

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres

Ecole de philosophie



SUR LES TRACES DE LEVINAS

De la phénoménologie à l'éthique de la libération d'Enrique Dussel

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **master en philosophie**
(FILO2M – FILO 2005)

sous la direction du P^r Marc Maesschalck
par Hoeradip KOUAMEN HAPPIANNÉE

ACADÉMIQUE 2013-2014

Introduction

Parlant de la liberté, Hume y voyait déjà « *the most contentious question of metaphysics* (...) ». ¹ Cet aspect litigieux n'est-il pas en lui-même sous-jacent aux conceptions hétérogènes et fluctuantes de la subjectivité qui se seraient déployées tout au long de l'histoire de la philosophie ? Ainsi, aux métaphysiques modernes du sujet qui se sont efforcées jusqu'à Kant de voir en la subjectivité le « pôle de référence » à partir duquel s'édifie le monde, s'est substitué pendant la postmodernité une toute nouvelle orientation qui, dans une démarche critique de la subjectivité, n'a pas masqué sa répugnance à l'égard de cet anthropocentrisme philosophique. Si le projet moderne de l'« affirmation du sujet », projet qui remplit une double fonction d'universalisation épistémique par le biais du pouvoir synthétique du cogito et une fonction psychologique d'individuation personnelle ², aboutit sur une conception de la liberté comme *fait de l'autonomie* c'est-à-dire, comme expression de la souveraineté d'une subjectivité qui serait le fondement (*subjectum*) de ses actes et de ses représentations, le projet postmoderne en revanche s'avère quant à lui désillusionné à l'égard de telles mesures de surenchérissements de la souveraineté du sujet. Cette désillusion est d'une conséquence telle que s'impose la nécessité de convoquer ce même sujet au tribunal de l'examen critique afin qu'il rende compte de ses réelles modalités de constitution ainsi que de sa prétention à l'autonomie : Le sujet postmoderne est comme une « empreinte » au sens bergsonien du terme qui se convertit progressivement en évoluant du passif vers l'actif. Au fondement de ce *devenir-sujet* ne découle aucune forme de « bonne volonté », ni l'autonomie d'une conscience originaire qui puisse sous quelques prétextes plaider pour une quelconque forme de souveraineté. ³

Pourtant, ces différentes conceptions de la liberté aussi controversées soient elles, ne résolvent aucunement ce paradoxe qui détermine notre siècle : Tout en ayant le souci de sa finitude joint au sentiment d'appartenir à une « grande famille de l'humanité », l'homme est en même temps confronté à la tentation de la haine envers l'autre homme, au repli et à l'exacerbation identitaires. ⁴ C'est à partir de ces tentations à l'hégémonie ou à l'impérialisme, tentations qui sont tout aussi inéluctables que paradoxales quant à l'idéal moderne de la quête d'un humanisme uniforme et authentique, qu'ont pu se déployer les systèmes les plus totalitaires de l'histoire de l'humanité : colonialisme, totalitarisme, fascisme etc...

-
1. La plus litigieuse question de la métaphysique, Cf. D. HUME., *Inquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals* Reprinted from 1777 edition, Third Edition, L. A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford, p. 95. (Traduction libre)
 2. Cf. A. SAUVEGNARGUES, *Deleuze, empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, (Philosophie d'aujourd'hui), p. 24.
 3. G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF, p. 101.
 4. Cf. C. EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris : Éditions des Écrivains, 2002, p. 13.

Toutefois, au-delà de tout « conflit de paradigme » (moderne/postmoderne) se pose cette question qui inspire à nouveau la désillusion : Comment repenser à nouveau frais l'humanisme au-delà du projet moderne et postmoderne ? Pouvons-nous encore espérer à un monde plus juste et plus équitable ? De telles interrogations semblent à première vue irrecevables d'autant plus que le paradigme moderne et postmoderne semble avoir déjà épuisé la question de la subjectivité, en s'efforçant de situer l'humain, le sujet, aux extrémités de l'autonomie souveraine et de la finitude. Cependant, « si la phénoménologie n'est pas restée à l'abri de la crise de la subjectivité moderne, elle s'est pourtant employée à lui chercher des réponses plutôt que de se précipiter dans des déclarations péremptoires sur la mort du sujet »⁵ En réponse à cette crise de l'humanisme moderne qui semble rompre tout espoir en un avenir meilleur, la phénoménologie de Levinas à ceci de singulier qu'elle ouvre des voies nouvelles pour une nouvelle conception qui transgresse toute la « pente ontologique et traditionnelle du sujet ». « Difficile liberté » : Telle est désormais la « maxime » déterminante pour la constitution du sujet levinassien qui, bien qu'affranchie de tout arbitraire et de toute forme d'aliénation, interrompt sa complaisance dans son autonomie autarcique pour s'orienter irrévocablement vers la voie paradoxale d'une hétéronomie infiniment intransigeante. Loin de se déployer sous le fond d'un procès de deshumanisation, cette « difficile liberté » oriente son projet de subjectivation dans la perspective d'une « quête permanente » par laquelle le sujet *découvre* et *articule* progressivement sa propre identité subjective. Une telle définition de la subjectivité et de la liberté comme un processus toujours en cours d'actualisation a de quoi nous surprendre d'autant plus qu'elle nous incite à nous interroger en ces termes : Vers quel *telos* s'oriente ce processus de subjectivation qui prétend garantir la liberté du sujet ? Quel « niveau de subjectivation » marque l'authenticité de notre liberté ? La quête d'une « difficile liberté » est-elle finalement un évènement inhérent à la condition humaine ? Autant ces interrogations mettent en évidence les apories liées à la question de la liberté dans son articulation avec l'identité subjective, autant elles permettent de redéfinir ce qui constitue l'authenticité et la véritable dignité de l'humain.

Ainsi, sur le thème intitulé : « *Sur les traces de Levinas : De la phénoménologie à la philosophie de la libération.* », nous tenons strictement à montrer en quoi une philosophie à première vue « pacifiste », une philosophie qui entend remédier aux paradoxes de notre siècle comme celle de Levinas, peut entrer en résonance avec la philosophie de Dussel qui s'oriente quant à elle dans la perspective d'une praxis universelle de libération. Loin de nous livrer à des « vaines comparaisons », notre travail prend l'orientation d'un itinéraire (« *Sur les traces de Levinas : De la phénoménologie à la philosophie de la libération* ») dans la mesure où il s'engage à mettre en évidence l'originalité de chacun de ces philosophes tout en montrant dans quelles mesures la pensée de Levinas tout en élucidant celle de Dussel, peut

5. Cf. R. BERNET, *La Vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PARIS, PUF, 1994, p. 2

être abordée de manière critique et même prolongée sous des perspectives nouvelles. En effet, la philosophie de la libération dont le représentant principal est le philosophe latino-américain Enrique Dussel, est un mouvement de pensée hétérogène et collectif qui émerge en Amérique latine à partir des années 1970. Les précurseurs de ce courant de pensée aussi divergent soient-ils, partagent initialement l'hypothèse suivant laquelle l'élaboration d'un discours philosophique propre aux cultures et nations périphériques ne peut être garantie que par une véritable praxis libératrice. Cette lutte nécessaire pour la libération doit laisser place à un tout nouveau discours philosophique qui ne soit plus simplement une reproduction du Même c'est-à-dire, une reproduction mimétique du paradigme philosophique du « Premier monde ».

Compte tenu de « l'hétérogénéité »⁶ inhérente au paradigme de la philosophie de la libération, notre doit se soumettre à certaines exigences de délimitation. Que notre thématique de travail⁷ puisse être en elle-même restrictive, ce n'est pas uniquement par ce que nous voyons en Dussel le « représentant majeur » du paradigme de la philosophie de la libération. C'est aussi et surtout par ce que le philosophe argentin appartient à un secteur spécifique (secteur *analectique* ou phénoménologique) du courant populaire de ce paradigme, secteur qui s'inspire du christianisme de la libération d'une part et de la phénoménologie de Levinas d'autre part⁷. Initialement ancrée dans la réalité socio historique de l'Amérique latine, la philosophie de la libération de Dussel s'est convertit en une « éthique de la libération » entendu comme projet universel de libération de l'ensemble des opprimés de l'humanité qui compte désormais par milliard : les indigènes, les femmes, les enfants, les travailleurs avec ou sans emploi⁸ etc. Une telle « éthique universelle » a été rendu possible par la « rencontre » avec Emmanuel Levinas, rencontre qui a ainsi permis au philosophe argentin d'attribuer une certaine « force éthique » à son projet philosophique et d'intégrer de manière critique les catégories initiées par le phénoménologue français : Autrui, l'extériorité, le visage etc. Toutefois, comment ces catégories qui frisent à première vue l'abstraction et l'indétermination métaphysiques peuvent-elles être intégrées au sein d'une philosophie qui s'articule *historiquement et concrètement* à partir d'une praxis de la libération ? C'est sous le fond de cette interrogation que notre travail trouvera son orientation.

6. F. L. HURTADO., « *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération.* » Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Catherine LARRÈRE (l'Université de Paris 1–Panthéon-Sorbonne) et Juan Antonio ESTRADA DÍAZ (Catedrático de la Universidad de Granada), 2013, p. 146.

7. « Sur les traces de Levinas : De la phénoménologie à l'éthique de la libération. »

8. E. DUSSEL, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, trad.fr. K. LUMEMBU, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* (désormais cité, E. D, *EL*), L'Harmattan, Paris, 2002, (Raison mondialisée), pp. 9-10.

Puisqu'il s'agit d'un projet de « mise en contraste »⁹ de la pensée de Levinas avec celle de Dussel, il nous semble tout d'abord pertinent d'effectuer une analyse autonome des textes de Levinas non pas pour nous engager dans des vaines « célébrations » mais bien pour en livrer la portée universelle et par conséquent justifier les éventuelles extrapolations auxquelles nous pourrions nous livrer tout au long de nos interprétations. Cette analyse aussi autonome qu'elle puisse se revendiquer, ne saurait avoir uniquement pour but de mettre à jour les catégories fondamentales de la phénoménologie de Levinas. Elle nous permettra ensuite de montrer dans quelles mesures ces mêmes catégories peuvent être réinvesties pour le compte de la philosophie de Dussel qui, quant à elle, s'engage dans une praxis concrète et historique de libération des opprimés. Enfin, pour saisir la spécificité de la philosophie de la libération et mettre en évidence son projet élaborateur d'une « éthique universelle » critique à partir de ces mêmes opprimés, il nous paraît judicieux d'insister sur la contribution que cette même philosophie apporte dans la réponse critique face aux « crises » auxquelles l'humanité se trouve confrontée depuis la modernité.

Modes de subjectivations et processus de libération chez Levinas.

Emmanuel Levinas a souvent présenté la philosophie occidentale comme une ontologie c'est-à-dire, une « réduction de l'Autre au Même »¹⁰. A ce vocable qui frise à première vue une péjoration, il conviendrait surtout d'ajouter que cette même philosophie, très préoccupée par l'analyse du rapport thématissant et gnoséologique de l'objet aurait ainsi manqué de vue la question très fondamentale de l'altérité : Qu'en est-il d'Autrui ? C'est face à cette négligence théorique que la philosophie de Levinas prétend s'investir d'une mission quelque peu salutaire qui est précisément celle d'une rupture d'avec le monde de la représentation et de l'intentionnalité, rupture qui tient lieu du fait que dans de tels mondes, la résistance extérieure des objets et à plus forte raison, l'irréductibilité ou la radicalité de l'altérité de l'Autre demeure impossible. Ces lignes de *Totalité et Infini* nous clarifient davantage le projet de Levinas :

En décrivant la relation métaphysique comme désintéressée, comme dégagée de toute participation, nous aurions tort d'y reconnaître l'intentionnalité, la conscience de (...), simultanément proximité et distance. Le terme husserlien évoque en effet la relation avec l'objet, avec le posé, avec le thématique, alors que la relation métaphysique ne rattache pas un sujet à un objet. Non point que notre propos soit anti-intellectualiste. Contrairement aux philosophes de l'existence, nous n'allons pas fonder la relation avec

9. Cf. M. DUPUIS, *Levinas en contrastes*. éd. Michel Dupuis; préf. De Paul Ricoeur. Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994. (Le Point philosophique).

10. E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, (désormais cité, E. LEVINAS, *TI*), La Haye, M. Nijhoff, 1961, p. 37.

l'étant respecté dans son être et dans ce sens absolument extérieur, c'est-à-dire métaphysique sur l'être au monde, sur le souci et le faire du Dasein heideggerien.¹¹

L'ontologie et l'éthique : Deux perspectives pour la libération du sujet

« Ne rien recevoir ou être libre »¹² Tel est bien le maître mot de la philosophie occidentale qui n'a eu de cesse d'affirmer la primauté ontologique du Même sur l'Autre. Dans le registre de cette même philosophie en effet, la notion de liberté s'avère indissolublement liée à des tentatives de surenchérissement de la souveraineté ou de l'autonomie de la volonté humaine car, elle instaure en son projet même, une subjectivité qui ne s'exerce qu'à interioriser le monde extérieur (sous l'aspect du ressaisissement) au lieu de le subir¹³. « Discours du pouvoir se racontant sur lui-même » : tels peuvent être les termes dont nous nous permettrons d'user, pour caractériser la démarche propre à la philosophie occidentale qui aurait perpétué comme « à la trace » l'impérialisme ontologique du Même sous le prétexte latent ou manifeste de la défense d'un certain humanisme rationaliste. Suivant en effet la perspective des humanistes classiques, la dignité de l'humain ne peut être garantie que dans la spontanéité du libre arbitre ainsi que dans l'universalité de la Raison qui constitue son ultime prérogative. Une telle prérogative attribue ainsi à l'humain une certaine « assise » lui prémunissant de toute *altération* en provenance du monde extérieur : C'est la thèse de la concordance entre liberté et autonomie, thèse qui peut d'ailleurs être mise en évidence dans la philosophie pratique de Kant ainsi que dans le contractualisme de Rousseau. Chez Kant en effet, l'autonomie de la volonté morale découle du fait que le sujet puisse à la fois se donner sa propre loi et s'y soumettre. Que cette double dimension de l'autonomie (le devoir et l'obéissance à soi) puisse être la condition de toute action morale, il n'en demeure pas moins qu'elle laisse pour autant présager un quelconque subjectivisme car, ne subissant aucune contrainte du monde extérieur, « c'est *intérieurement* que la volonté morale met en évidence son universalité »¹⁴. Chez Rousseau en revanche, la liberté prend sa dimension politique à partir de la notion du « contrat social » qui est, indique-t-il, l'expression de la volonté générale. Est en ce sens libre tout sujet qui s'unissant à tous, dans une communauté de volontés intersubjectives n'obéit finalement qu'à lui-même. L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est en ce sens liberté

11. *Ibid.*, p.111.

12. *Ibid.*, p. 34.

13. Cf. E. LEVINAS, *Liberté et commandement*. Fata Morgana, 1994.p. 19.

14. J. C. BILLIER, *Introduction à l'éthique*, Paris, PUF, 2010, p. 203.

15. Cf. E. LEVINAS, *Totalité et Infini*, op.cit. p. 36.

16. Cf. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, (désormais cité, E. LEVINAS, *DEE*), Paris, Vrin, 1990, (Bibliothèque des textes philosophiques).

17. Cf. E. LEVINAS, *Le temps et l'autre*. (désormais cité E. LEVINAS, *TE*) Paris, PUF, 1989 (Quadrige, 43).

18. Cf. E. LEVINAS, *TI*, p. 83.

Pourtant, ces définitions de la liberté paraissent anthropologiquement et philosophiquement inauthentiques aux yeux de Levinas dans la mesure où elles situent la dignité de l'homme dans l'autonomie de sa volonté comme si le monde extérieur constituait une entrave voire, une *altération* à l'égard de sa *nature*. Contrairement aux humanistes classiques, le fait de la liberté ne procède pas chez Levinas de l'initiative d'une subjectivité libre comme le vent et encore moins, du résultat de quelques processus conventionnels et contractuels. Pour le dire en d'autres mots, l'autonomie ne constitue pas selon Levinas l'attribut fondamental de l'humain car, « la liberté, (nous dit-il), surgit à partir d'une obéissance à l'être : ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. »¹⁵ Avant tout projet de liberté, il faudrait d'abord envisager un projet d'identification de soi comme *sujet*. La question à première vue banale (« que suis-je ? ») précède donc celle de notre liberté (« suis-je libre ? »). En effet, c'est à partir de ses premiers écrits (*De l'existence à l'existant*¹⁶ ; *Le temps et l'autre*¹⁷) - où il pose les jalons de sa propre phénoménologie de l'être- que la liberté est repensée à nouveaux frais. Si Levinas n'accorde aucune prééminence métaphysique à la liberté-autonomie, c'est précisément par ce que loin de précéder à la constitution du sujet et loin de garantir la dignité de l'homme, la liberté est au contraire « investie »¹⁸ progressivement dans le processus même de subjectivation. On n'est donc pas libre mais on est en voie pour la liberté. Au lieu d'envisager une liberté dans l'absolu, il conviendrait plutôt de parler de « libération » pour ne pas perdre de vue toute la dimension processuelle pressentie par cette dernière. Dans un des textes les plus explicites à cet égard, Levinas fonde ce processus de libération sur une certaine dynamique de la subjectivité, dynamique qui relève du rapport quelque peu ambiguë que le sujet entretient avec l'Être :

« Ma première idée était que peut-être l'étant correspond à une maîtrise de l'il y a. L'être qui se pose, pensais-je, est sauvé. En fait, cette idée n'était qu'une *première étape*. Car le moi qui existe est encombré de tous ces existants qu'il domine. D'où un *autre mouvement* : Pour sortir de l'il y a, il faut non se poser, mais se déposer. Cette déposition de la souveraineté par le moi, c'est la relation sociale avec autrui, la relation désintéressée. »¹⁹

C'est toute cette dynamique de la subjectivité qui est pressentie dans l'œuvre de 1947 (*De l'existence à l'existant*) où Levinas manifeste l'urgence de « sortir du climat » de l'ontologie heideggérienne dans le seul but de développer les traits de sa propre phénoménologie de l'être, phénoménologie qui se diffère à tous les égards de la générosité du caractère donateur de l'Être chez Heidegger. Même si les deux philosophes semblent s'accorder sur un certain

19. Cf. E. LEVINAS, *Ethique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard, 1982, pp. 50-51.

nombre de points concernant les attributs même de l'Être à savoir : l'anonymat, la neutralité et l'homogénéité, il n'est pas sans remarquer que cette urgence signalée par Levinas reste maintenue et l'exige à une radicale démarcation à l'égard de l'ontologie heideggerienne. Ainsi, à la question de savoir « qu'est-ce que l'être ? » l'auteur de *De l'existence à l'existant* reconnaît d'abord en l'être un concept universel et donc indéfinissable mais aussi, il y voit l'expérience même de son étrangeté. Ainsi, le tragique de l'existe qui se déploie dans la finitude de l'homme (Dasein) chez Heidegger se substitue avec Levinas le tragique d'une existence tenue par l'il y a. Pour le dire en d'autre mot : la tragédie est consubstantielle en l'existence. A la question donc de l'être Levinas répond en ces termes :

« L'être est sans réponse. La direction en laquelle cette réponse devrait être cherchée est absolument impossible à envisager. La question est la manifestation même de la relation avec l'être. L'être est essentiellement étranger et nous heurte. Nous subissons son étreinte étouffante comme la nuit, mais il ne répond pas. Il est le mal d'être »²⁰

Loin d'être une proclamation de la « mort de la subjectivité », cette définition de l'être dans sa dimension « étrangère » et tragique n'exclut aucunement la possibilité de repenser à nouveau frais le sens même de la subjectivité. Ainsi, si la phénoménologie développée par Levinas se présente en apparence comme une « égologie » elle ne commence pas pour autant par l'ego, mais par l'être anonyme qu'il désigne sous la catégorie de *l'il y a*²¹. Le *il y a* c'est donc ce qui confère à l'être un anonymat et une neutralité « effroyable » pour le sujet. C'est ce qui promeut une scène toujours ouverte de l'être sans étant, scène ontologique qui ne « permette pas à l'étant d'y échapper ».²² (*Le temps et l'autre* p.28). Cette horreur de l'être anonyme n'est rien de plus que l'expérience du dépouillement identitaire : l'étant individuel se trouve comme dépersonnalisé. C'est surtout le fait menaçant d'être livré à soi-même dans un effroyable anonymat qui tient lieu du fait qu'aucun étant ne connaisse « ni la jouissance ni la plénitude, aucune expérience extatique, mais bien un rétrécissement et une réduction qui ne contribuent qu'à le dépouiller de son étantité »²³. On pourrait donc à juste titre parler de *l'il y a* comme d'un événement ontologique de dé-subjectivation, dans le but de souligner cette menace permanente qui s'avère inéluctable pour le sujet. L'horreur de *l'il y a* c'est en effet le sentiment d'être dépouillé de notre propre être subjectif.

20. Cf. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1990, (Bibliothèque des textes philosophiques), p. 28

21. Cf. R. CALIN, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005, p. 37.

22. Cf. E. LEVINAS, *TA*, p. 28.

23. Cf. R. BURGRAEVE, « Un roi déposé » Une voie de libération du moi par Autrui », in J.HANSEL (dir.), *De l'Être à l'Autre*, Paris, PUF, (débat philosophiques), 2006, p. 57.

24. Cf. E. LEVINAS, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 1981, p. 141.

25. Cf. R. CALIN, *Levinas et l'exception du soi*, op.cit., p. 83.

26. *De l'existence à l'existant*, op.cit., p. 18.

Nous pouvons ainsi comprendre pourquoi la préoccupation initiale de Levinas dans sa phénoménologie de l'être, n'est pas l'affirmation d'une subjectivité autonome et transcendantale qui soit dotée de quelque « privilège ontologique » que ce soit. Au lieu d'attribuer un sens à la subjectivité (dans sa relation avec l'être anonyme) qui se traduit en termes de « destruction » ou de « mort », il conviendrait de parler, si l'on suit la démarche de Levinas, de « dépersonnalisation » du sujet, encore faudrait-il préciser que c'est paradoxalement sous le fond de cette même dépersonnalisation que se déploie progressivement la primauté du sujet. Autrement dit, loin de contester les droits de la subjectivité, la pensée de l'anonymat de l'être (*l'il y a*) si paradoxal qu'elle puisse paraître, contribue à les garantir absolument. Car,

« Sur le fond de l'il y a surgit un étant. La signification ontologique de l'étant dans l'économie général de l'être- que Heidegger pose simplement à côté de l'étant par une distinction se trouve ainsi déduite. »²⁴

Cependant, le reproche que Levinas adresse aux philosophes modernes et à Heidegger en particuliers (particulier) repose sur le fait que ces derniers auraient présupposé, sans aucune forme de procès, l'existence d'un sujet, qui dans son statut d' « étant privilégié », puisse jouir de certaines prérogatives existentielles. Car, « penser l'exister sans l'existant est une bonne façon de penser l'étant lui-même, avant même de se demander s'il est ou non judicieux de penser la question du sens de l'être »²⁵. Toutefois, il serait peu clairvoyant de confondre la neutralité de *l'il y a* à une quelconque forme de déficience ontologique. En décrivant l'exister pur comme vide et donc comme *absence de toute subjectivité*, Levinas radicalise paradoxalement la question de la subjectivité, radicalisation qui est d'ailleurs plus explicite dans cette affirmation introductive de *De l'existence à l'existant* :

« Ce travail s'articule donc de la manière suivante : Il cherche à approcher l'idée de l'être en général dans son impersonnalité pour analyser ensuite la notion du présent et de la position ou, dans l'être impersonnel *surgit*, comme par l'effet d'une hypostase, un être, un sujet, un existant. »²⁶

Il ne suffit donc pas de partir de l'ego pour comprendre la subjectivité. Le point initial de Levinas, le présupposé qui lui permet donc de penser à nouveaux frais la subjectivité, c'est celui de l'absence même de toute subjectivité. Dans l'être impersonnel en effet, le moi se trouve dépouillé de son ipséité. C'est pourquoi, la découverte de son identité se déploie sous le fond d'une certaine abnégation existentielle. De ce « paradoxe de la subjectivité » peut donc se déduire l'évidence suivant laquelle l'anonymat de l'être empêche toute subordination du sujet à toute autre préoccupation que celle précisément de sa libération, libération qui prend sens dans la découverte même de son ipséité. Mais, par quels moyens le sujet se libère-

il dans une telle existence altérée ? Comment envisager une libération tout en ayant le sentiment d'être totalement démuné ?

En effet, loin de se complaire dans cette tragédie de l'existence, Levinas envisage plusieurs voies d'évasions par lesquelles l'étant personnel parvient finalement à engager un contrat avec l'existence et sortir ainsi de l'emprise massive de l'il y a. Pour s'arracher à cette présence massive et impersonnelle de l'être, le soi doit précisément faire œuvre de résistance, résistance qui, permettons nous de préciser, n'est pas le langage d'une quelconque forme de souveraineté absolu. La résistance c'est le moyen par lequel le sujet révèle son existence. C'est l'acte par excellence qui marque la découverte de soi par soi. Autrement dit, résister c'est lutter pour la *découverte* et la *conservation* de soi. C'est déployer en permanence un *affrontement victorieux* sur ce qui se présente pour soi comme éminemment périlleux. Pour Levinas en effet, c'est dans le refus d'être soi, dans une sorte d'abnégation existentielle que l'identité du sujet trouve son accomplissement. Etre-soi ce n'est pas l'action de *se poser* dans une subjectivité souveraineté et absolue. C'est d'abord pouvoir s'évader d'une existence sulfureuse. Toutefois, réduire la libération à l'existence hypostatique c'est, comme l'indique Levinas dans cette affirmation, perdre de vue toute la dimension processuelle qu'implique la subjectivation :

« (...) la dé-neutralisation ne saurait prendre son sens véritable dans le *conatus essendi* des vivant-des existants- ni dans le monde où ils se tiennent et où la sauvagerie de leurs *soucis de soi* se civilise, mais tourne à l'indifférence, à l'équilibre anonyme des forces et ainsi, s'il le faut, à la guerre, (...) D'où l'actualité que nous prêtons à des passages où l'*étantité* de l'étant, le moi le découvre dans la proximité d'autrui structurée comme une dissymétrie : Jamais la relation à l'égard du prochain n'est la réciproque de celle qui va de lui à moi car jamais je ne suis quitte envers l'autre. »²⁷.

Cependant, ne faudrait-il pas voir dans la dynamique hiérarchique qui sous-tend le processus de libération ou de subjectivation le langage d'une certaine intuition préventive ? L'anticipation d'un *second mouvement*, d'une autre dynamique salutaire de subjectivation dans le processus de libération, dynamique qui convertit l'autonomie en hétéronomie, l'intériorité en extériorité, le *positionnement* en *dé-positionnement* existentiel etc.- préserve l'étant personnel de toute récidive ou de toute retombée dans l'horreur de l'il y a . Comme première étape salutaire de libération, l'hypostase peut paraître à nouveau et paradoxalement malheureuse pour l'étant personnel d'autant plus qu'elle le conduit dans une solitude

27. Cf. préface de la deuxième édition de *De l'existence à l'existant*, *op.cit.*, p. 11.

existentielle : Désormais affairé et appelé à persévérer dans son être (*conatus essendi*) par un processus incessant d'identification, son existence hypostatique devient synonyme d'un « poids » à assumer. Même en surmontant la neutralité de l'être, le mode de subjectivation qui se déploie dans l'hypostase ne procède que comme pure coïncidence de soi à soi. Vu sous cet angle, le sujet reste identique à lui-même comme « début » et comme « fin » de son propre effort d'existence²⁸ (a citer). Sous la pression menaçante de l'Il y a, le sujet doit déployer son être à travers un processus incessant d'identification, processus qui correspond à la tentative de suspendre l'*hétéronomie aliénante* de l'il y a. Dans *De l'existence à l'existence* cette tentative de positionnement existentiel est mieux défini à travers les analyse que Levinas consacrée au sommeil :

En quoi consiste, en effet, le sommeil ? (...) Dormir, c'est suspendre l'activité psychique et physique. (...), c'est comme entrer en contact avec les protectrices vertus du lieu, (...). C'est à partir du repos, à partir de la position, à partir de cette relation unique avec le lieu, que vient la conscience. La position ne s'ajoute pas à la conscience comme un acte qu'elle décide, (...). Elle est un engagement dans l'être qui consiste à se tenir précisément dans le non-engagement du sommeil. »²⁹

L'arrachement à la présence massive de l'être confère une dimension positive et négative à l'existence. Elle est positive dans la mesure où elle marque le surgissement même de la conscience et négative dans la mesure où ce même surgissement devient inévitablement le signe d'un *engagement* irrévocable et irréversible que le l'étant personnel contracte avec l'existence. Vu sous cet angle, l'existence suppose une certaine *responsabilité pour soi*, responsabilité qui nous exige de multiplier d'efforts dans l'affirmation incessante de notre identité subjective: Une telle responsabilité pour soi est nécessaire à condition que l'on choisisse à nouveau de sombrer dans la tragédie de l'existence. Comment échapper donc décidément au poids d'une telle responsabilité dans l'existence hypostatique ? De cette nouvelle expérience du malheur naît cependant un *second moment* de subjectivation que l'on pourrait qualifier à bon droit d'« éthique » dans la mesure où elle « prend en compte la venue de la présence d'Autrui pour le moi et découvrant l'altération que produit, qui est autrui lui-même. »³⁰ En effet, l'éthique entendue comme mode de subjectivation prend sens dans le désir que manifeste le sujet de trouver la délivrance non plus *en soi* mais *hors de soi*, dans une extériorité métaphysique qui lui permet de briser définitivement la chaîne qui le rattache à son ipséité. "A l'horreur de l'il y a correspond une première dynamique de subjectivation qui

28. Cf. R. BURGRAEVE, " « Un roi dépose » Une voie de libération du moi par Autrui", op.cit., p. 59.

29. *EE*, pp. 119-120.

30. Cf. G. BAILHACHE, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*. Paris, PUF, (Philosophie d'aujourd'hui), 1994, p. 40.

trouve son déploiement dans l'hypostase, c'est-à-dire dans la volonté pour le sujet de *se poser* comme un étant individuel, et de vaincre ainsi la neutralité de l'être anonyme. A la solitude existentielle qui découle de cette même hypostase correspond un désir de dissociation qui permet au sujet éthique d'orienter son existence dans un *autrement que soi*, c'est-à-dire vers un autre que soi. C'est pourquoi Levinas décrit ce mode de subjectivation comme « socialité », c'est-à-dire comme intersubjectivité tout en y voyant (dans la socialité) la voie d'issue appropriée pour le sujet. Qu'est-ce que la socialité ? Et quelle est son implication dans la constitution de la subjectivité ? En définissant la socialité comme une modalité originelle des relations interhumaines, Levinas ne prétend aucunement en faire une prérogative et encore moins une *disposition naturelle* propre à l'humanité. Loin d'être le produit d'un contrat passé entre les volontés subjectives, loin d'être un système de relation organisé par un Etat, la socialité au sens de Levinas nous renvoie à un lien originel entre les hommes, au rapport à autrui dans l'irréductibilité de son altérité³¹ (Voir *Penser la paix* avec E. Levinas. P 125 Claver Boundja) Or, l'altérité dont il est question ne relève pas d'une extériorité objectivant. Ce qui fait la spécificité de cette altérité c'est précisément la résistance qu'elle oppose au sujet: « A la liberté du moi autrui oppose sa liberté ». C'est sous le fond de cet affrontement intersubjectif que l'extériorité d'autrui s'abstrait, en son exceptionnalité même, de tout contexte ontologique qui tendrait à le saisir et à le thématiser. Toutefois, Levinas nous indique que cette œuvre de résistance devrait être appréhendée uniquement dans une dimension positive, c'est-à-dire éthique. Il affirme à juste titre :

« La première révélation de l'autre, supposée dans toutes les autres relations avec lui, ne consiste pas à le saisir dans sa résistance négative, et à le circonvenir par la ruse. Je ne lutte pas avec un dieu sans visage, mais répons à son expression, à sa révélation. »³² (TI)

En effet, la positivité de cette résistance éthique propre à l'altérité métaphysique ouvre la question de la transcendance d'Autrui, transcendance qui interrompt l'impérialisme irrésistible du Même et du Moi³³. En radicalisation la question de l'extériorité Levinas nous permet cependant de comprendre la liberté non plus comme un évènement existentiel inhérent à la subjectivité, mais bien comme un assujettissement irrésistible à l'extériorité métaphysique, extériorité qui ne contribue plus cette fois ci à la dépersonnalisation mais bien à la libération authentique du sujet :

31. Cf. C. BOUNDJA, *Penser la paix avec Emmanuel Levinas. Histoire et eschatologie*, Paris, L'Harmattan, p. 157.

32. *TI*, p. 32.

33. Cf. G. BAILHACHE, *op.cit.*, p. 57.

Dans cette substitution où l'identité s'invertit, dans cette passivité plus passive que toute passivité conjointe de l'acte, au-delà de la passivité inerte du désigné, le soi s'absout de soi. Liberté ? Liberté autre que celle de l'initiative. Par la substitution aux autres, le Soi-même échappe à la *relation* : Au bout de la passivité : le soi-même échappe à la passivité ou à la limitation inévitable que subissent les termes dans la relation : Dans la relation incomparable de la responsabilité, l'autre ne limite plus le même, il est support » par ce qu'il limite. C'est ici que se montre la surdétermination des catégories ontologiques qui se transforment en catégories éthiques. Dans cette passivité la plus passive, le soi, éthiquement se libère de tout autre et de soi. Sa responsabilité pour l'autre- la proximité du prochain ne signifie pas soumission au non moi, elle signifie une ouverture où l'essence de l'être se dépasse dans l'inspiration- est une ouverture dont la respiration est une modalité ou l'avant-gout ou, plus exactement, dont elle garde l'arrière-gout. En dehors de toute mystique, dans cette respiration – possibilité du sacrifice pour autrui- activité et passivité se confondent. »³⁴ (*L'au-delà du verset*, p 146)

Mais en quoi est ce que une telle passivité préserve t'elle le sujet de toute aliénation? Comment l'obéissance à la résistance de l'Autre peut-elle garantir notre liberté ? C'est sans doute cette notion de « substitution » qui permet de résoudre toutes ces apories. Ces lignes de Totalité et Infini peuvent nous servir à titre d'élucidation :

« Mais en le sujet et irremplaçable, unique et élu en tant que responsabilité et substitution un mode de liberté, ontologiquement impossible, rompt l'indéchirable essence. La substitution affranchit le sujet de l'ennui, c'est-à-dire de l'enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en Soi, de par la façon tautologique de l'identité, et recherche sans cesse la distraction du jeu et du sommeil dans une trame sans usure. »³⁵

En effet, le Même supportant l'Autre dans la dissymétrie que suppose la relation éthique, est en même temps élevé par l'Autre. Tel est le sens de la substitution. La substitution entendue comme « inspiration du Même par l'Autre » marque donc la rupture de l'essence. Elle préserve le moi de l'ennui, de la lourde charge qu'exige sa propre tâche d'être dans son existence hypostatique. Aussi, l'inspiration souligne l'ambivalence du sujet qui se situe désormais aux extrémités de la passivité et de l'activité. Loin d'être le fait d'un quelconque privilège ontologique, l'irremplaçable signifie précisément « élection », entendue ici comme impossibilité pour le sujet de se dérober à l'obligation éthique: « responsabilité d'otage jusqu'à la substitution à l'autre homme- infinie sujétion-, plus ancienne que l'être, que les décisions et les actes. »³⁶. L'inspiration éthique c'est ce qui originellement converti

34. Cf. E. LEVINAS, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed de Minuit, 1982, p. 146.

35. E. LEVINAS, *TI*, p. 198.

36. Cf. E. LEVINAS, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982, p. 225.

l'extrême passivité du sujet éthique en extrême activité. Vu sous cet angle, « je me vois *obligé* à l'égard d'autrui et par conséquent je suis infiniment plus exigeant à l'égard de moi-même qu'à l'égard des autres »³⁷ (DL). L'obligation éthique ne relève pas de l'ordre de la réflexivité et encore moins d'une prise d'initiative. Elle en est ce sens *asymétrique*. En répondant à l'obligation éthique qui m'élève pour ainsi dire à la responsabilité, je n'attends pas qu'Autrui en fasse de même pour moi. L'ambivalence de la subjectivité, la possibilité pour le sujet de se situer aux extrémités de l'autonomie et de l'hétéronomie, de la passivité et de l'activité, est donc garantie par ce que Levinas désigne sous la catégorie de « substitution ». Dans cette ambivalence donc, l'identité du même se trouve disjointe. Elle n'est plus le résultat de sa propre action d'être :

« Non synthèse, lassitude. Le pour soi de l'identité n'y est plus pour soi. L'identité du même dans le « je » lui viens malgré soi du dehors, comme une élection ou comme l'inspiration, en guise de l'unicité d'assigné. Le sujet est pour l'autre; son être s'en va pour l'autre; son être se meurt en signification. La subjectivité dans le vieillissement est unique, irremplaçable, moi et pas un autre, mais est malgré elle dans une obéissance sans désertion où la révolte mijote. Traits qui s'excluent; ils se résolvent en responsabilité pour Autrui plus ancienne que tout engagement. »³⁸

Toutefois, de cette substitution entendue comme *élection* et comme asymétrie précisément, découle un mode de liberté qui est ontologiquement impossible dans la mesure où cette liberté entraîne une rupture, voire une disjonction de l'essence. Autrement dit, la substitution – modalité de *l'inspiration du Même par l'Autre* – « affranchit le sujet de l'ennui, c'est-à-dire de l'enchaînement à lui-même où le Moi étouffe en Soi, de par la façon tautologique de l'identité, (...) »³⁸. Car, il ne suffit pas d'être toujours le même à l'image des monades « sans portes ni fenêtres » de Leibniz pour être soi-même. Puisque, dans la proximité, l'identification du moi ne trouve son déploiement nul part que dans « l'hétérogénéité radicale de l'autre ». Mais comment penser une telle relation sociale sans que l'identité subjective ne soit sujette à l'altération ni à la confusion ? Levinas nous répond en ces termes :

« L'Autre métaphysique est autre d'une altérité qui n'est pas formelle, d'une altérité qui n'est pas un simple envers de l'identité, ni d'une altérité faite de résistance au Même, mais d'une altérité antérieure à toute initiative, à tout impérialisme du Même. »³⁹

37. E. LEVINAS, *Difficile liberté* (désormais cité E. LEVINAS, DL), Paris, Le Livre de Poche/ Biblio Essais, 1976, p.39.

38. Cf. E. LEVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (désormais cité E. LEVINAS, AE), La Haye, M. Nijhoff, 1978, p. 198.

39. *TI*, p. 28.

Le schéma de cette relation métaphysique met en effet l'accent sur cette antériorité primordiale qui précède toute « proposition négative, ou affirmative, (...) où ni le non ni le oui ne sont le premier mot ». C'est aussi cette même antériorité à travers laquelle l'Autre *advient* au Même, qui marque ici toute l'originalité de la philosophie de Levinas : Précédant l'Être, la représentation ou toute forme de visée intentionnelle, la relation éthique permet en quelque sorte de réhabiliter l'altérité métaphysique qui était jusqu'ici tenu en lisière, par l'ontologisme philosophique de la pensée occidentale. Dans la relation éthique en effet, Autrui de par sa transcendance bouleverse l'égoïsme du moi. Devant Autrui, aucune souveraineté n'est envisageable pour le sujet. Être moi ce n'est plus coïncider avec soi-même, comme dans une pure tâche à être, une *lutte pour la vie*. Être soi, c'est pouvoir répondre à l'interpellation d'Autrui et constituer avec celui-ci une solidarité qui ne puisse avoir de sens que comme « responsabilité éthique ». Qu'Autrui puisse m'interpeller, c'est par ce que avant de me constituer comme sujet pensant, avant donc toute réflexivité, je suis originellement une sensibilité vulnérable. C'est effectivement pourquoi l'ouverture à l'altérité de l'Autre n'est pas compréhension mais hospitalité. « Devant Autrui la raison n'est pas représentative. Elle prête une oreille sincère à sa présence. »⁴⁰ (DUSSEL) Toutefois, même si le contact de l'altérité métaphysique se révèle déstabilisant pour le Même, même si le sujet se trouve toujours soumis à un principe *d'hétéronomie radicale*, la subjectivation demeure un processus d'identification, qui n'est pas moins une entreprise interne à un quelconque sujet qui se révélerait être le principe d'idéalisation ou d'ordonnement. S'identifier c'est précisément séjourner dans une extériorité transcendante tout en restant « chez soi ». Un « chez soi » qui, il faut le préciser, n'est pas pour autant présager une quelconque négativité car, Levinas insiste toujours sur le fait que toute philosophie de la négation est substantialiste et donc impérialiste par définition, par ce qu'elle confère à la subjectivation la dimension d'un pur positionnement existentiel. Le désir métaphysique comme langage et comme réponse du Moi à la transcendance du visage de l'Autre, consiste à penser plus que ce qui est pensé, à entrer dans une relation avec l'insaisissable. C'est d'ailleurs dans cette optique que Levinas exprime cette inexorable condamnation : « La négativité est incapable de transcendance »⁴¹. Autrement dit, il n'y a pas selon Levinas, de véritable transcendance dans le « négatif » puisqu'en tant qu'il positionne l'identité subjective, celui-ci soumet inéluctablement autrui au régime de l'« impérialisme possessif » du Même. Si la négativité présuppose que l'identité subjective puisse jouir d'un support inaltérable, elle n'admet pas en revanche que le moi s'ouvre à la transcendance. L'identification qui prend sens dans la liberté peut donc se définir comme un processus ambivalent : Elle n'est pas uniquement réductible à un « déchainement-de-soi » (comme dans un rapport de violence à soi). Elle est aussi

synonyme d'un « retour sur soi » : Au contact de l'altérité, le sujet ne peut pas faire abstraction de l'extériorité métaphysique et rentrer chez soi afin de persévérer dans son être primitif. Tout se passe comme s'il suffisait pour le sujet de procéder à un acte de dépossession identitaire afin de renaître -à -soi c'est-à-dire, de « retrouver son identité » non pas à partir d'un sol originel et inaltérable, mais plutôt au contact de cette même extériorité transcendante qui ne s'empêche nullement de lui faire la promesse d'une « hospitalité »⁴².

Ainsi, dans *Totalité et infini*, Levinas voit dans l'intersubjectivité qu'il identifie à la « relation métaphysique », le moyen pour le sujet d'échapper à tout solipsisme. La relation éthique suppose un mode de subjectivation qui sort du registre du « souci de soi » dès lors que cette même relation métaphysique est elle-même l'expression d'un Désir entendu précisément comme « pulsion d'altérité ». La transcendance rendue possible par ce « Désir métaphysique » n'a de sens selon Levinas, qu'au sein de la relation du moi avec autrui et comme telle, elle énonce le mouvement qui fait accéder le sujet à une altérité qui disjoint le nœud de son identité. La transcendance nous indique Levinas, c'est l'irruption de l'Autre dans le Même et cette irruption exprime immédiatement un commandement qui émane non pas du moi mais de l'Autre, commandement qui n'est pas une auto remise en question de la liberté du soi par soi et encore moins un processus qui trouverait son initiation depuis l'extériorité d'Autrui pour trouver son accomplissement dans la volonté ou dans l'assentiment du sujet. Car, « au lieu de désigner un mouvement émanant d'un moi qui se porterait en avant de soi, la notion de transcendance énonce une passivité fondamentale de la subjectivité. »⁴³ C'est sans doute cette passivité originelle du sujet qui conduit Levinas à s'interroger : « En quoi l'épiphanie comme visage, marque-t-elle un rapport différent de celui qui caractérise toute notre expérience sensible ? »⁴⁴. Dans la seconde section de *Totalité et infini* (« Economie et intériorité ») consacrée à l'analyse phénoménologique de la question de la jouissance, Levinas attribue à la sensibilité une dimension purement « épistémologique » : Tout ce que j'éprouve dans la sensibilité est l'expression d'un « jouir de ». La jouissance maintient l'égoïsme du moi dans son auto satisfaction et dans son existence pour soi. Elle est la contraction même (...) existence pour soi (...), comme dans l'expression « chacun pour soi »⁴⁵. Loin d'être une fatalité, l'égoïsme du moi qui se déploie dans la jouissance permet au

40. Cf. E. DUSSEL, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, trad.fr. K. LUMEMBU, *L'Éthique de la libération. À l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* (désormais cité, E. D, *EL*), L'Harmattan, Paris, 2002, (Raison mondialisée), p.133.

41. E. LEVINAS, *TI*,

42. p.31.

43. Nous attirons ici l'attention sur la thématique de l'autochtonie qui demeure très présente chez Levinas : « Le Moi, dans un monde, de prime abord, autre, est cependant autochtone. Il est le revêtement même de cette altération. Il trouve dans le monde un lieu et une maison. Habiter est la façon même de se tenir; non pas comme le fameux serpent qui se saisit en se mordant la queue, mais comme le corps qui, sur la terre, à lui extérieure, se tient et peut. Le « chez soi » n'est pas un contenant, mais un lieu où je peux, où, dépendant d'une réalité autre, je suis, malgré cette dépendance, ou grâce à elle, libre. » ; *TI*, p. 26.

44. E. LEVINAS, *TI*, p. 203.

45. *Ibid*, p. 157.

46. *Ibid*, p.122.

contraire de garantir l'unicité du Moi. Cette « positivité » de l'égoïsme du moi est d'ailleurs pressentie dans ces lignes d'*Autrement qu'être* :

« Par rapport à cette vulnérabilité qui suppose la jouissance autrement que comme son antithèse, le savoir découverte de l'être à lui-même marque une rupture avec l'immédiat et dans un certain sens une abstraction. L'immédiateté du sensible, qui ne se réduit pas au rôle gnoséologique assumé par la sensation, est exposition à la blessure et à la jouissance exposition à la blessure dans la jouissance ce qui permet à la blessure d'atteindre la subjectivité du sujet se complaisant en soi et se posant pour soi. Complaisance de la subjectivité, complaisance éprouvée pour elle-même, ce qui est son « égoïté » même, sa substantialité. Mais aussitôt « dénucléation » du bonheur imparfait qui est le battement de la sensibilité : non-coïncidence du Moi avec lui-même, inquiétude, insomnie, au-delà des retrouvailles du présent douleur qui désarçonne le moi ou, dans le vertige l'attire comme un abîme pour empêcher que, posé en soi et pour soi, il « assume » l'autre qui le blesse, dans un mouvement intentionnel pour que se produise, dans cette vulnérabilité, le renversement de l'autre inspirant le même douleur, débordement du sens par le non-sens, pour que le sens passe le non-sens; le sens c'est-à-dire le même-pour-l'autre. Jusque-là doit aller la passivité ou la patience de la vulnérabilité ! En elle la sensibilité est sens : par l'autre et pour l'autre : pour autrui. Non pas dans les sentiments élevés dans « les belles lettres », mais comme lors d'un arrachement du pain à la bouche qui le savoure, pour le donner à l'autre, la dénucléation de la jouissance où se noyaute le noyau du Moi. »⁴⁶

La sensibilité nous dit Levinas, ne peut être « vulnérabilité », « exposition pour l'autre », que par ce qu'elle est une jouissance *a priori*. Que la jouissance puisse relever de l'égoïsme du Moi il n'en demeure pas moins qu'elle soit la condition de possibilité de toute passivité et donc, de toute relation éthique. Au-delà de tout aspect gnoséologique, la sensibilité n'est plus réceptivité des impressions mais « vulnérabilité », passivité plus passive que toute passivité. Autrement dit, c'est dans la sensibilité – qui est *d'abord* un contentement existentiel à la finitude des objets- que l'identité subjective trouve toute sa défection, défection qui prend sens dans la substitution entendue comme responsabilité pour autrui. Levinas nous suggère ainsi un nouveau partage de l'empirique et du transcendantal, un partage qui va au-delà de tout dualisme : Il existe selon Levinas, une part de transcendance dans la sensibilité. On ne peut plus appréhender l'être sensible comme une unique et absolue immanence au monde et encore moins, comme une simple disposition pure à la réceptivité. Soumettre l'empirique au pouvoir surplombant et synthétique du « Je » transcendantal ou du « cogito » c'est opérer un retour à l'idéalisme transcendantal et au rationalisme, c'est surtout objectiver l'extériorité métaphysique et par conséquent légitimer l'impérialisme ontologique du Même sur l'Autre. La socialité est donc conditionnée par l'égoïsme du moi, dans son existence *pour soi*. Car, au critère *fini* des objets auxquels le sujet *se complait* dans la jouissance s'oppose le critère de *l'infinitude d'Autrui*, infinitude qui *inspire* éthiquement le moi et l'*obligeant* de répondre à sa

misère.⁴⁷ Une telle réponse interrompt toute passivité contemplative du soi à l'égard de l'Autre :

La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est pour-l 'autre est jouissance. La passivité de la blessure l ' « hémorragie » du pou l'arrachement de la bouchée de pain à la bouche qui savoure en pleine jouissance. Malgré soi certes; mais non point comme affection d'une surface indifférente. Atteinte portée immédiatement à la plénitude de la complaisance en soi (qui est aussi complaisance de la complaisance), à l'identité dans la jouissance (plus identique que toute identification d'un terme dans le Dit), à la vie où la signification le pour-l 'autre s'engloutit, à la vie vivant ou jouissant de vie (...), la sensibilité est affection par le non-phénomène, une mise en cause par l'altérité de l ' autre, avant l'intervention de la cause, avant l' apparoir de l' autre; un pré-originel ne-pas-reposer sur soi, l'inquiétude du persécuté où être ? Comment être ?⁴⁸

Le *malgré soi* énoncé ici par Levinas n'est pas le propre d'une hétéronomie aliénante. Il n'est pas non plus l'opposé d'une « volonté », encore moins d'une « nature » ou d'une « subsistance » qui dans un sujet, se trouverait contrariée par quelque puissance étrangère que ce soit⁴⁹. Que la passivité du pour autrui ne puisse découler d'aucune volonté a priori c'est précisément par ce que la subjectivité se constitue originelle comme corporéité vulnérable et vivante. Autrement dit, cette passivité plus passive que toute passivité n'est éthiquement possible que par ce que avant de me constituer comme sujet, je suis d'abord une sensibilité, c'est-à-dire « susceptibilité d'avoir mal »⁵⁰. Cependant, une telle définition de la passivité nous suggère une modalité de la sensibilité qui cette fois ci est celle de la souffrance. Il ne s'agit plus ici d'une sensibilité qui s'exprimerait dans un bonheur jouissif de soi pour soi, mais d'une sensibilité qui dispose le sujet à la souffrance, une sensibilité qui pour ainsi dire, dépouille le soi de tous les moyens de sa souveraineté et l'exige à subir sans secours ni recours, la passivité persécutrice d'Autrui. Une telle exposition au traumatisme de la passivité pour autrui dépouille le Moi de son « impérialisme dominateur de moi ». D'ailleurs, la notion de « peau » ici évoquée par Levinas, exprime métaphoriquement cette structure intime de la subjectivité, structure instable en laquelle la subjectivité souffrante n'est plus au repos. Toutefois, ce traumatisme de l'existence *pour autrui* ne relève pas d'une aliénation provenant d'une extériorité à soi. Pour le dire autrement, l' « expiation originelle » de la substitution n'est pas, dans ce traumatisme de la souffrance, réductible à la quête d'un quelconque rachat hors de soi, comme s'il s'agissait d'une culpabilité. Le souffrir c'est le fait de « passer de l'outrage subi à la responsabilité pour le persécuter et en ce sens, de la souffrance à l'expiation pour autrui. » La subjectivité comme substitution est donc *altération* de l'essence, remise en question de tout égoïsme du soi. En ce sens, elle est exposition totale à l'offense et à la responsabilité comme « une joue offerte à celui qui frappe »⁵¹.

47. E. LEVINAS, *AE*, p. 105.

48. E. LEVINAS, *TI*, p. 143.

49. E. LEVINAS, *AE*, pp. 119-121.

Pourtant, une telle disposition à la souffrance, une telle adhérence à l'offense n'est possible que par ce que originellement le sujet est déjà un « pour autrui » : « dans la préhistoire du Moi posé pour soi, parle une responsabilité »⁵². Avant de m'investir dans cette patience absolue, avant donc toute disposition à la passivité, je suis *déjà* révélé par Autrui comme étant l'élu, élection qui n'est pas un ensemble de privilèges mais bien d'obligations. Cependant, si le malgré soi de la responsabilité éthique n'est pas le langage d'une hétéronomie aliénante, elle n'est pas moins réductible à une attitude zélée qui trouverait sa légitimité dans une quelconque forme de bienveillance instinctive ou altruiste⁵³. Le malgré soi signifie précisément impossibilité de se dérober à l'assignation de l'autre, impossibilité qui investit progressivement la liberté du sujet car comme le note Levinas,

« Plus je reviens à Moi, plus je me dépouille sous l'effet du traumatisme de la persécution de ma liberté de sujet constitué, volontaire, impérialiste plus je me découvre responsable; plus je suis juste, plus je suis coupable. Je suis « en soi » par les autres. Le psychisme c'est l'autre dans le même sans aliéner le même. »⁵⁴

Pour Levinas en effet, l'authenticité de la liberté ne réside pas dans l'autonomie, pas plus qu'elle n'est le résultat de la spontanéité du sujet. Est libre tout sujet qui répond non pas à la voie intérieure de sa Raison mais bien à l'extériorité intransigeante d'un appel. Qu'autrui puisse relever d'une extériorité à soi, il n'en demeure pas moins qu'il soit réductible à un objet qui puisse satisfaire de quelque manière à l'égoïsme du moi. C'est pourquoi il échappe à tout cadre perceptif, à toute vision. « La vision, (nous dit Levinas), n'est pas une transcendance, elle n'ouvre rien qui, par-delà le Même, serait absolument autre, c'est-à-dire en soi. » Or, l'*infinitude* fondamentale d'Autrui tient lieu du fait de la transcendance de son visage. Car, le visage en sa présence, est précisément refus de toute objectivation et de toute *thématisation*. Vu sous cet angle, le visage c'est ce qui « ne saurait être compris, c'est-à-dire englobé. Ni vu, ni touché car dans la sensation visuelle ou tactile, l'identité du moi enveloppe l'altérité de l'objet qui précisément devient contenu. »⁵⁵. Comment parler donc d'une « signification du visage » si l'entreprise herméneutique ne se donne pour tâche que de produire du sens par le biais du dévoilement ainsi que par l'exigence d'une certaine

50. *Ibid.*, p. 86.

51. *Ibid.*

52. Permettons nous de nous référer à ce passage des Lamentations de Jérémie: « *Tendre sa joue à celui qui frappe et être rassasié de honte* » (« Lamentations » 3 :30), cité par Levinas, *AE*, p. 83.

53. *Ibid.*, p. 186.

54. Nous nous référons à cette note de bas de page : « Si l'obsession est souffrance et « contrariété », c'est que l'altruisme de la subjectivité-otage n'est pas une tendance, n'est pas une bienveillance naturelle des philosophies morales du sentiment (...) », *AE*, p. 195.

55. *Ibid.*, pp. 177-178.

56. E.LEVINAS, *TI*, p. 211.

concrétisation empirique ? Dans un de ses textes les plus explicites à cet égard, Levinas entreprend une tentative de réponse à cette interrogation :

Le visage de l'autre dans la proximité plus que représentation est trace irreprésentable, façon de l'Infini. Ce n'est pas parce que, parmi les êtres, existe un Moi, être poursuivant des fins que l'Etre prend une signification et devient univers. C'est parce que dans l'approche s'inscrit ou s'écrit la trace de l'Infini, trace d'un départ, mais trace de ce qui, dé-mesuré, n'entre pas dans le présent et invertit *l'arché* en anarchie qu'il y a délaissement d'autrui, obsession par lui, responsabilité et Soi. Le non-interchangeable par excellence, le Je, l'unique se substitue aux autres. Rien n'est jeu. Ainsi se transcende l'être.⁵⁶

C'est en effet dans la « trace », que Levinas va rechercher la modalité de la signifiante éthique. En effet, la trace n'est pas un signe comme un autre. Sa spécificité tient du fait qu'elle « signifie en dehors de toute intention de faire signe et en dehors de tout projet dont elle serait la visée ». Toutefois, qu'il soit impossible pour le visage de se manifester directement dans le monde des objets, rien n'exclut qu'il soit tout au moins présence. Encore s'agit-il d'une présence qui se déploie sous le mode d'une certaine vicariance c'est-à-dire, d'une présence qui n'est pas moins l'expression d'une concrétisation phénoménale : Par la transcendance de son visage, Autrui nous interpelle *comme s'il* était présent. Qu'Autrui puisse m'interpeller c'est par ce que avant de me constituer comme sujet pensant, avant donc toute réflexivité, je suis originellement une corporéité vulnérable. Ainsi, comme le note Dussel : « L'ouverture à l'altérité de l'Autre n'est pas compréhension mais hospitalité. Devant Autrui la raison n'est pas représentative. Elle prête une oreille sincère à sa présence »⁵⁷. Toutefois, l'impossibilité d'une *concrétisation empirique* du visage n'est pas l'expression d'une « déficience d'être ». Si le prochain ne peut se manifester, c'est précisément par ce qu'il lui manque cet horizon de la multiplicité où sont identité pourra être thématisée. Le prochain, c'est précisément ce qui a un sens immédiatement avant qu'on le lui prête (d'où la vilité de toute entreprise herméneutique). On peut comprendre pourquoi la modalité privilégiée de la relation éthique chez Levinas n'est pas celle de la compréhension mais celle du « Discours » ou de l'expression. Autrement dit l'expression originelle d'Autrui est l'attestation de sa présence immédiate comme visage. C'est la manifestation d'une « substance », d'une « chose en soi »⁵⁸. C'est pourquoi Levinas voit se profiler une véritable « phénoménologie du noumène » dans la cette modalité de la signifiante éthique. Car en s'exprimant Autrui entre dans une relation qui n'annule pas sa transcendance. Et Levinas de clarifier en ces termes :

57. Id., *AE*, p. 184.

58. E. DUSSEL, *EL*, p.133.

59. Cf. E. LEVINAS, *Liberté et commandement*. Fata Morgana, 1994, p. 42.

La parole qui porte sur autrui comme thème semble contenir autrui. Mais déjà elle se dit à autrui qui, en tant qu'interlocuteur, a quitté le thème qui l'englobait et surgit inévitablement derrière le dit. La parole se dit ne fût-ce que par le silence gardé et dont la pesanteur reconnaît cette évasion d'Autrui. La connaissance qui absorbe autrui se place aussitôt dans le discours que je lui adresse. Parler, au lieu de « laisser être » sollicite autrui. La parole tranche sur la vision⁵⁹

Contre l'humanisme classique qui entend fonder la dignité de l'homme dans l'autonomie, Levinas envisage un nouvel humanisme qui ne s'oriente plus dans la quête obsessionnelle d'une « espèce liberté » qui puisse conforter la souveraineté autarcique du sujet mais bien dans l'investissement même de la liberté. Se libérer c'est précisément *être en route pour la liberté*. Autrement dit, ce qui définit fondamentalement l'humain ce n'est pas l'autorité qu'adresse sa souveraineté sur le monde extérieur mais c'est bien la vulnérabilité qu'il prête à l'intransigeance de cette même extériorité. La liberté chez Levinas ne se déploie donc pas à partir de l'initiative d'une subjectivité libre comme le vent encore moins, d'un sujet qui serait pré constituée, souveraine et absolue comme le préconise Husserl dans ses *Méditations cartésiennes*⁶⁰. Le processus de libération se déploie selon une double dynamique de subjectivation « ontologique » et « éthique », dynamiques qui marquent par conséquent l'arrachement définitif à la tragédie de l'être anonyme.

Subjectivation éthique et politique.

Peut-on parler d'une subjectivité politique chez Levinas ? N'est-il pas paradoxal de rechercher un mode de subjectivation politique dans la pensée de Levinas alors que celle-ci résiste à toute théorisation du politique ? Autant ces interrogations mettent en évidence l'antagonisme qui existe entre éthique et politique chez Levinas, autant elles témoignent de l'ouverture et de l'absence de toute systématisation propre à sa pensée. Malgré la pertinence et la multiplication de nombreuses apories liées au déploiement de sa philosophie, Levinas n'a jamais fait œuvre de reniement. Il « montre ce à quoi il est attaché mais jamais il ne corrige, ne raye, ne rature. L'écrit est écrit il est ineffaçable. »⁶¹ Ainsi, dans le déploiement ininterrompu et quelque peu « serein » de la nervure de sa pensée joint à la discontinuité qui

60. E. LEVINAS, *TI*, p. 212.

61. « L'idéalisme de Husserl essaie de définir le sujet en tant qu'origine en tant qu'origine, en tant que lieu ou toute chose répond d'elle-même. Cette suffisance à soi caractérise son absolu. La phénoménologie explicite cette réponse du sujet à lui-même. Elle met en action la liberté en nous. », cité par G.BAILHACHE, *LS*, p. 38.

62. *Ibid.*, p. 24.

sous-tend son style d'écriture, Levinas ouvre quelque chose comme un « sentier » qui nous oblige non pas à le suivre, mais plutôt à penser autrement et surtout, à penser après lui. C'est précisément à travers ce *path dependency* qui exige fidélité et non pas infraction à l'égard de la philosophie de Levinas, que nous tentons d'interroger le rapport entre éthique et politique. Loin d'être un projet de mise en évidence des fondements de la subjectivité, notre réflexion consiste en l'examen de la compromission de l'éthique comme relation originelle, par le politique : Ce rapport conflictuel est-il finalement le produit d'une déduction logique ou d'une simple transition immédiate ? L'émergence du sujet politique est-elle synonyme d'une fin de l'éthique ? Pour mieux élucider une telle articulation entre deux modes de subjectivations qui demeurent aussi indissociables pour autant qu'ils sont voués à l'antagonisme, nous nous permettrons d'analyser tour à tour la prééminence de l'éthique (qui apparaît souvent sous forme de leitmotiv dans les textes de Levinas) sur tout autre fondement possible de la socialité avant de revenir sur l'ouverture de cette philosophie levinasienne à d'éventuelles extrapolations qui déboucheront, sans aucun conflit d'interprétation, sur l'émergence d'un mode de subjectivation autre qu'éthique c'est-à-dire, *au-delà* même de l'éthique. S'il n'existe en effet d'identité subjective que dans l'ultime aspect de la défection-de-soi c'est précisément par ce que la transcendance trouve chez Levinas son encrage nulle part que dans la proximité en tant qu'elle conditionne le déploiement originel de la relation éthique, relation qui est désormais inconcevable sous le modèle d'une ontologie assimilationniste (en laquelle le soi se saisit du Même) ou encore d'une ontologie de la transsubstantiation⁶² (où le soi, en sa défection même irait se réitérer substantivement dans l'Autre) En effet le principal reproche que Levinas adresse aux humanistes classiques c'est précisément d'avoir assimilé l'hétéronomie à une forme d'aliénation. Pourtant, loin d'altérer l'identité du sujet, la relation éthique permet plutôt à celle-ci de se maintenir ou de « *se poser* » dans toute sa force et conformément à un principe d'« hétérogénéité latente ». Ce refus de tout « impérialisme du Même » nous évite cependant de penser l'identité subjective comme une structure toute faite et isolée. Il nous révèle également une « image de la pensée » qui conférerait à la notion d'« ipséité » l'apparence d'un « chez- soi » par lequel tout sujet trouverait le lieu d'un « support originel » à son existence. Pourtant, ce même rapport d'identité devient de plus en plus problématique dès lors que nous postulons l'hypothèse d'un déracinement identitaire qui s'opère dans la subjectivation. Et Levinas d'affirmer en ces termes :

63. Nous paraphrasons cette note de bas de page de *Autrement qu'être* : « La défection ou déjà défaite de l'identité du Moi ce qui peut, à la rigueur, se dire événement du Soi-même - précède tout événement subi ou mené par un sujet. En deçà, qui s'exprime précisément dans le terme anarchie. Identité défaite jusqu'au bout, sans se refaire en l'autre, en deçà de la trans-substantiation en un autre avatar et la « mise à la place d'un autre », car ne reposant pas en autrui, mais demeurant en soi-même sans réquisition sans déroba possible qui, en tant que l'irremplaçable même, est unicité. », *AE*, p. 185.

64. E. LEVINAS, *TI*, p.25.

Être moi, c'est par-delà toute individuation qu'on peut tenir d'un système de référence, avoir l'identité comme contenu. Le moi ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à s'identifier, à retrouver son identité à travers ce qui lui arrive. Il est l'identité par excellence, l'œuvre originelle de l'identification.⁶³

Nous nous interrogeons tantôt de savoir s'il n'est pas paradoxal de rechercher un mode de subjectivation politique dans la pensée de Levinas alors que celle-ci résiste à toute théorisation du politique? Mais avant toute tentative de réponse à cette interrogation, il n'est d'urgence que d'expliquer comment l'on parvient à effectuer un saut de l'éthique du visage à la politique. Mais permettons-nous tout d'abord cette précision : Bien que ce saut s'établisse dans une certaine immédiateté c'est-à-dire, sans qu'il n'existe de quelconque moyen terme lorsque le sujet de l'éthique passe de son statut de sujet répondant et responsable, à son tout nouveau statut de sujet politique, il demeure la conséquence inévitable de la « multiplicité » qui sous-tend les rapports dans la proximité⁶⁴, multiplicité qui conditionne en même temps la justice sociale et l'égalité. C'est d'ailleurs en dénonçant le « danger » qui menace la relation métaphysique, relation par laquelle le sujet se trouve originellement assigné dans la responsabilité éthique, que Levinas s'interroge en ces termes : « L'éthique disparaît-elle dans la justice qu'elle exige ou dans la politique qu'exige la justice ? »⁶⁵

Qu'il n'y ait explicitement pas de référence chez Levinas qui fasse mention de l'idée d'une théorie ou d'une philosophie politique⁶⁶, ce n'est nullement parce qu'il aurait intentionnellement voulu séparer l'éthique de la politique. Mais, tout simplement parce que l'éthique représente à ses yeux une philosophie première. Nous pouvons en revanche nous servir de sa pensée comme d'un « référentiel » pour élaborer à partir d'elle, les « prémisses » d'une philosophie politique qui puisse demeurer au fondement d'un mode de subjectivation autre qu'éthique. A ce titre, *Autrement qu'être* laisse déjà entrevoir quelque chose qui s'apparente à un au-delà de l'éthique. Non pas par ce que les thématiques de la justice et de l'égalité y sont mentionnées. Mais, par ce que l'unité originelle à partir de laquelle se fonde la relation éthique semble, après l'implication du tiers qui lui aussi est mon prochain), se dissiper dans toute une pluralité de rapports : « Autrui n'est jamais seul face à moi »⁶⁷ et c'est en effet à partir de cette pluralité qui succède au face à face éthique que la question de la justice sociale s'impose. Dans la relation éthique, le contact de l'altérité se déploie dans l'asymétrie. Mais, c'est par ce que nous dépassons le duel originel du face à face éthique que s'imposent inévitablement la justice et la paix. Ce duel originel nécessite d'après Levinas un « correctif » qui ne prend sens que dans le processus de *symétrisation* de ces multiples rapports, processus dont Levinas se sert pour élucider les conditions de possibilités

65. Gérard Bensussan, « Levinas et la question politique », Noesis [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 31 mai 2014. URL : <http://noesis.revues.org/9>.

de l'émergence d'une subjectivité politique :

« Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre : je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne signifie pas la substitution de l'autre à l'un. La relation avec le tiers est une incessante correction de l'asymétrie de la proximité où le visage se dé-visage. Il y a pesée, pensée, objectivation et, par là, un arrêt où se trahit ma relation an-archique à l'illéité (...) Dans la comparaison de l'incomparable serait la naissance latente de la représentation, du logos, de la conscience, du travail, de la notion neutre : être. Tout est ensemble, on peut aller de l'un à l'autre et de l'autre à l'un, mettre en relation, juger, savoir et demander ce qu'il en est de . . . , transformer la matière. A partir de la représentation se produit l'ordre de la justice modérant ou mesurant la substitution de moi à l'autre et restituant le soi au calcul. La justice exige la contemporanéité de la représentation. C'est ainsi que le prochain devient visible, et dé-visagé, se présente, et qu'il y a aussi justice pour moi. »⁶⁷ . . .

Que l'éthique, de par son statut originel, précède à tout mode de subjectivation politique, l'antériorité dont elle jouit n'est pas synonyme d'un « échec » ni d'une quelconque « impuissance ». En postulant l'idée selon laquelle la subjectivité politique n'émerge qu'*après* l'éthique c'est-à-dire, après la « symétrisation » des rapports, notre intention n'est nullement de faire de la justice et de l'égalité l'apanage du champ politique. En effet, ce processus de symétrisation n'a d'apport pour le sujet politique que la *comparabilité* ou la *vérification générale* de ses droits et devoirs. Par conséquent, le mode d'identification du sujet politique trouvera désormais son déploiement dans une logique de production et non celle d'un ordonnancement préétabli. Car, il n'y a de subjectivation politique non seulement dans cette double inquiétude par laquelle sont prises en considération les « instances de l'autre face à moi et les requêtes du tiers face à l'autre », mais aussi et surtout, dans ce « correctif » par lequel le sujet politique se libère de la périlleuse « exposition » à sens unique que lui imposait originellement la responsabilité éthique. L'identité subjective n'est plus désormais une propriété malgré la proximité entretenue par les sujets collectifs. Car, je peux devenir Autre pour autant que l'Autre puisse devenir Moi. Dans le champ politique, le Même, l'Autre et le tiers ne peuvent pas de toute éternité, s'identifier comme tels. Car ils procèdent à une « dialectisation » qui leur permet d'échapper à toute

66. J. C. AESCHLIMANN (textes réunis par), *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, (Ed.) Baconnière, Neuchâtel, 1989, p. 11.

67. Gérard Bensussan, « Levinas et la question politique », *op.cit.*

68. E. LEVINAS, *AE*, p. 246.

forme d'assignation identitaire. Même si la politique se distingue de par le principe de « réciprocité » qui lui est intrinsèque, elle ne demeure pas moins chez Levinas, un espace totalement autonome. Au contact de la multiplicité des hommes, le sujet politique peut se détacher de soi, voire même se dépouiller de son identité pour éventuellement, la retrouver ou la reproduire selon la tripartition des places et des fonctions qu'impose la pluralité des hommes. Il est donc indéniable que l'éthique jouisse d'une certaine prééminence métaphysique dans la pensée de Levinas. Mais, dès lors qu'il s'agit de socialité ou de justice, qui passe nécessairement par l'implication du tiers, un incessant correctif à la relation originelle et duelle du face à face éthique s'impose. Correctif qui exige une « symétrisation » des rapports intersubjectifs. Par conséquent, la transition qui s'établit de la subjectivité éthique à la subjectivité politique est aussi synonyme d'un passage de la relation duelle du face à face propre à toute éthique du visage, à ce processus incessant de correction par lequel le visage se dé-visage.

L'hétéronomie du sujet comme condition de possibilité de toute socialité.

Dans « Paix et proximité »⁶⁸ Levinas n'a de préoccupation que pour le remaniement sémantique du vocable de « Droit de l'homme » qui à ses yeux, rend problématique la notion même d'humanité. Ce vocable révélerait dans son acception la plus fondamentale, un contenu juridique. Car il s'adresse à l'humanité en générale, faisant ainsi abstraction de tout contexte socio-historique et de toutes formes de différences interhumaines. Sortir de l'ambiguïté qu'introduit ce vocable généralisant, exige que nous basculions d'une humanité juridique à une humanité éthique. Ainsi, tout l'intérêt de cette confrontation entre la conception juridique de l'humanité d'une part et celle d'une inter-humanité d'autre part, vise à réitérer la prééminence de l'éthique sur tout autre fondement de la socialité. D'où l'exigence d'une extension de cette notion même de « droit de l'homme » à l'échelle d'une « phénoménologie du droit ». Certes, la Déclaration universelle des droits de l'homme incarne d'un point de vue normatif, un idéal auquel toute société ou toute humanité devrait se soumettre. Mais elle fait également de ce même idéal, l'apanage d'une humanité qui se présente comme trop abstraite. Pourtant, l'humain concrètement parlant, n'a pas à trouver sa réalisation dans une telle abstraction. C'est pourquoi, il ne faudrait pas négliger l'ensemble des déterminations socio historiques ainsi que les cultures traditionnelles auxquelles sont soumises les sociétés. Que le vocable de « Droit de l'homme » puisse jouir d'une certaine abstraction, il n'en découle pas moins qu'il soit séparé de « l'ordre empirique de l'homme »⁶⁹. Ordre par lequel la multiplicité des volontés individuelles émerge dans la proximité. Car, je

ne suis après tout qu'un « homme parmi les hommes ».

Tout en faisant fonction de « principe » d'une humanité appréhendée dans toute son universalité, le droit est aussi une condition nécessaire pour la liberté. L'homme particuliers qui jouit de ses droits (congés de maternités ; congés payés pour ne citer que ces exemples), n'est en ce sens que la manifestation empirique et partielle de cette humanité globale qu'incarne le concept général de « droit de l'homme ».

Cependant, comment une véritable justice sociale peut-elle être rendue possible dans la coexistence et dans la multiplicité même de ces « *ayants droits* »⁷⁰? Face à cette difficulté, deux alternatives s'imposent : soit on aboutit sur une « guerre de tous contre tous à partir des droits de l'homme »⁷¹, soit – et Levinas ne fait que reprendre une initiative kantienne – la justice ne s'établit qu'à la seule condition que la multiplicité des libertés individuelles trouve une réconciliation dans le « Règne des fins », qui n'est rien d'autre qu'une « inclination » à l'égard de certains impératifs universels. Une telle inclination permet ainsi à tous et à chacun d'accéder à une justice véritablement humaine et donc éventuellement, à l'instauration d'une société civile et politique. Toutefois, dans l'éventualité d'une telle « guerre de tous contre tous à partir des droits de l'homme »⁷², Levinas opte pour cette initiative kantienne tout en pensant à nouveau frais les principes de la justice sociale. Principes qui ne résultent que de l'aptitude dont dispose chaque « sujet de droit » à se contraindre ou à s'auto-contraindre en toute liberté. Permettons-nous de souligner que cette position de retour à Kant opérée par Levinas porte paradoxalement en elle les germes d'un « non-kantisme » qui est moins un projet de disqualification que l'expression d'une certaine « prolongation » de cet héritage philosophique :

Est-il cependant certain que la volonté libre se prête tout entière à la notion kantienne de la raison pratique ? S'y laisse-t-elle enfermer sans faire des difficultés ? (...) Et l'intention de la raison pratique prêtée à la volonté d'assurer le droit de l'homme ou la liberté du prochain ne coute-t-elle pas à la volonté libre son propre droit à la liberté? Le devoir où elle serait libre de par le rationnel de la fidélité à la maxime d'action ne comporte il aucune soumission attestée, par exemple par la loi elle-même vécue ou adoptée comme *dura lex* ?⁷³

Cette série d'interrogations qui soulèvent de nombreuses suspicions quant au rapport établi

69. Il s'agit d'un article extrait du tout dernier livre d'Emmanuel Levinas, *Altérité et transcendance*, livre de poche, mai 2006.

70. E.LEVINAS, (1989) « Les droits de l'autre homme ». Dans Emmanuel Levinas (2006.) *Altérité et transcendance*, Paris, « Le livre de poche », p.150.

71. *Ibid.*, p.151

72. *Ibid.*,

73. Nous nous référons à juste titre à la première partie de *Métaphysique des Mœurs* où Kant soutient l'idée selon laquelle l'action juste est celle qui permet à la liberté de chacun de coexister avec celle de l'autre en toute conformité avec la loi universelle.

74. Cf. E. LEVINAS, *Altérité et transcendance*, *op.cit.*, p.152

par Kant entre la volonté libre et son inclination à l'égard de la loi morale, ne font que témoigner de l'intention qu'a Levinas de dépasser la conception kantienne du droit. Par conséquent, le présupposé fondamental de ces interrogations peut se résumer en ces termes: Il s'agit pour Levinas en effet, d'identifier la « volonté libre »⁷⁴ à ce qu'il appelle la « bonne volonté »⁷⁵. Car, même si la raison pratique permet de garantir l'établissement d'une justice sociale, il n'en demeure pas moins que la volonté puisse intrinsèquement se revendiquer comme libre. C'est l'acte même du vouloir qui est moralement bon, acte par lequel parmi la diversité des valeurs qui se donnent à nous, nous avons la liberté d'élire affectivement celle que nous percevons comme supérieure. Aussi, c'est cette même affectivité qui confirme l'idée selon laquelle la bonté ne saurait être le pur produit de la raison pratique, dans sa conformité avec la « la maxime de l'action » universelle et abstraite. Il y a également ce que Levinas identifie au « sentiment de bonté »⁷⁶ qui est bien paradoxale quant à l'idée kantienne d'autonomie. Sentiment qui ne désigne rien de plus que cette inclination tendancielle de la volonté libre, dans la manifestation de la liberté, à l'égard non seulement des exigences de la raison pratique, mais aussi à l'égard de ce qu'il identifie à la « sensibilité pathologique »⁷⁷. C'est cette ultime bonté déterminée par l'affectivité pathologique qui peut permettre à autrui de bénéficier, en guise de sa précellence, de la miséricorde et de la gratuité de notre responsabilité éthique. Autrement dit, c'est uniquement par le biais d'un vouloir qui serait affectivement et sensiblement bon que la véritable justice pourra trouver son émergence. Une justice fondamentale qui consiste en ce que le droit lui-même soit toujours considéré comme celui de l'« autre homme ». Car, tout rapport interhumain s'établit sous le fond de principes de continuité asymétrique et de non réciprocité. Dans une relation régie par de tels principes, nous ne sommes jamais simultanément égaux les uns des autres. Autrui est toujours considéré comme quelqu'un qui passe en premier, quelqu'un envers qui nous n'avons que des obligations. C'est en précisant l'objectif de sa phénoménologie du droit que Levinas se livre à cette exhortation :

Que les droits de l'homme soient originellement les droits de l'autre homme et qu'ils expriment par-delà l'épanouissement des identités dans leur identité même et leur instinct de libre conservation, le pour l'autre du social, du pour l'étranger- tel me semble être le sens de leur nouveauté.⁷⁸

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

Il n'y a donc pas que le « souci de l'autre » qui puisse se revendiquer comme le principe fondamental de toute socialité et dont de toute justice sociale. Il existe également, toujours dans l'ordre de la proximité, l'être ensemble communautaire qui, en imposant la paix et la justice sociales, met en péril le mode de subjectivation qui se déploie originellement dans le face à face éthique.

De l'épiphanie à l'éthique de la libération

“Philosophy of liberation try to formulate a metaphysics not an ontology demanded by a revolutionary praxis”⁷⁹

Pourquoi Dussel tranche-t-il avec autant d'assurance la spécificité de la philosophie de la libération ? En effet, cette affirmation est à première vue levinasienne non pas dans la manière qu'elle a d'énoncer la spécificité de la philosophie de la libération, mais bien par ce qu'elle laisse présager dans cette spécification même, le rapport très problématique qui existe entre l'ontologie et la métaphysique : Ontologie ou métaphysique ? L'embarras est désormais levé. En effet si l'originalité de Levinas fut de démontrer dès *Totalité et Infini* le primat de la métaphysique sur l'ontologie, l'originalité de Dussel c'est d'avoir précisément défini sa philosophie de la libération comme une « métaphysique », c'est-à-dire comme une méditation sur le monde à partir de l'extériorité radicale d'Autrui. En guise témoignage Dussel voyait déjà en Levinas celui qui l'a réveillé de son sommeil ontologique. C'est effectivement pourquoi il trouvera chez le philosophe français la source fondamentale de son projet philosophique ancré dans l'expérience latino-américaine jusqu'alors occulté ou relégué⁸⁰ :

Phenomenology, as its name implies, concerns itself with what appears and how it appears from the horizon of the world, the system, Being. Epiphany, on the other hand, is the revelation of the oppressed, the poor never a mere appearance or a mere phenomenon, but always maintaining a metaphysical exteriority (...) Epiphany is the beginning of real liberation.⁸¹

80. La philosophie de la libération n'est pas une ontologie mais elle est une métaphysique à partir de laquelle se déploie toute praxis révolutionnaire. E. DUSSEL, *Philosophy of liberation* (désormais cité E. DUSSEL, *PL*), trad. par A. Martinez et C. Morkovsky, Maryknoll, New York, 1985, p. 15. (traduction libre)

81. Saint-Georges, Berthony, « Praxis de libération reconnaissance de l'altérité. Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°159, 2013, p. 9.

Ce que Dussel découvre chez Levinas c'est donc l'épiphanie du visage, c'est la « révélation d'Autrui dans son altérité (...) qui s'exprime à travers son visage comme ce qui est *inappropriable*, (...) »⁸² Toutefois, dans une interview avec Fernando Gomez (« *Ethics Is the Original Philosophy; or, The Barbarian Words Coming from the Third World: An Interview with Enrique Dussel* »⁸³) Dussel évoque une limite ou une certaine « négligence théorique » dans la conception levinasienne de l'« extériorité ». Afin de dissiper toutes les ambiguïtés et les indéterminations métaphysiques propre à cette catégorie, il affirme à juste titre : « This exteriority is concrete: It is the poor, the widow, the orphan. »⁸⁴ C'est sous le fond de cette exigence théorique de concrétisation anthropologique que l'auteur de *L'Éthique de la libération*, fonde une « éthique matérielle critique à partir de l'altérité d'Autrui, du pauvre. »⁸⁵ En effet, comment rendre compte de l'exclusion des victimes dans un système de norme donné qui prétendrait universellement promouvoir l'égalité? Telle est la préoccupation fondamentale qui anime la seconde partie de *L'Éthique de la libération*. Les exclus en effet ce sont les victimes qui souffrent, ce sont ces « visages » qui, « à deux doigts de la mort exigent de vivre »⁸⁶. Afin d'assumer leur responsabilité critique et de répondre aux mécanismes d'exclusions et de marginalisation auquel ils font face, il incombe à la « communauté des exclus » d'exercer une rationalité éthico-critique qui ne puisse se déployer que comme inversion ou comme démythification de la prétention de bonté propre à tout système de norme éthique en vigueur qui s'érigerait en principe de domination. Qu'il s'agisse de la liberté, de la démocratie, du principe de souveraineté étatique, voilà désormais autant de valeurs, qui n'ont cessé de pervertir de manière non intentionnelle leur prétendue promotion universelle d'égalité en principe d'hégémonie. Pour Dussel, la critique éthique qui marque l'originalité même de la philosophie, n'est pas un processus qui émerge de façon ex nihilo. Au principe de survenance et de faisabilité propre à toute « communauté de valeur » mystificatrice et hégémonique correspond une rationalité éthico critique qui émerge à partir

82. La phénoménologie comme son nom l'indique concerne essentiellement l'apparaître et le comment de l'apparaître depuis l'horizon du monde, du système, de l'Être. L'épiphanie, d'autre part est la révélation de l'opprimé, du pauvre jamais simplement comme une apparence ou un phénomène mais maintient toujours une extériorité métaphysique. (...) L'épiphanie marque le début de la libération authentique. E. DUSSEL, *PL*, p.16. (traduction libre).

83. Saint-Georges, Berthony, «Praxis de libération reconnaissance de l'altérité. Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel », *op.cit.*, p. 9.

84. Cf. F. GOMEZ (2001), « *Ethics is the original philosophy; or, the barbarian word coming from the third world: An interview with Enrique Dussel* ». *Boundary2*, Duke University press, vol.28, n°1, pp. 19-73.

85. Cette extériorité est concrète : c'est le pauvre, la veuve, l'orphelin. *Ibid.*, p. 51. (Traduction libre)

86. Cf. section consacré aux « réflexions préliminaires » de *L'Éthique de la libération* (E. DUSSEL, *EL*)

87. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 119.

de la simple constatation empirique de *l'existence réelle des victimes*. Autrement dit, c'est la douleur physique des victimes (comme conséquence de leur exclusion matérielle et formelle), qui est précisément l'origine, ou du moins, le point de départ de l'exercice d'une telle rationalité critique, rationalité qui peut s'énoncer de la manière suivante : « Ce système est mauvais par ce qu'il ne permet pas la reproduction de la vie des victimes. »⁸⁷ Ainsi, trois niveaux d'argumentation dans cette seconde partie permettent d'étayer la spécificité de l'éthique de la libération : Au premier niveau en effet, Dussel met au jour la négation originaire (aliénation au sens fort), réelle, empirique des victimes où la souffrance apparaît comme le critère de la domination ou de d'exclusion (matérielle et formelle) et simultanément comme contradiction de l'affirmation du système d'éthicité en vigueur. Il s'agit de l'affirmation éthique radicale de la vie niée des victimes (matériellement), de la reconnaissance de la dignité de la victime en tant qu'Autrui qui nie le système. Nous trouvons au second niveau une analyse des conditions dans lesquelles une communauté critique se constitue, les victimes elles-mêmes, en intersubjectivité formelle et discursive, communauté que l'on pourrait qualifier de contre hégémonique dans la mesure où sa prise de conscience progressive lui permet non seulement de rendre compte de manière dialectique et explicative des causes de son aliénation mais aussi, et positivement, des conditions pour la réalisation d'un projet messianique transformateur.⁸⁸ Au troisième niveau et de manière dé-constructrice et reconstrucrice nous trouvons l'émergence d'un nouveau projet utopique faisable, projet à travers lequel les victimes expriment désormais leur exigence de vivre par le biais des transformations éthiquement réalisables.⁸⁹

L'éthique de la libération : Une éthique de la responsabilité

L'hypothèse de départ de l'exercice de la raison éthico critique est celle de la négativité de la vie humaine. Le concept de vie énoncé par Dussel est l'apanage de l'humanité dans sa dimension physique, biologique, culturelle et même spirituelle. Il ne s'agit aucunement d'une vie appréhendée de manière abstraite et conceptuelle. La vie dont il est question ici est un « mode de la réalité »⁹⁰ : « C'est la vie concrète de chaque être humain à partir de laquelle on affronte la réalité en la constituant à partir d'un horizon ontologique. »⁹¹ (voir appendice de l'éthique de la libération). Le point de départ donc de l'exercice de la rationalité

88. *Ibid.*

89. *Ibid.*, p. 122.

90. *Ibid.* p. 123.

91. C'est à partir de Marx que nous pouvons comprendre le sens que Dussel donne au concept de « vie », considérant que le Capital n'est pas une théorie critique de l'économie politique, sinon une éthique ouverte aux nouvelles interprétations. C'est la vie humaine comme « mode de réalité » du sujet éthique : « Face à Hegel, Marx récupère le « réel », mais le réel humain, qui l'intéresse, est la réalité « matérielle », (...), de « contenu ». Pour ce faire, il doit récupérer un sens anthropologique, perdu par le dualisme moderne (de Descartes à Kant), d'un être humain, défini, en premier lieu, à partir de sa corporéité comme être « vivant », vulnérable et par conséquent, rempli de « besoins » (*EL*, p. 21.)

éthico critique est celle de la souffrance des victimes, souffrance qui découle d'une part de l'impossibilité pour ces victimes de vivre et de la prise de conscience même d'une telle négativité d'autre part. Autrement dit, la critique éthique nous situe à un niveau dialectique entre la négation de la vie entendue ici comme condition de possibilité de la prise de conscience critique de cette même négativité. L'éthique de la libération est donc aux yeux de Dussel une éthique de la vie et comme telle, elle se transforme à partir de l'horizon des victimes, en une éthique critique et libératrice lorsque cette dernière se trouve menacée (« ce qui n'est pas vivable est critiquable »). Voici d'ailleurs comment Dussel expose cette dialectique :

« Durant plusieurs années, nous avons enregistré la mort dès notre, dans les campus du Chiapas ; nos enfants mourraient d'une cause que nous ignorons [sic] ; nos hommes et nos femmes marchaient dans une longue ignorance qu'une ombre tendait sur nos pas. Notre peuple marchait sans vérité ni lucidité. Nos pas n'avaient pas de but, seulement, nous vivions et mourrions. »⁹²

Jusqu'ici, le moment « affirmatif » qui marque la validité ou la faisabilité du système d'éthicité en vigueur peut paraître satisfaisant pour l'opresseur par ce qu'il se veut pacifique et « naïf ». Aussi, ce même moment pourrait paraître insatisfaisant pour l'opprimé par ce qu'il se veut moins conflictuel. Dans l'aliénation originaire et matérielle où la vie de la victime se trouve pour ainsi dire niée, ne correspond selon Dussel aucune forme de conscience éthico critique. La victime se trouve dans une posture contemplative et dans une passivité authentique, qui lui est par conséquent fatale. Or, la lutte pour la libération doit être aux yeux de Dussel une lutte méthodique, une lutte qui procède méthodiquement. Pour qu'il y ait effectivement lutte pour la libération, il faut au préalable faire œuvre de sacralisation de l'extériorité. C'est pourquoi, cette passivité authentique dans laquelle se trouve l'opprimé ne peut lui paraître de toute éternité comme une fatalité puisque c'est à partir d'elle que naît toute conscience critique :

« Les plus anciens, les anciens de notre peuple, nous ont dit qu'ils venaient de très loin, quand nos vies n'existaient pas encore, quand notre voix était silencieuse. La vérité cheminait au travers des paroles des plus anciens des anciens de notre peuple. Nous apprenions au travers de leurs paroles que la longue nuit des douleurs de nos gens provenait de la main et des paroles des puissants; que notre misère constituait la

92. Nous nous référons à la « thèse 1 » de l'appendice de l'ouvrage. *Ibid.*, p. 245.

93. E. DUSSEL, *EL*, p. 199.

richesse de certains , que sur les tombes de nos ancêtres et de nos enfants est construite la maison des puissants, que nous ne pouvons pas y entrer, que l'abondance de leur table reposait sur le vide de nos estomac, que leur luxe était paré de notre pauvreté, que la solidité de leur maison reposait sur la fragilité de nos corps, que leur sagesse se nourrissait de notre ignorance, que la paix qui les protégeait signifiait la guerre pour nos gens.(...) »⁹³

L'éthique de la libération est une éthique de la quotidienneté. Comme telle, elle doit procéder de manière méthodique en partant (critère *a priori*) nécessairement de la validité de la prétention de bonté de toute institution ainsi que de toute norme d'action ou de tout système d'éthicité en vigueur (ce qui explique donc la « non conscience » ou la « naïveté » de l'opprimé) avant de mettre en lumière (critère *a posteriori*) les mesures de mystifications et les contradictions qui sous-tendent le projet utopique mondial (économique, politique, culturelle) dans ses propres prétentions à l'égalité et à la liberté. La prise de conscience par laquelle s'exerce la rationalité critique n'est donc pas un processus *ex nihilo* et encore moins une logique de victimisation. Ainsi, peut se déduire à la lumière de l'exigence éthique de la reproduction et du développement de la vie de la victime ce jugement de fait empirique qui marque la fin du XXe siècle:

« La majorité de l'humanité est « victime » d'une profonde domination ou de l'exclusion, du fait qu'elle est soumise à la douleur, au « malheur », à la « pauvreté », à la faim à l' « analphabétisme », à la « domination ». »⁹⁴

Pour Dussel, le système-monde en cours de globalisation est un projet utopique, il se dévoile une « contradictoire en lui-même, car la majorité des éventuels participants concernés n'a pas les moyens de satisfaire les besoins fondamentaux qu'il a lui-même proclamé en tant que droits »⁹⁵. Nous comprenons donc pourquoi le critère critique de toute norme ou de tout système d'éthicité part de *l'existence réelle des victimes* dont la souffrance serait la conséquence même de leur exclusion. L'hypothèse d'un tel jugement de fait tient lieu du principe d'exclusion, principe selon lequel l'existence empirique d'une norme ou d'une institution parfaite est impossible. Aucune politique planificatrice, aucune intelligence infinie ne saurait palier à cette imperfection liée à la finitude de l'homme. A ce constat empirique de l'inéluctable négation matérielle de la vie des victimes, correspond cette exigence éthique :

94. *Ibid.*

95. *Ibid.*, p. 128.

96. *Ibid.*, p. 129.

97. *Ibid.*, p. 128.

98. Telle que nous l'avons analysé dans la première partie consacrée à la philosophie de Levinas.

99. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 147.

« Le fait qu'il y ait des victimes dans tout système empirique est indiscutable et, pour cette raison, la critique est tout autant nécessaire. »⁹⁶

Du constat empirique et relativement non conflictuel de l'exclusion des victimes, du constat que le système d'éthicité en vigueur fasse défaut aux victimes en portant atteinte à l'intégrité de leur vie, découle une éthique de la responsabilité qui, plus qu'une simple prise de conscience, exige un exercice de la rationalité critique. Une telle exigence à la responsabilité éthique est selon Dussel le point de départ déontique à proprement parler. Car, le mal comme nous l'indique Dussel, se découvre à partir des contradictions qui se déploient dans le système d'éthicité en vigueur, contradictions par lesquelles les normes, les institutions qui, dans leur prétention à remplir les principes éthiques pour la réalisation du bien, produisent de façon non intentionnelle des victimes. Pourtant, la simple existence des victimes est toujours une réfutation matérielle ou une « falsification » de la vérité du système qui la produit. C'est pourquoi, c'est dans le « devoir être » éthique (moment déontique) que cette négativité se dévoile. Ainsi, l'exercice de la rationalité critique est conditionné par deux aspects éthico-critiques : Le premier aspect se fonde sur le principe de reconnaissance a priori de la dignité d'Autrui comme être vivant. Une telle exigence de reconnaissance suppose un double acte. Reconnaître autrui en effet c'est d'une part, et de manière transcendante, le connaître dans sa dimension physico-biologique d'être-vivant. C'est d'autre part, le connaître comme une victime c'est-à-dire comme cet être qui « à deux doigts de mourir exige de vivre ». Toutefois, le simple acte de reconnaissance n'est pas encore un acte éthique proprement dit car, il n'implique aucune dimension déontologique. Pour Dussel, le tournant déontique ou éthique à proprement parler ne se déploie que dans l'aspect positif du principe éthico-critique entendu ici comme exigence du développement de la vie de la victime, exigence qui prend sens dans la responsabilité éthique⁹⁷. C'est à ce niveau que l'acte de reconnaissance d'autrui s'étend à un niveau normatif puisque, c'est dans la reconnaissance d'Autrui comme Autrui, comme un être humain *distinct* que le système d'éthicité en vigueur a dénié toute possibilité de vivre, que se déploie immédiatement une responsabilité solidaire pour Autrui comme victime qui oblige à le prendre en charge face au système. Cette responsabilité est ainsi définie par Dussel comme une « prise en charge » de la vie d'Autrui :

« Comme je suis responsable d'Autrui, je dois protéger sa vie. A celui qui lui fait violence, nous ordonnons : « ne le touche pas, je suis son tuteur ! Ne le tue pas, il est comme mon propre fils »⁹⁸

Ma responsabilité m'*oblige* donc éthiquement de prendre à ma charge cette victime. Une «prise en charge» qui est antérieure à toute volonté décisionnelle. Le principe éthico-critique est selon Dussel, le point de départ déontique proprement dit de l'éthique de la libération. En fondant le principe éthique (jugement de «devoir être») sur le critère de fait («jugements descriptifs» de la réalité) l'éthique de la libération opère une transition entre l'impossibilité d'un «pouvoir être vivant», impossibilité d'une reproduction de la vie d'Autrui en face du système qui la nie, à l'exigence éthique de la production de la vie c'est-à-dire, à un «devoir-être-vivant» de la victime libérée à partir de la responsabilité éthique.⁹⁹ Cependant, une telle responsabilité ne saurait être possible si nous considérons autrui comme notre égal. En ce qui concerne la conception anthropologique de l'homme et des relations intersubjectives, Dussel n'hésite pas à ranger ses pas sur les traces de Levinas. En tant que philosophe du monde pauvre et du capitalisme périphérique en crise, ce qui intéresse Dussel c'est le problème de «l'asymétrie» tel que Levinas l'a développé dans ses œuvres. Comme nous l'avons mentionné au chapitre premier, c'est dans la subjectivation éthique que le problème de l'asymétrie prend sens. Il n'y a d'asymétrie que dans la relation bidimensionnelle du face à face éthique :

« Dans la proximité l'autre m'obsède selon l'asymétrie absolue de la signification, de l'un pour l'autre : je me substitue à lui, alors que personne ne peut me remplacer et que la substitution de l'un à l'autre ne signifie pas la substitution de l'autre à l'un. »¹⁰⁰.

Dans une telle relation, en effet, le visage d'Autrui me rappelle à mes obligations et me juge. Cependant, ma position de moi consiste à pouvoir répondre dans un «me voici» à cette misère essentielle d'autrui car, «le fait que le visage du misérable puisse m'interpeller est possible par ce que je suis sensibilité, corporéité vulnérable a priori.»¹⁰¹ Par conséquent, la définition que Dussel retient ici de la subjectivité n'est rien d'autre que celle de la passivité et de l'hétéronomie avant d'être en dernière instance, autonomie. Or dans la rencontre de l'Autre revendiquée par philosophie de la libération, Autrui se manifeste comme «visage» entendu ici comme un engagement pour moi, une obligation de prise en charge. Dans la relation asymétrique en effet, Autrui est le point de départ puisque le mouvement ne s'oriente plus d'un Moi qui se dirige vers l'Autre pour le saisir ou l'assimiler, mais de l'Autre sujet vers le

100. F. HURTADO. LÓPEZ, « *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération.* » Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Catherine LARRÈRE (l'Université de Paris 1–Panthéon-Sorbonne) et Juan Antonio ESTRADA DÍAZ (Catedrático de la Universidad de Granada), 2013, p. 293.

101. *AE*, p. 246.

102. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 133.

moi. Les positions ne sont pas non plus interchangeables : Je ne peux devenir l'Autre pour autant qu'il ne puisse devenir moi. En apparaissant donc comme visage, Autrui m'interpelle et m'ordonne non pas à exposer la transcendance de mon propre visage, mais à répondre de lui dans l'immanence d'une aide matérielle (« nourrir ; « vêtir »): Je suis pour ainsi dire otage d'Autrui dont l'être qui se présente en lui (le Visage) vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance où il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou comme ennemi. Influencé par la pensée de Levinas, Dussel considère que c'est uniquement dans une radicale asymétrie que la responsabilité d' « Autrui pour la vie » (responsabilité solidaire) peut être garantie. C'est précisément à ce niveau que reviennent les préoccupations fondamentales de Levinas au sujet de la liberté : La liberté dans l'hétéronomie est-elle envisageable ? D'après Levinas en effet, seule la substitution qui prend sens dans la responsabilité contribue à la libération authentique du sujet éthique. Elle libère d'autant plus le sujet en le rendant otage de l'absolument Autre. La subjectivité en tant que responsabilité pour Autrui place ainsi le sujet dans une profonde passivité et dans un profond désintéressement car, en me rendant otage, Autrui m'élève paradoxalement dans une élection qui, permettons nous de préciser, n'est pas un ensemble de privilèges mais bien de responsabilités éthiques. Pour le dire autrement : Dans le domaine éthique de la rencontre d'Autrui, la responsabilité n'est pas comprise comme étant le résultat de quelque processus décisionnels et contractuels que ce soit, et pas davantage qu'elle ne serait comprise comme le résultat d'un quelconque engagement volontaire du sujet. Le sujet, en la structure même de son ipséité, se doit de répondre d'Autrui de manière inconditionnelle. Il est précisément *l'irremplaçable*. Dans la responsabilité éthique, le Moi se trouve décentré, perturbé dans sa tranquillité existentielle pour n'être exposé que dans une quête acharnée de la justice pour autrui, justice qui serait selon Levinas, l'expression d'un *Désir métaphysique* et non d'une volonté d'altérité. Ainsi, les descriptions que fait Levinas de la passivité dans *Autrement qu'être*¹⁰² ne s'éloignent pas de celles de Dussel :

“Those who hear the lament or protest of the other are stirred in the very center of their world, are decentered. To be responsible for the other in and with regard to the system is anteriority prior to all other anteriority, a passivity that is almost metaphysical activity (...). Responsibility is obsession for the other; it is linkage with the other's exteriority; it entails exposing oneself to traumatization, prison, even death.”¹⁰³ .

103. Ces descriptions se trouvent à la première partie de notre travail

104. Ceux qui écoutent les plaintes et les protestations des autres sont désarçonnés depuis le centre de leur monde. (...). La responsable pour autrui à l'intérieur comme à l'extérieur du système s'exprime dans une antériorité plus antérieure que toute antériorité, dans une passivité qui est presque une activité métaphysique (plus active que le respect mais plus passive que la praxis de la libération). La responsabilité est l'obsession pour autrui; c'est le lien avec l'extériorité de l'autre; La responsabilité suppose l'exposition de soi au traumatisme, à la prison et même à la mort. E. D, *PL*, p. 60. (Traduction libre).

105. *DL*, p. 120.

Considérer Autrui dans une posture d'asymétrie radicale c'est déjà lui attribuer une certaine précellence. La prise en charge d'autrui n'est pas le résultat d'une initiative, encore moins le résultat d'une volonté décisionnelle. C'est pourquoi, à la question de savoir « qui est le Messie ? », Levinas s'est permis de répondre: « Le Messie est le Roi qui ne commande plus du dehors. (...) Le Messie, c'est Moi, Etre moi c'est être Messie(...) Le Messie c'est le juste qui souffre, qu'il a pris sur lui la souffrance des autres (...) c'est celui qui s'est promu soi-même pour porter toute la responsabilité du Monde, (...) »¹⁰⁴. Loin d'être la panacée de tous les maux de l'Histoire, le messianisme c'est précisément le fait de pouvoir supporter la souffrance des Autres. Nous sommes en ce sens tous des Messies des lors qu'il est impossible que nous puissions nous dérober à la charge qu'impose la souffrance des autres. Autrement dit, nous sommes des Messies au moment même où nous répondons « me voici » dans la périlleuse élection que suppose la relation éthique. Aucune innocence ne nous préserve d'une telle élection car, du mal, de la perversion du système éthique en vigueur, nous ne sommes pas seulement les patients mais aussi les acteurs. Nous sommes dans une certaine mesure *coupable* de la négativité des victimes. Une culpabilité qui précède notre responsabilité éthique et empêche toute récidive :

« Veille à ce que ton action ne produise les victimes, car nous serions responsables de leur mort, toi et moi, tous deux critiquables de leur assassinat »¹⁰⁵

Toutefois, il serait peu clairvoyant de réduire l'éthique de la libération à une éthique de la culpabilité compte tenu du fait qu'elle impute *implicitement* la souffrance des victimes à l'ensemble de l'humanité : (« (...) même ce refus de produire des victimes est précédé du fait de les avoir assumé, avant, sous notre responsabilité ». Car, l'éthique de la libération est aux yeux de Dussel une éthique de la responsabilité solidaire dans la mesure où elle exige non seulement une prise en charge de la victime mais aussi une critique globale et transformatrice du système d'éthicité, de l'institution qui produit les victimes. Autrement dit, si nous envisageons d'assumer notre responsabilité à l'égard des victimes, ce n'est pas pour que la vie de celles-ci soit à nouveau niée, ce n'est pas non plus pour permettre une quelconque forme de récidive. La responsabilité éthique se déploie comme une critique transformatrice des causes qui produisent les victimes.

106. *EL*, p. 147.

Dans *Philosophy of liberation* Dussel nous montre que dans toute posture différentialiste, où l'identité subjective se fonde sur un essentialisme hégémonique, la menace est toujours représentée sous la figure de l'altérité. En ce sens, l'altérité ne peut apparaître que comme *altération de soi*. Autrement dit, le non moi c'est ce négatif qui m'expose à l'altération et comme danger effectif, l'altérité peut par conséquent changer radicalement de caractère : « *The face of the other is exchanged for an ugly mask* »¹⁰⁶. Or le « masque » ici évoqué n'est précisément pas un visage. Il est la forme mimétique du visage et comme tel, il permet de transgresser l'intégrité et l'irréductibilité – irréductibilité qui interdit pourtant toute représentation - de l'altérité métaphysique en sa disposition à l'instrumentalisation et à l'objectivation. Le masque, dans sa fonction dispensatrice des rôles et des fonctions n'est qu'un objet parmi tant d'autres. Il détourne le caractère éthiquement *exceptionnel* de l'altérité et entraîne par conséquent la nullité de l'obligation éthique qui exige d'attribuer une certaine précellence à l'égard d'autrui :

« One passes near the other and says simply: "A worker!" Or "A native!" or "A black!" or "An undernourished Pakistani!" (...) To kill, for example in El Salvador, one must be beforehand deprive the others of their sacred exteriority and reduce them to "the enemy." In the same way in peacetime (for the dominators) and in times of peaceful coexistence (the better to exploit the periphery), the others are deprived of their dignity as persons and are constituted forced labor, instruments of an instrument, ultra perfect robots, things, tools. »¹⁰⁷

D'après Dussel, la praxis de la domination consiste en une marginalisation de l'altérité métaphysique, marginalisation qui tient lieu du fait de toute mystification opérée par le système d'éthicité en vigueur. Dans une telle entreprise de marginalisation en effet, autrui se trouve réifier et réduit en un masque par l'opresseur. Si le visage, dans sa signifiante éthique, empêche toute violence, en garantissant l'irréductible *distinction* de l'altérité métaphysique, l'absence de visage quant à elle vide l'altérité de son statut éthiquement exceptionnel. Sans visage, Autrui est voué à la réification. La dignité de sa vie n'a plus aucun sens. L'intégrité de son altérité peut par conséquent changer de caractère dès lors qu'il est exposé à toute forme d'oppression. Comme outil d'identification par excellence, le masque attribue à l'altérité un caractère purement *fonctionnel* à l'égard du système d'éthicité en vigueur qui, comme le note Dussel, n'aspire qu'à l'auto conservation :

107. Le visage d'Autrui est transformé en un masque, E.DUSSEL, *PL*, p. 54. (Traduction libre)

108. On passe près de l'autre et on dit simplement: « un indigène ! » ou « un travailleur ! » ou « un noir ! » ou « un sous-alimenté pakistanais ! » (...) Pour tuer par exemple en El Salvador, l'on doit au préalable priver les autres de leur extériorité sacrée et les réduire en « ennemi ». De la même manière en temps de paix (pour les dominants) et dans les temps de la coexistence pacifique (pour mieux exploiter la périphérie), les autres sont privés de leur dignité en tant que personnes et constituent une main d'œuvre, instruments d'un instrument, robots ultra parfait, des choses, des outils. *Ibid.* (Traduction libre)

« En effet le conservateur estime que la société en vigueur ne peut être critiquée ni remplacée par une autre. Qui lui soit meilleure ; par conséquent, une critique globale holiste du système en vigueur est impossible, inopérante ou pire encore destructive. Il n'y a pas d'alternatives. Pulsivement parlant, le conservateur est guidé par une le « principe de mort » ou par les pulsions de pure reproduction être jette par conséquent le moment créateur »¹⁰⁸ .

Dans sa fonction impériale de négation de la vie des victimes, la praxis de la domination réside par extension dans cette supra fonction symbolique de normalisation, par laquelle l'altérité, l'Autre est configuré conformément à sa *destination naturelle*. Cette configuration est rendu possible d'abord par ce que l'altérité se trouve dépourvu de tout visage. Alors que la rationalité hégémonique fournit les éléments configureurs de l'ordre social, la logique libératrice, quant à elle, intervient essentiellement dans une perspective de « perturbation » de ce même ordre. Que les vérités historiques ne se révèlent à nous que dans la mesure de l'émergence (*Enstehung*), l'éthique de la libération, outre son *dévoilement* du régime d'exclusion subis par les altérités extérieures, s'ouvre par conséquent sur une dynamique libératrice de ces mêmes altérités. Dynamique qui trouve son aboutissement dans une « *responsabilité pour l'Autre* », définie comme « principe actif » de toute subjectivité révolutionnaire. La praxis de la libération c'est ce qui permet selon Dussel, de récuser toute vision qui ferait de communauté une sorte « d'essence pure de *l'être-en-commun* » :

« Totality, the system, tends to totalize itself, to center on itself, and to attempt temporally to eternalize its present structure. Spatially, it attempts to include within itself all possible exteriority. Having an infinite hunger, the fetish (...) attempts to install itself forever in an insatiable cannibalism. Face-to-face proximity disappears(...) »¹⁰⁹

Au désir de conservation qui oriente toute praxis de domination, émerge une *poïétique de la libération* qui, animée par une « pulsion » de création et de transformation, récuse précisément toute forme d'ordonnement statique de la société. Que cette quête de créativité, fasse office d'instrument de fractionnement identitaire et de déconstruction systématique du système d'éthicité en vigueur, cela ne relève que de la logique non pas seulement interprétative, mais innovatrice propre à l'exercice même de la rationalité éthico critique. Mais, qu'en revanche, l'on identifie cette même logique à un quelconque éloge de la « victimisation », cela ne peut relever que d'une méprise voire, d'une mésinterprétation de la pensée de Dussel. Car, c'est dans le dénouement même de tout ordre préexistant, que la lutte pour la libération trouve son déploiement et par ethos de la libération il faudrait entendre l'opération qui ne se limite pas seulement qu'à la « conscientisation » d'une subjectivité révolutionnaire particulière. Il s'agit aussi d'une opération de jonction et de disjonction des identités en suivant la configuration d'une expérience donnée. Conformément au régime des

109. *EL*, p. 148.

« multiplicités hétérogènes » qui lui est intrinsèque, la raison libératrice permet un déploiement par la *praxis*, d'une communauté symétrique de victimes, qui échappe pour ainsi dire à toute configuration préalable. C'est pourquoi, *la souffrance d'autrui* apparaît aux yeux de Dussel comme le premier critère matériel de rupture et de fractionnement de cet ordre symbolique qui jusqu'alors, donnait à la communauté l'illusion d'être un Tout homogène. Dans un tel processus de subjectivation, les identités définies dans l'ordre naturel et symbolique se trouvent pour ainsi dire « déplacées », « transformées », comme s'il s'opérait dans la relation du Même à l'Autre, un mécanisme de *dés-identification* qui s'apparente à l'*impossibilité* pour toute victime de tenir lieu de « support » d'une quelconque identité particulière à assumer ou à réaliser : « *Nous, les victimes* » ; « *Nous, les pauvres exclus* » ... L'ambiguïté de ces slogans témoigne d'elle-même du sens et de la fonction du régime d'altérité qui se déploie dans la « responsabilité pour l'autre », définit comme « principe actif » de toute subjectivité révolutionnaire. S'il y a en effet, un mécanisme de déracinement identitaire qui se produit dans la responsabilité éthique, ce n'est rien d'autre que l'expression d'un arrachement identitaire à la naturalité d'une position. En ce sens la praxis de la libération consiste à remettre en question le système. C'est en effet dans la culture hébraïque que Dussel trouve le véritable sens d'une telle praxis. D'ailleurs, *Habodah*, nous dit-il, signifie « *travail* » ou « *service* » en hébreux. Le service n'est pas une activité intra fonctionnel ni intra systémique. Il s'agit d'un travail *pour autrui*. Il s'agit d'une praxis qui s'engage comme responsabilité pour autrui.¹¹⁰ Ce travail qui frise le bénévolat peut être proche du sacrifice ou même de la catégorie de « substitution » développée par Levinas. Le travail n'est pas ici un contentement *pour soi* dans la jouissance. En matière de responsabilité éthique, dans l'immanence de notre aide adressée à l'égard d'Autrui, le travail s'oriente *pour* la liberté des autres. En ce sens la praxis de la libération, comme reconnaissance et comme responsabilité pour la vie d'Autrui en tant qu'Autrui (dans la négation de sa vie) , vise un certain *telos* qui n'est rien d'autre que la constitution d'un nouvel ordre systémique visant la libération des altérités exclues et jusqu'ici tenues en lisière.

La communauté comme intersubjectivité critique des victimes : Pour une éthique universaliste de la responsabilité.

110. La Totalité ou le système tend à se totaliser, à se centrer sur lui-même et à éterniser sa structure en vigueur. Spatialement, elle (la Totalité) tente d'inclure en elle-même toute extériorité possible. A cause de sa une faim infinie, le fétiche (...) tente d'instaurer de toute éternité un cannibalisme insatiable. Ainsi disparaît la proximité du face à face (...). E. DUSSEL, *PL*, p. 49. (Traduction libre)

« Entre l'utile et le juste, il y a l'incommensurable du tort qui seul institue la communauté politique comme antagonisme de parties de la communauté qui ne sont pas les vraies parties du corps social. »¹¹¹ De cette affirmation se déduit l'évidence selon laquelle l'émancipation ou l'émergence d'une conscience critique et révolutionnaire ne saurait être un processus ex nihilo. C'est à partir de l'expérience du litige que les victimes s'organisent inter subjectivement pour l'élaboration d'une nouvelle communauté qui servirait de substitut transformateur à la communauté universaliste préexistante, communauté qui aspire pourtant à l'auto conservation, comme si il s'agissait d'une essence pure de l'être ensemble. Le litige d'une telle communauté tient lieu du fait que tout en proclamant la différence de l'Autre, elle voit en cette même altérité rien de plus qu'une modalité d'altération de son essence. Il s'agit d'une communauté où l'Autre, le différent, représente paradoxalement l'extracommunautaire. C'est face à cette rationalité hégémonique propre à l'universalisme exclusif qu'émerge la demande d'une nouvelle communauté, communauté qui est cette fois ci désillusionnée et désabusée eu égard des mesures et opérations d'exclusions dont elle a été jusqu'ici été victime. Par conséquent, c'est en se définissant comme une éthique du développement et de la reproduction de la vie des victimes que l'éthique de la libération prétend poser les jalons d'une nouvelle communauté à partir du consensus critique des victimes. Mais comment s'y prend-elle pour rendre compte de la validité d'une telle communauté anti hégémonique ? Dans la pléthore des éthiques contemporaines, l'éthique de la discussion est une « morale » de type procédurale qui essaye de définir une forme intersubjective qui puisse être au fondement d'une « communauté linguistique » ainsi que de certaines valeurs morales valables universellement. A cette morale procédurale, l'éthique de la libération oppose une forme de rationalité que nous pourrions qualifier à bon droit de « sceptique » dans la mesure où elle intègre le principe d'exclusion des victimes comme hypothèse de départ propre à sa démarche. Ce principe déjà énoncé dans le rationalisme critique de Karl Popper et repris par le paradigme de la philosophie de la libération nous permet de dénoncer la dimension illusoire de toute vision qui ferait de l'intersubjectivité ou de toute communauté, aussi idéale qu'elle puisse paraître, une essence pure de l'être-en-commun car, aucune politique planificatrice, aucune intelligence infinie ne saurait palier à l'imperfection des institutions humaines. Vu sous cet angle, la non-participation à la discussion qui, demeure dans une démarche propre au faillibilisme de Popper et à l'éthique de la libération de Dussel, est un exemple d'exclusion non intentionnel empiriquement inévitable. C'est sous le fond de l'apodicticité qui sous-tend le principe d'exclusion que Dussel insiste sur la nécessité pour l'éthique de la libération de se démarquer de l'éthique du discours, même si les deux paradigmes se revendiquent communément d'un certain universalisme :

111. *Ibid.*, p. 64.

112. Cf. J. RANCIERE, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995, p. 21.

« La différence essentielle entre l'Éthique de la discussion et l'Éthique de la libération se situe dans leur propre point de départ. La première part de la communauté de communication, tandis que la seconde s'inspire des concernés-exclus de la dite communauté : les victimes de la non-communication. Donc, la première se trouve pratiquement dans la position « d'inapplication » (*Nichtanwendbarkeit*) des normes morales fondamentales *en situations « normales » d'asymétrie (et non pas proprement exceptionnelles)* tandis que l'Éthique de la libération se place justement dans la « situation exceptionnelle de l'exclu », c'est-à-dire au moment même où l'Éthique de la discussion révèle ses limites. »¹¹²

Cette exigence de démarcation tient lieu du fait que l'éthique du discours adopte comme hypothèse de départ l'existence d'une communauté idéale de communication qui procède inter subjectivement par une norme qui exige la reconnaissance réciproque de tous les membres *en tant qu'ils ont tous le droit de participer à la discussion*. A l'exigence de ce principe quoique normatif de reconnaissance de l'égalité et de l'incommensurabilité a priori des membres de la communauté de communication, nous pourrions opposer avec Dussel le *principium exclusionis*, principe par lequel l'existence empirique d'une norme ou d'une institution parfaite soit impossible, comme « point de départ » de l'éthique de la libération. Cependant, l'hypothèse initiale empruntée par l'éthique du discours se confronte à de nombreuses apories car dans son principe normatif qui exige de manière *apriori* une *symétrisation* des rapports intersubjectifs dans la participation à la communauté de communication, peut de manière non intentionnel et compte tenu de la faillibilité des institutions humaines, se convertir en principe asymétrique d'exclusion et d'hégémonie. Dans l'optique de dépasser cette aporie fondamentale, l'éthique de la libération dénonce une *asymétrie exclusive* des victimes, asymétrie qui est d'une conséquence telle que les victimes, qui sont exclues de la communauté de communication hégémonique, se parviennent à une organisation inter subjective en vue de la réalisation consensuelle d'une *nouvelle* forme de validité anti-hégémonique. Toutefois, la réticence qu'exprime Dussel à l'égard des postulats de l'éthique de la discussion ne devrait pas être interprétée comme le langage d'un certain mépris à l'égard de ce paradigme. Car, tout en reconnaissant une part de « créativité » dans la pensée de Apel, Dussel prétend en exposé quelques « situations limites » qui sont entre autre

« Les multiples processus quotidiens asymétriques, de la domination qui s'exerce sur les femmes, les races discriminées, les cultures populaires et indigènes asphyxiées, les processus pédagogiques d'oppression, la situation des majorités dans les Etats du monde en situation de non droit, de la périphérie ou du monde colonial qui, par définition, se trouvent dans une position désavantageuse, sous la violence armée- de nos jours principalement celle des Etats unis- les guerres sales en Argentine, au Brésil, au Chili, et ailleurs , les contre-révolutions orchestrées de façon criminelles, à l'exemple de celle engagée contre le Nicaragua en 1979 »¹¹³ .

113. *EL*, p. 165.

A la dimension inéluctablement exclusive de toute *communauté idéale de communication*, Dussel suggère un principe concret et contre hégémonique, principe par lequel les concernés-exclus, les victimes, pourrons désormais participer en tant que *sujets distincts ayant droits à la parole*. Ainsi l'universalisme authentique que promeut l'éthique de la libération est celui qui prend en considération cet aspect matériel de l'éthique. Autrement dit, il s'agit d'un universalisme qui n'a de préoccupation que pour la revendication du droit à la parole et à l'interpellation pour la victime (« Je t'interpelle pour la justice que tu devrais nous rendre »¹¹⁴), en vue de fonder une *nouvelle* communauté de communication qui ne mette plus en péril la reproduction de la vie des victimes. Du fait de la négativité originaire des victimes, surgit une conscience éthico critique qui vise quant à elle, à lutter pour la réalisation responsable de nouvelles institutions culturelles, économiques et politiques futures. La conscientisation, nous indique Dussel, est un acte communautaire unificateur et consensuel. C'est un acte à travers lequel se déploie le moment éthique proprement dit, moment qui correspond en effet à l'exigence d'un devoir- être - sujet de communication. Par conséquent, ce moment déontologique convertit le principe d'exclusion originaire en un principe éthique de faisabilité transformatrice. Un tel principe confère d'après Dussel, un double aspect à la critique éthique dont l'un (aspect négatif) réactionnaire et l'autre (aspect positif) prospectif. Il affirme à juste titre :

« Le critère critique discursif de validité consiste alors dans la référence à l'intersubjectivité des victimes exclues des accords les affectant (qui les aliènent à certains niveaux de leur existence réelle). [...] La validité *critique* se réalise quand, après avoir constitué une *communauté*, les victimes exclues, qui se reconnaissent comme distinctes du système oppresseur, participent symétriquement aux accords du système les affectant, en soutenant, aussi, que ce consensus critique se fonde sur une argumentation rationnelle et qu'il est motivé par une co-solidarité pulsionnelle. Ce consensus critique se développe [...] : a) *négativement*, en arrivant à comprendre et à expliquer les causes de son aliénation et b) *positivement*, en anticipant, de façon créative, les alternatives futures (utopies et projets possibles). »¹¹⁵.

D'après ce critère, le moment éthique, comme point de départ radical de toute éthique de la libération, doit pouvoir prendre en considération la douleur des victimes, entendue comme la conséquence directe de leur exclusion. C'est effectivement pourquoi la philosophie de la libération doit, loin de toute préoccupation idéologique, s'intéresser uniquement aux conditions matérielles et concrètes de l'existence des victimes (la souffrance notamment), en vue d'une transformation libératrice de la société préexistante (avec ses institutions politiques,

114. *Ibid.*

115. *Ibid.*, p. 172.

116. *Ibid.*, p. 177.

117. *Ibid.*, pp. 177-178

économiques et culturelles) en une nouvelle société (projet utopique) où les victimes pourront désormais vivre et jouir de leur droit à la parole. En d'autres termes, l'éthique de la libération doit pouvoir opérer un renversement des relations de pouvoir à travers l'acte communautaire de prise de conscience, acte fondateur du principe normatif (« devoir-être ») et critique propre à toute validité anti hégémonique. Ce principe s'énonce de la manière suivante

« Celui qui agit *de façon éthique et critique* doit (est obligé, déontologiquement, parce que responsable) *participer* (parce que victime ou articulé à celle-ci en tant qu'« intellectuel organique») à une *communauté de communication des victimes* qui, ayant été exclues, se reconnaissent comme sujets éthiques, comme l'Autre en tant que *différent* du système dominant, en acceptant, toujours symétriquement, l'argumentation rationnelle, afin de fonder la validité critique des accords motivés par une pulsion transformatrice et créatrice. »¹¹⁶

C'est la rationalité éthique pré originaire ou critique qui garantit la relation éthique et oriente le processus de libération du pauvre car en elle la victime est connue non pas comme simple Alter ego mais comme sujet distinct. Autrement dit, cette rationalité exige un pluralisme qui suppose une radicale altérité d'Autrui que je ne conçois pas simplement par rapport à moi, mais que j'affronte à partir de mon égoïsme¹¹⁷. Comme le note Levinas :

« L'altérité d'Autrui est en lui et non pas par rapport à moi, elle se révèle, mais c'est à partir de moi et non pas par la comparaison du moi avec l'Autre, que j'y accède. J'accède à l'altérité d'Autrui à partir de la *société* que j'entretiens avec lui. »¹¹⁸.

L'aspect négatif du principe critique de faisabilité transformatrice promeut donc un scepticisme qui confère à la critique éthique une dimension strictement réactionnaire : Le scepticisme est précisément le langage d'une mécontente entretenue par les victimes (les exclus et les intellectuels) qui s'organisent en une communauté éthico critique. Ce scepticisme émerge en effet dans un contexte où le système d'éthicité en vigueur a perdu d'efficacité et de validité quant à la possibilité de toute reproduction de la vie des exclus. Permettons-nous par conséquent de nous référer à cette affirmation de Dussel qui clarifiera davantage notre propos :

« Cependant quand le disensus s'appuie sur l'organisation d'une communauté de dissidents (les victimes) qui luttent pour la reconnaissance, qui attaquent la vérité et la validité du système en se basant sur leur

118. F. HURTADO. LÓPEZ, « *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération.* » *op.cit.*, p. 294.

119. E. LEVINAS *TI*, p. 126.

120. E. DUSSEL, *EL*, p. 179.

impossibilité de vivre , pour avoir été exclus, asymétriquement, de la discussion sur ce qui les affectent, à partir d'un pouvoir objectif qu'il est impossible d'éviter, ce dissensus critique devient public et réalise la symétrie comme fruit d'une lutte pour la vérité. Le dissensus prend alors une place éthique d'énonciation et consiste dans l'extériorité, non seulement reconnue mais aussi respectée comme réelle, qui engendre les nouvelles communautés de communication consensuelles (non pas dominatrice, mais l'autre effet de la transformation produite, de façon créative, par ce dissensus.) »¹¹⁹

Toutefois, la communauté des victimes n'entretient pas un scepticisme de type pyrrhonien, scepticisme anarchique qui défendrait l'impossibilité de la réalisation de tout système utopique future, pas plus qu'elle ne correspondrait à un scepticisme propre à toute rationalité hégémonique exprimée dans les pulsions conservatrices et autoréférentielles du dominateur. Il s'agit en effet d'un scepticisme qui, d'après Dussel, *découvre la non vérité et l'irrationalité* de l'ordre hégémonique à partir de la vérité critique et démystificatrice propre à la rationalité libératrice. Quant à l'aspect positif qui annonce la dimension prospective et purement créatrice du projet de libération authentique, Dussel affirme encore en guise de clarification :

« Il s'agit du cadre de « faisabilité anticipative » comme construction formulée, explicite de l'utopie possible, comme programme d'action. (...) La communauté, l'intersubjectivité critique des victimes commence à imaginer l'utopie. C'est une imagination transcendantale au système : si le « présent » ne permet pas de vivre, il faut imaginer une « monde où il soit possible de vivre ». L'« espérance » comme motivation (...) face au futur possible. C'est l'utopie possible. Il faut alors expliciter un projet, et, postérieurement, un programme détaillé, une utopie alternative qui illumine le chemin. »¹²⁰

Que du scepticisme puisse émerger collectivement une conscience critique qui projette de construire une société future, il n'en demeure pas moins que le processus révolutionnaire de transformation puisse s'exprimer en termes de rupture. La révolution c'est selon Dussel le fait d'une transcendance réconciliatrice. Autrement dit, dans sa dimension prospective et créatrice, le principe éthico critique de faisabilité transformatrice consiste précisément en un « nouveau commencement » qui est en même temps « continuité dans le meilleur de l'ancien système ; négation intégrante. »¹²¹ Au regard d'une telle eschatologie libératrice, la révolution n'admet pas de ruptures mais des déconstructions. Elle admet non pas des discontinuités mais des continuités *analogiques* et *analectiques* entre les contenus formels de la rationalité hégémonique en vigueur et ceux de la rationalité éthico- futuriste :

« Le moment ontologique (horizon de l'être) ou systémique auto référent de la raison pratico-matérielle, formel ou de faisabilité instrumentale, les pulsions reproductives ou d'auto conservations, la raison

121. *Ibid.*, p. 185.

122. *Ibid.*, p. 162.

discursive, etc., sont pas des moments qui, ici, ne sont nullement niés mais *intégrés*. Toutefois, nous rejetons leur prétention d'instance ultime ou de suffisance et nous les situons dans un discours (et réalité) qui les mobilise, dans un horizon où ils deviennent fluides. La Totalité est critiquée et transformée (intégrée) à partir de l'extériorité des victimes. »¹²²

Un tel dépourvu de toute discontinuité propre à cette exigence éthique de transformation créatrice ne devrait pas s'interpréter sous le prisme d'un quelconque mécanisme du sentier de dépendance (*path dependancy*), mécanisme par lequel les sujets collectifs envisageraient un certain « retour au scepticisme » soit par quelque défaut de consensus ou soit par la confiance qu'ils auraient accordé aux dominateurs qui, comme le note Dussel, considèrent le système présent comme le « meilleur possible » et tout système future par conséquent comme impossible et de ce fait, comme « mauvais »¹²³ (p 179). Au contraire, un tel dépourvu permet d'éviter de retomber à nouveau dans un essentialisme hégémonique ou dans ce que Levinas décrivait déjà dans *Totalité et Infini* comme étant le propre d'une « ontologie de la guerre » : La guerre, nous indique Levinas, ne manifeste pas l'extériorité et l'autre comme autre; elle détruit l'identité du Même. Dans une telle ontologie en effet, les êtres refusent d'appartenir à une totalité, refusent la communauté en s'affirmant ainsi comme des êtres transcendant toute totalité.¹²⁴ Autrement dit, en intégrant ce modèle ontologique décrit par Levinas, dans son projet de transformation éthico critique, en admettant donc des discontinuités et des ruptures dans le processus même de transformation critique, la conscience éthico critique risquerait d'ériger son imagination créatrice et transformatrice en un nouveau principe antagonique non plus de résistance et de lutte mais plutôt de domination.

Le Principe libération : Entre subjectivité et processus de libération

L'éthique de la libération est une éthique de la vie qui se transforme en une éthique critique quand celle-ci se trouve menacée. Cette thèse qui se présente sous forme de leitmotiv dans l'œuvre de Dussel nous pousse à nous interroger en ces termes : Comment une victime peut-elle se libérer ? Comment la victime peut-elle envisager une lutte pour la libération dans sa condition existentielle altérée par la domination ? Ces interrogations font en effet écho à l'articulation chez Levinas entre liberté et subjectivité. Pour la philosophie de la libération comme pour l'éthique levinasienne du visage, la liberté n'est pas un acquis. Au lieu d'envisager une liberté dans l'absolu, il conviendrait plutôt de parler de libération pour ne pas perdre de vue la dimension processuelle qui lui est sous tendue. Si chez Levinas l'ontologie

123. *Ibid.*,

et l'éthique se présente comme deux possibilités qui permettent au soi de s'arracher définitivement à la présence massive et à l'emprise du *il y'a* (qui marque le processus même de la libération authentique) chez Dussel en revanche, la libération se déploie suivant un processus de subjectivation qu'on pourrait qualifier à bon droit d'éthique.

Dynamique de subjectivation qui est d'autant plus importante pour toute éthique de la libération par ce qu'il se pose la nécessité *matérielle* de reconnaître un sujet éthique concret et vivant. Cette subjectivité concrète s'exprime selon Dussel dans le *surgissement* qu'opère le sujet éthique (la victime) depuis les profondeurs de la domination et de l'oppression. Pour se libérer le sujet doit pouvoir satisfaire à l'exigence éthique qui oblige de forger sa capacité d'entre soi-même, d'agir de soi-même et de se tenir debout par soi-même.¹²⁵ Cette métaphore du « surgissement du soi » ne fait-elle pas encore écho à la « difficile liberté » que promeut Levinas ? Le surgissement de l'étant personnel ne peut se déployer que dans un au-delà de l'être. Au-delà donc de la neutralité et de l'indistinction foncière de l'il y a qui tend à confondre le soi au point de l'entraîner à la dépersonnalisation. Le mérite de Levinas c'est d'avoir montré qu'une véritable libération, découle de l'arrachement définitif de l'être et s'ouvre sur la relation bidimensionnelle du « face à face » éthique.

Or, dans une telle relation, l'altérité métaphysique se manifeste en sa dimension de Hauteur comme le pauvre, le misérable auquel je me dois de répondre dans l'immanence d'une aide. Que cette responsabilité pour autrui ne puisse se déployer que dans l'« intimité » du face à face, il n'est pas sans remarquer qu'elle jouit toutefois d'une certaine universalité. L'être pour autrui c'est ce qui selon Levinas définit l'universalisme qu'on pourrait qualifier de messianique. La relation éthique instaure pour ainsi dire une responsabilité infinie qui est exprimée dans la vocation de tout homme, à répondre à l'appel du tout autre, le misérable. « Le Messie c'est moi » nous affirme Levinas. En d'autres termes, le Messie c'est chaque sujet éthique répondant dans un « me voici » à l'appel d'Autrui. En effet, cette définition levinasienne de la libération comme responsabilité infinie aboutit sur une évidence très fondamentale pour l'éthique de la libération : Pour qu'un jour cesse la souffrance et l'injustice il faut bien que quelqu'un agisse, il faut bien que quelqu'un commence le mouvement même si son initiative, (qui n'est pas pour autant l'expression d'une attitude zélée), exige du sacrifice. Dans l'intention d'épurer l'éthique de la libération de tout présupposé affectif ou moral, l'éthique de la libération envisage une responsabilité pour Autrui qui n'est le résultat d'aucune forme d'impulsion affective. Au-delà de toute dimension

124. *Ibid.*

125. Cf. E. LEVINAS, *TI*, p. 245-246

126. Cf. A. MBEMBE, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée* (désormais cité A. MBEMBE, *SG*), Paris, La Découverte, p. 75.

affective, le principe de libération énonce selon Dussel le passage du fondement matériel de fait à un jugement normatif :

« Celui qui agit de façon éthico critique doit (il est obligé de...)libérer la victime comme participant de la même communauté, au travers de a) une transformation faisable des moments qui produisent la négativité matérielle (empêchent un certain aspect de la reproduction de la vie) ou discursive formelle(certaine symétrie ou exclusion de la participation) de la victime ; et b) la construction, au travers des médiations avec la faisabilité stratégico-instrumentale critique, des nouvelles normes, actions, micro structures, institutions ou jusqu'aux systèmes complet d'éthicité où ces victimes peuvent vivre en tant que participant et ce faisant, intégralement. »¹²⁶

L'éthique de la libération peut en ce sens se définir comme une éthique de la responsabilité dont l'exigence éthique est celle du déploiement par l'agir collectif d'un progrès qualitatif historique. Cette même exigence éthique jouit d'une certaine vocation à l'universalité au sens où elle vaut pour tous hommes, pour toutes les victimes agissant ici et maintenant en toute circonstance. Vue sous cet angle, la praxis de de la libération ne peut se contenter que d'une simple critique du pouvoir établi à partir d'une évocation nostalgique de ce qui *devrait être*. Elle relève au contraire d'une audace créatrice, acculée par la souffrance du monde, par le « cri de nos semblables, cri qui trouve son écho dans notre propre cri, à inventer sans cesse les moyens de la participation à un *pouvoir-être-autrement*. »¹²⁷ en vue de l'instauration d'un monde plus juste¹²⁸. L'universalité de l'obligation éthique exige d'une part une contestation radicale du système en vigueur, elle exige surtout une praxis sacrificielle qui prend sens dans *l'affrontement* du système en vigueur qui a désormais perdu toute sa légitimité. Pourtant un tel affrontement peut se montrer toutefois périlleux compte tenu de la négation originelle dont souffrent les victimes. Le principe libération n'énonce pas uniquement l'obligation éthique qui exige à la responsabilité pour Autrui. Il suppose une obligation éthique qui se traduit d'une part dans le devoir de déconstruction réelle des causes de la négation de la victime et d'autre part, dans l'accomplissement significatif d'un projet de créativité sociale.

« La véritable lutte libératrice est celle qui est capable de relativiser ses idéaux et ses options, pour ne pas reproduire un horizon de référence absolu pour les consciences et captiver à nouveau les esprits par un système assurant du salut et aliénant de toute créativité propre. »¹²⁹.

127. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 221.

128. M. RIOL, « Entre éthique et sainteté : l'exigence de justice. » in M. DUPUIS (éd.), *Levinas en contrastes*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, (Le Point philosophique), 1994, pp. 148-149

129. *Ibid.*

130. Cf. M. MAESSCHALCK, *Jalon pour une nouvelle éthique*, Louvain, Peeters, 1991, p. 59.

131. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 222.

La liberté n'a ni commencement ni fin. Elle n'est pas non plus un acquis. La libération authentique consiste précisément au « développement positif de la vie humaine en exigeant des actions, des institutions, au système d'ouvrir des horizons nouveau allant au-delà de la simple reproduction comme répétition du Même. »¹³⁰

Le comment de la libération : Perspectives critiques pour l'élaboration d'un universalisme nouveau.

« L'universalisme est à la modernité ce que le prosélytisme est pour de nombreuses religions »¹³¹ Cette affirmation à première vue banale laisse pourtant présager un double principe inhérent à l'universalisme moderne à savoir l'uniformisation et la régulation. Vu sous cet angle, l'universalisme moderne peut se définir comme un universalisme *totalitaire* et *inclusif* qui tend à promouvoir la cohérence et la rationalisation. D'un point de vue anthropologique, ces mêmes principes deviennent de plus en plus problématiques des lors que l'on envisage la perspective d'un universalisme partagé où les humanités (qu'elles soient africaines, asiatiques, indiennes, occidentales...) pourraient s'établir tout en maintenant leur extériorité radicale. C'est sans doute dans cette même perspective que s'oriente le sociologue Zygmunt Bauman lorsqu'il affirme :

« Ordre et chaos sont des jumeaux modernes. (...) Le chaos, l'autre de l'ordre est pure négativité. C'est un déni de tout ce que l'ordre aspire à être. C'est par rapport à cette négativité que se constitue la positivité de l'ordre. »¹³²

Au-delà de sa dimension aporétique, l'universalisme moderne se révèle tout aussi paradoxal. Car, en lui, s'articule l'« ordre », (projet d'uniformisation) et le « chaos » qui inspire l'exclusion (hégémonie). Comment donc interpréter ces paradoxes ? En quoi est ce que ces paradoxes dissimulent-ils un projet colonial propre à la modernité ?

“Modernity is, in fact, a European phenomenon, but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content. Modernity appear when Europe affirm itself as the center a world history that it inaugurates, and the “periphery” that surround this center is consequently part of its definition.”¹³³

132. Cité par C. EBERHARD, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris : Éditions des Ecrivains, 2002, p. 113.

133. *Ibid.*

134. La modernité est, en fait, un phénomène européen, mais constitue dans une relation dialectique avec une altérité non-européenne qui est de son contenu final. La modernité émerge lors que l'Europe s'affirme

A partir de cette affirmation, Dussel met aussi en évidence ce qu'on pourrait appeler le « paradoxe de la modernité ». Pour le philosophe argentin, la question de la modernité est en elle-même indissociable de celle de l'Europe. On peut ainsi l'appréhender selon un double aspect : Il s'agit d'une part de l'aspect de l'émancipation et de l'aspect hégémonique de centralisation d'autre part. Le premier aspect est par exemple celui que nous préconise déjà Kant lorsqu'il présente le projet émancipateur des Lumières (*Aufklärung*) comme une « trajectoire » à suivre pour l'humanité, trajectoire qui exige selon lui la sortie (*Ausgang*) d'un état qualifié d'« immaturité » (A) pour l'atteinte d'un idéal de développement (B). Vu sous cet angle, la modernité européenne s'articule autour d'un certain « culte de la perfectibilité », encore faudrait-il préciser que cette même perfectibilité s'avère nécessaire pour l'humanité. Elle est un *projet* qui se doit à *tout prix* s'étendre sur l'ensemble de l'humanité. Cette conception de la modernité comme le déploiement d'un projet universel d'émancipation de l'humanité aboutit sur un tout autre aspect qui doit cette fois-ci se définir dans une perspective plus globale. Il s'agit du phénomène par lequel l'Europe prétend détenir à l'exemplarité la logos et de la *ratio* et que c'est en elle, le centre, qu'émerge l'universalité, universalité qui est la seule à même d'établir un monde uniforme.¹³⁴ C'est face à ce double projet à la fois émancipateur et hégémonique propre à la modernité coloniale que se dresse la question du « Comment de la libération ? »¹³⁵ Loin de prétendre traduire *les conditions de possibilités* de toute praxis de la libération, la question « Comment ? » est en elle-même une question éthique qui soumet tout projet décolonial, toute praxis libératrice, au crible d'une authenticité critique. Autrement dit, la question « Comment se libérer ? » laisse donc présager celle de savoir : « Quelle arme de lutte me garantira une libération authentique ? ».

Face à la modernité coloniale et hégémonique, la philosophie de la libération nous suggère une véritable « généalogie »¹³⁶ qui exige l'émancipation authentique des altérités non Européennes, émancipation qui transcende le projet émancipateur moderne. Elle exige d'autre part, et c'est le geste que Fanon appelait de ses propres vœux, elle exige de « renverser les vieux liens de sujétion et occuper un nouvelle place dans le temps et la structure du monde »¹³⁷.

L'activité généalogique face au projet de « déclosion du monde »

comme étant au centre de l'histoire mondiale qu'il inaugure et la «périphérie» qui l'entoure est par conséquent devenue une partie de sa définition. Cité par Enrique DUSSEL, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt lectures», *boundary 2* 20 (1993), p. 65.

135. Cf. J. PATOČKA, *L'Europe après l'Europe*, traduction du tchèque et de l'allemand sous la direction d'E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007, p. 38.

136. A. MBEMBE, *SG*, p. 19.

137. La notion de "genealogy of modernity" est évoquée par Dussel dans son article intitulé, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt lectures», *op.cit.*, p. 65.

138. Cf. A. MBEMBE, *SG*, p. 18.

Qu'entendons-nous par « décloison du monde » ou par « généalogie » ? Faisant acte de témoignage à l'égard de sa dette envers Foucault Dussel affirme à juste titre :

« L'éthique de la libération a beaucoup à apprendre de Foucault dans son analyse concernant la faisabilité critico-pratique des sous-systèmes ou des institutions historiques. »¹³⁸

Cette affirmation mérite notre attention des lors qu'elle laisse présager la spécificité de la démarche propre à toute éthique de la libération : Dans quelles mesures le philosophe de la libération opère-t-il un acte de généalogie ou de « décloison » ?

En effet, le Principe-libération énoncé par Dussel nous a montré que la lutte authentique pour la libération ne peut se déployer sans l'émergence d'une subjectivité concrète et vivante (le sujet éthique). Ce sujet c'est la victime qui émerge d'un système auto référentiel qui tend à la méconnaître. Introduit par Jean Luc Nancy, le vocable « décloison » ne désigne rien de plus que « l'ouverture d'un enclos, l'acte de déclore »¹³⁹. Pourtant, dans la perspective d'une philosophie de la libération, ce même vocable véhicule un sens tout à fait paradoxal : Il signifie non seulement, dans son versant négatif, l'acte de *déclore* (*dé-cloison*), acte qui marque la levée d'une clôture, de telle enseigne que puisse émerger et s'épanouir ce qui était enfermé : La décloison est en ce sens un processus de libération. Aussi, dans son versant positif, il désigne un acte *d'éclosion* qui traduit le surgissement intempestif d'une nouveauté toute radicale, comme s'il s'agissait de l'expérience même d'un épanouissement.¹⁴⁰ Or, la lutte pour la libération relève aussi ces mêmes aspects d'ambiguïtés dans la mesure où, loin de se limiter à un simple projet de *déconstruction* de toute norme et de tout système d'éthicité en vigueur qui contribuerait à l'exclusion formelle et matérielle des victimes, la praxis libératrice s'oriente également dans une perspective de créativité sociale. Une perspective qui consiste, comme le note Dussel, à « poser les fondations pour, ensuite, *construire* les murs (les institutions) du foyer où se produit, se reproduit et croit la vie »¹⁴¹. Qu'en est-il de l'activité généalogique ?

L'activité généalogique laisse présager selon Foucault l'hypothèse d'une régionalisation du savoir au sens précisément où il existerait des fragments régionaux encore inexplorés du savoir scientifique, fragments qui seraient exhumés et hiérarchisés par divers procédures et mécanismes institutionnels d'exclusion. Concept d'origine nietzschéenne, et dont Foucault se propose d'apporter une sémantique toute nouvelle, la généalogie ne peut être pensée

139. E. DUSSEL, *EL*, p. 203.

140. A. MBEMBE; *SG*, p. 68.

141. *Ibid.*

142. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 222.

abstraction faite de l'approche archéologique, même si on note chez Foucault un renversement d'ordre de préférence dans ses œuvres¹⁴². Selon Foucault, la généalogie désigne l'instrument méthodologique de couplage, d'extrusion, de jaillissement en surface de ces savoirs exclus, labellisé d'inférieurs. Si chez Foucault, et plus précisément dans les cours de 1975 (« Les anormaux »¹⁴²) et de 1976 (« Il faut défendre la société »¹⁴³), la généalogie se définit en termes « d'extensivité », « d'insurrection » de « lutte » ou de « retour » des savoirs mineurs, il ne faut pas pour autant la réduire à une simple « métaphysique des origines » et encore moins à une revendication lyrique à « l'ignorance ou au non savoir »¹⁴⁴. Si la généalogie en tant que nouvelle démarche historique se veut tellement être révolutionnaire c'est précisément parce que le combat auquel elle se trouve investie prend la forme d'un procès adressé aux « effets de pouvoir propres à un discours considéré comme scientifique »¹⁴⁵. C'est ainsi que prend sens toute la pertinence qui y a de souligner les points de similitudes entre la démarche qu'emprunte la philosophie critique de Dussel et le projet foucauldien d'une généalogie du savoir. Pour Dussel, l'éthique comme philosophie critique doit s'orienter dans la perspective d'une lutte pour la libération des victimes, lutte qui se déploie dans l'*affrontement* face à toute instance oppressive qui met en péril l'intégrité formelle et matérielle de sa vie. Vu sous cet angle, la philosophie de la libération s'apparente à un *contre-discours*, une philosophie critique qui naît à partir de la périphérie. (l'occident décroché) D'après Dussel en effet, la philosophie de la libération entendue comme praxis pour la libération s'adresse non seulement aux intellectuels (qui ont le devoir d'agir de manière éthico critique), mais aussi à l'humanité toute entière afin qu'elle s'organise intersubjectivement et rende cependant normale une situation tout à fait exceptionnelle dans laquelle ils parviennent à se constituer dans une solidarité mutuelle¹⁴⁶. Autrement dit, l'altérité dont le visage est *transversalement* concrétisé dans celui du pauvre, de l'exclu, de la victime est toujours sur une position de contre-offensive.

143. Alors que dans la leçon inaugurale de 1970 (*L'ordre du discours*) Foucault se propose d'effectuer une archéologie des pratiques discursives, dans le cours de 1975-1976 (« Il faut défendre la société »), il se propose en revanche d'effectuer une généalogie du savoir historique. De cette démarcation méthodologique, la distinction entre ces deux instruments philosophiques demeure ambiguë, et cette ambiguïté est d'une conséquence telle qu'on se demande finalement si l'archéologie n'est pas en elle-même l'élément d'un projet plus global qui serait la pratique de la généalogie.

144. Cf. M. FOUCAULT, *Les anormaux*, cours au Collège de France (1974-1975), Hautes Études, Paris, Gallimard/Seuil, 1999.

145. Cf. M. FOUCAULT, « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France. 1976, Hautes Études, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.

146. Cf. M. FOUCAULT, *Il faut défendre la société*, *op.cit.*, p. 11

Le thème de la « décloison » et de la libération dans les idéologies libératrices africaines : Le cas de l'afro centrisme

Pourquoi la libération se pose t'elle comme une nécessité pour l'Afrique après la décolonisation juridico politique des années 1960 ? Pourquoi l'Afrique dit-elle être placée au centre topographique du monde? Pourquoi faut-il toujours voir en l'Afrique, l'unique centre du rayonnement de toutes les civilisations les plus illustres de l'Histoire? Telles sont les interrogations auxquelles on se trouve confronté lorsqu'on entreprend de définir ce qu'est l'afro centrisme.

En effet, dans *L'Encyclopedia africana* Kwame Anthony Appiah et Louis Gate essaient déjà de répondre à ces interrogations en précisant qu'il faut entendre par afro centrisme « l'étude de l'Afrique à partir d'une perspective non-européenne »¹⁴⁷. Dans cette politique de l'autonomie et de l'autodétermination épistémologique, politique et surtout culturelle, force est de reconnaître que le discours afro centrique jouit d'une double dimension réactive et prospective, dans la mesure où il s'inscrit non seulement comme un plaidoyer dans un contexte socio historique de marginalisation, et dont l'ultime mission serait de démontrer à tout prix la « supériorité indiscutable des peuples noirs », mais aussi il s'agit pour le discours afro centrique d'unifier dans la même narration tous les peuples noirs de la terre, afin de « redécouvrir les accomplissements des Africains et de rétablir leur place légitime dans l'histoire universelle »¹⁴⁸. Que l'Afro centrisme soit au fond un discours réactionnaire, cela constitue pour nous moins une évidence qu'une hypothèse qui reste à élucider. Ce qui nous importe c'est la question de savoir si le discours militant qui constitue le paradigme afro centriste peut-il ou non se présenter comme généalogique? Autrement dit, est-ce encore de l'activité généalogique que de voir dans l'afro centrisme le paradigme qui se propose de constituer une nouvelle historiographie en tant que démarche historique d'insurrection et de dé-assujettissement des savoirs africains ?

Dans sa double dimension réactive et prospective, l'afro centrisme peut se définir comme un paradigme qui entre en position de « résistance » contre une version imagée de l'histoire qui est précisément celle du mythe de la supériorité des valeurs occidentales sur le reste du monde. Si l'« ordre du discours » propre à la Modernité coloniale s'est présenté comme « mythologique » c'est précisément par qu'il ne visait pas du tout à « voiler, mais bien à voler le réel historique. ». Dans son livre *L'Afrique et l'indépendance*¹⁴⁹ Immanuel Wallerstein nous montre bien que l'hégémonie culturelle occidentale reposait en réalité sur la fiction d'une Afrique dépourvue de toute réalisation artistique et archéologique. Il nous rapporte à juste titre les propos d'un européen (1895) mettant en doute l'origine africaine de certaines

147. Cf. A. INFRANCA, *La philosophie de la libération en Amérique Latine. L'autre Occident*, trad.fr. F. Vitale, l'Harmattan, Paris, p. 121.

148. Cf. « Autour d'un livre », in *Politique africaine* 3/ 2000 (N° 79), (Ed.) Kartharla, pp. 165-191

149. *Ibid.*

ruines de Rhodésie, propos qui corroborent cette vision dénégatrice de l'Occident à l'égard des héritages culturels africains: « C'est un fait reconnu que le cerveau des nègres est incapable de concevoir une œuvre aussi compliquée. »¹⁵⁰ Pourtant, si ceux qui inventent ou « falsifient » l'Histoire sont ceux précisément qui détiennent à la fois les « valeurs de l'universel et la puissance de la rationalité »¹⁵¹ qu'est ce qui empêcherait à ceux-là de conférer à leur récit mythique une certaine forme de rationalité? Une certaine forme d'universalité? C'est contre ce pouvoir exercé par ceux qui occupent des positions dominantes, c'est contre cette situation de dénigrement culturel subit par les africains, que l'afro centrisme s'ouvre sur un champ de bataille culturel (*Kulturkampf*) contre tout regard réducteur et hégémonique, ouverture qui prend sens dans la restauration des cultures autochtones. En se proposant de réécrire l'histoire de l'Afrique, les historiens comme Cheikh Anta Diop estimaient pouvoir restituer à la fois la « mémoire » que les Africains ont perdue et le « savoir » qu'ils ont négligé, comme si l'épreuve de ce dénigrement culturel subit par les africains avait pour conséquence un total « lessivage cérébral » qui les aurait plongé dans l'oubli de leur passé. Cette opération de réécriture et de renouvellement épistémologique de l'histoire africaine débouche sur un mode de subjectivation politique par « substitution », qui est conditionnée par le projet d'une « renaissance africaine ». La substitution dont il est question ici désigne rien de plus que l'opération par laquelle les africains parviennent à une prise de conscience, ainsi qu'à une réactualisation de leur passé. Or, dans le cours de 1975-1976 (« *Il faut défendre la société* ») Foucault voyait aussi dans le discours militant de Boulainvilliers l'émergence d'un « nouveau sujet de l'histoire ». Ce sujet de l'histoire étant désormais celui qui « prend la parole dans l'histoire »¹⁵².

Est-ce donc forcer notre interprétation que de projet historiographique de Cheik Anta Diop l'ébauche d'une histoire de la subjectivité révolutionnaire? Pas le moins du monde. La constitution d'un « nous » révolutionnaire n'est pas incompatible avec la mission du paradigme afro centriste qui consiste précisément en la constitution d'une « Nation noire », projet qui se déploie à travers la construction d'une identité collective fut elle en l'occurrence nationale ou transnationale. L'afro centrisme est un paradigme qui confirme la règle générale selon laquelle l'affirmation d'une identité quelconque se fait d'abord et avant tout à

150. Cf. I. WALLERSTEIN, *L'Afrique et l'indépendance*, trad.fr A Lesquen, Présence africaine, 1966.

151. *Ibid.*, p. 152.

152. Cf. FOUCAULT MICHEL, « *Il faut défendre la société* », *op.cit.*, p. 111.

153. *Ibid.*, p. 117.

l'extérieur du lieu directement concerné par cette identité. La nation dont il est ici question c'est la communauté intersubjective des victimes qui s'organisent et prennent la parole pour raconter leur propre histoire. Cette même nation désigne un groupe historico politique qui est désormais capable de prendre la parole en vue de donner forme à son histoire. Contre-histoire, histoire des oubliés de l'Histoire universelle. Telle est la démarche historique par laquelle l'afro centrisme parvient à « éclater » le discours historique préexistant qui avait justement pour fonction de chanter les « louanges de l'Occident ». L'afro centrisme opère - pour ainsi dire - la mise à jour d'un nouveau régime de vérité historique qui est celui de la dénonciation de tous les procédés de manipulation de la vérité sur l'histoire de l'Afrique, procédés des savoirs ethnologiques mis en place par l'entreprise coloniale, dans sa politique de « mission civilisatrice ». La praxis libératrice dans laquelle s'engage l'afro centrisme ne se limite pas à une simple description des rapports de forces. Elle est un « modificateur » historique des rapports de force. Ce n'est pas non plus un retour affectif vers le passé. Ce nouveau savoir historique émerge dans une situation d'affrontement généralisé dont le but ultime est celui de la quête d'une « vérité de l'histoire ». Afin de démontrer l'existence d'un passé nègre, et de favoriser l'émergence de ce nouveau régime de vérité historique, Cheick Anta Diop relie directement la civilisation africaine à celle de l'Egypte tout en postulant la négritude originelle de l'Egypte pharaonique. Un tel postulat vise précisément à combattre l'empirisme du discours colonial, lequel opère comme philosophie générale des situations africaines, et comme métaphysique particulière, raciale et racialisée. L'afro centrisme peut donc être contextualisé comme un paradigme anticolonial de résistance contre tout type de production de savoir sur l'Afrique, essentialisé dans un statut d'infériorité. C'est une forme de procès adressé directement contre l'euro centrisme, contre les humanités grecques et latines bref, contre toute « ordre du discours » au regard réducteur et hégémonique. Dans son existence sulfureuse altérée par le joug de l'hégémonie occidentale, le « retour aux sources » « arme de combat » pour la victime que constitue l'africain. Ce geste rétroactif aux valeurs culturelles ancrées dans la tradition constitue, pour reprendre les termes de Foucault, l'ultime « catalyseur » des relations de pouvoir. Foucault, tout en admettant une part d'apodicticité dans la vérité, n'exclut pas le partage classique du vrai et du faux parmi ces [les] mécanismes institutionnel d'exclusion que nous venons d'énumérer:

« Certes, si on se place au niveau d'une proposition, à l'intérieur d'un discours, le partage entre le vrai et le faux n'est ni arbitraire, ni modifiable, ni institutionnel, ni violent. Mais si on se place à une autre échelle, si on se pose la question de savoir quelle a été, quelle est constamment, à travers nos discours, cette volonté de vérité qui a traversé tant de siècles de notre histoire, ou quel est, dans sa forme très générale, le type de partage qui régit notre volonté de savoir alors c'est peut-être quelque chose comme un système d'exclusion (système historique, modifiable, institutionnellement contraignant) qu'on voit se dessiner. »¹⁵³

Ce qui ressort de la nouvelle démarche historique et militante propre à l'activité généalogique c'est de cerner dans le savoir ni plus ni moins que le chantier épistémologique du pouvoir c'est-à-dire, le lieu où les institutions nourrissent leur source. Si comme le veut Foucault, l'émergence du savoir doit se définir comme l'entrée en scène d'un "état de force", alors tout savoir reste indissociable de la « violence » et du « désordre »¹⁵⁴. On comprend ainsi pourquoi Foucault fait souvent recours à la notion de l' « *anti-science* »¹⁵⁵, notion qui est au fondement même de l'activité généalogique. Le généalogiste c'est en effet celui qui ne se situe pas sur l'axe « vérité-connaissance », mais plutôt sur l'axe « pratiques discursives – affrontements ». Une telle vision contre-historique du savoir doit pouvoir dévoiler tous les mécanismes institutionnels d'exclusion et de normalisation qui sont mis en jeu à savoir : « La lutte de la connaissance contre l'ignorance, de la raison contre les chimères, de l'expérience contre les préjugés, des raisonnements contre l'erreur, etc. »¹⁵⁶ Si la lutte ou ce que Foucault appelle « l'insurrection des savoirs » laisse sous-entendre que chaque forme de savoir dispose d'une certaine morphologie qui lui est propre et des « effets de pouvoirs » qui lui sont inhérents, pouvons-nous dans ce cas comprendre la vision afro centrée de l'épistémologie comme une forme d'insurrection ou de mise à découvert de cette volonté de savoir qui était jusqu'ici l'apanage du discours colonial? Dans quelles mesures la réhabilitation des « savoirs assujettis » ou de ce que le CODESRIA¹⁵⁷ identifie aux « savoirs sauvages » peut-elle être tenue comme un processus de décolonisation voire de déconstruction de cette espèce de « discipline globale » qu'on identifie depuis le XVIIIe siècle sous le nom de « Science »¹⁵⁸, et qui ne se constituerait pourtant que comme « discipline policière des savoirs »? C'est contre ces mécanismes de *disciplinarisation* et d'assujettissement par divers procédures d'exclusion qui font partie intégrante du discours colonial, que le paradigme afro centriste trouve la nécessité de démontrer la spécificité d'une « science africaine », science qui jusqu'alors a été tenue pour nulle et non avenue. Il s'agit en effet pour l'afro centriste de jouer ces savoirs encore non conceptualisés, ces « savoirs sauvages », naïfs et tenus pour hiérarchiquement inférieurs contre toute instance unitaire qui prétendrait détenir le monopole de la scientificité. Comme le précise si bien Archie Mafeje, l'afro centriste ne sera rien d'autre qu'une « exigence légitime, celle que les chercheurs africains étudient leur société de l'intérieur et cessent d'être les pourvoyeurs d'un discours intellectuel étranger »¹⁵⁹ Vu sous cet angle, l'afro centriste doit suivre le principe suivant lequel il faudrait « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. L'Afrique aux africains et l'occident aux occidentaux », principe qui exige en effet l'élaboration d'une

154. FOUCAULT MICHEL, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, 1971, pp. 15-16

155. Cf. FOUCAULT MICHEL, « *Il faut défendre la société* », *op.cit.*, p. 11.

156. *Ibid.*

157. *Ibid.*, p. 120.

158. Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA).

épistémologie alternative propre au continent africain. Il s'agit bien pour le paradigme afro centriste d'inciter les intellectuels à la réappropriation des savoirs ancestraux, savoirs qui ont jusqu'ici été marginalisés, « subalternisés » par les colonisateurs européens, et dont ils ont été dépossédés. Il s'agit de déterrer ces savoirs africains tenus en lisières par ce qu'elles n'ont précisément n'ont pas eu la possibilité de dire leur histoire. Avec la possibilité d'un nouveau sujet de l'histoire, rendu possible par un discours contre historique comme celui de l'afro centrisme, découle la possibilité de contrecarrer l'omnipotence du discours colonial ou de toute instance unitaire qui prétendrait toujours parler au nom de « l'universel ».

Plaidoyer pour un nouvel humanisme

Comment dans le partage classique entre le vrai et le faux, partage qui privilégie pourtant l'objectivité et qui ne récuse nullement l'apodicticité nécessaire et universelle du savoir scientifique, peuvent se déployer des mécanismes institutionnels d'exclusions et de marginalisation ? Telle est l'une des questions que doit se poser tout généalogiste au sens foucauldien du terme. Dans cette même perspective, nous de nous interroger: Comment dans un monde globalisé, marqué par les idéaux pacifistes tel la démocratie, la liberté, l'égalité, la souveraineté étatique, se jouent toujours paradoxalement des formes de dominations ou d'hégémonie ?

« L'imposition de la chrétienté pour convertir les sauvages et les barbares du XVIe, l'imposition du projet développementaliste pendant le XXe siècle, l'imposition du projet impérial basé sur des interventions militaires et une rhétorique de la « démocratie » et des « droits de l'homme » en ce début de XXIe siècle... »¹⁶⁰.

159. Cf. FOUCAULT MICHEL, « *Il faut défendre la société* », *op.cit.*, p. 122.

160. A. MAFEJE, « L'africanité : une ontologie de combat », Bulletin du CODESRIA, n°1, 2000, p. 67-73.

161. Cf. R. GROSGUÉL, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26, pp. 63-64.

162. La religion est au christianisme ce que le vêtement est au corps. C'est l'analogie auquel à recourt Bonhoeffer pour définir le rapport entre christianisme et religion : « *Si la religion n'est qu'un vêtement du christianisme – et ce vêtement aussi a pris des aspects différents aux différentes époques – qu'est-ce donc alors qu'un christianisme sans religion ? (...)* » (Cf. D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité (Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft)*, (1951, 1970), nouvelle édition traduite de l'allemand par Bernard Lauret avec la collaboration d'Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, « Œuvres de Dietrich Bonhoeffer » 8, 2006. Lettre du 30 avril 1944, p. 328.) Il définit ce rapport non pas en termes d'identité ou de coïncidence, mais bien dans un langage traduisant pour chacune des catégories, le désarroi, l'instabilité voire le divorce. En usant de cette même métaphore du « vêtement » nous souhaitons souligner ce même aspect de *non coïncidence* qui existe entre le pouvoir colonial et le phénomène historique de la colonisation.

163. R. GROSGUÉL, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », *op.cit.*, pp. 63-64.

Autant de projets universalistes se sont imposés à partir d'une moralité de l'extrême urgence, moralité selon laquelle « *il faudrait par tous les moyens défendre le bien être de l'humanité* ». En effet, face à de tels projets impérialistes, la « communauté de valeurs » à première vue pacifiste (démocratie, égalité, liberté etc...) est réduite à n'être qu'un « vêtement de la colonisation »¹⁶¹ : Loin d'être enterrées et oubliées dans un monde utopique qui prétendrait réaliser et promouvoir le « bien être de l'humanité », « les structures multiples et hétérogènes du pouvoir global créées au cours de ces 453 années de colonialisme global (1492-1945) ne se sont pas évaporées avec la décolonisation juridico-politique de la périphérie pendant les soixante dernières années »¹⁶² . Notre époque, marquée donc par les valeurs pacifistes signifie bien que les anciens « vêtements coloniaux », (idéologiques, politiques ou culturels) ont atteint une certaine dimension de désuétude, désuétude qui est d'une conséquence telle que ces même idéaux contribuent à travestir le réel à partir des contradictions qui leur sont inhérentes. Autrement dit, bien que les administrations coloniales aient été levées par le processus juridico politique de décolonisation, une certaine forme d'oppression continue de perdurer. Pour mieux saisir la spécificité d'une telle oppression, les penseurs du groupe Modernité/colonialité s'engagent à établir une nette différence entre « colonialité » et « colonisation ».

« La colonialité se réfère à la continuité ou à une dissimulation des formes de domination et d'exploitation *après* la disparition des administrations coloniales produites par les structures et les cultures hégémoniques du système-monde capitaliste / patriarcal moderne / colonial. Par « situations coloniales » ou « colonialité du pouvoir » nous désignons l'oppression / exploitation politique, économique, culturelle, épistémique, spirituelle, sexuelle et linguistique des groupes ethno-raciaux subordonnés par des groupes ethno-raciaux dominants avec ou sans administrations coloniales. »¹⁶³

En insistant sur cette distinction les penseurs du groupe Modernité /colonialité, envisagent aussi d'épurer cette catégorie de toute facticité historique et politique qui tendrait à la confondre. Cette définition par la négative nous révèle une certaine dimension métaphysique propre à la colonialité. Grosfuguel affirme à juste titre : l'aspect métaphysique dont jouit la colonialité tient lieu du fait qu'elle ne déploie de manière institutionnelle. Ainsi, elle use de l'empirisme du des défaillances institutionnelles pour dissimuler au niveau supra sensible, l'oppression. En d'autres mots, la colonialité ce n'est pas le non vue de l'oppression c'est l'oppression non vue. C'est rien de plus qu'un processus de travestissement du réel. On comprend ainsi pourquoi la lutte pour la libération, n'est pas une lutte adressée directement contre les défaillances institutionnelles. Même le projet transformateur qui inhérent a cette même lutte ne vise aucunement à éradiquer les institutions afin que puisse émerger un monde juste. La philosophie de la libération envisage une lutte méthodique, qui procède d'abord par

l'affirmation de la validité de tout système institutionnel en vigueur afin de déboucher sur la mise à jour des contradictions qui lui sont inhérentes. De même que l'activité généalogique se présentait comme une activité de démystification des relations de pouvoir, de même pouvons-nous voir dans le processus de décolonialité la tentative d'une mise à jour de nombreux processus et mécanisme institutionnel d'exclusion et de domination. C'est pourquoi le projet décolonial dans lequel s'investit la philosophie de la libération est avant tout un projet de conscientisation qui s'oriente contre tout universalisme abstrait, et mystificateur. Ainsi le « masque de l'humanisme moderne » c'est avant tout cette rhétorique monologique qui ne sait ni écouter *l'autre homme* et qui ne sait pas conséquent pas se transformer.¹⁶⁴ C'est pourquoi, la révélation de l'Autre en tant qu'opprimé est d'abord un processus de libération, processus qui permet à cet Autre marginalisé de pouvoir s'exprimer et, comme le note Dussel au début de *l'Éthique de la libération*, de pouvoir revendiquer ce qui lui a été extorqué¹⁶⁵. En ce sens, il s'agit pour la philosophie de la libération de partir d'un pluralisme culturel dans lequel ne réside aucune anthropologie normative, pluralisme qui accepte plutôt dans son contexte une diversité de modèles et de représentations anthropologiques. Ce qui est indispensable c'est une pensée hétérologique, une pensée à partir de l'Autre qui ne projette pas l'Autre sur notre monde, qui consiste à ouvrir notre monde à l'horizon même de l'autre. Avec la possibilité d'un nouveau sujet de l'histoire, rendu possible par la philosophie de la libération, découle la possibilité de contrecarrer l'omnipotence de toute instance unitaire qui prétendrait toujours parler au nom de « l'universel » en généralisant sa particularité en principe de domination. C'est d'ailleurs dans ce sens que s'oriente cette affirmation du penseur camerounais Achille Mbembe:

« En Europe, l'universel s'était inscrit de manière irremplaçable, non seulement dans la raison mais aussi dans le singulier. De par cette inscription de l'universel dans la raison et le singulier, l'Europe devenant la pointe avancée de l'esprit, mais aussi le témoignage de l'essence et du « propre de l'homme ». C'est en cela que résidait son exemplarité- l'inscription de l'universel dans le corps propre d'une singularité, d'un idiome, d'une culture et dans les cas les plus obscurs, d'une race (colonialité) L'Europe s'apparentant à une tâche philosophique était d'étendre les lumières de la raison contre au service de la liberté. »¹⁶⁶

Cette affirmation nous confirme bien la règle selon laquelle le principe d'universalisation peut être perverti voire transformé en un principe général d'hégémonie et de domination coloniale et de ce point de vue, la menace est toujours représentée sous la figure de l'Autre de

164. *Ibid.*

165. . Cf. A. MBEMBE, *SG*, p. 73.

166. Cf. E. DUSSEL, *EL*, p. 9.

l'Occident. Dans sa prétention à détenir le monopole de la définition des prérogatives de l'humanité l'universalisme monologique pressent une certaine perversion, dans la mesure où elle prétend définir l'humanité universelle sous le registre d'une « communauté, alors qu'il s'agit en réalité que d'une « communauté idéale et mystificatrice ». Une communauté qui dissimule pour ainsi dire, un mythe irrationnel qui n'est rien d'autre que celui de l'oppression et de la domination des humanités périphériques. Œuvrer pour une lutte libératrice tout en ayant recours à une démarche généalogique c'est ne pas s'orienter dans la perspective du ressentiment et pas davantage dans l'éloge d'une quelconque « métaphysique des origines ». A ce titre, Foucault précisait déjà l'activité généalogique ne saurait relever d'un principe d'identité qui puisse résider dans l'origine. Le généalogiste au sens foucauldien du terme ne révèle pas l'origine en tant que principe d'identité mais en tant que « corps même du devenir ». A parlant du discours militant de Boulainvilliers en faveur de la noblesse (discours qui vise à contrecarrer à la fois le discours du greffier, celui du tribunal et de l'intendant), Foucault affirme :

« Je n'ai pas tellement voulu montrer comment la noblesse avait représentée soit ses revendications soit ses malheurs, à travers le discours historique, mais, bel et bien, comment, autour des fonctionnements du pouvoir, s'était produit, s'était formé un certain instrument de lutte ; et cet instrument est un savoir, un savoir nouveau, qui est cette nouvelle forme de l'histoire »¹⁶⁷

En sa dimension critique, la philosophie de la libération émerge quant à elle dans un contexte de désillusion. Elle s'articule lorsque les effets négatifs du système deviennent intolérables pour les victimes.¹⁶⁸ C'est pourquoi, elle exige la *destruction* des obstacles qui empêchent la révélation de l'Autre marginalisé. Ce projet critique peut donc se présenter sous l'aspect d'une *déconstruction* non pas au sens derridien d'une simple exerce théorique dépourvu de toute dynamique historico politique mais d'une déconstruction qui part des conditions matérielles de l'existence des victimes afin de d'accomplir un processus transformateur de libération. Vu sous cet angle, la déconstruction critique est bien une activité analytique qui consiste à « décomposer dans des éléments fondamentaux ou ; ce qui exige une nouvelle recomposition, une nouvelle *dialectique* et un dépassement *analeptique*, une réflexion à partir d'un niveau plus profond. »¹⁶⁹ Pourtant ce même projet de déconstruction reste indissociable de ce que les penseurs de la libération se permettent d'appeler la « modernité coloniale ». Une telle perspective coloniale inhérente à la Modernité trouve son déploiement a traves le projet *émancipateur* de l'humanité, projet dont elle s'est proclamée être la véritable garante universelle. Pourtant ce même humanisme moderne ne marque pas seulement et de manière

167. Cf. A. MBEMBE, *op.cit.*, pp. 72-73.

universelle une quête de l'autonomie humaine ou du bien être des humanités primitives auquel s'adresse ce projet nécessaire et charitable. Il marque également la naissance d'un projet émancipateur qui incite l'humanité au développement, tout en conférant à cette même humanité un idéal auquel elle doit atteindre. Ces éléments à exclure ce sont les humanités primitives. Ce sont celles qui se trouvent au stade d'une « immaturité coupables », ce sont les savoirs primitifs, les « savoirs des gens »¹⁷⁰ comme dirait Foucault qui risquerait de compromettre la pureté et l'harmonie qu'exige tout universalisme. C'est bien à ce niveau que se situe le mythe irrationnel que dénonce Dussel dans l'Occultation de l'autre. Ce mythe est celui qui, d'une Modernité développe un paradigme sacrificiel qui consiste précisément à légitimer la souffrance de l'Autre comme conséquence de la négation de sa vie, pour le bien-être et le progrès de l'humanité universelle.

Si l'on suit toujours le raisonnement de Dussel, cette pulsion émancipatrice est d'autant plus renforcée que par ce qu'elle est entretenu par les thèses développées par certains intellectuels européens dont Kant en l'occurrence qui, dans *Qu'est-ce que les Lumières* affirmait à juste titre :

“Enlightenment (*Aufklärung*) is the exit of humanity by itself from a state of culpable immaturity (*verschuldeten Unmündigkeit*).... Laziness and cowardliness are the causes which blind the great part of humanity in this frivolous state of immaturity.”¹⁷¹.

Si cette thèse de Kant contribue à *travestir* le réel c'est précisément par ce qu'elle n'est contextualisée dans aucun cadre historico politique et par conséquent, ne parvient pas à répondre à ces questions qui nous paraissent fondamentale aujourd'hui :

“Ought one to consider an African in Africa or a slave in the United States in the eighteenth century to be culpably immature?”¹⁷²

168. Cf. FOUCAULT MICHEL, « Il faut défendre la société », *op.cit.*, p. 92.

169. F. GOMEZ (2001), “Ethics is the original philosophy; or, the barbarian word coming from the third world: An interview with Enrique Dussel.” *Boundary2*, Duke University Press, vol.28, n° 1, 19-73; 20.

170. Cf. A. INFRANCA, *La philosophie de la libération en Amérique Latine. L'autre Occident*, *op.cit.*, p. 31.

171. Cf. FOUCAULT MICHEL, « Il faut défendre la société », *opt.cit.*, p. 11.

172. Les Lumières (*Aufklärung*) marquent la sortie autonome de l'humanité d'un état d'immaturité coupable (*verschuldeten Unmündigkeit*) (...) La paresse et la lâcheté sont les causes qui aveuglent la grande partie de l'humanité dans un tel état d'immaturité. Cité par E. Dussel, *The Invention of the Americas: Eclipse of the “Other” and the Myth of Modernity*, trans. Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995), p. 19. (Traduction libre.)

Toutefois, il n'est pas sans remarquer que cette critique de l'universalisme et de l'humanisme moderne n'est pas une fin en soi. Elle sert de prémisses pour l'élaboration d'une « politique de l'être ensemble », rendu possible par un projet utopique et transformateur de la modernité coloniale. Ainsi la philosophie de la libération peut se définir comme une « pensée du rêve » : Rêve d'un nouvel humanisme critique qui se fonde sur le partage un partage interhumain des différences. Ce rêve est précisément celui de l'émergence d'une *communauté universelle et métisse*. C'est bien ce type d'universalisme qu'Aimé Césaire appelait de ses vœux: Le plus important c'est de s'ouvrir à toutes les cultures du monde et tout en les laissant dialoguer en soi mais sans toutefois oublier ses racines nègres. Cette maxime ne vaut pas seulement pour le nègre, elle vaut pour l'humanité toute entière. Autrement dit, le projet d'un humanisme pluriel rendu possible par le *surpassement transformateur* de la modernité coloniale peut également servir de fondement pour une éthique décoloniale de l'interculturalité car, comme le note Dussel, un dialogue interculturel Nord – Sud est envisageable sans une véritable décolonisation des dispositifs de pouvoir du système-monde. Elle est d'autant plus inenvisageable par ce que l'exclusion matérielle et formelle (*principium exclusionis*) demeure un phénomène inévitable :

“Although according to Montaigne or Rorty diverse cultures (...) are incommunicable and incommensurable, I want to develop a philosophy of dialogue as part of a philosophy of liberation of the oppressed, the excommunicated, the excluded, the Other. It will be necessary to analyze the historical, hermeneutic conditions of the possibility of inter-cultural communication. I will strive to spell out these conditions by means of the philosophy of liberation, which starts from alterity, from the one "compelled" into dialogue or excluded from it (the dominated and exploited culture), (...). The philosophy of liberation begins by affirming alterity, but it also recognizes negative aspects such as the concrete, empirical impossibility of the excluded or dominated one ever being able to intervene effectively in dialogue.”¹⁷³

Comment un préserver un dialogue interculturel symétrique tout en préservant l'extériorité radicale de chacune des cultures ? Cette affirmation de Dussel nous montre bien que l'*impossibilité* du déploiement infaillible d'un tel n'est pas une fatalité d'autant plus qu'elle ne laisse pas pour autant présager un quelconque essentialisme hégémonique ni de la part des cultures occidentales /hégémoniques et encore moins de la part des cultures périphériques car, la tâche critique qui incombe au philosophe de la libération ce n'est précisément pas de recourir à une « métaphysique des origines ». C'est donc pourquoi, le dialogue interculturel vise non à pas à construire une universalité abstraite et harmonieuse mais bien une universalité plurielle et concrète qui débouchera sur l'adoption par chaque culture, d'une certaine « politique de l'autonomie » c'est-à-dire la capacité de chacune de ces culture, de

173. Doit-on considérer qu'un Africain en Afrique ou qu'un esclave du XVIIIe aux Etats unis se trouve dans une situation d'immaturation coupable ? Cf. E. DUSSEL, *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity*, *opt.cit.*, p. 20. (Traduction libre)

dire « je » et de participer au projet transformateur de l'humanisme à venir. Autrement dit, cette politique de l'autonomie doit permettre à toutes les cultures, à toutes les philosophies qu'elles soient africaines, asiatiques, indiennes, ou latino-américaines, d'apporter leur contribution à la création d'un nouvel universalisme qui soit au-delà des perspectives abstraites et harmonieuses. Le projet authentiquement libérateur doit pourvoir mener à une « transmodernité »¹⁷⁴. Un tel projet exige éthiquement un devoir être parlant, ouvrant ainsi la rationalité discours à la diversité et au pluralisme, où l'Autre sera considéré comme un sujet parlant, un sujet égal.

174. Bien que, selon Montaigne ou Rorty diverses les cultures (...) sont incommunicables et incommensurable, je voudrais développer une philosophie du dialogue dans le cadre d'une philosophie de la libération de l'opprimé, de l'excommunié, de l'exclu, de l'Autre. Il sera nécessaire d'analyser les conditions herméneutiques historiques de possibilité de communication interculturelle. Je m'efforcerai de préciser ces conditions au moyen de la philosophie de la libération, qui commence à partir de l'altérité, de celui qui est contraint au dialogue ou exclu de celui-ci (la culture dominée et exploitée...), (...). La philosophie de la libération commence par affirmer l'altérité, mais elle reconnaît aussi les aspects négatifs tels que l'impossibilité concrète et empirique pour l'exclu ou le dominé d'intervenir effectivement dans le dialogue. *Ibid.*, p. 12. (Traduction libre)

175. *Ibid.*,

Conclusion : Des apories de l'identité

Notre projet de « mise en contraste » n'est pas le langage d'une « joute philosophique » mais bien celui du déploiement d'un itinéraire : « De la phénoménologie de Levinas à la philosophie de la libération de Dussel ». Tout en s'engageant dans le risque de « jouer le difficile » notre projet entend articuler deux éthiques que rien ne semble à première vue rapprocher. La première, l'éthique du visage de Levinas, est fondée sur l'intersubjectivité ou sur la responsabilité pour autrui et la seconde, l'éthique de la libération de Dussel, se fonde quant à elle sur une praxis universelle de libération à partir de « l'expérience latino-américaine jusqu'alors occultées ou relégués ».

De cette itinéraire entre la pensée de Levinas et celle de Dussel, il ressort donc l'évidence selon laquelle même les philosophies dites rationalistes ou celles qui se révèlent comme « pacifistes » seraient paradoxalement des philosophies de la violence qui achètent leur légitimité par le biais de nombreux procédés et mécanismes d'exclusions de tout ce qui pourrait paraître comme nuisible à la construction de leur projet universaliste et par conséquent impérialiste. C'est en réponse à leur extorsion, que les « victimes » au sens que Dussel affirment leur identité en vue de *décrocher* leur autonomie par rapport à toute instance unitaire, à tout prétendu « Centre du Savoir » qui s'aviserait de parler au nom de l'universel.

Alors que la première partie de notre travail met exclusivement l'accent sur l'éthique levinasienne du « visage » ainsi que sur le primat de la relation éthique par rapport à tout autre mode de relations interhumaines, elle nous permet en conséquence de souligner toute la portée universelle et « critique » des catégories philosophiques initiées par Levinas.

La deuxième partie quant à elle se révèle décisive pour notre réflexion car, elle marque la « prolongation » sinon, l'« apogée » même du projet philosophique entrepris par Levinas, projet qui n'est rien d'autre que celui de l'élaboration d'une « critique » entendue désormais comme « philosophie originale ». En effet, cette dimension critique de la philosophie est d'autant plus cohérente avec le projet à prétention universel de Dussel qu'elle lui exige de prendre en considération le *primat de la réalité* comme point de départ de sa philosophie. Malgré sa dimension métaphysique, l'éthique de la libération entend épurer la philosophie de tout aspect idéologique et de toute indétermination métaphysique pour s'orienter dans un projet de lutte concrète et émancipatrice.

Ayant toutefois pris conscience du cadre large dans lequel s'inscrit notre projet de « mise en contraste », nous réalisons finalement que l'exigence théorique de *concrétisation phénoménologique* suppose inévitablement celle de la détermination anthropologique de l'identité propre à l'altérité (la victime), exigence plus radicale que la radicalisation de l'extériorité métaphysique opéré initialement par la phénoménologie de Levinas (radicalisation qui, comme nous l'avons vu, aboutit sur une conception purement générique et abstraite de l'Autre comme Autre.). En radicalisation davantage le geste levinassien à partir de l'identification d'Autrui comme « victime » (le pauvre, l'orphelin, la veuve...), le projet critique de la philosophie de Dussel entre finalement en résonance avec démarche postmoderne de reconstruction/déconstruction conforme à un véritable démarche généalogique. Cette démarche oriente la philosophie critique non pas seulement dans l'ici et le maintenant d'un lutte pour –pour –la- vie mais aussi dans un perspective d'un avenir partagé, dans un au-delà de soi transformateur qui, après toute désillusion laisse place à une réinvention du future, à l'ouverture d'un nouvel horizon de possibilité pour un humanisme qui transcende toute uniformisation.

La responsabilité pour Autrui qui ne tire sa valeur éthique que dans la constitution d'une « communauté de victimes » qui s'organisent inter subjectivement en vue de l'élaboration

d'un projet libérateur et transformateur a permis d'investir notre travail d'un projet de déconstruction de la notion même d' « identité », en relevant toutes les apories dont elle recouvre : Si l'obligation éthico critique exige que chaque sujet éthique opère un acte de dés-identification dans lequel il forme une solidarité avec Autrui et à partir d'Autrui, ce même acte s'établit sous le fond d'un motif latent de re-identification transformatrice conforme à un nouvel ordre systémique favorable à la reproduction de sa vie. Toutefois, ce même projet de déconstruction peut servir comme d'un « héritage » pour élucider d'autres apories auxquelles se trouvent confrontés certains paradigmes de libération comme l'afro centrisme. Apories qui émergent précisément dans un contexte où ce paradigme anticolonial se propose de mettre en lumière les problématiques même de ce que l'on pourrait identifier au paradoxe de l'« *identité transmondaine* »: Comment acquérir ce qui est différent de soi tout en se préservant soi-même ? Comment l'Afrique peut-elle s'ouvrir à la Modernité sans pour autant plagier l'Occident ? Si l'éthique de la libération se présente *négativement* comme une éthique de la désillusion eu égard des mesures et opérations qui contribuent à l'exclusion formelle et matérielle des victimes, et *positivement* comme une éthique critique de la faisabilité transformatrice, elle nous donne cependant matière à ne plus penser l'identité aussi bien que l'être ensemble communautaire comme des structures homogènes à appréhender uniquement dans la différence. D'où s'impose la possibilité pour les paradigmes anticoloniaux, d'investir méthodologiquement et de manière authentique, ce double aspect (négatif et positif) dans le projet fondamental de « décloisonnement » de l'univers identitaire dont ils sont tributaires.

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRE D'EMANNUEL LEVINAS

- LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, (Bibliothèque des textes philosophiques), 1990.
- LEVINAS, EMANNUEL, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1978.
- LEVINAS, EMANNUEL, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.
- LEVINAS, EMANNUEL, *Difficile liberté*, Paris, Le Livre de Poche/ Biblio Essais, 1976.
- LEVINAS, Emmanuel, *Ethique et infini : dialogues avec Philippe Nemo*. Paris, Fayard, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Ed de Minuit, 1982.
- LEVINAS, Emmanuel, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1989 (Quadrige, 43).
- LEVINAS, Emmanuel, *Liberté et commandement*. Fata Morgana, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel, *Liberté et commandement*. Fata Morgana, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, M. Nijhoff, 1961,

ŒUVRES D'ENRIQUE DUSSEL

- DUSSEL Enrique, *Philosophy of liberation*, trans. A. Martinez et C. Morkovsky, Maryknoll, New York, 1985
D. Barber (New York: Continuum, 1995)
- DUSSEL, Enrique, *L'Éthique de la libération. A l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* trad.fr K. Lumembu
(, L'Harmattan, Paris, 2002, (Raison mondialisée),
- DUSSEL, Enrique, *The Invention of the Americas: Eclipse of the "Other" and the Myth of Modernity*, trans.
Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995)

ŒUVRES D'AUTRES AUTEURS

- AESCHLIMANN, Jean-Christophe, (textes réunis par), *Répondre d'autrui. Emmanuel Levinas*, (Ed.)
Baconnière, Neuchâtel, 1989.
- BAILHACHE, Gérard, *Le sujet chez Emmanuel Levinas*. Paris, PUF, (Philosophie d'aujourd'hui), 1994.
- BERNET Rudolf, *La Vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris,
PUF, 1994.
- BILLIER, Jean-Cassien, *Introduction à l'éthique*, Paris, PUF, 2010.
- BOUNDJA, Claver *Penser la paix avec Emmanuel Levinas. Histoire et eschatologie*, Paris, Harmattan, 2009.
- CALIN Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, Paris, PUF, 2005.

- D. BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité (Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft)*, (1951, 1970), nouvelle édition traduite de l'allemand par Bernard Lauret avec la collaboration d'Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, « Œuvres de Dietrich Bonhoeffer » 8, 2006. Lettre du 30 avril 1944.
- DELEUZE Gilles, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, PUF
- DUPUIS Michel, *Levinas en contrastes*. ed. Michel Dupuis; préf. De Paul Ricoeur. Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1994. (Le Point philosophique).
- EBERHARD Christophe, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris : Éditions des Écrivains, 2002.
- FOUCAULT Michel, « *Il faut défendre la société* », Cours au Collège de France. 1976, Hautes Études, Gallimard/Seuil, Paris, 1997.
- FOUCAULT MICHEL, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT Michel, *Les anormaux*, cours au Collège de France (1974-1975), Hautes Études, Paris, Gallimard/Seuil, 1999.
- HUME David, *Enquiries concerning human understanding*
- INFRANCA Antonino, *La philosophie de la libération en Amérique Latine. L'autre Occident*, trad.fr. F. Vitale, l'Harmattan, Paris.
- MAESSCHALCK Marc, *Jalons pour une nouvelle éthique*, Louvain, Peeters, 1991.
- MBEMBE Achille, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010.
- PATOČKA Jan, *L'Europe après l'Europe*, traduction du tchèque et de l'allemand sous la direction d'E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 2007.
- RANCIERE Jacques, *La Méésentente*, Paris, Galilée, 1995.
- SAUVEGNARGUES Anne, *Deleuze, empirisme transcendantal*, Paris, PUF, (Philosophie d'aujourd'hui), 2009.
- WALLERSTEIN Immanuel, *L'Afrique et l'indépendance*, trad.fr. A Lesquen, Présence africaine, 1966.

ARTICLES ET REVUES CONSULTÉS

- « Autour d'un livre », in *Politique africaine* 3/ 2000 (N° 79), (Ed.) Kartharla, pp. 165-191
- BENSUSSAN Gérard, « Levinas et la question politique », Noesis [En ligne], 3 | 2000, mis en ligne le 15 mars 2004, consulté le 31 mai 2014. URL : <http://noesis.revues.org/9>.
- DUSSEL Enrique, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt lectures) », *boundary 2* 20 (1993)
- GOMEZ Fernando (2001), « *Ethics is the original philosophy; or, the barbarian word coming from the third world: An interview with Enrique Dussel* ». *Boundary2*, Duke University press, vol.28, n°1, pp. 19-73.
- GROSGOUEL Ramón, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité. », trad. de l'espagnol par Anouk Devillé et Anne Vereecken, *Multitudes*, 2006/3, n°26, pp. 63-64.
- BERTHONY, Saint-Georges ; « Praxis de libération reconnaissance de l'altérité. Dialogue entre l'éthique de la libération de Enrique Dussel et l'éthique de la discussion de Karl-Otto Apel », in *Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°159, 2013
- MAFEJE Archie, « L'africanité : une ontologie de combat », Bulletin du CODESRIA, n01, 2000, pp. 67-73.

THESE CONSULTEE

Fátima HURTADO LÓPEZ, « *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération.* » Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Catherine LARRÈRE (l'Université de Paris 1–Panthéon-Sorbonne) et Juan Antonio ESTRADA DÍAZ (Catedrático de la Universidad de Granada), 2013.

TABLE DES MATIERES

Introduction	3
CHAPITRE I: Modes de subjectivations et processus de libération chez Levinas	
I. De la quête de soi à la liberté authentique.	7
II. Subjectivation éthique et politique	22
III. L'hétéronomie du sujet comme condition de possibilité de toute socialité.	26
CHAPITRE II : De l'épiphanie à l'éthique de la libération	29
I. L'éthique de la libération : Une éthique de la responsabilité	31
II. Ethique de la responsabilité solidaire et formation d'une subjectivité révolutionnaire	42
III. Le Principe libération : Entre subjectivité et processus de libération	46
CHAPITRE III : Le comment de la libération : Perspectives critiques pour l'élaboration d'un universalisme nouveau.	50
I. L'activité généalogique face au projet de « décloisonnement du monde »	52
II. Le thème de la « décloisonnement » et de la libération dans les idéologies libératrices africaines : Le cas de l'afrocentrisme.	54
III. Plaidoyer pour un nouvel humanisme	58
Conclusion : Des apories de l'identité	65