Document généré le 14 août 2025 01:08

Relations

RELATIONS

La renaissance des cultures du monde
Entrevue avec Enrique Dussel

Jean-Claude Ravet

Numéro 770, janvier–février 2014

Un monde qui vacille

URI : https://id.erudit.org/iderudit/70817ac

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Centre justice et foi

ISSN

0034-3781 (imprimé)
1929-3097 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Ravet, J.-C. (2014). La renaissance des cultures du monde : entrevue avec Enrique Dussel. *Relations*, (770), 28–30.

Tous droits réservés © Relations, 2014

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

La renaissance des cultures du monde

Entrevue avec Enrique Dussel

Historien et philosophe mexicain d'origine argentine, Enrique Dussel est professeur émérite à l'Universidad Nacional Autónoma de México. Depuis de nombreuses années, son œuvre philosophique porte une attention particulière à l'ébranlement de l'hégémonie capitaliste et moderne dans les pays du Sud, lequel se manifeste notamment par la valorisation de grandes cultures et philosophies qui ont été marginalisées et discréditées comme « primitives » depuis des siècles, au nom de la modernité. Il a publié, entre autres, *L'éthique de la libération à l'ère de la mondialisation et de l'exclusion* (L'Harmattan, 2003).

Relations : Un des aspects importants qui caractérisent notre époque est, selon vous, la remise en question de l'hégémonie des États-Unis et du capitalisme. Comment s'exprime-t-elle?

Enrique Dussel : Nous sommes en effet dans une période de grande transition. La crise du pouvoir hégémonique des États-Unis, rendue manifeste avec l'effondrement de l'URSS, en 1990, et les différents affrontements militaires américains après 2001, ont donné lieu à l'émergence de différents pôles de pouvoir à travers le monde. Nous ne sommes déjà plus dans un monde divisé entre le centre (les É.-U. et leurs alliés : l'Europe et le Japon) et la périphérie (le reste du monde). Nous sommes en face d'une pluralité de centres plus ou moins autonomes, ce qu'atteste la montée en puissance de la Chine, en Asie, de la Russie, au Moyen-Orient, et du Brésil en Amérique latine.

Cette nouvelle reconfiguration du monde plus complexe qui pointe à l'horizon est accompagnée d'une prise de conscience de l'impasse, à la fois écologique et structurelle, à laquelle se heurte l'ordre économique mondial. Pour un nombre toujours croissant de gens, le capitalisme n'a plus d'avenir. Les médias électroniques y contribuent en permettant une large diffusion des observations et des analyses critiques. Certes, le capitalisme globalisé n'est pas menacé en soi – il est toujours sans rival. Mais il n'en demeure pas moins qu'il fait l'épreuve de ses limites absolues. La crise écologique en est une. Le capitalisme carbure depuis son origine à l'usage irrationnel de l'énergie non renouvelable en vue de produire, consommer et accroître les profits toujours plus. Or, actuellement, il frappe non seulement le mur de l'épuisement des ressources, mais aussi celui de la catastrophe écologique, menaçant la survie même de l'humanité. La croissance illimitée du taux de profit, principe sur lequel se fonde le capitalisme, apparaît de plus en plus antinomique avec la vie humaine sur Terre. L'autre limite absolue s'exprime par la succession de crises de plus en plus fréquentes et graves, alimentées à la manière d'une spirale : les « solutions » capitalistes avancées pour résoudre une crise en provoquent d'autres plus graves encore, rendant impossible une véritable sortie de la crise dans les limites du capitalisme.

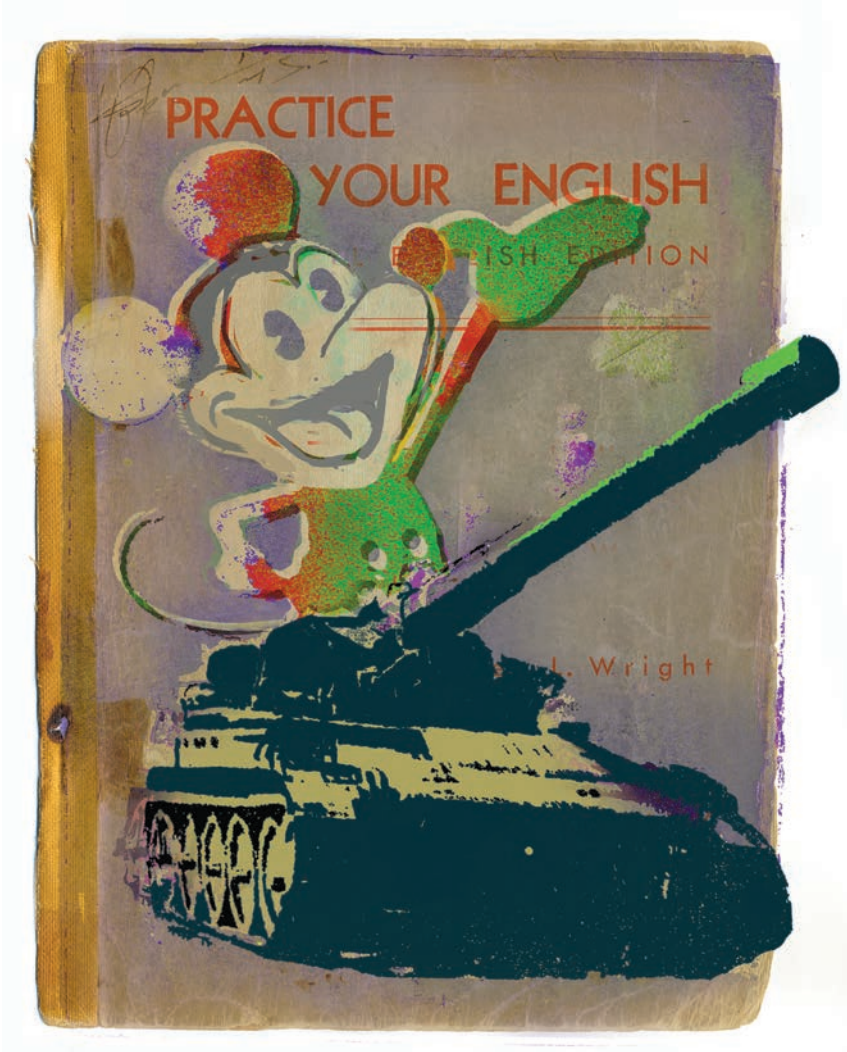
Rel. : Un autre aspect de la crise contemporaine, qui est inextricablement lié à l'impasse du capitalisme, c'est la remise en cause de la modernité en tant que « culture dominante ». Quels liens établissez-vous entre modernité et capitalisme?

E. D. : L'ébranlement du système économique auquel nous assistons ne peut aller de pair qu'avec l'ébranlement de la conception du monde qui lui tenait lieu de ciment. La modernité telle qu'elle s'est imposée dans le monde est en effet indissociable du développement du capitalisme, qui a permis à une philosophie *régionale, moderne et européenne* de prétendre être la *philosophie tout court*, élevant sa particularité au rang d'universalité.

> Toute prétention hégémonique prend fin quand les mondes périphériques commencent à prendre conscience de leur histoire et de la valeur intrinsèque de leurs traditions, remettant en question le prétendu universalisme occidental.

L'expansion coloniale a paralysé le développement civilisationnel des régions du monde « colonisées », à partir de la fin du XV^e^ siècle. En Amérique latine, par exemple, le processus de la conquête espagnole, qui est en quelque sorte l'acte d'inauguration de la modernité capitaliste – le « *Je* conquérant » précédant d'un siècle le « *Je* pensant » de Descartes –, détruisit l'ensemble des ressources des grandes cultures amérindiennes.

L'Europe, puis l'Amérique du Nord, qui en est la prolongation, se sont situées ainsi géopolitiquement, économiquement et culturellement au centre du monde, reléguant toutes les autres cultures à la périphérie. Non seulement celles-ci ont été disqualifiées et considérées inutiles au projet moderne, mais elles ont été amenées à cultiver à l'égard de ce qui leur est propre un mépris croissant, engendrant un oubli de leurs propres traditions et provoquant une



© Alain Reno

confusion entre le développement du capitalisme et la vérité universelle.

Toute prétention hégémonique prend fin quand les mondes périphériques commencent à prendre conscience de leur histoire et de la valeur intrinsèque de leurs traditions, remettant en question le prétendu universalisme occidental. C'est ce qui se passe actuellement. On le voit en Amérique latine, par exemple. L'effritement de l'hégémonie occidentalo-centriste s'accompagne non seulement d'une certaine autonomie politique et économique, mais aussi culturelle. La culture amérindienne se décolonialise, s'auto-valorise, alors qu'elle avait été jetée dans l'oubli, marginalisée et dénigrée comme « primitive », « arriérée », « irrationnelle ».

Une nouvelle époque de l'humanité apparaît ainsi possible, au-delà de la modernité. J'appelle cet horizon de possibilité la *transmodernité*. À la modernité *universelle* succéderait une transmodernité *pluriverselle* où les différentes cultures du monde auraient récupéré et réinterprété leurs traditions ancestrales. Je parle ici, par exemple, des cultures chinoise, indienne, arabe, bantoue, amérindienne. Par cela, je fais référence à un projet mondial qui essaie d'aller au-delà de la modernité. Ce n'est pas ce que certains appellent la postmodernité, qui est certes une réinterprétation critique de la modernité, mais partielle, puisqu'elle part d'un point de vue européen et nord-américain. Ce n'est pas non plus la renaissance telles quelles des traditions millénaires, mais leur réinterprétation critique comme héritage à préserver – qui assume la critique et l'herméneutique –, à partir de leurs propres ressources, et non pas à partir de l'Occident. Cela ne peut aboutir qu'à une époque radicalement nouvelle et caractérisée par un dialogue interculturel authentique, aux frontières de la modernité.

Rel. : Comment s'exprime cette remise en question de la modernité capitaliste comme conception dominante et prétendument universelle?

E. D. : Prenons la conception de la rationalité véhiculée par la modernité capitaliste. Elle est de plus en plus battue en brèche comme une conception étriquée de la rationalité. Sur le plan de la productivité économique, cette irrationalité s'exprime dans le critère de la croissance illimitée du profit, posé comme condition sine qua non. La croissance de la production d'automobiles sert d'indicateur de développement. Mais c'est là l'exemple d'une mesure irrationnelle, basée non sur la valeur d'usage des marchandises, mais sur leur valeur fétichisée. Cela révèle une rationalité coupée de la vie, qui en arrive à concevoir comme rationnelle une croissance d'un point de vue purement quantitatif et abstrait, qui ne tient compte du bien-être ni des personnes ni de la société. Cette irrationalité fabrique des individus solipsistes et contribue à l'invention de technologies toujours plus sophistiquées qui en arrivent à détruire la subjectivité, à faire de l'individu un simple rouage d'une mécanique inhumaine.

Une rationalité en harmonie avec la nature doit devenir une dimension fondamentale de l'âge qui vient. Elle ne sera pas fondée sur une conception de la nature comme ressource purement exploitable, vendable, destructible. C'est la qualité de la vie humaine et le respect de la nature qui devraient être les critères fondamentaux.

L'irrationalité économique du capitalisme trouve son fondement dans la rationalité cartésienne qui a séparé la subjectivité cognitive de son environnement. Or, celle-ci est indissociable du monde et, plus particulièrement, de la communauté, où chacun vit. Nous ne sommes pas seulement des sujets cognitifs, nous sommes des sujets émotifs, sensibles, symboliques. Les cultures amérindiennes, par exemple, prennent en compte les relations entre les individus, avec la communauté, les moyens de subsistance et la nature. Bien qu'elles soient taxées de « primitives », elles

© Alain Reno

portent des valeurs essentielles que la modernité a perdues. Et cette perte est à l'origine de son irrationalité.

Un autre aspect de la modernité qui est critiqué, c'est l'exclusion de tout récit mythique ou religieux en tant qu'irrationnel. Comme l'a montré le philosophe Paul Ricœur, en effet, ce type de récit n'est pas forcément irrationnel : il tente de donner une réponse rationnelle à une question humaine qui se rapporte au sens de la vie, de la mort, de l'existence. Il exige pour être compris un processus herméneutique qui dévoile le sens rationnel du récit. Le mythe donne à penser.

Rel. : Samuel Huntington, dans *Le choc des civilisations*, a cherché à opposer la modernité occidentale à la civilisation musulmane. Il part, comme vous, du constat d'une pluralité de civilisations. Qu'est-ce qui vous en distingue?

E. D. : La thèse de Huntington est de montrer un monde islamique fondamentalement violent, irrationnel, voire fanatique, en complète opposition avec la civilisation occidentale, incarnant seule la rationalité. Cette vision unilatérale évacue totalement la valeur et la richesse des autres cultures. Et ne cherche qu'à justifier la confrontation et même la guerre. Ma perspective est opposée à la sienne. Il n'y a pas de choc des civilisations. Le maître-mot n'est pas le choc mais le dialogue. Le dialogue interculturel est au cœur de l'époque qui vient. L'écoute y est centrale. La découverte d'autrui me concerne autant qu'elle concerne l'autre. Autrui est ce qui permet de m'approprier ma propre altérité.

L'attitude de Huntington, qui fustige le fondamentalisme islamiste, est elle-même fondamentaliste. Ce qu'il cherche à légitimer, c'est une relation fondamentaliste entre deux cultures. Ce qui caractérise les fondamentalistes, au fond, c'est leur manque de foi dans le pouvoir de leur propre tradition, de leur propre culture; ils ne peuvent concevoir, à ce titre, la possibilité d'un véritable dialogue dans le respect de l'autre. Ni la culture arabe, pour les uns, ni la modernité, pour les autres, ne peut être le point de départ pour aller au-delà de soi-même. Car cet « au-delà » est ressenti comme une menace. Le fondamentalisme essentialise une partie des valeurs de sa propre culture en les opposant d'une manière frontale à une partie des valeurs de l'autre culture, essentialisées elles aussi. Chacune se présentant ainsi comme la négation absolue de l'autre. Les fondamentalismes mettent leur force dans la négation du dialogue entre les cultures. C'est évidemment un cul-de-sac.

L'Amérique latine témoigne de la puissance d'un dialogue fondé sur la confiance en sa propre tradition et sur l'accueil de l'autre. Si le fondamentalisme s'est fortement incarné dans les dictatures militaires installées par les États-Unis, il n'a pas eu prise dans le peuple latino-américain. Celui-ci est entré en dialogue avec la modernité à partir de ses propres traditions.

Ce dialogue est éminemment créateur. Il en émerge, par exemple, un autre type de démocratie où la communauté a un rôle important à jouer et où la participation, sans nier l'importance de la représentation, est centrale. La démocratisation n'est plus confinée à l'horizon indépassable de la démocratie libérale, qui a plus à voir avec l'oligarchie qu'avec la démocratie, la modernité capitaliste ayant en effet installé un certain type de démocratie représentative qui permet à une minorité d'accaparer le pouvoir.

Au Venezuela, une loi du pouvoir populaire a été votée en 2011, qui vise à arrimer la représentation avec la participation. La démocratie directe pourrait se vivre au niveau des quartiers et déterminer les besoins à une échelle locale. Mais aux niveaux municipal, provincial et national, elle doit être articulée à la démocratie représentative. En Bolivie, Evo Morales, en dialogue avec la culture autochtone, parle de « pouvoir obédientiel ». Au Mexique, les zapatistes disent que chez eux, au Chiapas, « on commande en obéissant ». Cela relève d'une autre définition du pouvoir politique qui n'est plus la domination, mais l'obéissance, l'écoute du peuple. Les nouvelles constitutions de Bolivie et d'Équateur témoignent de cet effort pour repenser le pouvoir, la démocratie et l'organisation de l'État. Aux côtés des pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, qui caractérisent l'ordre bourgeois libéral, on reconnaît enfin un quatrième pouvoir : le pouvoir citoyen. ●

ENTREVUE RÉALISÉE PAR JEAN-CLAUDE RAVET