ENTRETIEN AVEC RAÚL FORNET-BETANCOURT : LA PHILOSOPHIE INTERCULTURELLE FACE À LA POST-VÉRITÉ

INTERVIEWE : RAUL FORNET-BETANCOURT
Aix-la-Chapelle, Allemagne
INTERVIEWER : RAUL LINARES-PERALTA
Veritas. Observatoire de la vérité

Date : 15-03-2023

BRÈVE BIOGRAPHIE

Raúl Fornet-Betancourt, né à Cuba, est docteur en philosophie des universités d'Aix-la-Chapelle et de Salamanque. Il a obtenu son doctorat d'habilitation à l'université de Brême.

Il est également professeur honoraire à l'université d'Aix-la-Chapelle et professeur honoraire à l'université nationale majeure de San Marcos à Lima. Il est actuellement directeur de l'Institut ISIS, à Eichstätt, et de l'École Internationale de Philosophie Interculturelle (=EIFI) (www.eifi.one).

Il a reçu, entre autres distinctions, le Prix international de philosophie Karl-Otto Apel, le doctorat honoris causa de l'Université du Zulia au Venezuela et la Universitätsmedaille de l'Université d'Eichstätt. Il est fondateur et directeur de *Concordia. Revue Internationale de Philosophie*. Il est l'initiateur et le coordinateur du Programme de dialogue philosophique Nord-Sud ainsi que du Programme de dialogue avec Cuba. Il est également l'initiateur et l'organisateur des congrès internationaux de philosophie interculturelle. Il est également membre de la *Société européenne de culture*.

Parmi ses travaux, on peut citer : *Estudios de Filosofía Latinoamericana* (Mexique, 1992), *José Martí* (Madrid, 1998) ; *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brésil, 1995), *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte* (Francfort 2000), *Transformación intercultural de la filosofía* (Bilbao 2001); *Transformación del marxismo en América Latina* (Mexique 2001); *Filosofía e interculturalidad en América Latina* (Aix-la-Chapelle 2003); *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual* (Madrid 2003); *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (Aix-la-Chapelle 2004); *La interculturalidad a prueba* (Aix-la-Chapelle 2006)*; Interculturalidad y religión* (Quito 2007). *Frauen und Philosophie im lateinamerikanischen Denken* (Barcelone 2009); *Tareas y Propuestas de la Filosofía Intercultural* (Aix-la-Chapelle 2009)*; La philosophie interculturelle. Penser autrement le monde* (Paris 2011). *Interculturalidad, crítica y liberación* (Aix-la-Chapelle 2012); *Interkulturalität und Menschlichkeit* (Aix-la-Chapelle 2013); *Filosofía y espiritualidad en diálogo* (Aix-la-Chapelle 2016); *Elementos para una crítica intercultural de la ciencia hegemónica* (Aix-la-Chapelle 2017); *Con la autoridad de la melancolía. Los humanismos y sus melancolías* (Aix-la-Chapelle 2019); *Tradition, Dekolonialität, Konvivenz* (Aix-la-Chapelle 2021), *De la soledad* (Grenade 2023).

Ses travaux ont été traduits en coréen, français, anglais, italien, polonais, portugais, russe, serbe, espagnol et allemand.

INTERVIEW

BULLETIN VERITAS : Dans son ouvrage Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual (Madrid : Trotta, 2004), il engage un dialogue avec certains des philosophes latino-américains les plus reconnus : Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Juan Carlos Scannone, Luis Villoro, et arrive à la conclusion que leurs analyses souffrent d'une sorte de « déficit d'interculturalité ». Près de 20 ans plus tard comment évalueriez-vous la situation actuelle des philosophies latino-américaines ?

Raúl Fornet-Betancourt : Je vous remercie pour cette question, et je vous suis particulièrement reconnaissant de m'interroger sur la situation actuelle de la philosophie en Amérique latine au pluriel. En effet, comme dans d'autres régions du

monde, le développement de la philosophie en Amérique latine suit une trajectoire marquée par une diversité indéniable d'approches, de perspectives de résolution des questions débattues et, bien sûr, de positions ou de convictions personnelles à partir desquelles la réflexion s'opère. Il est donc pertinent de parler au pluriel de « philosophies latino-américaines ». Sans entrer dans les détails de cette pluralité de la philosophie en Amérique latine, je dirais, pour commencer ma réponse sur ce point, que cette pluralité se ramifie évidemment en de multiples manifestations, mais qu'à mon avis, elle peut être « regroupée » en deux grandes lignes qui marqueraient les pôles de la tension centrale qui caractérise, toujours de mon point de vue, la vie philosophique dans l'Amérique latine actuelle. Je fais référence, d'une part, à la ligne que, par souci de concision, j'appellerai la ligne traditionnelle, qui part de la conviction que la philosophie latino-américaine est issue de la philosophie occidentale et que, par conséquent, son travail doit obéir à l'effort de contribuer au développement de la tradition dont elle est issue et dont elle a reçu ses questions fondamentales et ses méthodes de recherche. D'autre part, je fais référence à la ligne que, également par souci de concision, j'appellerai la ligne contextualisante et qui considère que la pensée philosophique doit toujours s'articuler comme une pensée qui trouve ses questions et ses méthodes dans les contextes ou les mondes de vie correspondants dans lesquels elle se développe, étant entendu que ces mondes ne sont pas « muets », mais représentent des ordres de vie et de coexistence humaine qui interpellent par leurs souvenirs et leurs récits de recherche de sens et d'espoir. Au sein de chacune de ces deux lignes, on peut naturellement constater des accents très différents qui reflètent réellement la pluralité évoquée. Je poursuis ma réponse en me limitant à la pluralité de la deuxième ligne mentionnée et, à l'intérieur de celle-ci, en ne soulignant qu'un seul des accents qui la composent, à savoir celui qui représente la philosophie interculturelle latino-américaine. En nous en tenant donc à ce domaine, et en répondant directement à la question, je dirais qu'au cours des 20 dernières années, cet aspect de la philosophie latino-américaine a contribué de manière substantielle au mouvement d'ouverture de la réflexion philosophique à la diversité culturelle du sous-continent américain, en encourageant des pratiques philosophiques issues des peuples autochtones, des peuples d'ascendance africaine ou des nouvelles cultures populaires émergentes dans des mouvements sociaux où se croisent des traditions très diverses. Il est significatif que ce processus de transformation de la philosophie en Amérique latine ait eu des conséquences évidentes, même au niveau formel, c'est-à-dire au niveau de l'institutionnalisation de la philosophie ou des structures institutionnelles qui constituent le cadre de l'étude académique de la philosophie. Je parle plus précisément de la création de programmes d'études supérieures, tels que des masters, des diplômes et même des doctorats, qui ont pour axe central la perspective de l'interculturalité. Voici trois exemples représentatifs de ce changement positif : le « Doctorat en études interculturelles » à l'Université catholique de Temuco, au Chili ; le « Diplôme international d'interculturalité » à l'ODUCAL (Organisation des universités catholiques d'Amérique latine et des Caraïbes) et la « Chaire Carlos Astrada de philosophie interculturelle » à l'Université de Buenos Aires, en Argentine. Cela a également entraîné une forte augmentation des publications (thèses de doctorat, livres, numéros

monographiques sur la philosophie interculturelle dans des revues philosophiques, etc.) ces dernières années. En résumé, nous pouvons donc dire que le « diagnostic » du « déficit d'interculturalité » devrait aujourd'hui être largement révisé, du moins en ce qui concerne le développement récent de cet « aspect » de la philosophie en Amérique latine. Dans le même temps, il faut toutefois préciser que ce « regain » dans le domaine de l'interculturalité s'accompagne d'un processus inverse au sein de ce que j'ai appelé précédemment la ligne traditionnelle. On observe en effet ici une préoccupation croissante de mettre la philosophie « à la hauteur » des critères internationaux d'excellence académique, ce qui conduit, en fin de compte, à renforcer les habitudes d'imitation des modèles du « Nord », tant sur le plan systématique que méthodologique.

B.V. : On pourrait dire que l'un des principaux problèmes des philosophies latino-américaines réside dans la recherche d'une identité culturelle propre dans le contexte de ce qu'on a appelé la « crise de la modernité ». En ce sens, on a eu recours aux savoirs traditionnels et aux cosmologies ancestrales des « peuples autochtones », critiquant souvent sévèrement l'idéologie officielle du « métissage » qui a servi de légitimation aux États-nations.
Comment la philosophie interculturelle peut-elle gérer cette tension entre modernité et tradition ? Est-il pertinent de parler d'une « modernité alternative » ou même d'une coexistence entre « modernités multiples » (plurivers de sens) sans être accusé d'être postmoderne ou relativiste ?

R.F. : Je voudrais faire une remarque préalable : lorsque nous parlons aujourd'hui de « philosophies latino-américaines » et que nous affirmons que l'un de leurs problèmes centraux « passe par la recherche d'une identité culturelle propre », je pense qu'il convient de tenir compte, dans le contexte de ce qui a été dit précédemment à propos de ce pluriel, que nous faisons désormais référence concrètement au groupe que j'ai appelé la ligne contextualisante. En effet, ce sont les philosophies qui s'inscrivent dans ce groupe (par exemple la philosophie de la sagesse populaire, l'éthique de la libération ou la philosophie de l'histoire latino-américaine – que l'on pourrait illustrer respectivement par les noms de Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel et Leopoldo Zea – qui manifestent clairement que leurs approches et leurs perspectives sont animées par ce que Carlos Beorlegui a appelé « une quête incessante d'identité » (Cf. Carlos Beorlegui, *Histoire de la pensée philosophique latino-américaine. Une quête incessante d'identité*. Publications de l'Université de Deusto, Bilbao 2004). Compte tenu de cette remarque, je dirais qu'en effet, les philosophies latino-américaines, au sens de philosophies contextualisées dans leurs mondes de vie, sont des philosophies qui se caractérisent, dans une grande partie de leur effort réflexif, par la recherche de formes d'expression pour une identité culturelle propre, et que cette recherche d'une expression propre à soi et à partir de soi a justement conduit à la critique du pari des États nationaux, depuis leurs premières manifestations en tant qu'États indépendants, en faveur d'une modernité que j'appellerais modernité réduite, car l'horizon moderne

auquel recourent les États nationaux latino-américains pour la « modernisation » des institutions, parmi lesquelles l'enseignement public, est celui d'une modernité centro-européenne et positiviste, centrée sur le culte du « progrès ». Le problème n'est donc pas tant la modernité que sa réduction et son application réductrice qui conduit à l'exclusion d'autres traditions, précisément parce qu'elles sont considérées comme inaptes à suivre le cours du progrès. À cet égard, l'approche bien connue de Sarmiento, avec sa dichotomie « civilisation et barbarie », est très instructive. Elle place précisément la civilisation du côté de la modernité progressiste du « Nord » et identifie la barbarie à l'héritage espagnol et, bien sûr, à celui des peuples autochtones. À la lumière de ce processus historique, la philosophie interculturelle s'efforce de montrer que le conflit entre modernité et tradition est, à bien y regarder, un faux conflit. En effet, selon elle, il n'y a pas de conflit entre modernité et tradition, mais entre traditions. Cela signifie que la modernité doit également être considérée comme une tradition ou, mieux encore, comme un tournant dans l'histoire européenne où ne naît pas une seule tradition, *la* moderne, mais où s'ouvrent plusieurs façons de chercher de nouvelles voies. En ce sens, le baroque ou le romantisme ont par exemple été compris comme d'autres formes de modernité. Il s'ensuit, pour la philosophie interculturelle, que le dialogue avec la modernité, du moins d'après l'expérience historique de l'Amérique latine et les revendications de reconnaissance des peuples autochtones qui y sont présents, doit être envisagé comme un dialogue entre des traditions qui offrent des références de sens ou, plus encore, qui se présentent comme des indicateurs de sources de sens pour la vie et la coexistence. Pour être réel, ce dialogue exige de son côté, comme condition indispensable, précisément la coexistence d'une multiplicité des traditions — qu'elles soient considérées comme modernes ou non est secondaire. Ce qui est déterminant, c'est qu'elles soient considérées comme contemporaines dans la coexistence. Et la philosophie interculturelle ajoute encore le point suivant : le dialogue entre les traditions qui reconnaissent leur contemporanéité dans le monde doit viser à dépasser la coexistence indifférente entre elles, car il est compris comme une véritable rencontre, c'est-à-dire qu'il ne se limite pas à un échange de mots, mais qu'il avance vers un approfondissement de la parole de l'autre et de la sienne propre, et donc aussi vers un terrain d'entente où la correction mutuelle ne peut être écartée. En d'autres termes : pour la philosophie interculturelle, ce n'est pas la reconnaissance de la multiplicité des traditions qui conduit au relativisme ou aux positions postmodernes du « tout est permis », mais l'isolement des traditions dans leurs horizons respectifs. C'est précisément pour cette raison qu'elle mise sur le dialogue comme moyen d'éviter l'isolement et la prétention à l'autosuffisance, ce qui signifie qu'elle mise sur un dialogue où chacun *se présente* devant l'autre pour se justifier et écouter les raisons de l'autre. C'est ainsi que cette *confrontation* des traditions peut ouvrir la voie à la compréhension mutuelle, à la croissance commune et, par là même, à l'affirmation de valeurs communes.

B.V. : Nous sommes particulièrement préoccupés par la montée en puissance des contestations radicales de la modernité. Dans le même temps, nous sommes conscients de l'existence de cette « blessure coloniale » provoquée par le projet civilisationnel

moderne. D'un point de vue philosophique interculturel, pensez-vous qu'il soit encore possible de faire appel aux « valeurs éclairées » et aux « promesses de la modernité » comme « horizon émancipateur » dans le contexte latino-américain ? Si oui, quels éléments considérez-vous comme pouvant encore être opérationnels et lesquels serait-il préférable d'abandonner ?

R.F. : Si j'ai bien compris le fond de cette question, la première chose à dire est que la philosophie interculturelle ne s'inscrit pas dans la lignée de la pensée décoloniale. Elle s'inscrit plutôt dans la lignée de la pensée anti-impérialiste latino-américaine et dans le dialogue avec les philosophies latino-américaines de la libération, qui sont des traditions qui, à mon avis, font une critique de la modernité beaucoup plus nuancée que celle de certains auteurs décoloniaux dont les approches sont quelque peu manichéennes. Cela dit, il faut également souligner que la philosophie interculturelle, précisément parce qu'elle a pour programme, pour ainsi dire, la recherche d'une universalité itinérante qui s'opère à travers les dialogues de toute l'humanité, plaide en faveur de la nécessité de faire résonner les « valeurs éclairées » dans d'autres traditions telles que celles d'Amérique latine. Et c'est dans cet espace de résonance qu'il faut décider, ou plutôt discerner, ce qu'il convient de laisser de côté ou d'assumer comme perspective de sens pouvant contribuer à l'amélioration morale, politique, sociale, etc. Dans cette optique, je pense que l'on peut affirmer qu'il existe des valeurs ou des idées régulatrices discutées et fondées de manière argumentative dans l'horizon des traditions européennes, et je l'exprime ainsi pour ne pas le réduire à ce qu'on appelle la modernité éclairée européenne, qu'il ne faut pas perdre de vue dans un dialogue interculturel. Par exemple, la justice, la reconnaissance, la tolérance, la paix, l'œcuménisme, sans oublier, sur un plan plus concret, l'idée humaniste du perfectionnement de l'être humain.

B.V. : Depuis plusieurs décennies déjà, dans le cadre de la philosophie interculturelle que vous proposez, se développent les « Dialogues Nord-Sud », qui ont donné lieu à des rencontres aussi significatives que celle entre Enrique Dussel et Karl-Otto Apel, par exemple. L'un des points centraux de ce débat consistait à discuter du sens et de la possibilité d'articuler une « éthique universelle » à partir de laquelle il serait possible de trouver une réponse aux problèmes actuels d'envergure mondiale tels que, dans notre cas, le réchauffement climatique ou les futures pandémies comme celle causée par le SARS-CoV-2. Les conditions nécessaires à l'articulation d'une « éthique universelle » véritablement interculturelle sont-elles réunies aujourd'hui ?

R.*F.* : Je ne me sens ni habilité ni compétent pour répondre à une question d'une telle ampleur. Je me limiterai donc à résumer l'impression que j'ai retirée de mon expérience dans les séminaires du programme de dialogue Nord-Sud susmentionné. Ce programme de débat philosophique, considéré comme la première manifestation d'un dialogue direct, « face à face », entre deux courants représentatifs de la philosophie du « Nord » et du « Sud », a débuté en novembre 1989 dans un contexte culturel et politique marqué directement et fondamentalement par deux événements très différents. Je fais référence, d'une part, à la renaissance de l'espoir d'un nouvel ordre mondial avec

la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide ; et, d'autre part, à l'assassinat d'Ignacio Ellacuría et de ses compagnons au Salvador. Ces deux événements ont été vécus à l'époque comme des appels à intensifier la recherche de critères éthiques universels pour le dialogue, seule réponse capable de mettre fin à la violence et de restructurer la coexistence politique dans le monde. De plus, l'exemple d'Ellacuría en tant que « médiateur » entre les forces en présence et l'exemple de la « révolution pacifique » en Europe de l'Est ont été interprétés comme un soutien historique à l'effort, de la part de la philosophie, de tracer des lignes éthiques de compréhension universelle en vue de l'organisation d'un ordre mondial juste. Plus de trois décennies se sont écoulées depuis ces débuts et, bien que le Programme de dialogue Nord-Sud reste fidèle à son appel initial en faveur d'une éthique mondiale dans une perspective interculturelle, j'ai l'impression que, au fil du temps, les conditions historiques sont devenues plus difficiles, en raison notamment d'autres facteurs, à la fragmentation de la conscience d'appartenance commune, à la singularisation subséquente de la lutte pour la différence ou à la militarisation de la politique internationale. Si cette impression est juste, je pense que l'articulation d'une éthique universelle interculturelle devrait commencer par la tâche d'éveiller la conscience d'appartenance commune ou, si l'on préfère, la conscience que l'être humain, où qu'il naisse et grandisse, naît et grandit en tant que membre du « genre humain ». Mais cela n'a rien de nouveau. C'est l'ancienne idée de l'unité du genre humain.

B.V. : Dans le même ordre d'idées, nous trouvons très précieuse la tentative, issue de la théorie de la rationalité communicative, de parvenir à des solutions consensuelles par le biais d'un dialogue horizontal. Cependant, comme le dénonçait Foucault, la relation entre savoir et pouvoir se reflète tant dans la non-neutralité des espaces propices à ces dialogues que dans les hiérarchies qui, de facto, se sont préalablement établies entre les différents participants au discours (capital culturel). Comment penser la relation entre vérité et pouvoir et la possibilité de consensus à partir de la philosophie interculturelle ?

R.F. : Nous sommes ici confrontés à la fameuse « force des choses » qui est, dans ce cas, la force sourde des structures de pouvoir dans lesquelles s'inscrit, en fait, la cohabitation sociale et, au sein de celle-ci, en particulier la cohabitation et le dialogue entre les cultures. La philosophie interculturelle est suffisamment « réaliste » pour reconnaître ce fait et déduire des asymétries structurelles qui en découlent qu'une recherche interculturelle de la vérité ne peut avoir lieu dans ce cadre, car une recherche véritablement interculturelle de la vérité exige une symétrie entre ceux qui recherchent la vérité. Il s'ensuit pour la philosophie interculturelle que repenser la question de la relation entre vérité et pouvoir nécessite, tout d'abord, de critiquer les asymétries sanctionnées aujourd'hui par le cours dit réel du monde et de l'histoire et de dénoncer ces asymétries, en recourant à un terme d'Ignacio Ellacuría, comme des lieux qui ne donnent pas la vérité ou qui nous éloignent de la vérité. En un mot, dans un premier temps, la philosophie interculturelle propose de travailler à la suppression des asymétries. Je profite de l'occasion pour rappeler, dans le contexte de cette question, que c'était précisément le thème central du IVe Congrès international de philosophie

interculturelle, qui s'est tenu à Bangalore, en Inde, en 2001. (Cf. Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización,* Desclée de Brouwer, Bilbao 2003). Dans un deuxième temps, la philosophie interculturelle tente de préciser la tâche indiquée dans le premier en soulignant que la relation entre vérité et pouvoir, précisément dans le monde déséquilibré d'aujourd'hui, doit être posée, clarifiée et redimensionnée dans la lutte pour la justice. Sans un cadre de relations justes, tant au niveau national qu'international, il n'est pas possible, à mon avis, de penser la relation entre vérité et pouvoir dans une perspective normative qui permette de comprendre que le pouvoir, surtout lorsqu'il est compris comme le pouvoir politique d'organisation de la coexistence humaine, doit être exercé dans le « respect » d'au moins certaines « vérités ». À ce sujet, je me permets d'ajouter à la fin de ma réponse que le texte de la conférence de Kar-Otto Apel lors du VIe Séminaire international du Programme de dialogue Nord-Sud est très éclairant. Cf. Karl-Otto Apel, « Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft », dans Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.) *Armut im Spannungsfeld zwischen Globalisierung und dem Recht auf eigene Kultur*, Verlag für Interkulturelle Kommunikation, Frankfurt/M, 1998, pages 106-130.

B.V. : Dans un autre ordre d'idées, parmi les phénomènes sociaux actuels, nous avons ce qu'on appelle la « post-vérité ». Comment caractériseriez-vous ce phénomène ?

R.F. : Je serai très bref ici car, même si cela peut paraître controversé pour certains, mon opinion est que le phénomène actuel de la « post-vérité » doit être considéré comme un mouvement idéologique parmi d'autres qui secouent notre époque. Je veux dire par là que je le vois comme un mouvement qui répond aux intérêts de groupes d'opinion auxquels il convient, pour leurs fins de domination, d'encourager l'indifférence à l'égard des valeurs fondamentales qui nous ont jusqu'à présent servi de repères dans l'orientation de notre pensée et de notre action. Indifférence que je comprends également comme la condition fondamentale pour qu'une substitution axiologique sournoise puisse avoir lieu dans nos sociétés actuelles.

B.V. : Certains auteurs considèrent que ce phénomène est un signe de la « mort de la vérité ». Dans quelle mesure cette affirmation est-elle ou peut-elle être vraie ? Est-il possible de vivre sans vérité ?

R.F. : Une telle affirmation me semble absurde, voire contradictoire. En effet, quelle validité pourrait avoir l'annonce de la « mort de la vérité » si cette proposition ne vise pas à annoncer une nouvelle « vérité » ? Et en ce qui concerne la certitude éventuelle de l'affirmation de la mort de la vérité, je voudrais faire réfléchir à ce qui suit : si la vérité est l'une de ces questions, idées, valeurs ou quel que soit le nom que nous lui donnons, qui accompagne avec la plus grande persistance l'humanité tout entière tout au long de son histoire, je ne pense pas qu'aucune génération ait le pouvoir de lui délivrer un certificat de décès, non seulement par respect pour l'histoire vécue dans la recherche de la vérité par les générations passées, mais aussi par respect pour le caractère constitutivement ouvert de l'historicité de la contemporanéité que nous

vivons aujourd'hui. Tant qu'il y aura une ouverture historique et que des futurs possibles seront envisageables, il y aura du temps pour que la vérité se réalise ou que nous l'obtenions comme l'une de ces « choses » que le temps peut nous réserver. En ce qui concerne le dernier aspect de la question, à savoir s'il est possible de vivre sans vérité, ma réponse est non. Je pense que, si nous faisons référence à une vie humaine qui a un sens - qui signifie une vie menée dans le respect de la nature et de nos semblables, ouverte aux dimensions transcendantales de la réalité -, la vérité, au moins en tant qu'horizon qui nous pousse à poursuivre notre chemin, nous est indispensable. Mais, plus concrètement, la vie, précisément en tant que coexistence, a besoin de la mémoire de la vérité, car dans notre vie quotidienne, nous avons besoin de confiance, d'authenticité, de fiabilité.

B.V. : Comment la post-vérité a-t-elle affecté ou peut-elle affecter les relations entre les cultures ?

R.F. : Si l'idéologie de la post-vérité gagne en influence dans le contexte mondial actuel, elle aurait, à mon avis, un impact négatif sur le dialogue entre les cultures, car elle aurait évidemment pour conséquence de faire disparaître de la rencontre entre les cultures la question de la recherche d'un point de convergence possible et de la reconnaissance de ce qui, *en vérité*, unit au-delà des différences. Et sans cette question dans la relation entre les cultures, celle-ci serait, comme je l'ai déjà souligné, une relation dans laquelle, sous le slogan « tout est permis », ce qui est promu, qu'on le veuille ou non, c'est l'indifférence envers l'autre. En d'autres termes, l'idéologie de la post-vérité aurait, à ce niveau, du dialogue interculturel la conséquence néfaste, à mon sens, de déclarer impossible ou dénuée de sens toute tentative de jugement éthique des cultures.

B.V. : Que peut ou doit apporter la philosophie face à la post-vérité ? Et plus concrètement, comment répondre à ce phénomène à partir de la philosophie interculturelle ? Existe-t-il un critère de vérité à partir de ses coordonnées auquel se raccrocher face à la post-vérité ?

R.F. : Je pense que l'une des contributions que la philosophie en général peut et doit apporter face au phénomène de la post-vérité est précisément d'enseigner à aborder de manière critique ce concept relativement nouveau de post-vérité. Comment ? Eh bien, par exemple, en suivant l'idée d'Ignacio Ellacuría sur les lieux qui donnent la vérité, à travers une phénoménologie des lieux qui, dans le monde actuel, nous interpellent avec la vérité qui s'y fait et nous appellent à nous joindre à la tâche de manifester la vérité dans et de l'histoire humaine. Cette phénoménologie serait le meilleur moyen de montrer que la post-vérité a certes aussi sa place dans ce monde, mais qu'elle ne doit pas pour autant être considérée comme le reflet de ce qui se passe dans le monde entier, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un phénomène qui, dans le meilleur des cas, est partiel, et que, par conséquent, sa généralisation ou son extrapolation nous donne ce que l'on appelle en langage marxiste une « fausse conscience » du monde. Il serait vraiment important de montrer cela aujourd'hui comme tâche de la philosophie en général. Et dans son aspect plus spécifique de philosophie interculturelle, il convient

de souligner que face à l'idéologie de la post-vérité s'élève la pratique d'un dialogue entre les cultures dont la dynamique reflète une préoccupation centrale pour parvenir à une connaissance de soi et de l'autre qui puisse être partagée comme vraie, c'est-à-dire comme une connaissance qui nous révèle ce que nous sommes réellement ou ce que nous sommes appelés à être. En ce sens, la philosophie interculturelle ne propose aucun critère, disons, formel de vérité, mais grâce à l'expérience de sa pratique dialogique, elle peut affirmer face à la post-vérité que la factualité même des dialogues dans lesquels nous nous engageons révèle que nous ne nous résignons pas à ce que le monde cesse d'être un lieu où résonne la vérité.

Merci de votre collaboration avec *le Bulletin Veritas*.