

Extrait du El Correo

<http://www.elcorreo.eu.org/La-politique-de-la-liberation-d-Enrique-Dussel>

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

- Notre Amérique - Réflexions -

Date de mise en ligne : vendredi 4 mars 2011

Copyright © El Correo - Tous droits réservés

Notre objectif est de résumer la philosophie politique d'Enrique Dussel développée durant la dernière décennie, spécialement dans son aspect historique et architectonique. Les transformations de la politique contemporaine ont aussi besoin d'un renouvellement de la pensée politique, tant dans le domaine de la justice globale et de la radicalisation de la démocratie.

Dans le présent texte nous allons parcourir brièvement les recherches les plus récentes du philosophe Argentino-Mexicain Enrique Dussel. Sa longue oeuvre, déjà dès les années 60, a été consacrée à la construction d'une nouvelle *ontologie transmoderne* qui assume l'existence des victimes exclues par le discours philosophique et, surtout, par la pratique historique et ses institutions. À ce projet théorique de libération qui comprend plus de 60 oeuvres, Dussel a mis particulièrement l'accent sur une réinterprétation éthique de Marx et, avec elle, la construction d'une éthique de la libération. En fait, son *Éthique de la libération à l'âge de la globalisation et l'exclusion*, de 1998, peut être considérée comme la culmination de toute sa biographie intellectuelle, très influencée principalement par l'oeuvre de Lévinas, de Marx et, surtout, par la réalité historique de l'Amérique Latine comme peuple exclu et dominé.

Avec ces prémisses à l'horizon, la philosophie de Dussel, loin d'être arrivée à sa fin, a expérimenté un renouvellement en s'articulant avec les courants actuels de la pensée politique : Ernesto Laclau, Antonio Negri, Giorgio Agamben ou John Holloway, au côté de la relecture des classiques du XXe siècle : Antonio Gramsci, Carl Schmitt, Jürgen Habermas, Hannah Arendt, John Rawls, etc. De 1998 à nos jours les oeuvres les plus importantes de Dussel apparaissent dans ce que l'on pourrait appeler sa « période de maturité ». Dès 2001, date de publication de *Vers une philosophie politique critique*, et au cours de la décennie de 2000, il a consacré ses efforts à la construction d'une politique de la libération, en consonance avec son éthique précédente de la libération et, encore avant, sa philosophie de la libération, qui date des années 1970. Comme le dit l'auteur lui même, la politique de la libération concerne un champ d'application (comme tant d'autres) de l'éthique, puisque l'éthique n'a pas de champ spécifique mais se manifeste sur tous les champs pratiques : l'économie, la politique, les médias, le sport, etc.

Si dans *l'Éthique de la libération* nous trouvons une introduction historique, le fondement de principes et une critique, désormais le même chemin sera suivi pour la politique, sauf qu'il consacrera un livre entier à chacune des parties précitées. Cette trilogie est un projet dont l'envergure rappelle celui de Hegel, à l'exception des différences. Il est certain que nous pourrions difficilement aujourd'hui trouver un auteur ayant la même volonté de système que l'oeuvre de Dussel. Ce projet se trouve ébauché dans son petit livre *20 thèses de politique* [1], publié en 2006. La date n'est pas fortuite, non seulement parce que cela coïncide avec un « printemps politique » latinoaméricain, avec les nouveaux mouvements sociaux (les piqueteros de l'Argentine, le MST au Brésil, les cultivateurs de coca de la Bolivie, etc.) au même moment qu'un tournant politico-progressiste avec Néstor Kirchner, Lula ou Evo Morales, mais parce que cette année est aussi l'année du rendez-vous électoral pour la présidence du Mexique. Dussel aspire à une régénération de la classe politique, en commençant par le bas avec les communautés de base et en parcourant le spectre qui va des médias ou des cadres politiques de base jusqu'aux partis. La politique doit être comprise, en paraphrasant Kant, conformément au postulat de la « vie perpétuelle », une idée régulatrice qui doit mobiliser l'horizon de toute action, institution ou principe politique.

La première grande oeuvre de cette période [2] est sa *Politique de la libération. Une histoire mondiale et critique*, de 2007. C'est un travail historique qui prétend une subversion de la philosophie politique traditionnelle, tant pour le schéma conventionnel qui se suit au niveau universitaire que pour le débat lui-même de la philosophie occidentale. Sous l'idée du *tournant décolonisateur* il pose la question dans une perspective mondiale, au fil du discours politique qui est déjà présent dans les premières grandes civilisations (et en évitant, comme nous verrons, l'anthropologie des

sociétés tribales et des peuples originaires) : L'Égypte, la Mésopotamie, la Chine, l'Inde, l'empire Aztèque et l'empire Inca, de grandes cultures très complexes dans leur organisation politique (que Dussel interprète en suivant la narration symbolique que Ricoeur lui a inspirée). Dans ce sens, Dussel insiste pour démontrer l'antécédent de la culture égyptienne et de la culture commerciale phénicienne dans la formation du *demos* grec.

Le livre suit un schéma prétendument anti-eurocentrique, réduisant l'histoire de l'Europe à une simple étape de l'histoire des pratiques politiques. Dussel rappelle à plusieurs reprises que, jusqu'au XVI^e siècle, siècle de l'invasion de l'Amérique, l'Europe Occidentale était un coin du monde éloigné des grandes routes du trafic commercial arabe, hindoustannique et chinois. En fait, la vraie hégémonie mondiale ne l'atteindra pas jusqu'à la période de la Révolution Industrielle anglaise en 1800, renversant ainsi la prédominance jusqu'alors de la Chine, selon une interprétation originale d'A. G. Frank [3].

Dussel utilise le terme de la libération dans cette *Politique de la libération* au sens d'essayer de libérer la philosophie des dissimulations théoriques occidentales qui cachent la richesse historique, culturelle et intellectuelle des périodes distinctes du passé, des éducations politiques distinctes et des réflexions multiples du politique. Réduire la pensée à un étroit voyage de la Grèce jusqu'aux Etats-Unis ou à un laps de temps depuis le monde Antique jusqu'au Postmodernisme, sont certaines des simplifications traditionnelles qu'encore aujourd'hui on continue de commettre avec une innocence qu'il accuse d'héliocentrique (pour installer l'origine de la philosophie politique dans la Grèce antique), occidentaliste (pour mépriser l'importance philosophique des textes orientaux de l'Europe, comme de Byzance) et eurocentrique (par le mépris généralisé de toutes les productions du monde éloigné de l'Occident). Dussel n'élabore pas une simple histoire des idées, ni non plus un système d'idées politiques. Plutôt, il s'agit d'un métarécit (dans le sens de Lyotard), inévitablement subjectif et situé depuis une perspective latinoaméricaine. Avec assurance, il s'agit du premier livre consacré à une histoire politique qui incorpore la pensée latinoaméricaine dans le cadre historique mondial [4]. Cet énorme récit démonte non seulement la structure philosophique occidentale, mais de plus il a une triple intention : démontrer le mondialité millénaire de la philosophie et de la pratique politique, reconstruire le récit philosophique latinoaméricain originaire depuis la Modernité au XVI^e siècle, et légitimer le statut épistémologique de la propre philosophie de l'auteur, la philosophie de la libération. De plus, notre auteur défend l'universalité de sa philosophie, question qui représente le cadre théorique de toute philosophie qui est, d'un côté, contextualisée dans une praxis temporelle et géographique concrète et, d'un autre côté, élaborée depuis une perspective non occidentalisée. Sa caractéristique fondamentale, qu'il va développer par la suite, c'est le concept de *peuple* comme source du pouvoir politique et victime cachée par la majorité des systèmes politiques de l'histoire.

Bien que ce soit brièvement, il est intéressant de souligner l'importance que Dussel attribue au XVI^e siècle portugais et espagnol, une étape intellectuelle qui vécut le « Je conquis » de Hernán Cortés cent ans avant que Descartes, élève de jésuites espagnols à La Flèche, proclame le fameux « Je pense ». Le premier débat moderne est celui qui annule la scolastique espagnole du XVI^e siècle autour de la justification de la conquête contre les indigènes sans âme (comme l'a fait Ginés de Sepúlveda) ou sa défense comme une distinction radicale (comme l'a fait Bartolomé de las Casas). Ce dernier représenterait, 300 ans avant Kant, la première critique du présent :

Avec cela l'Espagne resterait redéfinie comme le premier État « moderne », et l'Amérique Latine, depuis la conquête, serait le premier territoire colonial de la dite Modernité. Moderne, alors, qu'elle est « l'autre visage » barbare dont la Modernité a besoin pour sa définition. Si c'était ainsi, les philosophes espagnols et portugais (bien qu'ils pratiquèrent une philosophie de sceaux scolastique, mais par son contenu moderne) et les premiers penseurs latinoaméricains du XVI^e siècle devraient être considérés comme le *commencement de la philosophie de la Modernité. Avant les Descartes ou Spinoza (les deux écrivent à Amsterdam, une province espagnole jusqu'à 1610, et étudient avec des maîtres espagnols), on doit considérer dans l'histoire de la philosophie politique moderne un Bartolomé de Las Casas, Ginés de Sepulveda, Francisco de Vitoria ou un Francisco Suárez* [5].

En 2009, il publie sa *Politique de la libération. Architectonique*, l'un de ses livres les plus importants jusqu'à présent, si ce n'est le plus. C'est un travail d'ontologie *politique* qui subsume les principes de son *Éthique de la libération*, où la *prétention de bonté* (puisque dans une éthique on ne peut pas parler d'un acte parfait) est réinterprétée dans la politique comme *prétention de justice* (puisque en politique on ne peut pas parler d'actions ou d'institutions parfaites, sans discordes ni effets négatifs) :

Il s'agit d'une subsumption déterminant des principes éthiques comme partie de principes politiques. La « prétention de bonté » de l'acte éthique est subsumée dans « une prétention politique de justice » plus complexe et institutionnalisée, sur un champ spécifique pratique, alors qu'il accomplit les exigences de la normativité même de la politique *comme politique*. Celui qui ne remplit pas les exigences normatives de la politique n'est pas seulement un mauvais représentant de l'éthique, mais commet une injustice *politique*, dont les contradictions, affaiblissement de l'exercice du pouvoir consensuel (*potentia*), inefficacité ou corruption (fétichisme du *potestas*) apparaîtront à court ou long terme. [6].

En suivant de près Schopenhauer, il établit que la source du pouvoir est dans notre *volonté-de-vivre*, dans l'affirmation de notre survie par nos intentions et actions. Ce moment, qui est préalable à toute constitution politique, représente un *fondement affirmatif du pouvoir* (contre une longue tradition européenne qui comprend le pouvoir comme domination : Hobbes, Kant, Webber, Schmitt, Foucault, etc.). Il s'agit d'un *pouvoir d'agir* immanent comme la capacité de consolider la vie. Ce premier moment du pouvoir, et maintenant en suivant Spinoza, il se « manifeste » comme *potentia*, comme capacité populaire alors qu'un fondement positif du politique (ou aussi d'un *pouvoir politique* en soi) d'instituer et stabiliser le pouvoir vivre dans des institutions de pouvoir politique *obédientiel*, ce qui serait le *potestas*, qui représente le moment de ce qu'il nomme « la scission ontologique ». Entre la volonté et la norme, entre l'instinct et l'institution, nous avons deux moments fondamentaux de la politique qui sont inévitables dans tout groupement social historique :

C
e
pu
r
po
te
nti
a
im
m
éd
iat
,
le
po
uv
oir
po
liti
qu
e
si
m
pl
e
in
dif
fé
re
nc
ié
de
la
co
m
m
un
au
té
po
liti
qu
e,
sa
ns
m
éd
iat
io
ns
,

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

sa
ns
fo
nc
tio
ns
,
sa
ns
hé
té
ro
gé
né
ité
es
t
un
pr
éc
éd
en
t à
to
ut
e
ex
té
rio
ris
ati
on
. Il
es
t «
le
fai
t
d'
êt
re
en
so
j »
de
la
po
liti
qu
e ;
il
es

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

t «
un
po
uv
oir
en
so
i
».
C'
es
t
en
co
re
l'e
xi
st
en
ce
irr
éa
lis
ée
;
c'
es
t
un
e
im
po
ss
ibi
lit
é
e
m
pir
iq
ue
.
C
e
se
rai
t
le
ca
s
d'
un

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

e
co
m
m
un
au
té
da
ns
l'e
xe
rci
ce
d'
un
e
dé
m
oc
ra
tie
dir
ec
te
qu
i
dé
te
r
mi
ne
rai
t à
ch
aq
ue
in
st
an
t
to
ut
es
le
s
m
éd
iat
io
ns
po
ur

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

la
vi
e
et
to
us
le
s
pr
oc
éd
és
un
an
im
es
de
s
pri
se
s
de
dé
ci
si
on
s.
C
o
m
m
e
c'
es
t
im
po
ss
ibl
e,
es
t
ar
riv
ée
la
«
sc
is
si
on
on

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

tol
og
iq
ue
»
ori
gi
na
ire
,
pr
e
mi
èr
e.
La
po
te
nti
a,
le
po
uv
oir
po
liti
qu
e
de
la
co
m
m
un
au
té,
se
co
ns
tit
ue
co
m
m
e
vo
lo
nt
é
co
ns
en

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

su
ell
e
in
sti
tu
an
te
:
ell
e
se
do
nn
e
de
s
in
sti
tut
io
ns
po
ur
qu
e
de
fa
ço
n
m
éd
ia
nt
e,
hé
té
ro
gè
ne
,
dif
fé
re
nc
ié
e
pu
is
se
s'
ex

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

er
ce
r
le
po
uv
oir
(la
po
te
st
as
de
ce
ux
qu
i
co
m
m
an
de
nt
)
qu
i
de
pu
is
en
ba
s
(la
po
te
nti
a)
es
t
le
fo
nd
e
m
en
t
d'
un

tel
ex
er

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

ci
ce
(e
t
le
po
uv
oir
lé
git
im
e
es
t
po
ur
ce
la
l'e
xe
rci
ce
po
ur
ce
ux
qu
i
co
m
m
an
de
nt
en
ob
éi
ss
an
t
au
po
te
nti
a)
:
po
uv
oir
ob
éd
en

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

tie
l.
Le
po
uv
oir
po
liti
qu
e
se
co
nd
,
co
m
m
e
la
m
éd
iat
io
n,
in
sti
tut
io
nn
ali
sé
au
m
oy
en
de
s
re
pr
és
en
ta
nt
s,
no
us
l'a
pp
ell
er
on
s

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

po
te
st
as
[\[7\]](#)

De cette façon, et d'une manière *analogue* à l'éthique, la politique telle quelle, est articulée comme un polyèdre qui a trois aspects fondamentaux, étant chacun d'eux, à leur tour, aussi polyèdre : les *actions*, les *institutions* et les *principes*. La complexité de ce qu'il nomme « le champ politique », en suivant Bourdieu, l'oblige à discuter contre le pragmatisme stratégique et décisionnaire de la philosophie politique conservatrice (comme Carl Schmitt, qui privilégie le moment des actions) ; contre le légalisme kantien libéral (comme Habermas, qui privilégie le domaine juridique des institutions) ; et contre le principlisme volontariste de type anarchiste (comme Antonio Negri ou John Holloway qui privilégient le domaine insuffisant mais nécessaire des principes).

En conséquence avec son *Éthique de la libération*, Dussel considère la subsomption de l'éthique au champ politique à travers une articulation sans instance ultime de trois moments normatifs implicites dans toute société historique et politique, qui incorporent à leur tour les principes éthiques : l'obéissance au principe *matériel* de vérité pratique comme le devoir de vouloir vivre d'une communauté, conformément à un *principe politique de fraternité* (subsumption du principe éthique - matériel de la vie) ; l'obéissance au principe *formel d'égalité* dans la participation réfléchie des prises de décisions politiques qui touchent la vie de la communauté, conformément à un *principe démocratique ou la légitimité institutionnelle* (subsumption du principe éthico-formel du discours) ; l'obéissance au principe de *faisabilité* comme liberté dans l'application des possibilités écologiques, économiques, techniques, etc. pour l'obtenir préserver et développer la vie en communauté, conformément à un *principe politique à la fois instrumental et stratégique* (subsumption du principe éthique de faisabilité). Dussel le résume ainsi :

N
ou
s
po
uv
on
s
aff
ir
m
er
qu
e
le
re
sp
ec
t
sé
rie
ux
de
ce
s
tr
oi
s
pri
nc
ip
es
po
liti
qu
es
pe
r
m
ett
en
t
ho
m
m
êt
e
m
en
t à
l'a
ge
nt

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

po
liti
qu
e
(o
u
à
l'i
ns
tit
uti
on
)
d'
av
oir
au
m
oi
ns
un
e
«
pr
ét
en
tio
n
po
liti
qu
e
de
ju
sti
ce
»,
int
er
su
bj
ec
tiv
e
(e
n
ce
qu
i
co
nc
er

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

ne
la
va
lid
ité
de
sa
co
ns
ci
en
ce
no
r
m
ati
ve
)
et
ob
je
cti
ve
(a
ve
c
un
e
lé
git
im
ité
ré
ell
e,
pa
s
se
ul
e
m
en
t
lé
ga
le
ou
fo
r
m
ell
e)

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

.
M
ai
s
c'
es
t
pl
us
,
le
re
sp
ec
t
de
ce
s
pri
nc
ip
es
co
ns
tit
ue
nt
la
po
ss
ibi
lit
é
ré
ell
e
de
l'e
xi
st
en
ce
de
ce
qu
e
no
us
no
m
m
on

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

s
po
uv
oir
co
ns
en
su
el
no
n
fét
ic
hi
sé
co
m
m
e
m
éd
iat
io
n
po
ur
la
su
rvi
e
(p
as
se
ul
e
m
en
t
co
m
m
e
pe
r
m
an
en
ce
m
ai
s
co

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

m
m
e
ac
cr
oi
ss
e
m
en
t
hi
st
ori
co
-q
ua
lit
ati
f
de
la
vi
e
hu
m
ai
ne
)
qu
i
se
pr
od
uit
pa
r
m
o
m
en
ts
qu
i
so
nt
le
s
fr
uit
s
de

« La politique de la libération » d'Enrique Dussel

s
ex
ig
en
ce
s
de
s
pri
nc
ip
es
no
m
m
és
[\[8\]](#)

L'idée d'*obéissance* est très importante dans cette réflexion, puisqu'elle traite de déconstruire la négativité traditionnelle qu'on a l'habitude d'attribuer au pouvoir compris comme « ceux qui commandent, commandent en commandant ». Face à cette vision traditionnelle, Dussel défend une posture affirmative du pouvoir politique, déjà formulée par le zapatisme du Chiapas : « ceux qui commandent, commandent en obéissant ». Contre l'utopisme anarchiste, Dussel indique l'aspect inévitable des institutions politiques de commandement, mais aussi face au réalisme politique depuis Machiavel, il établit le fonctionnement de la politique institutionnalisée comme un *service*

obédientiel de quelques représentants engagés bien qu'il affirme la volonté de vivre d'une communauté.

En dernier ressort, la proposition d'Enrique Dussel est de légitimer la capacité politique de la dite société civile pour juger le pouvoir, pour le contrôler, pour l'exiger, pour y participer, pour promouvoir une opinion publique critique, pour rappeler et défendre les objectifs ultimes du champ politique dans le sens de protéger et développer la vie de façon durable à long terme, « la vie perpétuelle », dans un sens économiquement juste, écologiquement équilibré, culturellement symbolisé. Il s'agit aussi de défendre les nouveaux mouvements sociaux comme ceux représentés dans les distincts Forums Sociaux Mondiaux depuis Porto Alegre en 2001, les mouvements indigénistes, syndicaux, estudiantins, etc. Ce sont eux, au-delà du simple bipartisme organisé institutionnellement, ceux qui analysent le mieux et reflètent les déséquilibres et les injustices de tout système en vigueur, et ceux qui anticipent mieux les propositions futures qui régénéreront mieux la tendance du pouvoir à « se fétichiser » c'est-à-dire à se convertir dans une autoréférence et au service de leurs intérêts propres, et non des intérêts obédientiels de la communauté qu'ils représentent. Et il en est ainsi parce que ces mouvements sociaux naissent précisément comme une réponse à un type d'injustice et d'exclusion qui se produit, inévitablement, dans tout système historique. Cela ne pourrait pas être moins dans le système néolibéral de nos jours.

La dernière oeuvre de cette trilogie est la *Politique de la libération III. Une critique*, encore inédite à la date de rédaction de ce texte, bien que Dussel nous ait déjà fait connaître ses principales lignes : reconstruire les catégories fondamentales qui expliquent le fonctionnement de tout processus de transformation politique, depuis « l'événement fondateur » (en suivant la tradition depuis Heidegger à Alain Badiou, à Agamben et à Žižek), en passant par la catégorie d'un « peuple » comme sujet actif de libération (dans une discussion avec Gramsci) jusqu'à une proposition catégoriale qui n'envisage pas la tradition libérale : la *démocratie participative*, une nouvelle institution qui est pour créer et qui fonctionnerait à la manière du quatrième pouvoir, où le peuple aurait un accès direct pour le contrôle et même l'exercice effectif du pouvoir délégué, dans ses environnements divers : administratif, législatif, exécutif ou judiciaire. Avec ce livre Dussel, considérerait comme finie, sa critique des caractéristiques de la philosophie politique libérale, comme Marx a fait au sujet des catégories de l'économie politique.

Mais nous pouvons signaler quelques difficultés au sujet de la méthode employée dans cette oeuvre impressionnante. Si la philosophie de la libération est un discours d'inclusion de l'exclu, de l'autre comme fétichisation théorique et pratique du pouvoir auto référent (colonial ou postcolonial), il semble que dans ce fondement de la politique de la libération, ne finit pas d'articuler le moment spécifiquement politique de la société tribale, au moment de l'apparition des "institutions" dans la période des premières villes dans l'étape néolithique, en réduisant les sociétés précédentes à une proto-politique [9]. Il semble que cet aspect n'est suffisamment clair, et dans ce sens l'anthropologie politique d'un Pierre Clastres [10] est très clarificatrice. Les sociétés tribales n'ont pas disparu avec la « révolution néolithique », mais arrivent même jusqu'à nos jours, en se constituant comme le modèle social de plus grande longévité, stable et durable de l'histoire de l'humanité, faisant précisément de l'Amérique Latine un lieu privilégié de survie de ce type de sociétés. Alors qu'une société, comme le signale aussi Antonio Campillo [11], en plus de remplir un champ économique, familial ou symbolique, présente spécifiquement un champ politique dans lequel la figure d'un chef charismatique représente une forme de pouvoir serviable (et non un précédent monarchique autoritaire). Les membres de la société tribale sont « institués » grâce à des éléments physiques déterminés (couleurs, ornements, etc.), identité politique qu'ils reçoivent normalement dans le rituel de passage de l'enfance à la maturité. Ce processus d'institution sociale donne au groupe une identité politique de possession, en se distinguant à son tour du reste des groupes. En fait, la thèse de Clastres consiste en ce que les sociétés tribales ont une telle conscience politique de groupe qui les rend belligérantes devant une domination possible de type classes ou étatique, interne ou externe, d'un chef ou un groupe guerrier, de là sa condition d'être des sociétés *contre l'État*.

De plus, nous pouvons finir par signaler une difficulté de méthode propre à la philosophie de la libération : la tradition marxiste à laquelle il appartient le mène à poser les relations politiques historiques et, dans des termes plus généraux, son appareil conceptuel, autour de la dialectique de l'hégémonie et l'oppression (comme dirait Gramsci), le maître et l'esclave (comme dans Hegel), ou le Même et l'Autre (comme dans Lévinas). Cette dialectique du « Je conquiers »

face à « l'Autre opprimé » donne une attention spéciale au conflit existant dans tout système social, économique, culturel, etc., et à travers de telles catégories on comprend une grande partie du projet de libération de Dussel. Donc, sa notion de la liberté a un biais très politique, celui de la libération, bien que, comme nous avons vu, Dussel essaie de sauver une notion très intéressante à la fois constructive et affirmative du pouvoir. Mais le problème de cet objectif critique est qu'il perd une grande partie de son énergie pour démasquer le cadre des catégories qui est derrière les multiples et infinies possibilités historiques dans lesquelles s'articule l'oppression, ou le pouvoir - domination, faisant l'eurocentrisme moderne, le machisme millénaire, le néolibéralisme économique, l'aliénation culturelle ou le caciquisme politique quelques exemples détachés dans l'oeuvre de Dussel. Après avoir articulé cette logique de la domination et la production de victimes, la politique de la libération se charge de reconstruire de façon critique la carte des catégories qui expliquent le processus de transformation en face de ces réseaux de pouvoir : « l'état de rébellion », le peuple comme *hyperpotentia*, la formation du bloc historique des opprimés, les fronts de libération, etc.

Ce schéma de la libération ne donne pas d'importance à ce que Michel Foucault a dénommé *les pratiques de liberté*, dans le sens de l'exercice qu'un sujet réalise sur soi-même pour produire un effet déterminé de domination de soi-même, de subjectivation et de production de vérités relatives à lui. Le dernier Foucault, celui du modèle de la gouvernabilité et les technologies du moi, essaie de reconstruire dans son *Histoire de la sexualité* les pratiques distinctes qui circulaient aux temps de l'hellénisme grec et romain pour développer une technique de l'existence dans des aspects multiples : l'érotique, l'économique, la diététique, etc. Comme l'a dit Foucault lui-même :

C'est ce que nous pourrions appeler « les arts de l'existence ». Par ceux-ci il faut comprendre les pratiques sensées et volontaires par lesquelles les hommes fixent non seulement des règles de conduite, mais cherchent à se transformer eux-même, se modifier en son être singulier et faire de sa vie une oeuvre qui présente certaines valeurs esthétiques et répond à des certains critères de style. [12]

Il s'agit, bien qu'il ne l'explique pas ainsi, d'une histoire des pratiques éthiques, dans le sens aristotélique du se faire soit même quotidien. Si dans le cas des grecs anciens nous trouvons une pratique de la domination de soi pour dominer des autres citoyens du *polis*, chez les stoïciens il y a une prédominance de l'auto observation constante et le soin de soi-même. Dans ce sens, la pratique de la liberté serait située à moitié entre la tradition libérale et la tradition marxiste, entre la liberté comme effet juridico-contractuel reconnu dans la société civile, et la libération comme l'effet d'un conflit entre deux blocs affrontés. De cette façon, nous pourrions dire que la liberté non seulement « on la donne légalement » (liberté-contrat) ni elle est politiquement « conquise » (libération-conflit), mais que toujours et à chaque instant, elle s'exerce. Les pratiques de liberté dont parle Foucault sont à tout moment et en tout lieu exercées et en augmentant ou en diminuant sa propre capacité, et c'est pourquoi elles ont une positivité que Dussel a attribué pour sa part plutôt au pouvoir qu'au vouloir vivre. Donc, *le pouvoir et la liberté ont une positivité qui nous appartient d'office dans son exercice continu pratique.*

La nouveauté de cet objectif est qu'il pose un plan de compréhension de la liberté qui est plus près du conflit politique (comme ferait un Carl Schmitt) ou des institutions mêmes (comme l'intéressante proposition de démocratie participative que Dussel fait). C'est-à-dire les pratiques de liberté échappent tant à l'« état d'urgence » de la souveraineté divisionniste qu'à la « scission ontologique » des institutions stables. Le sujet n'est ni un individu porteur de droits reconnus légalement, ni non plus une victime du pouvoir fétichisé du système. L'objectif de Foucault nous permet de poser la question : quelles sont les pratiques de la liberté que les gens exercent de facto et à la marge de l'organisation politique ? Pourquoi *obéissent-ils* à un régime déterminé de vérités et de pratiques qui sont

hétéronomes et, cependant, assumées comme propres ? Et, la plus importante : comment récupérer ces pratiques qui rendent à l'individu une subjectivité et un « art de l'existence » ? Le dernier Foucault a découvert que ce type de pratiques qui échappent à la logique du pouvoir - domination ne remontent pas à la Grèce hellénistique, mais ont leur grand précédent dans les pratiques des moines orientaux du désert. Bien qu'il n'ait jamais développé « une histoire des technologies orientales du moi », ce qui est certain, c'est que la non dualité, la non-dialectique des pratiques orientales monastiques n'ont pas été incluses dans le discours de la philosophie académique, mais c'est qui est vrai qu'elles furent sans doute une source très importante d'exercice pratique de la liberté et de techniques de l'existence qui échappent aux relations de la fixation et de la domination. Ainsi Foucault l'a reconnu à la même époque où il a découvert la méditation zen au Japon. En fait, la pratique de la méditation a été reconnue en orient comme une libération de l'ego, un fait que Dussel lui aussi n'a pas intégré dans sa philosophie de la libération.

Mais, à côté de cette pratique spirituelle, qui, comme tant d'autres, est une manière d'exercer la liberté et non pas une théologie, c'est aussi opportun de pouvoir demander quelles nouvelles pratiques de liberté se propagent dans nos sociétés contemporaines conformément à un profond sentiment transformateur, tant dans la manière de comprendre notre façon de nous nourrir, nos relations affectives, nos modes de transport, notre usage du temps libre, notre assimilation des distincts « jeux de vérité », nos manières d'obéir au pouvoir, etc. Elles représentent toute une série de techniques de libération face aux schémas de vérités et de pouvoirs dominants, et, surtout, échappent au conflit dialectique domination-soumission. De là l'opportunité de les nommer « pratiques de liberté », et alors la proposition s'approche de ce qui pourrait s'appeler une « histoire des pratiques amérindiennes de liberté », dont sans aucun doute nous avons beaucoup à apprendre aujourd'hui.

[Sociedad latinoamericana](#). Mexique, le 8 janvier 2011.

Complément d'information à lire :

[Politique de la libération « Absurde de proposer la dissolution de l'État » Enrique Dussel](#)

Par Alejandro Moreno Lax

* **Alejandro Moreno Lax**. Chercheur du Département de Philosophie de l'Université de la Murcie, l'Espagne, dans le projet : « Le concept de vie dans l'éthique contemporaine ».

© Alejandro Moreno Lax 2011.

Traduit de l'espagnol pour [El Correo](#) par : Estelle et Carlos Debiasi.

[\[Contrat Creative Commons\]](#)

Cette création par <http://www.elcorreo.eu.org> est mise à disposition selon les termes de la [licence Creative Commons Paternité - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 Unported](#).

[1] DUSSEL, Enrique, 20 thèses de politique, Mexico, XXIe Siècle, 2006.

[2] En 2001 il publie un recueil d'essais de théorie politique nommé *Vers une philosophie politique critique*, Bilbao, Desclée de Brouwer, et en 2007 une oeuvre semblable appelée *Matériaux pour une politique de la libération*, Mexico, Plaza y Valdés.

[3] FRANK, A. G., *ReOrient. Global economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998. Il s'agit d'une thèse qu' Adam Smith lui-même reconnaît dans sa *Richesse des nations*.

[4] Précisément pour combattre ce préjugé occidentalisant, Dussel lui même, au côté d'Eduardo Mendieta et Carmen Bohórquez, a édité un dictionnaire de plus de mille pages dénommé *La pensée philosophique latinoaméricaine, du Caribe et « Latino »*, Mexico, CREFAL/Siglo XXI, 2009. Il s'agit d'un texte élaboré par plus de 100 collaborateurs.

[5] DUSSEL, E., *la Politique de la libération I. Une histoire mondiale et critique*, Madrid, Trotta, 2007, p. 13.

[6] DUSSEL, E., *la Politique de la libération II. Architectonique*, Madrid, Trotta, 2009, § 372.

[7] *Politique de la libération II*, cit., § 259.

[8] *Une politique de la libération II*, cit., § 375.

[9] *Politique de la libération II*, cit., § 306.

[10] CLASTRES, P., *Le société contre l'état. Recherches d'antropologie politique*, Paris, Leur éditions de minuit, 1974.

[11] CAMPILLO, Antonio, des *Changements de la vie humaine. Une théorie de l'histoire*, Madrid, Akal, 2001. Voir spécialement dans le chapitre II « Conditions universelles de la vie humaine » l'alinéa 9 « Les relations politiques : Pierre Clastres et Carl Schmitt ».

[12] FOUCAULT, Michel, *l'Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, le Mexique, le XXIe Siècle, 2006, p. 9.