à partir des années 1970 et en dépit de l'importance de la production théologique dans les Caraïbes dans les dernières décennies (plus particulièrement dans les années 1990), il nous semble que la théologie des Caraïbes est encore à l'état embryonnaire. Autrement dit, elle demeure une théologie qui se cherche. Ce qui est certain, c'est que la plupart des auteurs caraïbéens s'accordent à dire qu'il faut dé-coloniser la théologie des Caraïbes. Dans cette perspective, la destruction de la totalité européenne par Dussel pourrait être bénéfique pour une théologie des Caraïbes en tant qu'elle permettrait, moyennant une analyse de l'esclavage et de la colonisation dans la région, de surmonter les obstacles qui empêchent l'éclosion d'une pensée nouvelle, que ce soit au niveau théologique, historique, politique, philosophique, etc.

En terminant, j'ai appris plus que je ne l'avais imaginé à la lecture de l'oeuvre d'Enrique Dussel qui m'a conduit à des recherches que je n'avais pas prévues sur la

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 71.

théologie des Caraïbes. En tant qu'Haïtien, Dussel m'a permis, au point de vue intellectuel, de me réconcilier avec une partie de moi-même que j'avais pourtant ignorée, bien qu'involontairement, à savoir mon appartenance aux Caraïbes. D'où l'importance de la seconde partie de mon travail de recherche qui m'a été inspirée directement par la pensée de Dussel. Cependant, comme il a été noté précédemment, même si la théologie des Caraïbes existe, elle n'arrive pas encore à se faire l'écho de la voix de tous les peuples de la région. Il faut se rappeler que la plupart des ouvrages que nous avons jusqu'ici sur la théologie des Caraïbes ont été écrits par des Anglo-caraïbéens ou des Caraïbéens d'expression anglaise. Malgré les mérites de ces auteurs et le respect que nous avons pour eux comme pionniers, nous croyons que pour qu'elle soit une théologie représentative de la région, la théologie des Caraïbes devrait être la voix de tous les habitants de la région. Cette inquiétude se faisait déjà sentir chez de nombreux auteurs qui ont collaboré au collectif *Troubling of the waters*, plus particulièrement le Trinidadien Everard Johnson du St. Vianney Seminary:

«I should like, in conclusion, to refer to the fact that delegates to the writer's Conference were chosen almost exclusively from the English-speaking Caribbean and that this fact necessarily narrowed down the perspective from which one could view, reflect on and discuss Caribbean man and Caribbean theology. While the experience of Caribbean man under the colonizers was similar throughout the Caribbean, there are, I believe, very important nuances and differences from country to country, depending on whether the colonizer was British, French, Spanish or Dutch, on whether or not East Indian indentured labourers were introduced in large numbers in the post-emancipation period, and so on. Once again, I believe that a truly Caribbean theology of integration must be open to perspectives wider than those that are to be found in the English-speaking Caribbean (compare, for example, the sum of the populations of the English-speaking Caribbean) and one would hope that any subsequent Caribbean writers Conference will incorporate delegates from other language-areas in the Caribbean²⁷¹.»

Dans cette perspective, nous croyons qu'Haïti, peut jouer un rôle très important dans le développement de la théologie des Caraïbes non seulement en raison de son

²⁷¹ *Ibid.*, p. 48.

passé glorieux²⁷², mais également à cause de sa position privilégiée dans l'Amérique latine et dans les Caraïbes. Haïti semblerait être l'un des rares pays de la région à avoir revendiqué son appartenance à la fois aux Caraïbes et à l'Amérique latine. De plus, selon Kortright Davis, la Guyane et Haïti font partie des rares pays dans les Caraïbes à avoir, à l'instar des pays de l'Amérique latine, ce qu'il appelle une Église militante ou martyre:

«A martyr church does not exist in the Caribbean, although there are sometimes threatening signs of such a development. Some religious leaders have been attacked for their open and prophetic witness on some issues and there have been serious tensions involving church leaders in places as Guyana and Haiti²⁷³.»

Haïti est également l'un des rares pays de la région à avoir ce que l'on appelle en Amérique latine, des *Communautés ecclésiales de base* ou encore en créole, *Ti Kominote Legliz* (TKL)²⁷⁴. Ainsi la lutte des Haïtiens, aux niveaux ecclésial et socio-économique et même politique, peut être utile pour une théologie de l'émancipation des Caraïbes. En ce sens, les questions adressées²⁷⁵ à une théologie libératrice haïtienne peuvent être également les mêmes pour une théologie de l'émancipation des Caraïbes, à savoir lorsque l'on parle d'une théologie des Caraïbes, à partir de quel lieu parle-t-on? À qui est destiné le message? Pourquoi? De là, l'importance de la pensée de Dussel pour une théologie libératrice dans les Caraïbes. Car, pour mieux situer la pensée des Caraïbes et les destinataires de cette pensée, il faut une relecture en

²⁷² Haïti est l'une des premières républiques noires à avoir proclamé son indépendance (janvier 1804).

²⁷³ *Ibid.*, p. 92.

²⁷⁴ Les TKL sont des groupes populaires émergés de la base de l'Église catholique. Formées par des pauvres, elles se donnent la tâche de travailler à l'évangélisation et à la promotion humaine de leurs membres et du reste de la communauté où elles se trouvent (Louis Auguste JOINT, *Éducation populaire en Haïti*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 12).

²⁷⁵ Voir dans le présent chapitre (*surtout*, p. 86).

profondeur du passé colonial des peuples caraïbéens afin de mieux analyser les impacts ou les séquelles de ce passé sur les gens de la région.

Ainsi, il faut non seulement une théologie libératrice pour les Caraïbes, mais la théologie des Caraïbes elle-même a besoin d'être libérée ou d'être dé-colonisée. C'est en ce sens que la théologie des Caraïbes peut devenir vraiment émancpatrice ou libératrice, c'est-à-dire lorsqu'elle permet de relire l'histoire des Caraïbes non à partir de la pensée du centre (celle de l'Europe) mais plutôt à partir de celle de la périphérie (celle des descendants des esclaves). Autrement dit, dans la terminologie dussélienne, la théologie des Caraïbes peut devenir vraiment émancpatrice dans la mesure où elle permet de relire l'histoire des Caraïbes non à partir des oppresseurs mais des victimes elles-mêmes, plus particulièrement les peuples des Caraïbes, comme esclaves et colonisés. La pensée caraïbéenne devient alors une pensée ouverte à l'Autre ou encore une pensée qui se met à l'écoute de l'Autre, notamment les peuples pauvres des Caraïbes. C'est également en ce sens qu'elle peut revendiquer la place de cet Autre, occulté par la totalité occidentale. Dans cette perspective, la pensée caraïbéenne, plus précisément la théologie caraïbéenne, peut être considérée également comme une éthique, en tant qu'elle s'intéresse aux peuples des Caraïbes comme pauvres et opprimés.

Dans cette quête pour une pensée propre aux Caraïbes, les Caraïbéens d'expression française (comme c'est le cas d'Haïti) ainsi que ceux d'expression espagnole doivent également apporter leurs contributions en publiant sur la théologie des Caraïbes. En ce sens, Michael Miller affirme:

«We might need to think in terms of perspectives on Caribbean theology. As exciting as the local dynamic is, Caribbean thinkers must guard against isolationism. As Caribbean thinkers with confidence in the integrity of their perspective(s) engage critically and discriminatingly the wider field of theological ideas, their methodology/methodologies will be further refined, and

they will be able to contribute to the development of the general theological enterprise²⁷⁶»

Il faut également se rappeler que les Caraïbes comportent une diversité tant aux niveaux socio-économique, politique que religieux. En ce sens, une théologie qui se veut la voix de tous les habitants de la région pourrait ne pas être une théologie uniquement chrétienne. Le chercheur et sociologue haïtien Laënnec Hurbon semble abonder également dans le même sens, en affirmant: «Le christianisme a beau apparaître comme la religion officielle, sinon dominante, dans ces îles, des traditions religieuses non-occidentales, hindouistes, asiatiques, musulmanes, africaines conservent encore une empreinte très forte dans la vie quotidienne²⁷⁷.» Dans cette même perspective, la voix des femmes ne peut non plus être ignorée. Autrement dit, la théologie des Caraïbes devrait également accorder une place importante aux penseuses des Caraïbes, plus particulièrement les théologiennes. En tout cas, nous avons jusqu'ici peu d'écrits des femmes caraïbéennes, notamment les théologiennes.

Je voudrais simplement conclure en soulignant que ce mémoire m'ouvre de nombreux nouveaux projets et d'abord celui d'explorer la région qui est mienne, les Caraïbes, et dont l'histoire m'échappe ou m'est encore, en grande partie, inconnue. Il me donne également l'envie de poursuivre des recherches concernant tout ce qui se fait dans les Caraïbes, à tous les niveaux, notamment en théologie et en philosophie.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 14-15.

²⁷⁷ Laënnec HURBON (dir.), *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montréal, CIDIHCA, 1989.

CONCLUSION

En conclusion, la pensée de Dussel, influencée en grande partie par Heidegger et Lévinas, est construite comme un débat constant avec la pensée occidentale. Nous avons lu son éthique en trois moments: 1) lecture de l'histoire de l'éthique occidentale, 2) l'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale, et 3) le critère de l'éthique: *Libère les victimes*.

Pour Dussel, revendiquer la place d'une *autre* philosophie ou d'une philosophie périphérique (ex., celle de l'Amérique latine) implique nécessairement la remise en question ou la *dé-construction* de la philosophie du centre (celle de l'Europe). La destruction de la pensée occidentale lui permet également de mieux montrer le lien et la rupture entre cette pensée et la philosophie latino-américaine dont la méthode est l'analectique ou encore la métaphysique de l'altérité. L'analectique indique l'émergence de l'Autre ou de l'altérité comme extériorité de tout système en tant que totalité dominatrice. C'est ce qui fait l'originalité ou la particularité de la pensée latino-américaine, c'est-à-dire une pensée qui se fonde sur la révélation de l'Autre. L'Autre se révèle dans le *face-à-face* et plus particulièrement dans le *face-à-face* fraternel qui symbolise l'*altérité anthropologique* dont le point de départ est la relation homme-femme. Cette dernière, lorsqu'elle se réalise dans le respect de l'autre sexe, ouvre la porte à une pédagogie et à une politique libératrices. L'altérité anthropologique implique également l'*altérité archéologique* qui est l'irruption de l'Autre *absolument absolu*, Dieu. Mais la rencontre de l'Autre *absolument absolu* n'est possible que dans la mesure où l'on devient athée du système qui exploite et domine l'Autre, la victime. L'altérité archéologique accomplit les trois altérités anthropologiques en tant qu'elle oblige la prise en charge de l'Autre (la victime), comme culte rendu à l'Autre,

absolument absolu. Autrement dit, se commettre en faveur de la victime implique d'être *athée* d'une certaine forme de dieu, le dieu du système établi afin d'affirmer sa foi en Dieu ou à l'absolument absolu.

L'éthique est alors la théologie fondamentale en tant qu'elle est d'abord le service libérateur à l'Autre (la victime), comme étant le lieu de l'*épiphany* ou de la *présence* même de Dieu. Dans une perspective chrétienne, on comprend pourquoi, chez Dussel, l'identification de Jésus, aux pauvres n'est pas seulement métaphorique mais logique, en ce sens qu'en Jésus Dieu ou l'absolument absolu se fait non seulement solidaire des victimes mais s'identifie à elles (Mt 25, 31-46). C'est pourquoi, le culte à l'absolument absolu implique nécessairement de donner à manger à l'affamé, de vêtir celui ou celle qui est nu, bref, de lutter pour la transformation du monde en faveur de celles et ceux pour qui le monde actuel n'est pas favorable, les victimes, notamment celles de l'Amérique latine. Voilà pourquoi le critère universel et concret de l'éthique est *«libère les victimes»*. Mais la libération n'est possible que lorsque les victimes prennent en charge leur propre destinée. Ce faisant, elles deviennent sujets de leur propre libération. Ainsi, elles contribuent à la construction d'une société plus juste et plus humaine où il n'y aurait ni dominants, ni dominés. C'est le passage d'un ordre ancien à un ordre nouveau où le dominateur cesse de l'être et où le dominé retrouve sa libération. Mais en tant que projet humain et par conséquent limité, cet ordre nouveau risque, à son tour, de s'universaliser en devenant une totalité dominatrice. La tâche de l'éthique de la libération sera de remettre en question ce système qui exploite et domine l'Autre. C'est pourquoi l'éthique de la libération est une éthique critique et vigilante, dont le rôle est de remettre en question tout système qui se divinise ou se fétichise en niant l'Autre, la victime. D'où le critère *«libère les victimes»*.

Dans la perspective dussélienne, à partir du critère *«libère les victimes»*, l'éthique de la libération latino-américaine se transcende en devenant une éthique

universelle. En ce sens, la pensée de Dussel est aussi valable pour la théologie des Caraïbes. De plus, il faut se rappeler que, pour Dussel, la théologie fondamentale est l'éthique en tant qu'elle s'intéresse à l'Autre, la victime, comme *épiphanie* de l'absolument absolu ou de Dieu. Mais l'Autre est également l'autre *face* de la modernité, comme c'est le cas pour les peuples de l'Amérique latine et des Caraïbes. C'est ce qu'a confirmé notre recherche sur l'évolution de la théologie des Caraïbes. A l'instar de Dussel, la grande majorité des théologiens des Caraïbes reconnaissent que l'émergence d'une pensée caraïbienne ne peut se faire sans la remise en question de la totalité européenne, notamment en ce qui a trait à la colonisation et à l'esclavage. En effet, c'est ce qui a donné naissance à *Troubling of the Waters*, collectif dans lequel les théologiens caraïbéens se sont posé pour la première fois la question d'une pensée propre à la région.

La quête pour une pensée théologique propre aux Caraïbes ou pour une théologie indigéniste a amené les théologiens à proposer plusieurs approches différentes pour une théologie des Caraïbes. Certains optent pour une théologie qui s'inspire de la pensée latino-américaine, d'autres pour une théologie contextuelle; d'autres, au contraire, en tenant compte du contexte de l'esclavage, inclinent vers une théologie de l'émancipation. Il appartient, certes, à chaque peuple de développer sa propre pensée et conformément à ses besoins socio-économiques, politiques, culturels, etc., mais, comme nous l'avons fait remarquer tout au long du quatrième et dernier chapitre du présent mémoire, les trois moments ou les trois catégories essentielles²⁷⁸ de l'éthique de la libération peuvent s'appliquer à toute pensée qui revendique la place de l'Autre (victime), occulté par la totalité occidentale, notamment la pensée latino-américaine et celle des Caraïbes.

²⁷⁸ Il s'agit d'une lecture de *l'histoire de l'éthique occidentale; l'émergence de l'altérité et la destruction de la totalité occidentale; finalement, du critère de l'éthique: Libère les victimes* (Voir les trois premiers chapitres, pp. 9-66).

C'est dans cette perspective que Dussel propose une division internationale de la philosophie de la libération, plus particulièrement de l'éthique de la libération. C'est également en ce sens que «*libère les victimes*», est un critère valable non seulement pour l'Amérique latine mais aussi pour les Caraïbes et pour toutes les régions où la grande majorité des gens croupissent dans la pauvreté et dans la misère. Voilà pourquoi, pour Dussel, *Libère les victimes* demeure un critère universel, absolu et concret, et valable pour tous les humains, notamment les victimes, appelés encore des sans-voix, des pauvres, des exclus, des opprimés, etc.

BIBLIOGRAPHIE

1. Écrits d'Enrique Dussel

1.1 Dans le secteur de l'éthique (sources premières)

- DUSSEL, *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Mendoza (Argentina), Ser y Tiempo, 1973, 162 p.
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 197 p.
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t.2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, 244 p.
- _____, *Acceso ético al Absoluto. El discurso ateo como condición de la afirmación de Dios*, México, Christus, no 484, 1976, pp. 40-57.
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía ética latinoamericana*, t.3, México, Edicol, 1977, 277 p.
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía política latinoamericana*, t.4, Bogota (Colombia), Universidad de Santo Tomas, 1979, 172 p.
- _____, *Para una ética de la liberación latinoamericana (Arqueológica latinoamericana)*, t.5, Bogota (Colombia), Universidad de Santo Tomas, 1980, 175 p.

- _____ *Puebla. Relation entre éthique chrétienne et économie*, Concilium 160, 1980, pp. 165-179.
- _____ *Une éthique unique peut-elle se légitimer devant la "pluralité" des morales?* Concilium 170, 1981, pp. 104-131.
- _____ *Le pain de la célébration. Signe communautaire de justice*, Concilium 172, 1982, pp. 89-101.
- _____ *Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales*, Concilium 192, 1984, pp. 99-115.
- _____ *Éthique communautaire*, Paris, Cerf, 1991, 256 p.
- _____ *La démocratie matérielle et formelle réflexion à partir d'une éthique de la libération dans Les transitions démocratiques* (dir. Hurbon Laënnec), Paris, Syros, 1996, pp. 347-357.
- _____ *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, 661 p.

1.2 Dans les secteurs de la philosophie, de la théologie et de l'histoire

- _____ *América latina: dependencia y liberación*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1973, 200 p.11.
- _____ *Tesis provisionarias para una filosofía de la liberación in Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Nueva América, Bogota, 1982, pp. 23-45.
- _____ *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, La Aurora, 1985, 180 p.

- _____, *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*, México, Lupus Inquisitor, 1999, 65 p.
- _____, *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación*, t.1, Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1973, 210 p.
- _____, *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación*, t.2, Buenos Aires, Latinoamerica Libros, 1974, 223 p. (traduction française, *Histoire et théologie de la libération*, Les Éditions Ouvrières, Paris, 1974)
- _____, *Les évêques hispano-américains défenseurs de l'Indien (1504-1620)*, Steierner Verlag, Weisbaden, 1970, 286 p.
- _____, 1492. *L'occultation de l'autre*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1992, 174 p.

2. Écrits sur la pensée de Dussel: livres et articles

- ORTEGA CAZENAVE, H., *La filosofía de la liberación*, Panama, 1975.
- SACCOMANO, J., *Del vino y los odres. Destrucción y novedad en la crítica de Dussel*, Universidad de Santo Tomas, Bogota, 1981.
- GRAMCKO, O.,E. *Dussel: hacia una metafísica de la alteridad*, Anthropos, Venezuela (Los Teques), no 2, 1981.
- MOSER, Antonio, *La représentation de Dieu dans l'éthique de la libération*, Concilium 192, 1984, pp. 71-80.
- REJON MORENO, F., *La recherche du royaume et sa justice. Le développement de l'éthique de la libération*, Concilium 192, 1984 pp. 61-70.

- JIMÉNEZ-ORTE, J., *Fondements éthiques d'une philosophie latinoaméricaine de la libération: E. Dussel*, Université de Montréal, Montréal, 1985, 144 p.
- NOCETTI, E., *Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberación de Dussel*, Salesianum, Roma, no 48, 1986.
- SHRANER, I., *Ueberlegungen zum doppelten Aufgabenbereich der Wirtschaftsethik*, Tübingen, 1986.
- MORKOVSKY, M., *Bergson and Dussel on Creating new Societies*, Montréal, Montmorency, 1988.
- GALEANO, A., *La crítica del pensamiento totalizador en Enrique Dussel. Para una liberación de la ideología en América Latina*, Franciscanum, Bogota, no 30, 1988.
- SHELHHORN, H., *Discourse and Liberation. A critical Approach of «Discourse Ethics» and E. Dussel's «Ethic of Liberation»*, Campo Grande, Libertação, no 1, 1991.

3. Autres écrits

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque. (Introduction et commentaires de J. Tricot)*, Paris, Vrin, 1959, 539 p.
- BOUTOT, *Heidegger*, Paris, P.U.F. (Coll. «Que sais-je?»), 1989, 127p.
- E. GRACIA, *Latinamerican philosophy. In the twentieth Century*, New-York, Prometheus Books, 1986, 300 p.
- GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, C.E.P., 1971 (traduction française, *Théologie de la libération. Perspectives*, Paris, Lumen Vitae, 1974, 343 p.)
- GUY, *La philosophie en Amérique latine*, Paris, P.U.F. (Coll. «Que sais-je?»), 1991, 124 p.

- HEIDEGGER, *Etre et Temps*, trad. fr. E. Martineau, Authentica (édition «hors commerce»), 1985, 323 p.
- LÉVINAS, E., *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijoff, 1961.
- SOBRINO, *Jésus en Amérique latine*, Paris, Cerf, 1986, 277 p.

4. La théologie des Caraïbes

A first world response to a third world challenge in Theology in the Americas (Document No. 2), New-York, Avril 1978, pp. 3-4.

- BACON, *Le Christ noir en terre vaudou. Modèle haïtien d'inculturation*, Anthropos, Québec, 1999.
- BOODOO, , *Paradigm shift*, dans De Schrijver, G. (dir.), *Liberation theologies on shifting grounds. A class of socio-economic and cultural paradigms*, Belgique, Leuven University Press, 1998, pp. 350-364.
- CASSÉUS, *Haïti. Quelle Église. Quelle libération?*, Limbé, Séminaire théologique Baptiste d'Haïti, 1991, 157 p.
- CHEVANNES, *Toward an Afro-Caribbean theology. Principles for the indigenisation of christianity in the Caribbean*, Kingston, Caribbean Quartely (University of West Indies), Vol. 37, No. 1, 1991, pp. 45-54.
- ERSKINE, *De-colonizing theology. A Caribbean perspective*, Maryknoll, Orbis Books, 1981, 125 p.
- HAMID, (dir.), *Troubling of the Waters*, San Fernando (Trinidad), Rahaman Printery, 1973, p. 215 p.
- HURBON, (dir.), *Le phénomène religieux dans la caraïbe*, Montréal, CIDIHCA, 1989, 364 p.

- JASON, *Clash of paradigms report from the Caribbean*, dans De Schrijver, G. (dir.), *Liberation theologies on shifting grounds. A class of socio-economic and cultural paradigms*, Belgique, Leuven University Press, 1998, pp. 365-379.
- JOINT, *Éducation populaire en Haïti. Rapports des «Ti Kominote Legliz» et des organisations populaires*, Paris, L'Harmattan, 1996, 239 p.
- KORTRIGHT, *Emancipation still comin'. Exploration in caribbean emancipatory theology*, Maryknoll, Orbis Books, 1990, 140 p.
- MILLER, *Impulses in Caribbean theology*, www.cwmission.org.uk/miller.htm, mars 1999, 20 p.
- MIDY, *Jalons pour une théologie haïtienne libératrice en dialogue avec Gutiérrez et J.L. Segundo*, Montréal, Université de Montréal, 1976, 534 p.
- MULRAIN, M. , *Theology in folk culture. The theological significance of Haitian folk religion*, Francfurt, Verlag Peter Lang, 1984, 413 p.
- SAUVE, *Suggestions for a Jamaican theology of psycho-social emancipation*, Kingston, Caribbean Quartely (University of West Indies), Vol. 38, Nos. 2-3, 1992, pp. 80-95.
- WILLIAMS, L., *The Caribbean. Enculturation, acculturation and the role of the churches*, Genève, WCC Publications, World Council of Churches, 1996, 29 p.