



L'éthique théologique de la libération de Enrique Dussel: une réponse à la morale
dominatrice

par
Délèce Séjour

Faculté de théologie et de sciences des religions

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de M.A.
en théologie
option « Éthique théologique »

Août, 2009

© Délèce Séjour, 2009

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:
L'éthique théologique de la libération de Enrique Dussel: une réponse à la morale
dominatrice

présenté par:

Délèce Séjour

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

...Jean-François Roussel.....
président-rapporteur

...Denise Couture.....
directrice de recherche

.....Guy-Robert Saint-Arnaud.....
membre du jury

Résumé

Le sous-continent latino-américain vit dans une pauvreté endémique où la lutte pour la survie est au quotidien. Les peuples deviennent de plus en plus pauvres et la vie de la personne humaine est méprisée. Est-il question d'une carence de biens matériels ou d'une mauvaise répartition de la richesse? Nous affirmons qu'il s'agit d'une situation de domination, d'oppression et d'injustice institutionnalisée.

Ce mémoire tend à faire une lecture de l'éthique théologique de la libération d'Enrique Dussel dans une perspective émancipatoire. Nous partons du principe que cette éthique matérielle de la vie peut donner une réponse à la morale dominatrice établie et peut contribuer à la transformation de la situation injuste.

L'éthique théologique de la libération dusselienne analyse l'être latino-américain considéré comme autre par le système en vigueur et cherche à changer qualitativement les conditions réelles de vie de chaque personne en communauté. Pour ce faire, elle repense de façon critique la totalité des principes de la morale dominatrice à partir de la négation de la vie des victimes et propose une alternative qui doit se réaliser ici maintenant dans l'histoire : la libération des victimes dans n'importe quel système de domination.

Ce projet tient compte de la dimension spirituelle du peuple latino-américain. Un sous-continent dit majoritairement chrétien se questionne sur la présence de Dieu et de son agir dans la lutte quotidienne pour la libération. Il se demande comment vivre la foi en Dieu dans une situation d'oppression et de lutte pour la libération.

C'est à ce parcours que ce mémoire nous convie en nous rappelant constamment qu'un monde meilleur est possible et que le Dieu de la vie n'abandonne pas sa création.

Mots-clés

Dussel, Éthique matérielle de la vie, libération, morale dominatrice, oppression, exclusion, système établi, autre, victime et injustice institutionnalisée.

Summary

The Latin American subcontinent lives in an endemic poverty; hence the fight for survival is a day-to-day activity. The people become increasingly poorer, and the human life is despised. Is it a question of material goods' shortage or simply a matter of inequitable distribution of wealth? We assert that it is more about a threefold situation of domination, oppression, and institutionalized injustice.

This thesis (dissertation/essay) aims at an exhaustive reading of Enrique Dussel's theological Ethic from an emancipating perspective. We start from the intuition (hypothesis) that this material Ethics of life may bring about a response to the established prevailing moral system, and may be instrumental in transforming the unjust situation.

The Dusselian theological Ethic of Liberation analyzes the Latin American being that is considered as "*the other*" by the long-standing system, and devote itself to changing qualitatively everyone's actual conditions of life. In doing so, this theological Ethic rethinks in a critical fashion the totality of the principles of the prevailing morals from the negation of the victims' life, and postulates an alternative, which must be materialized in History's *hic et nunc* -that is in the *here* and from the *now* of History: The Liberation of the victims of any given system of domination.

This project takes into account the spiritual dimension of the Latin American people. These people from the subcontinent, which claims to be Christian in an overwhelming majority, question themselves about God's presence and work in the daily struggle for liberation. They wonder about the way they should live out their faith in God in such a situation of oppression and struggle for liberation.

This is the pathway the present paper calls us to explore while inviting us to bear in mind that a better world is possible, and to remember that the God of life never abandons His creation, nor does he ever forsake it.

Key Words:

Dussel, Material Ethics of life, Liberation. Prevailing Moral, Oppression, Exclusion, Established System, "The Other," Victims, and institutionalized Injustice.

RÉSUMÉ DE VULGARISATION

Enrique D. Dussel, philosophe, historien et théologien est l'un des tenants et penseurs le plus prestigieux et le plus influent du courant théologique et philosophique de la libération qui s'est développé dans le sous-continent latino-américain surtout depuis le début des années soixante. Cette période, jusqu'à aujourd'hui, est marquée historiquement tant au niveau sociopolitique qu'au niveau religieux par de grands changements. La contribution de Dussel à l'œuvre magistrale de la théologie de la libération se situe surtout au point de vue philosophique, plus précisément en éthique. Ce mémoire présente une lecture de la pensée de Dussel sous l'angle éthique. On a divisé ce travail de recherche en trois grandes sections ou chapitres, dans le but de cerner dans la mesure du possible l'incommensurable apport de l'auteur. La division se présente de la manière suivante: 1) De la morale établie à l'éthique de la libération, 2) Une éthique de la libération pour le développement de la vie humaine, et 3) De la question du Dieu de la vie à la question de la personne humaine.

Certains penseurs, comme Pablo Guadarrama Gonzalez, ne voyait pas la nécessité d'une philosophie typiquement latino-américaine puisque les questions de l'humain et de l'être en général ont été et demeurent toujours présentes dans le discours de la philosophie universelle. Selon lui, « *il n'est pas nécessaire de partir à la recherche de nouvelles propositions philosophiques et politiques en rupture totale avec ce qui est européen* »¹. Dussel ne partage pas cette position pour la simple et bonne raison que, selon lui, la philosophie latino-américaine et la philosophie universelle ne parlent pas de la même personne humaine. Selon Dussel, la déconstruction de la pensée occidentale était nécessaire, voire obligatoire. Cette pensée se constitue comme un Tout et se fonde sur la négation de la vie de l'autre. Ce dernier, concept emprunté à la pensée de Levinas a un nouveau contenu dans la pensée de Dussel. Selon lui, Levinas n'avait jamais imaginé que cet autre pourrait

¹ Guadarrama, Pablo Gonzalez, « El pensamiento filosófico latino-americano », dans Cuaderno de filosofía latina-americana, Bogota, 1989, p. 210.

être un Indien, un Noir ou un Asiatique. Il parle de l'autre avec des catégories occidentales. Par contre, l'autre dont parle Dussel est la personne pauvre, la victime du système établi et celle qui est tirée du sol, sans vie et à moitié morte. L'autre de Dussel est celui qui est extérieur au système d'oppression, d'exploitation et d'exclusion. C'est la raison pour laquelle Dussel pense à proposer une philosophie matérielle de la vie, qui prend son point de départ dans les périphéries du monde occidental et du système en vigueur. Cette pensée prône la libération des victimes comme un critère impératif et absolu de l'éthique théologique. C'est ce qui en fait d'ailleurs la spécificité et l'originalité. La libération intégrale tout comme la dignité n'est pas un ajout à la dimension humaine de la personne. Elle est la clé herméneutique qui permet d'analyser la cohérence de toute praxis bonne.

Cette éthique matérielle de la vie part de la négation de cette dernière pour faire ressortir l'absence du face-à-face dans les relations intersubjectives et celle du Dieu de la vie. Elle reprend en grande partie les problèmes éthiques à partir de la perspective et des exigences de la responsabilité pour la personne pauvre. Elle tente de proposer une alternative qui permet de lutter contre l'ordre totalitaire en vigueur. Elle part du cri des victimes réclamant justice et vie devant le système dominant. Ainsi, se laisser interpellé par la voix de la victime est un acquis indispensable, voire *sine qua non*, en vue d'établir un vrai face à face basé sur des relations justes et sur une meilleure attitude pour discerner l'agir de Dieu dans le quotidien de la vie humaine. Cette interpellation dans une perspective de matérialité et de sensibilité se caractérise par une prise en charge concrète de l'autre. De qui suis-je le prochain? Cette question reconduit la dimension universelle du critère de l'éthique théologique dusselienne: '*libère les victimes*', puisqu'il y a toujours une victime à libérer. Il s'agit de s'opposer à tout système humain de domination. Dans une perspective esthétique et métaphysique, cette interpellation dévoile l'authenticité du message de Jésus et la qualité de la réception de ce dernier dans la communauté. L'engagement de ceux et celles qui marchent à la suite de Jésus est un signe concret et palpable d'avoir

rencontré et entendu le message de celui par qui l'adoration du vrai Dieu est rendue possible. Cela permet de dépasser une certaine critique qui croyait que l'éthique théologique dusselienne était la solution à une crise temporelle et contextuelle. Certes le contexte constitue le socle pour une meilleure compréhension de la théorie de Dussel. Mais l'éthique théologique dusselienne demeure une question ouverte qui trouvera sa réponse dans l'action tant que durera le scandale de la pauvreté, de l'oppression, de l'exclusion et de la négation de la vie. Elle tend à être une réponse à la morale établie de tout système de domination, une morale productrice de la mort prématurée de milliers de personnes à travers le monde. Elle essaye de dévoiler les visages des dieux fétiches qui sont de simples et de pures fabrications dans le but de procurer la permanence du système. Bref, l'éthique théologique dusselienne cherche à promouvoir la vie et la vie en abondance promue par le Dieu révélé en la personne de Jésus, dénommé le Christ.

REMERCIEMENTS

À ma directrice de recherche, Mme Denise Couture, pour ses conseils, sa disponibilité, son support moral; sans vous, ce travail de recherche n'aurait pas été possible.

À ma conjointe Erika, pour sa compréhension et sa patience, malgré mes longues heures d'absence qui pourraient être interprétées comme un signe d'abandon et d'irresponsabilité envers ma famille; tu étais toujours à mon côté.

Aux pères Berthony, Pierre Coicou, Marx Joazile, Jean-Robert et Julien Nau, pour leurs suggestions et la correction du texte.

À Reynald Sémexant, pour la présentation et la mise en page du document final.

À toutes les personnes qui ont collaboré d'une façon ou d'une autre pour que ce mémoire soit réalisé de façon spéciale, Martine, Monique, Patrice et Mr Jean Pierre Brodeur.

Je dédie ce mémoire à mon fils Chris.

Table des matières

Résumé	i
Summary	ii
RÉSUMÉ DE VULGARISATION.....	iii
REMERCIEMENTS.....	vi
Table des matières.....	vii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	9
DE LA MORALE ÉTABLIE À L'ÉTHIQUE DE LA LIBÉRATION	9
1.1 Distinction entre morale et éthique	14
1.2 Le caractère légal et institutionnel de l'ordre injuste.....	19
1.3 Morale du marché et promotion de la vie humaine.....	26
1.4 La prétention de bonté du point de vue éthique	33
1.5 Une critique éthique de l'ordre établi.....	40
CHAPITRE II.....	45
UNE ÉTHIQUE DE LA LIBÉRATION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA VIE HUMAINE.....	45
2.1 L'extériorité et la corporéité de l'autre.....	51
2.2 Reconnaissance de l'autre dans sa complexité	56
2.3 La personne pauvre, sujet et agente de sa libération.....	59
2.4 La dimension communautaire de l'éthique de la libération.....	65
2.5 Reproduction de la vie humaine dans la communauté.....	71
Chapitre III	78
DE LA QUESTION DE LA PERSONNE HUMAINE À LA QUESTION DU DIEU DE LA VIE.....	78
3.1 L'éthique de la libération et la vie chrétienne	83
3.2 Jésus le Christ, fondement de l'éthique de la libération.....	88
3.3 La personne pauvre comme lieu théologique	94
3.4 Le Dieu de la vie dans l'histoire du peuple latino-américain	99
CONCLUSION	105
BIBLIOGRAPHIE.....	108

INTRODUCTION

L'éthique de la libération a pris une importance capitale au cours des dernières décennies, tant dans la conscience individuelle que collective de plusieurs communautés de relations et de communications. Dans le souci et la préoccupation d'agir efficacement pour la construction d'un nouvel ordre social et l'avènement du royaume de Dieu, plusieurs optent pour une praxis libératrice. Ce type de praxis prôné par l'éthique de la libération a vu le jour historiquement dans le sous-continent latino-américain. On peut se demander comment il est possible d'attribuer l'origine de l'éthique de la libération à l'Amérique latine, quand on sait combien cette culture a été marquée par la pensée occidentale. À ce sujet, Francisco Moreno Rejón remarque ceci: « *De fait, au niveau académique, l'éthique majoritairement enseignée en Amérique Latine est un reflet et une répétition de la morale européenne* »². Qui plus est, la grande majorité des intellectuels du sous-continent ont été formés en Europe.

À partir des années soixante, les penseurs latino-américains ont compris qu'il était temps de développer leurs propres idées, c'est-à-dire que le moment était venu de penser comme des latino-américains et non à la manière des Occidentaux. Du point de vue des premiers, d'aucuns pourraient dire que ces derniers cherchent à résoudre des problèmes qui durent le temps d'obtenir une chaire universitaire, un prix littéraire important ou une gratification économique, sans la moindre intention de bâtir un projet de vie durable. Les penseurs latino-américains ont compris que les contextes étaient complètement différents, et que cela exigeait une approche différente de la réalité tant au niveau anthropologique que théologique, social que politique. À partir de ce moment, ils ont commencé à réfléchir de manière déterminée sur des concepts typiquement latino-américains comme: dépendance, pauvreté, oppression, exclusion, injustice et libération. Il s'est agi d'une prise de conscience pour permettre de penser à

² Francisco Moreno Rejón, « La recherche du royaume et de sa justice. Le développement de l'éthique de la libération », dans Concilium 192, 1984, p. 65.

partir de ce que l'on est, de ce que l'on vit et de ce que l'on a tout en développant une conscience de l'être latino-américain. Ceci était le résultat d'un mûrissement qui a montré au Premier Monde que le sous-continent latino-américain réunissait les conditions historico-sociales pour développer une philosophie de la libération purement latino-américaine.

Il ne faut pas réduire la philosophie de la libération à quelques philosophes, puisqu'elle est un choix délibéré pour la vie et l'engagement en vue de la justice, puisqu'elle est devenue un mode de vie. À cet égard, Francisco Moreno précise: « *La théologie et l'éthique de la libération surgissent dans un contexte manifestement non académique. La véritable éthique de la libération, ce sont les attitudes et les réflexions des chrétiens engagés avec leur peuple* »³. Ce courant philosophique a pris naissance dans un contexte bien déterminé, ce qui conditionne d'ailleurs son objectif. Il est né dans un contexte de conflit structurel où la grande majorité de la population vit en marge de la société et dans des situations inhumaines (dans les périphéries de la société).

À partir de ce contexte, les tenants de ce courant cherchent à découvrir la valeur éthique de l'engagement sociopolitique et, en même temps, voient la nécessité de fonder une culture sur des valeurs éthiques. Les théologiens de la théologie de la libération se donnent comme principale tâche la formulation de manière organique d'une option, d'une attitude et de valeurs éthiques qui concordent avec la praxis de ceux et celles qui marchent à la suite de Jésus le Christ dans le processus de libération du peuple pauvre latino-américain. Dans ce processus de libération, on met en évidence la notion de bonté (bon maître, que dois-je faire?) en se posant une question éthique fondamentale: comment être bon en se libérant d'une situation d'oppression, d'injustice institutionnalisée et d'exclusion?

³ Idem, p. 67.

Pour apporter des éléments de réponse à cette question, nous avons décidé de faire une lecture de l'éthique de la libération de Enrique Dussel, philosophe, historien et théologien de la libération. Nous ne lisons pas les écrits de l'auteur comme un observateur neutre et désintéressé, mais comme quelqu'un qui cherche à se laisser interpeler par lui. Dussel dit avoir vu la misère et avoir entendu la clameur et le cri de son peuple. Il est considéré comme l'un des penseurs latino-américains le plus influent grâce à son apport dans les domaines théologique et philosophique, et plus précisément dans le champ de l'éthique. Il entend donner un fondement théorique à la philosophie de la libération et, pour ce faire, il utilise la catégorie oppression-libération dans le contexte latino-américain comme élément fondateur de sa pensée. Il compte parmi les penseurs du sous-continent qui ont jugé nécessaire de prendre du recul par rapport à la manière occidentale de penser, de la déconstruire, elle qui se considère comme un tout absolu du savoir tout en excluant l'autre. Selon Dussel, la pensée occidentale cherche à s'appropriier l'être et tend à réifier l'autre. L'Occident serait à ses yeux le centre du savoir et rien de bon ne pourrait exister hors de ses frontières.

Ainsi, Dussel a fait une lecture critique et radicale de la situation. Elle lui permet non seulement de rompre avec les déterminismes du système établi, mais aussi de descendre jusqu'aux racines de la réalité d'injustice institutionnalisée dans laquelle la grande majorité de la population est apprivoisée quotidiennement par la mort. Ce type de lecture est seule capable de questionner le « système » socio-économique et d'aider la philosophie de la libération à dépasser le stade de l'indignation et de l'assistancialisme pour ainsi passer à une praxis de libération au service d'un nouvel ordre social. Il n'incombe ni à la théologie ni à la philosophie de la libération de dicter des directives spécifiques ou des consignes concrètes face à la situation. Elle est enracinée dans le projet historique d'un peuple qui lutte quotidiennement pour la création d'un monde meilleur. Tant que ce projet n'est pas

complètement réalisé et achevé, il ne peut pas être cerné par les sciences expérimentales. De surcroît, Pablo Richard disait: « *Tant que durera le scandale de la pauvreté et de l'oppression et tant qu'il y aura des chrétiens pour vivre et réfléchir de façon critique sur leur foi dans la lutte pour la justice et la vie, il y aura la théologie de la libération*⁴ ». Dussel a compris que le sujet de sa pensée est une personne opprimée, exclue et écrasée par la souffrance résultant de la mauvaise organisation du bien commun.

Le contexte latino-américain impose une nouvelle manière de faire de la philosophie et de la théologie. Il est impossible de philosopher sur une personne abstraite portant les marques du succès, ainsi que de faire un discours théologique sur un Dieu insensible aux souffrances de la personne humaine. De ce fait, l'éthique de la libération de Dussel a pris son point de départ dans la condition des personnes de la périphérie, mutilées et opprimées par une situation de criante injustice. Face à cette situation, son objectif est de proposer une praxis libératrice capable d'engendrer la vie⁵ tout en faisant sortir ces personnes de cette dite situation (de l'oppression à la libération intégrale, de non-personnes à personnes).

Malgré sa grande capacité intellectuelle et son incomparable apport à la pensée tant théologique que philosophique latino-américaine, Dussel demeure peu connu ici au Canada et dans le monde occidental. Sa provenance (la périphérie) ou la

⁴ Pablo Richard, « La théologie de la libération thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990 », dans *Foi et développement* 199, janvier 1992, p. 1.

⁵ Le concept de vie, plus précisément la vie humaine, est fondamentale dans la pensée de Dussel. Il le définit par la capacité de chaque sujet humain de le produire et de le reproduire dans la communauté, cf. *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 17. Il pense, pour que la production de la vie humaine soit possible, il est nécessaire de questionner le système dominateur et victimaire. Rendre la vie humaine possible est pour Dussel le critère fondamental de son éthique matérielle de la vie. Ce critère est profondément lié au ventre qui engendre et aux seins qui allaitent. Pour cette raison, son éthique ne veut pas contribuer à l'aliénation et à la mort, mais à faire triompher la victoire de la vie et à assurer la base vitale pour toute personne humaine. Survivre n'est pas vivre.

langue seraient-elles les causes de cette méconnaissance? Qui est Dussel⁶? Enrique D. Dussel est né le 24 décembre 1934 à La Paz (non loin de Mendoza, Argentine). Fils d'un médecin, il est issu de la haute classe moyenne argentine. Il est licencié en philosophie (en 1957, Mendoza, Argentine) et deux ans plus tard, il a reçu un doctorat en philosophie (1959, Madrid, Espagne). Cette même année survint une expérience qui va marquer la vie de Dussel et qui va orienter sa pensée. Sa rencontre à Nazareth (Moyen-Orient) avec Paul Gautier, un prêtre ouvrier français, fut pour Dussel une étincelle, ou une lueur qui déterminera sa perception de l'autre comme extériorité. La vie au milieu des autres ouvriers lui permettait de découvrir la dimension communautaire de la relation du face à face.

Il a particulièrement retenu de Paul Gautier son obsession pour les pauvres, pour les opprimés. Surgit alors pour Dussel l'idée d'écrire l'histoire de l'Amérique Latine à partir des pauvres: « *Algún día deberemos escribir la Historia de América Latina del otro lado, desde abajo, desde los oprimidos, desde los pobres* »⁷. Cette expérience a fait voir à Dussel la nécessité de la déconstruction de la pensée grecque pour élaborer une philosophie latino-américaine. Son séjour au Moyen-Orient lui fournissait les balises pour entreprendre une nouvelle façon de faire de la philosophie. Là-bas on n'écartait pas la possibilité d'une révolution qui provienne de la lutte des pauvres. La découverte de l'œuvre du philosophe mexicain Leopoldo Zea intitulée: *América en la historia*, de 1957, a également ouvert l'horizon de Dussel et celui-ci s'est dit qu'il était possible de donner au sous-continent latino-américain une place dans l'histoire mondiale à partir de sa pauvreté.

⁶ Dussel est l'un des plus prestigieux penseurs philosophiques contemporains. Ses œuvres sont traduites dans plus de six langues. Il a favorisé la construction d'une philosophie compromettante. Il a écrit plus de 50 livres et plus de 400 articles. Il a participé à la publication de plus de 250 livres, articles et préfaces. Nombreux sont les travaux de recherche qui ont été faits sur la pensée de Dussel. Quelques-uns de ses livres et de ses articles ont été traduits en français et sont disponibles dans plusieurs bibliothèques partout dans le monde. On tient à noter que cette présentation de l'auteur n'est pas exhaustive.

⁷ :«*Un jour, nous devons écrire le revers de l'histoire de l'Amérique-latine en commençant par ceux d'en-bas, par les opprimés et à partir des pauvres* », Enrique Dussel, « Autopercepción intelectual de un proceso histórico » dans *Anthropos* 180, septembre-octobre 1998, p. 17.

Dussel détient de nombreux diplômes. En 1965, il a fait une licence en sciences des religions à l'Institut Catholique, Paris, France. En 1967, il complète un doctorat en Histoire (à la Sorbonne, Paris). En 1975, à la suite d'une attaque à la bombe dans sa maison à La Paz, il se réfugiait au Mexique, jusqu'à nos jours. En 1981, il a reçu le titre de docteur honoris causa (Freiburg, Suisse) comme invité distingué. En 1987, il est professeur invité distingué au State University of California (Los Angeles). En 1995, il reçoit le titre de docteur honoris causa de l'Université Majeure de San Andrés (La Paz, Bolivie). En 2008, au vingt-deuxième Congrès mondial de philosophie (à l'Université Nationale de Séoul, Corée), il est considéré comme conférencier principal.

Le concept de libération est non seulement constant dans toute l'œuvre de Dussel, mais revêt aussi une dimension historique. Selon l'auteur, cette libération doit s'effectuer dans l'histoire. Il considère que la libération de la personne pauvre est un principe absolu et universel, puisqu'on aura toujours une personne à libérer. C'est la raison pour laquelle il a préféré le concept de victime à celui de pauvre pour exprimer la dimension universelle de son critère. La libération de la victime constitue le pilier fondamental de la pensée de Dussel. Cette pensée est fondée sur le simple fait que la victime est un lieu théologique où le Dieu de la vie se manifeste et se laisse rencontrer. Il est le Dieu de la vie parce qu'il est le Dieu de la personne pauvre. La vie de la personne pauvre est précieuse à ses yeux de sorte que, là où la vie de la personne est niée et menacée, il est absent. Cette corrélation fait de l'éthique de la libération une théologie fondamentale. Elle pose d'emblée la question de la présence du Dieu de la vie dans le quotidien de la vie par la capacité de produire et développer la vie de chaque personne dans la communauté. Cette structure de la pensée de Dussel nous permet d'articuler ce travail de recherche en trois chapitres: 1- De la morale établie à l'éthique de la libération; 2- Une éthique de la libération pour la production de la vie humaine, et 3- De la question de la personne humaine à la question du Dieu de la vie.

Dans le premier chapitre, **De la morale établie à l'éthique de la libération**, nous montrons les raisons de ce passage nécessaire. Il faut d'abord établir la différence entre la morale et l'éthique puis adopter une définition de celle-ci qui nous servira de boussole pour la suite. Dussel part du contexte latino-américain et met au clair les grands discours et pratiques moraux qui selon lui, sont au service du « système ». Ces discours et pratiques permettent la continuité et la permanence du système, d'où le besoin d'un changement radical. En ce sens, on pense que l'éthique de la libération de Dussel n'est pas seulement un retour aux valeurs comme philosophie première, mais aussi la dénonciation de la mauvaise conscience morale du système établi.

Dans le deuxième chapitre, **Une éthique de la libération pour la production de la vie humaine**, nous abordons les grandes lignes de la pensée éthique de Dussel. Elles permettent de cerner de manière succincte la problématique de l'éthique de la libération. Dans le sous-continent latino-américain la lutte pour la survivance est quotidienne et permanente. La vie de la personne pauvre n'est pas une source de vie, puisqu'elle est méprisée. Ainsi, Dussel pense qu'il est nécessaire de promouvoir une éthique dont le contenu matériel est la vie. Ce contenu lui donne non seulement les moyens pour faire une critique de la situation mais aussi pour mettre la valeur de la vie de chaque sujet dans sa communauté respective au-dessus de tout. La communauté se convertit dès lors en un espace propice pour la production, la reproduction et le développement de la vie.

Dans le troisième chapitre, **De la question de la personne à la question du Dieu de la vie**, nous nous donnons comme tâche la restitution de la dimension historique de la foi au Dieu, dit (celui) de la vie. Dussel part de la liberté inconditionnée du Dieu de la vie et l'acte rédempteur offert par le Christ fait chair. Pendant des décennies, le visage du Dieu de la vie a été voilé ou truqué, ce qui a entravé une appropriation contextuelle de la parole du Dieu révélé dans la Bible en la

personne de Jésus. Le peuple pauvre ne se questionne pas sur l'existence du Dieu de la Bible mais sur sa présence au milieu de la communauté. D'ailleurs, il lit son histoire à la lumière de celle du peuple d'Israël. Un Dieu qui se fait histoire ne peut être rencontré et adoré que dans le ici et maintenant de l'histoire, ce qui permet de comprendre pourquoi il est le Dieu de la vie. Dussel essaie d'établir la relation transcendante qui existe entre l'éthique de la libération et la construction du royaume à travers les processus historiques.

L'exposition de ces trois chapitres veut apporter un élément de réponse à ce travail de recherche. L'idée n'était pas de répondre de façon exhaustive, mais plutôt de poser la question. Il reste encore beaucoup de chemin à parcourir, mais la voie est déjà tracée pour ceux et celles qui veulent fouler le sentier de la justice et de la liberté. Un monde meilleur est possible.

CHAPITRE I

DE LA MORALE ÉTABLIE À L'ÉTHIQUE DE LA LIBÉRATION⁸

Selon Dussel, « *La morale établie ou en vigueur est une totalité qui se totalise en opprimant l'autre* »⁹. Il la considère comme un ordre injuste pour la simple raison qu'elle nie l'existence de l'autre. Une réflexion analytique sur cet ordre injuste à partir de l'altérité dans son essence est une étape capitale dans la pensée de l'auteur. Elle implique de déconstruire les mécanismes de la morale établie et, par la suite, de construire une éthique de la libération à partir de l'autre. Il est question d'un passage, d'un changement significatif en ce qui a trait à la façon de percevoir l'impact de la morale sur l'agir humain dans le sous-continent latino-américain. Ce changement surgit-il à la suite d'une perte de valeurs ou d'un non-sens dans cette société ou pourrait-on parler tout simplement d'une crise de la morale?

Pour Dussel, il ne s'agit pas seulement de faire un parcours historique de la morale, de ses grands moments à travers les âges ou de son déclin dans certaines cultures, mais surtout de comprendre son rôle et sa signification dans la croissance de chaque individu comme entité sociale. Néanmoins, on ne peut pas ignorer le rôle régulateur joué jadis par la morale. Une morale qui déterminait non seulement l'agir

⁸ Il s'agit d'un moment incontournable dans la pensée de Dussel. Dans la section éthique de sa pensée, l'auteur commence par faire une déconstruction de la morale établie considérée comme un moyen de domination par le groupe dominant.

⁹ Le concept 'autre' pour Dussel signifie le pauvre, l'opprimé, l'exclu. Celui qui est hors du système établi. Il a préféré ce mot à celui d'autrui utilisé par Levinas dans son œuvre: *Totalité et Infini*. À partir de ce vocable, il établit la distinction entre ceux qui oppriment et ceux qui subissent l'oppression et qui se considèrent comme des non-personnes. L'autre se présente comme celui qui provoque et qui exige justice par rapport à la totalité du système. Il est extériorité et étranger au système totalisé. Il est celui qui est aliéné dans et par le système. Cf. Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 231.

humain, mais aussi comment être homme ou femme. En ce qui a trait aux valeurs, il y avait une grille de lecture à partir de laquelle on portait des jugements de valeur sur le bien à faire et le mal à éviter. En dépit de tout, notre humanité est déchirée par la violence et la guerre; certains ont tendance à justifier cette situation monstrueuse et atroce par la religion accompagnée de leur morale. Ce n'est pas tout : tandis que les pays occidentaux et ceux de l'Amérique du Nord vivent dans la surabondance alimentaire et le gaspillage des biens de toute sorte, étant dans l'obligation de détruire certains produits pour équilibrer leurs prix, une partie de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique latine crève de faim et ne dispose pas du minimum pour satisfaire aux besoins primaires.

Face à cette situation, on ne peut pas viser uniquement la rapacité et les excès du capitalisme, car on constate que la solidarité entre riches et pauvres n'est pas si convaincante au sein de certains pays dits communistes. L'injustice n'est pas non plus due à une carence de principes et de théories morales, parce qu'on est sûr d'une chose, c'est que la majorité des dirigeants, des économistes et des citoyens dans le monde occidental ont reçu une éducation morale et appuient leur action plus ou moins explicitement sur une morale séculière. L'Amérique latine est un sous-continent majoritairement chrétien. Ceux qui, en vertu de leur profession religieuse, ne se réfèrent pas à la morale chrétienne, ont à leur disposition la morale laïque inspirée d'une façon ou d'une autre par la morale kantienne et pragmatique, que beaucoup de grands penseurs ont essayé de rendre impérative dans leur mode de vie. Selon Dussel: *« Les systèmes moraux historiques se ferment inévitablement, à leur moment de décadence, quand le pathos créateur des fondateurs laisse leur place aux empereurs, à la répression et à la mort dans les cirques. C'est la totalité totalisée du 'Même' ». Dans ces moments, et le moment actuel en est un, il est essentiel d'avoir un critère*

absolu, au-delà du système, au-delà de la morale, au-delà de l'être, du bien, de la loi, de la valeur, de la vertu du système éthique dans sa totalité »¹⁰.

C'est la société d'aujourd'hui avec ses attributs qui incite l'auteur à penser de la sorte, car elle ne correspond pas à ce que les morales historiques des systèmes ont rêvé et voulu façonner. Alors, on doit reconnaître l'inefficacité de la morale (ou des morales) par rapport à son objectif et au type de personnes qu'elle a fabriqué. Cependant, aucune société ne peut fonctionner en dehors d'une morale particulière dont les impératifs sont acceptés librement ou imposés de force par un groupe au nom du bien commun. Dussel fait ressortir le danger de fétichiser les vérités, les lois, les valeurs, etc., c'est-à-dire, d'occulter leur fondement, leur projet et l'être du système au détriment de la masse et au profit d'un petit groupe. C'est la raison pour laquelle Dussel énonce la nécessité d'une éthique au-delà des morales: « *Une éthique qui, clarifie le critère absolu contre les morales non éthiques devient ainsi une nécessité stratégique de la politique libératrice. Elle justifie théoriquement la dignité suprême du geste des martyrs et des héros et montre, en détruisant la bonne conscience, la perversité fétichiste¹¹ des morales en vigueur, triomphantes, des systèmes dominants »¹².*

Dans ce premier chapitre, il s'agit de comprendre le pourquoi du passage d'une morale qui légitime la mort prématurée de tout un sous-continent à la proposition d'une éthique de la libération dans le but de produire, de reproduire et de

¹⁰ Enrique Dussel, « Éthique unique et pluralité des morales », dans *Concilium* 170, 1981, p. 105.

¹¹ Fétichiste, fétiche ou fétichisation sont des concepts utilisés par Dussel pour expliquer les actes inhumains et sataniques de l'opresseur. Ils sont présents dans plusieurs de ses écrits. À titre d'exemple : Le fétiche vit du sang du pauvre; le culte fétichiste offre à l'idole le pain dérobé, le sang du pauvre, voir : « Le pain de la célébration », dans *Concilium* 192, 1984, p. 90-101 et : « Éthique unique et pluralité des morales », *Concilium* 170, 1981, p.103.

¹² Enrique Dussel, « Éthique unique et pluralité des morales », dans *Concilium* 170, 1981, p. 105.

développer la vie dans la communauté. Nous pensons que l'élément déclencheur de ce passage est la vie de la personne humaine niée par le système. Pour ce faire, premièrement, nous établirons la distinction entre morale et éthique. En s'appuyant sur la pensée de Dussel, nous proposerons une définition anticipée de l'éthique qui ne sera pas la définitive, mais qui servira de direction pour les développements qui suivent. Il est nécessaire de préciser les deux concepts, morale et éthique, afin de déterminer l'angle de vision et la méthode utilisés.

Deuxièmement, nous aborderons le caractère légal et institutionnel de l'injustice. Selon Dussel, il faut remettre en question radicalement la morale dans sa capacité d'orienter les comportements humains et de les ordonner à l'épanouissement de la personne. Dussel critique une morale qui prétendait être un « Tout » totalisant qui juge et dirige l'agir humain, qui définit et établit les valeurs à adopter et à développer dans la société. Mais on pourrait se demander d'où émanent ces valeurs? Tiennent-elles en compte la vie de chaque sujet de la « communauté »¹³ ou projettent-elles les idéologies d'une classe sociale?

Troisièmement, pour mieux comprendre la raison du passage de la morale à l'éthique de la libération, nous aborderons la logique des relations commerciales entre le sous-continent et les pays dits développés en l'intitulant : morale du marché et promotion humaine. Certains ont eu la prétention de séparer l'économie de la morale et voire de l'éthique, tandis que Dussel montre qu'elle fait partie intégrante de ces dernières dans son vrai sens. À travers les relations économiques, on peut constater une inégalité: au nom d'une morale quelques-uns s'enrichissent au détriment de

¹³ C'est un concept utilisé fréquemment par Dussel pour indiquer la relation interpersonnelle qui se donne dans la justice, contrairement au concept de société qui ne s'occupe que des relations interhumaines « mondaines », c'est-à-dire la condition de l'individu, du travail, etc., à l'intérieur de l'ordre régnant de la domination et du péché. Voir : *Éthique communautaire*, p. 36.

quelques autres. Ainsi, dans ce cas, l'économie n'atteint pas son objectif qui est celui de promouvoir la vie dans la communauté. Il faut développer une nouvelle vision des choses et une façon de traiter le travailleur qui échange sa vie pour un morceau de pain. Car prendre le pain du pauvre équivaut à enlever sa vie.

Quatrièmement, nous étudierons le concept de bonté à partir des relations qui se produisent dans la communauté entre l'opresseur et l'opprimé. Selon Dussel, la bonté est le don de l'autre, elle consiste à se donner mutuellement, librement et gratuitement dans le but d'établir le face à face communautaire. La question porte sur la manière de comprendre la situation du pauvre et d'entrer en relation avec lui. Celui-ci, comme entité sociale, ne peut pas être étudié de façon isolée, c'est-à-dire, le considérant comme un mendiant et un démuné à qui on doit venir en aide. Ainsi, il est difficile de parler de bonté; il vaut mieux parler, selon Dussel, de générosité.

Cinquièmement, nous proposerons avec Dussel une analyse critique de l'ordre sociétal. Peut-être aurait-on dû commencer le chapitre par cette section qui aurait pu servir de fil conducteur. Mais, nous traitons ce point à la fin dans le but non seulement d'avoir une meilleure compréhension des thèmes antérieurs, mais aussi en vue d'établir un pont avec le chapitre suivant. On a beau critiquer le système sans vouloir le changer, il faut aller plus loin. Il faut aller à la racine pour le combattre. Une critique de l'ordre sociétal établi à la lumière d'une éthique de la libération s'avère nécessaire, si on veut vraiment jeter les prémices d'un sentier vers la justice et pour l'avenir d'un monde meilleur.

1.1 Distinction entre morale et éthique¹⁴

Pour Dussel, « *Le mot moral, d'origine latine indique ici le système pratique de l'ordre régnant, établi, au pouvoir. Inversement, le mot éthique, d'origine grecque signifie l'ordre futur de la libération, les exigences de justice à l'égard du pauvre, de l'opprimé et de son projet de salut, que celui-ci soit historique ou eschatologique* »¹⁵. Selon lui, la distinction entre les deux concepts se pose essentiellement dans la façon d'entrer en relation avec l'autre. Tandis que, pour d'autres penseurs, définir ou établir une distinction entre la morale et l'éthique relève d'une très grande ambiguïté; il semble impossible d'arriver à un consensus à ce sujet. La question demeure épineuse. Certains estiment que le concept d'éthique est plus positif que celui de morale. L'éthique permet que chaque sujet soit conscient et responsable de son agir vis-à-vis de l'autre. Pour d'autres les deux termes sont équivalents ou synonymes. Sur ce point, France Quéré se trouvait dans la même impasse: « *comme les deux mots offraient jusqu'ici un même sens, cette disgrâce étonne. Faut-il, pour plaire, présenter un visa athénien et non romain, puisque les deux mots ne se distinguent que par leur patrie?* »¹⁶. Son approche semble être pleine de bon sens, car, étymologiquement, le vocable « moral » vient du latin *mos, moris*, qui signifie : « manière d'agir, comportement, coutumes et mœurs »; tandis que le mot « éthique » dérive du grec *éthos* et signifie également : « caractère, mœurs et usages ». Dans ce cas, les termes, morale et éthique, peuvent être considérés comme synonymes et se définiraient comme la science de l'agir humain, des mœurs humaines, du comportement, etc. La convergence des mots se révèle aussi chez des auteurs comme Léon Robin et Vladimir Jankélévitch, pour ne citer que ces deux auteurs. Ils ne font plus de

¹⁴ Il s'avère d'une importance capitale pour Dussel d'établir une distinction entre morale et éthique. Cela lui permet, dès le départ, de bien discerner les enjeux et de bien établir ses balises. Voir: *Éthique communautaire*, p. 36; « Éthique unique et pluralité des morales », *Concilium* 170, 1981, p. 96.

¹⁵ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 36.

¹⁶ France Quéré, *L'éthique et la vie*, Paris, Odile-Jacob, 1991, p. 9.

distinction entre la morale et l'éthique. Selon eux, on passe indifféremment de l'une à l'autre. Jankélévitch écrit : « *L'homme est un être virtuellement éthique qui existe comme tel, c'est-à-dire comme être moral, de temps en temps et de loin en loin - de très loin en très loin* »¹⁷. Dans le langage quotidien, il existe aussi une certaine ambiguïté, car on peut utiliser l'un et l'autre mot pour exprimer la même réalité.

Dans des ouvrages plus récents qui traitent de la question, certains auteurs comme Pierre Fortin, Jürgen Habermas et Raymond Polin, etc., ont essayé de surmonter le problème. Selon Fortin, au Québec, les gens utilisent de moins en moins le concept de morale en raison du mauvais souvenir qu'il laisse dans la mémoire collective. Il continue en disant : « *En effet, le mot morale est dévalorisé chez nous parce qu'il se réfère à un type d'éducation et de contrôle social qu'on veut oublier à tout jamais* »¹⁸. Dans cette optique, on perçoit la morale dans son aspect négatif comme un obstacle à la croissance et à la réalisation intégrale de la personne. C'est la raison pour laquelle cette société préfère le mot éthique à celui de morale. L'expression *faire la morale* est revêtue d'une connotation péjorative, car elle fait remonter aux interdictions, aux vérités établies comme paroles d'évangile, etc. En un mot, elle laisse un mauvais souvenir.

Quant à Habermas, il entend nommer morales, « *toutes celles des intuitions qui nous informent sur la question de savoir comment se comporter au mieux afin de contrecarrer l'extrême vulnérabilité des personnes, en la protégeant et en l'épargnant. D'un point de vue anthropologique, la morale se laisse en effet comprendre comme une disposition protectrice qui compense une vulnérabilité structurellement inscrite*

¹⁷ Vladimir Jankélévitch, *Le paradoxe de la morale*, Paris, Du Seuil, 1981, p. 10.

¹⁸ Pierre Fortin, *La morale, l'éthique, l'éthicologie*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1995, p.37.

dans des formes de vie socioculturelle »¹⁹. À partir de cette définition, on pourrait déduire qu'il s'agit d'une collection de normes impératives catégoriques qui nous indiquent quoi faire sans poser la question de leur justesse. On fait ce qu'on a à faire et c'est tout. On tombe dans un strict accomplissement du devoir. En ce qui a trait à l'éthique, l'auteur pense qu'elle est plutôt utilisée pour caractériser la discussion pratique des questions morales. Les normes qu'elle propose s'orientent vers un objectif visé par chaque sujet en fonction du bien suprême.

En France, dans le débat actuel, l'idée d'une distinction claire entre la morale et l'éthique n'est pas admise même si l'idée y circule. Certains considèrent la morale comme une discipline caduque, qui exige un remplacement. François Isambert l'exprime en ces termes: « *La revendication de l'éthique qui se traduit fondamentalement par la révolte contre les morales établies amène à la prendre dans un sens plus large que celui de morale. Celle-ci a paru devoir désigner seulement les systèmes établis de normes et de valeurs, l'éthique englobant aussi l'activité par laquelle se constituent, se renforcent ou se renversent les morales »²⁰. Dans le même sens, Polin définit les deux termes de la manière suivante. Il entend par morale: « *Un ensemble plus ou moins cohérent, parfois un simple conglomérat de traditions, de coutumes, d'habitudes, de mœurs, de manières de vivre. Les normes et les règles l'emportent sur les valeurs ou même les fins. Quant à l'éthique, elle tient à la création. Elle donne naissance aux premiers balbutiements d'une morale qui offre à ses intuitions créatrices le terreau nécessaire pour germer dans le réel »²¹. On constate que la différence réside dans la capacité créative de l'éthique. Elle offre de**

¹⁹ Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Du Cerf, 1992, p. 19.

²⁰ François Isambert et al., « Pour une sociologie de l'éthique », dans *Revue française de sociologie* **XIX**, 1978, p.326.

²¹ Raymond Polin, *Éthique et politique*, Paris, Sirey, 1968, p. 102.

nouvelles perspectives permettant d'avoir des balises solides capables de rendre possible la convivialité.

Mais aucun de ces auteurs, dans leur souci d'établir la différence entre la morale et l'éthique, ne se détache complètement de la dimension normative et légale de l'éthique. On dirait que les normes sont sévères et rigides du côté de la morale et du côté de l'éthique, elles le sont de façon atténuante et suave. On ne voit pas l'apport de l'éthique dans les relations humaines, ce que Dussel appelle: *le face à face*²². Si, aux yeux de ces penseurs, les principes, l'aspect normatif ou les valeurs sont les éléments essentiels de l'éthique. Chez Dussel, si on lui demande en quoi consiste l'éthique? Il dira sans hésiter: « *C'est la praxis, comme action et comme relation tournée vers autrui comme autre, comme personne, comme saint et absolu. Ce qui est éthique ne se mesure pas par les normes morales, par ce que e système régnant indique comme étant bien; l'éthique obéit à ce que le pauvre réclame, prête attention aux besoins de l'opprimé, lute contre la domination, les structures et les relations établies par le prince de ce monde* »²³. Cependant, cela ne veut pas dire que ces éléments ne sont pas nécessaires ou ne réalisent pas de vertus, mais la façon d'accéder à l'autre ou d'entrer en relation avec l'autre est antérieure et plus importante que la réalisation des vertus. L'auteur pense que le lieu de l'éthique de la libération est la praxis en tant qu'aspect qui détermine la manière d'agir, de respecter, de servir l'autre en tant qu'autre. Cette praxis se tourne vers la découverte et la libération de la

²² Le face à face traduit de l'espagnol, 'cara a cara', est pour Dussel, la dimension sans équivoque de la relation de rencontre dans la proximité, de bonté, de justice, d'amour qui se réalise dans la communauté. Le face à face permet la croissance du royaume et de la communauté. Il est essentiellement éthique. Il est contact avec autrui. Être en contact et ne pas investir autrui pour annuler son altérité, ni pour me supprimer dans l'autre. Dans le contact même, le touchant et le touché se séparent, comme si le touché s'éloignant, toujours déjà autre, n'avait avec moi plus rien de commun. Comme si sa singularité, ainsi non participable et, par conséquent, non représentable, ne répondait qu'à la désignation. Voir: *Éthique communautaire*, pp. 36; 45-46; 51-52 et 128-129 et *Éthique de la libération À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, 2002, p. 136.

²³ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 57

personne pauvre. Quant à la différence entre la morale et l'éthique, Dussel montre d'abord la dimension historique et relative de la morale, tandis que l'éthique est transhistorique et possède un caractère absolu. Selon lui, « *tout ce qui est moral, (on se réfère à la morale comme système vécu) est relatif au système lui-même en tant que totalité concrète* »²⁴.

Cela veut dire que la détermination du bien ou du mal se fait à partir d'un système dans un contexte concret en dehors duquel une action pourrait perdre son sens moral. Ce qui prouve aussi la relativité de la morale. On sait très bien que les normes se transmettent de génération en génération par l'éducation, premièrement, par des organes de contrainte qui imposent des châtements aux imposteurs et, deuxièmement, des autorités morales qui font respecter les normes. Mais le jugement porté sur une action est valide là où tous les membres de la communauté le justifient ou le considèrent comme tel, là où il fait l'objet d'un consensus. La morale en vigueur est celle de la classe dominante, de celle qui a le plus de pouvoir. Un exemple bien clair : quand les colonisateurs arrivèrent en Amérique latine, les peuples indigènes avaient une grille de valeurs, des moyens pour déterminer si une action était bonne ou mauvaise, un code moral de comportements. Mais ce qu'on a constaté au cours de l'histoire, c'est qu'ils ont été obligés d'adopter la façon de vivre des colonisateurs devenus leurs maîtres! Dans ce cas, on se demande quels sont les principes ou critères qui justifient la supériorité d'un code de vie (moral) par rapport à un autre. La morale a toujours de son côté un pouvoir.

L'éthique, nous dit Dussel est transhistorique : « *ce qui est éthique contient une exigence valable dans tout système et pour tous les temps, car il ne cessera*

²⁴ Idem, p. 106.

jamais d'avoir des pauvres sur la terre »²⁵. C'est une réalité qui n'a pas de limite et qui dépasse les barrières limitrophes, quel que soit le champ optique de notre vision. Du point de vue économique, affectif ou spirituel, etc., elle interpelle : on aura toujours quelqu'un à qui venir en aide. C'est pour cette bonne raison que le principe ou critère absolu de l'éthique de la libération est : « *Libère le pauvre et viens en aide à celui qui est dans le besoin!* »²⁶. Selon Dussel, ce principe est non seulement chrétien et profondément biblique, mais aussi rationnellement critique. L'auteur continue en insistant sur le fait que ce critère est le seul capable d'inclure en même temps la transcendance du système moral à l'intérieur ou l'extérieur de l'éthique de la libération où le pauvre est assis au bord de la table. Ainsi, l'éthique se convertit en une réflexion critique et rationnelle sur la moralité en vigueur dans une communauté déterminée. Son objectif principal est d'évaluer les actions humaines en tenant compte du critère absolu. Mais, pour atteindre cet objectif, il est nécessaire de comprendre les motifs de chaque acte et le rendre intelligible. L'apprentissage des règles et leur application dans des cas précis constituent un facteur important dans le processus de formation de chaque sujet en tant que membre de la communauté.

1.2 Le caractère légal et institutionnel de l'ordre injuste²⁷

Selon Dussel, « *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*

²⁵ Ibid., P. 106.

²⁶ Ibid., p.106.

²⁷ C'est un thème fondamental dans la pensée de Dussel. La raison pour laquelle l'éthique de la libération a son point de départ à partir du pauvre, de l'autre, de l'exploité, etc., est que la domination, l'oppression et l'exploitation trouvent leur fondement dans les normes (promulguées par ceux qui exercent le pouvoir) de la morale établie. Voir des références dans: *Para una ética de la liberación*, t.2, pp. 67-80; *Éthique communautaire*, pp. 75-82.

(gouvernement, armée, police, etc.) »²⁸. Ainsi, chaque système moral constitue un trait identitaire fondamental de la communauté concrète où il opère. On est conscient de l'existence d'une pluralité de systèmes moraux, ce qui n'empêche pas l'observation du changement qui peut se produire dans une communauté précise au fil du temps. Ce changement n'est pas une chose qu'on peut expliquer en fonction du bon fonctionnement de la morale en vigueur, parce qu'elle consiste précisément en la réitération des règles et non pas en son questionnement et en son changement. Il incombe à l'éthique d'expliquer la dynamique de la morale à partir de son analyse.

Alors, la réflexion éthique se porte sur le fondement rationnel des normes et des valeurs morales spécifiques. Elle essaye de voir dans quelle mesure les normes, les exigences morales et les valeurs sont aptes à créer des relations basées sur la justice. Il faut aller au-delà de ce qui est bon et de ce qui est justifié par un groupe pour en arriver à une praxis libératrice. Il s'agit ici d'une remise en question en vue d'améliorer les relations humaines et de faciliter le face à face. Cet idéal sera possible après avoir pris conscience de la légalité de l'injustice et de l'immoralité comme ordre légal au sein du système en vigueur.

1.2.1 Les normes et les valeurs comme principes de la morale en vigueur

Un élément fondamental pour émettre un jugement moral sur tel ou tel acte est la conscience (morale). En tant que faculté de l'intelligence, elle joue le rôle d'un juge intérieur permettant de mettre en pratique les principes moraux dans des cas précis. Elle nous blâme ou nous félicite après que nous ayons posé un acte. C'est pourquoi les tribunaux tiennent compte, dans certains cas, de la capacité psychologique de la personne au moment de faire le bon usage de cette faculté (conscient ou inconscient

²⁸ Enriqué Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 76.

au moment de poser l'acte). Mais la conscience morale n'est pas quelque chose d'inné. Elle est acquise par l'éducation, cette dernière étant assurée par la famille, par les institutions et par la société (le système en vigueur). La question qu'on pourrait se poser est la suivante : comment peut-on savoir si une personne a une conscience morale lui permettant d'éviter le mal et d'œuvrer pour le bien de sa communauté? Car, si la conscience a été formée à l'intérieur d'un ordre sociétal, elle va juger en vertu des principes moraux de cet ordre.

Alors, selon l'ordre établi, est moralement « bon » tout acte qui est conforme aux normes et aux fins du système en vigueur et tend à les accomplir. On est dans la droiture (les normes) quand on applique les principes du système, que celui-ci soit corrompu ou non (la conscience met en application les principes, mais ne les fabrique pas). Dans ce cas, on comprend l'illégalité, selon Dussel, comme « *une action s'opposant à la loi promulguée en vue de réaliser concrètement la moralité, soit aux normes morales et aux institutions sociales en vigueur* »²⁹. Ainsi, le patron qui paie aux employés le salaire exigé par la loi est dans les normes, même si les conditions de travail sont inhumaines. Le capital accumulé est légitime malgré que le fruit du travail de l'employé ait été volé (le néocolonialisme). On se demande si c'est la même chose de parler de légalité et de moralité et si, en observant la loi, on pose forcément un acte bon.

On constate que la conscience morale, en appliquant les principes moraux du système en vigueur, crée une conscience tranquille et sans remords devant une praxis justifiée par le système. Mais cela ne veut pas dire au fond que cette praxis n'est pas perverse et injuste. Ceci est vrai aussi pour la formulation des normes et pour la prise en compte des valeurs. Selon Kant, la moralité consiste dans la relation de toute

²⁹ Ibid., p.76.

action avec la loi ou les normes. C'est-à-dire, que l'acte posé doit être en accord avec la loi et se fait par devoir. Alors, la moralité, en échange, est une observance de la loi par amour pour la loi même. Cependant, on ne doit pas oublier que la loi ou le droit d'un ordre historique se fonde sur le projet d'une classe, d'un groupe ou de certaines personnes qui exercent le pouvoir et non seulement comme pouvoir au-dessus de tout, mais aussi comme pouvoir dominateur.

Dans ce cas, la loi comme norme légiférée par un groupe en vue de réaliser le bien ne peut pas être le fondement de la morale. Si positive qu'elle soit, elle peut être injuste, car le groupe dominant peut faire de sa domination le fondement de la loi. Dans ce cas, observer la loi devient une praxis qui aliène et opprime l'autre. Ainsi, pour Dussel, « *Une praxis qui cherche dans la loi en vigueur le fondement de sa morale se convertit forcément en une praxis aliénante. En effet, l'acte considéré comme 'moralement bon' est un acte injuste puisqu'il est protégé par la loi du système établi* »³⁰. Par exemple, selon la morale établie de certaines autorités religieuses et de certains scribes, Jésus était un blasphémateur et un hors-la-loi qui méritait la mort, parce qu'il n'observait pas certaines normes. Il était « moralement bon » de ne pas faire une guérison le jour du sabbat. Mais Jésus répondait : « Le sabbat a été fait pour l'homme et non l'homme pour le sabbat » (Marc 2,27).

Ainsi, Las Casas se considérait comme un traître en prenant la défense des Indiens, car, à cette époque, il était « moralement bon » d'avoir un lot de terre et un groupe d'Indiens pour le travailler. Ceux-ci moururent en grand nombre, usés par le travail forcé et par les maladies qui en résultèrent. L'esclavage était considéré comme un fait légal. Miguel Hidalgo, au Mexique, fut déclaré hérétique par la Faculté de

³⁰ Enrique Dussel, *Pour une éthique de la libération latino-américaine*, t.2, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, p. 115.

théologie et excommunié par les évêques mexicains parce qu'il considérait la colonisation espagnole comme inhumaine et Simon Bolivar, au Salvador, qui opposait aux lois injustes, oppressives et antihumaines des Espagnols fut considéré comme un bandit et un hors-la-loi; mais ces hommes luttèrent contre la légalité en vigueur de l'ordre dominant dans l'unique but de jeter les prémices d'un sentier qui conduirait à la libération. Bref, une praxis peut être considérée comme « moralement bonne » selon les principes de la morale établie et « éthiquement mauvaise » selon les normes de l'éthique de la libération.

1.2.2 Le mal moralement légalisé par la praxis dominante

L'abolition de l'esclavage par certains grands États n'est pas un accessoire, mais elle fait de préférence partie intégrante des normes des droits et libertés de la personne. Cependant, on constate que dans les pays dits du « Tiers-Monde », le néocolonialisme ou postcolonialisme s'installe comme un géant insurmontable. Cette nouvelle forme d'esclavage est, par certains aspects, pire que celle de jadis, non seulement parce qu'elle est parfois invisible, mais aussi elle est institutionnalisée. Ce phénomène, comme mal légal, cherche à réduire la personne humaine en esclavage et la réifier comme un instrument à son service. Par conséquent, selon Dussel, on peut dire que tout acte posé en vue de dominer ou d'aliéner l'autre est moralement mauvais. Corollairement, on pourrait se poser la question: le mal existerait-il si toutes les personnes étaient égales en droit et en dignité? La réponse est que la domination, l'oppression et l'aliénation, qui sont un crime contre la personne, sont possibles à cause de la différence qui existe entre les personnes. Il s'agit d'un exercice de pouvoir au niveau économique et sociopolitique. D'une part, les droits fondamentaux de la personne ne sont pas respectés et, d'autre part, sa dignité est méprisée. Selon un vieux dicton : la force arrête la force. Si on était tous égaux, peut-être n'existerait-il pas de guerre. Quand on estime que la domination est moralement bonne, selon Dussel, cela consiste à nier l'existence de l'autre ou à le réduire à l'état de chose. Il est considéré en

soi comme un moyen ayant pour fonction de satisfaire les besoins égoïstes d'un petit groupe. Dans ce cas, le fait de dominer l'autre est vécu comme un acte naturel, légal et parfaitement licite.

Face à cette situation, la conscience morale de l'opresseur est tranquille, parce qu'il n'a rien à se reprocher. Sans la notion de faute, il n'y a aucun besoin de parler de peine et de conversion. Ainsi, si tout est légal selon la conscience de l'opresseur, à quoi bon parler de changement? On est incapable d'écouter les clameurs de l'autre, de se laisser interpeller par ses blessures, car il n'y a pas de place pour l'autre dans l'ordre sociétal établi. Mais, quand l'autre commence à prendre conscience de sa situation, commence à se découvrir comme sujet et sent le désir de se libérer, l'opresseur utilise une nouvelle forme de praxis dominante.

Maintenant, ce n'est plus la domination qui réifie l'autre, mais plutôt la violence qui tient à maintenir l'autre sous tutelle et sans la moindre capacité de devenir sujet et acteur de sa vie. La violence est la force qui oblige l'autre à agir contre sa volonté et sa liberté; elle a de son côté le pouvoir, la loi et les institutions. Elle réduit l'autre à la pauvreté au profit d'un petit groupe. La domination qui se considérait comme un acte légal se convertit en violence quand l'autre commence le processus de libération. Tout comme la domination, la violence répressive est considérée comme légale et naturelle, car il s'agit de maintenir la paix et la sécurité de l'ordre. Elle est justifiée comme un moyen en vue d'obtenir le bien suprême et commun. Elle se convertit en vertu, car c'est normal que l'homme domine sur la femme, que le père exerce la violence sur son fils en l'obligeant à obéir à l'autorité dominante et en l'éduquant à devenir comme lui. Mais, quand l'opprimé revendique ses droits et manifeste son désir de la justice, il exerce aussi une forme de violence. Cette forme de protestation est une réponse à la violence dominante; le choc des deux provoque la guerre.

Mais celui ou celle qui lutte pour sa libération et celle de sa communauté est digne d'honneur. Ainsi, selon Dussel,

« Libère le pauvre est le critère rationnel critique par excellence et l'unique qui peut en même temps inclure le système moral et montrer en sa formulation même la transcendance intérieure ou l'extériorité éthique du système futur, utopique dans sa positivité et son réalisme. Libérer signifie : tenir compte des mécanismes de la totalité morale établie; le devoir éthique de désarticuler les dits mécanismes et la nécessité de construire la route de sortie du système et l'ultime obligation e construire un nouveau système où l'opprimé d'hier soit le citoyen dans la morale juste de l'aujourd'hui »³¹.

Ce critère est éthique, puisqu'il va au-delà des exigences morales. Il ne s'agit pas seulement d'éviter le mal et pratiquer le bien, (un principe abstrait et désuet), car le bien du système est celui de l'opresseur et, en fin de compte, l'opresseur peut être moralement bon et éthiquement pervers. L'ordre établi pense que le bien est son projet, mais la domination est aussi un bien pour celui qui se propose de dominer. Sans la domination, il ne peut pas se réaliser comme personne et obtenir ses gains frauduleux. Il peut être un bon capitaliste selon la morale bourgeoise tout étant un homme injuste qui paie aux ouvriers un salaire légal insuffisant. Dans ce cas, l'éthique de la libération devient une nécessité stratégique dans le processus de libération, non seulement en ayant un critère clair face à la morale établie, mais aussi en justifiant la participation de chaque sujet qui, par sa solidarité, détruit la bonne conscience, la perversité du système dominant.

³¹ Enrique Dussel, « Éthique unique et pluralité des morales », dans *Concilium 170*, 1981, p. 104.

1.3 Morale du marché et promotion de la vie humaine

À première vue, parler de moralité dans un système économique est une contradiction au niveau terminologique. L'économie étant considérée comme un système d'accumulation de biens matériels, il fonctionne selon des normes purement économiques et non morales. Cependant, si on comprend l'économie comme une recherche de production et de distribution efficiente des biens, elle n'est pas en marge de la recherche du bien commun qui est au fond l'objectif de la morale. Dans cette perspective, on rejoint la pensée de Dussel qui considère l'économie dans son sens anthropologique et théologique le plus profond: « *Comme une relation pratico-productive par laquelle les personnes se mettent en relation au moyen du produit du travail, où les choses se mettent en relation à travers ceux qui les produisent. Aussi, offrir quelque chose à quelqu'un, ou acheter, ou voler, sont des relations économiques* »³². Ainsi, l'économie n'est pas neutre moralement, car non seulement elle est déterminée par des lois économiques, mais aussi par des êtres humains dont les désirs et les choix sont conditionnés par le contexte social (espérance, normes, aptitudes mentales et culturelles, etc.).

Notre sujet ne consiste pas à établir un rapport entre la morale et l'économie, mais plutôt à voir, d'une part, comment au nom des sentiments moraux dans un système³³ bien déterminé, un petit groupe a tout ce qu'il faut pour jouir du don de la vie, tandis que la grande majorité est dépourvue de tout. Et d'autre part, comment au

³² Enrique Dussel, « Puebla: Relations entre éthique chrétienne et économie », dans *Concilium* 160, 1980, p. 168.

³³ Quand on parle de système, on se réfère au capitalisme nord-américain dans ses excès caractérisés par l'accumulation du capital en se procurant une main-d'œuvre à bon marché.

nom des lois du marché, (libre échange) certains pays pillent les richesses naturelles partout dans le monde (surtout dans le continent latino-américain) et s'enrichissent sans redevance pour les pays où ils agissent. Ils n'assument pas leur responsabilité pour les préoccupations et les besoins des populations locales qu'ils exploitent. Ils bâtissent leur prospérité au détriment de celle des autres.

Parler de moralité ou d'éthicité au sein du capitalisme ne peut pas être considéré comme un ajout, mais plutôt comme un élément fondamental qui nous permet d'apprécier et d'évaluer ses perspectives et ses arguments afin qu'il soit significatif et au service de l'action humaine. Car selon Dussel,

«L'éthique se trouve dans l'essence de l'économie, parce qu'il s'agit, en dernier ressort, dans le type ou l'aspect, de la relation qui s'établit entre deux personnes en tant que producteur de certains biens qu'on distribue, échange ou consomme selon diverses proportions par le type de relations pratiques préétablies. Ainsi, s'approprier du fruit du travail de l'autre est injuste, est mal, non en soi, mais par l'exploitation qui constitue et précède la relation exploiteur/exploité. Le moment pratique (relation homme à homme) transforme le réel en économique; mais l'éthique de l'économique précède la relation pratique constitutive »³⁴.

La question qu'on pourrait se poser à ce sujet est la suivante : le capitalisme est-il moralement justifié en Amérique latine considérant les conditions de vie sous-humaines et la carence de ressources qu'il provoque? Pour oser porter un jugement critique sur ce système, on doit d'abord analyser la nature de son objet, selon sa fonction dans l'économie locale et les possibilités qu'il offre à chaque sujet de se réaliser intégralement comme personne. On doit aussi tenir compte de sa contribution

³⁴ Enrique Dussel, « Puebla : relations entre éthique chrétienne et économie », dans Concilium 160, 1980, p. 169.

réelle pour la justice dans ses différents aspects. Certes, aucun système ne peut se justifier une fois pour toutes. Il ne s'agit pas non plus de viser les extrêmes, comme espérer vivre dans une société sans achat et sans travail, ou encore dans une société efficiente et riche qui utiliserait ses ressources en s'appuyant sur une morale purement répressive. On cherche plutôt à construire une société basée sur la justice où la personne humaine est traitée comme telle.

1.3.1 Capitalisme et inégalité

La situation de pauvreté dans laquelle vit la grande majorité du peuple latino-américain constitue un problème humain qu'on ne peut pas analyser seulement dans une dimension purement économique et sociale, mais aussi dans une dimension éthique. Cela veut dire qu'une meilleure rationalité de l'activité économique ou une meilleure organisation sociale ne suffit pas si elle n'est pas accompagnée d'une nouvelle façon d'entrer en relation et de concevoir l'autre³⁵. Vers la fin des années cinquante, on voulait comprendre pourquoi il y a tant de pauvres en Amérique latine. Selon les experts occidentaux, le phénomène de la pauvreté est dû à un retard économique; pour combler ledit retard, il faut passer, nous a-t-on dit, par le développement à la manière occidentale (avec le prétendu soutien du capital de la technologie). Selon Dussel,

«Le capitalisme ne met pas à la disposition des pays sous-développés une industrie adaptée à son degré de développement et aux nécessités des grandes majorités populaires. Au contraire, comme l'exige la logique du capital, les industries sont en vue de l'exportation aux

³⁵ La définition de l'autre en tant qu'acteur social avec qui se nouent les relations, varie d'une société à l'autre. Par exemple, dans une société capitaliste, la relation avec l'autre est basée sur des rapports essentiellement économiques, la seule loi qui prime étant celle du profit. La personne se réduit au pur moyen de production; ce qui importe le plus est la croissance du capital. Il s'agit d'une nouvelle forme de domination, d'exploitation et d'esclavagisme (le néocolonialisme). Pour sa part, Dussel parle de l'autre non au sens purement relationnel, mais de préférence dans la perspective de l'altérité. Ainsi, il se réfère à l'existence d'un sujet distinct de moi ou, comme disait Jean-Paul Sartre, à l'existence d'un je qui ne suis pas moi. L'autre n'est pas considéré comme un objet, mais comme sujet de communication intersubjectif entre moi et lui.

régions du centre (on exploite le bas salaire de l'ouvrier de la périphérie), ou pour les classes dominantes des pays pauvres (une minorité qui peut acquérir les produits qui permettent de s'assurer un bon profit) »³⁶.

En fin de compte, on a vite compris que le capitalisme n'a pas produit de développement, mais qu'il a implanté des sociétés transnationales qui ont augmenté l'extirpation de la richesse, l'enfoncement de ces pays dans la dette et l'agrandissement de l'écart existant entre la minorité riche et les masses pauvres. Prenons un exemple concret. Pour faciliter la circulation des denrées et la communication interne dans le pays, il faut des routes. Supposons que, pour construire une de ces routes, il faille une somme de 50 millions de dollars. On fait une demande de prêt au FMI (Fond monétaire international). On a l'argent, mais il nous faut des ingénieurs, des engins et des matériaux qu'on doit se procurer dans les pays nantis. Par ailleurs, il faut rémunérer les ingénieurs en dollars, les loger dans des maisons ou hôtels les plus luxueux du pays, leur procurer des moyens de déplacement avec des chauffeurs, etc. Il faut des pièces de rechange, qu'on doit acheter dans les pays riches. Une partie de cette somme retourne dans les pays fournisseurs, une autre partie va dans la poche des corrompus pour l'obtention du contrat et l'assurance de leur silence; le peu qui reste est consacré à la construction. Ainsi, le pays se retrouve avec une dette énorme sans pour autant favoriser la disparition de la misère au contraire; les besoins primaires des plus nécessiteux augmentent. Ils sont toujours sous la dépendance économique, technologique, politique et parfois même culturelle des pays riches.

1.3.2 Entreprise multinationale et justice

Selon Dussel,

³⁶ Enrique Dussel, « Puebla: Relation entre éthique chrétienne et économie », dans Concilium 160, 1980, p. 176.

« La production dans les pays périphériques et sous-développés de la richesse et de sa distribution aux immenses majorités rendues pauvres est impossible par le capitalisme. L'éthique de la libération naît comme une théorie antécédente et exigée par une praxis qui s'oppose au système considéré comme totalité. La doctrine du développement réformiste propose infructueusement des modèles de substitution mais accepte le système comme un tout »³⁷.

Au niveau de l'industrialisation, ils ont implanté de grandes entreprises qui convertissent les produits agricoles et naturels en matières premières (café, cacao, sucre, bois, pétrole, etc.). Selon ses grandes entreprises, ce processus est un moyen de développement qui permet aux gens non seulement d'avoir accès au marché du travail, mais aussi d'avoir la capacité de subvenir à leurs propres besoins. Du point de vue économique, cela devrait favoriser une certaine stabilité et lancer les pays sur la voie du développement. On s'attendait à une disparition de la pauvreté et de la dépendance, car, en travaillant, on acquiert une certaine autonomie financière et les moyens de subvenir aux besoins primaires. Mais ces entreprises transnationales étaient là tout simplement pour augmenter l'extirpation de la richesse. On entend dire souvent que « *le travail rend l'homme libre* ». De quelle liberté s'agit-il : d'une liberté économique? On répondrait par la négativité sans hésiter, car, si le mot économie signifie « la loi de la maison (*oiko-nomia*) », il faut constater, hélas, que le pauvre est considéré dans cette relation comme un non-être, sans valeur et dépourvu de tout; il a juste le droit d'être un joueur actif au bord de la table sociale. La personne est, en quelque sorte, expulsée de sa communauté et de sa culture et jetée dans un système comme un simple instrument de production et comme un aliéné. Elle vend son travail pour un peu d'argent; pour reprendre les mots de Marx, elle échange sa force de travail contre de l'argent. On lui paie le strict nécessaire pour qu'il ne meure pas et

³⁷ Enrique Dussel, «Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales », dans Concilium 172, 1982, p. 96.

soit capable de continuer à travailler. On constate, dans la presque totalité des cas, que ce type d'échange ne comporte pas d'égalité, mais qu'il est basé sur la domination et l'exploitation. En ce qui a trait au commerce des denrées agricoles, les capitalistes les achètent à bon marché (pour ne pas dire qu'ils les volent) pour les revendre à des prix exorbitants. Selon la doctrine du juste prix, les biens échangés dans un contrat doivent être égaux en valeur et les avantages des deux parties (vendeur – acheteur) doivent être équilibrés.

Il paraît un peu difficile d'émettre un jugement moral sur la justesse d'un contrat, car il s'agit d'une justice « distributive » d'où chacun a ce qu'il mérite selon les normes du marché. Est-il injuste de vendre à un prix beaucoup plus élevé un produit qu'on a acheté à bon marché? De même, on pourrait se demander s'il est injuste de donner à quelqu'un plus qu'il ne mérite? Pour apporter une réponse anticipée à ces deux questions, on va se référer à un passage biblique qui justifie les deux hypothèses. On sait très bien que la Bible n'est pas un livre de réponses et de solutions et qu'une interprétation inappropriée de celle-ci peut causer des dommages considérables, mais, dans ce cas précis elle nous servira de point de référence pour éclairer notre réflexion : *« mon ami, je ne te lèse en rien : n'est-ce pas d'un denier que nous sommes convenus? Prends ce qui te revient et va-t-en. Il me plaît de donner à ce dernier venu autant qu'à toi : n'ai-je pas le droit de disposer de mes biens comme il me plaît? Ou faut-il que tu sois jaloux parce que je suis bon? »* (Mt 20,13-15). Si on se fie à ce passage, on voit que les positions sont justifiées et rendent difficiles la tâche de la réflexion morale.

D'une part, on peut dire que l'acheteur n'est pas censé tenir compte du statut du vendeur, ni de la valeur ontologique de l'objet du contrat. Il s'agit de le respecter, c'est-à-dire de payer le prix juste selon l'entente fixée par les deux. Alors, la justice ne se définit pas à partir de la correspondance entre le prix et la valeur du produit, mais

plutôt selon le consentement des deux parties. Toutefois, si on pousse un peu plus loin cette réflexion, on pourrait se demander jusqu'à quel point le pauvre est conscient du contrat en vendant ses produits, s'il ne sait ni lire ni écrire, comme c'est le cas fréquemment. Parfois, on peut profiter de la situation du vendeur pour fixer le prix des produits, ce qui favorise grandement les pays riches. Ce vendeur qui est le pauvre contraint par la violence de la domination n'a pas beaucoup d'options; parfois, il est obligé de signer des contrats contre son gré. Combien de fois ne voit-il pas sa petite propriété vendue, ses fils déportés et ses filles violées sous ses yeux. C'est profondément inhumain, mais c'est sa dure réalité.

Pour la morale établie, cette situation est jugée acceptable et il ne vaut même pas la peine d'en parler, car on réalise l'objectif du système. On se contente de traiter des questions de normes, de vertus, du bien à faire et du mal à éviter sans mettre en question le système comme tel. Cette relation de domination injuste est considérée comme naturelle et acceptée par le propriétaire du capital, pour la simple raison qu'elle favorise l'accumulation des produits. Pour reprendre les mots de Dussel :

« *on tue le prochain avec la tranquillité plénière d'une bonne 'conscience morale'* »³⁸. Ce qui importe, c'est le capital, considéré comme le grand dieu puissant et omniprésent, interdisant que le pauvre (le travailleur) ait une meilleure condition de vie et faisant en sorte qu'il soit obligé de se vendre pour quelques sous. Personne n'est responsable de la pauvreté du pauvre, aucune faute d'aucune liberté n'est à l'origine de sa situation injuste. Le pauvre est pauvre par nature. Tandis que ce type de relation est vu par Dussel comme une situation d'injustice et de domination qui réifie, instrumentalise, aliène et détruit la vie du travailleur.

L'auteur considère le capital comme une *plus-vie* accumulée : « *le profit obtenu dans l'échange, dans la circulation des denrées, se fonde sur elle, obtenu dans*

³⁸ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p.132.

le processus productif, en payant un salaire inférieur à la valeur mise par le travailleur dans le produit »³⁹. Ainsi s'explique la relation sociale inégale et injuste que les pauvres subissent dans le sous-continent. Ils sont de plus en plus pauvres parce qu'ils sont appauvris. Face à cette réalité, l'éthique de la libération cherche à se différencier de la morale réformiste en vigueur tout en refusant et tout en dénonçant les présupposés manipulateurs du système de domination. Elle se présente comme une tentative théorique de clarification d'une praxis qui prend son origine avant l'aide et le développement proposés par le capitalisme.

1.4 La prétention de bonté du point de vue éthique

La pauvreté, étant un fait social, interpelle de façon préoccupante tous les hommes et toutes les femmes de bonne volonté et la communauté internationale. Beaucoup d'organismes non gouvernementaux essaient d'apporter leur contribution en vue de diminuer ce phénomène. Les jeunes s'organisent de manière extraordinaire en faisant du bénévolat dans certains pays pauvres. En fait, on découvre ces pays à travers les médias, les reportages, dans lesquels certains journalistes, parfois bien intentionnés, déforment la réalité selon un point de vue bien restreint. Dans certains cas, la réalité est beaucoup plus complexe qu'on ne pense, car il faut analyser un ordre structurel. Face à cette situation, quand on la regarde de l'extérieur, l'émotion varie d'une personne à l'autre. Certaines personnes manifestent un sentiment d'impuissance en s'apitoyant sur le sort des pauvres, tandis que d'autres, animées par la charité et par la bonté, veulent transformer la réalité en pensant qu'un monde meilleur est possible. Mais comment changer la réalité et aider l'autre si on ne connaît pas vraiment ses

³⁹ Ibid., p. 131.

besoins, ses aspirations et son mode de vie? On constate que la notion de bonté peut être équivoque à l'intérieur d'un même ordre sociétal. À vrai dire, on se demande quels critères permettent de différencier les praxis de bonté.

1.4.1 La bonté de l'opresseur selon la morale en vigueur

Selon Dussel, « *Le mal, le péché, la méchanceté du sujet qui commet la praxis perverse, celle qui construit le royaume du prince de ce monde et qui produit la mort, détruit la relation face à face, communautaire, de l'amour. Cette praxis de domination institue un ordre moral qui justifie le péché* »⁴⁰. Dans un ordre social où la situation de domination est structurelle et institutionnelle, les dualismes riches – pauvres⁴¹, dominant - dominé et oppresseur - opprimé sont perçus comme des relations normales et naturelles. Pire, d'un point de vue de la théologie de la résignation ou de la domination, elles sont considérées comme un ordre voulu par Dieu. Selon la culture grecque, certains hommes se comportent comme des dieux et d'autres comme des individus ou comme des esclaves. Cette normalité persiste encore dans le sous-continent latino-américain, car il est acceptable que des gens meurent de faim alors que d'autres possèdent la richesse. Il n'y aurait pas de pauvres s'il n'y avait pas de riches, non plus de dominants sans dominés, etc. Selon Dussel, « *Pour qu'il y ait pauvres, il est nécessaire qu'il y ait plus d'un homme. S'il n'existait que Robinson Crusoé, il ne serait ni pauvre ni riche, il serait simplement un homme. Être pauvre,*

⁴⁰ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 26.

⁴¹ Riche-pauvre: on tient à préciser qu'on ne veut pas dire que: être riche est forcément être un oppresseur, non plus être pauvre un opprimé. Notre réflexion se porte sur un fait bien déterminé et contient bien de limites. On part d'une relation pratique: oppresseur-oppimé, où l'oppimé est le pauvre qui produit son travail afin de satisfaire ses besoins primaires alors que le fruit de ce travail ne retourne pas à lui mais passe par un processus de désappropriation. Il est structurellement désapproprié du fruit de son travail; le riche est l'opresseur qui parvient à être riche en s'appropriant du fruit du travail de l'autre. Dans ce cas, quand on dit pauvre, on ne vise pas seulement le manque de ressources ou de biens, mais aussi la domination, la désappropriation et la structuration productive de cette domination. Tout comme la richesse n'est pas seulement une possession de biens, mais aussi une accumulation de biens qui prive les autres de biens auxquels ils ont droit. Selon Luc 19, 8, les riches se considèrent comme oppresseurs des pauvres.

c'est se situer à un endroit précis dans la relation homme-homme »⁴². On ne peut pas être riche et pauvre dans la même relation.

Le problème ne se pose pas par le fait d'être riche, car il est impossible dans une société que tous les citoyens aient un même niveau de vie. Cela serait absurde, voire utopique. Du reste, dans la tradition juive, la richesse était considérée comme un signe de bénédiction et de la grâce de Dieu. Cela veut dire qu'on n'éprouve pas une hostilité vis-à-vis de la personne riche, mais plutôt vis-à-vis de celle qui obtient sa richesse en opprimant, en dominant et en exploitant l'autre, ou en d'autres termes, grâce à un gain frauduleux. Cette relation de domination se considère non seulement comme un acte inhumain envers l'autre, mais aussi, dans une perspective biblique, comme un péché social⁴³. Elle est vue ainsi, parce que l'opprimeur devient de plus en plus riche en accumulant et en usurpant le travail de l'opprimé. Cette situation nous renvoie aussi à un précepte du Décalogue: « *Tu ne voleras pas* ». Ainsi, s'approprier le bien d'autrui est un vol, qui est considéré comme un péché. Surtout dans une société où la vie de la grande majorité de la population dépend de la production. Enlever le pain de la bouche du pauvre, c'est le laisser sans vie (le « *Tu ne tueras pas* ») . À ce sujet, Dussel écrit: « *Le pain est la vie du pauvre. Le pain est le produit-aliment pour le pauvre-désapproprié qui, nécessairement, travaille mais ne consomme*

⁴² Enrique Dussel, « Le pain de la célébration : Signe communautaire de justice », dans Concilium 172, 1982, p. 94.

⁴³ Péché social: une critique du CELAM (conférence épiscopale latino-américaine) dans les documents de Medellín (Colombie) et Puebla (Mexique) qualifie ainsi la situation de domination et d'exploitation qui existe dans le sous-continent. Le document de Puebla reprend le texte de Medellín pour pointer du doigt la situation inhumaine d'un sous-continent qui se prétend chrétien, (cf. Document de Puebla 1979, No 70; 73; 185-186; 281; 452; 515; 1032 et 1269). Dussel aussi considère comme péché social le fait de dominer l'autre, car on enlève sa dignité comme personne. Voir, *Éthique communautaire*, p. 28.

pas: sa vie s'objective dans le produit, mais ne retourne pas comme vie-consommation. Quand le pain n'est pas vie du pauvre, le pauvre meurt»⁴⁴.

Face à cette situation, l'opresseur peut se montrer quelque peu généreux, sans la moindre intention de libérer l'opprimé, car sa richesse et son style de vie dépendent du travail de l'autre. La personne qui opprime et exerce la violence cherche à adoucir son pouvoir en se montrant généreuse. Mais il s'agit d'une fausse générosité, parce qu'elle n'a pas la moindre intention de dépasser ce stade. Elle est obligée de maintenir l'ordre établi pour que sa générosité se manifeste aux yeux de la société. L'ordre social injuste est la source permanente de cette prétendue générosité qui se nourrit de morts avant le temps et de l'extrême pauvreté de la grande majorité des peuples latino-américains.

Cette générosité de la part de l'opresseur peut paraître comme un signe de bonté, mais au fond, elle est mensonge et hypocrisie. Cette façon de faire est justifiée par le système; on la qualifie d'acte de bonté dans la mesure où elle respecte les normes du système. En réalité, l'opresseur travaille pour sa croissance et sa permanence. L'opresseur doit maintenir l'opprimé dans une situation de subalterne s'il veut devenir de plus en plus riche. Les dons communautaires n'y changent rien, par exemple la construction de couvents, églises, écoles, etc. En pensant partager une partie de leurs gains frauduleux, les donateurs s'imaginent se laver les mains ou se libérer de leurs péchés. Mais, selon Dussel, « *offrir un gain dérobé à Dieu c'est immoler le fils en présence de son père et présenter un sacrifice avec les biens des pauvres. Le pain est la vie du pauvre, l'en priver, c'est commettre un homicide. Et, d'ailleurs, le Très-Haut n'accepte pas les offrandes des impies* »⁴⁵. Sachant que

⁴⁴ Enrique Dussel, « Le pain de la célébration », dans Concilium 192, 1984, p. 95.

⁴⁵ Idem, p.97.

l'aumône offerte par l'opprimeur provient de ses rapines cruelles, des larmes et de la souffrance de milliers de personnes, il la considère comme une insulte. La personne pauvre reçoit une obole remplie du sang versé par ses propres frères. Alors, on se demande à quoi sert d'aider ou de soulager la souffrance et la misère d'un pauvre si on en produit cent autres.

Dans ce type de relation homme-homme, le pauvre est vu non seulement comme un mendiant, mais aussi comme une non-personne. Le don ne consiste pas en un acte de bonté, mais en un palliatif (assistancialisme). Ce dernier a été dénoncé par les théologiens de la libération et considéré comme un manque de respect à l'endroit de la personne pauvre. On la maintient dans une situation de dépendance, sans la moindre intention de la libérer, voire la moindre capacité d'être acteur de sa propre réalisation personnelle. Cela obstrue la dimension structurelle de la pauvreté et engendre une fausse interprétation de celle-ci. Si le conflit est structurel, des réformes partielles ne peuvent suffire. Il faut opter pour des changements radicaux allant jusqu'à la racine des faits. Un autre aspect développé par cette dite bonté est le paternalisme, qui consiste à agir à la place de l'autre. Il est vraiment fascinant d'entendre dire: « on travaille pour les pauvres ». Mais, maintes fois, on se demande pourquoi pas « avec eux ». Cette stratégie maintient la personne pauvre dans la même situation.

Il est vain d'émettre un jugement critique sur cette situation en se basant sur les principes de la morale en vigueur, car elle est celle de la classe dominante. Ceux qui détiennent le pouvoir travaillent à sa réalisation. Alors, il est nécessaire de chercher d'autres pratiques favorisant les prémices du royaume. La générosité provenant de la part de l'opprimeur n'exprime pas une bonté qui consiste à lutter pour que disparaissent les facteurs et les structures injustes de l'ordre établi; il s'agit

d'une fausse charité. Elle consiste à tendre la main à la personne pauvre, craintive et sans protection, meurtrie et vaincue. La vraie générosité consiste plutôt à lutter pour que les mains qui se tendent ne soient plus là pour mendier et attirer la miséricorde des oppresseurs, mais pour travailler dans l'harmonie et la concorde, dans le respect mutuel à la construction d'un monde plus juste.

1.4.2 La notion de bonté selon l'éthique de la libération

L'éthique de la libération a pris naissance à partir d'une situation de domination considérée comme un système de péché. Ce dernier est justifié par la morale en vigueur, laissant l'opresseur avec une conscience si tranquille qu'il n'aurait rien à se reprocher. Alors, Dussel pense qu'il est nécessaire de jeter des balises à partir d'une éthique de la libération dans une société où les relations sociales sont injustes et institutionnalisées. Il montre, d'une part, comment le « Dieu de la vie »⁴⁶ a fait irruption dans l'histoire humaine afin de manifester sa bonté et, d'autre part, il nous invite, dans la conscience éthique, à faire de même. Cela requiert une certaine liberté de la part de la personne dans le but d'avoir l'ouverture et la disponibilité pour établir le face à face communautaire.

Cette ouverture permet d'être à l'écoute de la clameur de l'autre (parfois invisible à cause de sa position dans la relation homme-homme). Selon Dussel, « *entendre la voix de l'autre, c'est avoir une conscience éthique et comprendre que, selon la Bible, le signe le plus haut de la bonté consiste à avoir un cœur qui sache écouter* »⁴⁷. Cette écoute, du point de vue théologique, a eu une grande importance

⁴⁶ Dieu de la vie: cette appellation est très utilisée chez les théologiens de la libération. Pour eux, la libération implique quelque chose de vraiment fondamental et originaire: la vie. Parler du Dieu de la vie signifie que le Dieu en qui ils croient est le Dieu vivant, qui promet et donne la vie en abondance. Il est le Dieu qui se fait présent dans les luttes quotidiennes d'un peuple sans vie. Il est le Dieu véritable et celui des pauvres. Dans ce mémoire et surtout dans les deux chapitres qui suivent, on utilise de manière répétitive cette appellation pour signifier de quel Dieu il s'agit.

⁴⁷ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p.46.

dans la vie du peuple d'Israël dans sa relation avec le Dieu de la vie « *Shema Israel* »⁴⁸ (Deutéronome 27,9). Cette réalité est aussi justifiée dès le tout début du christianisme, car être disciple veut dire implicitement être à l'écoute d'un maître. Certaines personnes ont eu les oreilles bouchées (à l'instar du prêtre et du lévite selon l'Évangile de saint Luc 10,33), tandis que d'autres se laissent interpeller par le cri et par la souffrance de l'autre (à la manière du samaritain qui fut touché de compassion). Cette interpellation incite à prendre des décisions en faveur de l'autre et parfois à exercer une rupture avec le système qui nous rend cyniques et aveugles. Ainsi, la bonté se définit d'abord, selon Dussel, comme un don de soi, ce qui veut dire être au service de l'autre au sein de la communauté.

Une première caractéristique de la bonté éthique se reconnaît dans la praxis même de Jésus qui se considérait comme un serviteur, bien qu'étant le maître. D'une part, il rompt avec une façon de percevoir la réalité selon l'ordre établi de son temps: « *Je suis venu pour servir et non pour être servi* » (Mathieu 20,28). Si selon la morale en vigueur, il est normal de dominer, selon l'éthique de la libération, le service accompli en faveur de l'autre en vue d'établir le face à face ou afin de reconquérir la dignité perdue est considéré comme juste et bon. Cette bonté est don de soi dans la liberté. Ainsi, on pourrait voir avec Dussel que « *La bonté personnelle est la praxis qui engage dans une lutte, allant jusqu'au don de la vie, pour la réalisation d'autrui. Servir autrui, c'est nier la domination, c'est une praxis qui contredit la légalité établie et les structures en vigueur; c'est le fait de travailler sous l'inspiration d'un projet de libération qui transcende l'ordre présent, dominateur du pauvre* »⁴⁹. Celui qui se met

⁴⁸ Shema Israel se traduit du français par écoute Israël sont les deux mots d'une prière centrale dans le judaïsme. Cette prière se considère comme l'une des affirmations les plus pures et les plus univoques du monothéisme. Il s'agit d'une écoute attentive qui implique une réponse aux commandements de Dieu. Ces mots sont cités par Jésus en Marc 12, 29.

⁴⁹ Idem, p. 48.

au service de l'autre voit d'abord le bien de celui-ci et y tend d'une façon inconditionnelle.

La deuxième caractéristique de la bonté éthique se fonde sur l'idée du Dieu de la vie qui ne voulait pas sauver la personne humaine isolément, mais en communauté. On pense que c'est la raison pour laquelle il a choisi un peuple parmi tous les autres. Opter pour que le pauvre ait une meilleure condition de vie est une option, non une exclusion. Être solidaire dans sa lutte est un signe de bonté interpellée à partir de la souffrance et du gémissement de la personne pauvre. Cette bonté communautaire se manifeste dans la façon concrète de promouvoir le face à face et la relation d'amour entre les membres dans le respect. Ainsi, la notion de bonté n'est pas seulement la bonne volonté ou le fruit de la générosité d'une personne de manière isolée de quelqu'un de « bon » (selon qui?), mais d'une communauté en lutte contre le système, producteur de morts, à partir d'une solidarité effective en accomplissant une fonction critique et libératrice en faveur du pauvre.

1.5 Une critique éthique de l'ordre établi

Selon la pensée de Dussel, « *Il est essentiel pour une éthique de la libération de pouvoir comprendre clairement la situation à partir de laquelle prend naissance la praxis même de libération. C'est du péché qu'elle part, du monde comme système du péché, de la chair comme désir idolâtrique, d'un système qui, cependant, est moral, à sa morale et fait montre d'une conscience tranquille et justifiée* »⁵⁰. Tenir compte du contexte dans lequel l'éthique de la libération a pris naissance est d'une importance

⁵⁰ Idem, p. 38.

capitale. Le premier constat que l'auteur fait est la justification des normes établies par chaque système. Ce qui veut dire que le système en vigueur confond son projet avec celui du bien humain, chose erronée, ce que Dussel s'attache à montrer. Un deuxième constat, fait par Dussel, est que la grande majorité des ouvrages de morale passent d'une critique de l'ordre établi à son acceptation. Pour les morales à l'intérieur des systèmes, une critique radicale de ces derniers est considérée comme anarchique et comme une irrationalité de l'historicisme. Ainsi, on procéderait à des réformes partielles du système sans la moindre intention de changement en l'acceptant comme il est. Dès lors, l'éthique de la libération se présente comme une pensée « analytique » radicale s'opposant à la pensée « dialectique »⁵¹.

1.5.1 L'ordre établi en question

Dès le début des années soixante, les penseurs latino-américains se trouvaient dans l'obligation d'opérer une rupture avec la pensée dialectique. Elle fut motivée par la présence progressive des pauvres (le peuple devenait de plus en plus pauvre) dans le sous-continent. Seule une analyse critique de la réalité permettrait de déceler les facteurs producteurs de cette pauvreté. Dans ces conditions, on comprend que la situation de pauvreté de la grande majorité des Latino-Américains est le résultat de l'organisation économique, politique et sociale du système en vigueur. On parle d'un système qui exploite les uns au profit des autres tout en excluant une grande partie de la population de la production et de la répartition des biens. Un système producteur de mort et d'oppression permettant que la personne riche devienne de plus en plus riche et la pauvre de plus en plus pauvre. Grâce à cette analyse critique, on arrive à

⁵¹ Dialectique se définit comme l'art de discuter ou de raisonner. C'est une méthode qui essaye de dégager ce qu'il y a d'intelligible dans la réalité. On parle de la relation entre les opposés (thèse, antithèse et synthèse). Tandis que l'analytique se définit comme une méthode qui procède par voie d'analyse. Dussel, dans son dialogue avec Karl-Otto Apel, précise la raison pour laquelle il a opté pour la méthode analytique. Dussel comprend la réalité dans son sens sensible (le vécu et le quotidien de la vie). Il part de la pauvreté comme expérience authentique. Selon lui, la méthode analytique est la seule capable d'expliquer la réalité latino-américaine. Voir, XIXe Congrès Mondial de philosophie, qui a eu lieu à Moscou en Août 1993 ou *La ética de la liberación ante la ética del discurso Isegoria 13*, Mexique, 1996, pp. 135-149.

surmonter la vieille définition empirique qui concevait la pauvreté comme le résultat de l'indolence ou de la volonté divine, ou comme un retard. Il s'agit d'un conflit collectif et structurel, car la personne est pauvre parce qu'elle est appauvrie. Alors, on arrive à la conclusion que la situation de pauvreté vécue dans le sous-continent latino-américain n'est pas due au hasard, mais résulte des structures économiques, sociales et politiques. C'est pour cette raison qu'on parle d'un ordre injuste et institutionnalisé.

1.5.2 L'ordre établi sous la loupe de l'éthique de la libération

Le jugement porté par l'éthique de la libération sur l'ordre établi en vigueur se base sur une relation de personne à personne ou selon les mots de Dussel de « face à face ». Dans cette relation, on retrouve la personne pauvre considérée comme misérable face au système dominant et dirigé par le riche qui désire en avoir davantage grâce à la personne pauvre. Il s'agit d'une relation purement économique dans laquelle, selon Dussel, *« je te donne de l'argent et tu me donnes ton travail. Ainsi acheté comme une marchandise, ce travail est désormais la propriété de celui qui avait l'argent »*⁵². Étant donné que l'argent doit grandir par le biais de la production fournie par le pauvre, celui qui possède de l'argent paie en fonction de cet objectif. Dès lors, selon Dussel, s'instaure une inégalité subtile parfois invisible pour le travailleur. Cette inégalité est considérée comme une relation d'injustice et de domination. De ce type de relation, découle la critique éthique du système qui tient compte aussi de la façon dont on acquiert le capital. Il s'agit d'une relation basée sur la productivité et l'abus de pouvoir. L'ouvrier est utile pour autant qu'il puisse produire, mais, dans le cas contraire, il est exclu du marché du travail et de sa communauté. Pour être accepté par le système, il faut être un exploité. Alors, démuné de tout, sans travail, sans pain et expulsé de sa communauté, le travailleur est en marge de la société et meurt simplement de faim et sans être vu par un médecin (la mort avant l'heure). Selon Dussel, *« le péché structurel d'une époque est toujours*

⁵² Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p.129.

invisible pour la morale en vigueur, mais il incombe à l'éthique de la libération de le rendre visible »⁵³.

Un dénominateur commun des pays du sous-continent latino-américain est leur dette élevée et le pouvoir autoritaire accompagné de tous ses attributs (corruption, violence constante à la dignité de la personne, non-respect des droits de la personne, etc.). Mais, en plus de ces éléments mentionnés, on constate la présence d'une dépendance⁵⁴ économique critiquée par le CELAM et caractérisée par Dussel comme « *le péché international, le péché social le plus fondamental et le plus invisible de notre époque* »⁵⁵. Ce phénomène est l'un des facteurs de la pauvreté des pays de la périphérie. Il est souvent accompagné par un appétit lucratif des principaux responsables de la pauvreté. Il s'agit, selon Dussel, « *d'une relation sociale internationale de domination entre deux nations, considérée comme un péché international, d'une structure mondiale du mal, qui cause la mort de nations entières et engendre plus de victimes* »⁵⁶. Les pays dits industrialisés, grâce à leur technologie dite de pointe, utilisent moins de valeur dans leur mode de production, mais lorsque leurs produits entrent sur le marché des pays moins développés, ils acquièrent des valeurs beaucoup plus élevées. Tandis que les pays de la périphérie produisent à partir de grandes valeur et les vendent à des prix beaucoup moins élevés fixés par les pays développés. La vie humaine est ainsi immolée au profit du fétiche (le dieu fabriqué par le système); d'autre part, il s'agit aussi d'un assassinat, du vol de la vie du pauvre,

⁵³ Ibid., p. 132.

⁵⁴ Dépendance: désigne selon Dussel une loi abstraite ou essentielle qui détermine un type de relation sociale internationale entre les capitaux nationaux globaux des nations centrales-développées d'une part et ceux des nations périphériques sous-développées de l'autre. Elle consiste en un transfert de la valeur de plus-vie d'un capital faible à un capital fort. Comme théorie, on constate que l'expansion occidentale n'a été pas seulement économique et politique, mais aussi culturelle et intellectuelle. Les fondements du savoir étaient et sont encore trouvés dans la civilisation occidentale. La colonisation intellectuelle demeure encore parfois pavée de bonnes intentions des gens de gauche. Voir, *Éthique communautaire*, p. 140.

⁵⁵ Ibid., p. 139.

⁵⁶ Ibid., p. 139.

selon Dussel, puisque celui-ci paie avec son argent qui est sa vie. Cette relation rend les pays de la périphérie plus pauvres (phénomène d'appauvrissement) et anéantit leur propre mode de production. Selon une critique de l'éthique de la libération, « *la dépendance est saisie en son essence comme un péché international structurel par lequel les peuples pauvres perdent leur vie* »⁵⁷. Les pays dits développés jouissent d'une vie aisée, tandis que ceux de la périphérie (en voie de développement) souffrent d'une pénurie extrême.

Face à cette situation, l'éthique de la libération met, d'une part, en question le capital, non comme richesse, mais comme moyen de production amassé avec le sang extrait de la vie du pauvre; d'autre part, elle critique la dépendance en tant que relation sociale de domination à travers laquelle pauvre est doublement assassiné. Cela requiert une libération authentique afin d'envisager la promotion d'un monde plus humain pour tous et toutes, où la personne du pauvre est respectée à cause de sa dignité qui fait partie intégrante de sa personne.

⁵⁷ Ibid., p. 140.

CHAPITRE II

UNE ÉTHIQUE DE LA LIBÉRATION POUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA VIE HUMAINE

Selon Dussel, « *L'éthique de la libération est une éthique de la vie, c'est-à-dire que la vie humaine est son contenu. Le projet de cette éthique se développe de manière propre, à partir de l'exercice de la critique éthique où s'affirme la dignité niée de la vie de la victime, de l'opprimé ou de l'exclu* »⁵⁸. La pensée de Dussel montre l'importance primordiale de l'intersubjectivité et de « l'altérité »⁵⁹ dans le développement équilibré de la personne humaine au sein de la communauté. Ce n'est pas sans raison qu'il fonde son éthique de la libération sur l'acceptation de l'existence de l'autre comme autre, dans une perspective émancipatoire. Celle-ci demande de se laisser interpellé par les besoins de l'autre qui s'exclame : J'ai faim ! Elle exige d'avoir une oreille attentive à la clameur et à la souffrance de l'autre. Dans son éthique, Dussel veut mettre en évidence le rôle joué par l'autre dans la formation et dans la réalisation intégrale de la personne qui a à être un « Je » individuel. Cette éthique prend naissance à partir de la périphérie, des peuples opprimés, donc, à partir d'en bas. Il pense qu'il est indispensable de prendre un recul face à la pensée dialectique occidentale qui étudie la contradiction dans la conscience et dans la conception de la réalité. Dussel juge nécessaire d'élaborer une éthique qui tienne compte de la

⁵⁸ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 17.

⁵⁹ L'altérité se définit comme ce qui est autre ou distinct. C'est un concept clé de l'éthique de la libération. C'est la reconnaissance de l'autre par sa différence dans une relation de personne à personne. Selon Dussel, c'est l'ouverture ou l'exposition à l'autre comme autre, au-delà de l'horizon ontologique et située sur le plan ontique; ouverture devant le mystère de la liberté de l'autre qui attend dans l'aveuglement (non comme volonté de domination, mais comme volonté de service); où il (l'autre) s'exprime à partir de son monde incompréhensif, par la parole; où il est à l'écoute de l'autre avec une oreille attentive invoquant sa propre vocation tout en se révélant comme langage.

personne pauvre dans un contexte d'oppression auteur de milliers de victimes. Cette éthique de la libération pour les peuples appauvris donne la primauté à la dimension ontologique. Dans un premier temps, Dussel a été influencé par la pensée philosophique de Heidegger. Il met à profit son orientation existentielle tout en l'orientant vers le sentier de l'éthique et de l'altérité, champs constituant le point central de la pensée dusselienne.

Cette nouvelle approche donne à Dussel les balises nécessaires pour remettre en question la pensée heideggérienne qui mettrait trop d'insistance sur la pure relation abstraite avec l'être tout en négligeant la dimension éthique. Ainsi, selon Dussel, *«l'homme n'est pas le pasteur de l'être ni quelqu'un qui doit trouver le sens de l'être obscurci par la tradition historique, mais plutôt quelqu'un dont le sens peut être seulement trouvé dans sa relation avec l'autre»⁶⁰*. Mais sa réserve sur la pensée heideggérienne ne l'empêche pas de valoriser grandement sa vision ontologique sur l'ouverture de l'être pour aller à la rencontre de l'autre considérant qu'il est être pour l'autre, non un monde sans l'autre. Dans cette perspective, la relation entre le sujet et l'objet est à repenser car dans cette conception, l'aspect fondamental demeure la présence de l'autre, irréductible au « Je », et qui doit être respecté, puisque sans l'autre, le « Je » ne peut pas être soi-même. Sans sa présence, il ne peut devenir un être relationnel. La personne humaine est un être social fait pour être en relation.

Un auteur qui a marqué de façon ineffaçable, voire décisive la pensée de Dussel, est Emmanuel Levinas par son approche existentialiste et sa vision de l'altérité. La découverte de Levinas en 1969 offre à Dussel de nouvelles catégories philosophiques pour l'éthique de la libération. Ainsi, la catégorie d'autrui (autre selon

⁶⁰ Enrique Dussel, *Philosophie éthique latino-américaine*, 3^{ème} édition, Buenos Aires, Editors Siglo XXI, 1977, p.19.

Dussel) permettait à l'éthique de la libération de mieux indiquer cette expérience originaire qui consiste en la prise de conscience du fait massif de la domination – domination du Nord qui conditionne, suivant la théorie de la dépendance, le sous-développement du Sud. Cette nouvelle façon de faire de l'éthique théologique dans le sous-continent fut possible, en grande partie, grâce aux catégories empruntées à l'œuvre de Levinas, *Totalité et Infini*. La catégorie métaphysique « Autrui » présentait pour la philosophie de la libération la possibilité d'une « trans-ontologie », la notion d'« extériorité » exprimait cette « expérience originaire » vécue par Dussel en tant qu'habitant de la moitié Sud du monde.

Levinas critique la philosophie totalisatrice de son époque. Il se fait remarquer par son ouverture à l'autre, c'est-à-dire par la dynamique de l'altérité. En faisant l'éloge de Dussel, Levinas disait que: « *Dussel est, peut-être, celui qui dans une excellente synthèse philosophique a intégré d'une façon féconde la notion d'altérité levinassienne en une pensée qui veut être éthiquement compromettante* »⁶¹. La pensée de Levinas se situe dans un contexte où on critique de manière radicale le fondement de la modernité européenne. Levinas dans son ouvrage, *Totalité et Infini*, déplace le service à la totalité vers la relation concrète et absolue qui émane comme origine de toute attitude morale. Il met aussi en évidence la connexion de l'éthique avec l'histoire.

L'originalité de Dussel consiste à concevoir le concept « Autre » utilisé par Levinas dans une autre perspective. Il utilise de nouvelles catégories typiques au contexte latino-américain pour comprendre l'autre dont parle Levinas. Selon Dussel, « *Levinas parle de l'autre comme absolument autre, tend encore à être équivoque.*

⁶¹ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Essai sur l'extériorité, La Haye, Martinus Nijhoff, 4éd., 1974, p. 31.

D'autre part, jamais il n'a pensé que l'autre pourrait être un Indien, un Africain, un Asiatique. L'autre pour nous autres, c'est l'Amérique latine avec respect à la totalité européenne »⁶². Ainsi, Dussel tente d'unifier la notion d'altérité et la rupture de la totalité avec l'histoire concrète de la colonisation. Il pense qu'il est indispensable que l'autre entre dans l'histoire de manière concrète, c'est-à-dire comme sujet et agent, non comme un observateur neutre.

Un autre auteur qui a vraiment inspiré Dussel dans le processus de la prise de conscience des victimes est Paulo Freire. Si on attribue à Gustavo Gutierrez le titre de père de la théologie de la libération, je dirais de Paulo Freire qu'il est le cœur ou le moteur de l'importance de la conscience des masses dans cette nouvelle manière de faire de la théologie. À mon avis, je pense que le point de démarcation de la théologie de la libération face à la théologie occidentale est la participation du vécu, de l'expérience d'un peuple croyant qui cherche à exprimer sa foi critique au Dieu de la vie. Ainsi, la puissance et l'importance du fameux vocable espagnol: *Desde* (à partir de) dans la vulgarisation du discours théologique. Cette critique était possible grâce à la conscientisation des masses. Paulo Freire propose une nouvelle pédagogie pour les opprimés qui leur permet d'ouvrir leurs yeux sur la réalité. Conscients de la réalité, les opprimés se rendent compte que leur situation est injuste, inhumaine et anti-évangélique. La pédagogie de Paulo Freire, à travers les PCEB (petites communautés ecclésiales de base) a permis au peuple haïtien dans les années 80 de faire tomber la dictature duvalérienne. Les masses conscientisées refusaient de supporter les traitements sanguinaires du régime (la même chose dans d'autres pays du sous-continent) . Dussel, maintes fois, quand il parle de l'importance pour chaque victime de devenir sujet et agent de sa propre libération, se réfère à Paulo Freire de la façon suivante: à la manière de Paulo (cf. *Éthique de la libération*, p. 178). Dussel disait de Paulo Freire qu'il est l'anti-Rousseau du XXe siècle par sa façon de montrer comment

⁶² Enrique Dussel, *Méthode pour une philosophie de la libération*, Mendoza, Sera y Tempo, 1973 p.176.

une communauté intersubjective des victimes des Emile au pouvoir obtient la validité critique grâce à une prise de conscience progressive (cf. *Éthique de la libération*, p. 161)

L'idée principale de ce chapitre consiste à mettre un accent particulier sur l'importance de la vie humaine. L'auteur de l'éthique de la libération pense qu'il n'y a rien de plus sacré que la vie humaine. Selon lui, celui qui nie ou qui détruit la vie de l'autre commet un suicide. Afin d'atteindre notre objectif, nous aborderons, dans un premier temps, les notions d'extériorité et de corporéité de l'autre selon Dussel. Il s'agit, dans cette section, de prendre en compte la dimension physique de la personne et son cri qui interpelle. Dussel essaie de surmonter le dualisme entre corps et âme. Alors que la pensée théologique du Moyen-âge a considéré le corps comme la prison de l'âme, Dussel montre que le corps, le visible, est la manifestation de la personne (Levinas parle de visage). Il s'agit des êtres de chair indivisibles et indissociables. Celui qui est tiré du sol est un être vivant, est une personne.

Deuxièmement, nous étudierons le concept de la reconnaissance de l'autre dans toute sa dimension sociopolitique et économique. On ne peut pas détacher l'autre (le pauvre) de la réalité, si on veut vraiment le comprendre. Il est autre parce qu'il est appauvri et exclu de la vie productive. Il est la victime d'un système producteur de victimes. Alors, considérer le pauvre comme un simple mendiant est non seulement une mauvaise compréhension de sa situation, mais aussi un handicap obstruant la lutte pour un monde meilleur.

Troisièmement, la meilleure façon d'éviter le paternalisme et l'assistancialisme est de donner aux membres de la communauté les moyens de s'impliquer et de s'engager dans le mouvement de leur libération. Cela implique, de prime abord,

d'avoir une définition appropriée de la pauvreté. Il est question d'une pauvreté structurelle. On ne questionne pas seulement le monde religieux, mais aussi l'ordre économique, social et politique qui opprime et marginalise, ainsi que l'idéologie justifiant une telle domination. Il ne s'agit pas de lutter pour les pauvres, mais de lutter avec eux. Ils ne peuvent pas être de simples observateurs, mais ils doivent être désormais agents et sujets de l'histoire. Ainsi, ils seront capables de reproduire la vie et de lutter pour qu'il y ait moins de victimes dans la communauté.

Quatrièmement, on mettra en évidence l'importance de la communauté pour la réalisation intégrale de chaque membre. Les sociétés occidentales ont tendance à privilégier l'individualisme et la réussite personnelle au détriment du bien collectif, au contraire, l'éthique théologique dusselienne promeut le relationnel et le devenir ensemble. Il est fort difficile d'envisager le bien commun sans le relationnel. Le repli sur soi et l'exclusion de l'autre ne favorisent pas le face à face communautaire. D'ailleurs, à fortiori, Dussel parle d'éthique communautaire et non d'éthique sociale. La raison en est simple: il veut signifier les liens existants entre les membres dans une relation de personnes à personnes basée sur la justice. La relation de face à face qui en découle donne beaucoup d'importance à la participation de chaque membre. Sans la justice, on ne peut pas parler de vie communautaire. Avec la justice, chaque membre se sent impliqué par rapport aux besoins de l'autre et incité à développer le sens de la « responsabilité »⁶³. En se laissant interpeller par la présence de l'autre, naît une communauté de rachetés en marche vers la Jérusalem céleste et qui s'engage à reproduire la vie dans la communauté.

⁶³ La responsabilité, non à la manière wébérienne qui concerne les effets de nos actes, mais au sens dusselien: être responsable de l'autre par-devant le tribunal (de la communauté réelle ou du système en vigueur) afin de le libérer de son oppresseur, du système qui le réifie et le réduit à rien. La responsabilité se joue dès lors comme critique et transformation des facteurs dans le système qui provoquent la misère, la domination et l'exclusion dont souffrent les victimes. Elle est aussi la condition pratique qui permet à l'autre de s'incorporer dans la nouvelle communauté comme membre à part entière.

Cinquièmement, nous aborderons le sens de la vie et son importance dans la communauté. Le Dieu en qui on croit est le Dieu de la vie et non celui des morts; ainsi, les membres libérés du fléau de la mort s'engagent à lutter pour qu'il n'y ait plus de victimes dans la communauté. Peut-être s'agit-il d'une utopie, cette idée d'imaginer un monde sans pauvres et sans victimes (impossible), mais qu'il y en ait moins est sûrement une possibilité. Si chaque membre lutte pour la reproduction de la vie, peut-être y aura-t-il moins de morts prématurées causées par la famine et l'exploitation.

2.1 L'extériorité⁶⁴ et la corporéité de l'autre

Selon Dussel, « *la chair, la chair d'autrui, son visage est la seule réalité sainte parmi les choses créées, elle a une dignité suprême après Dieu* »⁶⁵. Le point de départ de l'éthique dusselienne est l'exclusion et la domination comme négation de l'extériorité constitutive et historique de l'autre. Il part d'une réalité empirique de contenu matériel qui est celle de la corporéité dans une perspective de la vie concrète en général de chaque sujet dans une communauté déterminée. Se basant sur la vie du sujet comme principe absolu, il remet en question certaines valeurs émises par le système établi, considéré par ceux d'en haut comme un projet de vie bonne, mais qui peut être mauvaise pour ceux d'en bas et vue comme source de malheur et de victimisation, d'aliénation et de négation de l'autre. Selon Dussel, « *la vérité du système est niée à partir de l'impossibilité de vivre des victimes. On nie la vérité d'une norme, d'un acte, d'une institution ou d'un système d'éthicité comme totalité* »⁶⁶. Il propose une réflexion originale qui entend articuler le concept 'autre' comme visage

⁶⁴ Extériorité: selon Dussel l'extériorité est, d'une part, le moyen par lequel la personne pauvre en tant que non conditionnée par le système dominateur, et comme ne faisant pas partie de l'ordre social en vigueur, réclame justice et crie sa nudité et sa misère. D'autre part, elle est la manifestation de la personne. Une façon de dire au monde qui elle est.

⁶⁵ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 67.

⁶⁶ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 128.

qui interpelle et l'extériorité des rapports socio-historiques. Cette idée lui permet, non seulement de proposer une critique radicale de la prétention universaliste de la raison européenne, mais aussi d'établir une critique des structures d'oppression et d'exclusion constatées dans la communauté réelle de relation.

La question de la libération intégrale des peuples latino-américains, dans ses différents aspects social, pédagogique, politique et économique, devient le point central de l'éthique de la libération. C'est l'une des raisons pour laquelle l'histoire occupe une place stratégique dans la pensée de Dussel, car la libération doit se réaliser ici et maintenant. L'autre (la personne pauvre) est compris non seulement comme lieu théologique et épiphanique de la présence du Dieu de la vie dans le monde, mais aussi comme lieu de rencontre interpersonnelle.

Dussel conçoit le monde dans sa double dimension : réalité et catégorie. Premièrement, en tant que réalité, il est considéré comme le lieu unique de l'histoire de l'humanité, un certain ordre qui fait opposition à l'avènement du royaume. Pour Dussel, « *le monde est une totalité pratique, un système structuré d'actions et de relations sociales établies, au pouvoir, dominant, sous l'empire du mal, du malin* »⁶⁷. En un mot, c'est le capitalisme face aux opprimés d'aujourd'hui. Cela permet de découvrir la dichotomie qui existe entre le monde comme pratiques de morales établies et l'aspiration des opprimés. Deuxièmement, le monde en tant que catégorie permet à l'éthique de la libération de délimiter sa tâche. Elle comprend clairement qu'elle est née dans un monde comme système de péché et lieu par excellence des choses perverses. Selon Dussel, « *il est fermé sur lui-même, totalisé, fétichisé; il donne lieu au péché du monde. Le monde hait Jésus parce qu'il révèle que ses*

⁶⁷ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 37.

machinations sont perverses »⁶⁸. C'est la raison pour laquelle, du point de vue de la théologie chrétienne, la personne doit se détacher des réalités de ce monde pour envisager les réalités d'en haut. Selon cette même vision, il est fort difficile d'entrer en pleine communion avec la divinité si on est emprisonné par les désirs mondains ou charnels. La chair comme extériorité visible signifie pour Dussel, dans un premier temps, le système en tant que ordre établi. Un ordre qui rend la vie difficile aux protagonistes (pour Dussel: les prophètes) de la libération. On considère ceux-ci comme des perturbateurs de la paix et de l'ordre régnant, puisqu'ils dénoncent les injustices (par exemple, Jésus était considéré comme un blasphémateur qui méritait la mort). Ce système comme chair déteste et cherche à tuer les prophètes afin de perpétuer ses pratiques de mort et d'oppression. Dans un deuxième temps, la chair comme extériorité exprime le lieu de la manifestation des désirs charnels de la personne. Dans le passé, on considérait le corps comme la prison de l'âme. Il fallait mater le corps par les jeûnes et les pénitences pour être disponible pour faire la volonté de la divinité. En effet, le corps est méprisé et est l'endroit où résident l'orgueil et l'idolâtrie et voilà pourquoi « *La chair est faible* » (Mathieu 26,41). Dans cette même ligne, Dussel écrit: « *la chair est l'aspect subjectif, passionnel, où s'exerce l'empire du monde: la chair, dit Paul, me rend sujet de la loi du péché* (Romain 7,25). *Le monde a sa structure, sa loi, ses coutumes, à partir desquelles ses membres 'jugent selon la chair'* (Jean 8,13 s) »⁶⁹. On pourrait multiplier les citations prouvant une vision négative du corps de la personne humaine.

Ce point de vue concernant le corps humain donne lieu à un mépris de ce dernier et surtout à celui de la femme. Il s'agit d'un processus de fétichisation opéré par le système sur la classe dominée, fondé sur la négation de l'extériorité, sur l'aliénation de la personne comme autre pour qu'elle devienne une simple médiation

⁶⁸ Ibid., p. 37.

⁶⁹ Ibid., p. 37.

de projection du système en vigueur. Ce qu'il faut comprendre dans ce processus est la chose suivante: une fois qu'on a destitué la personne pauvre de sa divine extériorité et qu'on lui a enlevé son altérité et sa liberté (en un mot, son humanité), on peut facilement disposer de la chose, de la bête de somme, de l'animal bestial, du barbare, de l'autre humain, qui n'existe pas. Ceci est la stratégie des morales de domination, selon Dussel, fondée sur le mépris du corps afin d'être insensible face à la douleur de l'autre. Or, Dussel souligne que: «*Toute éthique de la libération est charnelle, entendons l'affirmation de la chair, de la sensibilité, et de la sensibilité devant la douleur d'autrui, plus encore lorsque cette douleur est le fruit du péché de domination* »⁷⁰. On constate avec Dussel que le corps de l'autre comme visage et extériorité joue un rôle important dans les relations intersubjectives.

Ce qui éveille le désir ou le rejet et la spontanéité, c'est la présence de l'autre comme extériorité. La personne humaine est ouverte au monde grâce à sa corporéité permettant ainsi l'expérience du face à face. Celui qui crie sa faim, sa misère et sa nudité est une personne de chair concrète et l'écoute de sa voix exige une réponse. On ne peut pas rester insensible à la clameur de l'autre. Selon Dussel,

« L'être qui s'exprime s'impose, mais précisément en appelant à moi de sa misère et de sa nudité, de sa faim sans que je puisse être sourd à son appel. Laisser les hommes sans nourriture est une faute qu'aucune circonstance n'atténue; à elle ne s'applique pas la distinction du volontaire et de l'involontaire, dit Rabbi Yochanan. Devant la faim des hommes, la responsabilité ne se mesure qu'objectivement. Au dévoilement de l'être en général comme base de la connaissance et comme sens de l'être, préexiste la relation

⁷⁰ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 69.

avec l'étant, qui s'exprime, qui précède le plan de l'ontologie, de l'éthique »⁷¹.

Alors pour Dussel, le principe de la corporéité considérée comme sensibilité, bien qu'émanant de l'ordre pulsionnel (selon Levinas aussi), est le moteur créateur qui nous pousse à nous laisser interpeller par la souffrance de l'autre. La voix de l'autre peut avoir une résonance si on y est sensible. Une obligation pour celui qui agit éthiquement est de produire, de reproduire et de développer la vie concrète de chaque sujet dans la communauté.

Or, au mépris manifesté jadis pour le corporel humain, Dussel répond que la corporéité de la personne est beaucoup plus riche qu'une simple raison connaissante et il l'exprime en ces mots : « *Celui qui jouit de la nourriture qu'il mange ne se situe pas au niveau de la représentation ni de la connaissance. La jouissance comme façon dont la vie se rapporte à ses contenus, n'est-elle pas une forme de l'intentionnalité prise au sens husserlien? L'amour de la vie n'aime pas l'être, mais le bonheur d'être* »⁷². L'irruption de l'autre dans sa corporéité selon Dussel, n'est pas une simple manifestation, mais une révélation qu'on doit comprendre comme une invitation à être attentif à son cri et à sa douleur. Le visage dont il est question est celui du pauvre victime du poids de l'exploitation, qui se révèle comme autre et comme prochain à qui on doit venir en aide. Il nous interpelle à partir de sa douleur. Pour le dire avec les mots de Dussel: « *Le visage du prochain (que je rencontre dans la proximité) me signifie une responsabilité irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat. Il échappe à la représentation; il est la défection même de la phénoménalité. Le dévoilement du visage est nudité, non-forme, abandon de soi, vieillissement; mourir; plus nu que la nudité; pauvreté; peau ridée; trace de soi-*

⁷¹ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.132.

⁷² Idem, p. 133.

même »⁷³. Le message lancé par ce visage nous oblige à nous sentir responsables et solidaires dans la lutte pour la liberté en dénonçant d'abord dans le système en vigueur tous les facteurs producteurs de morts et de la négation de l'autre.

2.2 Reconnaissance de l'autre dans sa complexité

Selon Dussel, « *la simple existence de la victime est toujours une réfutation matérielle ou falsification de la vérité du système qui la produit* »⁷⁴. Dussel critique et remet en question le système établi à partir du critère matériel de l'éthique de la libération. Ce critère prône l'importance capitale de la vie de chaque sujet et l'obligation de la reproduire dans chaque communauté de communication et de relation. Il se fonde sur un fait réel et concret, celui de la présence massive des victimes dans le sous-continent. Ainsi, a fortiori, il l'exprime en ces mots : « *Ce qui ne permet pas de vivre est critiquable* »⁷⁵. Mais, la critique du système producteur de victimes ne prétend pas abolir de façon définitive la victimisation des peuples de la périphérie; elle permet de prendre conscience de leur existence réelle niée par le système comme totalité. De ce fait, Dussel est bien conscient qu'il y aura toujours la présence des victimes dans tous les systèmes, « *comme c'est impossible, il y a, inévitablement, des victimes qui souffrent des imperfections, des erreurs, des exclusions, des dominations, des injustices, etc. des institutions empiriques non parfaites, mais finies, des systèmes existants. C'est-à-dire que le fait qu'il y a des victimes dans tout système empirique est indiscutable et, pour cette raison, la critique est tout autant nécessaire* »⁷⁶. On est devant un jugement de fait qui nous permet de reconnaître l'autre comme autre, comme victime du système et de découvrir les circonstances concrètes de la victimisation.

⁷³ Idem, p. 136.

⁷⁴ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.142.

⁷⁵ Idem, p. 139.

⁷⁶ Idem, p. 139.

En s'appuyant sur l'affirmation de la vie humaine comme critère, on met en évidence l'existence massive des victimes de la pauvreté causée par le système en vigueur. On découvre aussi que la majorité des personnes du sous-continent sud-américain se trouve submergée dans une misère endémique, survivant dans l'infélicité, dans la douleur (tant physique que mentale), dans la domination et dans l'exclusion. Alors, on comprend que le projet utopique, voire dérisoire, du système perd sa validité et son sens éthique par rapport au projet des victimes affirmant leurs propres désirs de liberté, d'égalité et de vie humaine raisonnable dans chaque communauté de relation. Cette situation met en lumière la contradiction qui existe entre les deux projets, puisque les gens sont encore privés de satisfactions primaires (logement, nourriture, vêtement, santé, justice, liberté ...etc.) que ce même système a prônées comme des droits (la formulation des chartes des droits et libertés).

La reconnaissance des victimes du système est une situation complexe. Cette complexité explique en grande partie la non fonctionnalité du développementaliste. Selon Dussel, « *ce courant prétend que le seul développement possible est le développement capitaliste, celui donc qui a besoin d'argent prêté et de technologie importée* »⁷⁷. Il existe une grande diversité au sein même des victimes. Certes, l'aspect économique est l'une des causes de l'état des faits, mais n'est pas la seule. Toutes les victimes ne vivent pas la même réalité (la domination de l'homme sur la femme, le fait même d'être une femme ou le fait d'être un Noir ou un Indien et les victimes économiques). On ne peut pas négliger ni écarter la dimension structurelle. L'éthique de la libération part de la situation concrète que la grande majorité de la population vit dans le sous-continent latino-américain. On parle d'une situation de pauvreté extrême, de faim, de traumatisme, de douleur tant physique que psychique,

⁷⁷ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 173.

de maladies pathologiques dues à la malnutrition et de morts prématurées de plusieurs milliers de personnes. Ainsi, les victimes sont celles qui sont touchées quotidiennement et, qui sont les plus exposées par la situation ci-dessus décrite. Elles sont les premières à être touchées par la mauvaise gestion de certains gouvernements sanguinaires et corrompus. Elles sont victimes de mauvaises décisions politiques dans le choix des représentants parce qu'elles n'ont pas de voix dans les prises de décision. Elles sont victimes de la mauvaise répartition du bien commun, destiné à être au service de tous. Mais, pour qu'il y ait des victimes, il faut absolument y avoir un système se considérant comme un 'Tout' fermé sur lui-même en excluant l'autre de la production et de la vie sociale.

Cette réalité met en évidence la contradiction qui existe entre les valeurs promulguées par le système établi (institutions, lois, les beaux principes, etc.) et la vie concrète des gens. Ainsi pour Dussel : « *Si les institutions sont la répétition des actes à succès, afin d'éviter la douleur et retarder la mort et ainsi, atteindre le bonheur, la victime est leur contradiction absolue, parce qu'étant le fruit de cette institution, elle souffre la douleur et anticipe sa mort* »⁷⁸. Considérées comme des non-personnes, elles sont invisibles pour le système. Tandis que pour l'éthique de la libération, elles sont considérées comme source originale de toute critique éthique. « *La critique du système existant n'est pas possible sans la reconnaissance d'Autrui comme sujet autonome, libre et distinct. La reconnaissance d'autrui, grâce à l'exercice de la raison éthique pré-originale est antérieure à la critique et à l'argument; elle est à l'origine du processus et elle est déjà l'affirmation de la victime comme sujet, niée ou ignorée en tant que telle dans le système* »⁷⁹. Si on ne reconnaît pas les victimes, on ne peut être attentif à leur voix ni se laisser interpeller par leur souffrance. C'est en reconnaissant l'autre à partir de sa situation souffrante que surgit la responsabilité face

⁷⁸ Ibid., p. 141.

⁷⁹ Idem, p. 141.

à son cri qui interpelle et la solidarité exigeant des actions concrètes dans leurs luttes pour la libération.

Selon Dussel, l'autre se révèle à partir de sa corporéité comme un discours ou un langage qui nous pénètre au-delà de notre être. Sa voix ou son cri interpelant provoque la rencontre du face à face, parce qu'il nous parle en dehors de la totalité (du système régnant) puisqu'il est fondamentalement extériorité. Il est invisible pour et par le système qui le considère comme totalement autre. L'essence fondamentale du cri de la personne pauvre ne réside pas dans l'information qu'elle fournirait sur un monde intérieur et caché, mais dans le dévoilement de sa nudité, de sa misère et de sa faim. L'autre, en se manifestant au monde, participe à sa propre manifestation tout en nous interpellant. Selon Levinas: « *Se manifester en assistant à sa manifestation revient à invoquer l'interlocuteur et à s'exposer à sa réponse et à sa question* »⁸⁰. Cette prise de conscience n'est pas neutre, mais implique une praxis transformatrice de la situation. Ainsi, pour cerner la réalité des victimes, il faut l'étudier de manière globale. La victimisation est structurelle, alors on ne peut pas détacher la victime de l'ordre en vigueur, puisqu'elle est son produit. Aborder la catégorie des victimes séparément génère une mauvaise compréhension de cette dernière.

2.3 La personne pauvre, sujet et agente de sa libération

Selon Dussel, « *si l'on accepte la responsabilité de défendre la victime avec un acharnement critique, ce n'est pas pour que celle-ci reste niée. La responsabilité se déploie*

⁸⁰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 4^{éd.}, 1974, p. 174.

comme critique et transformative des causes produisant la victime en tant que telle »⁸¹. Le cri du pauvre latino-américain exigeant la libération devient une situation menaçante. La pauvreté, comme un scandale qui atteint non seulement la dignité de la personne, mais aussi la possibilité de vivre, interpelle bon nombre de gens. Pour Dussel, la libération ne peut pas venir d'une tierce personne; elle provient de la personne pauvre elle-même. Celle-ci devrait être désormais sujet et agente de sa propre libération. Il faut reconnaître la victime comme un sujet autonome, certes souffrant et nié par le système mais seul capable de rendre possible son processus de libération.

Pour ce faire, la nécessité d'éduquer les gens et de réveiller leur conscience endormie se fait sentir. Dussel cerne d'emblée le problème de la pédagogie en science de l'éducation. Selon lui, la méthode choisie pour éduquer un individu dépend grandement du projet qu'on a pour cet individu (pour son avenir) dans une culture déterminée (la méthode devance l'individu). Dussel exprime cette idée de façon claire lorsqu'il écrit: « *Tout dépend en définitive du projet qu'un système pédagogique possède. Nous savons que le projet est le fondement ontologique, l'être d'une Totalité donnée (la totalité en vigueur) ou future (le projet de libération)* »⁷³. Cela veut dire qu'on peut fabriquer des personnes pour des rôles bien spécifiques dans une société bien déterminée.

La clarté du projet peut seulement imposer un choix précis et contraignant des méthodes. Cela s'applique dans le cas du sous-continent. L'éducation est fondée sur l'exclusion et non sur l'intégration ou l'inclusion de tous et de toutes. Ce n'est pas sans raison que la formation de la classe dominante dans le contexte latino-américain est confiée aux écoles confessionnelles ou religieuses et privées, tandis que celle destinée

⁸¹ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 149.

à la masse, vu ses conditions économiques, est confiée au secteur public. La personne pauvre reçoit une instruction, mais n'est pas formée pour être quelqu'un, ou elle-même, selon un modèle originaire. Elle est instruite pour devenir une partie fonctionnelle du système économique et politique en vigueur. Son instruction est orientée vers le but d'effacer l'originalité et l'individualité (l'exemple du phénomène du blanchissage où on pense et agit comme un Occidental; un esprit blanc dans une peau noire). Cela veut dire que l'éducation ne vise pas à enseigner des valeurs fondamentales de la communauté originaire, mais impose des méthodes étrangères conformes à d'autres finalités. Dussel se réfère à la métaphore de l'État père et de la Nature mère, qui justifie la domination et l'appropriation par l'homme de la femme: « *En Amérique latine, un monde encore machiste, le père comme État s'oppose à la mère comme nature* »⁸². Cela devient ainsi un fait normal que l'homme soumette la nature pour qu'elle soit fructueuse et rentable au profit des autres. Et la femme est doublement pauvre, voire triplement, s'il s'agit d'une femme noire. L'opresseur assure l'intégration fonctionnelle de l'autre au sein du système afin de devenir un petit opresseur local. Par le biais de l'éducation, on maintient la permanence et la stabilité de l'ordre établi.

En revanche, Paulo Freire, dans son ouvrage, *Pédagogie des opprimés*, oppose « *l'éducation-domination* » à « *l'éducation-libération* ». Il conçoit l'éducation comme une pratique de la liberté qui est un acte de connaissance, une approche critique de la réalité. Il s'agit de promouvoir chez le peuple touché par une action éducative une conscience claire de sa situation objective (la conscientisation). Il continue en disant que « *Le but de l'éducateur n'est pas seulement d'apprendre quelque chose à son interlocuteur, mais de rechercher avec lui, les moyens de transformer le monde dans*

⁸² Enrique Dussel, *La pedagogía latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1991, p. 15.

lequel ils vivent (auto-conscientisation) »⁸³. D'où la distinction de deux moments importants dans le processus de la libération. Dans un premier moment, en cherchant dans le contexte les causes et le pourquoi de la réalité, on aide la personne pauvre à prendre conscience de sa situation, de sa condition de sujet et agente. À son tour, elle se pose des questions et cherche à trouver des solutions. Dans le deuxième moment, après avoir analysé la situation, on s'engage dans la lutte en vue de bâtir un monde meilleur puisque le sujet a déjà acquis les moyens d'une conscience claire de la réalité.

L'opprimé a assimilé la culture de l'opresseur. Par la suite, dans un moment dit de combat, l'opprimé s'engage dans la lutte du peuple en revendiquant son appartenance à sa communauté originaire. Mais, pour que l'opprimé puisse arriver à ce moment déterminant, il faut que l'éducation soit libératrice et soit orientée vers la construction d'un projet de vie meilleure. On ne doit pas imposer le savoir à l'opprimé sans lui expliquer la fonctionnalité de ce savoir. Il faut éviter toute forme de sentimentalité pour ne pas tomber dans l'assistencialisme et le paternalisme.

On attend de l'éducation qu'elle aide l'opprimé à développer sa capacité critique, ainsi que son sens du jugement face à la société et face à ses propres opinions. Le futur de la communauté dominée passe ainsi par les mains des oppresseurs, car la réalisation du projet commence à l'école. Enlever toute forme d'originalité et retirer le sens de l'altérité chez l'opprimé servent à perpétuer l'exploitation de la classe dominante sur la communauté dominée. De ce fait, l'opprimé dans sa lutte pour la libération cherche d'abord à récupérer son humanité spoliée et son existence niée par le système. L'opprimé doit savoir exactement de quoi il veut se libérer, parce que la libération prise au sens général demeure abstraite. À

⁸³ Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés*, Paris, François Maspero, 1974, p. 9.

propos de ce point de vue, Dussel écrit: « *Parler de la libération signifie comprendre quel type d'oppression s'exerce chez nous, c'est-à-dire, comprendre qu'il y a un pouvoir du péché qui nous opprime dans l'injustice et que, à partir de là, commence un processus* »⁸⁴. Mais, à travers ce grand désir de récupérer son humanité, l'opprimé est exposé à un grand danger, reconnu d'ailleurs par Freire, celui de vouloir devenir à son tour oppresseur des oppresseurs ou des autres.

Au contraire, selon Paulo Freire, l'opprimé doit devenir 'restaurateur de l'humanité dans les deux camps'. Il continue en disant: « *Voilà la grande tâche humaniste et historique des opprimés: se libérer eux-mêmes et libérer leurs oppresseurs. Ceux qui oppriment, exploitent et exercent la violence ne peuvent trouver dans l'exercice de leur pouvoir la force de libérer les opprimés et de se libérer eux-mêmes. Seule la force qui naît de la faiblesse des opprimés sera suffisamment forte pour libérer les deux* »⁸⁵. En effet, la situation d'oppression ne provient pas seulement des dominants ou de ceux qui exploitent. Les opprimés, s'ils ne dépassent pas la situation oppressive, peuvent se transformer en oppresseurs, tout en continuant de produire d'autres victimes.

Évidemment, Dussel pense que la communauté des victimes est la seule à pouvoir expliquer l'ordre oppressif où leur existence est niée. Ayant été exclues, les personnes victimes se reconnaissent comme sujets éthiques. Selon Dussel, « *la communauté doit arriver premièrement, à interpréter et comprendre ou expliquer les causes matérielles, formelles ou instrumentales de la négativité de ces victimes, et deuxièmement, à développer, de façon critique, les alternatives matérielles, formelles*

⁸⁴ Enrique Dussel, *Histoire et la théologie de la libération*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1974, p. 146.

⁸⁵ Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés*, Paris, François Maspero, 1974, p. 21.

et instrumentales positives de l'utopie et des projets possibles »⁸⁶. L'auteur a bien compris l'importance pour la communauté des victimes de faire l'expérience de la libération par leur propre effort, car elles sont les victimes de l'ordre établi. Aucune autre personne ne peut le faire à leur place. Elles sont ou doivent désormais devenir sujets de leur libération. Dans leur prise de conscience, elles comprennent que la finalité de leur lutte pour la libération est un signe d'amour envers l'autre et non un moment de violence. Dans ce processus de libération, l'opprimé devient une personne nouvelle, ayant comme principe les valeurs éthiques; elle sera capable d'être libératrice et transformatrice de son monde. On peut jouer le rôle de coresponsable, mais on ne peut pas faire le travail à leur place, sinon en les aidant à mieux cerner ou cibler d'emblée la situation ou à poser les vraies questions afin d'aboutir aux vraies réponses.

Essentiellement, la responsabilité première demeure la leur. Selon Dussel. « *la subjectivité même de la victime réalise ce processus communautaire de la conscience critico-éthique avant toute autre personne (ultime origine, monologique, de la conscientisation, toujours communautaire à la manière de Paulo Freire) à partir de l'horizon intersubjectif des victimes, du sujet historico-social, du peuple lui-même, opprimé et/ou exclu* »⁸⁷. De même, il est possible de les aider à formuler leurs aspirations et à revendiquer leurs droits, mais leur lutte demeure la leur. Si cette libération ne provient pas d'eux ou d'elles, il sera fort difficile d'entrer dans le nouvel ordre, car le processus de la libération est un enfantement douloureux. Dussel pense que ce processus permet de sortir vraiment de l'Égypte et de laisser en arrière le désert (considéré comme l'ordre ancien) pour vivre selon les préceptes de l'éthique de la libération la vie communautaire désirée par chaque sujet. Il est clair que la

⁸⁶ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 178

⁸⁷ Idem, p. 178

construction d'un monde meilleur et d'une personne humaine nouvelle ne sera authentique et permanente que si, et seulement si, elle est assumée par la communauté des opprimés elle-même. Ainsi, Dussel juge la nécessité de constituer une communauté de communication par les victimes qui est le résultat de la prise de conscience de l'exclusion. Dans ce cas, l'obligation de prendre en considération les valeurs de la communauté est extrêmement importante, si on veut questionner de façon radicale le système établi et l'abolition de la culture (mentalité) oppressive.

2.4 La dimension communautaire de l'éthique de la libération

Selon Dussel, « *La vie humaine en communauté est le mode de réalité de l'être humain et, de ce fait, elle est en même temps le critère de vérité pratique et théorique* »⁸⁸. Le concept communautaire est l'un des mots clés pour comprendre la pensée de Dussel. Il parle d'éthique communautaire au lieu d'utiliser le concept de social, pour la simple et bonne raison que selon lui, la communauté est le lieu propice à la rencontre. La relation basée sur la justice et sur le respect mutuel qui se donne entre les membres de la communauté est une nouvelle 'praxis'⁸⁹, parce que chaque sujet se reconnaît comme personne. L'auteur critique sévèrement tout processus qui essaie de briser les liens communautaires. Selon lui, sans la communauté, il est impossible, non seulement d'établir le face à face de personne à personne, mais aussi

⁸⁸ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'harmattan, 2002, p. 23.

⁸⁹ La Praxis est un concept très utilisé chez les théologiens de la théologie de la libération. Pour Dussel, elle est un acte effectué par une personne, mais tourné vers une autre personne directement. Elle est aussi la manière actuelle d'être dans notre monde devant autrui, c'est la présence réelle d'une personne devant une autre. Elle est la relation même de deux ou plusieurs personnes. On parle souvent de praxis libératrice, historique et transformatrice, parce qu'elle est action et réflexion des hommes et des femmes de bonne volonté ici et maintenant pour transformer leur condition de vie. Cf. *Éthique communautaire*, 1991, p. 16.

de découvrir les valeurs de l'autre. Dans cette relation, la présence de l'autre permet de se découvrir comme personne: « *Lorsque je suis avec mon visage devant le visage d'un autre, en relation pratique, dans une présence de praxis, il est quelqu'un pour moi et je suis quelqu'un pour lui. Le fait d'être visage à visage, à deux ou à plusieurs, voilà ce qui constitue l'être personne* »⁹⁰. En d'autres mots, la personne humaine est conditionnée par sa capacité d'établir de vraies relations dans la proximité.

La communauté dont parle Dussel ne se confond pas avec la vision globale du monde grâce aux grandes avancées de la technologie, de sorte que le monde se considère comme un village. La communication rend proches les contrées limitrophes, et l'accès aux informations donne l'impression qu'on partage la vie et la culture des autres peuples. Cette idée fautive s'illustre parfaitement dans les grandes métropoles où on est si proche et en même temps très loin. Le fossé existant entre les gens se creuse et la barrière qui les sépare devient de plus en plus infranchissable. Ce progrès est provoqué par la différence qui existe entre les riches et les pauvres. Tandis que, selon Dussel, dans la communauté, les membres sont appelés à tisser des liens inséparables et à développer un amour réciproque. Il ne s'agit pas d'un amour égoïste dans le simple but de mettre l'autre à son profit, mais d'un amour qui se vit dans le respect, dans la loyauté et dans la justice. L'autre est considéré comme autre, sans être au service d'un système et sans être utilisé comme un objet. Dussel conçoit cette relation d'amour envers l'autre comme « *beauté, bonté, sainteté, don de soi-même, dévouement sans limites, choix sans retour: 'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour l'ami' (Jean 15, 13)* »⁹¹. Hors de la communauté, il est difficile d'établir ce type de relation. Cela ne veut pas dire qu'on doive retourner à l'état primitif et bannir l'idée des grandes villes, mais il s'agit de repenser la façon de considérer l'autre et d'entrer en relation avec l'autre.

⁹⁰ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 17.

⁹¹ Idem, p.18.

Quand les conditions de vie ne répondent pas aux besoins des membres de la communauté, la personne pauvre est obligée de l'abandonner (le phénomène de la centralisation) pour s'installer dans la métropole. Là, elle se considère comme autre; non seulement elle ne fera jamais partie de cette communauté (exclusion), mais en plus elle ne sera jamais ni considérée ni valorisée pour ce qu'elle est (objet de production et non une personne). C'est comme si on arrachait un érable du Canada pour le greffer au Pérou, ou inversement, un manguier du Sud pour le greffer au Nord. Ainsi, expulsée de la communauté, la personne reste sans vie, elle perd la source vivante de son être. Dans la communauté, on tend à développer des valeurs positives et à vivre le face à face authentique. Chaque membre est respecté et valorisé par le simple fait d'être une personne car, selon Dussel: « *dans la communauté tous sont des personnes pour des personnes; les relations sont pratiques et la praxis est d'amour de charité: chacun sert l'autre en tant que tel, dans l'amitié de tous en tous. Aussi tout est-il commun* »⁹². On peut avoir l'impression d'être en train de rêver car il est presque illusoire de fonder une telle communauté (la première communauté des chrétiens évoquée dans Acte 2, 42-47). Ici, il est question d'une communauté fondée sur la justice, où le partage des biens se fait selon le besoin de chaque membre, dans le respect, sans que ce dernier ne perde sa dignité. Les membres assument la totalité de la vie communautaire, non seulement comme un don, mais aussi comme critère de vérité.

Un aspect important de l'éthique communautaire est sa dimension politique par le fait même de prôner et de promouvoir la libération de la personne pauvre. Selon Dussel: « *La libération est une rupture avec une situation de spoliation et de misère, et le début de la construction d'une société juste et fraternelle. C'est la*

⁹² Ibid., p. 18.

suppression du désordre et la création d'un ordre nouveau »⁹³. Cette dimension politique de la communauté se voit, en effet, dans sa démarche de trouver des solutions au drame de la pauvreté et de l'exclusion dont elle commence à comprendre que les causes sont structurelles et que, par ailleurs, seules les victimes peuvent, en dernière instance, être les acteurs de leur propre libération. Alors, la responsabilité de lutter pour une vie humaine meilleure est la cause commune de la communauté. Les membres se lancent dans une praxis libératrice en vue d'avoir une vie humaine plus digne et plus juste. Cette praxis consiste à récupérer la dignité perdue et la vie niée par le système. Mais, elle est mal vue par ceux qui détiennent le pouvoir.

Le fait de dire non à l'injustice, à l'exploitation, à l'oppression, et le fait de vouloir subvertir la situation fait des opprimés des usurpateurs, des perturbateurs, des sauvages et des bandits. Du point de vue des oppresseurs, l'existence d'un système qui produit des victimes est parfaitement normale, de sorte qu'il apparaît insupportable, voire intolérable, que le peuple réclame la justice et veuille mettre fin aux abus du système. Étant donné que le système a de son côté le pouvoir, les lois et les institutions, il a les moyens de reproduire ses intérêts. Selon Dussel, le système établit comme bonnes ses propres pratiques (cf. *Éthique communautaire*, p. 39 et cet aspect a été déjà débattu au point 1.4.1). C'est à ce moment que la violence commence et que la communauté se convertit en scène de théâtre où se jouent les drames politiques. Vu les circonstances, les représailles sont inévitables parce que, d'une part, le peuple assoiffé de justice et conscient de sa situation de misère inhumaine (la personne qui est dans la misère est l'effet du système) exige sa liberté et, d'autre part, l'opresseur doit opprimer pour maintenir sa richesse et continuer d'assurer son luxe. Plusieurs personnes cherchent à s'identifier aux membres de la communauté en vue d'atteindre leur objectif. Il revient à la communauté d'être vigilant afin de discerner les faux

⁹³ Enrique Dussel, « Paradigme de l'exode dans la théologie de la libération », dans *Concilium* 209, 1987, p. 105.

pasteurs et les faux prophètes. Les membres de la communauté luttent et se solidarisent par devoir éthique dans la perspective d'un processus de libération (ce que Dussel appelle l'obligation de la communauté des victimes face à elles-mêmes).

La solidarité qui y existe est véritable et résulte d'un acte aimant dans son insertion existentielle. De ce fait, on comprend que la vraie solidarité consiste à lutter avec les victimes pour la transformation de leur situation opprimante, qui fait d'elles, des êtres vivant pour un autre et au service d'un projet. Ainsi, on assume leur lutte dans sa complexité conflictuelle, puisqu'il ne s'agit pas d'aider ou de prêter assistance à une, deux ou trois victimes, tandis que le reste de la communauté demeure lésé et spolié par le système (paternalisme). La solidarité avec les victimes pour la création de la communauté des rachetés implique une attitude radicale, capable de chambarder les structures injustes de l'ordre établi (option préférentielle pour les pauvres). Dussel soutient qu'il s'agit d'une responsabilité simultanée qui a comme critère la souffrance de la victime (cf. *Éthique de la libération*, p. 139). Il est question d'une prise en charge commune de la vie de l'autre comme égal et protagoniste d'un même idéal. Cette attitude envers l'autre n'aurait pas de grande signification pour l'éthique de la libération si elle était accomplie en faveur d'une personne reconnue pour ce qu'elle est (personne humaine ayant une dignité propre) par le système. On se met au service du faible, du plus petit et de la non-personne. On découvre la gratuité de la solidarité qui existe à l'intérieur de la communauté. On ne cherche pas à tirer des bénéfices personnels (briguer le pouvoir ou l'honneur), mais on lutte simplement pour une cause commune. Chaque membre de la communauté, par devoir éthique, se sent obligé de se prendre en charge.

La dimension communautaire de l'éthique de la libération permet de mieux comprendre la réalité de la personne pauvre comme un fait massif (conflit structurel)

et non comme un fait individuel (un mendiant). Certes, la personne pauvre est celle qui est tenue en marge (exclusion) du monde social et culturel. Cependant, vu la dimension structurelle de la pauvreté, il est impossible de séparer la personne pauvre de sa communauté. S'il y avait séparation, sa lutte pour la libération impliquerait seulement une action généreuse (prendre pitié, faire des œuvres de charité) qui soulagerait des peines et des souffrances. Mais, en considérant la pauvreté comme un fait social et communautaire (en effet, elle est un fait social et Dussel soutient qu'il est nécessaire de constituer une communauté de communication, cf. *Éthique de la libération*, p. 178) cela impose non pas des mesures atténuantes, mais un engagement solidaire et concret dans le processus de changement entamé par la communauté. La solidarité, tout comme l'amour, se prouve par des gestes concrets, non par des mots; alors être solidaire avec les pauvres consiste à s'identifier à ceux que le système considère comme non-personnes.

Un autre aspect important de la dimension communautaire de l'éthique de la libération est le dévouement des membres pour la création et la sauvegarde de la communauté (ce que Dussel considère comme l'aspect positif du principe critique de faisabilité, cf. *L'éthique de la libération*, pp.181-186). Être disposé à bâtir avec d'autres membres la communauté et accepter que cette communauté détermine son propre code éthique mettent en évidence la dépendance de l'éthique de la libération par rapport, non seulement à la morale établie, mais aussi aux institutions (politiques, religieuses, lois, normes, etc.) qui maintiennent ou appuient le système en vigueur. Si on n'est pas disposé à s'intégrer dans une communauté concrète et à se consacrer à sa sauvegarde, il est difficile de développer, à partir d'idées telles que la liberté et l'égalité, des normes de justice. Malgré la diversité et les formes différentes concrètes que peuvent prendre les communautés de relation et de communication, l'amour actif entre les membres est indispensable. Cet amour inconditionnel (disons fraternel ou

sororal) n'est pas l'accomplissement d'une loi quelconque, mais est la condition obligatoire de son caractère, vu l'objectif premier de la communauté. L'adhésion à la communauté implique une disposition consciente pour vivre dans la justice l'amour fraternel ci-dessus mentionné. Il s'agit de donner à chaque membre ce qui lui revient.

Dussel croit en la relation authentique qui se lie dans la communauté entre des personnes comme personnes. Ainsi, selon lui, « *La communauté est le sujet réel et le moteur de l'histoire, en elle nous nous trouvons chez nous, en sécurité, en commun* »⁹⁴. La communauté est le lieu par excellence de la réalisation intégrale de la personne humaine. Dans la mesure où il y a une implication active de la part de tous les membres, on pourrait commencer à vivre les prémices et les béatitudes du royaume annoncé par Jésus dans l'aujourd'hui de notre histoire. On pourrait dire: Heureux les pauvres s'ils sont membres d'une communauté accueillante et chaleureuse où ils sont reconnus par le simple fait d'être des personnes. Ils sont sujets et agents en apprenant les uns des autres à édifier la communauté future des personnes libres, qui n'est pas encore définie, qui n'est pas un ordre social imposé par un petit groupe, mais qui doit être construite par tous les membres de la communauté. Être libre ne signifie pas le renversement des rôles (devenir oppresseurs des oppresseurs) mais signifie un dépassement radical de l'ordre injuste régnant. Ainsi, la communauté se convertit en lieu de fête et de célébration pour un monde sans victimisation.

2.5 Reproduction de la vie humaine dans la communauté

⁹⁴ Idem, p. 19.

Selon Dussel, « toute action du sujet humain est, inévitablement et sans exception, une manière concrète d'accomplir l'exigence de production, de reproduction et de développement de la vie humaine; fondement à partir duquel peuvent se développer des ordres éthiques qui s'ouvrent, alternatives concrètes de développement de la vie »⁹⁵. L'auteur de l'éthique de la libération émet ce jugement en tenant compte du critère et du principe matériel de son éthique qui a comme contenu la conservation de la vie humaine. Il s'agit d'une obligation de la part de chaque membre de la communauté de lutter pour la survie de la vie. Certes, on ne peut pas ignorer que la vie non viable permet une certaine négation de celle-ci, surtout lorsque la victime, fatiguée, méprisée et réifiée, souffre de toute sorte d'injustice et, dans sa quête de libération, ne voit pas l'autre bout du tunnel. Il est possible qu'elle pense à mettre fin à sa vie. C'est pour cela que Dussel prône la nécessité d'une éthique permettant d'avoir des balises et des moyens pour la conservation de la vie de chaque membre de la communauté. Eu égard à cet effet, il pense que « La vie humaine n'est ni une fin ni un simple horizon mondain ontologique. Elle est le mode de réalité du sujet éthique et qui dans toutes ses actions, montre les conditions de possibilités de contenu »⁹⁶. Cela veut dire, que la vie comme telle permet d'avoir des fins, sans pour autant être une fin en soi. Cette idée paraît un peu contradictoire, mais selon Dussel le contenu ultime de la vie humaine est sa capacité de produire, de reproduire et de développer la vie concrète (cf. *Éthique de la libération*, p. 18). C'est la raison pour laquelle l'auteur essaie de justifier la lutte des victimes pour leur libération, car le critère du principe matériel de l'éthique de la libération, aussi bien son contenu, est la conservation de la vie. Ainsi, le mode de réalité de la vie exige à chaque victime les médiations pour la production, la reproduction et le développement de la vie (cf. *Éthique de la libération*, p. 19). Bien que la vie non viable fonde la possibilité de nier la vie (auto-négation absolue), mais,

⁹⁵ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 39.

⁹⁶ Idem, p. 19.

dans ce cas, Dussel, à partir de la dignité absolue de la vie humaine, critique la situation injuste ou perverse qui caractérise l'existence niée des victimes.

Nous sommes bien conscients de notre conditionnement par rapport au monde dans lequel nous vivons ainsi que de l'ordre établi qui détermine la façon de vivre. Nous devons nous adapter aux conditionnements de notre environnement pour pouvoir conserver la vie humaine. La conservation de la vie humaine est un devoir qui incombe à chaque personne humaine. La personne humaine est le seul être conscient de cette obligation. Ce devoir exige des choix et des prises de positions. Par exemple, le fait de manger, loin d'être un acte simplement gastronomique culturel, est un moyen pour conserver la vie, ou le fait d'avoir une maison pour se procurer de la chaleur contre les intempéries et le froid, selon la culture, est une façon de conserver la vie humaine. Cela nous permet de comprendre combien la personne humaine tient à sa vie, sans que soit écartée la part de responsabilité de la société. Faisant allusion au contrôle que la personne humaine a sur sa vie, Dussel disait que « *La responsabilité de ses actes, de sa vie, est une conséquence, non seulement de la conscience, mais aussi de l'auto-conscience* »⁹⁷. En revanche, quand il s'agit d'un ordre conduisant à la mort, niant la vie des victimes et qui ne produit pas de vie dans la communauté, il faut le sanctionner en l'empêchant d'exister. Nous pouvons insister ici sur le fait que la meilleure façon d'aider l'opresseur est de l'empêcher de faire plus de victimes et de continuer d'opprimer.

En effet, pour Dussel, c'est une obligation, une exigence proprement éthique de produire et de reproduire la vie dans la communauté. Cette obligation ne dépend pas d'une loi ou d'une institution, mais de l'essence même de la personne humaine

⁹⁷ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 33.

comme sujet libre. De cette manière, Dussel évoque la notion de l'autoresponsabilité de la personne humaine qui consiste à se sentir obligatoirement responsable de sa propre vie, avec les mots de l'auteur: « prend à sa charge sa vie ». Comme il a été dit, la vie est sous sa responsabilité. Ce type de responsabilité comme autonomie est possible, évidemment dans la communauté de communication, où chaque membre est valorisé et traité comme personne humaine. De cette façon, on voit avec Dussel que « *L'être humain est le seul vivant auto-responsable. En ce sens, il est l'unique être éthique. L'éthicité de sa vie consiste en sa responsabilité face au fait de vivre. En ceci consiste son être comme sujet humain en tant que tel, sans nier pour autant tous les moments d'auto-organisation vitale ou d'autorégulation sociale* »⁹⁸. En conséquence, devant le phénomène de la vie, la personne humaine est placée face à une condition absolue devant laquelle elle ne peut pas reculer, car il est confié à sa responsabilité. Dans ce sens, l'auteur parle d'une responsabilité solidaire face au don précieux qu'est la vie. Surtout, dans le sous-continent latino-américain, on a vu tellement de morts prématurées pour comprendre la valeur de la vie. Or, comme le dit Dussel lui-même: « *La production, la reproduction et le développement de la vie de chaque sujet humain est, elle-même, un fait qui s'impose à ma propre volonté pour sa constitution autoréflexive. Non seulement la vie humaine s'offre spontanément, mais sa conservation et son développement s'imposent à nous comme une obligation* »⁹⁹.

C'est à partir de cette responsabilité solidaire qu'on peut comprendre aussitôt la notion de coresponsabilité et le sens selon lequel on ne peut pas avoir un Nous (communauté) responsable si au préalable il n'existe pas un Je (individu) responsable. La communauté se sent impliquée dans le processus de reproduction de la vie de chaque membre dans la mesure où chaque membre de cette dite communauté se reconnaît comme responsable et découvre la valeur de la vie. Devant la souffrance et

⁹⁸ Idem, p. 34.

⁹⁹ Idem, p. 35.

la mort de l'autre, on ne peut pas rester indifférent et insensible (un silence meurtrier). On est aussi coupable que l'opresseur (qui peut être une personne tout comme un système ou un ordre établi) si on ne prend pas en charge l'autre. L'auteur de l'éthique de la libération insiste sur la nécessité de ne pas perdre de vue la conscience éthique qui invite chaque membre de la communauté à se sentir impliqué dans la production, la reproduction et le développement de la vie humaine afin de réduire le nombre de victimes et de morts.

Dussel met en évidence l'importance de la responsabilité envers soi-même et envers l'autre, par le simple fait qu'il s'agit d'une vie humaine. C'est la raison pour laquelle, en se basant sur les lois pratiques, il condamne de manière sévère le suicide et le système qui prétend justifier la mort de l'autre. Ainsi, le contenu matériel de l'éthique de la libération est la conservation de la vie humaine et chacun en est responsable. Alors, Dussel s'inscrit comme le chef de file parmi ceux qui prônent les moyens permettant de développer la vie dans la communauté. En citant Kant, il s'exprime de la manière suivante: « *Conserver chacun sa vie est un devoir et, en plus, nous avons tous l'inclination immédiate d'agir ainsi* »¹⁰⁰. Alors, parler de l'intégrité de la personne humaine est un point capital pour Dussel. Il s'agit d'une personne naturelle et vivante. Indépendamment des vicissitudes de la vie, la personne humaine est une valeur en soi. Elle ne peut pas être utilisée comme un simple moyen de production au service du système.

À partir de ce contenu, l'auteur émet un jugement critique de l'ordre établi. La vie humaine définit les limites et fonde normativement l'ordre en vigueur et ses exigences propres. On reconnaît la personne humaine comme sujet vivant, bien

¹⁰⁰ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 19.

qu'ignorée par le système. On se sent responsable de l'autre parce qu'il s'agit d'une personne et Dussel l'exprime de cette façon: « *La première condition de possibilité de la critique est alors la reconnaissance de la dignité de l'autre sujet, de la victime, mais à partir d'une dimension spécifique: comme être vivant. C'est connaître un être humain à partir de la dignité de la vie humaine* »¹⁰¹. Ainsi, affirmer la dignité niée de la personne humaine qu'on considère comme exclue et victime est pour l'éthique de la libération un défi à relever. La reconnaissance de l'autre comme personne humaine implique non seulement des contenus spécifiques tels que le fait d'avoir le nécessaire pour une vie digne, une propriété privée, mais aussi la responsabilité vers l'autre en prenant sa défense face à l'injustice institutionnalisée. Pour Dussel, le simple fait de reconnaître l'autre comme autre, que le système réifie et dont il nie la vie, n'est pas un acte proprement éthique en tant que tel, selon les critères de l'éthique de la libération. Si on perçoit la situation et qu'on ne prend pas des mesures pour la transformer, on est aussi coupable et complice que les tenants du système en vigueur. On doit découvrir et dénoncer le mal qui est la cause cachée de la victimisation et de la fétichisation. Cette reconnaissance doit être accompagnée par une responsabilité visant à protéger la vie de l'autre dans la communauté, si on veut vraiment qu'il soit autonome. Mais, bien qu'on se sente responsable de l'autre en critiquant et en empêchant la victimisation de l'autre, le premier responsable de ce mouvement est la communauté des victimes elle-même, selon Dussel. Ainsi, on évitera de tomber dans l'assistencialisme et dans le paternalisme fortement critiqués et mal vus par l'éthique de la libération.

Dans ce chapitre, nous avons essayé de mettre en évidence les éléments fondamentaux de l'éthique de la libération. Nous avons vu qu'il s'agit d'une éthique de la vie qui accorde une attention spéciale aux personnes pauvres considérées

¹⁰¹ Idem, p. 141.

comme des non-personnes par le système en vigueur. C'est la raison pour laquelle l'auteur donne une importance capitale à la corporéité de la personne. Le corps de la personne apparaît comme la manifestation et le moyen à travers lequel elle s'exprime dans le monde. Tandis que son extériorité est liée à l'exclusion. Étant considérée comme autre, elle est hors du système. Ainsi, la nécessité de définir qui sont vraiment les pauvres s'avère importante. La pauvreté mentionnée par Dussel est une réalité tangible. Il s'agit du fait scandaleux du grand fossé qui existe entre le petit groupe de riches et la grande majorité de la population. Alors, il est question d'êtres de chair concrets. La personne qui est tirée du sol et qui réclame justice à travers sa nudité est une personne humaine. Cette situation n'est pas un hasard, mais le résultat de l'ordre établi. La personne pauvre est considérée comme sans vie, puisqu'elle était un simple instrument de production. Sa reconnaissance de la personne pauvre est la clé herméneutique qui permet non seulement de critiquer le système en vigueur, mais aussi de comprendre le caractère conflictuel et communautaire de la pauvreté. La communauté, selon Dussel, est le lieu par excellence de la relation intersubjective et de communication. Ce concept permet de mieux définir et de mieux comprendre la pauvreté. Le fait de s'intégrer dans une communauté prouve le désir de chaque membre de lutter pour une cause commune et de vivre éthiquement. Chaque membre assume sa responsabilité dans la lutte pour la libération, car nulle autre personne ne peut comprendre le sens de la libération que celles qui subissaient pendant des décennies l'oppression. La personne pauvre est désormais agente et sujet de sa propre libération. Chaque membre s'engage de manière résolue et responsable de la production et reproduction de la vie dans la communauté. La vie de la communauté dépend de chaque membre, ainsi que celle de chaque membre dépend de la communauté. Cet engagement définit l'importance que chaque membre accorde à la vie. Il implique aussi la création et l'installation des moyens adéquats qui favorisent la reproduction de la vie. C'est la responsabilité de chaque membre d'agir de la sorte si nous voulons que la vie naisse et grandisse dans nos communautés.

Chapitre III

DE LA QUESTION DE LA PERSONNE HUMAINE À LA QUESTION DU DIEU DE LA VIE

Selon Dussel, « *La révélation du Dieu de la vie dans l'histoire est possible par la raison et par l'écoute de la voix de l'autre, ici et maintenant* »¹⁰². Cette affirmation de l'auteur peut paraître banale, voire insignifiante, pour certains. Mais au fond, elle est dotée d'une grande signification car il est question des éléments fondamentaux qui permettent de saisir la manifestation du Dieu de la vie au milieu de son peuple. Mais pour ce faire, il faut exercer un regard critique afin de distinguer le visage du Dieu de la vie de celui des dieux fétiches (fabriqués par les idéologies de ceux d'en haut). Une analyse de la situation montre que la pierre d'achoppement de la théologie aujourd'hui dans le sous-continent latino-américain n'est pas la défense de la foi ou de la rationalité sur l'existence de Dieu, mais plutôt la question de sa présence ou de sa manifestation: où est Dieu? Ce style de question exige d'ailleurs, une nouvelle façon de faire de la théologie, et elle modifie l'impact du discours théologique sur la vie quotidienne des gens. Dans le cas contraire, on risque de faire une théologie qui réponde aux besoins du système en opérant une fétichisation de Dieu; une théologie qui se considérerait comme l'unique détentrice du monopole de la vérité sur Dieu et qui déterminerait ceux et celles qui ont accès au salut en déclarant le reste (l'autre) hors ou en marge du projet de Dieu. Selon Dussel, cette théologie dite de « domination » se fonde sur la négation et l'aliénation de l'autre comme autre qui devient une projection du système.

¹⁰² Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 215.

En cherchant des éléments de réponse à la question ci-dessus, surgit pour une fois dans ce travail, la nécessité de promouvoir le face à face entre les deux sujets et acteurs de l'histoire du salut. Dans ce face à face, on cherche à découvrir le Dieu de la Bible et à comprendre sa relation avec la personne humaine. La personne de Jésus met non seulement en évidence la compréhension du Dieu de la Bible comme le Dieu de la vie mais montre clairement la relation d'amour mutuel et inconditionnel qui existe entre Dieu et la personne humaine. Cela étant, on affirme que toute atteinte à la personne humaine est une offense au Dieu de la vie. C'est tellement vrai que saint Jean l'exprime de cette manière : « *Celui qui aime Dieu et qui déteste son frère, c'est un menteur* »(1Jean 4, 20). En parlant de l'aspect concret et existentiel de la relation entre le Dieu de la vie et la personne, selon l'éthique de la libération, Dussel disait que « *La relation du Dieu vivant avec ce pauvre et de ce pauvre avec le Dieu vivant est le thème de la Bible et de sa théologie* »¹⁰³. Cela explique combien la personne humaine est précieuse aux yeux du Dieu de la vie. Il nous est dit aussi dans les Saintes Écritures qu'on ne peut pas prétendre avoir la connaissance du Dieu de la vie si on ne pratique pas la justice (Osée 6,6 et Isaïe 58, 6-7). Cela veut dire que là où règnent l'injustice et la violation des droits de la personne, le Dieu de la vie est absent.

Dès le début de la formation du peuple choisi (Israël), ce Dieu s'est manifesté, non comme le Dieu d'un lieu, mais comme celui des personnes. Il se fait présent dans la vie quotidienne de son peuple et se montre comme le Dieu fidèle. Il est le premier à dire qui il est dans une relation d'Alliance avec la personne et part à la recherche des personnes qui étaient perdues et qui étaient considérées comme des non-personnes. À cet effet, le premier interlocuteur du discours sur ce Dieu est la non-personne, c'est-à-dire celle qui n'est pas considérée comme un être humain par l'ordre sociétal en vigueur (mais qui est considéré comme moyen de production au profit du système).

¹⁰³ Idem, p. 229.

Si la personne humaine est pour ce Dieu un partenaire important dans un face à face, lui enlever sa dignité peut être considéré comme un crime. D'ailleurs, on voit avec Dussel que « *La dignité est intrinsèque à l'homme du fait qu'il est une personne humaine. La personne est ce qu'il y a de plus digne parmi les créatures* »¹⁰⁴. Ainsi, la dignité du Dieu de la vie passe d'abord par celle des personnes considérées comme des sans dignité. Cet aspect permet de discerner l'authenticité de ceux et celles qui marchent à la suite de Jésus dans la communauté.

Suivre Jésus oblige à lutter contre les forces maléfiques (système, lois, institutions) qui nient la dignité de la personne humaine. La lutte pour la défense de la personne pauvre sera durable et efficace si elle détruit les structures qui la rendent pauvre. On voit avec Dussel que: « *Suivre Jésus n'est pas suivre un chemin tout fait, mais suivre une personne qui provoque comme, étant l'Autre, comme le visage du pauvre, comme Moïse, qui savait écouter la parole de Dieu qui nous révèle le sens des choses* »¹⁰⁵. L'attitude fondamentale du disciple (chrétien) consiste, premièrement, à être attentif à la parole du Dieu de la vie qui continue à se manifester dans l'histoire de son peuple et, deuxièmement, à être attentif aux signes des temps, afin de découvrir quelle est la nouvelle mission dans la communauté.

En effet, le théologien, étant une personne concrète, historique et située dans un contexte bien déterminé, ne peut pas faire fi de la lutte quotidienne d'un peuple qui cherche à se réapproprier sa dignité piétinée et ignorée par le système. Le théologien, dans son discours sur le Dieu de la vie doit dévoiler (dénoncer) le mal en tant que fait social et politique qui réduit la personne humaine dans un état de non-personne. Ce mal crée une rupture dans la relation de face à face entre le Dieu de la vie et la personne. Il est partie intégrante des structures d'exploitation et d'aliénation mises en

¹⁰⁴ Enrique Dussel, « La chrétienté moderne devant celui qui est autre », dans *Concilium* 150, 1979, p. 65.

¹⁰⁵ Enrique Dussel, *Histoire et théologie de la libération*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1974, p. 132.

vigueur par l'ordre établi, et dont la grande partie de la population est victime. Cet ordre, comme Tout, écarte les moyens de changement vers la création d'une société nouvelle. Alors, dans cette conjoncture d'injustice institutionnalisée, on se demande: comment témoigner de la filiation divine de toutes les personnes en Jésus le Christ ainsi que de l'amour inconditionnel du Dieu de la vie envers toutes les personnes?

Cette question constitue la toile de fond de ce chapitre. Nous référerons parfois aux Saintes Écritures pour faire la lumière sur certains points. Il ne s'agit cependant pas d'un traité exégétique sur la Bible, mais, avec Dussel, d'une lecture militante de la Parole du Dieu de la vie, qui se révèle dans le quotidien d'un peuple qui croit et qui espère contre toute espérance en sa présence dans sa lutte pour la libération. Avoir recours à la Bible comme Parole du Dieu de la vie est très important pour le peuple latino-américain, parce qu'elle lui permet de comprendre son histoire et de la comprendre à partir de la Parole de Dieu.

Afin d'atteindre notre objectif, nous analyserons, premièrement, la relation entre l'éthique de la libération et la foi chrétienne. Cette relation permet d'abord de répondre à certaines critiques et de montrer l'interrelation entre les deux. Il n'y a pas de dichotomie entre l'éthique de la libération et la vie chrétienne, mais bien au contraire, l'éthique de la libération offre à ceux et celles qui marchent à la suite de Jésus-Christ les moyens de vivre en plénitude leur vie chrétienne et d'être authentiques et fidèles à lui. Nous nous posons la question: comment être chrétien dans un processus de libération qui implique un vrai chambardement des structures mortifères? Le chrétien s'engage en vertu de sa foi. Cette foi se définit comme un profond discernement de la présence du Dieu de la vie dans le quotidien du peuple latino-américain. Découvrir les traces de ce Dieu dans l'histoire humaine est la tâche première de la réflexion théologique. Il ne s'agit pas d'un parallélisme entre l'éthique

de la libération et la vie chrétienne, mais de l'intégration de celle-là dans la vie chrétienne.

Deuxièmement, nous mettrons l'accent sur la spécificité de l'éthique de la libération et sur son point de départ dans la vie publique de Jésus. Il s'agit d'un point très controversé, voire sujet à de très fortes critiques. Nous ne voulons pas mettre le doigt sur cet abcès ni non plus résoudre ce problème. Nous tenons à présenter de manière succincte le projet de Jésus sans tomber dans un fondamentalisme aveugle. Ce projet consiste en une nouvelle façon d'aimer, d'adorer et de servir le Dieu de la vie. Il permet aussi d'avoir une meilleure compréhension de Dieu et de la personne humaine. Ce projet comme programme de vie a fasciné et fascine encore des milliers de personnes dans le sous-continent latino-américain. Il s'agit de montrer que l'éthique de la libération trouve son originalité et son fondement à partir de la praxis (action et réflexion) de Jésus.

Troisièmement, nous essayerons de dépasser l'influence de la révélation d'un Dieu considéré uniquement du point de vue spirituel. Dieu ne se retire pas de sa création; dans le cas contraire, il faudrait le considérer comme un dieu sadique et cynique qui se réjouit de la souffrance de ses créatures. Le Dieu de la vie est présent dans sa création et continue à être un acteur dans l'histoire humaine. Il n'est pas le Dieu du temple, ni le Dieu qui à partir de son trône céleste observe tout; mais il est de préférence le Dieu qui se fait présent dans les luttes d'un peuple assoiffé de justice et de vie. C'est pour cette raison que la personne pauvre est le lieu par excellence pour rencontrer le Dieu de la vie. En la personne pauvre, le Dieu révélé par Jésus le Christ est présent. Elle est la théophanie du Dieu de la vie.

Quatrièmement, nous mettrons l'accent sur le concept de libération dans un processus libérateur voulu par le Dieu de la vie dès la création. Tout comme la libération n'est pas un ajout à la théologie, elle ne l'est pas non plus à la vie quotidienne du peuple latino-américain. Dieu en créant prouve sa liberté et en libérant il manifeste son amour pour sa création. Ainsi, dans la lutte perpétuelle du peuple du sous-continent est présent le Dieu de la vie. Cela nous permet de comprendre la pensée de Dussel, non seulement à la lumière de la praxis de Jésus, mais aussi à travers la manifestation du Dieu de la vie.

3.1 L'éthique de la libération et la vie chrétienne

Selon Dussel, « *Le christianisme peut faire la critique du système politique, mais il ne peut pas s'identifier à lui. Il peut faire la critique d'une culture et l'orienter et c'est ce qui s'est passé en Europe. Mais, quand il s'identifie à cette culture, il en reste le prisonnier et c'est une équivoque très dangereuse* »¹⁰⁶. L'éthique de la libération se définit comme une éthique de la vie et s'inscrit dans un processus de libération historique.

Selon Dussel, la réalisation de cette libération doit se faire ici et maintenant. L'auteur est loin de prôner la résignation aux conditions de vie inhumaines; au contraire, il est pour des actions concrètes qui permettent de créer une condition de vie plus humaine. À mon humble avis, je pense que cette perception des choses de la part de Dussel suscite une nouvelle manière d'appréhender les Saintes Écritures et une nouvelle compréhension de Dieu. Il est clair que la foi nous parvient par l'écoute ou la lecture des Saintes Écritures, mais un mauvais enseignement ou une mauvaise interprétation de ces dernières peut causer des dégâts irréparables. Vu le contexte, le

¹⁰⁶ Idem, p.132.

peuple latino-américain cherche à se réappropriier les textes de la Parole du Dieu de la vie afin qu'ils cessent d'être un instrument de justification d'une situation contraire à la volonté du Dieu de la vie. Cette appropriation lui permet non seulement de faire une lecture croyante et militante du texte biblique, mais aussi d'acquérir une nouvelle compréhension du Dieu révélé dans la Bible. Il est impossible de vivre et de penser la foi sans tenir compte du contexte sociopolitique dans lequel on vit. Tout d'abord, il est important de faire une interprétation de la réalité sociopolitique, et ensuite viendrait la foi chrétienne.

Le discours qu'on émet sur Dieu n'est pas exempt du risque d'être le cheval de bataille d'une couche sociale. Avec Dussel, on voit que « *toute théologie se transforme en théologie de la domination quand elle exprime théoriquement, dans une rationalité théologique, les intérêts de la classe dominante dans une nation opprimée* »¹⁰⁷. Cette idée de Dussel est intéressante: en effet, cela veut dire que le discours sur Dieu peut se considérer comme une arme à double tranchant; d'une part, il peut être un moyen permettant de dénoncer le péché en tant que fait social qui empêche l'avènement du royaume et en tant qu'absence de justice et d'amour fraternel dans les relations humaines; d'autre part, ce discours peut être aussi une arme qui a pour rôle de nourrir l'espérance du peuple dans le royaume futur à venir, mais dans un autre monde (la résignation). Au nom de Dieu combien de peuples sont restés sous le joug de l'oppression et de l'exclusion sans faire le moindre effort pour changer leurs conditions de vie? Même au temps de Jésus, pourquoi les pauvres étaient-ils considérés comme des gens sans dignité qui n'avaient pas droit à la miséricorde de Dieu, à son salut et aux attentions du Messie? Pour ma part, je dirais que, le comportement de Jésus envers les exclus de la société n'était pas un simple geste de compassion ou de sympathie. Son comportement relevait de sa connaissance du Dieu

¹⁰⁷ Enrique Dussel, « La chrétienté moderne devant celui qui est autre », dans *Concilium* 150, 1979, p. 68.

de la vie. Le fait de marcher, de manger avec les pauvres et les exclus et de leur donner la première place était aussi blasphématoire que le fait de dire qu'il était le fils du vrai Dieu ou qu'il pouvait détruire le temple et le reconstruire en trois jours. Son attitude envers les marginalisés de sa société faisait de lui un marginalisé. Je me pose la question : s'il était du côté des grands prêtres et des docteurs de la loi, ceux qui détenaient le monopole de la dignité morale et religieuse, existerait-il le christianisme? J'en doute fort.

Le désir de bâtir un monde meilleur est né bien avant la praxis chrétienne de ces personnes de bonne volonté qui marchent à la suite de Jésus (chrétiennes). Si elles prennent la décision de lutter pour la création d'un monde meilleur, cela laisse entendre qu'elles comprennent que celui qu'on appelle le Christ est celui qui parcourait les chemins de Galilée en prêchant la *Bonne Nouvelle*¹⁰⁸ du royaume aux pauvres. La prédication de cette Bonne Nouvelle exprime l'amour miséricordieux du Dieu de la vie. Sa proclamation aux exclus de la société leur permet de voir que leur situation d'oppression est contraire à la volonté du Dieu de la vie qui se révèle dans des événements libérateurs. Cette proclamation était accompagnée par des gestes concrets dans le but de redonner à la personne humaine sa dignité ici et maintenant, gestes auxquels le chrétien doit conformer sa conduite. La radicalité de marcher à la suite de Jésus en faisant de sa personne la raison dernière de cette marche oblige les chrétiens fidèles au projet de Jésus à s'impliquer dans une praxis libératrice. Ils comprennent dès lors que la praxis de Jésus est pour eux le prototype de leur praxis et qu'il est celui qui a vécu en plénitude la foi au Dieu de la vie. Il est à la fois révélation et révélateur du vrai Dieu. Il est celui qui leur montre la meilleure façon de

¹⁰⁸ Bonne Nouvelle : on parle de bonne nouvelle au sens de qualité ou de suprématie, du fait de son triomphe, mais parce que cette nouvelle non seulement était annoncée aux sans dignité (les pauvres) mais aussi va à l'encontre de la situation actuelle de l'époque. En un mot, elle essaie de chambarder les structures pourries de l'époque.

correspondre au Dieu de la vie. Comment pourrait-on séparer ce Jésus de son projet du royaume et de sa vision sur Dieu? Les chrétiens comprennent que croire en Jésus c'est entrer dans son royaume qui se définit comme un royaume de justice. Ce royaume doit être construit ici et maintenant dans l'histoire.

Le but premier de la praxis des chrétiens est l'instauration du royaume. Mais ils comprennent que la venue de ce royaume oblige à un changement de mentalité et d'attitude dans la conduite de leur vie. Ce changement consiste à dire un non radical et ferme au péché qui empêche la venue du royaume et qui enlève l'humanité de la personne pauvre. Jésus, en disant au paralytique : « *Mon enfant, tes péchés sont remis* » (Marc. 2, 5), prouvait non seulement son autorité divine, mais aussi comprenait que le péché est la source originare des inégalités et de l'injustice qui produit la mort de la personne pauvre. Dans le sous-continent latino-américain, le péché à détruire est la domination d'une personne sur une autre personne, l'appropriation du produit du travail par quelques-uns et le fait d'oublier que la personne qui est tirée du sol est un frère ou une sœur à aimer (l'exclusion et la négation de la vie). Le péché apparaît comme l'aliénation fondamentale et comme la racine d'une société d'injustice et d'exploitation.

À partir d'une disponibilité radicale maintenue à l'égard de la praxis de l'amour et du dépassement du péché, les chrétiens s'engagent à l'avènement du royaume ici et maintenant. Selon Dussel, cet engagement se nourrit d'une foi indubitable au projet de Jésus sur le royaume. L'auteur l'exprime de cette manière : « *Pour le chrétien, le royaume de Dieu sera la communauté parfaite sans injustice, sans classes et sans inégalités, sans péché, sans violence. Ce sera une marche sans fin de nouveauté en nouveauté, la passion d'une découverte continue, où la révolution ne sera plus nécessaire parce qu'elle sera permanente : dans l'amour*

parfait, tout est nouveau à chaque instant et il n'est pas d'autre structure que la créativité permanente qui renouvelle toutes les structures pour les siècles des siècles »¹⁰⁹. Il est clair que le péché et le royaume ne marchent pas de pair et que là où le péché (injustice, inégalités, négation de la vie de l'autre, etc.), règne le Dieu du royaume est absent.

Les chrétiens pensent qu'il est contradictoire de parler de paix ou d'harmonie sur la base d'une relation injuste, de domination, en un mot, de péché. Selon Dussel, le péché est le moteur de la théologie de la domination. On admet le péché de domination du système qui opprime et qui produit la mort de la personne pauvre (résignation). Mais au moment où la personne pauvre, celle qui subit la misère endémique, prend conscience du péché institutionnel, au moment où elle se lève pour exiger ses droits fondamentaux à partir d'une praxis de libération, elle est considérée comme perturbatrice et subversive. Il est clair pour la personne qui marche à la suite de Jésus que la violence n'est ni évangélique ni chrétienne. On étiquette la personne pauvre comme violente, sauvage, barbare par le fait qu'elle s'oppose à la domination et qu'elle refuse de professer sa foi au péché du système. Mais on ne voit pas la violence quotidienne de l'opresseur s'exercer sur le peuple depuis des décennies. Dussel nomme cette violence une *violence institutionnalisée* et selon lui : « *C'est la violence la plus invisible, celle de tous les jours, celle du péché, la violence institutionnelle, celle de la production d'armes, celle qui oblige le pauvre à vendre sa force de travail, etc.* »¹¹⁰. Pour certaines personnes, ce type de violence apparaît comme normal, naturel et voire évident. Dussel qualifie de valeureuse la position de ceux et celles qui adoptent la non-violence face à la violence offensive du système. Mais, d'autre part, en citant Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin, il pense qu'il est aussi juste et noble de s'opposer à la violence. Voici un extrait des deux citations :

¹⁰⁹ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 169.

¹¹⁰ Idem, p. 175.

« C'est une exigence de la charité ou de l'amour chrétien que d'agir de manière conséquente face à une violence injuste, parce qu'il serait pire que les malfaiteurs dominant les hommes justes (Civitas Dei IV, 15) ». Saint Thomas enseigne aussi : « Que la lutte n'est pas péché si la cause qu'elle défend est juste; en outre, on repousse la force par la force dans le cas où l'on défend sa vie (ST II-2, 64, 7) »¹¹¹.

Dans ce processus de lutte pour la libération et de la recherche du bien commun, on découvre la relation étroite ou la complémentarité entre l'éthique de la libération et l'engagement chrétien. Il vise un changement radical des structures pourries et des relations inhumaines et injustes pour faire place à d'autres plus justes. L'éthique de la libération tente d'orienter l'engagement chrétien dans sa praxis libératrice, à partir de son critère et contenu matériels selon lesquels la vie humaine est au-dessus de tout. La foi au Dieu de la vie exige de lutter pour la vie de la personne. Il s'agit d'une éthique communautaire de la libération qui justifie, appuie et guide la lutte des chrétiens du sous-continent vers la justice sociale et communautaire.

3.2 Jésus le Christ, fondement de l'éthique de la libération

Chercher à établir un lien fondamental entre l'éthique de la libération et la praxis de Jésus n'a pas pour objectif de garantir ou de prouver sa validité universelle. L'exigence, voire l'obligation, de faire une analyse permettant de déceler le bien-fondé de l'engagement pour la libération se révèle nécessaire. Cette analyse permet d'éviter le danger de réduire la personne de Jésus aux fins ou en fonction d'une libération historique (l'une des critiques de la Congrégation pour la doctrine de la foi) sans voir l'aspect fondamental même de la volonté libératrice du Dieu de la vie¹¹².

¹¹¹ Idem, p. 176.

¹¹² En ce qui a trait aux critiques de la Congrégation pour la doctrine de la foi, il suffit de voir la lutte acharnée du Cardinal Ratzinger préfet de la congrégation, cf. Instruction sur quelques aspects de la

On découvre que c'est le même Dieu qui, lorsque la plénitude des temps est venue, a envoyé son fils unique fait chair pour sortir la personne humaine de l'esclavage, de l'oppression et de la souffrance, en un mot du péché. Il est impossible de susciter la vie en plénitude dans une situation de péché structurel, selon le plan du Dieu de la vie.

En la personne de Jésus, le Dieu de la vie offre à la personne humaine la vie et la vie en plénitude. En récapitulant ce qu'on avait dit au deuxième chapitre concernant le contenu matériel de l'éthique de la libération, on arrive à faire le lien : « *le principe de l'éthique de la libération qui obligera à accomplir les médiations pour la production, la reproduction et le développement la vie de chaque sujet dans la communauté* »¹¹³. De cette manière, on comprend que le contenu de la praxis de Jésus consiste à redonner vie à ceux et celles qui n'en avaient pas. La production de la vie est la première médiation de la réalité du Dieu de la vie. On peut résumer cette praxis (dits et actions) en deux volets : premièrement, Jésus présente le 'royaume'¹¹⁴ et, deuxièmement, il donne la réponse à la façon de vivre les relations interpersonnelles.

Pour ma part, je dirais que l'agir ou le comportement de Jésus s'inscrit dans une éthique de libération envers la personne humaine et d'obéissance à un Dieu qui est un Père plein de bonté. Avec Jésus, l'annonce du royaume du Dieu de la vie se

théologie de la libération, 6 août 1984, pp. 890-900; Les dix observations sur la théologie de Gustavo Gutierrez, Mars 1983 (la critique portant sur le Jésus historique et le Christ de la foi; La foi de la théologie aujourd'hui, Esprit et vie, 1997, pp. 128-136 et plus récemment la notification du 26 novembre 2006 portant sur la pensée christologique de Jon Sobrino, le point II: L'incarnation du fils de Dieu et le point III: La divinité de Jésus-Christ.

¹¹³ Enrique Dussel, *L'éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.19.

¹¹⁴ Royaume : un concept clé pour comprendre la praxis de Jésus et autour duquel tourne toute sa mission. Le royaume dont il parle fait référence principalement au Dieu de la vie; c'est lui qui règne. Une condition pour avoir part au royaume est de faire sa volonté. Cette volonté consiste à aimer et à pratiquer la justice envers l'étranger et la personne. Les destinataires du royaume sont les personnes pauvres. Selon Dussel, le royaume est la réalisation plénière. Cela veut dire qu'il se présente comme la réalisation totale de l'homme, comme la positivité absolue, irréversible, infinie. Cf. Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, 1991, p. 20.

résume à la proclamation et à des gestes concrets (paroles et actions) pour qu'il advienne dans l'aujourd'hui de l'histoire. Cette annonce consiste aussi à dénoncer et à détruire les forces qui nient l'existence de la personne, en d'autres mots, qui déshumanisent et qui sont productrices de morts prématurées. Il comprend que la croissance du royaume est un processus qui doit se réaliser historiquement dans la libération, dans la mesure où cette dernière se comprend comme une meilleure réalisation de la personne humaine, ce qui est la condition indispensable d'une nouvelle société. Cependant, on ne peut pas réduire la croissance du royaume au progrès temporel de l'histoire. Dans ce cas, on réduirait la personne de Jésus à celle d'un révolutionnaire ou d'un simple politicien. Or, on sait très bien que la praxis de Jésus ne comporte aucun programme politique, moins encore de stratégies de libération à caractère politique.

Qu'on le veuille ou non, Jésus fut uniquement un chef religieux qui a placé l'obéissance à la volonté du Père comme exigence première de sa mission (ce qui n'empêche pas que, dans des situations concrètes, la praxis de Jésus a eu des implications politiques et socio-économiques). De cette orientation résulte la cohérence de son comportement basé essentiellement sur l'obéissance à la volonté du Père. Cette volonté se caractérise par la production et le développement de la vie dans la communauté. Parmi les solutions proposées par Jésus, on peut citer premièrement l'amour du prochain comme critère fondamental de la présence du royaume. Il s'agit d'un amour actif et concret, qui se caractérise par des gestes concrets et visibles (avec les mots de Dussel: *d'un amour mutuel, d'amitié faisait que tout le monde était impressionné par les signes, par les miracles de cette vie communautaire*, cf. *Éthique communautaire*, p. 21). On parle d'un amour inconditionnel et gratuit puisque pratiqué envers la personne pauvre. On n'attend rien en retour. Cet amour se convertit en une pratique de justice parce que la raison dernière du Dieu de la vie est sa

présence dans son royaume. Là où l'injustice s'installe, le Dieu du royaume est absent (« *justice et non sacrifices* » Isaïe 58, 6-11 et en Osée 6, 4-6. La justice se traduit en amour : « *c'est l'amour que je veux et non les sacrifices* »). À mon avis, je pense que cela nous permet de comprendre que la liberté radicale et intégrale offerte par Jésus et en Jésus consiste à parvenir à la plénitude de l'amour et à la pratique de la justice. On comprend aussi que l'amour du Dieu de la vie passe d'abord par l'amour du 'prochain'¹¹⁵. En effet, connaître le Dieu de la vie consiste à travailler pour la justice, c'est-à-dire, pour la création de relations justes entre les personnes.

On a vu avec Dussel que le critère absolu de l'éthique de la libération est: « *Libère le pauvre, donne à manger à l'affamé et viens en aide à celui qui est dans le besoin* »¹¹⁶. Ce critère prétend être absolu parce qu'il est applicable dans n'importe quel système moral. C'est ce que Jésus vient nous révéler. Il nous montre que la libération se réalise nécessairement dans les relations d'amour entre les personnes humaines. La nouvelle pratique que Jésus laisse à ceux et celles qui veulent marcher à sa suite se résume au service et à l'amour de l'autre. Il commence d'abord par mettre la personne humaine au-dessus de la loi du système qui opprime et marginalise (la structure de la mort).

Pour Dussel, la première chose à faire est de déconstruire la morale établie qui se constitue comme un tout au service du système et la deuxième, de proposer un critère qui permet de produire, de reproduire et de développer la vie humaine. Je n'ai pas la moindre intention d'établir un parallélisme entre Dussel et Jésus, par contre,

¹¹⁵ Prochain : signifie ici toute personne. Ce concept prouve l'universalité de l'amour dont témoigne la personne qui marche à la suite de Jésus (ex. La parabole du bon samaritain). Le prochain n'est pas celui qu'on rencontre sur son chemin, mais celui sur le chemin duquel on se place. Celui dont on s'approche et qu'on cherche activement (cf. Congar Yves, *Un peuple messianique: L'Église sacrement du salut, salut et libération*, Paris, 1975, Du Cerf, p. 200.

¹¹⁶ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 106.

Dussel fait montre du disciple qui a compris et incarné le message de Jésus. L'enseignement de Jésus s'oppose, en effet, à toute morale de domination et aussi à ce qui est moralement en vigueur au nom de l'absolu, (cf. *Éthique communautaire*, p. 57). La praxis de Jésus tend à libérer la personne humaine dans n'importe quel système d'oppression et d'aliénation. On attendait de lui un libérateur à la manière des zélotes, mais il oriente sa praxis vers la promotion de ceux et celles qui étaient considérés comme autres. Il commence par libérer la personne pauvre. Il observe que la pratique de la loi du système crée des catégories de personnes au sein d'une même société. Pour Dussel, on ne peut pas être solidaire avec la personne pauvre si on ne partage pas sa condition de vie, et Jésus se fait pauvre, marginalisé pour pouvoir libérer la personne et seulement à partir de là, la libérer. Il assume la condition d'autre et de sans dignité pour que l'autre retrouve sa dignité de fils et de fille du Dieu de la vie. Jésus comprend clairement que la lutte pour la reproduction de la vie consiste d'abord à détruire le péché réel et les structures qui appauvrissent la personne humaine.

À mon avis, je pense qu'il est impossible pour la personne humaine dans une perspective de la théologie de la libération d'aimer un Dieu indifférent à la condition humaine. Il est clair que dans le royaume du Dieu de la vie, l'égoïsme n'a pas de sens ni d'avenir, parce que la norme est l'Amour (Dieu est amour, nous dit Saint-Jean, 1Jean 4, 8). Jésus indique de manière précise en quoi consiste la qualité de cet amour. Il consiste à vivre dans la communion et dans la vérité. Vivre dans la vérité implique de reconnaître le vrai Dieu. Selon Jésus, le vrai Dieu est un père qui aime de façon inconditionnelle tous ses enfants. Ainsi, cet amour fait de toutes les personnes des fils et des filles du Dieu de la vie (la filiation). La recommandation faite par Jésus à ceux et celles qui marchent à sa suite de vivre comme des frères et sœurs en reconnaissant le Dieu de la vie comme le Père unique permet de percevoir la dimension intégrale de sa praxis libératrice.

À travers le concept de la filiation, Jésus donne les raisons d'aimer l'autre. Désormais, on ne peut pas le considérer comme autre si lui ou elle est un frère ou une sœur à aimer. Cet amour envers l'autre n'est pas un impératif sans indicatif. Il apparaît comme le fondement même de la liberté offerte par Jésus et la somme de toute la théologie et de la piété authentique. Cet amour envers l'autre rend possible la bonté du Samaritain (qui était considéré comme autre et étranger par le système). Selon Dussel, cet amour, dans un point de vue de l'éthique de la libération, est une action tournée vers l'autre comme personne humaine, comme saint et absolu (cf. *Éthique communautaire*, p.57). Ceci explique de manière explicite la praxis libératrice de Jésus envers la personne pauvre. Il est le premier à le vivre, à le proclamer et invite la personne humaine à le mettre en pratique.

Cette nouvelle perception de la personne humaine comme fils ou fille du Dieu de la vie est le point culminant de la praxis de Jésus. On l'attendait comme le libérateur de la cause politique d'Israël, mais il commençait par la récupération de la dignité des sans dignité et par la production de la vie de ceux et celles qui étaient morts par le système. Jésus met la personne humaine au-dessus de tout, voire au-dessus de la loi du sabbat qui était considérée comme sacrée. Il fait émerger la vie de la personne pauvre niée par le système en vigueur. Selon Dussel, il n'y a rien de plus sacré que la dignité de la personne humaine. L'attitude de Jésus envers les marginalisés le prouve de manière visible parce que, avec lui, la libération commence ici et maintenant. Il n'est pas question d'une libération temporaire à caractère politique ou social, mais d'une libération intégrale qui s'oriente vers le développement de la vie humaine et des valeurs naturelles de la personne.

3.3 La personne pauvre comme lieu théologique

Selon Dussel, « *Le critère de discernement de la parole de Dieu consiste à se situer à partir des pauvres pour entendre la révélation, pour pouvoir croire et pour savoir si une praxis est 'orthopratique'*¹¹⁷. *Le pauvre est le Christ ici maintenant, le chemin qui nous permet de découvrir Dieu et de parler de lui* »¹¹⁸. Dès la formation du peuple d'Israël, la question concernant la présence du Dieu de la vie est considérée comme un signe de vie plein d'espérance. Par sa présence active au milieu de son peuple, le Dieu de la vie s'est manifesté comme le Dieu fidèle. Cela non seulement affermit la foi du peuple, mais lui permet aussi de faire la différence entre le Dieu de la vie et les autres divinités qui ne sont que des fabrications humaines (Dussel parle des dieux fétiches qui se font passer pour Dieu, cf. *Éthique communautaire*, pp. 26-27; p. 221). Je pense que ce n'est pas sans raison qu'on insiste tant dans le Premier Testament sur les lieux de la manifestation de Dieu considérés comme des lieux de rencontre (par exemple, la montagne, la tente et le Temple).

Pour ma part, je dirais qu'on peut déduire toute une théologie à partir des lieux de rencontre avec le Dieu de la vie. Mais, cela a pris du temps pour que le peuple comprenne que la présence du Dieu de la vie ne peut pas se limiter à une structure matérielle. Il est partout, car il est le Dieu des personnes et de l'histoire. Cette théologie s'est développée de façon plus élaborée dans le Deuxième Testament, surtout selon la pensée paulinienne. Paul a repris l'idée du temple, mais sous un point de vue original. Selon lui, la personne humaine est le temple par excellence de la

¹¹⁷ Orthopratique ou orthopraxies est un concept utilisé par l'auteur pour signifier la praxis authentique de l'Église ou de la communauté. Il se définit comme l'agir véritable et adéquat de l'Église comme totalité et comme peuple de Dieu; Réf, *Éthique communautaire*, p. 218

¹¹⁸ Idem, p. 221.

présence du Dieu de la vie. Il a compris que le Dieu de la vie habite dans la personne humaine elle-même, car, sur le chemin de Damas, la voix qu'il entendit ne lui disait pas : Saoul, pourquoi persécutes-tu mes frères, mes disciples, mes enfants ou mes amis, mais cette voix disait: « *Saoul, pourquoi me persécutes-tu? ... Je suis Jésus que tu persécutes* » Actes 9, 4-5. Ce passage reprend d'une certaine façon le fameux texte de Mathieu sur le jugement dernier quand le Roi répliqua en disant : « *En vérité, je vous le dis, dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* » Mathieu 25, 40. Selon la théologie de Mathieu dans ce passage, les petits de ce monde sont le lieu privilégié de la rencontre avec le Dieu de la vie. Paul n'hésitait pas à parler de la sacralisation de la personne humaine en tant que temple de Dieu. Il a compris que, par le Christ vivant le Dieu de la vie est présent en toutes personnes. Sa présence pour la réalisation de la vie dans l'histoire n'est pas inférieure à celle du Temple au milieu du peuple Israël, mais, au contraire, il est plus proche et plus présent qu'on ne pourrait l'imaginer.

Ces lignes permettent de comprendre avec plus de lucidité l'approche de Dussel qui se base d'une certaine manière sur la praxis de Jésus. Cette praxis commence par la prédilection d'une catégorie de personnes bien déterminées: la personne pauvre. Selon Dussel, l'identification de Jésus avec la personne pauvre (Mathieu 25) n'est pas une métaphore, mais plutôt une logique, puisque le Dieu de la vie, absolument Autre, se manifeste dans la chair par celle qui est absolument autre du système (cf. *Éthique communautaire*, p. 231). Jésus commence l'annonce (geste et parole) de son royaume en déclarant bien heureux ceux et celles qui étaient sans vie, car dès maintenant la vie leur sera donnée en abondance. On comprend bien que, si le Dieu annoncé par Jésus est le Dieu de la vie, il doit se réaliser dans l'ici et le maintenant de l'histoire. Cela explique les signes accomplis par Jésus en faveur de

certaines personnes considérées comme des non-personnes. Par la praxis de Jésus, on perçoit le vrai visage du Dieu de la vie comme le Dieu de la justice et de la libération.

Les premiers destinataires du royaume sont les pauvres et les opprimés; il est définitivement à eux. Cela veut dire qu'il est destiné à ceux et celles qui sont privés de vie dans des situations où celle-ci est menacée et niée. Cela prouve, d'une part, la partialité et la faiblesse du Dieu de la vie par le fait de donner la vie aux sans vie et, d'autre part, qu'il garantit la vie à toutes les personnes. Le fait d'annoncer le royaume à la personne pauvre n'exclut pas les riches, mais signifie que le Dieu du royaume est d'abord le Dieu des pauvres et qu'il vient d'abord à eux dans son royaume. Cette prédilection radicale et incomparable de la part de Jésus pour la personne pauvre inverse l'ordre des choses de manière remarquable. La Bonne Nouvelle est annoncée aux exclus de la société. Désormais, l'histoire du salut est orientée à partir des plus petits de ce monde, c'est-à-dire à partir d'en bas. Selon Dussel, la personne pauvre est précisément considérée comme sujet du royaume parce qu'elle est un non-être et exclue du système et qu'elle n'est pas souillée par le monde. Elle est le lieu de l'épiphanie du Dieu de la vie et pour Dussel: « *Dans le système, l'unique lieu possible pour l'épiphanie de Dieu est constitué par ceux qui ne sont pas système: celui qui est différent du système, le pauvre* »¹¹⁹. Là où la vie de la personne humaine est niée, le Dieu de la vie est absent.

Il est dit dans cette annonce que les prostituées et les pécheurs devancent les justes dans le royaume (Mathieu, 21, 31). Quelle folie et quelle ironie de la part du berger de partir à la recherche de la brebis perdue et de laisser les quatre-vingt-dix-neuf autres sans surveillance (Luc, 15, 4-7)! À mon avis, je pense que cette parabole montre que le Dieu du royaume est le Dieu de toutes les personnes et surtout de celle

¹¹⁹ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 231.

qui est perdue et exclue. Face à la situation négative d'exclusion et de mort, Jésus présente le caractère positif d'une praxis qui immédiatement donne la priorité à la personne pauvre. Cette praxis a un nouveau paradigme et une nouvelle articulation de la théorie théologique sur la relation de communication entre le Dieu du royaume et la personne pauvre. Cette théorie théologique, selon la vision de Jésus, est un acte second qui émerge de sa praxis et de son engagement pour le développement de la vie dans le royaume. Dussel, s'inspirant de la même vision, disait à propos de la théorie théologique latino-américaine: « *Le point de départ des théologies du Tiers Monde est la lutte des pauvres et des opprimés contre toutes formes d'injustice et de domination. La participation des chrétiens à ces luttes offre un nouveau lieu théologique à la réflexion* »¹²⁰.

Ce nouveau lieu théologique est pour Dussel l'endroit originaire où nous pensons et l'objet de notre pensée. Cela veut dire que le sujet de la réflexion théologique est articulé à partir de la personne pauvre. Cette dernière est le lieu à partir duquel nous pouvons découvrir le Dieu de la vie et où nous pouvons élaborer la réflexion théologique, car il est le Dieu des pauvres (avec les mots de Dussel: ce Dieu véritable est celui des pauvres, cf. *Éthique communautaire*, p. 221). Il est le Dieu qui promeut la vie et la libération des victimes du soi-disant ordre établi, expression de l'oppression et de la violence structurelle institutionnalisée. La personne pauvre est le lieu où le Dieu de la vie interpelle les humains. Elle est l'espace de la révélation de l'amour du Dieu de la vie. Pour ma part, je dirais que je ne peux pas concevoir aujourd'hui, dans le sous-continent latino-américain, une réflexion théologique qui néglige la condition humaine. Une théologie de domination purement spirituelle qui fermerait les yeux sur le contexte serait inacceptable. Elle contribuerait à perpétuer les structures injustes. Dussel, en parlant du statut

¹²⁰ Enrique Dussel, « Théologies de la périphérie et du centre. Rencontre ou confrontation », dans *Concilium* 191, 1984, p. 149.

idéologique de la théologie de la libération, disait: « *Elle surgit, se constitue et sert une praxis déterminée. C'est une véritable rupture épistémologique, car la théologie n'est pas neutre. Toute théologie est conditionnée par la position et la conscience de classe du théologien* »¹²¹.

À travers ce discours théologique, la personne pauvre se découvre, non seulement comme sujet et interlocutrice de l'histoire, mais surtout comme le lieu par excellence de la manifestation du Dieu de la vie. Cette découverte ou cette prise de conscience lui parvient grâce à l'histoire même de la parole du Dieu révélé dans la Bible et du parcours d'un peuple opprimé qui a vécu une expérience unique avec le Dieu de la vie. On constate une certaine similitude entre la situation d'oppression et d'exploitation dont a souffert le peuple d'Israël et celle du peuple latino-américain (cf. « Paradigme de l'exode dans la théologie de la libération », dans *Concilium* 209, 1987, p. 103). La libération (l'exode) du peuple Israël est considérée comme l'évènement générateur de la conscience de ce peuple. C'est à partir de ce moment central et culminant que ce peuple a fait la découverte du Dieu de la vie. Il est désormais son peuple. Cette expérience apparaît comme un point central dans le discours théologique latino-américain et Dussel l'exprime de la manière suivante: « *C'est pour cela qu'à l'intérieur de cette tradition historique du peuple latino-américain, la théologie de la libération, depuis ses débuts, a compris le paradigme de l'exode comme son propre schéma fondamental. À tel point qu'on a été jusqu'à critiquer ce retour continu à la relecture exodale* »¹²².

¹²¹ Idem, p. 153.

¹²² Enrique Dussel, « Paradigme de l'exode dans la théologie de la libération », dans *Concilium* 209, 1987, p. 107.

Cette idée de Dussel est intéressante: en effet, la relecture ou l'appropriation de l'expérience du peuple d'Israël permet à la personne pauvre d'acquérir une certaine maturité. Elle relit les Écritures à partir de sa situation historique concrète et découvre la volonté du Dieu de la vie dans le quotidien de sa vie. Elle doit passer d'une expérience personnelle ou individuelle à une expérience communautaire. La communauté des personnes pauvres constitue le peuple du Dieu de la vie. L'irruption de la personne pauvre dans l'histoire comme lieu théologique est considérée comme un signe des temps. Elle est non seulement le lieu prédilectif de l'annonce de la Bonne Nouvelle mais leur simple présence est déjà une annonce. La personne pauvre évangélise par sa présence et son évangélisation est un signe de la présence du royaume, puisqu'elle n'avait pas accès aux Écritures. La Bonne Nouvelle du royaume consiste à apporter la vie en plénitude à celui et celle qui en est privée.

3.4 Le Dieu de la vie dans l'histoire du peuple latino-américain

Selon Dussel, « *la théologie n'est pas un simple exercice académique. Les interprétations de la vie appuyées sur la foi du peuple de la base, exprimées dans leurs idiomes culturels, comme liturgies, dévotions, contes, drame, chant, poésie, constituent une authentique théologie* »¹²³. À travers ces lignes, l'auteur met en évidence une nouvelle manière de faire de la théologie. Certes, il est conscient d'une part, que la théologie dans un sens formel est une science qui demande intelligence et connaissance mais, d'autre part, que de restreindre la théologie de la libération aux universitaires, c'est l'appauvrir en tant que fait historique. C'est la raison pour laquelle on essaie de relire la foi du peuple latino-américain et sa relation avec le Dieu de la

¹²³ Enrique Dussel, « Théologie de la périphérie et du centre. Rencontre ou confrontation », dans *Concilium* 191, 1984, p. 153.

vie à partir d'un autre horizon. Ce nouvel horizon permet d'orienter et d'établir la réflexion théologique à partir du peuple pauvre. Cela explique pourquoi la théorie théologique succède à la praxis ou au vécu même du peuple pauvre. Dans cette praxis, le peuple pauvre fait l'expérience d'un Dieu présent dans la vie de chaque victime causé par l'ordre établi (affamée, opprimée, exclue et humiliée) dans un processus émancipatoire. Il arrive à découvrir et à dénoncer l'absence inquiétante du Dieu de la vie dans le système d'oppression et dans sa lutte pour la libération et dans sa foi au vrai Dieu. Il prend conscience d'une réalité importante dans son cheminement, à savoir que le Dieu des oppresseurs est différent du Dieu de la vie, qui est celui des pauvres.

Une théologie élaborée à partir du peuple pauvre, qui englobe en même temps un discours radical et une praxis transformatrice, permet de discerner la présence d'un Dieu qui se révèle de manière privilégiée dans ses luttes quotidiennes pour la libération. N'est-ce pas ce même Dieu qui, dans un temps précis de l'histoire, a dit: *« J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs; oui je connais ses angoisses. Je suis descendu pour le délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de cette terre vers une terre plantureuse et vaste, vers une terre qui ruisselle de lait et de miel... »* Exode. 3, 7-8a. Le peuple pauvre a compris que le Dieu qui se révèle dans l'histoire est un Dieu irréductible à la manière humaine et mondaine de le comprendre. Il est le Dieu qui se fait présent dans les événements libérateurs de son peuple. Il plante sa tente parmi ceux et celles qui pratiquent la justice envers la personne pauvre, car il se présente comme le Dieu des pauvres dans une histoire d'oppression, d'exclusion et de luttes permanentes pour la libération.

Dans cette histoire, le Dieu de la vie se manifeste comme celui qui favorise la personne pauvre et qui libère d'un amour inconditionnel. La manifestation de ce Dieu oriente le discours théologique vers une praxis libératrice qui opte pour la transformation historique du quotidien. Découvrir et discerner la présence du Dieu de la vie dans les luttes quotidiennes du peuple pauvre est une tâche urgente pour la théologie de la libération. Ainsi, dans son éthique communautaire de la libération, Dussel essaie dès le début de clarifier l'existence de la personne pauvre dans le concret de l'histoire comme point de départ du discours théologique. Selon l'auteur: « *Si l'on n'a pas bien vu ce point, en tant que point de départ de tout le discours théologique, on ne peut même pas parler de Dieu des pauvres, parce que l'on ne sait pas à priori, avant l'expérience, qui sont les pauvres* »¹²⁴. Il incombe à la théologie de la libération de discerner entre les idoles du système établi et ses fétiches qui se font passer pour des dieux et le Dieu véritable. Selon Dussel: « *Ce Dieu véritable est celui des pauvres* »¹²⁵. La foi dans le Dieu de la vie est une foi vivante et célébrée dans des circonstances historiques et concrètes. Par la foi, le peuple pauvre croit contre toute espérance au Dieu de la vie, car il est le Dieu vivant qui redonne vie à ceux et celles qui en étaient dépourvus. Il est attentif à la clameur de la personne pauvre.

On a vu avec Dussel que l'écoute attentive de la voix de la personne pauvre est un moyen de suivre les traces du Dieu de la vie ici et maintenant de l'histoire. Par la foi, le peuple pauvre comprend que ce Dieu est celui qui se révèle en la personne de Jésus, en lequel on est invité à l'appeler Père. Dans cette relation de filiation, le peuple pauvre découvre que les faux dieux produisent historiquement un système producteur de morts prématurées, parce qu'ils n'ont pas la vie en eux. Ces dieux s'opposent à la vie et aux facteurs qui l'engendrent. Le pauvre réfléchit constamment sur la manière dont la vie a été donnée et sur les moyens de sa reproduction ici et

¹²⁴ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 221

¹²⁵ Idem, p. 221.

maintenant. L'absence inquiétante d'une vie digne de fils ou filles du Dieu de la vie dans le sous-continent latino-américain amène le peuple pauvre à chercher le vrai visage du Dieu de la vie. Le dualisme vie-mort est la réalité quotidienne de discernement pour le peuple pauvre. Il est une boussole qui permet au peuple pauvre dans sa marche dans le désert de repérer la présence du vrai Dieu. Un théologien qui éclaire de manière magistrale cette idée est Jon Sobrino. Il écrit à ce propos: « *La corrélation primordiale entre Dieu et vie est ce qui permet d'avancer dans la connaissance du vrai Dieu en démasquant les fausses divinités. Sera vrai le Dieu au nom duquel s'engendre la vie; et l'on avancera dans le culte rendu au vrai Dieu par et dans le processus d'engendrer la vie. Et, à l'inverse, seront fausses les divinités au nom desquelles on engendre la mort* »¹²⁶. La vie constitue la norme qui permet de discerner la présence du Dieu de la vie. Ainsi, l'éthique de la libération met la loi et les normes au service de la vie, et non le contraire.

L'attitude de Jésus face à la loi ne laisse pas de doute sur sa compréhension de la volonté de Dieu. Il a compris dès le début de sa mission que la volonté primordiale du Père s'oriente vers la vie de la personne humaine. Certes, son intention première n'était pas l'abolition de la loi, mais plutôt que cette dernière soit au service de la personne humaine. Il ne peut pas y avoir une loi qui interdit la satisfaction des besoins vitaux, peu importe le jour ou le moment (le jour du sabbat par exemple). Le plus important n'est pas la fidélité à une loi qui tue, mais une praxis qui pourrait être considérée comme une médiation de la volonté du Dieu de la vie. À ce sujet, Jon Sobrino a écrit: « *Pour Jésus, la première médiation de la réalité de Dieu est la vie. Dieu est le Dieu de vie et il se manifeste à travers la vie* »¹²⁷. Cela permet de percevoir la dimension intrinsèque de la loi. On ne tend pas son abolition, mais on

¹²⁶ Jon Sobrino, « Le Dieu de la vie en Jésus de Nazareth », dans Jésus en Amérique latine, Santander, Sal Terrae, 1981, p. 165.

¹²⁷ Idem, p. 175.

s'attend à ce que son rôle premier soit d'être au service de la personne humaine et d'incarner l'amour entre les humains. Mais une loi qui justifie un système sanguinaire et qui nourrit le Dieu fétiche de ce dernier est loin d'être idéale pour le peuple latino-américain. Le peuple pauvre comprend que la gloire du Dieu de la vie est l'humain vivant (*gloria Dei, vivens homo*) et il le comprend davantage par l'irruption de ce Dieu dans son histoire. En lisant son histoire à partir de la Parole du Dieu de la vie, il comprend que le royaume de ce Dieu ne correspond pas à un territoire, mais à son agir (le régner de Dieu). Il qualifie cet agir comme un agir libérateur en faveur de la personne humaine qui détruit les structures de mort pour qu'elle ait la vie en plénitude.

Ainsi, se questionner sur la présence de Dieu dans le contexte latino-américain est constant et permanent. C'est ce questionnement dans la foi au Dieu de la vie qui donne à l'éthique de la libération ainsi qu'à la théologie de la libération leur raison d'être. Elle est la clef qui permet de comprendre toute l'histoire du salut et qui délimite les différents moments de la manifestation du Dieu de la vie. Elle permet aussi de comprendre le sens de la vie selon le plan du Dieu de la vie dès la création jusqu'à aujourd'hui dans des circonstances historiques concrètes. Le Dieu qui se révèle dans la Bible en la personne de Jésus ne peut pas se retirer de sa création: il est le Dieu de la vie, donc celui des pauvres. Ce Dieu agit pour et avec le peuple latino-américain pour que la vie soit engendrée et développée.

Dans un sous-continent latino-américain fréquemment affligé par la mort lente et prématurée de la plus grande partie du peuple, l'éthique de la libération se présente comme une alternative qui pourrait éviter ce fléau. Ainsi, ce peuple exprime sa foi au Dieu de la vie et lutte contre les forces mortifères du système en vigueur. Dans ce chapitre, nous avons essayé de présenter de manière succincte la relation qui existe

entre le Dieu nommé le « Dieu de la vie » et sa participation active dans la lutte quotidienne du peuple. Cette lutte quotidienne exprime la foi vivante et critique d'un peuple qui cherche à faire la volonté première de son Dieu et à comprendre sa mission à partir de celui-ci. Cette mission consiste à produire et reproduire la vie parce que le Dieu de sa foi est celui de la vie. La lutte du peuple pauvre pour la vie est celle du Dieu de sa foi puisqu'il est le Dieu de la vie et celui des pauvres. Cette idée nous a permis de comprendre que le concept de libération n'est pas un ajout à la théologie mais l'essence même de celle-ci, et Dussel l'a exprimé de la manière suivante: « *La théologie de la libération n'est pas un chapitre de la théologie, elle est une manière de faire toute la théologie* »¹²⁸. Le discours émis sur Dieu ne peut pas être autre qu'un discours libérateur.

On parvient à comprendre pourquoi Dussel pense que l'éthique de la libération est une théologie fondamentale. Une éthique dont le contenu matériel est la vie de la personne humaine répond à l'idée du Dieu révélé dans la Bible en la personne de Jésus. En la personne de Jésus, on parvient à la connaissance du vrai Dieu. Sa prédilection pour les exclus de la société fortifie la foi et la persévérance des chrétiens. Ainsi, ces derniers trouvent la source de leur lutte pour la vie en la personne même de Jésus, qui comprenait que la volonté primordiale de son Père est orientée vers la vie de la personne humaine. Ceci montre le rôle important de la personne humaine aux yeux du Dieu de la vie. Elle est un partenaire indispensable dans la relation de ce Dieu avec la personne humaine et de la personne humaine avec ce Dieu. Dans le sous-continent latino-américain, le peuple pauvre croit à la vie, puisque Dieu est vie.

¹²⁸ Enrique Dussel, *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991, p. 213.

CONCLUSION

L'idée d'orienter la réflexion philosophique latino-américaine sur un sentier autre que celui de la pensée occidentale était pour Dussel une obligation. Cette réflexion part de l'affirmation de la vie de l'autre niée par le système totalitaire. Bien qu'il ait été influencé par la pensée de Heidegger et de Levinas, il aborde avec originalité la question de l'être posée par ces deux derniers. Se distinguant de la pensée dialectique occidentale, Dussel propose la méthode analytique. Cette méthode lui permet de cerner non seulement la réalité mais aussi de poser ce qu'il juge être les vraies questions. Pour Dussel, la question de l'autre ne se pose pas seulement de manière individuelle mais aussi de façon communautaire. Cette approche lui permet de surmonter une définition erronée du phénomène de la pauvreté pour la concevoir comme un fait massif et structurel.

L'auteur procède à une déconstruction de la pensée occidentale pour ensuite instaurer de nouvelles catégories qui permettent d'exprimer la situation du peuple pauvre latino-américain avec des concepts typiquement latino-américains. Ainsi, l'éthique de la libération se donne comme tâche une remise en question de la morale du système établi qui domine, réifie et nie la vie de l'autre. L'autre qui était une non-personne est désormais sujet, agent et bâtisseur de sa communauté. Sur les ruines du système, il essaye de découvrir la présence permanente du Dieu de la vie dans le quotidien de son histoire. L'irruption de l'autre comme victime du système constitue une menace pour le système qui occulte de façon structurelle sa présence. La victime n'était qu'un simple instrument de production. Par sa nudité exprimée comme révélation, elle manifeste la non-faisabilité et la non-fonctionnalité du système établi. Elle contredit de manière décapante et tangible la morale du système en vigueur comme un Tout totalisé. Elle est extérieure au système. Elle ne se demande pas comment devenir plus riche, mais comment se libérer et libérer les autres. L'éthique

de la libération se convertit en une théologie fondamentale. Elle consiste à discerner la volonté du vrai Dieu par rapport à celle des dieux fétiches du système. Elle est service et amour inconditionnel de l'autre, qui se considère comme le lieu prédilectif de la présence et de la manifestation du Dieu de la vie.

En prenant parti pour les victimes, ce Dieu prouve l'universalité de son amour. Son envoyé, Jésus le Christ, l'a démontré d'ailleurs à travers sa praxis. Servir et prendre la défense de la personne pauvre devant le système est un signe de bonté et de justice qui annonce l'avènement du royaume. Ce dernier est la manifestation de l'agir du Dieu de la vie dans l'histoire de son peuple. Un agir qui consiste à libérer la personne humaine du mal (système, lois, institutions) qui empêche la production et le développement de la vie. On comprend pourquoi le point de départ de l'éthique de la libération est la critique de la négation de la vie. Selon Dussel, « Libère la personne pauvre et vient en aide à celui qui est dans le besoin », est le critère absolu de l'éthique de la libération. Il s'agit d'une libération intégrale qui n'est inscrite dans aucun programme politique. Cette libération peut être efficace et permanente si, et seulement si, elle provient de la personne pauvre. Seule la victime peut vraiment comprendre le prix et la valeur de la liberté. Elle est désormais agent et sujet de sa propre libération.

L'éthique de la libération non seulement promeut la vie de la personne pauvre mais aussi sa reconnaissance comme personne humaine capable de prendre son destin en main. Ainsi, on évitera de tomber dans le paternalisme et l'assistencialisme. Cette reconnaissance lui permet d'être un acteur potentiel dans la construction de vraies relations humaines basées sur la justice et l'amour fraternel. Le lieu par excellence de ce type de relation est la communauté où les membres s'engagent à développer le face à face. Cet engagement est le résultat d'une prise de conscience qui constitue le signe de maturité de chaque membre de la communauté. Les membres s'inscrivent dans le processus de leur libération au nom de leur foi. Une foi critique et solide qui leur

permet de s'approprier les Saintes Écritures à partir du revers de l'histoire. Le Dieu révélé dans les Saintes Écritures en la personne de Jésus est le Dieu de la vie puisqu'il est source de vie et promoteur de vie. Ce Jésus, homme vrai et cohérent sur toute la ligne, a compris que la volonté de son père consistait à promouvoir la vie de ceux et celles qui n'en avaient pas. On comprend pourquoi, dans une perspective chrétienne, les personnes qui marchent à la suite de Jésus cherchent à imiter sa praxis. Un Jésus ami de la personne pauvre. Il marche et mange avec la personne pauvre. Son identification à la personne pauvre va au-delà d'une simple métaphore.

Rendre la dignité de fils et de filles aux personnes qui n'étaient pas considérées et traitées comme telles était pour lui primordial. D'où la nécessité d'une pensée éthique qui défend cet aspect de la dimension humaine dans un sous-continent où la lutte pour la survie est constante et quotidienne. Voilà pourquoi l'éthique théologique dusselienne peut être considérée comme une réponse à la morale du sous-continent latino-américain. Si la morale établie justifiait sa pratique par la domination, la négation de la vie et l'exclusion de l'autre; l'éthique théologique dusselienne nous enseigne que: « libère les victimes » est l'un des critères qui nous permet d'avoir en héritage la vie éternelle. La solidarité concrète et respectueuse de la personne des victimes est acceptée et appréciée de la part de tous ceux et celles qui croient qu'un monde meilleur est possible. Ce critère est valable non seulement en Amérique Latine, mais partout et ailleurs il est pratiqué.

BIBLIOGRAPHIE

1- LES ÉCRITS CONSULTÉS DE DUSSEL

DUSSEL, E. D., *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélistes de l'Indien*, 1504-1620. Wiesbaden, F. Steiner, 1970

DUSSEL, E. D., *La pedagogía latinoamericana*, Bogotá, Nueva América, 1971

DUSSEL, E. D., *Método para una filosofía de la liberación*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1972

DUSSEL, E. D., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 1, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 1973

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

DUSSEL, E. D., *Para una de-structión de la historia de la ética*, Mendoza, Ser y Tiempo, 1973

DUSSEL, E. D., *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación*, t. 1, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1973

DUSSEL, E. D., *Teología de la liberación y ética. Caminos de liberación*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros, 1974

DUSSEL, E. D., *Histoire et théologie de la libération*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1974

DUSSEL, E. D., "Contexte politique et ecclésial de la théologie de la libération en Amérique latine", dans XXX, *Théologies du Tiers-Monde. Du conformiste à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan, 1977, pp. 106-120

DUSSEL, E. D., *Filosofía ética latinoamericana*, 3ème édition, México, Edicol, 1977

DUSSEL, E. D., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. 3, México, Edicol, 1977

- DUSSEL, E. D., *Para una ética de la liberación latinoamericana. Filosofía política latinoamericana*, t. 4, Bogotá, Universidad de Santo Tomas, 1979
- DUSSEL, E. D., *Para una ética de la liberación latinoamericana (Arqueológica latinoamericana)*, t. 5, Bogotá, Universidad de Santo Tomas, 1980
- DUSSEL, E. D., « Puebla, Relation entre éthique chrétienne et économie », dans *Concilium* 160, (1980), pp. 165-179
- DUSSEL, E. D., « Éthique unique et pluralité des morales », dans *Concilium* 170, (1981), pp. 95-106
- DUSSEL, E.D., « Le pain de la célébration. Signe communautaire de justice », dans *Concilium* 172, (1982), pp. 89-101
- DUSSEL, E.D., « Éthique de la libération. Hypothèses fondamentales », dans *Concilium* 172, (1982), pp. 99-115
- DUSSEL, E. D., « Théologie de la périphérie et du centre. Rencontre ou confrontation », dans *Concilium* 191, (1984), pp. 143-158
- DUSSEL, E. D., « El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx » dans *Christus* (México) 50, (Feb. 1985), pp. 35-47
- DUSSEL, E. D., « Histoire et praxis (orthopraxie et objectivité) », *Revue de l'Université d'Ottawa* 55 (oct. 1985), pp. 147-161
- DUSSEL, E. D., « Clase obrera e Iglesia en América Latina (1850-1986) », dans *Christus* (México) 52 (Mar. 1987), pp. 20-23
- DUSSEL, E. D., « La dignidad del Otro en la ética de la liberación », dans VV.AA., *De dignitatis hominis : mélanges offerts à Carlos-Josephat Pinto de Oliviera*, Univer. Verlag, Fribourg, (1987), pp. 279-286
- DUSSEL, E. D., « Paradigme de l'exode dans la théologie de la libération », dans *Concilium* 209, (1987), pp. 101-111

DUSSEL, E. D., *Hacia un Marx desconocido: un comentario de los Manuscritos del 61-63*, Iztapalapa, Siglo XXI, 1988

DUSSEL, E. D., «Découverte ou invasion de l'Amérique? Vision historico-théologique», dans *Concilium* 220, (1988), pp. 147-155

DUSSEL, E. D., *Éthique communautaire*, Paris, Du Cerf, 1991

DUSSEL, E. D., « De sucre a Santo Domingo » (1972-1992), dans *Revista Eclesiástica Brasileira* 52, (Sep. 1992), pp. 552-573

DUSSEL, E. D., *L'occultation de l'autre*, Paris, Éditions ouvrières, 1992

DUSSEL, E. D., « La cuestión institucional » *Christus* (México) 58, (Mar. 1993), pp. 62-65

DUSSEL, E. D., *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1994

DUSSEL, E. D., « La démocratie matérielle et formelle », dans Hurbon, L., éd., *Réflexion à partir d'une éthique de la libération dans les transitions démocratiques*, Paris, Syros, (1996), pp. 347-357

DUSSEL, E. D., « Le marché dans la perspective éthique de la théologie de la libération », dans *Concilium* 270, (1997), pp. 121-138

DUSSEL, E. D., « Globalization and the victims of exclusion: from a liberation ethics perspective », dans *Modern Schoolman* 35, (Jan. 1998), pp. 119-155

DUSSEL, E. D., « Arquitectónica de la ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión », dans *Laval Théologique et Philosophique* 54, (Oct. 1998), 455-471

DUSSEL, E. D., « Autopercepción intelectual de un proceso histórico », dans *Anthropos* 180, (Septembre-Octobre 1998), pp. 20-39

DUSSEL, E. D., « Sensibility and otherness in Emmanuel Lévinas », *Philosophy Today* 43, (Sum. 1999), pp. 126-134

DUSSEL, E. D., *L'éthique de la libération : brève architectonique d'une éthique matérielle et critique*, Paris, L'Harmattan, 2002

2- LES ÉCRITS SUR DUSSEL

CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, UNAM, 1983.
Doctorado

DEL RIO GALLEGOS, J.L., *Es posible una filosofía de la liberación?*, México, Universidad Iberoamericana, Facultad de Filosofía, 1978. Licence

DIAS CASALI, A.M., *La « Pedagógica » de Enrique Dussel: elementos para un estudio critico*, São Paulo, Universidad Católica, 1979. Doctorat

JIMENEZ-ORTE, J., *Fondements Éthiques d'une philosophie Latinoaméricaine de la Libération : E. Dussel*, Montréal, Université de Montréal, 1985. Maîtrise

MOROS-RUANO, E., *The philosophy of liberation of E. Dussel: An alternative to Marxism in Latin America?*, Nashville, Vanderbilt University, 1984. Doctorat

NOCETTI, E., « Fundamentos y líneas principales », *Salesianum*, Rome, 48, (1986), pp. 869-905

ROJAS VARGAS, E., *Enrique Dussel. Teoría Crítica de la liberación del Hombre Latinoamericano. A poste filosófico a un proyecto distinto de vida*, Cochabamba, Universidad Católica Boliviana, 1985. Licence

SAINT-GEORGES, B., *Une lecture de l'éthique d'Enrique Dussel et perspectives pour une théologie des Caraïbes*, Montréal, Université de Montréal, 2000. Maîtrise

SUDAR, P., *El rostro del pobre. Mas allá del ser y del tiempo*, Buenos Aires, Patria Grande, 1981

3- AUTRES ÉCRITS

ABEL, O., « Justification de l'éthique », dans *La justification de l'Europe: Essai de l'éthique européenne*, Genève, Labor et Fides, 1992

BOFF, L., *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981

BOURGEAULT, G., BÉLANGER, R. et DESROSIERS, R., *Vingt années de recherches en éthique et de débats au Québec*, Québec, Fides, 1997

CALVEZ, J. Y., *Une éthique pour nos sociétés*, Paris, Nouvelle Cité, 1988

CONGAR, Y., *Un peuple messianique: l'Église sacrement du salut, salut et libération*, Paris, Du Cerf, 1975

FORTIN, P., *La morale, L'éthique, L'éthicologie. Une triple façon d'aborder les questions d'ordre moral*, Sainte Foy, Presses de l'Université, 1995

GUY, A., *La philosophie en Amérique Latine*, Paris, P.U.F. (coll. Que sais-je), 1991

HINKELAMMERT, F., *Las armas ideológicas de la muerte*, Salamanca, Sígueme, 1978

INFRANCA, A., *La philosophie de la libération en Amérique-Latine. L'autre Occident*, Paris, L'Harmattan, 2004

JANKÉLÉVITCH, V., *Le paradoxe de la morale*, Paris, Du Seuil, 1981

JONAS, H., *Le principe de la responsabilité*, Paris, Du Cerf, 1990

LACROIX, A. et J. F. Malherbe, éd., *L'éthique à l'ère du soupçon*, Montréal, Liber, 2003

LEONARD, A., *Le fondement de la morale: essai d'éthique philosophie générale*, Paris, Du Cerf, 1991

LEVINAS, E., *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974

- MORENO, R. F., « La recherche du Royaume et de sa justice. Le développement de l'éthique de la libération », dans *Concilium* 192, (1984), pp. 61-70
- MOSER, A., « La représentation de Dieu dans l'éthique de la libération », dans *Concilium* 192, (1984), pp. 71-80
- PABLO, R., « La théologie de la libération thèmes et défis nouveaux pour la décennie 1990 », dans *Foi et développement* 199, (Janvier 1992), pp. 1-6
- PAULO, F., *Pédagogie des opprimés*, Paris, François Maspero, 1974
- PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne*, Fribourg, Universitaires, 1985
- QUÉRÉ, F., *L'éthique et la vie*, Paris, Odile-Jacob, 1981
- SIMON, R., *L'éthique de la responsabilité*, Paris, Du Cerf, 1993
- SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina*, México, CRT, 1977
- SOBRINO, J., *Resurrección de la verdadera Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1981
- SOBRINO, J., *Jesús en América Latina*, Santander, Sal Terrae, 1982
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador*, Madrid, Trota, 1991
- VIDAL, M., « La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática » dans *Moralia* 5, (1983), pp. 88-113
- VOLANT, É., *Des morales : crises et impératifs*, Montréal, Paulines, 1985
- ZEA, L., *América en la conciencia de Europa*, México, Los Presentes, 1955
- ZEA, L., *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970
- ZEA, L., « América Latina: largo viaje hacia si misma », dans *Filosofía de la cultura Latina americana*, Bogotá, El Búho, 1981