

## ¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo? Las resistencias de las humanidades en el siglo XXI (Historia, Filosofía, Política, Cultura)

[Orgs: Gustavo Chataignier & Gustavo Celedón Bórquez]

### ÍNDICE

p. 3 / Patrice Vermeren – *Editorial*.

p. 7 / Patrice Vermeren – *Le cénotaphe de Charles Baudelaire et l'existence présumée de l'Humanité* (Mort des Humanités ou cénotaphe de l'humanisme ?).

p. 21 / Bertrand Ogilvie – *Généalogie de la notion d'HUMANISME*.

p. 32/ Claudia Gutiérrez Olivares – *Humanismo y utopía: la institución de la alteridad*.

p. 49 / Guadalupe Deza – *La mémoire comme cénotaphe ou le fil interrompu*.

p. 69 / Jean-René Garcia & Gisele Amaya Dal Bó – *Du « subversif » au « terroriste » ? Persistances et discontinuités dans la conceptualisation théorique de l'ennemi*.

p. 99 / Baptiste Gillier – *La fiction comme anthropologie spéculative : narrer la (fin) de l'humanité*.

p. 107 / Ricardo Viscardi – *Genealogía de las Humanidades y crisis del sentido. El Humanismo ante lo Globalitario*.

p. 124 / Martín Macías Sorondo & Stéphane Douailler – *Organizar lo organizable. Consideraciones sobre las sociedades de control, la cibernética y la gestión*.

- p. 152 / Maïa Minnaert & Patrick Vauday – *Marguerite Duras, un humanisme paradoxal.*
- p. 167 / Gustavo Celedón Bórquez – *Posibilidades proyectivas de la subjetividad, el humanismo y las humanidades.*
- p. 181 / Gustavo Chataignier – *Humano, demasiado humano: construção, desconstrução e reconstrução de contingências a partir do sujeito.*
- p. 204 / Pascale Gillot – *Retour sur la question de l'humanisme métaphysique.*
- p. 234/ Patrick Vauday – *La fable humaniste.*
- p. 244 / Lorena Souyris Oportot – *L'ennui des humanités ou sa puissance critique.*

# Editorial

Patrice Vermeren \*

A proposta de dossiê temático “Renascimento das Humanidades ou Cenotáfio do Humanismo? As resistências das humanidades no século XXI (História, Filosofia, Política, Cultura)” resulta da reunião de alguns dos textos apresentados quando do colóquio homônimo realizado em diversas cidades do América do Sul – a saber, Montevideo, Buenos Aires, Santiago, Valparaíso, Valdivia, Osorno, entre 18 e 25 de março de 2019. O presente agrupamento diz respeito especificamente ao recorte chileno do encontro, somados a mais alguns/mas convidados/as. Na ocasião, pesquisadores/as latino-americanos/as e europeus/eias se debruçaram, em fecunda oportunidade de diálogo, sobre a atualização, mas também crítica, do conceito de “humanismo”. Abaixo segue o ementário que serviu de guia aos pesquisadores/as ora elencados/as.

Por que novamente levar adiante uma discussão acerca do lugar da humanidade em um século que ensaia sistematicamente formulações dirigidas em sua defesa? Por que novamente situa-la como um *topos* de interrogação? Junto à preocupação dos governos democráticos em cumprir as garantias que supõem a

---

\* Professeur émérite du département de philosophie de l'université Paris 8. Membre fondateur du Collège International de Philosophie, expert auprès du Directeur Général de l'Unesco, chercheur associé au CNRS, Paris 1, docteur honoris causa par les université du Chili, Buenos Aires Cuyo. Auteur, entre autres, de « Le philosophe communautaire : Napoléon La Cécilia, néokantien, philologue et général de la Commune de Paris » (2021), « Penser contre: Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour » (2019) et « Victor Cousin: Le jeu de la philosophie et de l'état » (1985).

Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, n° 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

existência da humanidade, o tempo presente nos instrui igualmente sobre a marcada presença de diversas figuras de (des)humanização. A própria educação parece se ver afetada pela desaparecimento das “humanidades” na formação das novas gerações de cidadãos. De certo modo, a questão da Humanidade seria então um assunto inatual, quer dizer, intempestivo. Caberia ainda notar nesse sentido que ser intempestivo, desde Nietzsche e Françoise Proust, não consiste em se pensar e atuar contra o tempo presente, mas, antes, inversamente, a contrapelo, selando de outra maneira o pensar. O anterior assinala de algum modo a *(in)atualidade* do presente. É o que Walter Benjamin traduziria como o porvir, ao mesmo tempo o que o passado chama e aquilo que chama o passado.

O intempestivo não é nem um tarefa e tampouco uma obrigação, mas uma propriedade a se levar em conta ao se pensar o tempo presente, seus imaginários, seus relatos de mundo, suas ações de finalidades e procedências diversas e não previsíveis. A ideia de humanidade continua transitando por domínios que desterram seu ideal mais essencial – como o de dar guarida à ideia de homem – ainda que fosse a partir de um horizonte jamais fechado. Tal horizonte inacabado questiona também a figuração no presente de um projeto civilizatório, ainda que seja anunciado sistematicamente por meio do progresso técnico-científico. Esse questionamento se estende sem dúvida aos diversos modos neoliberais de se conceber uma ideia de democracia, e ao laço que esta poderia expressar com a existência de um projeto civilizatório. No entanto, um questionamento sobre a humanidade não poderia se esquecer da situação história da mulher, seu “exílio” dos problemas da cidade, sua maneira de afrontar a constituição do espaço público. Essa *(in)atualidade* do presente que transita por essas fulgurações, fazendo-se presente na declinação das referências simbólicas brindadas para se refletir sobre o habitar político e coletivo do homem, nos leva a situar novamente uma interrogação sobre os sentidos da humanidade.

Ela ainda existe? Quais são suas condições de existência? Poder-se-ia dizer que a humanidade não existe “ali mesmo onde ela existe”, pois antes da experiência da história e dos sistemas econômicos, a ideia de justiça e de direito que ela persegue como um ideal preconcebido de uma forma de civilização, não se produz por meio

da simples transformação mecânica dos modos de produção, mas sob a influência obscura ou claramente sentida desse ideal. Ideal perdido de paz e de felicidade, de igualdade e de fraternidade, reminiscência da idade de ouro, de Platão, de Thomas Morus, de Campanella e de todas as religiões.

(Tradução para o português: Gustavo Chataignier).



La propuesta del dossier temático “¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo? Las resistencias de las humanidades en el siglo XXI (Historia, Filosofía, Política, Cultura), resulta de la reunión de algunos de los textos presentados durante el coloquio homónimo realizado en diversas ciudades de América del Sur – a saber, Montevideo, Buenos Aires, Santiago, Valparaíso, Valdivia, Osorno, entre el 18 y 25 de marzo de 2019. En la ocasión, investigadores/as latino-americanos/as y europeos/as se ocuparon, abriendo un fecundo diálogo, de la actualización, pero también de la crítica, del concepto de “humanismo”. A continuación el argumentario que sirvió de guía a los/as investigadores/as aquí enumerados/as.

¿Por qué nuevamente sostener una discusión por el lugar de la humanidad en un siglo que aventura sistemáticamente formulaciones dirigidas a su respeto y defensa? ¿Por qué nuevamente situarla como un topos de interrogación? Junto a la preocupación de los gobiernos democráticos por dar cumplimiento a las garantías que supone la existencia de la humanidad, el tiempo presente nos instruye igualmente respecto de la marcada presencia de diversas figuras de (des)humanización. La educación misma parece verse afectada por la desaparición de las “humanidades” en la formación de las nuevas generaciones de ciudadanos. De un cierto modo, la cuestión de la Humanidad sería entonces un asunto inactual, es decir intempestivo. Cabría notar en este sentido, que ser intempestivo desde Nietzsche y Françoise Proust, no consiste en pensar y actuar en contra del tiempo presente, sino a la inversa, a contrapelo, sellando otra forma de pensar. Lo anterior signa de algún modo la

(in)actualidad del presente. Es lo que Walter Benjamin traduciría como el porvenir, que es a la vez lo que el pasado llama y lo que llama al pasado. Lo intempestivo no es ni una tarea, ni una obligación, sino una propiedad a tomar en cuenta para pensar el tiempo presente, sus imaginarios, sus relatos de mundo, sus acciones de fabricación diversa. La idea de humanidad continúa transitando por dominios que destierran su ideal más esencial -como es aquel de dar cabida a la idea de hombre-, aun si este fuese el de un horizonte jamás cumplido. Este horizonte inacabado cuestiona al mismo tiempo la figuración en el presente de un proyecto civilizatorio, aun si él es anunciado sistemáticamente por medio del progreso científico-técnico. Este cuestionamiento se extiende indudablemente a los diversos modos neoliberales de concebir una idea de democracia, y al lazo que esta podría expresar con la existencia de un proyecto civilizatorio. Pero un cuestionamiento sobre la humanidad no podría olvidar la situación histórica de la mujer, su “exilio” de los problemas de la ciudad, su manera de afrontar la constitución del espacio público. Esta (in)actualidad del presente que transita por estas fulguraciones, haciéndose presente en la declinación de las referencias simbólicas brindadas para pensar el habitar político y colectivo del hombre, nos conmina a situar nuevamente una interrogación por los sentidos de la humanidad. ¿Existe ella aun? ¿Cuáles son sus condiciones de existencia? Podría decirse que la humanidad no existe “allí donde ella existe”, porque antes de la experiencia de la historia y de los sistemas económicos, la idea de la justicia y del derecho que ella persigue como un ideal preconcebido, de una forma de civilización, no se produce por medio de la simple transformación mecánica de los modos de producción, sino bajo la influencia oscura o claramente sentida de ese ideal. Ideal perdido de paz y de felicidad, de igualdad y de fraternidad, que es reminiscencia del mito de la edad de oro, de Platón, de Tomás Moro y de Campanella, y de todas las religiones.

# Le cénotaphe de Charles Baudelaire et l'existence présumée de l'Humanité (*Mort des Humanités ou cénotaphe de l'humanisme ?*)

Patrice Vermeren \*

## *Résumé*

Le cénotaphe des humanités marque le lieu sans corps et sans forme de ce que les humanités, ainsi l'humanité et les hommes, sont. L'humanité serait elle-même son propre cénotaphe, et le cénotaphe, peut-être, l'université, le lieu des humanités, le lieu sans le concept, sans l'essence de l'humain, mais le lieu donc de sa discussion, de son impossibilité. Ce texte passe par toute une discussion de ce que l'humanité veut dire, à l'aide de Baudelaire, Canguilhem, Sartre, Derrida, Fontaine : le problème sera celui du Rationalisme historique, qui laisse dehors tous ceux qui n'ont pas d'histoire ni les moyens pour la faire. Cette histoire de l'homme sans l'homme marque pourtant la possibilité des humanités.

## *Mots clé*

Cénotaphe; Humanités; Histoire; Université.

## *Abstract*

---

\* Professeur émérite du département de philosophie de l'université Paris 8. Membre fondateur du Collège International de Philosophie, expert auprès du Directeur Général de l'Unesco, chercheur associé au CNRS, Paris 1, docteur honoris causa par les université du Chili, Buenos Aires Cuyo. Auteur, entre autres, de « Le philosophe communautaire : Napoléon La Cécilia, néokantien, philologue et général de la Commune de Paris » (2021), « Penser contre: Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour » (2019) et « Victor Cousin: Le jeu de la philosophie et de l'état » (1985).

Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, n° 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

The Cenotaph of the Humanities marks the bodyless and formless place of what the humanities and thus humanity and men are. Humanity would itself be its own cenotaph, and the cenotaph, perhaps, the university, the place of the humanities, the place without the concept, without the essence of the human, but therefore the place of its discussion, of its impossibility. This text goes through a whole discussion of what humanity means, Baudelaire, Canguilhem, Sartre, Derrida, Fontaine: the problem will be that of historical Rationalism, which leaves out all those who have no history or the means to do it. This story of man without man nevertheless marks the possibility of the humanities.

**Keywords**

Cenotaph; Humanities; History; University.

Que s'est-il passé pour que le projet de cénotaphe de Baudelaire mette le feu au monde des lettres et des arts ? Le poète avait été enterré dans la même tombe que son beau-père, le général Aupic, qu'il détestait, et que sa mère – au seul titre de beau-fils de celui qui fut aussi sénateur, ambassadeur et grand officier de la Légion d'honneur. Une souscription pour un cénotaphe avait été ouverte le 1<sup>er</sup> août 1892 par Léon Deschamps, directeur de la revue *La Plume*. Leconte de Lisle, avant d'être remplacé par Mallarmé à la mort de ce dernier, en 1894, en présidait le comité, auquel participaient la plupart des écrivains et des artistes du temps : de Paul Bourget à Zola - lesquels avaient depuis longtemps réclamé une statue sinon le nom d'une rue pour Baudelaire -, de Mirabeau à Verlaine, de Stefan George à Maeterlinck et Verhaeren. Rodin qui en était hanté depuis qu'il avait lu les *Fleurs du mal* après Dante (selon Rilke) avait accepté avec enthousiasme de se charger de l'exécution du monument, lors de l'enterrement au Père Lachaise de Léon Cladel qui en avait conçu l'idée, et en concertation avec Léon Deschamps, Stéphane Mallarmé et Adolphe Retté. Un Rodin dont Hugues Leroux écrivait à l'époque (dans ses *Portraits de cire : Rodin, Lecène, Oudin et Cie*, 1891, p. 211-212) qu'il « était alors sous l'influence du livre de Baudelaire. Il en

paraissait enivré. En foule, avec une rapidité de création spontanée, d'innombrables femmes damnées naissaient, palpitaient, sous ses doigts, quelques-unes pour vivre une heure, pour rentrer dans l'épaisseur de la glaise remaniée ». Dans la *Revue des Deux Mondes*, Ferdinand Brunetière déclenche alors la polémique, écrivant que Baudelaire, *idéalisant* le vice ou faisant un peu plus que de *matérialiser* l'idéal, aura introduit dans notre poésie française une constante préoccupation de l'ignominie, - employant les moyens de l'art à se détruire lui-même, et aussi en affectant, comme théoricien, de ne voir dans l'art que de l'*artificiel* - : « Etrange conception de l'art, véritablement inhumaine, dont on ne saurait dire s'il y entre plus de mépris de la souffrance des autres, ou plus d'amour et d'orgueil de soi ; qui conduit l'artiste ou le poète non seulement à s'isoler de ses semblables, mais à s'opposer lui tout seul à eux tous ; et que la gravité de ses conséquences condamnerait encore de fausseté, s'il n'y suffisait pas du paradoxe de son principe ! Mais c'est assez d'un Baudelaire. Si nous ne pouvons pas effacer son œuvre de l'histoire de la littérature, ne la glorifions pas en lui dressant des statues !<sup>1</sup> ». Et Brunetière de conclure qu'il n'y a pas lieu de donner l'immortalité du bronze (ou du marbre) à ceux qui nous ont fait du mal, ni de proposer en exemple la débauche et l'immoralité. Cette polémique retardera la réalisation du projet de dix ans, et à l'arrivée le sculpteur n'est plus Rodin, mais José de Charmoy, la destination de l'œuvre passe du jardin du Trocadero ou de celui du Luxembourg au cimetière Montparnasse (alors qu'à l'origine, « à aucun prix Rodin ne voudrait que son œuvre fût reléguée au cimetière, où la profusion des pierres tombales en gênerait tout l'effet » (dixit Zadig (Roger Marx) dans *Le Voltaire*, samedi 15 octobre 1892), et ce n'est plus une statue, mais un cénotaphe que le statuaire décrit ainsi : « Contre le mur du cimetière sera posée une applique faite d'une gaine, où un vampire squelettique étendra ses ailes ; au dessus de la gaine se verra la figure du penseur, les coudes sur la stèle, le menton appuyé aux poings fermés, la tête exprimant, autant que j'ai pu, la réflexion, l'effort, la songerie, un travail cérébral intense et qui n'est point

---

<sup>1</sup> Ferdinand Brunetière : « La statue de Baudelaire », *Revue des Deux Mondes*, 1<sup>er</sup> septembre 1892. Voir André Guyaux : *La querelle de la statue de Baudelaire. Mémoire de la critique, août-décembre 1892*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sobonne, 2007, p.116.

sans douleur » (cité par Etienne Charles : « Le Monument de Baudelaire », *La Liberté*, 21 mars 1902 p.1) .

Qu'est-ce qu'un cénotaphe ? Pour Koitchi Toyosaki, traducteur en japonais de *La Carte postale* de Derrida et de *Rhizome* de Deleuze et Guattari, et auteur lui-même d'un essai intitulé *EN MARGE DE MARGE (s) ou Greffe sans sujet – re(-)marques sur Derrida* - (1974), c'est un tombeau qui ne contient pas les os du défunt<sup>2</sup>. Toyosaki a donné à l'une de ses œuvres, *La boîte et le tissu (II)* ce sous-titre: « Un cénotaphe pour Atsushi Miyakawa » : il s'agit d'une enveloppe où il a inséré des feuilles détachées à ordre permutable et qui sont des citations tirées de « Cartouches » de Derrida, texte écrit pour le catalogue d'une exposition du peintre Titus Carmel « The Pocket size Tlingt Coffin », comportant une série de dessins de 127 boîtes, et aussi des citations d'extraits de notes que Gilbert Lascaux a écrites pour l'autre moitié du catalogue et des mots du peintre lui-même, et des phrases de Koichi Toyosaki lui-même. Il a voulu composer une suite de textes à peu près entièrement empruntés et traduits d'autres auteurs, les feuilles étant couchées dans la pochette qui est leur tombe, pour rendre hommage à un critique défunt et ami, qui est un théoricien et un praticien de la citation, sachant que pour Toyosaki toute traduction est citation, et qu'on pourrait considérer la quasi totalité des textes de Derrida comme une pratique de la traduction-citation.

Derrida utilise lui-même plusieurs fois le terme cénotaphe, mais c'est encore à un commentateur que je voudrais avoir recours, Elisabeth de Fontenay : « Il m'aurait fallu vous parler longuement, Jacques, dès lors qu'il m'était donné, par Michel Deguy, de parler avec vous devant témoins. J'aurais dit combien ce "tombeau pour Paul de Man" - car c'est ainsi que je prends la liberté de renommer votre livre - faisait penser à celui que Montaigne voulut ériger à Etienne de la Boétie en insérant le *Discours de la servitude volontaire*, puis les *Vingt neuf sonnets*, dans le corps du premier livre des *Essais*. Comme, entre temps, ces deux textes étaient parus, l'écrit de Montaigne devint cénotaphe, monument marquant le triplement de l'absence, celles de l'ami, et de son

---

<sup>2</sup> Koitchi Toyosaki : « Traduction et/ou citation », *Les fins de l'homme*, Paris, Galilée 1981 p.249.

corps, et de son texte; "tombeau" fort semblable désormais à celui que Ravel écrira de Couperin, *sèma* s'il en fut. Cependant la "librairie" s'édifia, à sa manière, comme un tel monument, puisque les citations latines et grecques qui en ornaient les poutres étaient extraites de livres que la Boétie avait transmis à Montaigne. Mêlant le grec et le latin, comme vous-même, mêliez les langues dans vos échanges avec Paul de Man, la Boétie mourant avait fait de ce legs un sacrement : "ce vous sera mnèmosunon tui sodalis", un souvenir de votre compagnon. Et l'un des textes latins de la "librairie" rappelait cette dette. <sup>3</sup>".

Ces deux textes peuvent éclairer la question du retour massif et non-problématique de l'homme, diagnostiqué par J.L.Nancy et Ph.Lacoue-Labarthe dans le colloque de Cerisy "Les fins de l'homme" en 1981: "réinstallant les figures, les valeurs et les invocations d'un humanisme à peine plus honteux que naguère (et en tous cas toujours aussi incapable de la moindre pensée de soi)", c'est à dire n'interrogeant jamais le concept d'homme, son origine, son histoire, ses limites. Comme si l'humanisme, qu'il soit athée ou non, "restait métaphysique" pour reprendre la citation que fait Derrida de Heidegger, la métaphysique étant l'autre nom de l'ontothéologie (*Marges*, p.138), comme si l'universalité de l'anthropos avait pour fonction de gommer les différences, la différence ethnique, la différence sexuelle, comme si la question de l'homme ne pouvait plus être une question d'essence: qu'est-ce que l'homme?, mais devenait la question: qui est l'homme? identifiée par exemple comme celle de Hölderlin. Tout le monde cherche le propre de l'homme, mais personne n'y parvient, et pendant ce temps les animaux sont massacrés et torturés. Le propre de l'homme? Mais peut-être l'homme n'est-il qu'un fantôme, dont le point de départ n'est pas pas en lui, mais dans un élément antérieur au langage: rendu possible par une supplémentarité sans contenu, une différence virtuelle, dont la perception produit en nous l'effroi. Entre "humain" et "animal", si la rupture est abyssale, la frontière n'est ni une ni indivisible, elle est une limitrophie complexe et plurielle.

---

<sup>3</sup> Elisabeth de Fontenay : « Sur « une » histoire-réelle-du-monde », *Les Papiers du Collège international de philosophie* » n°11, slnd.

Un monument marquant l'absence: comme les *Essais* de Montaigne sont un monument marquant l'absence du *Discours sur la servitude volontaire* de La Boétie, parce qu'il était paru dans des feuilles protestantes et que son insertion dans les *Essais* aurait compromis politiquement Montaigne. Le cénotaphe de l'humanisme serait aussi cela: un monument à l'Homme, mais sans qu'aucune définition préalable du concept de celui-ci puisse être donnée, sans qu'un corps de l'humanisme n'habite le tombeau, sans qu'un texte puisse venir en décrire le dispositif spéculatif.

Mais comment en arrive-t-on à la position derridienne ? Pour le comprendre, il faut faire retour à ce qui l'a précédé, c'est à dire à la situation de la philosophie en France en 1948, telle par exemple que la décrit Canguilhem dans une conférence inédite que l'on peut résumer ainsi<sup>4</sup>. « La philosophie française d'avant la guerre de 14 intégrait bien l'histoire comme discipline de culture, mais croyait à une vocation *permanente* de l'homme. L'homme dont elle voulait satisfaire toutes les exigences, c'était non pas l'homme historique, mais l'homme raisonnable ». La situation devait changer dans l'entre deux guerres. La guerre de 14 est un événement, une expérience existentielle, c'est à dire mettant en question pour tous l'existence, et donc requiert l'intervention philosophique ; en France, ce sera celle d'Alain : « devant l'événement, brut et brutal, une seule attitude digne d'un homme, une attitude digne d'un homme, une attitude éthique de non-consentement : Dire non » (Alain : Mars ou la guerre jugée) ; et en Allemagne l'attitude de Jaspers ou de Heidegger une interrogation sur un événement ressenti sous la forme de la défaite et de l'échec avec le sens singulier de tragique de la philosophie allemande.

A partir de 1921, on assiste à la véritable naissance d'une école marxiste, la philosophie embrayant directement sur l'histoire. Mais ici il s'agit d'une victoire, et non d'une défaite comme pour la naissance de l'existentialisme allemand. Avec l'existentialisme et avec le marxisme, la philosophie tient toute entière dans la

---

<sup>4</sup> Georges Canguilhem : « Situation actuelle de la philosophie française », conférence inédite, Strasbourg, 17 mars 1948. Archives CAPHES, G24.9.5. Voir Patrice Vermeren : « Georges Canguilhem et les professeurs de philosophie », *Humanidades*, revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La República, Uruguay, n°3, 2017, repris dans *Le Télémaque*, n° 54, 2018, p.67-84.

conscience de la situation historique de l'homme, mais il y a l'histoire sans l'espoir et l'histoire avec plus qu'un espoir. On était parti d'une philosophie sans histoire. On aboutit à une philosophie qui est l'histoire. (Canguilhem écrit en marge « Raymond Aron : Marx et Dilthey »). De quoi l'humanisme, le marxisme et l'existentialisme, problèmes ou doctrines de l'heure, sont-ils le nom ? L'humanisme est d'abord convoqué pour être mieux révoqué<sup>5</sup> : « pour dire qu'à mon sens, une pensée philosophique soucieuse de sa rectitude doit s'interdire aujourd'hui ce terme. Il y a une escroquerie à l'humanisme. C'était un retour à la culture antique par delà la théologie chrétienne, un retour à des sources humaines par delà des sources révélées » C'était donc la revalorisation de l'homme, attitude antichrétienne. Au contraire, aujourd'hui, on accole des adjectifs : humanisme chrétien, humanisme athée, humanisme existentialiste, humanisme marxiste, humanisme scientifique etc. L'humanisme signifie une question à résoudre : l'effacement de la notion de nature devant celle de l'homme. Mais qu'est ce que l'homme ? « On ne peut pas définir l'homme et le situer sans le limiter, par conséquent sans le dépasser. Quand un homme aura franchi les bornes que lui assigne sa définition, entrera-t-il dans l'au delà de l'humanité ? C'est pourquoi il y a une notion qui est devenue à la mode aujourd'hui, celle de *dépassement*, liée à la notion de *transcendance*. La *transcendance* c'est *l'ascension au-delà* ». Dans la théologie chrétienne, seule la grâce permet à l'homme de se dépasser. Mais aujourd'hui dépassement s'entend en un autre sens ; et le problème de l'humanisme se transforme aussitôt en deux autres : marxisme et existentialisme Dans les deux cas, l'homme se fait dans l'histoire et se dépasse, dans le marxisme par le travail, dans l'existentialisme par le projet. L'au delà qui fonde la transcendance est un en avant et non plus un au dessus. Le dépassement marxiste est collectif, le dépassement existentialiste plutôt existentiel.

---

<sup>5</sup> Canguilhem a fait en khâgne 1937- 1940 à Toulouse une ébauche de corrigé de dissertation sur les sujets : « qu'entend-t-on par humanisme ? » et « L'homme est-il la mesure de toutes choses » ? Archives CAPHES GC .10.04. Il reviendra sur les enjeux contemporains de l'humanisme dans « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito », *Critique*, n°242, juillet 1967.

« Le monde moderne est du point de vue philosophique dominé par les travaux de Hegel. A côté de cela tout le reste peut être littérature. Le propre de Hegel est d'avoir commencé par le sens tragique de l'existence et d'avoir fini par la logique, mais en tentant de réconcilier le tragique qui est conscience de la contradiction et du conflit entre l'individu et un destin, et la logique qui est l'élimination de la contradiction. La pensée de l'identité et l'identité de la pensée avec elle-même ». Donc avec Hegel nous arrivons à une philosophie qui a intégré non seulement l'homme historien, mais l'homme historique. Et c'est l'Histoire qui dévoile l'Homme. L'Homme sait ce qu'il est après qu'il sait ce qu'il est devenu. Le marxisme et l'Existentialisme sont des réfutations de Hegel, des ruptures avec Hegel, en tant que dans Hegel la notion de philosophie est identifiée à celle de *système*. « Marx a d'abord reproché à Hegel son conservatisme de fait. Le système arrive à justifier l'Etat prussien, comme la forme achevée de la société moderne – et par conséquent son infidélité par rapport à l'histoire. L'histoire du monde est le jugement du monde, Marx reproche à Hegel de confondre son jugement à lui Hegel et le jugement du monde. Marx reproche ensuite à Hegel de n'avoir pas compris que la philosophie doit être pour tenir promesses de Hegel, la réconciliation de la nature et de l'esprit, par la fin de toute aliénation, une philosophie de l'action. Désormais, le problème de la philosophie, ce doit être de reconquérir intégralement tout ce qui est aliéné, mais de le reconquérir *en fait* et non en idée. ». Il y a une aliénation tragique qui fait de l'homme un prolétaire. « Le capitalisme engendre nécessairement le prolétariat et le prolétariat est inévitablement contraint de nier sa négation, parce que pour Marx comme pour Hegel, si la conscience est en fait aliénée, *en droit elle est inaliénable*. La Révolution prolétarienne est donc l'acte philosophique par excellence, l'acte par lequel, après la prise de conscience de la condition humaine, l'homme se fait homme c'est à dire l'être libre qui fait sa propre histoire. L'histoire commence avec le règne de la liberté, c'est à dire avec la fin de l'aliénation humaine. Cette fois *Humanisme, Philosophie et Histoire* coïncident et coïncident dans la liberté qui est pour l'homme création consciente de soi ».

Canguilhem passe ensuite à Kirkegaard, citant en marge l'article de Jean Wahl : « Hegel et Kirkegaard » dans les *Etudes Kirkegaardiennes* ou *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* (1931) : pour ce dernier, « il ne faut pas une philosophie de la médiation pour rendre compte de l'histoire humaine et de l'existence humaine. Chez Hegel, rien n'est tout à fait vrai ; on passe d'une chose à une autre, d'une chose à son contraire. Selon Kirkegaard, l'existence est différente. Exister c'est être différent. Et il y a des différences absolues, sans partage, sans médiation. Entre le Ciel et l'Enfer, il y a opposition *sans dialectique*. Hegel pensait comprendre l'histoire, en fait il ne comprenait que le passé, la preuve c'est qu'il s'est arrêté à lui-même. En fait exister, c'est exister dans l'avenir, aller de l'avant en regardant en avant, et par là se vouer à affronter l'inouï, l'imprévu, le paradoxe ». Enfin chez Kirkegaard il y a une transcendance absolue. Et c'est à partir de là qu'il faut comprendre les deux notions fondamentales dans l'existentialisme moderne : celle de situation, Jaspers, celle d'être dans le monde (*in der Welt sein*), Heidegger ; et il en arrive à l'existentialisme français de maintenant. Il y a l'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel : « je ne parlerai pas du premier ; pour deux raisons. La première est que n'en déplaise à M. Marcel, le fait existentialiste du moment c'est Sartre et non pas M. Marcel. La philosophie de M. Marcel rentre dans un genre d'exercice très connu : *c'est l'acrobatie avec filet*. Si on tombe, on ne risque pas de se rompre les os. Autrement dit une fois admise la révélation chrétienne, on peut feindre d'ignorer cette certitude fondamentale, se livrer à toutes les explorations apparemment les plus périlleuses, en réalité on a au départ une adresse en poche<sup>6</sup>. Personnellement je ne puis appeler une philosophie qu'une exploration qui ne comporte pas la certitude qu'il y a une auberge au bord de la route. Je rappellerai les thèmes fondamentaux de l'existentialisme de Sartre. Vous les avez déjà reconnus. L'existence, telle qu'elle est décrite et non pas définie - c'est impossible - dans *La Nausée* ; le Néant, tel qu'il est décrit dans *L'Être et le Néant*. ; la liberté, telles qu'elle

---

<sup>6</sup> Canguilhem s'en était déjà pris à Gabriel Marcel, disciple de Bergson et critique d'Alain, venant de se convertir au catholicisme, poussant dans la *Nouvelle revue française* (1<sup>er</sup> mars 1929) un cri de désespoir et jetant l'anathème à la philosophie régnante comme insensible à la spiritualité vraie, au moment où Arouet (Georges Politzer) réincarne le matérialisme pour dénoncer derrière Bergson la voix de l'autel, dans un post-scriptum à son compte-rendu de *La fin d'une parade philosophique : le Bergsonisme*, de Georges Politzer, *Libres propos*, 20 avril 1929, repris dans *OC op.cit.* tome 1 page 227.

est décrite dans son introduction à des textes de Descartes ; l'humanisme tel qu'il est exposé dans *L'existentialisme est un Humanisme* ». Et Canguilhem ajoute que « l'angoisse existentielle n'est pas autre chose que ce sentiment de la responsabilité ; que nul ne peut choisir pour nous. Le désespoir n'est pas autre chose que le sentiment que *rien* ne peut choisir pour nous. Le désespoir n'est pas autre chose que le sentiment que *rien* ne peut garantir à notre choix son succès ; que le droit est un pari que nous faisons, un effort non rationnellement légitimé pour dominer l'avenir imprévisible. Jean Cavailles, dans un article profond, « *Du collectif au pari* », a conclu dans le même sens. Sa mort, pour un avenir meilleur, a été la conséquence de ce pari total. Il n'était pas existentialiste. Les marxistes ont voulu assez abusivement, selon moi, l'annexer ». Mais chez Sartre, il y a plus et mieux que ces concepts philosophiques importés. C'est un essai qu'on peut vouloir dire manqué et condamné d'avance pour réunir les acquisitions des deux hérésies hegelienues que sont ses disciples Marx et Kirkegaard. Chez Sartre, l'individu se choisit lui-même, mais en se choisissant, il choisit tous les autres. Notre responsabilité est plus grande que nous ne pensons, dans chacun de nos choix, car nous engageons l'humanité entière. (...) C'est un existentialisme universaliste. Ensuite c'est un universalisme optimiste. L'homme ne peut placer l'espoir que dans son action. Et c'est bien un humanisme. La condamnation de Sartre par les marxistes vient du fait que le marxisme n'est plus aujourd'hui un système de philosophie pratique mais une machine politique dans laquelle les penseurs sont anéantis. La fin de la conférence sera reprise dans le texte de Canguilhem sur « *Hegel en France* <sup>7</sup> ». « Comment interpréter non pas le *retour à Hegel* mais *l'apparition de Hegel* en France ? Faut-il y voir un signe que la France se prépare à reprendre sa place dans l'histoire ? Cette interprétation, je ne sais si les marxistes la donnent, mais il est certain que de leur point de vue elle se justifierait. Mais il y a une autre interprétation possible : Goethe a dit « celui qui agit n'a pas conscience, seul celui qui contemple a conscience ». Cela rejoint le mot d'Alain sur la France qui fait la Révolution et les Allemands qui l'ont pensée. Ne pourrait-on pas penser que le fait pour la pensée

---

<sup>7</sup> Georges Canguilhem : « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol 28-29, n°4, 1948-1949, p. 282-297, repris OC tome IV p. 330-341.

française de reprendre à rebours de l'histoire le mouvement qui a conduit la philosophie à intégrer dans les catégories fondamentales *l'historicité de l'homme, l'homme historique*, pourrait lui permettre d'opérer cette confrontation impossible peut-être à d'autres peuples, avides et contraints à la fois de faire l'histoire, et qui n'a pas encore été faite, entre la Raison et l'histoire, entre la connaissance et la Création ». La conclusion de Canguilhem serait de prendre la mesure d'une définition de l'homme comme ayant la puissance de critique et de domination du cours de l'histoire autant qu'il a la puissance de faire cette histoire, soit ce que nous devons sans doute appeler la raison, et c'est donc le problème de la raison et du Rationalisme qui se pose, le problème du *Rationalisme historique*. C'est en quelque sorte à cette conclusion qu'il arrive dans « *Hegel en France* », et qu'il présente sous une forme interrogative.

Comme on sait, une manière de se déprendre de cette conjoncture de l'humanisme radical de Sartre sera l'antihumanisme radical d'Althusser et de Foucault, voire l'inhumanisme formalisé de Badiou.

Une autre serait celle de Derrida : Dans le journal « L'Humanité-Dimanche » du dimanche 4 mars 1999, qui comme on sait est le supplément dominical d'un journal devenu le quotidien du Parti Communiste Français, Jacques Derrida publie un article intitulé : « Mes *humanités* du dimanche <sup>8</sup> ». Jeu de mots sur le pluriel et le singulier. Il s'agit de célébrer le centième anniversaire d'un journal fondé par Jean Jaurès, qui écrivait dans l'éditorial du premier numéro en 1904, un éditorial qui a pour titre : « Notre but » : « L'Humanité n'existe point encore (là) où elle existe ». Derrida s'émeut à l'évocation de cette citation : « Magnifique, intolérable. Une telle audace doit éveiller chez certains des pulsions meurtrières, et non seulement chez les assassins de Jaurès, même chez ceux qui l'ont assassiné après sa mort. Ils ne supporteraient pas de voir mettre en question tremblée, car ils *croient savoir*, ce qu'ils tiennent pour acquis et monnaient tous les jours au sujet de l'homme, voir de

---

<sup>8</sup> Derrida, Jacques: "Mes "Humanités" du dimanche (*L'Humanité*)", *L'Humanité Dimanche*, 4 mars 1999; repris dans *Papier Machine*, Paris, Galilée, 2001. Voir Patrice Vermeren: "La cuestión de la Humanidad, de Jaurès a Derrida : *La Humanidad no existe allí donde ella existe* », Jacques Derrida. *Envios Pendientes. Imposibilidades de la democracia*, Carlos Contreras Guala y Javier Aguero Aguila ed., Vina del mar, Cenaltès ediciones, p.23-40.

l'humanisme. On entend d'ici leur gros bon sens : « On ne peut pas dire ça (« L'humanité n'existe point encore ou elle existe à peine ») sans avoir déjà une idée de l'homme, et sans y tenir. L'adéquation de la chose au concept peut rester à venir, non cette idée de l'homme ». Autrement dit, pour les humanistes, la question peut être celle de la réalisation de l'essence, l'idée de l'homme peut précéder son existence, mais il y en a, déjà donnée, une idée. **Ce que Derrida souligne, c'est donc la force subversive de l'énoncé de Jean Jaurès, face à tout discours humaniste qui présupposerait l'existence d'une essence de l'homme**, même s'il ajoute que Jaurès ne laisse pas totalement de côté le contenu de l'humanité, une humanité que tous les socialistes appellent de leurs vœux et à la réalisation de laquelle ils travaillent : « raison », « démocratie », « propriété commune des moyens de travail », « humanité réfléchissant son unité supérieure dans la diversité des nations amies et libres ». Car ce qu'il en est du contenu de l'humanité conçue comme à réaliser par les socialistes, selon Jaurès, reste abstrait : **l'annonce de l'humanité à venir est une figure de l'humanité indéterminée, sinon il n'y aurait pas de véritable promesse, il y aurait une humanité qui serait déjà là**. « Donc on ne sait pas en toute rigueur ce qu'on croit savoir que l'on veut dire, au nom de l'humanité », écrit Derrida. Et à ce moment de sa démonstration qu'il opère un rapprochement entre Jaurès et Nietzsche : de même que la promesse de Jaurès est la promesse d'une humanité dont il ne semble pas pouvoir dire l'essentiel, de même Nietzsche disait que **l'homme est un animal prometteur, capable de promettre** (cf *Généalogie de la morale*).

Si l'on veut restituer la logique de la déconstruction derridienne du concept d'humanité, on s'attachera à trois de ses cibles : l'humain, l'humanisme et les humanités. Derrida pose d'abord la question du **propre de l'homme**, mais sous condition de la menace de sa non-existence ou de son existence fantômatique : contre la bêtise de l'humain qui, avec sa culture et sa civilisation, s'autoproclame comme celui qui se pose lui-même, revendiquant le propre du propre, Derrida pose qu'avant d'être déterminé comme humain ou comme an-humain, l'homme a son point de départ dans l'élément antérieur/extérieur au langage : le gramme, ou graphème ou trace – supplémentarité sans contenu, différance avec un « a », qui produit l'effroi parce que

cette supplémentarité menace ce propre de l'homme qu'il souhaiterait sacré et séparé. La question se déploie d'être saisie par **l'impossibilité de tracer une frontière objective et nette entre l'humain et l'animal**. La seule faculté humaine pourrait être celle de donner la mort. La peine de mort serait alors le propre de l'homme. Le crime contre l'humanité peut mondialiser la notion d'une sacralité de de l'humain que nous avons pour tâche de déconstruire, mais sous condition de ne pas trahir l'humain. Il s'en suit qu'il faudrait en appeler à un nouvel humanisme, avec un autre homme, l'humanité d'un homme autre ou un nouveau concept de l'homme, avec de nouvelles humanités. Notons que pour autant on ne renonce en rien à l'héritage de l'ancien humanisme, à la dignité de l'homme postulée comme principe par Kant, sous condition de la fonder sur la justice, au-delà des partitions qui constituent le sujet (Adulte/enfant, homme/femme, humain/animal), voire le génie. C'est dans un lieu tel que l'Université sans condition que pourrait arriver cet « autre » humanisme : « L'université devrait être sans condition, un espace de résistance critique, déconstructrices, où s'élaborent **de nouvelles Humanités, un nouveau concept de l'homme** ».

On remarquera que tous les auteurs que nous venons de citer ont à un moment ou un autre parlé de Baudelaire. Sartre voulait étudier un homme faisant l'usage de certaines drogues comme condition d'accès à des états de transcendance, d'hyperlucidité, de voyance sans lesquelles toute activité poétique perdrait son véritable sens de déchiffrement du monde (cf A.Cohen-Solal). Et on sait que, Sartre ayant voulu échapper à un enterrement au père Lachaise aux côtés de son beau père, le directeur du cimetière Montparnasse dit à Bost, Pouillon et Lanzmann qui avaient pris en main l'organisation de ses obsèques au lendemain de sa mort et auxquels il promettait une tombe : « vous verrez, c'est très calme et ce n'est pas très loin de Baudelaire. D'ailleurs, si mes souvenirs sont bons, Sartre avait écrit un livre sur Baudelaire, n'est-ce pas ? »<sup>9</sup>. Derrida travaille quant à lui le récit de Baudelaire : *La fausse monnaie* dans *Donner le temps* : tout l'intérêt de ce texte tient à l'énigme construite

---

<sup>9</sup> Annie Cohen-Solal : *Sartre*, Paris, Folio/Gallimard, seconde édition 2019, p. 863.

de cette crypte qui donne à lire ce qui restera éternellement illisible, absolument indéchiffrable, se refusant même à aucune promesse de déchiffrement ou d'herméneutique. A supposer qu'il l'ait su lui-même de façon décidable ou qu'il y ait là quelque vérité cachée ... il n'y a aucun sens à attendre ou à espérer savoir ce que l'ami a voulu faire, voulu dire en vérité, s'il a voulu ou non donner, au sens « authentique » de ces termes<sup>10</sup> ». Et peut être remonter jusqu'à Walter Benjamin : « L'attitude héroïque de Baudelaire pourrait être extrêmement proche de celle de Nietzsche. Baudelaire reste fidèle au catholicisme, mais son expérience de l'univers est exactement subordonnée à celle que Nietzsche a résumé dans la formule : *Dieu est mort*<sup>11</sup> ». (p.235).

Le cénotaphe de l'humanisme, tombeau vide dressé à un mort dont on n'a pas le corps, l'université ? est-il la condition de présentation de soi du principe d'inconditionnalité qu'on surnommera les Humanités ?

---

<sup>10</sup> Jacques Derrida : *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris, Galilée, 1991, p. 193.

<sup>11</sup> Walter Benjamin : *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme*, préface et traduction de Jean Lacoste, Paris, Payot, 1982, p.235.

# Généalogie de la notion d'HUMANISME

Bertrand Ogilvie •

## *Résumé*

L'humanisme passe pour être un courant philosophique datant de la Renaissance mais reprenant des thèmes que l'antiquité déjà avait abordé, tournant autour de la valeur de l'homme en général considéré comme une exception dans la nature, un « empire dans un empire » pour reprendre le terme critique de Spinoza. Un simple examen historique montre que cette représentation en réalité récente dans l'histoire européenne (XIX<sup>ème</sup> siècle) recouvre non pas une construction conceptuelle rigoureuse, mais une opération idéologique de relecture du passé destinée à en abolir l'historicité.

## *Mots clefs*

Humanisme ; athéisme ; liberté ; idéologie ; extermination ; historicité ; universalisme.

## *Abstract*

The humanism passed as being a philosophical movement from Revival period but, were in fact re-using themes from Antiquity. Those themes were going around the value of man in general, considered as an exception in the nature, an “empire within the

---

• Psychanalyste, professeur agrégé de philosophie, Professeur des Universités, Président du Comité scientifique du Collège international de philosophie, enseigne l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis.

**Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, n° 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

empire” to reemploy Spinoza’s critical term. A simple historical examination shows that this representation – actually quite recent in the European history (19th-century) – covers not only a rigorous conceptual conception, but an ideological operation of reviewing the past in the purpose of leading to abolish the historicity.

***Key words***

Humanism; atheism; liberty; ideology; extermination; historicity; universalism.

La notion d’humanisme présente une telle diversité de contenu que la question de son unité et de sa consistance se pose d’abord. On peut relever trois sens principaux.

Le premier concerne un courant de pensée de la Renaissance (milieu du XV<sup>ème</sup> siècle-XVI<sup>ème</sup> siècle) animé par les humanistes, ces lettrés érudits qui, redécouvrent, éditent et analysent les œuvres de l’Antiquité grecque et romaine, et en tirent une philosophie de l’homme qui fait ressortir la dignité de ses qualités spirituelles et la valeur de sa nature morale, indépendamment de la perspective théologique. C’est par la culture des « humanités », c’est-à-dire des lettres humaines au détriment de la lecture exclusive du Livre divin, qu’ils se proposent de « rendre les hommes plus humains », par opposition à la pensée scolastique médiévale tout entière soumise aux orientations de la théologie. Citons les plus connus : Erasme, Vivès, Budé, Lefèvre d’Etaples, Valla, Politien, Pic de la Mirandole, Ramus, Alberti, Marsile Ficin, la famille des Estienne...

Un second sens semble uniquement philosophique : on peut appeler humanisme une doctrine qui « prend l’homme pour fin et comme valeur supérieure » (selon la formule critique de Sartre<sup>12</sup>). Toutefois ce sens n’est pas dépourvu de portée

---

<sup>12</sup> J-P. Sartre, *L’existentialisme est un humanisme*, Paris, éditions Nagel, 1946, p.17.

historique, car c'est seulement à partir de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle qu'apparaissent des ouvrages qui lui sont explicitement consacrés, par le pragmatiste anglais F.C.S. Schiller en 1907 par exemple, avant qu'il ne connaisse un considérable développement après la seconde guerre mondiale, tant dans l'existentialisme sartrien que dans le marxisme.

Enfin un troisième sens, le plus vague mais non le moins intéressant, a une portée à la fois politique et épistémologique : il permet de rallier à une cause unique toute philosophie qui semble promettre à l'individu humain d'échapper au pouvoir de l'autoritarisme politique ou d'un rationalisme jugé systématique et desséchant . En ce sens, principalement négatif et visant l'apparence d'un consensus ou son obtention automatique, peu de philosophes du passé échappent à l'enrôlement sous la bannière de l'humanisme (indépendamment de toute limite historique – de Socrate à Raymond Aron – et de toute contradiction conceptuelle – puisque le terme peut être attribué aussi bien à Socrate qu'à Protagoras, à Descartes qu'à Pascal), et bien peu d'auteurs modernes refusent de s'en réclamer. Althusser et Lévi-Strauss constituant des exceptions, toutefois relatives (anti-humanisme théorique, et possibilité d'un « autre humanisme

### **Une philosophie du XIX<sup>ème</sup> siècle.**

On remarquera aussitôt que si l'incohérence de contenu est patente dans le troisième sens, elle n'est pas moindre entre les deux autres et à l'intérieur de chacun d'eux : comment réunir, autrement que par un souci de commodité, Érasme et Montaigne, Gabriel Marcel et Sartre, et, bien sûr, Érasme et Sartre ? On serait tenté de dénier tout intérêt à une notion si confuse si l'histoire du mot n'apportait un élément de cohérence. Le terme d'*humaniste* est utilisé dès 1539 pour désigner les pédagogues spécialistes des « humanités » ; mais celui d'humanisme (au sens analysé ici, distinct de la philanthropie ou humanitarisme, comme de la pédagogie des « humanités ») est introuvable avant la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle. Il apparaît aux alentours des années 1840 en France chez des philosophes et des historiens comme Proudhon, Michelet et Renan, et en Allemagne (*Humanismus*) dès 1844 chez

Marx, puis à partir de 1850 plus particulièrement chez les historiens de la Renaissance (J. Burckhardt – 1860) ; mais il n'est mentionné dans le Littré qu'en 1882<sup>13</sup>.

On ne peut tirer de ces remarques qu'une conclusion : l'humanisme n'est pas la philosophie des humanistes du XVI<sup>ème</sup> siècle qui se serait développée et transformée jusqu'à nos jours, mais un courant de pensée du XIX<sup>ème</sup> siècle dont le contenu s'étend entre les deux pôles d'une philosophie générale de la liberté et d'une catégorie historique destinée à retrouver dans un passé éloigné (cette époque d'émancipation exclusivement culturelle que serait la « Renaissance »), une hypothétique origine : il s'agit donc d'un jugement de valeur interprétatif et rétrospectif plutôt que d'un concept rigoureux.

Il est alors possible, avant même d'aborder son contenu, de saisir l'enjeu de cette notion. Les trois sens identifiés au départ sont à peu près contemporains et c'est le jugement de valeur contenu dans le troisième qui révèle le lien qui les unit : l'humanisme est un système de pensée qui établit la valeur suprême de l'homme dans une perspective tant théorique que pratique ; est humaniste toute philosophie qui, d'une manière ou d'une autre permet d'approfondir cette idée de valeur ; les humanistes du XVI<sup>ème</sup> siècle qu'on peut ranger dans cette catégorie passeront donc pour de bons représentants de l'humanisme (même si le cadre de leur réflexion demeure par ailleurs profondément religieux).

Mais quelle peut être la signification philosophique d'une entreprise d'interprétation de l'histoire de la pensée qui vise tendanciellement à faire entrer la plupart des œuvres du passé, par-delà leur historicité, dans le champ d'une seule entreprise : l'approfondissement indéfini de la réponse à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? », depuis le « Connais-toi toi-même » de l'oracle de Delphes jusqu'à l'existentialisme sartrien ? En effet, l'idée de considérer la philosophie comme une tentative de réponse à cette question n'est pas non plus intemporelle : on peut la dater

---

<sup>13</sup> Pour être plus précis, il faut faire remarquer que le mot « humanisme » apparaît déjà en France en 1765, mais pour signifier « l'amour général de l'humanité », c'est-à-dire la philanthropie, et qu'il tombe en désuétude, relayé à partir de 1837 par « humanitarisme » : il est donc libre pour un autre usage. De même on trouve en Allemagne en 1807 dans une lettre de Niethammer à Hegel « Humanismus », mais à propos d'un système pédagogique, c'est-à-dire comme simple généralisation du terme ancien d'humaniste.

de la publication en 1800 de l'ouvrage de Kant intitulé « *Logique* » (rédigé entre 1772 et 1792).

Or on ne trouve pas encore chez Kant le terme d'humanisme, et c'est une véritable question de savoir si l'on ne commettrait pas un anachronisme et un contre-sens en le lui appliquant, dans la mesure où chez lui, comme d'ailleurs chez Descartes, le passé n'est pas réinterprété, mais rejeté du point de vue d'une révolution (copernicienne), d'un recommencement radical. La question de l'homme ne suffit donc même pas à constituer l'humanisme qui tient peut-être essentiellement dans cette dimension d'une interprétation rétrospective.

### **L'enjeu d'une interprétation**

Michel Foucault, dans *Les Mots et les choses* (1966) a cru pouvoir caractériser le XIX<sup>ème</sup> siècle comme l'époque au cours de laquelle émerge et se développe ce thème de l'homme, commun à tous ceux « qui ne veulent pas penser sans penser aussitôt que c'est l'homme qui pense »<sup>14</sup>, qui connaîtrait sa disparition dans la deuxième moitié du XX<sup>ème</sup> siècle. L'émergence de ce thème s'accompagne aussitôt d'un discours sur sa propre histoire qui tend à en effacer toute historicité. En effet, nommer au XIX<sup>ème</sup> siècle « humanisme » la culture des humanistes du XVI<sup>ème</sup> siècle, c'est trouver à des préoccupations contemporaines une origine dont l'ancienneté produit un effet de légitimité, de naturalité et surtout d'intemporalité. Ainsi serait garantie l'éternité d'une valeur, en fait toute récente, dont on s'attend à ce qu'elle trouve enfin son régime normal de développement dans le siècle qui voit la consolidation et l'institutionnalisation générale des droits individuels acquis à la Révolution.

En ce sens, on retrouve un mouvement analogue à celui qui anime la « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789 : là aussi une innovation, politique et juridique, proprement révolutionnaire est présentée sous la forme d'une simple « déclaration » des droits *naturels* des individus, donnés depuis toujours mais

---

<sup>14</sup> M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, TEL-Gallimard, 1966, pp. 353-354.

injustement « oubliés » et « méprisés » par la longue histoire du despotisme. Dans les deux cas (et cette contemporanéité est éclairante), redécouvrir ou révéler une nature, c'est installer l'ordre politique ou théorique nouveau dans une stabilité et une légitimité que ne lui conférerait pas la seule revendication d'une nouveauté radicale ou révolutionnaire : car, quels que soient sa valeur et son intérêt pratiques, elle ne pourrait dissimuler son historicité et donc sa caducité possible.

Aussi l'idée d'humanisme, poncif du conservatisme libéral, résume-t-elle bien cette tentative de donner à la réflexion philosophique, pour toujours, un cadre normatif et œcuménique. Elle autorise de *multiples variations* (c'est le *libéralisme* : la plupart des systèmes de pensée vont pouvoir être ressaisis dans la perspective humaniste), mais uniquement *à l'intérieur* d'une représentation général de l'homme *autonome* (c'est-à-dire *automate* : soumis de lui-même à des normes qu'il reconnaît) et *libre* (c'est-à-dire ne pouvant imputer à aucune autre instance qu'à lui-même la responsabilité de son destin).

On comprend pourquoi il est inévitable que cette notion, nécessairement imprécise, ouvre simultanément deux espaces, l'un pour l'approbation et l'autre pour l'anathème, dont l'identité des occupants n'est d'ailleurs pas établie à l'avance mais dépend de situations conjoncturelles. Usage qui présente des similitudes, inversées, avec celui du terme de *panthéisme*, toujours utilisé au XIX<sup>ème</sup> siècle comme instrument de dénonciation, et celui, au XVI<sup>ème</sup> siècle déjà, d'*athéisme* : « Quand athée n'est qu'un gros mot destiné à faire passer un frisson sur un auditoire de fidèles, il y a quelque puérité sans doute à en vouloir définir le sens précis »<sup>15</sup>

Il faut enfin souligner que les rapports entre le Moyen Age et la Renaissance font l'objet depuis le début du siècle d'un débat entre spécialistes qui tend à affaiblir la coupure radicale que les historiens du XIX<sup>ème</sup> siècle avaient voulu voir entre « l'obscurantisme » médiéval et le renouveau « humaniste », au point qu'on a pu parler d'un « humanisme médiéval » (Gilson ; voir Nordström, Garin). Mais on remarquera que cette remise en cause de l'interprétation humaniste traditionnelle qui permettrait

---

<sup>15</sup> L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XV<sup>ème</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité, Albin Michel, 1947, p. 35.

d'interroger sa légitimité reste enfermée dans son cadre, puisqu'elle ne fait qu'étendre son champ d'application.

### Contenu philosophique

Il faut donc énoncer les caractères principaux de cette philosophie humaniste compte tenu du fait qu'on ne peut les trouver complètement développés en tant que tels chez aucun auteur en particulier. Mais on peut d'autre part se demander si cette notion n'est pas devenue aussi une « catégorie de la pensée historique » (Gouhier) permettant l'identification d'orientations philosophiques non seulement chez l'auteur qui l'utilise mais aussi à l'intérieur des doctrines analysées et interprétées par lui. La question de l'élucidation rationnelle de différents aspects de l'existence humaine implique en effet la nécessité de sortir du cadre étroit d'une représentation faisant de l'homme un être à part, « un empire dans un empire » (Spinoza). Cette exigence contemporaine peut produire des effets de relecture de philosophies plus anciennes entre lesquelles des contradictions du même ordre apparaissaient sous une autre forme (on peut ainsi parler d'un « antihumanisme » de Pascal (Gouhier) ou de Spinoza, bien qu'à la lettre la question de l'humanisme leur soit étrangère). C'est dans ce cadre que s'inscrirait un examen de l'idée d'*antihumanisme*, apparue beaucoup plus tardivement (le terme se rencontre en 1936 chez Maritain, en 1946 chez Malraux, mais il n'acquiert son sens plein que dans les années 60), dans le contexte des rapports entre la philosophie, les sciences (notamment les sciences dites « humaines ») et la politique.

On dira donc d'abord que peut être appelé « humanisme » tout mode de pensée philosophique qui veut *reconnaître dans l'histoire de la philosophie un approfondissement progressif de la question de la valeur de l'homme*. On indiquera ensuite les signes de cette reconnaissance, qui caractérisent avant tout l'auteur de l'évaluation et à un moindre degré (parfois pas du tout) l'auteur évalué. L'humanisme pose en principe une certaine *suffisance de l'homme*, *suffisance pratique* (dans son histoire), *théorique* (il peut connaître par ses propres forces, sans le secours de la révélation ni de l'autorité), *épistémologique* (il peut être compris à partir de lui-même sans qu'aucun autre

ordre de détermination ne le domine : il est *libre*). Cette auto-suffisance s'appuie sur une *nature humaine* (qui peut éventuellement être une histoire comme chez Sartre, de même que son essence peut éventuellement être une existence, chez le même). Cette nature est *finalisée* : elle doit se réaliser, éventuellement se libérer, redécouvrir son origine essentielle. Elle est *universelle*. Enfin elle se réalise dans une *culture* conçue comme un déploiement d'activité qui doit rester intégralement soumis à l'homme, et qui peut donner lieu à une *pédagogie*. Philosophiquement on dira qu'il y a là un immanentisme, ou une intégration de toute transcendance (comme celle de la liberté) à l'intérieur d'une instance purement mondaine. En ce sens, c'est un enfermement dans les catégories traditionnelles de la métaphysique que Heidegger dénoncera chez Sartre, en cherchant à montrer qu'aucune pensée de « l'homme » n'est à la hauteur de *l'humanitas*, car le *Dasein* comme « être ouvert » et « être là », est le lieu d'effectuation du langage au travers duquel c'est plutôt, au-delà de lui, la question de l'Être qui se pose. Par ailleurs, dans la mesure où l'aspect négatif essentiel de l'humanisme est *le refus de tout ordre de détermination dans lequel l'homme apparaîtrait limité dans sa puissance et sa liberté*, on comprend qu'il puisse susciter l'opposition (antihumanisme) tant d'une tradition *religieuse* intransigeante (pour laquelle cette autonomie est une marque d'orgueil : Lubac), que d'un *matérialisme conséquent* appuyé sur le développement des sciences (pour lequel elle est une illusion dont les effets pratiques sont critiquables : Althusser). Enfin il s'agit d'un universalisme (l'homme est une valeur absolue abstraite) dont la *fonction normative et exclusive* par rapport à la singularité des hommes concrets est évidente : être pleinement homme, c'est d'abord se soumettre au modèle de *l'homme occidental* issu de la réflexion et des pratiques politiques, économiques et philosophiques du XIX<sup>ème</sup> siècle. Un homme qui n'est ni femme, ni enfant, ni fou, ni sauvage<sup>16</sup>.

En ce sens on a pu associer (Lévi-Strauss) humanisme et colonialisme, impérialisme, extermination, génocide. « L'humanisme est la philosophie des camps

---

<sup>16</sup> cf. R. I. Moore, *La Persécution : sa formation en Europe (Xe-XIIIe siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991 : ni un lépreux, ni un sodomite, ni un juif, etc.

d'extermination »<sup>17</sup>, car il part toujours d'une définition de l'homme qui permet d'exclure préalablement de son champ d'extension les catégories considérées comme négatives.

A l'époque contemporaine, la question de l'humanisme s'est cristallisée autour du problème de la portée qu'il faut accorder à des disciplines comme la linguistique, l'anthropologie, la psychanalyse, la sociologie ou l'économie. Si des philosophes comme Habermas les interprètent en un sens universaliste susceptible de fonder un droit commun à tous, d'autres penseurs comme Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Foucault ont, chacun à leur manière, mené la critique de cet humanisme : mais si les deux premiers ont encore pu établir des distinctions (un « autre humanisme », un humanisme pratique associé à un « anti-humanisme théorique »...), seuls les deux derniers peut-être ont été jusqu'à lui dénier toute valeur pratique. Si j'ai pu finalement parler d'un « anti-humanisme pratique » pour désigner le travail de Fernand Deligny<sup>18</sup>, c'est dans la perspective extrême d'une prise en compte de la folie qui accepte de renoncer à toute entreprise de normalisation et qui introduit alors une nouvelle distinction entre l'humain et l'homme : abandonnant désormais « l'homme » à l'humanisme, il s'agirait de susciter une recherche et des projets pratiques qui partent de ce qu'il y a de moins traditionnellement reconnu en lui (le langage, la raison et ses corrélats, l'histoire), pour privilégier sa présence dans l'espace, son rapport à ce que Bruno Latour aujourd'hui thématise sous le thème du sol<sup>19</sup>. À la frontière même de la psychanalyse, et au-delà d'elle, apparaîtrait une pure présence sans finalité, occasion d'une autre politique qui ne serait pas celle des bons sujets, mais celle des sans identités, ou, comme disaient Foucault, des « hommes infâmes ».

Mais ce thème de l'humanisme a encore un long avenir devant lui, dans la mesure où il permet de penser la libération politique de manière purement culturelle, c'est-à-dire sans politique et peut-être, sans doute même, sans libération.

---

<sup>17</sup> C. Lévi-Strauss, « Race et culture » dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p. 46.

<sup>18</sup> F. Deligny, *Œuvres*, Paris, Éditions de l'Arachnéen, 2007.

<sup>19</sup> B. Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2017.

L'humanisme est essentiellement un dispositif institutionnel d'anhistoricité (et non une doctrine ou une problématique) qui permet à des procédures sociales d'échapper à leur propre historicité et à toutes les logiques conjoncturelles qui pourraient les obliger à sortir de la problématique qu'elles critiquent.

Par où l'on voit qu'il ne s'agit que d'un autre nom du spiritualisme dont la pensée structuraliste a sans doute eu la naïveté de croire qu'il ne survivrait pas à son âge d'or qu'a été le XIX<sup>ème</sup> siècle et qu'il ne connaîtrait pas un regain de vigueur au XXI<sup>ème</sup> siècle.

### **Bibliographie**

Louis Althusser, « Soutenance d'Amiens », 1975, in *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976.

Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, trois tomes au Livre de poche, Biblio Essais, 1986.

Jean Delumeau, *Une histoire de la Renaissance*, Perrin, 1999.

F. Deligny, *Œuvres*, Paris, Éditions de l'Arachnéen, 2007.

Emmanuel Faye, *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

Lucien Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI<sup>ème</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Bibliothèque de l'Évolution de l'humanité, Albin Michel, 1947.

Eugenio Garin, 1947 sous le titre "*Der italienische Humanismus*", Paris, Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité, Albin Michel, 2005.

Étienne Gilson, *La Philosophie au Moyen-âge, vol.I : de Scot Erigène à saint Bonaventure*, Paris, Payot, 1922, *La Philosophie au Moyen-âge, vol.II : de saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam*, Paris, Payot, 1922.

Henri Gouhier, *L'Anti-Humanisme au XVII<sup>e</sup> siècle* (Vrin), 1987.

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, 1946, Paris, Aubier, 1964.

Bruno Latour, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, Paris, Éditions La Découverte, 2017.

Claude Lévi-Strauss, Entretien avec Jean-José Marchand pour *Archives du XXe siècle*, reproduit dans *Claude Lévi-Strauss*, film de Pierre Beuchot, Ina-ARTE, 2004 ; « Les trois humanismes », de 1956, republié dans l'*Anthropologie structurale II* [1973], Paris, Plon, 1996 ; et un article de 1970 intitulé « Race et culture » (qui fait donc écho à *Race et histoire*), reproduit dans *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

Henri de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 1944, réédition Cerf, 1998 (réédité avec une note de Jacques Prévotat sur Auguste Comte, Charles Maurras, et le christianisme).

Jacques Maritain, *Humanisme Intégral*, Paris, édition Montaigne, 1936.

Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, espagnol 1935), Paris (Fernand Aubier), 1936.

Robert I. Moore, *La Persécution : sa formation en Europe (Xe-XIIIe siècle)*, Paris, Les Belles Lettres, 1991.

Johan Nordström, *Moyen-Âge et Renaissance. Essai historique*, Paris, 1933, Genève, Slatkine-Reprints, 1977.

Francisco Rico, *Le rêve de l'humanisme - de Pétrarque à Erasme*, Les Belles Lettres - Coll. L'Âne d'or - Paris 2002.

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, éditions Nagel, 1946.

Stéphane Toussaint, *Humanismes – Antihumanismes – De Ficin à Heidegger*, tomes I et II, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 2008.

# Humanismo y utopía: la *institución* de la alteridad

Claudia Gutiérrez Olivares ·

## **Resumen**

En el siguiente escrito se examina la cuestión de un humanismo desplazado, “fuera del sujeto” desde una perspectiva levinasiana. Más allá del antihumanismo, otro humanismo es posible, o al menos pensable, cuando la pregunta insistente por el hombre y su esencia, se desplaza hacia la pregunta por el otro, que es portador de un horizonte marginal, de una razón exiliada, abriendo la cuestión del humanismo hacia una dimensión temporal excentrada en donde se inscribe, a su modo, una filosofía de la utopía.

## **Palabras claves**

Humanismo; utopía; alteridad; temporalidad; institución.

## **Abstract**

The article examines the question of a displaced humanism, "outside the subject" from a Levinasian perspective. Beyond anti-humanism, another humanism is possible or at least thinkable when the insistent question about man and his essence moves towards the question about the other. This one is the bearer of a marginal horizon, of an exiled

---

· Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. [clgutierrez@uchile.cl](mailto:clgutierrez@uchile.cl) Este texto reelabora parte de las ideas presentadas en la ponencia “Humanismo del otro: ¿humanismo de lo inmemorial?”, presentada en Coloquio internacional, “¿Renacimiento de las humanidades o cenotafio del Humanismo”. Universidad de la Republica, Montevideo-Uruguay, 11-12 marzo 2019.

**Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, nº 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

reason, opening the question of humanism towards an eccentric temporal dimension where, in its own way, a philosophy of utopia is inscribed.

### ***Keywords***

Humanism; utopia; otherness; temporality; institution.

“¡Cuántos vuelcos, ¡cuántas transformaciones, ¡cuánta perversión del hombre y de su humanismo!” (1976, p.391)<sup>20</sup>, escribe Lévinas, no sin cierta desazón, a propósito del humanismo y su decadencia en Europa. Qué duda cabe, la crisis del humanismo parece ser el correlato de un variado prontuario de desastres, guerras y genocidios, del siglo pasado y sin duda de este, que en su conjunto han tirado por tierra esa vieja idea de humanismo, digamos clásico, que ponía al centro de su meditación al hombre como un ideal de la cultura y de la razón, como un valor capaz de engendrar todos los valores de lo real. De ahí la proliferación de los humanismos, ateos, cristianos, existencialistas, etcétera. ¿Qué es el humanismo? Humanismo, dice el diccionario Littré: “Actitud filosófica que considera al hombre como valor supremo y reivindica para cada hombre la posibilidad de desarrollar libremente su humanidad, sus facultades propiamente humanas”<sup>21</sup>. Pero el ocaso de los humanismos, responde también al hecho que sus postulados no siempre han podido asegurar los principios de humanidad que ellos mismos reivindican, ni sus ideales de emancipación. Al contrario, parece ser que en su despliegue también se juega, escribe Lévinas a este propósito, “la alienación de la propia desalienación” (1976, p.391)<sup>22</sup>. Pero los acentos

---

<sup>20</sup> Para todos los textos en francés citados en este escrito, la traducción es nuestra.

<sup>21</sup> Consultado en: <https://www.cnrtl.fr/definition/humanisme>

<sup>22</sup> En esta misma línea, leemos a Lévinas cuando escribe en *Humanismo del otro hombre*: “La angustia de hoy es más profunda. Proviene de las revoluciones que se hunden en la burocracia y la represión, y de las violencias totalitarias que se hacen pasar por revoluciones. *Pues, en ellas, se aliena la desalienación misma*”. (1972, p. 98).

críticos de Lévinas hacia los humanismos, no podría resumirse simplemente en un cerrar filas con una postura antihumanista por parte de nuestro autor. Conviene observar un poco más de cerca este asunto. En efecto, a juicio de Lévinas, la decadencia de los humanismos es el corolario del despliegue de cierto ideal de la razón y las acciones inhumanas que engendra<sup>23</sup>. Por ello, un antihumanismo es ante todo el nombre de una cierta desconfianza a los ideales humanistas que olvidan sus propios supuestos. Como escribe Lévinas: “El carácter inhumano de los acontecimientos de este siglo ha determinado, en el conjunto de la inteligencia de nuestro tiempo, una desconfianza a propósito de un cierto lenguaje sobre el hombre, lo que se puede llamar, siguiendo los eslóganes que están a la moda, el antihumanismo” (1976, p. 393). El humanismo volcado al cultivo de las artes y las bellas letras, se presenta, a juicio de Lévinas, como un “estilo” autocomplaciente, que ha perdido su inserción en la vida práctica, hecha de cosas bellas, ciertamente, pero también de múltiples miserias humanas, como escribe Lévinas, el humanismo es “olvido, progresivo, de la realización efectiva de esos nobles principios, los olvida en la retórica y la ideología” (*Ibid.*, p.386).

Pero esta desconfianza no significa, por tanto, un “abandono del ideal humano” (*Ibid.*, p. 393), sino más bien, ella impele a pensar que más allá del antihumanismo, otro humanismo es posible, o al menos pensable, cuando la pregunta insistente por el hombre y su esencia, se desplaza hacia la pregunta por el otro, que es portador de un horizonte marginal, de una razón diferida, “fuera del sujeto” (1987) dirá Lévinas, abriendo la cuestión del humanismo hacia una dimensión temporal excentrada del lugar especulativo del sí mismo, dimensión en la que se inscriben, la alteridad y la utopía, y en donde se decantan nuevos procesos instituyentes de lo social.

---

<sup>23</sup> “La crisis del humanismo en nuestra época tiene, sin duda, su origen en la experiencia de la ineficacia humana que acusa la abundancia misma de nuestros medios y la extensión de nuestras ambiciones [...] Los muertos sin sepultura en las guerras y los campos de exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana, y vuelven tragicómica la preocupación de sí, e ilusoria la pretensión del *animal racional* de tener un lugar en el cosmos y la capacidad de dominar e integrar la totalidad del ser en una consciencia de sí”. (Lévinas, 1972, p.73).

Un pensamiento otro sobre el humanismo requiere otras exigencias de pensamiento. Lévinas es el autor de una “crítica del humanismo” (1972, p.112) que vale la pena ponderar convenientemente. En su obra, encontramos tanto en *Humanismo del otro hombre* (1972) como en *Difficile Liberté* (1976) un material contundente para delinear dicha crítica. Dos cuestiones llaman nuestra atención. Por una parte, si un humanismo de nuevo cuño es posible, ha de tratarse de un humanismo desplazado, fuera de sí, y que necesariamente habría que comprenderlo en tensión con los otros; un humanismo “del otro hombre”, propone Lévinas, cuya humanidad no es un ideal de la razón, ni la forma de un *alter ego*, sino al contrario, una evidencia concreta del fracaso de las formas, digamos, ilustradas del humanismo. Por ello, se vuelve una exigencia cambiar la dirección de interrogación, como escribe Lévinas: “El humanismo viene de una humanidad hambrienta” (1991, p.24). Un humanismo liberador, estima Lévinas, que comience por el otro, y que, por otra parte, pueda redimir la vida humana de la fascinación de “los mitos” (1976, p.381), en cuyo culto no solo se despersonalizan las acciones del ser humano, dejándolas sin rostro, sino además se suspenden las responsabilidades humanas. Esa fascinación mítica, pone al descubierto una filosofía del lugar, de las formas de la identidad y los apegos a la tierra y a la sangre, que habría que superar. Se trata así, de un desplazamiento metódico y necesario, de un abandono de las certezas del lugar, que serían relevantes para comprender la institución de un nuevo humanismo.

Examinemos la siguiente proposición de Lévinas cuando escribe en *Difficile liberté*: “Toda institución razonable es desarraigo” (1976, p.194). Partamos por la noción de institución. ¿Qué significa una institución desarraigada? Pensarla bajo esta clave supone una operación compleja toda vez que ella invita, no a menoscabar el sentido y necesidad de las instituciones humanas como modos de darse y comprender la trama de lo social, sino más bien a pensar las formas de la institución en función de otros circuitos de sentido. Siguiendo a Abensour lector de Lévinas, podremos pensar aquí, bajo la notación de la “extravagante hipótesis” (2009), la propuesta de una forma de institución comprendida según otro paradigma. En efecto, la novedad de esta hipótesis propone al Estado como una forma descentrada de sí misma, abierta al

plano de la exterioridad, lugar filosófico en donde se inscribe el encuentro intersubjetivo. Esta exterioridad, que como sabemos, en Lévinas aparece tensionada según el vínculo ético con los otros, se denota como un espacio necesario para ponderar y frenar el ensimismamiento burocrático del Estado. La “barbarie salvaje de la alteridad” (Lévinas, 2001, p.262), contenido concreto de esa exterioridad, tiene este rol de entorpecer el movimiento típicamente centrípeto de esta institución. Pero este entorpecimiento, exige, a su vez, otro tipo de movimiento, otro eje sobre el cual pueda erigirse la institución. No se trata entonces y simplemente de la oposición de una fuerza - la alteridad insumisa de los otros, contra la fuerza coercitiva del Estado - más bien se trata de pensar el surgimiento de la institución a partir de otra intriga. La institución, escribirá Abensour, “procede de la responsabilidad ética” (2009, p.384) hacia los otros. Este desplazamiento extravagante, este descentramiento del Estado, comporta múltiples aristas que bien vale la pena observar detenidamente.

Al considerar la hipótesis del nacimiento del Estado a partir de un descentramiento ético, se está ejecutando aquí una operación crítica que consiste en problematizar la noción de territorio o lugar, que son nociones fuertemente arraigadas en el imaginario de las grandes tradiciones filosóficas. En este sentido, toda institución en cuya génesis es posible rastrear actos fundacionales precisos - pensemos por ejemplo en Hobbes y la génesis del Estado<sup>24</sup>, como limitación de la potencia lupina que envuelve a hombres y mujeres - nos sugiere que toda institución social y normada moviliza cierta idea de límite o frontera capaz de contener, y de alguna manera “domesticar” lo que queda al interior de esos límites. La extravagancia del elemento ético cumple un rol fundacional toda vez que allí se juega el reconocimiento crítico de un territorio, con vistas a tornarse hacia otro. En la fundación de una institución se juega entonces la “posibilidad de desbloquear márgenes” (Castro, 2018, p. 367). En este sentido, la sentencia de Lévinas, “Toda institución razonable es desarraigo”, resuena convenientemente con los delineamientos de una filosofía del no-lugar, una

---

<sup>24</sup> Ver Abensour, M. (1998) «Le contre-Hobbes d'Emmanuel Lévinas», en: *Difficile Justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*. (Actes du XXXVI Colloque des intellectuels juifs de langue française), Paris : Albin Michel.

filosofía en cuyo corazón anida una crítica hacia todas las formas de giros identitarios, que hacen de la categoría de lugar su horizonte especulativo. Se trata para Lévinas de denunciar los encantamientos del lugar, en donde reposa una cierta idea de mundo y de las entidades que lo componen, de las instituciones podremos decir ahora, y que es una forma paradigmática de la filosofía en la que se dejan sentir “los rincones paganos de nuestra alma occidental” (Lévinas, 1976, p. 324). Pero entendamos bien el problema. Si un pensamiento crítico respecto a la noción de lugar viene a vertebrar sustancialmente el pensamiento de Lévinas, en particular la arista ética de su trabajo, será necesario mostrar de qué manera se vinculan lugar e institución, o mejor aun, no-lugar e institución. No obstante, el sentido de la noción misma de institución es dinámico, lo que viene a complejizar nuestro asunto.

Conviene preguntar entonces ¿qué sentido asignamos a la noción de “institución”? ¿Qué es una institución? Merleau-Ponty puede ayudarnos en este punto. Un pensamiento sobre la noción de institución es el que encontramos en sus notas de cursos de los años 50 en el Collège de France, publicados bajo el título: *L'institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, encabezado por un notable prefacio de Claude Lefort (2003). Una meditación sobre la institución tiene como primer motivo responder críticamente a las filosofías de la conciencia, “del hombre interior” (2008) según el lenguaje de *Fenomenología de la percepción*. En el *Résumé* del curso, “L’ “institution” dans l’histoire personnelle et publique”, Merleau-Ponty escribe: “En la noción de institución se busca un remedio a las dificultades de la filosofía de la conciencia” (2003, p.123). En este movimiento problematizador, Merleau-Ponty procede en primer término a liberar el sentido de la noción de institución de cualquier parentesco con aquel de constitución. Para la conciencia, los objetos de su entorno serán siempre constituidos, toda vez que en ellos se juegan asignaciones de sentido provenientes justamente de una conciencia constituyente, esto es, donadora de sentido. Pero las relaciones que promueve el “sujeto instituyente” son de una naturaleza completamente distinta. En efecto, lo instituido no es el “reflejo inmediato de sus acciones” (Merleau-Ponty, p.123); más bien es un campo abierto, indeterminado, pero siempre por determinar. En segundo término, la

interrogación sobre la institución recubre variados campos, que en el marco del curso “La institución en la historia personal y pública”, indaga sobre la institución de un sentimiento, de una obra y de un saber, ensanchando la cuestión de la institución a nuevas reformulaciones. Una pieza clave en la comprensión del sentido de la noción de institución en Merleau-Ponty puede ser leída en el siguiente extracto: “Entendemos por institución esos acontecimientos de una experiencia que la dotan de dimensiones durables, respecto a la cuales toda una serie de otras experiencias tendrán sentido, formarán una continuidad pensable o una historia [...]” (2003, p. 124). Pero estas “dimensiones durables” de una experiencia, lo instituido, pueden convocar a su turno un “porvenir”. Esto es, los acontecimientos que otorgan sentido en nuestra experiencia no engendran estados o meros restos, simples “residuos”, sino más bien se trata de pensar que, estas experiencias o acontecimientos “convocan una continuidad, una *exigencia de porvenir*” (*Ibid.*, p.124). En otras palabras, un instituido abierto hacia un devenir. La noción de institución no solo refiere a un resultado, a un instituido, sino además apela a la posibilidad de un dinamismo temporal capaz de engendrar otros movimientos instituyentes. Todo pasa como si contra la posible petrificación de la institución, ella misma fuese capaz de procurarse un antídoto a la fijación, a la clausura de sí, toda vez que ella es también pulsión hacia una diferencia dinámica que no cesa de habitarla. Esta especie “ambigüedad”, entre lo instituyente y lo instituido, subraya Lefort, es sustancial a la noción de institución. Ambos sentidos definen momentos experienciales diferidos, esto es, la institución está habitada por una diacronía, una “no coincidencia” (*Ibid.*, p.7) subraya Lefort, entre lo instituyente y lo instituido. ¿Cómo entender esta “no coincidencia”? La respuesta a esta interrogante no es otra cosa que la apelación a la matriz temporal como garantía precisamente de esta desproporción entre ambos momentos, pues, la institución, escribe Lefort en el prefacio es, “una modalidad fundamental del tiempo” (*Ibid.*, p.8).

¿Tiempo e institución? La institución según su doble sentido convoca un tiempo en la medida que hace signo hacia un porvenir, pero al precio de un abandono del pasado, o como señala Lefort: “Si la institución es *apertura hacia*, esta se produce siempre *a partir de*” (p.7). En este sentido, la cuestión de la institución devela su

sentido más profundo: ella es una indicación temporal, una forma de temporalizar el tiempo propio y común. El medio natural de la institución es el tiempo. Ella es el tiempo de la fundación, del surgimiento de algo nuevo, y también es el tiempo que instauro lo que dura, lo instituido. Pero la temporalidad de la institución no puede ser ni lineal, ni causal, lo durable es más bien la indicación de un flujo temporal que consiste en recomenzar o en la posibilidad siempre latente de reactivar en toda institución la “fuerza instituyente” según la expresión de Lefort.

A partir de estas notas, y volviendo a Lévinas, podemos pensar que una institución en desarraigo hace signo precisamente a su condición instituyente, y en cuanto tal sin nostalgia de una totalidad cerrada. Como si a diferencia de un movimiento constituyente que parte desde la interioridad de una conciencia, la energía instituyente indicara el lugar de la exterioridad. Cuestión que ya ha sido trabajada por Miguel Abensour en su “extravagante hipótesis” a propósito de la institución del Estado. Pero junto con ello, nos interesa también subrayar que la exterioridad de los otros puede leerse bajo la clave de lo instituyente, y que, atendiendo al contenido de alteridad, no puede fijarse – al menos desde el punto de vista ético- en un constituido. El rostro, pieza clave en la meditación levinasiana, es precisamente la forma concreta de un no constituido, pero que, no obstante, condiciona la profundidad del encuentro subjetivo, como si su imposible constitución pudiera liberar toda la energía instituyente de la alteridad. Por ello, el rostro no puede ser conocido y no puede serlo “porque su relación con nosotros no remite a su constitución” (Lévinas, 1994, p.53). El otro es enigma y no fenómeno, insiste Lévinas (2001); y es desde ese fondo de enigma, que el otro se nos acerca y nos convoca, como una “alteridad salvaje”, según recordábamos anteriormente. La alteridad del otro puede poner en movimiento una energía instituyente en el sentido que Merleau-Ponty nos ha enseñado. La *institución* de la alteridad es un asunto temporal, pues ella afecta lo real y convoca otras temporalidades. En efecto, quisiéramos sugerir que este “desarraigo” como condición de toda institución en el sentido de Lévinas, es posible quizás, haciendo entrar aquí precisamente su faz instituyente en el sentido de la matriz temporal, pues el “tiempo es esencialmente un nuevo nacimiento” (Lévinas, 1983, p.72). Pero esta temporalidad

naciente, o el tiempo como surgimiento y no simplemente como duración, es como sabemos un rasgo esencial del rostro del otro<sup>25</sup> y su contenido de alteridad, que, en su comparecencia, viene a fundar otras formas de lo social.

Hemos visto la idea de institución, y conviene ahora detenernos un momento más en la cuestión del “desarraigo”, que deja entrever, según decíamos anteriormente, una filosofía del lugar que ha de ser superada. Una sospecha habita la filosofía de Lévinas hacia las filosofías nostálgicas del fundamento del mundo<sup>26</sup>. En efecto, la cuestión del desarraigo se inscribe muy profundamente en la obra de Lévinas, al punto de hacer de esta situación la condición de toda experiencia genuinamente humana. En efecto, más fuerte que el permanecer o habitar el mundo como condición de toda interrogación sobre nuestro propio ser, Lévinas nos impele a pensar a partir de una radical “extrañeza” en este mismo mundo. En lugar de darse la estructura del ser-en-el-mundo como fundamento de toda interrogación ontológica respecto a nuestro devenir existencial, Lévinas parte de la premisa de “la extrañeza en el ser” (1972, p.107). Esta extrañeza parece ser una disposición afectiva fundamental en la obra de Lévinas, en cuanto una filosofía que se piensa a sí misma bajo el cielo del *de otro modo que ser* (Lévinas, 1990), debe partir de un gesto de expatriación fundante. Un desarraigo de lo humano en general, un sujeto “extranjero para sí [...] expulsado” (*Ibid.*, p.110) del ser. Cuestión tanto más radical que el ser humano está como a la intemperie, incluso respecto a sí mismo, y por esta razón “nadie puede permanecer en lo propio” (*Ibid.*, p.109). Esta imposibilidad de permanecer en lo propio, esta extrañeza radical, opera como una condición del sujeto, o mejor dicho como una “incondición”, y es desde esta marginalidad fundadora, esta “incondición de extranjeros” (*Ibid.*, p.108), que el encuentro subjetivo puede tener lugar, y que una nueva forma de lo social puede abrirse una senda.

---

<sup>25</sup> “La situación del cara-a-cara sería la realización misma del tiempo” (Lévinas, 1983, p.69).

<sup>26</sup> “La constitución de una verdadera sociedad es un desarraigo [...] El paganismo es el arraigo, casi en el sentido etimológico del término (...) es el espíritu local: es el nacionalismo en lo que tiene de cruel y de inexpiable, es decir de inmediato, de ingenuo y de inconsciente. El árbol crece y absorbe toda la savia de la tierra. Una humanidad arraigada [*enracinée*] que posee a Dios interiormente, cuyos vigosres [suc] ascienden de la tierra, es una humanidad bosque, una humanidad pre-humana. No hay que dejarse engañar por la paz de los árboles (...)” (“Simone Weil contre la bible” [1952], en *Difficile Liberté*, Le livre de Poche, France, 1976, p.194-195).

Bajo este respecto, no es difícil ver de qué manera esta filosofía del desarraigo, de la salida de sí se entronca con la cuestión de la exterioridad. E inversamente vemos también cómo bajo la conminación de la salida, Lévinas denuncia las filosofías tributarias de las lógicas del lugar, enroscadas sobre sí, arraigadas en lo propio - que diseñan el movimiento propio del paganismo<sup>27</sup> - y en consecuencia, cerradas a la exterioridad y a la alteridad. Pensar a partir del lugar, de lo propio, del asentamiento del Yo, puede gestar fascinaciones perversas; la exacerbación de los nacionalismos y particularismos son formas que pueden inscribirse en esa fascinación de lo propio. “El apego al *Lugar* [...] es la escisión misma de la humanidad entre autóctonos y extranjeros” (Lévinas, 1976, p.325).

¿Qué tipo de filosofía es posible en esta dimensión de la “extrañeza de todo lugar” (¿Lévinas, 1972, p.110), de “extrañeza en el ser”? Cabe preguntar si una filosofía “sin reposo en sí, sin cimientos en el mundo” (*Ibid.*) ¿sigue siendo una racionalidad de este mundo? La respuesta de Lévinas es unívoca: se trata de una filosofía del no-lugar en la que pervive un yo en desarraigo, fuera de sí, y por esta razón no cerrada a la exterioridad de los otros. La subjetividad, insiste Lévinas, se “des-sitúa, *perde su lugar*, se exilia” (1990, p.217).

Una filosofía del no-lugar está al centro de la reflexión levinasiana y de un pensamiento sobre la utopía. Pocos filósofos han hecho de la negación, del no-lugar, un lugar filosóficamente habitable, esto es, una dimensión especulativa que cumple la increíble hazaña de abrir el cielo de la utopía que convoca un social diferente, recusando su inflexión dialéctica o sincrónica. ¿Es posible pensar un no-lugar sin que ningún devenir lo abrace? Lévinas y su utopía intenta este imposible.

Es sin duda Miguel Abensour uno de aquellos filósofos obstinados en revisar minuciosamente la tradición, y reeducar nuestra oreja, en cuanto a la escucha de la palabra utopía. Su filosofía política crítico-utópica, que es también una metodología

---

<sup>27</sup> Como escribe Lévinas: «(...) *El paganismo es una incapacidad radical de salir del mundo*. Él no consiste en negar espíritus y dioses, sino en situarlos en el mundo (...) La moral pagana no es más que la consecuencia de esta incapacidad innata (*foncière*) de transgredir los límites del mundo. En este mundo bastándose a sí mismo, cerrado sobre sí mismo, el pagano está encerrado. Lo encuentra sólido [el mundo] y bien asentado. Lo considera eterno. Regula sobre él sus acciones y su destino” (“L’actualité de Maïmonide”, 1935, p. 6).

crítica de interrogación de textos, en cuyas líneas Abensour reaviva un “nuevo espíritu utópico”, pone en obra un trabajo crítico, que consiste por una parte, en desligar el binomio totalitarismo-utopía<sup>28</sup>, y liberar así la utopía de la petrificación conceptual, de su carga negativa, antidemocrática según la vulgata liberal, y por otra parte, consiste en rescatar la utopía de su sino quimérico, anticientífico, que la relegaría a una vida completamente desligada de la realidad. En efecto, para Abensour la utopía es una orientación “hacia aquello que es diferente” (2010, p.171), como un movimiento inagotable hacia “la cosa indeterminada” (*Ibid.*, 171), y en cuanto tal, movilizadora de una energía instituyente de otras formas políticas y sociales, y también éticas si pensamos en Lévinas, con el objeto de trazar nuevos caminos para la emancipación humana.

¿Es Lévinas un pensador de la utopía? A esta pregunta Abensour responderá afirmativamente, y su lectura penetrante se explaya en describir la “aspiración utópica” (Abensour, 2012, p.30) que atraviesa el pensamiento de Lévinas. Junto al rescate crítico de los “grandes maestros soñadores” (Leroux, Fourier, Bloch, Buber, entre otros), Abensour opera otro rescate, uno más atrevido, más inventivo y que consiste en hacer ingresar a Lévinas a la gran “constelación utópica”. Con Lévinas, subraya Abensour, la categoría “hombre” sufre una torsión insuperable y saludable al declarar que el hombre es “un animal utópico” (Abensour, 2008). Hay aquí un trabajo subterráneo y subversivo, que, por una parte, moviliza “un pensamiento sobre la emancipación” (Abensour, 2012, p.34), con el objetivo de liberar el significativo hombre de su petrificación esencialista, y declarar en lo sucesivo “la imprevisibilidad, la indeterminación de lo humano” como condición de posibilidad de “Pensar la utopía de otro modo”, según reza el título de ese magnífico texto sobre Lévinas y escrito por Abensour en los años 90’ (Chalier, Abensour, 1991), y por otra parte, la obra de Lévinas abre la posibilidad de repensar un humanismo de nuevo cuño que no teme transitar por la *vía* utópica.

---

<sup>28</sup> Remitimos aquí a nuestro trabajo: “Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour”, en *Revista de Filosofia Transformação*, Universidad Estadual Paulista, Brasil, fascículo 1, volumen 37, enero/abril 2014, pp.31-49.

Un rasgo característico de la modernidad utópica, según observa Miguel Abensour, consistiría en el paso de las metáforas espaciales hacia las “proyecciones temporales” (2010, p.233). Bajo este respecto la utopía no solo tendría que ver con un proceso imaginativo que aspira a lugares perfectos, parajes quiméricos donde todo está bien, donde todas las contradicciones de lo real están desactivadas o reconciliadas, sino además con la articulación temporal de la utopía. Este paso de lo espacial a lo temporal, abre el horizonte de un porvenir, de un tiempo futuro que sería la morada de la utopía. Pero también, se abre allí un pasadizo a la cuestión de la alteridad, del horizonte temporal de la alteridad. Por ello Abensour lanza la pregunta: “Utopía: ¿futuro y/ o alteridad?”. Es una pregunta que convoca a una larga tradición utópica en busca de elementos de respuesta, en donde el nombre de Lévinas es convocado, entre otros filósofos. Abensour es un fino lector de Lévinas, y numerosos textos suyos nos invitan a pensar los recovecos utópicos en la obra levinasiana. La pregunta para Lévinas puede ser entonces esta: ¿qué diferencia hay entre futuro y alteridad? La respuesta a esta interrogante diseñará el contenido de la utopía. En efecto, preguntamos con Abensour ¿qué significa pensar la utopía “haciendo del acceso a la alteridad la condición de posibilidad de un pensamiento sobre el futuro, a la altura de lo humano puro, de “lo humano utópico”? (Abensour, 2010, p.249) Pues si observamos con atención, no es lo mismo pensar la utopía a partir del tiempo, del futuro, que pensar la utopía a partir de la alteridad, pese al hecho que la alteridad en el sentido levinasiano es un asunto temporal. De una a otra asignación, se juega la diferencia utópica de Lévinas. Pero pensar la utopía requiere de un movimiento primero, una “conversión utópica” (Abensour, 2010), que traduce un gesto decisivo consistente en un movimiento de retirada de un orden dado, establecido, de un cierto mundo, con el fin de dirigirnos hacia un “mundo nuevo”. Las maneras de esta conversión ponen en juego un “método de la utopía” (2014) según el bello escrito de Georges Navet. La torsión utópica requiere un trabajo sobre lo real capaz de abrir las brechas de lo nuevo, una metódica inventiva para forjar un encaminamiento hacia una sociedad renovada. Por ello, habría un método típicamente levinasiano de esta conversión, de igual manera cómo habrá uno para Bloch, o Fourier. En el caso de

Lévinas, el camino de esta conversión puede comprenderse en función de una operación de retirada de un cierto clima filosófico, una “interrupción ontológica” (Lévinas, 1998, p.25), verdadero giro copernicano en el que el “sol de la alteridad radical” (Abensour, 2010, p.257), viene a eclipsar la trama del ser. Esta interrupción pone en marcha un auténtico movimiento de salida, a la manera de un movimiento de exilio, sin retorno, que bien podría ser otra cara de la utopía. Volveré sobre el tema del exilio.

De manera profunda, Lévinas procede a desactivar el no-lugar de la utopía de un orden temporal sincrónico. El no-lugar del otro, esta “incapacidad de tener un lugar”, esta “profunda utopía” (Lévinas, 1999, p.155), opera una inversión aguda en la significación de la utopía, en la medida que allí el gesto de Lévinas consiste en subordinar el futuro a la alteridad. Todo futuro queda supeditado a este no-lugar. La utopía se abre así a un horizonte de excedencia, en cuanto la dimensión utópica parece quedar liberada de la previsión de futuro. Si el “hombre es un animal utópico”, él es, al mismo tiempo, portador de horizontes de sentido que lo exceden continuamente; por ello, más fuerte que el porvenir es la alteridad de lo humano, que no es un momento del porvenir, sino aquello que lo funda. El gesto categórico de Lévinas, reside entonces en esta reconducción de la utopía hacia su elemento temporal. Este elemento no podría equipararse simplemente a la dimensión de futuro que toda reflexión de inspiración utópica parece convocar. Una diferencia abismal existe al menos en el caso de Lévinas entre futuro y alteridad; mientras toda dimensión de futuro se inscribe en un horizonte temporal lineal, en el que los momentos se justifican mutuamente, esto es, se sincronizan, asegurando el sentido de la temporalidad, la alteridad del otro abre la temporalidad de lo incalculable, y en cuanto tal escapa a toda justificación y conjetura. Este gesto levinasiano, cumple un rol fundamental a juicio de Abensour, en la medida que Lévinas rehabilita con gran fuerza el elemento temporal de la utopía. Se trata de una utopía sin previsión, liberándola de toda deriva represiva y de cualquier forma de saber, no-lugar de la alteridad que condiciona el futuro y no al revés, “negación de la utopía que logra sustraer el tiempo al dominio y repetición de lo mismo” (Abensour, 2010, p.255).

¿Tiene futuro un no-lugar? Si la alteridad logra interrumpir el tiempo histórico y de la repetición de lo mismo, ella puede ser la condición de posibilidad de un “futuro otro” (2010, p.255) insiste Abensour, y en esta medida abrirse la posibilidad de una sociedad profundamente diferente, que en el caso de Lévinas coincide con un social ético. Si Lévinas logra hacer suya la utopía, su destreza tiene que ver con insertar la diacronía en el corazón mismo de la utopía, expulsando el criterio de la sincronía como garante del tiempo, como escribe Abensour: “tiempo diacrónico porque es utópico, tiempo utópico porque es diacrónico” (2010, p.256).

Pero la utopía de lo humano no se pronuncia por mi ser en el mundo, sino por el humanismo del otro. El humanismo del otro, humanismo del rostro, postula así la in-condición de lo humano, cuya decantación filosófica encuentra asidero en la categoría de alteridad; alteridad del otro, que es el nombre de un horizonte de sentido fundado en la marginalidad del otro: alteridad del excluido, del marginado, del desplazado, del extranjero, del exiliado, del hambriento, que son algunas de las figuraciones de la alteridad que recorren los textos de Lévinas. Con el argumento de la alteridad, Lévinas intenta franquear una vía conducente a una nueva inteligibilidad, que perturba justamente la dirección de la pregunta sobre la humanidad y los humanismos. Ya no se trata de mi ser, sino del ser del otro. Lévinas trastoca así todo pensamiento sobre el humanismo clásico, autocentrado podríamos decir, y propone un humanismo “excentrado” (Larrochelle, 588), fuera de sí, como exiliado del mundo.

¿Es Lévinas el autor de una filosofía del exilio? La pregunta puede sorprender, quizás, a más de alguno. Pero una filosofía que plantea con tanta determinación, y desde sus inicios, la necesidad de “evasión” (Lévinas, 1982), de salir del ser y de una cierta ontología volcada a la develación de los encantamientos mundanos y a las estructuras ontológicas que lo componen, parece abrirse entonces a una dimensión de destierro, autoimpuesto y lúcido, como forma de una práctica filosófica. Esta vieja noción de “evasión” que entra en escena en 1935, parece tener un carácter programático en la filosofía de Lévinas, pues moviliza una reflexión que se extiende en toda la obra de nuestro autor. ¿Evasión y no-lugar? Una filosofía que opta por desterrarse del cielo estrellado de la tradición filosófica, puede habitar lúcidamente

ese desplazamiento, ese exilio, y a la intemperie, bajo un cielo sin nostalgia, intentar pensar de otro modo. La filosofía de Lévinas nos parece decisiva en cuanto intenta llevar el pensamiento hasta ese lugar de destierro de los grandes relatos, con el fin de llevar la reflexión y el lenguaje filosófico a un momento de inflexión mayor al intentar mostrar el paisaje que está “más allá del ser”, esto es, la excepcionalidad del acontecimiento interhumano. Un desplazamiento sin retorno, habita la filosofía de Lévinas. Y, por otra parte: ¿no es acaso un exilio permanente la patria del otro? La función de alteridad invita de manera insistente a pensar esa inconmensurabilidad territorial del otro, esa exterioridad sin revés. Por ello, cuando Lévinas declara que “Todo lo humano está afuera” (1972, p.98), quisiéramos comprender que la exterioridad del otro invita a pensar lo humano como el paisaje concreto de esa exterioridad, que, a diferencia de un paisaje lunar o desértico, es más extenso, más intenso, porque es una exterioridad sin contornos.

Pensar la exterioridad como enclave filosófico del otro, forma de un no-lugar primordial, parece ser la vía para encontrar el cauce de un pensamiento sobre el exilio, y también de la utopía. Un hilo común atraviesa utopía y exilio, ambas nociones son pensados a partir de un tiempo excepcional. De la misma manera que la alteridad condiciona el tiempo de la utopía, parece ser que el exilio convoca “un tiempo otro” (Avila, 2018). En efecto, hacemos nuestras las palabras de Patrice Vermeren lector de Abensour cuando escribe: “El pensamiento del exilio procede de una inspiración utópica” (2019, p.16). En este sentido, Esta afirmación pone al centro del debate la cuestión de la relación filosófica entre exterioridad y no-lugar, entre no-lugar y exilio, entre exilio y utopía, que en la vía de Miguel Abensour responde a la búsqueda obstinada del enigma político. En efecto, en su texto “La théorie critique: une pensée de l'exil?” (1982), Abensour subraya una cuestión que nos parece extremadamente sugerente para pensar, a nuestro turno, con Lévinas. Abensour lector de Adorno escribe: “[...] el pensamiento que se mide con aquello que hay de más exterior, encuentra en su movimiento mismo la impulsión utópica” (1982, p.198). ¿Es la impulsión utópica lo que empuja la necesidad de evasión? ¿No es de alguna manera esta misma impulsión la que se deja sentir en Lévinas cuando escribe: “La sociedad

es el milagro de la salida de sí” (1976, p.22)? En cualquier caso, la impulsión utópica levinasiana recorre un camino similar, en el que el lugar de la exterioridad exiliada del mundo, entra en consonancia con la utopía, tierra natal de lo humano. En este horizonte podría estribar un humanismo otro, que no se agota en denunciar sus fracasos, sino uno que propone un nuevo punto de partida, como escribe Lévinas: “El humanismo solo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano” (1990, p.203). Esto es, un humanismo desplazado de mí, pero volcado hacia los otros, los expulsados del mundo, y que desde esa marginalidad, esa exterioridad, ese no-lugar, reclaman justicia, reclaman un lugar en el mundo.

### **Bibliografía**

Abensour, M. (2012) *Emmanuel Lévinas, l'intrigue de l'humain. Entre métapolitique et politique*. Paris: Hermann.

Abensour, M. (2010) *L'homme est un animal politique*. Paris: Les Éditions de la nuit.

Abensour, M. (2009) *Pour une philosophie politique critique*. Paris: Sens & Tonka.

Abensour, M & Kupiec, A (2008) *Emmanuel Levinas, la question le livre*. Quercy: Institut Mémoires de l'édition contemporaine.

Abensour, M. (1982). “La théorie critique : une pensée de l'exil ? En: Archives de Philosophie , avril-juin 1982, Vol. 45, No. 2, pp. 179-200 (Recurso web: Centre Sèvres – Facultés jésuites de Paris Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/43034534>

Avila, M. ( 2018) “Exilio y tiempo otro. De partidas y regresos”, en: Avila, M; Rojas, B. *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago: Ediciones UCSH

Castro-Serrano, B. (2014). *Resonancias Políticas De La Alteridad: Emmanuel Lévinas Y Gilles Deleuze Frente a La Institución*. Santiago: Nadar.

Chalier, C. & Abensour M. (1991) *Emmanuel Lévinas*. France: Éditiones de l'Herne.

Gutiérrez, C. (2014) “Fusión totalitaria y separación utópica. Lectura de Emmanuel Lévinas y Miguel Abensour”, en *Revista de Filosofia Transformação*, Universidad Estadual Paulista, Brasil, fascículo 1, volumen 37, enero/abril.

Larrochelle, G. (2004). “Liberté et justice chez Lévinas. L’expérience de l’impossible. *Revue Philosophique de Louvain*, 102(4).

Lévinas, E. (1935). “L’actualité de Maïmonide” en: *Paix et droit: organe de l’Alliance israélite universelle*, 1935-04. Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France.

Lévinas, E. (1972). *Humanisme de l’autre homme*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1976). *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Le livre de Poche.

Lévinas, E. (1991). « Sécularisation et faim ». En : Chalier, C. & Abensour M. *Emmanuel Lévinas*. France: Éditiones de l’Herne.

Lévinas, E. (1982). *De l’évasion*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1983). *Le temps et l’autre*. Paris: PUF

Lévinas, E. (1991). *Entre nous. Essais sur le penser - à -l’autre*. Paris: Grasset.

Lévinas, E. (1994). *Liberté et commandement*. Paris: Fata Morgana.

Lévinas, E. (1987). *Hors Sujet*. Paris: Le livre de Poche.

Lévinas, E. (1990). *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Le livre de Poche.

Lévinas, E. (1998). *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin.

Lévinas, E. (2001). *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*. Paris, Vrin.

Merleau-Ponty, M. (2003). *L’institution, la passivité: Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin.

Navet, G. (2014). “El método de la utopía”, en: Gutiérrez, C.; Vermeren, P.; Ruiz.C. (2014) *Crítica, Utopía Y Política: Lecturas De Miguel Abensour*. Santiago: Nadar.

Vermeren, P. (2019). *Penser contre. Essais sur la philosophie critique de Miguel Abensour*. Paris : Sens & Tonka.

# La mémoire comme cénotaphe ou le fil interrompu

Guadalupe Deza \*

## *Resumé*

Ces considérations critiques s'adressent à une conception de la mémoire en Argentine entendue comme cénotaphe des victimes du terrorisme d'État. Les traits principaux de cette conception de la mémoire, se synthétisent dans ce que nous avons appelé – à l'aide de la définition deleuzienne de « problème » – les « faux problèmes de la mémoire en Argentine ». Notre critique se fonde sur l'hypothèse suivant laquelle cette représentation est à l'origine d'une confusion régnante entre le *déclenchement* – en 2003 – *d'un processus de subjectivation collective* concernant la mémoire de la dernière dictature, et son *aboutissement* supposé. C'est aussi dans ce cadre qui s'inscrit un début de réponse à ces problèmes, qui vise dépasser cette conception de la mémoire comme cénotaphe à l'aide de la notion de subjectivation politique et l'établissement de nouveaux liens entre mémoire et projet.

## *Mots clés*

Mémoire ; terrorisme d'État en Argentine ; Gilles Deleuze ; faux problèmes ; processus de subjectivation collective.

---

\* Docteure en Philosophie Université de Paris 8 Vincennes – Saint-Denis / Docteure en Sciences sociales Universidad de Buenos Aires / Chargée d'enseignement en civilisation latino-américaine Département des Langues et Cultures de l'École Polytechnique / Jeune chercheuse du LLCP Université de Paris 8 Vincennes - Saint-Denis.

### ***Abstract***

The critical considerations proposed below relate to a conception of memory in Argentina understood as a cenotaph of the victims of state terrorism. The main features of this conception of memory are synthesized in what we have called, from the Deleuzian definition of “problem,” the “false problems of memory in Argentina.” Our criticism is based on the assumption that said representation is at the origin of the confusion between the *beginning*, in 2003, of a *process of collective subjectivation* of the memory of the last dictatorship, and its supposed *culmination*. The response of these problems is also inscribed in this framework, which aims to overcome said conception of memory as a cenotaph by introducing the notion of collective subjectivation and the establishment of new links between “memory” and “project.”

### ***Keywords***

Memory; state terrorism in Argentina; Gilles Deleuze; false problems; process of collective subjectivation.

Qu'est-ce que concevoir la mémoire à la manière d'un cénotaphe? Dans le cadre d'une enquête sur la configuration et les enjeux des représentations hégémoniques de la notion de mémoire du terrorisme d'État en Argentine, nous avons produit une nouvelle lecture de ces représentations au travers de la philosophie de Gilles Deleuze. C'est dans ce cadre plus vaste qui se circonscrivent ces considérations critiques, s'adressant à une conception de la mémoire en Argentine entendue comme cénotaphe des victimes du terrorisme d'État. Les traits principaux de cette conception de la mémoire, se synthétisent dans ce que nous avons appelé – à l'aide de la définition deleuzienne de « problème » – les « faux problèmes de la mémoire en Argentine ». Notre critique se fonde sur l'hypothèse suivant laquelle cette représentation est à l'origine d'une confusion régnante entre le *déclenchement* – en 2003 – *d'un processus de subjectivation collective* concernant la mémoire de la dernière dictature, et son *aboutissement* supposé. C'est aussi dans ce vaste cadre qui s'inscrit un début de

réponse à ces problèmes, qui vise dépasser cette conception de la mémoire comme cénotaphe à l'aide de la notion de subjectivation politique et l'établissement de nouveaux liens entre mémoire et projet. Quelle est donc la voie ici ouverte, nous conduisant d'une conception de la mémoire comme cénotaphe, à la possibilité d'un renouvellement de la notion de mémoire?

### **Les faux problèmes de la mémoire**

À partir de la notion deleuzienne de « problème », nous nous proposons de montrer en quel sens certaines représentations de la notion de mémoire en Argentine constituent de faux problèmes. Au nombre de trois, ces faux problèmes se trouvent indissociablement liés entre eux. De par leurs implications respectives, chacun des points sélectionnés mérite un développement de grande envergure qui excède les propos de cette étude. L'analyse ici proposée cherche à donner un aperçu des éléments fondamentaux d'une critique des usages et des manières de comprendre la notion de mémoire – que nous avons explorés en profondeur dans nos recherches antérieures.

Au sujet de l'illusion philosophique produite par ces « faux problèmes », signalons que, selon Deleuze, elle se fonde sur la confusion entre la condition et le conditionné ; un cercle de confusions qui se rétro-alimente, avec pour conséquence la formulation de réponses préétablies définissant le sens des questions. À cet égard, Deleuze précise :

Étrange saut sur place et cercle vicieux, par lesquels le philosophe prétend porter la vérité, des solutions jusqu'aux problèmes, mais, encore prisonnier de l'image dogmatique, renvoie la vérité des problèmes à la possibilité de leurs solutions. Ce qui est manqué, c'est la caractéristique interne du problème en tant que tel, l'élément impératif intérieur qui décide d'abord de sa vérité et de sa fausseté, et qui mesure son pouvoir de genèse intrinsèque : l'objet même de la dialectique ou de la combinatoire, le 'différentiel' (Deleuze, 1968, p.210).

Ce cercle vicieux évoqué par Deleuze détermine le dynamisme des faux problèmes de la mémoire. Le premier faux problème rencontré parmi les représentations socialement répandues de la notion de mémoire en Argentine tend à réduire cette dernière à son pouvoir d'empêcher la répétition de la violence politique des années 1970 ; un problème dont témoigne la formule « Se souvenir pour ne pas répéter » – d'origine adornienne et revendiquée historiquement par les organismes de défense des droits de l'homme<sup>29</sup>. Aujourd'hui encore, la force de la célèbre formule « Nunca más » réside, précisément, dans sa capacité à mobiliser la fonction préventive de la mémoire pour que plus jamais l'horreur du passé ne se reproduise dans l'histoire.

Cette prémisse – qui résume la première représentation de la mémoire – en appelle une seconde, qui concerne le devoir de mémoire. Tant que sa finalité s'inscrit dans une volonté d'empêcher la répétition du Même, le devoir de mémoire implique, en dernière instance, que plus la vérité historique se rapproche fidèlement des faits, plus la mémoire collective se complexifie et se stabilise. Le phénomène inattendu et concomitant à cette représentation socialement répandue de la mémoire, c'est la progressive valorisation positive d'une sorte d'hypermnésie qui confond la complexité du processus de production des mémoires avec l'adéquation aux faits du récit mémoriel, tout en niant le caractère intrinsèquement équivoque, politique et opaque de dite production collective. Contrairement à l'amnésie sociale – que cette deuxième représentation de la mémoire vise à combattre –, l'hypermnésie est connotée positivement, contre l'acceptation du syndrome spécifique désignant une augmentation pathologique de la fonction d'évocation de la mémoire. De cette manière, la confusion du devoir de mémoire avec une sorte d'hypermnésie positive repose sur une volonté collective de lutte contre l'amnésie sociale des horreurs du passé. L'amnésie sociale – définie comme la perte partielle ou totale des constructions de la mémoire collective – fait intervenir négativement l'oubli comme agent de suppression du souvenir de l'expérience socialement partagée du passé traumatique. Au prétexte

---

<sup>29</sup> [http://www.espaciomemoria.ar/noticia.php?not\\_ID=667&barra=noticias&titulo=noticia](http://www.espaciomemoria.ar/noticia.php?not_ID=667&barra=noticias&titulo=noticia)  
<https://twitter.com/clauavruj/status/794502139880112128>  
<http://www.conclusion.com.ar/espectaculos/2001-recordar-para-no-repetir-jornada-de-presentacion-y-debate/10/2017/>

de ne pas laisser le souvenir du passé commun sombrer dans l'oubli, le devoir de mémoire encourage la culture de la mémoire et sa prolifération.

Ce qui nous conduit à la troisième et dernière représentation faisant l'objet de notre critique : l'idée socialement répandue de l'existence d'une contradiction insurmontable entre l'oubli et la mémoire, qui repose sur l'assimilation de l'oubli à l'amnésie. Motivé par la volonté d'éviter l'amnésie sociale concernant la violence politique des années 70, le sens commun considère l'oubli comme la faculté d'une psyché collective à bannir, sous peine de reproduire les erreurs commises par le passé. Comme l'Ouroboros (cette ancienne image symbolique du serpent qui se mord la queue), le cercle des faux problèmes se rétro-alimente : il faut se souvenir pour ne pas oublier et ainsi empêcher la répétition du passé.

Dans son usage quotidien, la notion de mémoire collective se retrouve fréquemment investie d'une connotation positive, contrairement à la négativité dont est connotée la notion d'oubli (du passé). Cet usage néglige le fait que les mémoires des individus à propos de leur passé commun sont multiples, et que des mémoires distinctes sur un même fait peuvent cohabiter. D'autre part, cet usage néglige le fait que la mise en place d'un discours mémoriel dominant se construit à partir de l'existence de cette multiplicité de mémoires, ce qui implique un processus de sélection au cours duquel certaines mémoires sont retenues au détriment d'autres mémoires, qui sont négligées et reléguées dans une « zone d'oubli » ou de latence. Ainsi, toute « mémoire collective » d'un fait, d'un événement ou d'une période historique, requiert la médiation de certaines formes d'« oubli » pour se constituer en tant que telle. Ce qui se remémore, c'est aussi le reflet du travail de l'oubli, au sens où la mémoire collective constitue une véritable « machine » de sélection mémorielle. Quelles nouvelles perspectives nous offre ce caractère positif de la notion d'« oubli »?

### **Cartographier le passé : assujettissement ou devenir de la mémoire ?**

À travers le concept de « cartographie », Deleuze et Guattari proposent un dispositif critique permettant d'analyser de manière complexe les multiples

singularités qui façonnent un individu, un groupe ou un fait donnés. Chaque objet peut être considéré à partir d'une cartographie propre, conformant un ensemble de lignes de trois types (Deleuze et Guattari, 1980, pp.239-247) : les « lignes de segmentation dure ou molaire » (*Ibid.*, p.239), les « lignes de segmentation molle ou moléculaire » (*Ibid.*, p.240) et les « lignes de fuite » (*Ibid.*, p.241). La notion de cartographie nous permet de penser les éléments de processus variés en tant qu'ensembles de lignes (ou d'éléments constitutifs), conformant elles-mêmes des « paquets » de lignes. Ces lignes entrent en relation entre elles sur un même plan, ainsi qu'avec des lignes ou des éléments présents sur d'autres plans. Cette perspective cartographique rend compte d'une manière de penser le mouvement et les relations entre les éléments qui composent le réel : il s'agit d'une organisation rhizomatique du monde, à vitesses multiples et ouverte, sans centre ni transcendance (Villani et Sasso, 2003, pp.55-56). Une cartographie donnée est façonnée par le tracé de lignes et de plans qui se lient et se traversent les uns les autres. De la sorte, les cartes sont en mouvement permanent, car les liens entre leurs éléments ne sont pas figés. Au contraire, les éléments d'une carte muent perpétuellement, passant sur un même plan d'une zone à l'autre, se liant à des éléments d'autres plans, ou transformant la configuration de ses segments.

Cette manière de penser le dynamisme vital du réel s'oppose à une vision « arborescente » du monde caractéristique de la philosophie de la représentation : une forme de penser (et de vivre) le monde dont le point de départ est le « point », par opposition à la ligne. Tout ce qui se développe à la manière d'un arbre se trouve contenu dans le point : verticalement, de la racine (ou de la graine, comme point initial) surgit un tronc qui se ramifie ; du tronc surgissent de nouvelles branches constituant, à leur tour, le point d'origine des suivantes et renouvelant ainsi la dynamique arborescente à chaque point de dérivation. Ces deux formes d'appréhension du réel constituent des systèmes de pensée à partir desquels s'organise notre compréhension du monde. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre Deleuze et Guattari lorsqu'ils affirment que « la ligne s'oppose au point (ou le bloc au souvenir, le devenir à la mémoire) » (Deleuze et Guattari, 1980, p.361).

Un « système mémoriel » est un exemple de système ponctuel « tant que les lignes y seront ainsi considérées comme des coordonnées, ou comme des liaisons localisables » (Deleuze et Guattari, 1980, p.361). Si nous considérons les faits du monde et du passé en tant que coordonnées ou en tant que relations localisables, nous figeons les faits comme un point de départ arborescent. Dans cette perspective, nous pouvons considérer un fait historique comme le point d'origine d'une mémoire irréfutable : le souvenir comme représentation fidèle du passé. À l'inverse, considérer le fait historique comme des lignes de types divers – hétéro-génétiques, segmentarisées et en mouvement constant – permet de complexifier la compréhension des processus de construction des mémoires collectives. Ces mémoires vivantes reflètent le caractère hétéroclite des sociétés, ainsi que la multi-dimensionnalité du passé partagé. Ces mémoires en mouvement imposent un exercice critique d'interrogation permanente de leurs mécanismes de développement et des relations qu'elles tissent avec l'oubli qui les rend possibles. Ce dynamisme reliant la mémoire et l'oubli se manifeste également par le caractère provisoire des mémoires, qui ont la possibilité d'être rectifiées, abandonnées ou substituées au cours du temps. Cette caractéristique du dynamisme permet de penser les mémoires *sans figer* définitivement le fait remémoré.

En ce sens, l'approche cartographique deleuzo-guattarien du concept de mémoire – privilégiant la compréhension du souvenir comme processus ouvert et non pas comme coordonnée spatio-temporelle (ou point fondateur) – encourage la pratique d'un exercice mémoriel critique et attentif aux usages de la mémoire à des fins d'assujettissement. Car les mémoires sont loin d'être exemptes du risque d'instrumentalisation de la part du pouvoir hégémonique. Pour Deleuze et Guattari, on peut retrouver des traces des tensions de type « molaire/moléculaire » ou « majeur/mineur » dans le rapport de forces de la dyade « histoire/mémoire » : « Sans doute y a-t-il une mémoire moléculaire [minoritaire], mais comme facteur d'intégration à un système molaire ou majoritaire » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 360). C'est-à-dire qu'« il n'y a d'histoire que de majorité, ou de minorités définies par rapport à la majorité » (Deleuze et Guattari, 1980, p. 358). Ainsi, l'exercice critique suscité par la proposition

deleuzo-guattarienne sur la « force positive de l'oubli » rappelle la fameuse thèse minoritaire de Walter Benjamin sur la nécessité de « brosse l'histoire à rebrousse-poil », dans le but d'opérer un tournant minoritaire de la perspective et du discours historiques (Benjamin, 2013).

La « force positive de l'oubli » s'oppose donc aux « systèmes points » de la mémoire (Deleuze et Guattari, 1980, p. 360) et encourage le changement et l'apparition du nouveau. Cette conception de l'oubli d'origine nietzschéenne se fonde sur une critique du freudo-marxisme, et révèle un mode particulier de considérer minoritairement les mémoires et l'oubli. En effet, elle permet de penser autrement la relation de l'individu avec son passé et son rôle dans la construction de l'avenir. À cet égard, lors d'une conférence prononcée à Milan en 1973, Deleuze signale que :

...pour ce qui est de nous [Deleuze et Guattari], nous ne souhaitons participer à aucune tentative qui s'inscrirait dans une perspective freudo-marxiste. Et cela, pour deux raisons. La première est que, finalement, une tentative freudo-marxiste procède en général d'un retour [arborescent] aux origines [...] Le marxisme et la psychanalyse, de deux façons différentes, parlent au nom d'une sorte de mémoire, d'une culture de la mémoire, et parlent aussi de deux façons différentes au nom des exigences d'un développement. Nous croyons au contraire qu'il faut parler au nom d'une force positive d'oubli, au nom de ce qui est pour chacun son propre sous-développement [ou singularité minoritaire] (Deleuze, 2002, pp.384-385).

Cette conception de la force positive de l'oubli naît de la lecture des *Considérations inactuelles* et de la *Généalogie de la morale* de Friedrich Nietzsche (1998), deux œuvres dans lesquelles le philosophe allemand développe l'idée d'une « puissance active de l'oubli ». Deleuze et Guattari écrivent à ce propos :

[La] distinction entre l'oubli comme force d'inertie et l'oubli comme force active. L'oubli comme force active est la puissance d'en finir pour son propre compte avec quelque chose. Dans ce cas, ça s'oppose à la rumination du passé, même pour le développer, même pour l'amener plus loin. Si on distingue donc deux formes d'oubli dont l'une est une sorte d'inertie réactive, et

l'autre une force d'oubli positive, il est évident que l'oubli révolutionnaire [...] est le deuxième oubli : c'est lui qui constitue une activité réelle ou qui peut faire partie d'activités politiques réelles. C'est de la même façon que le révolutionnaire rompt grâce à l'oubli et qu'il reste imperméable à l'objection qu'on lui fait constamment : « ça a existé, donc ça existera toujours (Deleuze, 2002, p.385).

Si on affirme que la force positive de l'oubli impulse le devenir, c'est parce que cette force est aussi présente dans la mémoire élaborée à travers le deuil. Comme nous l'avons remarqué précédemment, seul l'oubli positif rend possible la construction sociale de mémoires partagées. De même que seul ce type d'oubli encourage le sujet à s'engager individuellement et collectivement dans des luttes minoritaires – c'est-à-dire, précisément là où d'autres ont échoué par le passé. En ce sens, sans la médiation de cette forme d'oubli, le passé se fige et le mouvement vital de la mémoire se suspend. De même, sans l'intermédiaire d'une certaine forme d'oubli, les luttes minoritaires et la puissance révolutionnaire de la pensée – à chaque époque renouvelées – seraient impensables :

Dans le marxisme est apparu dès le début une certaine culture de la mémoire ; même l'activité révolutionnaire devait procéder à cette capitalisation de la mémoire des formations sociales [...] Avant, par exemple, dans certaines formes de lutte ouvrière au XIX<sup>e</sup> siècle [...] l'appel à la lutte se faisait à partir de la nécessité d'oublier, à partir d'une force active d'oubli : aucune culture de la remémoration, aucune culture du passé, mais un appel à l'oubli comme condition d'expérimentation. Dans certains groupes américains aujourd'hui [1973] [...] il y a une sorte de culture de l'oubli comme condition de toute expérimentation nouvelle. L'utilisation de l'oubli comme force active, pour répartir à zéro [...] est quelque chose de pratiquement très nécessaire. Alors que la culture bourgeoise a toujours parlé à l'intérieur de son développement et au nom de son développement qu'elle nous appelle à poursuivre et à prolonger, la contre-culture retrouve aujourd'hui l'idée que, si nous avons quelque chose à dire, ce n'est pas en fonction et à partir de notre développement, quel qu'il soit, mais en fonction et à partir de notre sous-développement. La révolution ne consiste pas du tout dans le fait de s'inscrire dans le mouvement de développement et dans la capitalisation de la mémoire, mais dans le maintien de la force de l'oubli et de la force de sous-développement comme forces proprement révolutionnaires (Deleuze, 2002, pp.386-387).

Ainsi, affirmer la « force positive de l'oubli » ne signifie pas ignorer ou méconnaître le signifié actuel des mémoires du passé. Affirmer la « force positive de l'oubli » ne conduit pas non plus à l'indifférence envers les événements de l'histoire, et encore moins à l'amnésie irresponsable ou à l'amnistie. Il s'agit, au contraire, d'une conception positive du rôle actif de l'individu, en tant qu'artisan collectif du passé, du présent et du futur. Il s'agit d'une conception philosophique de l'oubli qui met l'accent sur le caractère auto-poïétique et profondément social de l'individu. Étant donné que la singularité est peuplée par une multiplicité de voix, de mémoires et de récits disparates sur le monde, l'auto-organisation de cette singularité est un acte profondément politique qui nécessite l'oubli de sa condition sociale (« schizophrénique » et polyphonique) pour s'auto-posier. Par « force positive de l'oubli », nous entendons donc un appel au développement du sens critique et de la créativité. Dans le contexte des mémoires du passé récent en Argentine, cet appel implique la mise en pratique de l'oubli par rapport à la tradition d'analyse, au dogmatisme de la pensée et aux usages ankylosés et abusifs de certaines mémoires, dans le but de favoriser la création de nouvelles formes de compréhension du passé à partir des problèmes du temps présent.

### **Construction mémorielle et processus de subjectivation : un faux continuum**

Au dernier jour de son mandat – le 9 décembre 2015 –, Cristina Fernández prononce un discours devenu emblématique sur la Place de Mai devant des milliers de militants :

Ce que je crois fondamentalement, c'est que nous avons l'obligation d'être plus mûres [que l'opposition]. Savez-vous pourquoi ? Car nous autres, nous aimons la patrie profondément, nous croyons dans le peuple, nous croyons en ce que nous avons fait [entre 2003 et 2015] [...] Comme je l'ai souligné, notre responsabilité est beaucoup plus grande car nous avons construit

cette Argentine avec de plus amples droits ; cette Argentine que nous laissons désendettée comme personne auparavant ne l'avait fait ; cette Argentine que nous laissons avec 119 petits-enfants récupérés ; que nous laissons avec l'exemple face au monde qu'il n'y a pas d'impunité et que nous ne nécessitons d'aucun tribunal étranger pour assumer notre histoire et notre tragédie, le seul cas dans le monde. Nous pouvons voir dans les yeux de las Abuelas de Plaza de Mayo, de H.I.J.O.S., que nous avons répondu à la demande historique de mémoire, de justice et de vérité [...] Je suis convaincue qu'il y a une conscience nationale [...] L'autorité, et non l'autoritarisme, se construit en gagnant le respect et la confiance du peuple. La confiance du peuple se gagne d'une seule et unique manière, il n'y a pas de formules magiques pour construire la confiance populaire et sociale ; la confiance se construit lorsque chaque argentin, qu'il pense ce qu'il pense, sait que celui qui est installé dans le fauteuil de cette Casa Rosada, c'est celui qui prend les décisions et que quand il les prend, c'est au bénéfice des grandes majorités populaires [...] Compatriotes : je vous disais qu'après plus de 12 années, nous pouvons regarder les argentins dans les yeux [...] et leur dire, mes chers compatriotes, que chacun des 42 millions d'argentins a un dirigeant au fond de lui et que lorsque chacun parmi vous [...] prend conscience que ceux en qui il a eu confiance et a accordé son vote l'ont trahi, qu'il prenne son drapeau et sache qu'il est maître de son destin et de sa propre vie, là est la plus grande chose que j'ai donnée au peuple argentin : l'« empouvoirement » populaire, l'« empouvoirement » citoyen, l'« empouvoirement » des libertés, l'« empouvoirement » des droits... (Fernández, 2015).

Ce discours éveille en nous des sentiments mitigés, voire contradictoires. En effet, il nous oblige à soumettre à un traitement critique l'espace politique auquel nous adhérons.

Le constat de l'existence, dans l'actualité argentine, d'un ensemble de *représentations sociales hégémoniques du concept de mémoire du terrorisme d'État*, est également le constat d'un accord tacite – d'une partie considérable de la population – au sujet d'un récit socialement répandu sur le passé de violence politique. Ce récit doit en bonne partie son existence aux politiques étatiques en matière de défense des droits de l'homme et aux procès pour crimes de lèse-humanité commis durant la dernière dictature, impulsés entre 2003 et 2015 par les gouvernements Kirchner. Cependant, ces représentations sont actuellement loin d'être partagées par l'ensemble de la société

et, par conséquent, on *ne peut pas les considérer, sans peur de se tromper, comme un acquis culturel pérenne de la société argentine.*

Cet accord – quantitativement très important – s’est forgé progressivement, depuis les années 80, au travers d’un long processus de construction collective d’un sens partagé au sujet des violences du passé récent ; et il a trouvé, dans les avancées exemplaires en matière de défense des droits de l’homme de la « décennie gagnée » une cristallisation juridique et politique de grande envergure. Cette double cristallisation politico-juridique a *déclenché*, en 2003, des processus de subjectivation à travers lesquels on devine le germe d’un nouveau sujet d’énonciation et d’un renouvellement de la conception contemporaine de la citoyenneté en Argentine. Les signes de ce *processus de changement culturel* – toujours d’actualité – convergent dans la revalorisation de la militance politique, entendue comme la condition d’émergence de ce nouveau sujet collectif d’énonciation, répondant aussi à une nouvelle idée de ce qu’est l’éthique citoyenne – ou, pour le moins, de ce qu’elle devrait être. Cette « nouvelle idée » de l’engagement éthique et citoyen rejoint, finalement, les idéaux de la génération décimée par le terrorisme d’État – des idéaux que le kirchnérisme a cherché inlassablement à réhabiliter par le biais de la revalorisation de la jeunesse militante. À cet égard, l’erreur la plus grave du kirchnérisme a été d’avoir confondu *l’expression de son propre désir* de réhabilitation des idéaux de lutte pour la justice sociale – brandis par la jeunesse des années 70 – avec *l’accomplissement effectif d’un processus de subjectivation de la part de l’ensemble de la société.*

Cette confusion fut tout particulièrement manifeste lors des interventions publiques de l’ex-présidente durant son dernier mandat (2011-2015), à travers l’usage récurrent du terme « empouvoirement »<sup>30</sup> (autonomisation sociale, économique, culturelle, des femmes, des travailleurs, des jeunes, etc.) ; preuve en est le dernier discours de Cristina Fernández, devenu emblématique et prononcé le 9 décembre 2015, dernier jour de son mandat, sur la Place de Mai devant des milliers de militants.

---

<sup>30</sup> Traduit littéralement de l’anglais « empowerment » ; « empouvoirement » est souvent remplacé en français par la notion d’« émancipation » ou d’« autonomie ».

Mais cette conception d'« empouvoirement » en appelle une autre : celle de subjectivation politique. Plus que dans les conceptions deleuzo-guattarienne ou foucauldienne de subjectivation politique, nous inscrivons ce dernier discours officiel de Cristina Fernández – et l'ensemble de la période kirchnériste, très marquée par un mouvement régional d'« émancipation » économique et politique en Amérique du sud –, dans la conception de subjectivation politique de Ernesto Laclau (1987) – qui, d'ailleurs, lors d'un entretien de 2014 et en faisant référence à l'élection présidentielle de 2015, considérait que « le kirchnérisme [avait] produit des transformations *profondes* sur lesquelles il [serait] difficile de revenir lors d'une éventuelle restauration conservatrice »<sup>31</sup>. À la lumière de l'effondrement de l'économie argentine de ces dernières années – en grande partie induit par le gouvernement de Mauricio Macri –, cette profonde erreur de diagnostic concernant l'état des lieux des rapports entre mémoire, politique et société dans l'Argentine contemporaine, est plus flagrante que jamais.

À cet égard, nous sommes convaincus que les représentations socialement étendues du concept de mémoire en Argentine ont eu pour effet de vider de son sens la notion même de « mémoire », tout en empêchant les individus de s'approprier subjectivement de leur passé. Et cet évidement de la notion de mémoire est, à nos yeux, autrement plus dangereux que les risques auxquels l'oubli nous expose.

En ce sens, aucun *rejet pérenne de la violence* (et ici, on souligne « *rejet pérenne de la violence* », tout en cherchant d'établir un contraste avec les « *transformations profondes de la société argentine* » auxquelles faisait allusion Laclau dans l'entretien cité) ne peut être socialement assuré ni partagé sans que n'intervienne, dans les constructions *subjectives* des groupes sociaux, un *processus de subjectivation* politique et collectif des mémoires des violences du passé commun<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup><http://www.telam.com.ar/notas/201402/52154-laclau-el-kirchnerismo-produjo-transformaciones-que-dificilmente-puedan-ser-desandadas.html>

<sup>32</sup> « ...la manipulación de la memoria y del olvido por parte de aquellos que detentan el poder en una comunidad. El aspecto decisivo en este punto es, de acuerdo con P. Ricoeur, que esta manipulación es posibilitada por la fragilidad de la identidad. El planteo de este autor es, dicho sea de paso, interesante, porque parece entrever los límites de la idea de comunidad como consagración de un compañerismo profundo y horizontal. Menciono las causas de esta fragilidad cuya consideración es pertinente para lo que sigue: la significación equívoca que lleva adherida la idea de lo idéntico, la

À partir de la notion deleuzienne de « problème », nous nous sommes proposés de montrer en quel sens certaines représentations de la notion de mémoire en Argentine constituent de faux problèmes. Au sujet de l'illusion philosophique générée par les faux problèmes, signalons que, selon Deleuze, elle se fonde sur la confusion entre la condition et le conditionné ; un cercle de confusions qui se rétro-alimente, avec pour conséquence la formulation de réponses préétablies définissant le sens des questions :

Étrange saut sur place et cercle vicieux – précise Deleuze à cet égard – par lesquels le philosophe prétend porter la vérité, des solutions jusqu'aux problèmes, mais, encore prisonnier de l'image dogmatique, renvoie la vérité des problèmes à la possibilité de leurs solutions. Ce qui est manqué, c'est la caractéristique interne du problème en tant que tel (Deleuze, 1968, p.210).

Ce cercle vicieux détermine le dynamisme des faux problèmes de la mémoire. Le premier faux problème rencontré parmi les représentations socialement répandues de la notion de mémoire en Argentine tend à réduire cette dernière à son pouvoir d'empêcher la répétition de la violence politique des années 1970 ; un problème dont témoigne la formule « Se souvenir pour ne pas répéter » – d'origine adornienne et revendiquée historiquement par les organismes de défense des droits de l'homme<sup>33</sup>. Aujourd'hui encore, la force de la célèbre formule « Nunca más » réside, précisément, dans sa capacité à mobiliser la fonction préventive de la mémoire pour que plus jamais l'horreur du passé ne se reproduise dans l'histoire.

Cette prémisse – qui résume la première représentation de la mémoire – en appelle une seconde, qui concerne le devoir de mémoire. Tant que sa finalité s'inscrit

---

alteridad mal tolerada (i.e. una trama del vivir juntos donde el otro es percibido como amenaza) y la herencia de la violencia fundadora propia de toda comunidad (i.e. la herida que no se puede olvidar del todo). O sea: la fragilidad de la identidad permite la manipulación de la memoria, la cual, a su vez, retunde sobre la arquitectura identitaria » (Bermudez, 2015, p. 229-247).

<sup>33</sup> [http://www.espaciomemoria.ar/noticia.php?not\\_ID=667&barra=noticias&titulo=noticia](http://www.espaciomemoria.ar/noticia.php?not_ID=667&barra=noticias&titulo=noticia)  
<https://twitter.com/clauavruj/status/794502139880112128>  
<http://www.conclusion.com.ar/espectaculos/2001-recordar-para-no-repetir-jornada-de-presentacion-y-debate/10/2017/>

dans une volonté d'empêcher la répétition du Même, le devoir de mémoire implique, en dernière instance, que plus la vérité historique se rapproche fidèlement des faits, plus la mémoire collective se complexifie et se stabilise. Le phénomène inattendu et concomitant à cette représentation socialement répandue de la mémoire, c'est la progressive identification de la valeur positive de la complexité des souvenirs configurant la mémoire à une sorte d'hypermnésie. Contrairement à l'amnésie sociale – que cette deuxième représentation de la mémoire vise à combattre –, l'hypermnésie est connotée positivement, contre l'acceptation du syndrome spécifique désignant une augmentation pathologique de la fonction d'évocation de la mémoire. De cette manière, la confusion du devoir de mémoire avec une sorte d'hypermnésie positive repose sur une volonté collective de lutte contre l'amnésie sociale des horreurs du passé. L'amnésie sociale – définie comme la perte partielle ou totale des constructions de la mémoire collective – fait intervenir négativement l'oubli comme agent de suppression du souvenir de l'expérience socialement partagée du passé traumatique. Au prétexte de ne pas laisser le souvenir du passé commun sombrer dans l'oubli, le devoir de mémoire encourage la culture de la mémoire et sa prolifération.

Ce qui nous amène à la troisième et dernière représentation faisant l'objet de notre critique : l'idée socialement répandue de l'existence d'une contradiction insurmontable entre l'oubli et la mémoire, qui repose sur l'assimilation de l'oubli à l'amnésie. Motivé par la volonté d'éviter l'amnésie sociale concernant la violence politique des années 70, le sens commun considère l'oubli comme la faculté d'une psyché collective à bannir, sous peine de reproduire les erreurs commises par le passé.

Comme nous l'avons signalé, la connotation négative de l'oubli s'exprime aussi à travers le devoir de mémoire (Gensburger et Lavabre, 2005)<sup>34</sup>, défini comme l'obligation de se souvenir d'un événement historique tragique et de ses victimes, afin de faire en sorte qu'un événement de ce type ne se reproduise plus. Cette définition s'appuie sur l'injonction de « se souvenir pour ne pas répéter » – un précepte

---

<sup>34</sup> Par « devoir de mémoire », on entend l'obligation morale de se souvenir d'un événement historique tragique et de ses victimes afin de faire en sorte qu'un tel événement ne se reproduise pas.

éminemment psychanalytique qui omet trop souvent le fait que l'on est justement capable de se souvenir *parce que* l'on répète. Autrement dit, on se souvient parce qu'on fait intervenir la *répétition* sous la forme d'une *ritournelle d'affirmation de la vie*. Ce devoir de mémoire – nous l'avons souligné antérieurement – s'appuie sur une conception de la mémoire qui accorde à l'hypermnésie une valeur positive. Ainsi, alors que le concept de mémoire se vide progressivement de sens, l'action positive de la mémoire et de l'oubli est neutralisée.

C'est pourquoi nous affirmions plus haut que l'oubli à proprement parler ne constitue pas, pour nous, le danger le plus redoutable de l'actualité de la mémoire en Argentine. Avec Deleuze, nous sommes convaincus qu'« il [est] impossible de tout oublier, de sombrer dans un vide absolu et de tout néantiser sans sombrer dans la mort » (Deleuze, 1986, pp.115-116). Rappelons qu'en 1963, Hannah Arendt constatait déjà, dans *Eichmann à Jerusalem*, que l'oubli ne représentait pas – dans le contexte d'analyse qui était le sien – le danger majeur :

tous leurs efforts [du nazisme et du stalinisme] pour faire « disparaître » leurs adversaires « dans l'anonymat et le silence » ont été vains. Les oubliettes n'existent pas. Rien d'humain n'est à ce point parfait, et il y a simplement trop de gens dans le monde pour rendre l'oubli possible (Arendt, 2002).

Et nous rejoignons également Claudia Hilb qui, suspectant les positionnements qui identifient l'oubli à l'amnésie sociale, affirme que les problématiques liées à la violence du passé « ne se clôturent jamais ou, du moins, ne s'épuisent pas au cours de la vie de la génération de ses victimes, ou de celle de leurs enfants » (Hilb, 2015) ; et, ajouterions-nous, celle de leurs petits-enfants que l'on croise de plus en plus dans les manifestations du 24 mars, le jour de la Mémoire en Argentine.

En définitive, nous concevons l'oubli – avec Halbwachs notamment – comme inhérent au processus de production individuelle et sociale des mémoires (Halbwachs, 1925 ; 1950). Ainsi, c'est la mémoire qui porte en elle-même *le germe de sa propre*

*dissolution*<sup>35</sup>. Mais ce germe, loin d'être l'oubli, se niche dans le processus même de la production mémorielle. Autrement dit, le danger de l'oubli réactif réside selon nous dans les transformations inévitables dont la mémoire fait l'objet au fil du temps ; des reconfigurations qui, d'autre part, sont inhérentes à la dynamique même de sa propre construction sociale. Par conséquent, ce *danger* réside plutôt dans le risque – inhérent à toute mémoire collective – *d'instrumentalisation à des fins politiques contraires à l'émancipation de la pensée*. Le seul moyen d'éviter une telle captation de la mémoire, c'est donc de la cultiver en la conjuguant à une pratique sociale (un *projet*) qui réponde aux besoins et aux problèmes de notre temps présent.

Ainsi, c'est en changeant notre présent – un changement entendu comme processus de subjectivation collective<sup>36</sup> ou, avec Rancière, comme une problématique collective de l'émancipation – que l'on évitera la répétition négative des événements traumatiques du passé, et l'oubli réactif des conséquences auxquelles cette possibilité nous expose. Et c'est ici qu'intervient le concept deleuzo-guattarien de *micropolitique*. Entendu, suivant Philippe Mengue, comme « l'analyse des flux et investissements de désir, et théorie du rôle capital joué par les minorités et tout ce qui relève du 'mineur' dans les groupes ou les individus » (Villani et Sasso, 2003, p.251) les mémoires collectives sont avant tout le produit d'un *processus micropolitique de la mémoire*. Nous

---

<sup>35</sup> Pour reprendre une formulation deleuzienne au sujet de la « révolution », que lui-même reprend de Platon, au sujet de la démocratie, et de Trotski, au sujet de la dictature (cf. Leon Trotski, *Leur morale et la nôtre*, « Que le stalinisme est un produit de la vieille société », 1938).

<sup>36</sup> « Si l'on accepte la définition de "subjectivation" comme processus par lequel se produit la constitution d'un sujet et de sa soi-disant subjectivité, force est de se demander en quoi la thématique des subjectivations, dans sa relation aux processus d'objectivation, concerne-t-elle le couple savoir-pouvoir et vice versa ? Et comment les subjectivations se mesurent-elles par rapport à la pensée en général ? Il importe de préciser qu'il convient d'entendre le terme "subjectivations" non pas seulement dans le sens dont Foucault en esquissait la portée, encore préliminairement, dans *L'histoire de la folie* ("pratiques divisantes"), dans *Les mots et les choses* ("modes d'investigation") ou dans *L'histoire de la sexualité* ("expériences subjectives") mais également et surtout dans le sens d'un rapport à l'ensemble des problèmes posés conjointement par la formation des savoirs et par l'exercice du pouvoir, c'est-à-dire dans le sens où la subjectivation devient complémentaire des objectivations et dans lesquelles le sujet ne cesse de se présenter comme objet d'un savoir et d'un pouvoir. Si les subjectivations, passant par le savoir, ne présupposent pas un sujet constitué, c'est parce qu'elles impliquent la constitution du sujet dans l'histoire. Toute histoire "vraie" peut se ramener ainsi à une généalogie, à une observation ayant pour objet la constitution non seulement des sujets, mais également d'un savoir et d'un pouvoir censés procurer le cadre potentiel de ces subjectivations » (Vihalem, 2011, pp.89-100).

soutenions plus haut que le kirchnérisme a largement contribué à produire une illusion ayant engendré l'idée de l'achèvement d'un *processus de subjectivation collective concernant la mémoire de la dernière dictature*. Cette illusion, rapidement embrassée par le sens commun telle une certitude, repose en grande partie sur une lecture biaisée de l'actualité argentine des rapports entre mémoire et société. Toutefois, nous croyons voir dans la confusion entre les dimensions *macro* et *micropolitiques* des processus mémoriels en Argentine, un élément supplémentaire à l'origine de la production collective d'une telle illusion.

Ainsi, en termes de subjectivation collective, quelles sont les perspectives d'avenir concernant la mémoire de la violence politique en Argentine ? La question demeure. Cependant, on peut proposer quelques pistes de réponse. Dans son livre sur Foucault, Deleuze évoque une *absolue mémoire* qui :

...double le présent, qui redouble le dehors, et qui ne fait qu'un avec l'oubli, puisqu'elle est elle-même et sans cesse oubliée pour être refaite : son pli en effet se confond avec le dépli, parce que celui-ci reste présent dans celui-là comme ce qui est plié. Seul l'oubli (le dépli) retrouve ce qui est plié dans la mémoire (dans le pli lui-même) [...] Ce qui s'oppose à la mémoire n'est pas l'oubli, mais l'oubli de l'oubli, qui nous dissout au dehors, et qui constitue la mort. Au contraire, tant que le dehors est plié, un dedans lui est coextensif, comme la mémoire est coextensive à l'oubli. C'est cette coextensivité qui est vie, longue durée (Deleuze, 1986, pp.115-116).

Ainsi, l'articulation entre *mémoire et projet* intervient ici de manière conclusive car, de notre point de vue, *il n'y a pas de mémoire sans projet*. S'il y a des présents capables de créer des futurs, c'est parce qu'il existe un lien très fort entre le concept de mémoire et la notion de projet – ce qui constitue, d'ailleurs, une réponse à la question du « pourquoi se souvenir ? ». Suivant cette perspective, nous mobilisons toujours nos souvenirs *dans le cadre d'un projet en cours* – peu importe l'échelle du projet et les sujets qui s'engagent à le mener à bien. Nous nous souvenons toujours dans le cadre d'un projet individuel ou collectif : un projet de vie, un projet de famille, un projet communautaire, un projet de pays, etc. Le moyen de conjurer poïétiquement *mémoire* et *projet*, c'est donc de doter la mémoire du passé de nouveaux univers de sens, au

travers d'un processus de subjectivation collective qui rende possible une projection des puissances performatives de la mémoire. C'est de la sorte que l'on saisit Deleuze lorsqu'il affirme que :

Le temps devient sujet parce qu'il est le plissement du dehors, et, à ce titre, fait passer tout présent dans l'oubli, mais conserve tout le passé dans la mémoire, l'oubli comme impossibilité du retour, et la mémoire comme nécessité du recommencement (Deleuze, 1986, pp.115-116).

Si l'on comprend ce temps devenu sujet comme la temporalité propre à la mémoire, on ne peut ignorer le fait que ce devenir s'inscrit dans un processus de subjectivation. Et ce dernier est, justement, un processus de plissement du dehors grâce auquel le sujet devient du dehors plié. Simultanément, il implique une appropriation subjective du passé : alors qu'il fait passer tout présent dans l'oubli, il conserve tout le passé dans la mémoire. Mais cet oubli n'est pas négation du présent, bien au contraire ; c'est le signe du caractère éphémère du présent, de son instantanéité, puisqu'il marque l'impossibilité de son retour. Lorsqu'elle est reliée à l'idée de *projet*, la mémoire est fondamentalement conçue comme *ouverture sur l'avenir* et apparaît ainsi comme une *nécessité de recommencement*. Ainsi, l'idée de la mémoire comme cénotaphe cède sa place à une conception de la mémoire qui vient désormais s'affirmer comme incessante *renaissance*.

### **Bibliographie**

Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme/Eichmann à Jérusalem*, Paris, Quarto/Gallimard, 2002 [1951] [1963].

Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire*, VIIe thèse, Payot, 2013 [1940].

Nicolás Bermudez, « La construcción kirchnerista de la memoria », dans *Linguagem em (Dis)curso*, 2015, vol.15, n.2, pp. 229-247.

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968.

——— et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2 : Mille plateaux*, Les éditions de Minuit, 1980.

———, *Foucault*, Les éditions de Minuit, 1986.

———, *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Les éditions de Minuit, 2002.

Cristina Fernández, « Discours présidentiel du 09/12/2015 », dans *Site officiel Argentina : Casa Rosada*, <https://www.caserosada.gob.ar/>

Sarah Gensburger et Marie-Claire Lavabre, « Entre « devoir de mémoire » et « abus de mémoire » : la sociologie de la mémoire comme tierce position », dans Bertrand Müller, *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*, Payot, Paris, 2005, pp. 76-95.

Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF, 1925.

———, *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1950.

Claudia Hilb, « La política en entredicho, volatilidad global, desigualdades persistentes y gobernabilidad democrática » dans 13° Congreso Nacional de Ciencia Política de la SAAP, Buenos Aires, 02-05/08/2017 (inédit).

Philippe Mengue, « Micropolitique » dans Arnaud Villani et Robert Sasso (coords.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Les Cahiers de Noesis, n°3, Vrin, 2003, pp.55-56*.

Ernesto Laclau et Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia, Siglo XXI, Madrid, 1987*.

Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles, II. — De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie* dans *Œuvres*, Robert Laffont, 1993 [1873].

———, *La généalogie de la morale* dans *Œuvres II*, Robert Laffont, 1993 [1887].

Arnaud Villani et Robert Sasso (coords.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, Les Cahiers de Noesis, n°3, Vrin, 2003, pp.55-56*.

Margus Vihalem, « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », dans *Synergies Pays Riverains de la Baltique n°8*, 2011, pp. 89-100.

# Du « subversif » au « terroriste »? Persistances et discontinuités dans la conceptualisation théorique de l'ennemi \*

Jean-René Garcia \*\*

Gisele Amaya Dal Bó \*\*\*

## *Resumé*

Une partie de la doctrine a souligné, en Argentine, une similitude entre les lois contre le terrorisme adoptées après 2001 et les pratiques juridiques par lesquelles on a cherché à réprimer et à éliminer la dissidence dans les dictatures latino-américaines des années 1970. Nous nous demandons donc s'il est possible d'établir une relation entre la manière dont la doctrine militaire et juridique a défini le « subversif » pendant la seconde moitié du XXe siècle en Amérique du Sud et la figure actuelle du terroriste. À partir d'une analyse du discours sur la guerre contre-révolutionnaire et des lois argentines 20 840 contre la subversion (1974) et 26 734 sur l'intention terroriste et le financement du terrorisme (2011), nous abordons les similitudes et les discontinuités entre la figure de la subversion et celle du terrorisme. Nous constatons que toutes deux répondent à une application de la logique ami/ennemi et d'un mécanisme d'identification orienté vers une

---

\* Cet article est le résultat de plusieurs communications présentées dans différentes instances au 1er Colloque franco-latino-américain « Renaissance des Humanités ou cénotaphe de l'humanisme » qui s'est tenu à Montevideo, Buenos Aires, Santiago du Chili, Valparaíso, Valdivia, Osorno et Paris en mars et mai 2019.

\*\* Professeur associé HDR droit-philosophie-sciences politiques – Université Sorbonne Paris Nord, UFR Droit Sciences Politiques et Sociales, Laboratoire IDPS.

\*\*\* Doctorante à l'Université Sorbonne Paris Nord, UFR Droit Sciences Politique et Sociales, Laboratoire IDPS.

conception de l'identité comme mêmeté qui touche à la fois le domaine militaire, le droit et la politique, dépolitisant le conflit et affectant la conception libérale de l'organisation politique que nous appelons l'État de droit.

***Mots-clés***

Terrorisme ; guerre ; logique ami/ennemi ; politique.

***Abstract***

Part of the doctrine in Argentina has highlighted a similarity between the anti-terrorism laws adopted after 2001 and the legal practices through which dissent was sought to be suppressed and eliminated in the Latin American dictatorships of the 1970s. We therefore wonder whether it is possible to establish a relationship between the way in which military and legal doctrine defined "subversive" during the second half of the 20th century in South America and the current figure of the terrorist. Based on a study of the discourses on the counter-revolutionary war and an analysis of the Argentinean laws 20,840 against subversion (1974) and 26,734 on terrorist intent and financing of terrorism (2011), we discuss the similarities and discontinuities between the figure of subversion and that of terrorism. We find that both respond to an application of the friend/enemy logic and of an identification mechanism oriented towards a conception of identity as sameness that affects at the same time the military, the law and politics, depoliticising the conflict and affecting the liberal conception of the political organisation that we call the rule of law.

***Key words***

Terrorism; war; friend enemy logic; politics.

« L'institution de la prison sert aujourd'hui de lieu où parquer les personnes  
qui incarnent les principaux problèmes sociaux »

Angela Davis, *Une lutte sans trêve*.

« Le 11 septembre marque-t-il dans notre histoire une rupture symbolique ? » (Rancière, 2002, p. 35.) Cette interrogation à laquelle Jacques Rancière répond par la négative nous permet de nous interroger sur un autre type de rupture : celle qui aurait eu lieu après ces événements ouvrant le XXI<sup>e</sup> siècle au niveau juridique. En effet, à la suite de l'attaque des tours jumelles et du Pentagone en septembre 2001, on peut constater un double phénomène.

D'une part, bien que la volonté de « légiférer » contre le terrorisme n'est pas récente<sup>37</sup>, les États-Unis décidèrent d'adopter en 2001 une doctrine juridique beaucoup plus offensive en la matière. Dès lors, il y a eu ces dernières années une prolifération de lois antiterroristes au niveau mondial qui permet de supposer un changement dans la façon de « penser » le phénomène ou tout du moins la terminologie idéologique de la figure « terroriste » en comparaison aux réactions antérieures. En effet, « l'homogénéisation » (Calveiro, 2012, p. 80)<sup>38</sup> de lois au niveau international et sa présence intermittente, mais néanmoins certaine dans le discours politique et les médias ont conduit à la cristallisation de la figure du « terroriste » comme menace pour la paix et la sécurité internationales<sup>39</sup>, les flux de capitaux internationaux<sup>40</sup> et la « civilisation occidentale »<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> Un antécédent de ces lois se trouve dans les « lois scélérates » de 1893-1894 dirigées contre les anarchistes. Cf. KEMPF Raphaël, *Ennemis d'État. Les lois scélérates, des anarchistes aux terroristes*, Paris, La fabrique éditions, 2019. Depuis les années 1960 et 1970, la notion a fait objet des diverses résolutions des Nations Unies, de lois nationales et d'interprétations doctrinales.

<sup>38</sup> Toutes les traductions d'ouvrage en espagnol ou en anglais, sauf indication contraire, ont été réalisées par les auteurs de cet article.

<sup>39</sup> CONSEIL DE SECURITE DES NATIONS UNIES, Rés. 1373 (2001), U.N. Doc. S/ RES/1373 (2001), 28 septembre 2001. Disponible en ligne : < [https://www.undocs.org/fr/S/RES/1373%20\(2001\)](https://www.undocs.org/fr/S/RES/1373%20(2001)) >. Consulté le : 20/01/2021.

<sup>40</sup> Fonds monétaire international, « Le FMI et la lutte contre le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme », 21/03/2016.

En ligne : < <https://www.imf.org/fr/About/Factsheets/Sheets/2016/08/01/16/31/Fight-Against-Money-Laundering-the-Financing-of-Terrorism> >. Consulté le : 20/01/2021.

<sup>41</sup> Cf. Discours de Donald Trump à Varsovie, Pologne, le 6 juillet 2017 : « Today we're in the West, and we have to say there are dire threats to our security and to our way of life. [...] I declare today for the world to hear that the West will never, ever be broken. Our values will prevail. Our people will thrive. And our civilization will triumph. » (WhiteHouse.gov, « Remarks by President Trump to the People of Poland », 06/07/2017. En ligne : < <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-people-poland/> >. Consulté le : 24/02/2019). « Aujourd'hui nous sommes dans le camp de l'Ouest, et nous devons dire que l'Ouest ne sera jamais abattu. Ce sont nos valeurs qui prévalent. Notre peuple prospérera. Et notre civilisation triomphera ».

Derrière le cadre de compréhension d'« un nouvel ordre mondial », expression du président américain Woodrow Wilson pour définir les efforts de promouvoir un internationalisme libéral après la première guerre mondiale, mais qui fut réutilisée par Georges Bush (père) lors d'un discours au Congrès le 11 septembre 1990 après la première guerre d'Irak<sup>42</sup>, ce sont pourtant finalement les théories de Samuel Huntington sur « Le choc des civilisations »<sup>43</sup> écrites en 1996 avant le 11 septembre 2001, qui furent reconvoquées pour comprendre la genèse de ce nouveau type de « terrorisme », et réinterprétées par la doctrine américaine afin de donner une base théorique à son action militaire post 11 septembre. Or, par mimétisme, opportunité politique ou interdépendance dans les changements politiques, de nombreux pays imitèrent les États-Unis en légiférant sur ce sujet.

D'autre part, de manière similaire et contemporaine à la création d'un véritable « armement » juridique contre le « terrorisme », nous avons également assisté au cours de ces deux premières décennies à la prolifération d'attentats de nature diverse qualifiés de « terroristes ». Ceux-ci n'ont pas forcément diminué en intensité malgré la judiciarisation croissante de la notion de « terrorisme »<sup>44</sup>. Paradoxalement, bien que les niveaux de violence et de victimes soient inférieurs à ceux des conflits armés du XXe siècle, le sentiment de peur (d'attentats, de l'autre, de l'étranger) semble avoir augmenté.

---

<sup>42</sup> Discours de Georges H. W. Bush le 11 septembre 1990. Transcription disponible en ligne sur le site web de l'Université de Virginia : < <https://millercenter.org/the-presidency/presidential-speeches/september-11-1990-address-joint-session-congress> >.

<sup>43</sup> HUNTINGTON Samuel P., *Le choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997. L'ouvrage fut publié originellement par Simon & Schuster sous le titre : *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* en 1996.

<sup>44</sup> Cf. CALVEIRO Pilar, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, op. cit., p. 74 : « Le maintien et/ou l'augmentation du nombre d'attentats terroristes apparaissent comme un sujet de préoccupation dans les résolutions de l'ONU jusqu'en 2004. Selon le rapport du département d'État américain de 2017, le nombre d'attaques a atteint un sommet en 2014 et, depuis lors, il y a eu un déclin graduel en raison de la rétractation du contrôle territorial d'Isis/Daesh » (traduction des auteurs). Voir : US Department of State, « National Consortium for the Study of Terrorism and Responses to Terrorism: Annex of Statistical Information », septembre 2018, en ligne : < <https://2009-2017.state.gov/j/ct/rls/crt/2015/257526.htm> >. Consulté le : 20/01/2021.

Dans ce contexte, en Amérique du Sud, la notion de terrorisme a été critiquée par la doctrine, car considérée comme trop ambiguë ou générale, ce qui donnerait lieu à une interprétation large qui pourrait criminaliser les protestations de toutes sortes et les mouvements sociaux. Cette notion de terrorisme aux contours flous et élargis serait donc en mesure de porter atteinte aux droits politiques, comme au Chili, où les manifestations *mapuches* sont considérées comme des actes criminels si l'on se réfère aux textes des lois antiterroristes. Au-delà des cas particuliers, parmi les critiques générales sur la création d'un arsenal juridique sanctionnant la violence politique capable de semer la terreur dans la population ou qui cherche à contraindre l'État ou les organisations internationales, certains universitaires et juristes rappelleront qu'il existait des ressemblances ou des points de chevauchement entre les nouvelles lois contre le terrorisme et les instruments ou pratiques juridiques par lesquels on a cherché à réprimer ou éliminer la dissidence sous les dictatures des années 1970<sup>45</sup>.

Le souvenir de la répression exercée par les dernières dictatures du Cône Sud et sa comparaison avec les prisonniers déshumanisés à Abou Ghraïb ou à Guantánamo ont certainement incité à la comparaison. Dans cette perspective, Pilar Calveiro, en particulier, rappelle que les expériences dictatoriales en Amérique du Sud dans les années 1970 « ont préfiguré certains modes de répression dans le monde global, notamment en ce qui concerne *la guerre dite antiterroriste et la guerre contre le crime* » (Calveiro, 2012, p. 42)<sup>46</sup>.

---

<sup>45</sup> Voir, par exemple, AXAT Julián, « Terrorismo o derechos humanos. Algunas consideraciones sobre los modelos de implantación legal de terrorismo en Argentina », dans : PINEDO et al., *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Buenos Aires, Editorial AD-HOC, 2007 et MUZZOPAPPA Eva et RAMOS Ana Margarita, « Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas », *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 29, 2017, pp. 123-142. Des figures telles que Pérez Esquivel se sont également prononcées dans ce sens (PÉREZ ESQUIVEL Adolfo, « La Ley antiterrorista y el terrorismo de Estado », *Rebelión*, 02/04/2005. En ligne : < <https://rebelion.org/la-ley-antiterrorista-y-el-terrorismo-de-estado/> >. Consulté le : 20/01/2021).

<sup>46</sup> L'auteure souligne plusieurs caractéristiques communes aux deux types de guerres : la constitution de ce que Giorgio Agamben appelle les « États d'exception », avec la configuration d'un scénario de confrontation avec un ennemi extérieur, défini comme subversif ; l'articulation d'un réseau répressif légal avec un réseau illégal, géré également par un État criminel ; le caractère régional des réseaux répressifs, non limités aux frontières nationales ; le déplacement du militaire au policier ; le recours systématique à la torture pour réduire les sujets politiques à « l'état de victime, de bête souffrante, de mourant décharné, assimile l'homme à sa substructure animale, à sa pure et simple identité de vivant »

Dans cette communication, nous proposons de développer la voie ouverte par Pilar Calveiro et de réfléchir sur les continuités et les discontinuités *dans les discours du pouvoir* qui identifient le « subversif » et « le terroriste », autour des questions suivantes : est-il possible d'établir un rapport entre la façon dont la doctrine militaire et juridique a défini le « subversif » pendant la seconde moitié du XXe siècle en Amérique du Sud et les résurgences de cette pensée, dans les années actuelles ? En ce cas, de quel type de rapport s'agit-il et sur quoi se fonde-t-il ? Ou encore que nous indiquerait ce rapport entre les deux notions sur les formes actuelles de compréhension et d'expérimentation de la politique et du droit ?

Pour cela nous procéderons en trois temps.

Tout d'abord, nous nous concentrons sur la façon dont la pensée militaire, le droit et les gouvernements théorisaient, pendant la période de la guerre froide, « la subversion ». Notre hypothèse serait que les développements punitifs dans ces cas sont unis par la figure de l'ennemi. Pour cela, nous étudions la logique ami/ennemi présente dans la théorie de la guerre contre-révolutionnaire française — qui est à la base des pratiques autoritaires latino-américaines des années 1970 — et nous analyserons ensuite la loi « 20 840 contre la subversion », adoptée en Argentine quelques années avant le coup militaire de 1976.

Ensuite, dans un deuxième temps, nous analyserons les doctrines émises par des universitaires et des juristes essentiellement sud-américains concernant la conceptualisation de figure du subversif avant les dictatures des années 1970 et la figure du terroriste d'aujourd'hui. La réponse actuelle au phénomène des crimes d'envergure ou indiscriminés s'est faite principalement par une augmentation des peines et l'introduction d'une notion problématique dans le cadre du droit pénal libéral. Dans la lecture proposée, nous considérons que ceci est lié à la permanence de la logique ami/ennemi dans la pensée du politique (Schmitt, 1992, pp. 63 s.). Ceci est lié aux figures habituelles des conversations quotidiennes : l'idée que la politique

---

et l'articulation du dispositif répressif autour des centres clandestins de concentration, d'isolement et de répression forcée. CALVEIRO Pilar, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012, pp. 42-44.

peut-être une forme de gestion, le fait de considérer l'autre comme dangereux et à contenir. En fin de compte, ce que nous trouverions comme continuité entre la figure du subversif et celle du terroriste est la figure de l'ennemi, en droit, mais aussi en politique.

Enfin, nous verrons dans une dernière partie du développement les implications du changement de terminologie utilisée par le pouvoir pour désigner l'ennemi.

### **Partie N° I : De l'ennemi subversif**

D'après Pilar Calveiro (2013), les militaires argentins ont forgé le terme « subversif » à la fin de 1960, pendant la dictature connue sous le nom de « Révolution argentine ». L'auteure souligne que le terme avait « une connotation si diffuse qu'elle permettait d'attribuer le trait d'ennemi à quiconque n'était pas identique » (p. 32). Cela reposait sur une logique duelle qui tendait vers une conception uniciste — car l'objectif était d'annihiler l'ennemi —, une logique que sous-tend les actes de la dernière dictature. Dans les années 1970, à partir de cette construction idéologique apparaît, au niveau des médias, l'idée du « subversif » comme « autre » qui menace le mode de vie et les valeurs traditionnelles argentines (Cerro, 2008). Or, comment la pensée militaire définit-elle la menace de subversion ?

Dans les années 1970, la doctrine de la sécurité nationale trouve ses racines dans la pensée française. Gabriel Périès explique comment notamment dans les années 1951-1966, il y eut un « modèle d'échange doctrinal franco-argentin avec le plan Conintes » (2004, p. 19)<sup>47</sup>. De nombreux conseillers militaires français seraient

---

<sup>47</sup> Le plan Conintes était un plan d'intervention de l'armée en cas d'effondrement interne de l'État. Gabriel Périès analyse dans son article le dialogue entre les institutions argentines avec les doctrines militaires introduites par les officiers français, notamment la doctrine de la « guerre révolutionnaire », qui était enseignée préventivement, afin de contrôler une possible révolution marxiste, aux armées argentines à l'École supérieure de Guerre argentine (ESGA). Périès indique que cette doctrine reposait sur « deux pôles : le premier est l'approfondissement organisationnel de la territorialisation de l'institution militaire ; et le second repose sur la décontextualisation des pratiques de guerre psychologique alors en application en Algérie » (*ibidem*, p. 25).

venus dans les écoles militaires argentines afin de former les militaires argentins à lutter contre la guerre révolutionnaire à partir des méthodes employées et théorisées dans les écoles françaises après la guerre d'Indochine et la guerre d'Algérie. « Les doctrines militaires françaises seront acquises lors des échanges d'équipes de stagiaires à l'école de Guerre française et de mission française directement rattachés à l'école de Guerre argentine et à l'état-major de l'armée argentine pendant la guerre d'Algérie jusqu'en 1966 » (p. 21). Mais cela suit un processus dans les théories militaires françaises, reconceptualisant « la guerre moderne ».

Ainsi, les théories militaires françaises d'auteurs comme Charles Lacheroy et Roger Trinquier, formés lors de la guerre d'Indochine (1946-1954) et d'Algérie (1954-1962), répondent à la stratégie de résistance de Mao Zedong avec l'invention de la théorie de la contre-subversion. Un livre paradigmatique est, dans cette ligne d'études militaires, *La guerre moderne* de Trinquier (1961), l'un des manuels qui auront plus tard un impact fondamental sur la pensée et la création des offensives contre-révolutionnaires en Amérique latine.

*La guerre moderne* commence par une analyse de la situation. Après la Seconde Guerre mondiale, selon l'auteur, une nouvelle forme de guerre est née : « la guerre révolutionnaire, ou subversive » — dans le livre de Trinquier les deux termes sont indifférenciés —, que l'auteur appelle « guerre moderne », et qui ne consiste plus en la confrontation de deux armées, mais en un ensemble d'actions de toutes natures (politiques, sociales, psychologiques...) ayant pour objectif « le renversement du pouvoir établi dans un pays et son remplacement par un autre régime » (Trinquier, 1961, p. 15). Cette guerre, qui fait partie d'un conflit généralisé, a trois caractéristiques importantes :

Premièrement, que l'ennemi manipule la population — c'est-à-dire que la population fait partie de l'organisation de la subversion, lui offrant refuge et soutien.

Deuxièmement, selon Trinquier, cette manipulation se fait par le biais du terrorisme, qu'il définit comme l'« arme capitale de la guerre moderne » (*ibid.*, p. 31)<sup>48</sup>.

Troisièmement, si dans la guerre classique il y avait une frontière extérieure et un champ de bataille, dans la guerre moderne la frontière entre ami et ennemi restait floue et idéologique : la confrontation se produit protégée par la légalité de la paix, car il n'y a pas de déclaration de guerre officielle (*ibid.*, p. 47).

Cette synthèse de la pensée de Trinquier dessine les contours de la réflexion sur ce que sera le mode de confrontation « chaud » dans les pays du tiers monde pendant la guerre froide. Il est important de noter que, tout d'abord, pour le pouvoir militaire *la subversion est une situation de guerre*, même s'il n'y a pas de déclaration. Dès lors Trinquier revient sur la notion et se pose la question : qu'est-ce que la guerre ? L'auteur cite la définition de Clausewitz<sup>49</sup> : « [la guerre] est un acte de violence destiné à contraindre l'adversaire à exécuter notre volonté » (Trinquier, 1961, p. 40 [Clausewitz, 1955, p. 52]). Et, poursuit-il,

Elle s'accompagne de restrictions infimes, à peine dignes d'être mentionnées, et qu'elle impose sous le nom « de droit des gens », mais qui n'affaiblissent pas sa force. [...] Dans une affaire aussi dangereuse que la guerre, *les erreurs dues à la bonté d'âme sont la pire des choses*. Comme l'usage de la force physique dans son intégralité n'exclut nullement la coopération de l'intelligence, celui qui [use sans pitié de cette force et]<sup>50</sup> ne recule devant aucune effusion de sang prendra l'avantage sur son adversaire si celui-ci n'agit pas de même. L'on ne saurait introduire un principe modérateur dans la philosophie de la guerre sans commettre une absurdité. (Trinquier, 1961, p. 40, nos italiques)

---

<sup>48</sup> D'après Trinquier, le terrorisme est le facteur qui distingue le subversif du criminel, du soldat et de la guérilla : le subversif terroriste se caractérise parce qu'il fait la guerre sans uniforme et sans prendre aucun risque, et parce qu'il attaque la population civile pour des raisons idéologiques, pour éliminer des personnages influents ou pour faire peur — moyennant la menace physique et le chantage — et obtenir ainsi le soutien de la population sous la contrainte et la manipulation. Autrement dit, puisque l'État ne paraît plus capable d'assurer la sécurité, la population accepte l'autorité de celui qui lui insuffle la peur et lui promet de la protéger.

<sup>49</sup> Clausewitz, seule source théorique du manuel de Trinquier, sert d'autorité pour défendre les principales thèses du manuel (*argumentum ad verecundiam*) : qu'il existe un nouveau type de guerre — la « guerre moderne », théorisée, en d'autres termes, par Clausewitz dans le livre 3, chapitre XVIII de *De la guerre* —, et qu'il est impératif de ne pas refuser d'utiliser les armes développées par l'ennemi, si on veut gagner la guerre.

<sup>50</sup> Ce fragment entre parenthèses figure dans le texte original de Clausewitz.

Il est fondamental de souligner la présence de cette citation dans le texte de Trinquier. D'une part, parce qu'elle se trouve juste avant qu'il ne donne son avis sur la manière dont le terroriste « piégé » doit être traité et interrogé. D'autre part, parce que de cette brève citation qui n'inclut pas la partie politique de la pensée de Clausewitz, s'établit une situation duelle, un schéma « eux autres » *versus* « nous » qui nécessite l'utilisation de tous les moyens nécessaires pour vaincre l'ennemi. Pour Trinquier, cela implique d'apprendre de ce que d'après lui constituaient les armes de l'ennemi et les utiliser contre lui : dès lors pour l'auteur même le recours à la torture systématique peut être appliqué contre ce qu'il dénomme le « terrorisme » (Trinquier, 1961, p. 39).

Deuxièmement, Trinquier souligne que cette relation d'inimitié n'est pas caractérisée par la confrontation de deux armées. Cela signifie, d'une part, qu'il ne s'agit pas d'une guerre conventionnelle ou classique et que le droit de la guerre ne s'applique donc pas. Il en résulte que la guerre se déplace vers la sphère civile et que la distinction entre la sphère civile et la sphère militaire disparaît. La « guerre moderne » est une guerre qui a pour cible les combattants, mais aussi, et surtout, la population (*ibid.*, p. 49)<sup>51</sup>. C'est le terme « subversif » importé de la doctrine militaire française notamment pendant la période d'élaboration du plan *Conintes* qui permet alors d'englober la population dans la notion mal définie de subversion<sup>52</sup>.

Troisièmement, car la population concernée par la guerre est considérée comme passive et c'est ce qui est en jeu, pour Trinquier, cette guerre n'a pas pour origine ou ne poursuit pas la suppression d'une cause nécessairement liée à l'agression armée : non seulement le « terrorisme », mais aussi les moyens politiques, psychologiques, propagandistes qui ont des fins subversives, tant qu'ils s'inscrivent dans un conflit, doivent être réprimés. Pour Trinquier, la pensée du politique qui ne

---

<sup>51</sup> Trinquier fait remarquer qu'à la suite de cette guerre, chaque habitant est un combattant : il propose donc de créer des groupes d'autodéfense, décréter l'état de guerre lorsque les premières activités qualifiées de subversives apparaissent, veiller à ce que la nation agisse à l'unisson, en bloc, pour soutenir le gouvernement et les Forces armées, et considérer comme traître et réprimer comme tel « tout individu qui, d'une façon quelconque, favorisera les desseins de nos adversaires » (TRINQUIER Roger, *La guerre moderne*, Paris, La table ronde, 1961, pp. 47-49).

<sup>52</sup> Cf. *supra*, note 12.

coïncide pas avec celle du pouvoir est appelée « idéologie » et considérée comme un risque de manipulation par la propagande, et non comme une interpellation politique valable.

Ce manuel établit ainsi une logique ami/ennemi qui dépolitise le conflit en le poussant à l'extrême par la militarisation directe de la politique (Žižek, 2011, p. 49) ; de ce fait on renonce dès le début à toute forme de résolution ou de négociation politique ou diplomatique. En effet, comme la guerre classique ne peut pas faire face à la « guerre moderne », d'après Trinquier, et que l'ennemi est favorisé par la « fiction de la paix » et les lois démocratiques (Trinquier, 1961, p. 47), il considère qu'il faudrait assumer le changement dans la manière de combattre et adopter la stratégie de l'ennemi : c'est-à-dire, agir sur la population et l'utiliser, mais aussi attaquer les ennemis « sur leur terrain [à l'étranger] avec les armes de la *guerre moderne* qui nous permettront d'intervenir sur leur propre territoire sans nous exposer aux complications internationales que l'emploi des armes classiques ne manqueraient pas de susciter » (*ibid.*, p. 174).

Le but est d'anéantir le conflit en détruisant l'ennemi à l'aide de toute arme de guerre, y compris le « terrorisme » tel qu'il le définit, car dans le cadre d'une guerre non déclarée — c'est ainsi que la subversion a été conçue, et c'est ainsi que le terrorisme est aujourd'hui perçu — et non réglée par les lois conventionnelles, toute méthode est acceptée afin de défendre l'espace d'identité-mêmeté face à l'avancée de « l'Autre ».

Ce n'est pas la première fois que cette façon de concevoir l'autre est présentée (on la retrouve chez Carl Schmitt)<sup>53</sup>, mais on peut penser que ce moment marque en tout cas le début d'une forme de combat théorisée et justifiée, qui continue à avoir des effets de nos jours sur la façon de « penser » les guerres non conventionnelles comme guerre, même si les technologies utilisées pour les mener à bien ont parfois

---

<sup>53</sup> Pour un bref résumé de l'idée de l'ennemi en politique et en droit du point de vue de ces philosophes, cf. ZAFFARONI Eugenio Raúl, *El Enemigo en el Derecho Penal*, Buenos Aires, Ediar, 2018, notamment le chapitre IV « El enemigo, extraño u *hostis* en la teoría política ».

varié aussi bien que les façons de le désigner — par exemple, on parle aujourd'hui de guerres asymétriques ou de guerres de basse intensité.

C'est dans ce cadre de pensée qu'en Amérique du Sud la disparition est inscrite comme un instrument du gouvernement militaire — l'application sur la population, par l'État, du terrorisme, « l'arme capitale de la guerre moderne », comme moyen de contrôle —, avec la spécificité que, dans le transfert, la pensée de Clausewitz se perd : si pour le général prussien la guerre est un instrument de la politique, pour les Forces armées et pour la population qui les a soutenues, le gouvernement militaire s'attribue la tâche de régler les conflits politiques. Il vient, alors, avant la politique, pour la « réorganiser ».

Mais cette pensée ne scelle pas seulement avec son cachet les gouvernements autoritaires. Elle se traduit aussi au niveau juridique dans le cadre de la démocratie : la figure du « subversif » a été combattue en Amérique du Sud à partir de l'accroissement de l'appareil répressif qui prend ses racines, parfois, des années avant la proclamation des coups d'État militaires<sup>54</sup>. Dans le cas de l'Argentine, en particulier, l'élimination de la pensée politique et des conflits de l'espace public se traduit au niveau juridique par deux lois : la loi n° 17 401 du 22 août 1967 criminalisant le communisme et surtout la loi n° 20 840 du 28 septembre 1974, qui pénalise les « activités subversives ».

La première finit par être abrogée en 1973, pendant la période démocratique qui remplace le gouvernement dictatorial nommé « Révolution argentine ». La deuxième, la loi n° 20 840<sup>55</sup>, adoptée d'urgence en démocratie, établit le cadre

---

<sup>54</sup> Il existe des lois similaires dans d'autres pays d'Amérique. Parmi celles que nous connaissons : au Chili, les lois 6 026 de 1937, sur la sécurité de l'État, 8 987 de 1948, sur la « Défense permanente de la démocratie », et 12.927, sur la sécurité de l'État, promulguée en 1958 ; la loi 14 068, sur la sécurité de l'État et l'ordre intérieur, de 1972, en Uruguay ; au Paraguay, lois 294, sur la « Défense de la démocratie », du 17 octobre 1955, et 209, sur la « Défense de la Paix publique et des libertés individuelles », du 15 septembre 1970, adoptée sous le régime d'Alfredo Stroessner.

<sup>55</sup> La loi n° 20 840 s'accompagne de trois décrets (2770, 2771 et 2772) promulgués en 1975, qui renforcent le pouvoir policier et militaire dans la lutte contre la subversion ; elle a été modifiée pendant la dictature en 1976 (loi n° 21 459) et 1978 (loi n° 21 886) pour alourdir les peines et élargir les catégories de personnes criminalisées ; en 1984 plusieurs articles ont été abrogés et elle n'a été abolie qu'en 2002.

juridique dans lequel la subversion est combattue pendant la dictature de 1976-1983. Le Congrès qualifie de « subversif », dans le premier article de la loi, toute personne qui « pour atteindre le but de ses postulats idéologiques, tente ou préconise *par quelque moyen que ce soit*, de modifier ou de supprimer l'ordre institutionnel et la paix sociale de la Nation, par des moyens non prévus par la Constitution nationale et les dispositions légales qui organisent la vie politique, économique et sociale de la Nation »<sup>56</sup>. Les articles suivants détaillent, de manière extrêmement large, les moyens, y compris « la divulgation, la propagande ou la diffusion tendant à l'endoctrinement [ou] au prosélytisme »<sup>57</sup> (art. 2), la publication d'imprimés subversifs ou signalant l'existence d'une subversion (art. 2 et 3), la poursuite des conflits du travail si ceux-ci sont déclarés illégaux (art. 5), et l'influence exercée sur des tiers pour provoquer une action subversive (art. 2.e<sup>58</sup>).

Comme on le voit, ici aussi, prévaut une logique qui fait de la pensée politique *dissensuelle*, une manipulation par la propagande ; de la tentative de changement politique, un crime ; des opposants au pouvoir, un ennemi indifférencié et de l'ordre et de la population, des éléments identifiés au gouvernement qui doivent être défendus. En effet, la qualification « subversive » correspond à une catégorie homogène qui permet d'effacer toutes les différences entre acteurs sociaux aux opinions politiques diverses. Ce type de loi a été critiqué à l'époque<sup>59</sup>. Dans le Cône

---

<sup>56</sup> Nos italiques. Voici l'article en espagnol : « ARTICULO 1° — Será reprimido con prisión de tres a ocho años, siempre que el hecho no constituyere un delito más severamente penado, el que para lograr la finalidad de sus postulados ideológicos, intente o preconice por cualquier medio, alterar o suprimir el orden institucional y la paz social de la Nación, por vías no establecidas por la Constitución Nacional y las disposiciones legales que organizan la vida política, económica y social de la Nación. » Loi n° 20.840 Penalties para las actividades subversivas en todas sus manifestaciones, *B.O.*, 2 octobre 1974. En ligne : < <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/70000-74999/73268/norma.htm> >. Consulté le : 20/01/2021.

<sup>57</sup> *Idem*.

<sup>58</sup> Ce paragraphe est ajouté avec la modification de la loi en 1978 (loi n° 21 886 du 10 octobre 1978).

<sup>59</sup> R. J. Spjut (professeur de droit aux universités du Kent et Canterbury) critiquait dès 1979 l'action de la justice contre la subversion au Royaume-Uni et démontrait que « les opérations de contrôle de la subversion constituent en soi une menace pour le gouvernement constitutionnel libéral » : « We have examined two possible interpretations of Mr. Rees' definition of subversion. The first takes his definition in its literal sense. It is incompatible with liberal constitutional government because peaceful, lawful actions to reform or abolish the sovereign are viewed as subversion. The second imposes a wider meaning on his definition. It too, however, is incompatible with liberal constitutional

Sud, le juriste argentin Beinutz Szmukler a défendu en 1979<sup>60</sup> une idée simple qui permet aussi de penser le terrorisme : « le terme [subversif] a une charge idéologique impropre d'une incrimination pénale [figura penal] <sup>61</sup> » (Szmukler, 1980, p. 1) et il n'y a pas de délit de subversion [*delito de subversión típico*] (*idem*) parce que la loi n° 20 840 ne respecte pas, d'après lui, le principe d'incrimination [*principio de tipicidad*] qui dispose que la loi pénale créant les infractions et les sanctions doit décrire de façon spécifique et précise les actes et conduites punissables<sup>62</sup>, ce que Beccaria avait défini dans sa conceptualisation du droit pénal, *Des délits et des peines* (1991 [1764]).

---

government because lawful, nonviolent industrial and political disruption of government policy is monitored as subversion. The first definition results in a recognition that state security requires that political freedom ought not to seek reform of the sovereign, a limitation on liberty. The second suggests that political freedom ought not to obstruct government policy, which while also a limitation, is so drastic that it implies a radical transformation of liberty ». SPJUT R. J., « Defining subversion », *British Journal of Law and Society*, Vol. 6, N° 2, hiver 1979, p. 261. « Nous avons examiné deux interprétations possibles de la définition de la subversion donnée par M. Rees. La première prend sa définition dans son sens littéral. Elle est incompatible avec un gouvernement constitutionnel libéral, car les actions pacifiques et légales visant à réformer ou à abolir le pouvoir souverain sont considérées comme de la subversion. La seconde impose un sens plus large à sa définition. Mais elle est elle aussi incompatible avec un gouvernement constitutionnel libéral parce que la perturbation industrielle et politique légale et non violente de la politique gouvernementale est considérée comme de la subversion. La première définition conduit à reconnaître que la sécurité de l'État exige que la liberté politique ne cherche pas à réformer le pouvoir souverain, une limitation de la liberté. La seconde suggère que la liberté politique ne doit pas faire obstacle à la politique gouvernementale, qui, bien qu'elle soit également une limitation, est si drastique qu'elle implique une transformation radicale de la liberté. »

<sup>60</sup> Lors de la 9e Conférence nationale des avocats argentins, qui s'est tenue pour discuter les « Bases pour une législation sur le terrorisme et la subversion et la protection des droits et garanties individuels » (Szmukler 1980, p. 3). La communication de Szmukler a été publiée le 13 mai 1980 dans le journal juridique *El Derecho*, dont le rédacteur en chef, Germán Bidart Campos, était licencié, selon Beinutz Szmukler, en raison de la publication de son article en couverture (B. Szmukler, communication personnelle par email, 26/02/2019).

<sup>61</sup> En espagnol, une « figura penal » est ainsi définie par le dictionnaire de la Real Academia Española : « Détermination, concept ou définition juridique d'un délit, d'une infraction ou d'une contravention dans lesquels sont établis les éléments ou situations qui doivent concourir à l'application d'une sanction ». La « figura legal » qui crée le législateur en faisant une valorisation d'une conduite criminelle et en désignant une peine est nommée « tipo penal ». Le « *tipo penal* » reçoit cette définition : « Description juridique d'une conduite criminelle abstraite qui configure une catégorie [*tipo*] de crime ou une conduite criminellement interdite... ». On va traduire cette opération de définition des faits pénibles de manière précise et en respectant le principe de légalité par le mot français « incrimination ».

<sup>62</sup> « Si l'aspiration à changer l'ordre social, politique et économique en vigueur dans un État s'exprime dans le domaine de la confrontation idéologique et/ou politique, y compris par le recours aux médias et les diverses formes de mobilisation publique, en respectant dans ses actes les bases institutionnelles du système politique librement choisi, aucun crime n'est commis. D'autre part, lorsque des méthodes terroristes ou d'autres méthodes illégales sont utilisées aux mêmes fins, les auteurs tombent sous le

Dans ses écrits le juriste Beinutz Szmukler distingue la « subversion » du « terrorisme ». Il définit la subversion comme l'action visant à changer l'ordre social ou politique établi dans un pays, ce qui rend sa persécution légale inappropriée — c'est pourquoi, pour Szmukler, la loi 20 840 « institue le crime idéologique » (p. 2). Pour le juriste, le terrorisme, pour sa part, est considéré comme « des actes criminels dont la caractéristique est l'utilisation de moyens violents contre des individus, des communautés et des entités, déterminés ou non, dans le but d'effrayer, de blesser ou d'éliminer physiquement l'adversaire politique, social, racial, religieux ou appartenant à une nationalité considérée comme un ennemi » (p. 1).

Pour Szmukler, ce qui caractérise le « terrorisme », c'est donc la violence. Une violence qu'il considère comme illégitime, car ne provenant pas, selon la théorie de Max Weber, du *monopole légitime de l'État*. Or, on peut pourtant légitimement se demander ce qu'il appelle la violence ; quelle violence est pour lui « terroriste » ? Toutefois, il souligne qu'à un niveau punitif, le phénomène peut être confronté aux réglementations qui existaient déjà dans les années 1980, sans qu'il soit nécessaire d'aggraver les peines ou de multiplier les incriminations. Cette opinion est actuellement partagée par des juristes tels qu'Eugenio Zaffaroni et Julián Axat, ainsi que par des organisations de défense des droits humains<sup>63</sup> et des intellectuels. Malgré cela, en Argentine, six lois relatives au terrorisme ont été adoptées depuis les années 2000<sup>64</sup>.

---

coup des sanctions prévues par la législation pénale commune ». Szmukler Beinusz, « Terrorismo, subversión y derechos humanos », *El Derecho*, XIXe année, n° 4969, 13 mai 1980, p. 1.

<sup>63</sup> Parmi d'autres : CELS (Centro de Estudios Legales y Sociales), ACIJ (Asociación Civil por la Igualdad y la Justicia), AEDD (Asociación de Ex Detenidos Desaparecidos), APEL (Asociación de Profesionales en Lucha), CADHU (Centro de Abogados Por los Derechos Humanos), CEPRODH (Centro de Profesionales por los Derechos Humanos), CADEP (Coordinadora Anti represiva por los Derechos del Pueblo), Liberpueblo et INECIP (Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales).

<sup>64</sup> La loi 25 241 (23 février 2000) qui définit les actes terroristes — sans établir de sanction spécifique — et la réduction des peines pour ceux qui collaborent à l'enquête ; la Loi 25 762 (16 juillet 2003) qui approuve la Convention internationale pour la répression des attentats terroristes à l'explosif signée à New York le 15 décembre 1997 ; les lois 26 023 et 26 024 (tous deux du 30 mars 2005), qui approuvent respectivement la Convention interaméricaine contre le terrorisme adoptée le 3 juin 2002 par l'OEA et la Convention internationale de 1999 pour la répression du financement du terrorisme signée le 9 décembre 1999 ; la loi 26 268 (13 juin 2007), qui incorpore au Code pénal une première définition

Après avoir analysé ce qui a pu être défini comme « subversif » dans les années 1970 en Amérique du Sud à travers l'exemple argentin, nous pouvons revenir à la question principale : quelle est la nature de la relation entre le « subversif » et le « terroriste » ? Qu'est-ce que ce changement de terminologie implique ou sur quoi se fonde-t-il ?

## Partie N° II : De l'ennemi terroriste

Pour répondre à cette question, nous commencerons par revenir sur ce que l'on entend au niveau international par « terrorisme ». Le terme a reçu de multiples définitions<sup>65</sup> et ce n'est pas l'objet de cet article de faire une analyse de la construction au niveau juridique de la définition du terrorisme, qui ne fait pas d'ailleurs un consensus au sein des organisations internationales.

Toutefois, nous nous référerons à la définition qui a été reprise par le passage aux incriminations récentes dans la législation nationale argentine, cas d'étude de cet article. En 1999, sur la base de la Convention internationale pour la répression du financement du terrorisme, l'Organisation des Nations Unies (ONU) définit le terrorisme comme le fait de commettre un acte qui constitue une infraction au regard et selon la définition de l'un des traités préalables<sup>66</sup>, d'une part, et d'autre part, de

---

du terrorisme ; la loi 26 734 (22 décembre 2011), qui incorpore au Code pénal la définition actuelle du terrorisme et sa sanction.

<sup>65</sup> En 1988, Alex P. Schmid et Albert J. Jongman ont inventorié, dans *Political Terrorism*, 109 définitions différentes du terrorisme et ont tenté d'en proposer une qui permettrait de dégager un consensus. La définition du terme continue de poser des problèmes à ce jour.

<sup>66</sup> Les instruments juridiques énumérés dans l'annexe de la Convention internationale pour la répression du financement du terrorisme sont : 1) la Convention pour la répression de la capture illicite d'aéronefs (La Haye, 16 décembre 1970) ; la Convention pour la répression d'actes illicites dirigés contre la sécurité de l'aviation civile (Montréal, 23 septembre 1971) ; 3) la Convention sur la prévention et la répression des infractions contre les personnes jouissant d'une protection internationale, y compris les agents diplomatiques, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 14 décembre 1973 ; 4) la Convention internationale contre la prise d'otages, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 17 décembre 1979 ; 5) la Convention internationale sur la protection physique des matières nucléaires (Vienne, 3 mars 1980) ; 6) le Protocole pour la répression d'actes illicites de violence dans les aéroports servant à l'aviation civile internationale (Montréal, 24 février 1988) ; 7) la Convention pour la répression d'actes illicites contre la sécurité de la navigation maritime (Rome, 10 mars 1988) ; 8) le Protocole pour la répression d'actes illicites contre la sécurité

commettre « [t] out autre acte destiné à tuer ou blesser grièvement un civil, ou toute autre personne qui ne participe pas directement aux hostilités dans une situation de conflit armé, lorsque, par sa nature ou son contexte, cet acte vise à intimider une population ou à contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir ou à s'abstenir d'accomplir un acte quelconque »<sup>67</sup>.

Les législations nationales reprendront cette définition, effaçant souvent la condition relative à l'existence d'un conflit armé et d'un acte de sang, comme c'est le cas de la loi 26 734 du 22 décembre 2011 en Argentine. Cette loi argentine, qui remplace la loi n° 26 268 du 13 juin 2007<sup>68</sup>, introduit l'article 41 *quinquies*<sup>69</sup> dans le titre V du Code pénal, qui traite de l'imputabilité. Cet article ne propose pas une nouvelle incrimination, mais établit une circonstance aggravante pour toute infraction prévue par le Code pénal dans le cas où l'infraction est commise dans un but terroriste. L'article 41 *quinquies* dispose :

Lorsque l'une quelconque des infractions prévues dans ce Code a été commise dans le but de terroriser la population ou de contraindre des autorités publiques nationales ou des gouvernements étrangers ou des agents d'une organisation

---

des plates-formes fixes situées sur le plateau continental (Rome, 10 mars 1988) ; 9) la Convention internationale pour la répression des attentats terroristes à l'explosif, adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 15 décembre 1997. Parmi ces conventions, seules la Convention de 1979 et la Convention de 1988 mentionnent le problème du terrorisme international comme une menace pour la sécurité.

<sup>67</sup> NATIONS UNIES, *Convention internationale pour la répression du financement du terrorisme*, *Recueil des Traités*, vol. 2178, 2004, p. 244.

<sup>68</sup> La loi n° 26 268 ajoute au titre VIII du Code pénal, dans le chapitre 2 relatif à l'infraction d'association illicite, l'article 213 ter, qui prévoit une peine de cinq à vingt ans de réclusion ou de prison pour le délit de terrorisme. Un terroriste est défini comme celui :

[...] qui participe à une association illicite dont le but est, par la commission de crimes, de terroriser la population ou de contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir ou à s'abstenir d'accomplir un acte, à condition qu'elle [l'association] présente les caractéristiques suivantes :

- a) Disposer d'un plan d'action visant à propager la haine ethnique, religieuse ou politique ;
- b) Être organisée en réseaux internationaux opérationnels ;
- c) Disposer d'armes de guerre, d'explosifs, d'agents chimiques ou bactériologiques ou de tout autre moyen approprié pour mettre en danger la vie ou l'intégrité d'un nombre indéterminé de personnes.

<sup>69</sup> En Argentine, lors de la modification de textes législatifs tels que le Code pénal, la technique législative consistant à inclure le même chiffre, mais à ajouter un adjectif latin (*bis*, *ter*, *quater*, *quinquies*) est souvent utilisée. L'objectif est de ne pas renuméroter tous les autres préceptes de la norme. Dans ce cas, l'article 41 *quinquies* renvoie à l'ajout d'un cinquième article 41.

internationale à accomplir ou à ne pas accomplir un acte, l'échelle sera augmentée du double des minimum et maximum. Les circonstances aggravantes prévues dans cet article ne s'appliquent pas lorsque l'acte ou les actes en question ont lieu à l'occasion de l'exercice des droits humains et/ou sociaux ou de tout autre droit constitutionnel.<sup>70</sup>

Le gouvernement argentin de l'époque a déclaré que cette loi correspondait à la nécessité de répondre aux engagements internationaux pris par le pays en adhérant à la Convention internationale pour la répression du financement du terrorisme de 1999 de l'ONU, à la Convention interaméricaine contre le terrorisme de 2002 de l'Organisation des États américains (OEA) et en étant membre à part entière depuis 2000 du Groupe d'action financière (GAFI), qui indique les directives à suivre pour combattre le blanchiment de capitaux, le financement du terrorisme et autres menaces contre le système financier international<sup>71</sup>.

La formulation de la loi a cependant été critiquée par plusieurs juristes en raison de sa redondance — en effet, le deuxième paragraphe qui établit les limites de la loi est déjà prévu dans l'article 34, paragraphe 4 du Code pénal, établissant que « celui qui agit en conformité avec un devoir ou dans l'exercice légitime de ses droits, pouvoirs ou fonctions » n'est pas punissable —, en raison de son étendue, qui permet son application à toute infraction pénale, indépendamment de l'existence d'une infraction caractérisée par la menace à la vie, comme le dispose la Convention de l'ONU de 1999, et parce que, précisément en raison de son étendue, il serait en faute avec le principe de légalité, dont une des dérivations implique le *principe d'incrimination* mentionné par Szmukler concernant la loi contre la subversion de 1974<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Loi 26 734 sur la modification du Code pénal et du code de procédure pénale, *B.O.*, 28 décembre 2011. Disponible en ligne : < <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/190000-194999/192137/norma.htm> >.

<sup>71</sup> Voir : Député Oscar Albrieu, « Las Críticas son Infundadas », *La Nación*, 31/12/2011 ; ICNL, « Revisión de Escritorio – ARGENTINA. Leyes Inspiradas por el GAFI que Regulan a las OSFL y Procedimientos Relacionados a Evaluaciones GAFI y las OSFL ». En ligne : <http://www.icnl.org/programs/lac/5%20%20%20Revisi%C3%B3n%20de%20Escritorio%20Argentina.pdf>.

<sup>72</sup> Selon le Dr Roberto Durrieu, qui critique cette loi dans un article publié en 2012, le principe de légalité signifie qu'« il n'y a pas de sanction pénale possible sans norme pénale » (*nullum crimen sine lege*) et implique quatre principes : « Premièrement, les règles pénales ne peuvent émaner que du pouvoir

À la suite de ces lectures, on peut affirmer que cette imprécision dans la définition, cette indistinction et cette non-conformité au principe de légalité que plusieurs juristes ont souligné constituent, *a priori*, une similitude entre la législation des années 1970 et la législation actuelle en Argentine, même si la loi actuelle ne va pas jusqu'à sanctionner l'exercice de la liberté de presse et d'expression. Mais la législation de ce pays n'est pas un cas isolé. Comme le précise Roberto Durrieu :

L'adaptation du délit d'acte terroriste d'une manière ambiguë et large a déjà été reprochée par des organisations et tribunaux internationaux des droits de l'homme. Par exemple, la Commission des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies a mis en garde contre l'ambiguïté et l'étendue du délit anti-terroriste [sic] adopté au Canada et en Belgique, recommandant que les deux pays adoptent une définition plus précise de « l'acte terroriste » de façon à « ne pas cibler des individus pour des motifs politiques, religieux ou idéologiques » (Comité des droits de l'ONU, 2004)<sup>73</sup>. Pour sa part, en 2003, la Cour suprême du Pérou a déclaré inconstitutionnelle la définition du terrorisme contenue dans sa législation, au motif qu'elle portait atteinte aux principes de légalité ou de précision maximale des normes pénales. Cette décision a fait suite à l'arrêt « Castillo Petruzzi et al c. Pérou » de la Cour interaméricaine des droits de l'homme, qui a mis en garde contre les abus de pouvoir pouvant résulter d'une définition vague et ambiguë du terme terrorisme, obligeant le Gouvernement péruvien à modifier sa législation dès que possible. (Durrieu, 2012, p. 23.)

D'autres similitudes ont été relevées par des universitaires et des juristes. Tant dans le cas de la subversion que dans le cas du terrorisme, les actes de violence qui

---

législatif ou du Parlement et sous forme écrite (en latin, *nullum crimen sine lege scripta*). Deuxièmement, le principe de légalité impose l'interdiction d'appliquer la norme pénale rétroactivement (en latin, *nullum crimen sine proevia lege*). Troisièmement, en principe, il n'est pas approprié d'appliquer les normes pénales d'une manière analogique. Enfin, le principe de légalité implique également que la norme pénale soit rédigée de manière claire et précise, afin d'éviter les interprétations multiples et, par conséquent, de s'assurer que les citoyens puissent comprendre à l'avance quel type de comportement a été sanctionné». DURRIEU Roberto, «Ley anti-antiterrorismo: una muestra más de la expansión injustificada y abusiva del derecho punitivo», *Revista del Colegio de Abogados de la Ciudad de Buenos Aires*, tome 72, n° 1, juillet 2012, pp. 19-20. Ce quatrième critère de légalité est équivalent au principe d'incrimination tel que défini par Szmukler dans son article de 1980.

<sup>73</sup> Voir les rapports : « Observations finales du Comité des droits de l'homme » du 12 août 2004 (CCPR/CO/81/BEL) concernant la Belgique et « Observations finales du Comité des droits de l'homme » du 20 avril 2006 (CCPR/C/CAN/CO/5) concernant le Canada. La citation provient de ce dernier rapport.

aggravent les lois sont déjà punissables et envisagés par les codes pénaux comme délits spécifiques — homicide, enlèvement, blanchiment d'argent —, cependant, des circonstances aggravantes sont établies qui poursuivent l'acteur — et non l'acte. Tant les activités subversives que les actes de violence qualifiés de terrorisme sont menés par des groupes qui répondent à des conflits politiques ou sociaux.

Les deux incriminations cherchent à donner une solution punitive à ces problèmes de nature politique, punissant non pas les actes en fonction des dommages qu'ils causent, mais en fonction du but pour lequel ils sont ou pourraient être commis (Mizrahi *et al*, 2015, p. 5), c'est-à-dire les postulats idéologiques, le but d'agir sur décision de l'État et des organisations internationales ou celui de terroriser — sans définir exactement ce que signifie « intimider » ou « terroriser ». Enfin, les deux phénomènes ont servi de caution pour persécuter des groupes non violents ; tous deux sont liés à des formes de pacification « d'en haut » : par la militarisation de la politique ou l'augmentation des forces de sécurité, et non par des processus politiques.

Quel fil sert à tisser le canevas de ces similitudes soulignées par tant d'auteurs ? Suivant la proposition d'Eugenio Zaffaroni (2018), on peut considérer que le point de convergence est la *figure de l'ennemi*, et pas seulement dans le cadre militaire, mais aussi en droit et en politique. Cette figure rendrait compte, selon Mireille Delmas-Marty (2010), d'une anthropologie guerrière qui divise l'humanité en deux : amis/ennemis ou criminels/honnêtes gens (p. 86).

La notion d'ennemi a une longue histoire : elle trouve son origine dans la distinction romaine entre *inimicus* et *hostis*, l'*inimicus* étant l'ennemi personnel, et le *hostis* l'ennemi strictement politique, à l'égard duquel, d'après Eugenio Zaffaroni, on envisageait toujours « la possibilité de la guerre, comme négation absolue de l'autre ou comme réalisation extrême de l'hostilité » (Zaffaroni, 2018, p. 22).

Le *hostis* pouvait être un *hostis alienigena*, c'est-à-dire l'étranger, le différent, celui qui occupe « notre place » ; l'inconnu, et donc le suspect, qui n'a aucun droit du tout et qui est en dehors de la communauté. Il pouvait aussi être un *hostis judicatus*, c'est-à-dire, celui qui est déclaré *hostis* par l'autorité du Sénat, l'ennemi public qui était soumis

à des peines plus sévères que celles correspondant aux citoyens parce qu'il avait été déclaré ennemi par le pouvoir.

Dans *El enemigo en el Derecho Penal (L'ennemi en droit pénal)*, Eugenio Zaffaroni souligne que cette qualification de l'autre désigné comme ennemi unilatéralement par le pouvoir lui accorde un traitement différentiel, fondé sur la présomption de son caractère dangereux — et non sur ses actes. Dans la mesure où la relation avec l'autre suppose de lui attribuer l'identité de dangereux, et de le considérer, par conséquent, comme ayant besoin d'une réclusion pure, il est privé de certains droits et, dans ce sens, de sa condition de personne, d'*acteur politique*. À ce sujet, il précise :

L'essence du traitement différencié de l'ennemi consiste en ce que la loi le *prive de son statut de personne*. Il n'est considéré que sous l'aspect d'*entité dangereuse ou nuisible*. Aussi nuancée que soit l'idée, lorsqu'il est proposé de distinguer entre *ciotens* (personnes) et *enemis* (non-personnes), on fait référence aux humains qui sont privés de certains droits individuels parce qu'ils ne sont plus considérés comme des personnes, et c'est la première incompatibilité que l'acceptation du *hostis* [ennemi politique] en droit présente avec le principe de l'État de droit. (Zaffaroni, 2018, p. 18.)

Le premier droit que l'on viole lorsque l'on a recours au traitement différentiel est celui de l'égalité devant la loi, puisque l'ennemi est précisément « l'inégal ». On voit que, dans le droit, la logique militaire est reproduite à partir de la figure de l'ennemi, qui va de pair avec la guerre. C'est pour cette raison que Zaffaroni considère qu'au niveau de la théorie politique, la catégorie juridique « d'ennemi » ou « d'étranger » dans le droit commun — pénal ou autre — d'un État de droit constitutionnel est intolérable. Si par État de droit nous désignons un État soumis au droit, dans un double sens qui implique des garanties juridiques à la fois institutionnelles — séparation des pouvoirs — et substantielles — respect des droits fondamentaux — (Delmas Marty, 2010, p. 114 ; Chevallier, 2017), pour le juriste argentin, la notion

d'ennemi a un effet déstructurant sur l'État de droit, car elle introduit la dynamique de la guerre à l'intérieur du droit<sup>74</sup>.

Nous pouvons ajouter que la logique guerrière, lorsque la guerre devient une guerre potentiellement perpétuelle et oblique qui n'est pas menée contre d'autres pays — comme dans le modèle de guerre classique décrit par Clausewitz —, mais contre un ennemi « diffus » potentiellement présent au sein de la population — comme dans le modèle de guerre moderne proposé par Trinquier —, non seulement heurte l'idée que l'on se fait des garanties correspondant à un État de droit, mais met également en échec les principes démocratiques d'égalité et de liberté théoriquement affiliés à l'État de droit. Cela nous permet de penser que le problème associé au terrorisme dans sa continuité avec le traitement réservé à la subversion dans le passé ne réside pas seulement dans les similitudes que nous avons soulignées à deux époques différentes de l'histoire de l'Argentine et plus généralement entre les rapports du « subversif » et du « terroriste ». En ce sens, le problème n'est pas épuisé en droit, et il ne trouve pas de solution en prévoyant des peines plus lourdes, car il s'agit d'un problème politique : comment penser l'espace commun, le lien social et la forme qui peut prendre le conflit ?

Jacques Rancière propose qu'il y ait deux grandes manières de symboliser la communauté : « il y a la manière qui la représente comme la somme de ses parties et il y a celle qui la définit comme la division de son tout. Il y a celle qui la pense comme la mise en œuvre d'une manière d'être commune et celle qui la pense comme la polémique sur le commun » (2002, p. 40). La première est une logique qu'il appelle « police », et qui part du fait que l'on pense la communauté politique en termes de

---

<sup>74</sup> Beaucoup sont les auteurs qui ont souligné que l'introduction de figures imprécises telles que le terrorisme représente un défi à la conception libérale de l'organisation politique que nous appelons l'État de droit. Mireille Delmas-Marty, par exemple, décrit dans *Libertés et sûreté dans un monde dangereux* trois formes de mutation de l'État de droit (sa suspension, son contournement et son détournement) (DELMAS-MARTY Mireille, *Liberté et sûreté dans un monde dangereux*, Paris, Éditions du Seuil, 2010, pp. 121-139) ; Jacques Chevallier, pour sa part, indique que la lutte contre le terrorisme a conduit les pays à introduire des exceptions au système de l'État de droit. CHEVALLIER Jacques, *L'État de droit*, Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2017, pp. 141-143.

consensus : l'identité-mêmeté<sup>75</sup>, c'est-à-dire, l'identification *avec* le même et l'identification *de* l'autre. Penser la communauté consensuelle sur la base d'une identité commune à conserver, d'une appartenance à soi-même, suppose de la penser à partir de ses frontières à protéger, d'un caractère stable à maintenir, d'un ordre à assurer. On pourrait penser que l'identité-mêmeté appelle à la prévention, par exemple, de l'érosion du temps, de l'intrusion d'éléments étranges, de la perturbation de ses schèmes et ses flux.

La seconde est une logique politique, émancipatrice, qui implique le dissensus, la polémique par rapport à l'altérité et la désidentification avec des identités assignées. Le politique, pour Rancière, c'est l'espace de rencontre et de tension entre ces deux logiques, mais si ce qui prévaut est la logique policière, la politique et le politique disparaissent<sup>76</sup>.

Dans la logique de Rancière, et en fonction de ce qui est présenté dans cet article, nous pouvons affirmer que si la manière de penser le politique passe par une logique identitaire — mon mode de vie contre cet autre qui m'attaque ; mon identité, pensée comme mêmeté, contre l'altérité de l'agoniste —, comme ce fut le cas dans les conflits des années 1960 et 1970 et continue à être le cas dans les conflits actuels, la réponse ne peut suivre qu'une logique policière : identifier, contrôler, contenir, administrer. Et c'est pourquoi les deux phénomènes, surtout dans leur traduction punitive sur le plan juridique, mais aussi dans leur construction en tant que phénomène social, ont donné lieu, dans la recherche de la prévention du terrorisme, à l'établissement de la peur — d'une menace diffuse ou de la figure de l'autre

---

<sup>75</sup> Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur appelle cette forme de concevoir l'identité « identité-idem ». L'identité-idem pense l'individu à partir de « ce qu'il est ». Ce type de pensée conçoit l'identité à travers de ces valeurs : unicité (et non une pluralité), ressemblance extrême qui permet la substitution sans perte sémantique, continuité ininterrompue entre le premier et le dernier stade du développement d'un même individu et principe de permanence dans le temps. La forme typique de penser l'identité est le caractère comme formule immuable et ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même. RICŒUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990, p. 144.

<sup>76</sup> Pour Rancière, la politique est un phénomène discontinu irréductible à une pensée de gestion, d'administration ou de pratique étatique, qu'il considère comme ayant pour principe la suppression de la politique (RANCIÈRE Jacques, « Dix thèses sur la politique », dans : *Aux bords du politique*, France, Gallimard, 2012, pp. 253, 241.) Sur les conséquences de la faillite de la forme politique, cf. RANCIÈRE Jacques, « Du politique à la politique », dans : *Aux bords du politique*, op. cit., pp. 124-125.

stigmatisé — comme logique (a) politique qui légitime l'instauration et la naturalisation des États d'urgence et d'exception : le quadrillage de l'espace public et des populations de la guerre contre-révolutionnaire est suivi par l'approfondissement de la surveillance, de la visibilité et du contrôle au prétexte d'assurer la sécurité — une mesure qui vise non seulement à contenir les terroristes présumés, mais aussi la population en général.

On pourrait objecter que le terrorisme, tel qu'il est compris au niveau international, a pour caractéristique principale d'attaquer délibérément et surtout indistinctement la population, la considérant comme faisant partie d'une guerre et voulant exprimer, par l'attaque dirigée contre elle, une opinion politique. Il faudrait reconnaître qu'un certain « terrorisme », en tant que « crime de destruction massive et aveugle » — au sens de la définition donnée par Zaffaroni —, fait de la population une figure du combattant ennemi, continuant et perpétuant ainsi avec la logique de guerre qui a été appliquée dans la guerre anti-subversive. Du point de vue juridique, cela constitue un crime et est donc puni par les États sur la base des d'actes déjà définis dans les codes pénaux. Mais prétendre que l'élargissement de la surveillance et qu'une aggravation des peines fondée sur des mesures exceptionnelles et sur une logique identificatrice et stigmatisante résoudrait ces conflits, c'est selon nous nier que ce qui les génère est, pour l'essentiel, cette même logique.

Les considérations qui précèdent peuvent donner un aperçu de la compression des formes de continuité entre les législations contre la subversion des années 1970 et la législation antiterroriste récente en Amérique du Sud. Certes, nous limitons l'analyse principalement à l'Argentine comme cas d'école représentatif, mais nous considérons que les cadres de compréhension postulés peuvent éclairer les processus qui ont lieu dans d'autres pays. Une question reste à approfondir, elle implique de réfléchir à la discontinuité entre les phénomènes de changement de terminologie. Nous ferons alors une série de remarques pour réfléchir aux discontinuités.

Une partie de la doctrine estime que nous assistons de nos jours à une avancée de la logique policière et d'un impératif sécuritaire (Chevallier, 2017, p. 143) qui suppose le passage de la répression à la prévention et à l'anticipation (Delmas-

Marty, 2010, p.191). C'est le renforcement du consensus sur la démocratie libérale, la chute du mur de Berlin et la popularisation des nouvelles technologies qui marque la discontinuité et le changement de terminologie dans le monde globalisé. Dans le déclin de l'idéal révolutionnaire après une confrontation perdue, dans la glorification de la démocratie libérale comme seul remède aux totalitarismes, dictatures et massacres qui l'ont promue après avoir réorganisé la politique, la subversion devient terrorisme.

Ce qui est profondément significatif, en ce sens, c'est le changement qui s'est produit en ce qui concerne l'équation relative à la relation entre subversion et terrorisme. Si le terrorisme était auparavant une « arme », c'est-à-dire un moyen parmi d'autres dans le processus subversif révolutionnaire, comme nous l'avons vu chez Trinquier, la subversion est désormais subordonnée au terrorisme. En effet, selon une étude sur la contre-insurrection datant de 2007 de la société RAND, un *think tank* qui forme les forces armées des États-Unis, « les terroristes et les insurgés utilisent la subversion » (Rosenau, 2007, p.1). La subversion n'est plus conçue comme une fin, elle n'est plus considérée comme la recherche d'un changement politique, mais comme autre chose. On peut en effet se demander pourquoi elle était considérée comme une fin, comme la fin ; que faisait-on disparaître en faisant de la recherche du changement le seul horizon futur ? En revanche, elle est de nos jours considérée comme un moyen : elle désigne les actions qui visent à « saper la force ou le moral militaire, économique, psychologique ou politique d'une autorité qui gouverne » (*ibid.*, p. 5 ; l'auteur cite la définition du Département de la Défense des États-Unis). Dans ce sens, William Rosenau estime que « la subversion peut être considérée comme une forme de “terrorisme non violent” » (*idem*) — faisant ainsi de la subversion un conflit non violent, ce qui n'était pas nécessairement le cas, et des phénomènes désignés comme « terrorisme » un conflit réduit à la violence.

De ce fait, la condamnation générale de la violence — et de la peur — sous le terme de « terrorisme » rassemble, sous un même nom, différents phénomènes. On peut se demander alors si dans la défense de la démocratie libérale et des droits de

l'homme, le manque de clarification du terme ne permettrait pas de regrouper et de mettre sur le même plan différentes formes de lutte et de violence. Cela pourrait être lié au fait que le savoir sur le terroriste se construit, en général, en niant son caractère de personne politique, et en le pensant comme un individu psychologiquement déviant, un barbare, un non-civilisé, un extrémiste totalitaire et fanatique.

En ce sens, il est possible de penser et de problématiser ce que Sandino Núñez propose dans *El miedo es el mensaje (La peur c'est le message)* : l'auteur souligne que dans la Doctrine de sécurité nationale, c'est le *mode de vie* [capitaliste] qui était menacé par le communisme, qui était considéré comme une attaque idéologique et politique. Ainsi, selon l'auteur, le dispositif de défense déployé était inscrit dans une scène encore idéologique ou politique (Núñez, 2012, p. 105). Dans le contraste qu'il établit entre les modes politiques passés et les modes de vie actuels, caractéristiques de la démocratie médiatique, Sandino Núñez souligne qu'aujourd'hui, pour les nouveaux modes massifs de la doctrine sécuritaire, c'est la *vie* qui est sous une menace préalable à la politique et au social. La scène n'est plus politique, de sorte que le terroriste, qui remplace « l'ancien ennemi doctrinal ou idéologique », est « la forme même du mal ou d'un ennemi non motivé, asocial et apolitique : sans idéologie et sans philosophie » (p. 115).

Cette lecture semble avoir du sens, mais avec certaines réserves, car comme nous l'avons dit, à partir de l'organisation d'un système répressif et de surveillance destiné à démanteler les noyaux de la sociabilité, les dictatures militaires ont cherché, *a fortiori*, à désarticuler l'espace politique vu comme un espace de conflit, et parce que dans la « guerre des civilisations », c'est aussi le mode de vie qui est menacé, même s'il est considéré dans le monde mondialisé, comme seul mode de vie souhaitable.

En somme, tant dans le cas de la menace subversive que dans celui de la menace terroriste, sous prétexte de l'infiltration de l'ennemi diffus, les garanties et les droits du peuple souverain considéré « suspect » peuvent être violés avec une extrême

facilité<sup>77</sup>. Paradoxalement, l'augmentation des peines ne s'est pas traduite nécessairement par une diminution des actes de violence et des victimes mortelles de la guerre (Calveiro, 2012, p.74).

En définitive, l'étude sur le traitement accordé au subversif nous a permis d'observer des continuités avec le traitement réservé au terroriste et les effets qui en découlent sur les plans politique, social et juridique. Le chemin parcouru nous amène à conclure que la notion de terroriste, dans sa simplicité, est opaque. Elle fonctionne comme un moyen de se débarrasser de la figure de l'autre désigné comme violent et aberrant, en le condamnant à la prison comme lieu de réclusion de l'ennemi non désiré ou à la condamnation à mort. Mais persécuter l'autre pour prévenir son acte d'inhumanité alors que le système étatique lui-même et la politique internationale reproduisent cette inhumanité ne pourrait que perpétuer la violence. Non seulement la violence des groupes armés, mais aussi d'autres formes de violence résultantes d'un système qui apparaît comme mondialement inégal et qui pourrait être perçu comme la cause de ces actes et d'une violence diffuse et structurelle qui rend certains hommes superflus et jetables<sup>78</sup>, en marge, nous dirions, de l'humanité. Dans la logique identitaire, identificatrice et préventive-administrative actuelle, la menace de la peur de la violence englobe et efface tout conflit politique sous-jacent possible. Or, ce que l'on perd avec l'acceptation de l'introduction de la figure de l'ennemi et avec l'augmentation du pouvoir policier et administratif, n'est-ce pas, justement, la politique ?

---

<sup>77</sup> D'après Eugenio Zaffaroni, « Lorsque les bénéficiaires d'un traitement différencié (les ennemis) [sont] des personnes confondues avec le reste de la population et que seule une enquête policière ou judiciaire peut les identifier, il est important de s'interroger sur la possibilité que l'État de droit puisse limiter les garanties et les libertés de tous les citoyens afin d'identifier et contenir les ennemis » ; « C'est-à-dire que le traitement pénal différencié de le *hostis* implique une atteinte aux limites de l'État à l'égard du citoyen. C'est un traitement plus répressif pour tous, ce qui est beaucoup plus compatible avec l'État absolu qu'avec l'État de droit. » ZAFFARONI Eugenio Raúl, *op. cit.*, p. 115.

<sup>78</sup> Sur l'homme superflu dans les démocraties libérales, cf. la lecture d'Arendt et Agamben réalisée par Juan Acerbi : « Rendre les hommes superflus, avait noté Arendt, était une des caractéristiques fondamentales du totalitarisme qui serait plus tard considérée par d'autres auteurs comme une des caractéristiques des démocraties contemporaines » (ACERBI Juan, « Detrás del terrorismo, la guerra y el capitalismo », *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 4ème année, n°8, novembre 2018-avril 2019, p. 239). Voir aussi OGILVIE Bertrand, *L'homme jetable*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.

## Bibliographie

ACERBI Juan, « Detrás del terrorismo, la guerra y el capitalismo », *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 4ème année, n° 8, novembre 2018-avril 2019, pp. 230-254.

AXAT Julián, « Terrorismo o derechos humanos. Algunas consideraciones sobre los modelos de implantación legal de terrorismo en Argentina », dans : Pinedo et al., *Políticas de terror. Las formas del terrorismo de Estado en la globalización*, Buenos Aires, Editorial AD-HOC, 2007. Disponible en ligne : < <https://derechopenalonline.com/terrorismo-o-derechos-humanos-algunas-consideraciones-sobre-modelos-de-implantacion-legal-de-terrorismo-en-argentina/>>. Consulté le : 20/01/2021.

BADIOU Alain, *L'éthique. Essai sur la conscience du Mal*, Paris, Hatier, 1993.

BECCARIA Cesare, *Des délits et des peines*, Paris, Flammarion, 1991.

CALVEIRO Pilar, *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.

\_\_\_\_\_, *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años setenta*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2013.

CERRO G. V., « La construcción de la subversión como “lo otro” de la sociedad argentina: los meses previos al golpe de estado en marzo de 1976 », Mémoire de licence, Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2008. En ligne : < <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.672/te.672.pdf>>. Consulté le : 20/01/2021.

CHEVALLIER Jacques, *L'État de droit*, Issy-les-Moulineaux, LGDJ, 2017.

CLAUSEWITZ Carl von, *De la guerre*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955.

DELMAS MARTI Mireille, *Liberté et sûreté dans un monde dangereux*, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

DURRIEU Roberto, « Ley anti-antiterrorismo: una muestra más de la expansión injustificada y abusiva del derecho punitivo », *Revista del Colegio de Abogados de la Ciudad*

de Buenos Aires, tome 72, n° 1, juillet 2012, pp. 9-26. En ligne : < <http://www.colabogados.org.ar/larevista/articulo.php?origen=&id=140&idrevista=15>>. Consulté le : 20/01/2021.

MIZRAHI Esteban, DI LEO RAZUK Andrés, EBERHARDT María Laura et DE SAN FÉLIX Julieta, « El soberano bajo sospecha. Un análisis filosófico de la Ley 26.734 en el marco del Derecho Penal de emergencia », communication présentée dans le XIIe Congrès national de science politique : « La Política en Balance : Debates y Desafíos Regionales », Mendoza, 12 au 15 août 2015. Disponible en ligne : < [https://www.academia.edu/12465164/EL\\_SOBERANO\\_BAJO\\_SOSPECHA\\_UN\\_ANALISIS\\_FILOSOFICO\\_DE\\_LA\\_Ley\\_26.734\\_EN\\_EL\\_MARCO\\_DEL\\_DERECHO\\_PENAL\\_DE\\_EMERGENCIA](https://www.academia.edu/12465164/EL_SOBERANO_BAJO_SOSPECHA_UN_ANALISIS_FILOSOFICO_DE_LA_Ley_26.734_EN_EL_MARCO_DEL_DERECHO_PENAL_DE_EMERGENCIA)>. Consulté le : 20/01/2021.

MUZZOPAPPA Eva et RAMOS Ana Margarita, « Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas », *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 29, 2017, pp. 123-142. En ligne : < <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda29.2017.06> >. Consulté le : 20/01/2021.

NÚÑEZ Sandino, *El miedo es el mensaje*, Montevideo, HUM, 2012.

PÉRIÈS Gabriel, « Un modèle d'échange doctrinal franco-argentin : Le plan Conintes 1951-1966 », dans : Fregosi Renée (dir.), *Armées et pouvoirs en Amérique Latine*, Paris, IHEAL Éditions, 2004.

PÉRIÈS Gabriel et SERVENAY David, *Una guerra negra. Investigación sobre los orígenes del genocidio ruandés (1959-1994)*, Buenos Aires - Caseros, Prometeo Libros-Universidad de Tres de Febrero, 2007.

RANCIÈRE Jacques, « Le 11 septembre et après : une rupture de l'ordre symbolique ? », *Lignes*, 8 (2), 2002, pp. 35-46. En ligne < <https://doi.org/10.3917/lignes1.008.0035> >. Consulté le : 20/01/2021.

\_\_\_\_\_, *Aux bords du politique*, France, Gallimard, 2012.

RICEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1990.

ROSENAU William, «Subversion and insurgency», *RAND Counterinsurgency Study -- Paper 2*, Santa Monica, California, RAND Corporation, 2007. En ligne : <[https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/occasional\\_papers/2007/RAND\\_OP172.pdf](https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/occasional_papers/2007/RAND_OP172.pdf)>. Consulté le : 20/01/2021.

SCHMITT Carl, *La notion de politique/Théorie du partisan*, Paris, Flammarion, 1992.

SPJUT R. J., «Defining subversion», *British Journal of Law and Society*, Vol. 6, N° 2, hiver 1979, pp. 254-261.

SZMUKLER Beinusz, «Terrorismo, subversión y derechos humanos», *El Derecho*, XIXe année, n° 4969, 13 mai 1980, pp. 1-3.

TRINQUIER Roger, *La guerre moderne*, Paris, La table ronde, 1961.

ZAFFARONI Eugenio Raúl, *El Enemigo en el Derecho Penal*, Buenos Aires, Ediar, 2018.

ŽIŽEK Slavoj, «Carl Schmitt en la era de la post-política», dans : Chantal Mouffe (coord.), *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011, pp. 35-59.

# La fiction comme anthropologie spéculative : narrer la (fin) de l'humanité

Baptiste Gilier •

## *Abstract*

This work wishes to be part of current debates around the prospect of the "end of the world" and the need for a metaphysical reinvention of the notions of "humanity" and "world". The scepticism of the ontological turn proposed by the supporters of the "speculative realism" although realistic about the threat to humanity; anthropologists Deborah Danowski and Eduardo Viveiros de Castro consider, at the conclusion of their essay entitled "L'arrêt de monde" (2014) the Amerindian collectives ("masters of techno-primitivist tinkering and politico-metaphysical metamorphosis") as one of the possible chances of survival of the future itself. This "comparative metaphysics" approach resonates with Juan José Saer's definition of "fiction as speculative anthropology". Indeed, if we consider with Rancière that our human and social sciences are imbued with the poetic and metapolitical models set up by literature, then fiction - in particular literature - appears as the privileged scene of a metaphysical reinvention of the notions of "Humanity" and "world". This is the hypothesis that we propose in this study by examining the metonymic mechanism at work in the work of the writer Juan José Saer.

## *Keywords*

Speculative anthropology; Anthropocene; Fiction; End of the World; Juan José Saer.

---

• Est chercheur associé à l'EHESS et chargé de cours en langue espagnole à l'École Polytechnique. Dans le cadre de son doctorat en Études politiques à l'EHESS, il a travaillé sur la revue culturelle argentine Punto de Vista (1978-2008) et, plus globalement, ses recherches portent sur les relations entre politique et littérature, notamment dans le contexte latino-américain

Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, n° 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

### ***Résumé***

Ce travail souhaite s'inscrire dans les débats actuels autour de la perspective de la « fin du monde » et de la nécessité d'une réinvention métaphysique des notions d'« humanité » et de « monde ». Sceptiques face au tournant ontologique que proposent les tenants d'un « réalisme spéculatif » mais réalistes quant à la menace qui pèse sur l'humanité ; les anthropologues Deborah Danowski et Eduardo Viveiros de Castro considèrent, en conclusion de leur essai intitulé *L'arrêt de monde* (2014) les collectifs amérindiens (« maîtres du bricolage techno-primitiviste et de la métamorphose politico-métaphysique ») comme l'une des chances possibles de la *survie du futur*. Cette approche qui s'apparente à une « métaphysique comparée » résonne avec une la définition de Juan José Saer de « la fiction comme anthropologie spéculative ». En effet, si on considère avec Rancière que nos sciences humaines et sociales s'imprègnent des modèles poétique et métapolitique mis en place par la littérature, alors la fiction – notamment littéraire – apparaît comme la scène privilégiée d'une réinvention métaphysique des notions d'« humanité » et de « monde ». C'est l'hypothèse que nous proposons dans cette étude en nous penchant sur le mécanisme métonymique à l'œuvre dans l'œuvre de l'écrivain Juan José Saer.

### ***Mots clés***

Anthropologie spéculative; Anthropocène; Fiction; Fin du Monde; Juan José Saer.

Si à première vue les préoccupations esthético-littéraires semblent quelque peu éloignées du débat philosophique qui nous rassemble, soulignons dès à présent que les réflexions qui suivent s'inscrivent pleinement dans la problématique autour des constructions et des déconstructions de l'humanité. Narrer la (fin) de l'humanité – c'est en réalité la lecture d'un essai relativement récent de la philosophe Deborah Danowski et de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro qui nous a poussé à convoquer ici même les débats actuels autour de la perspective de la fin du monde.

Intitulé « L'arrêt de monde » et paru en 2014, cet essai de Danowski & Viveiros de Castro vient clore un recueil de textes (*De l'univers clos au monde infini*<sup>79</sup>) parmi lesquels on peut citer ceux de Dipesh Chakrabarty, de Bruno Latour ou encore d'Isabelle Stengers. Dans la présentation de cet ouvrage collectif, Emilie Hache signale que le basculement dans l'« anthropocène » – c'est-à-dire que pour la première fois l'Homme interfère avec le devenir de la Terre –, nous oblige à revoir nos modes de perception, de pensée et de faire<sup>80</sup>. Dès l'introduction, Danowski & Viveiros de Castro posent les enjeux du débat :

Au fur et à mesure que la gravité de la crise environnementale et civilisationnelle actuelle se fait de plus en plus évidente, nous assistons à une nouvelle prolifération de variations autour de cette vieillissime idée, que nous appellerons ici – pour simplifier ce que cet essai entend compliquer un peu – la « fin du monde » : blockbusters du genre fantastique, docu-fictions de History Channel, livres de vulgarisation scientifique, jeux vidéos, blogs, journaux spécialisés, rapports et déclarations d'organisations mondiales, conférences sur le climat, symposiums de théologie, colloque de philosophie, manifestes politiques – une kyrielle de textes, contextes, véhicules, énonciateurs, publics. Tout ce flux disphorique va à contre-courant de l'optimisme « humaniste » prédominant en Occident au cours des trois derniers siècles. Il annonce, s'il ne reflète pas déjà, quelque chose qui semblait exclu de l'horizon de l'histoire en tant qu'épopée de l'Esprit : la ruine de notre civilisation globale, précisément de par son hégémonie croissante ; une chute qui pourrait entraîner avec soi des portions considérables de la population humaine. D'abord, bien sûr, les masses misérables du Quart Monde ; mais c'est de la nature même du collapsus imminent de s'abattre sur tout le monde, d'une façon ou d'une autre. Voilà pourquoi ce n'est pas seulement la civilisation dominante, occidentale, chrétienne et capitaliste, mais toute l'espèce humaine, l'idée même d'espèce humaine, qui se retrouve interpellée par cette crise – même et surtout, ces nombreux collectifs (cultures, sociétés, peuples) qui ne sont pas à l'origine de ladite crise, sans parler des milliers d'autres lignages de vivants menacés de disparition, ou déjà disparus de la surface de la Terre,

---

<sup>79</sup> Cf. HACHE (Emilie) [Ed.], *De l'univers clos au monde infini*, Ed. Dehors, Paris, 2014.

<sup>80</sup> Cf. HACHE (Emilie), « Introduction. Retour su Terre » in HACHE (Emilie) [Ed.], *De l'univers clos...*, op. cit.

à cause des modifications environnementales dues aux activités humaines<sup>81</sup>.

Parmi cette prolifération de récits autour du thème de la fin du monde, les auteurs se penchent sur des productions cinématographiques contemporaines telles que *Melancholia* (2011) de Lars von Trier ou encore *Le cheval de Turin* (2011) de Bela Tarr mais aussi sur *Fragment d'histoire future*, un essai de philo-fiction de Gabriel Tarde de 1896. En outre, il s'intéressent aux récits apocalyptiques et originels amérindiens ou de la tradition chrétienne et, pour finir, il se penchent sur le tournant ontologique proposé par les tenants philosophiques d'un « réalisme spéculatif » à travers certaines idées de Quentin Meillassoux et Ray Brassier.

Avant de revenir sur les conclusions de Danowski & Viveiros de Castro – qui constituent le déclencheur de notre étude –, résumons très brièvement les enjeux soulevés par les théories dites de l'« anthropocène ».

Tout d'abord, il est vrai qu'au moins depuis Darwin – et pour reprendre une formule de Lévi-Strauss –, on sait que « le monde a commencé sans l'homme et s'achèvera sans lui »<sup>82</sup>. Toutefois, les auteurs soulignent que « c'est une chose que de savoir que la Terre et même tout l'Univers vont disparaître dans quelque milliards d'années, ou que, bien avant cela, mais dans un futur encore indéterminé, l'espèce va s'éteindre »<sup>83</sup> ; et c'en est une autre que « d'imaginer la situation que la connaissance scientifique actuelle place dans le champ des possibilités 'imminentes' : que les prochaines générations (les générations proches) aient à survivre dans un milieu appauvri et sordide, un désert écologique et un enfer sociologique »<sup>84</sup>.

Danowski & Viveiros de Castro signalent qu'il y a dans la culture contemporaine un sentiment croissant que les deux personnages de notre mytho-anthropologie que sont l'« humanité » et le « monde » sont entrés dans une

---

<sup>81</sup> DANOWSKI (Deborah) & VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « L'arrêt de monde » in HACHE (Emilie) [Ed.], *De l'univers clos...*, op. cit., p. 222.

<sup>82</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS (Claude), *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1954.

<sup>83</sup> DANOWSKI (Deborah) & VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « L'arrêt de monde », art. cit. p. 230.

<sup>84</sup> *Ibid.*

conjonction cosmologique ou spatio-temporelle néfaste. La transformation de notre espèce de simple agent biologique en une force géologique se paierait par conséquent par l'intrusion de Gaia – notre terre mère – dans le monde humain, cette dernière se transformant ainsi en un sujet historique, en un agent politique menaçant. Bref, comme le résume bien Dipesh Chakrabarty, « la distinction entre histoire humaine et histoire naturelle [...] a commencé à s'effondrer »<sup>85</sup>.

Car en effet, cette collusion des Humains avec la Terre contribue de façon décisive à l'effondrement de la distinction fondamentale de l'épistème moderne entre Nature et Culture. Ainsi, selon Bruno Latour, cette continuité critique entre les rythmes de la nature et de la culture annonce un changement de phase imminent de l'expérience historique humaine<sup>86</sup>.

Face à l'écart entre la connaissance scientifique et l'impuissance politique, entre notre capacité (scientifique) d'imaginer la fin du monde et notre incapacité (politique) d'imaginer la fin du capitalisme, nous sommes pris d'un « panique froide » pour reprendre les mots d'Isabelle Stengers<sup>87</sup>. Pour dépasser cette « panique froide », les auteurs cités en appellent à une réinvention métaphysique qui passe par une reconceptualisation et/ou une refiguration des notions d'« humanité » et de « monde »<sup>88</sup>.

Venons-en désormais sans plus attendre aux conclusions de Danowski & Viveiros de Castro : sceptiques face au tournant ontologique que proposent les tenants d'un « réalisme spéculatif » mais réalistes quant à la menace, les deux auteurs considèrent les collectifs amérindiens (« maîtres du bricolage techno-primitiviste et de la métamorphose politico-métaphysique »<sup>89</sup>) comme l'une des chances possibles de la *survie du futur*<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> Dipesh Chakrabarty cité par DANOWSKI (Deborah) & VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « L'arrêt de monde », art. cit.

<sup>86</sup> Cf. LATOUR (Bruno), *Face à Gaïa*, Ed. la Découverte, Paris, 2015.

<sup>87</sup> Isabelle Stengers citée par DANOWSKI (Deborah) & VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « L'arrêt de monde », art. cit.

<sup>88</sup> DANOWSKI (Deborah) & VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), « L'arrêt de monde », art. cit., p. 292.

<sup>89</sup> *Ibid.* p. 339.

<sup>90</sup> *Ibid.*

Pour comprendre l'approche de Viveiros de Castro, que l'on pourrait qualifier de « métaphysique comparée », il faut revenir à *Métaphysiques cannibales*, son brillant essai publié en 2010 dans lequel il condamne le narcissisme de sa propre discipline, qui tend à se regarder elle-même à travers l'Autre, et donc à « voir toujours le Même dans l'Autre »<sup>91</sup>. Pour éviter cet écueil, il propose de « situer » l'anthropologie au sein même de la relation entre la pensée occidentale et la pensée amérindienne. C'est notamment ce qui lui fait dire que la pensée de Claude Lévi-Strauss s'imprègne de la pensée amérindienne. Le discours anthropologique s'origine donc à la rencontre de ces deux pensées ; et de cette rencontre, il puise sa force et se cristallise. Ce perspectivisme n'est pas pour autant synonyme d'abandon de la notion de vérité car – pour reprendre une formule de Gilles Deleuze – « le perspectivisme leibnizien, ce n'est pas une variation de la vérité, mais plutôt la vérité d'une variation »<sup>92</sup> ; et de la même manière, « le relativisme n'est pas la relativité de la vérité, mais la vérité de la relation »<sup>93</sup>.

Revenons-en à présent à la proposition de Danowski & Viveiros de Castro et risquons une analogie : nos poètes et artistes ne sont-ils pas eux aussi, à leur manière, comme les collectifs amérindiens, « maîtres du bricolage techno-primitiviste et de la métamorphose politico-métaphysique » ? C'est précisément ici que l'approche des deux auteurs brésiliens résonne avec cette idée mise en exergue dans le titre de notre texte de la « fiction comme anthropologie spéculative » que je tiens de l'écrivain argentin Juan José Saer (1937-2005)<sup>94</sup>. Nous nous risquerons donc à une analogie entre l'approche de Danowski & Viveiros de Castro – qui considèrent que la métaphysique amérindienne peut contribuer à la « survie du futur » – et la thèse de Jacques Rancière selon laquelle nos sciences humaines et sociales s'imprègnent des modèles poétique et métapolitique mis en place par la littérature. Au sujet des sciences de l'interprétation, ce dernier souligne en effet dans *Politique de la littérature* que « les modèles explicatifs qu'elles ont utilisés pour dire le vrai sur le texte littéraire sont les

---

<sup>91</sup> VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), *Métaphysiques cannibales*, PUF, Paris, 2009.

<sup>92</sup> DELEUZE (Gilles), *Le pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Paris, 1988.

<sup>93</sup> Gilles Deleuze cité par LATOUR (Bruno), *Politiques de la nature*, La Découverte, Paris, 2004.

<sup>94</sup> Cf. SAER (Juan José), *El concepto de ficción*, Seix Barral, Buenos Aires, 1997.

modèles forgés par la littérature elle-même»<sup>95</sup>. La fiction – notamment littéraire – apparaîtrait alors comme la scène privilégiée d’une réinvention métaphysique des notions d’« humanité » et de « monde ».

Une question demeure : comment opère ce « bricolage techno-primitiviste » et cette « métamorphose politico-métaphysique » dans la fiction ?

Dans un travail antérieur sur un roman de Juan José Saer intitulé *Nadie Nada Nunca* (1980)<sup>96</sup>, nous avons relevé que le climat d’imminence qui se dégageait de la « zone » (l’espace littéraire saerien) résultait d’un décalage, d’une torsion qui n’était pas sans rappeler le geste deleuzien face à l’« image dogmatique de la pensée »<sup>97</sup>.

Ce climat d’imminence se manifestait poétiquement par l’expression d’intensités à travers une série d’expérimentations métonymiques. Il s’agissait de la *réfraction*, de la *perspective* et de la *contagion* ; des notions qui, bien qu’originaires proviennent du champ des sciences naturelles, ont été utilisées pour l’étude des mythes par les anthropologues Claude Lévi-Strauss (pour la réfraction)<sup>98</sup>, Eduardo Viveiros de Castro (pour la perspective)<sup>99</sup> et James George Frazer (pour la contagion)<sup>100</sup>. Au moyen de ces procédés métonymiques, la « zone » littéraire devient une zone d’indétermination dans laquelle les intensités à la fois brouillent les identités et mettent en évidence ce que Saer appelle la « forêt dense du réel »<sup>101</sup>.

À la différence du mécanisme métaphorique, le mécanisme métonymique ne réduit pas l’Autre au Même : dans un processus de différenciation, il le rend socialement visible et audible. Fuyant les identités figées, brouillant les frontières et renversant les perspectives, la métonymie – pour le dire en termes rancieriens – redistribue le « partage du sensible »<sup>102</sup>. Il s’agit donc d’une « forme intense » qui subvertit l’ordre représentatif des choses.

---

<sup>95</sup> RANCIÈRE (Jacques), *Politique de la littérature*, Galilée, Paris, 2007, p. 32.

<sup>96</sup> SAER (Juan José), *Nadie nada nunca*, Seix Barral, 2000.

<sup>97</sup> Voir DELEUZE (Gilles), *Différence et répétition*, PUF, Paris, 1968.

<sup>98</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS (Claude), *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Plon, Paris, 1964.

<sup>99</sup> Cf. VIVEIROS DE CASTRO (Eduardo), *Métaphysiques cannibales*, op. cit.

<sup>100</sup> Cf. FRAZER (James George), *Le rameau d’or*, R. Laffont, Paris, 1983.

<sup>101</sup> SAER (Juan José), *El concepto de ficción*, op. cit.

<sup>102</sup> Cf. RANCIÈRE (Jacques), *Politique de la littérature*, op. cit.

Au travers de la matérialisation des intensités, on pressent ainsi la possibilité d'un autre monde, d'une autre ontologie. La « zone » de *Nadie nada nunca* se situe ainsi sur le seuil de ces deux mondes – ou ontologies – en lutte. À chaque instant, le premier menace de s'effondrer et, le second, de jaillir. Tout le récit est parcouru par cette tension entre le transcendant et l'immanent. Tandis que tremble l'édifice de la raison représentative, le récit expérimente le vertige du vitalisme. Toutefois, bien que précaire, cet équilibre est essentiel car le saut dans le monde des intensités est un saut en dehors de la représentation, et donc en dehors de la littérature.

Ce climat d'imminence, cette menace d'un débordement du réel dans un récit sur le point de déraiper, c'est précisément cette menace, cette nouvelle perspective de fin du monde que nous évoquions précédemment. Dans ces va-et-vient perspectivistes que propose le roman de Saer, la dichotomie entre l'Autre et le Même s'estompe progressivement et la figure du sujet devient plus poreuse, ouverte à la contingence du réel. C'est précisément de ces modèles poétiques et métapolitiques que doivent s'inspirer nos sciences humaines, qui souffrent aujourd'hui d'anthropocentrisme, pour se réinventer et par la même occasion, inventer l'« humanité » qui vient.

# Genealogía de las Humanidades y crisis del sentido. El Humanismo ante lo *Globalitario*

Ricardo Viscardi •

## **Resumen**

El artículo reúne dos intervenciones que tuvieron lugar en el desarrollo del Coloquio *¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo?*, que se desarrolló a través de seis eventos entre Montevideo, Buenos Aires, Santiago, Valdivia, Osorno y París, entre marzo y mayo de 2019. El primero de los textos fue presentado en Valdivia a inicios de mayo y plantea, a partir del discurso de Carlos Vaz Ferreira en el acto inaugural de la Facultad de Humanidades y Ciencias en el Uruguay (1946), una lectura genealógica de las Humanidades, que presta especial atención al vínculo fundacional que mantienen con el saber en su conjunto. El segundo texto fue presentado en la sesión de fines de mayo, que tuvo lugar en París. Esta segunda intervención en el mismo Coloquio retoma, a partir del planteo sobre el presente “globalitario” en Paul Virilio, la polémica que surgió en las cinco sesiones anteriores en torno a la cuestión del Humanismo. La segunda intervención (y la segunda parte de este artículo) replantea como propio el tema de la crisis del sentido, que la primera intervención había presentado como un desafío que enfrentan las Humanidades, ante el actual desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación.

## **Palabras clave**

Globalitarismo; Humanidades; Humanismo; sentido; tecnología.

---

• UdelaR-Uruguay/Paris8-St.Denis.

**Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, nº 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

### ***Abstract***

The article brings together two interventions that took place in the development of the Colloquium *¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo?*, which took place through six events between Montevideo, Buenos Aires, Santiago, Valdivia, Osorno and Paris, between March and May 2019. The first of the texts was presented in Valdivia at the beginning of May and proposes, based on Carlos Vaz Ferreira's speech at the opening ceremony of the Faculty of Humanities and Sciences in Uruguay (1945), a genealogical reading of the Humanities, which pays special attention to its founding link with knowledge as a whole. The second text was presented at the session at the end of May, which took place in Paris. This second intervention in the same Colloquium takes up, from the point of view of the notion of "globalitarian" in Paul Virilio, the controversy that arose in the five previous sessions around the question of Humanism. The second intervention (and the second part of this article) takes up as its own the issue of the crisis of meaning, which the first intervention had presented as a challenge posed to the Humanities, given the current development of information and communication technologies.

### ***Keywords***

Globalitarian; Humanities; Humanism; meaning; technology.

## **I**

### **Humanidades y universidad**

#### Las Humanidades según Vaz Ferreira

En el acto inaugural de la Facultad de Humanidades y Ciencias, que tuvo lugar en el Paraninfo de la Universidad de la República el 3 de mayo de 1946, Carlos Vaz Ferreira pronunció un discurso del que quisiera comentar en especial un párrafo. Refiriéndose a distintos proyectos que se presentaron en el proceso de constitución

de esa facultad, que a su parecer eran, en el mejor de los casos, incompletos, dice Vaz Ferreira:

Por ejemplo: como la palabra “humanidades”, además de su sentido originario (estudios humanos en oposición a los divinos o teológicos), tendió a tomar un sentido restringido, que excluía a las ciencias propiamente dichas, hubo gran peligro de que la institución a crearse se estrechara (falsa oposición también) en ese sentido limitado (Vaz Ferreira, 2016, 11).

La aclaración de Vaz Ferreira acerca de las Humanidades entra en un claroscuro para la acepción predominante del término en la actualidad. Por un lado recibe cierta luz que proviene de la contraposición a los estudios “divinos o teológicos” que pauta el origen de las disciplinas humanistas, aunque en una versión predominante este inicio se presente como efecto de un efecto derivado de la antigüedad greco-romana y no como alternativa reformista de la sensibilidad cristiana. Pero la apreciación de Vaz Ferreira ingresa en una zona de decidida oscuridad, por otro lado, respecto a las convicciones predominantes al presente, cuando afirma que las Humanidades se estrecharían en su alcance por excluir a “las ciencias propiamente dichas”. Menos aún forma parte de la opinión mayoritaria en la actualidad, el supuesto que sugiere esa afirmación, ya que si -como los sostiene el filósofo- las Humanidades no deben excluir a las disciplinas científicas para no caer en una “falsa oposición”, debieran por lo tanto incluirlas.

#### Algunas preguntas al discurso de Vaz Ferreira sobre las Humanidades

El discurso inaugural del principal impulsor de la creación de la Facultad de Humanidades y Ciencias tuvo lugar hace 73 años. Desde entonces la perspectiva teórica ha conocido significativas inflexiones, que en este caso no contradicen el propósito de Vaz Ferreira sobre las Humanidades, sino que por el contrario, lo inscriben en un registro del presente, aunque quizás con un sesgo más crítico aún. La

vigencia de ese registro pese a las siete décadas transcurridas lleva a formular algunas preguntas con relación a las afirmaciones del más destacado filósofo uruguayo:

a) ¿Qué índole de oposición a los estudios “divinos o teológicos” pauta el inicio de las Humanidades?

b) Si las Humanidades hubieran adoptado un “sentido restringido” en caso de prescindir de las “ciencias propiamente dichas” ¿qué condición comparten con las disciplinas científicas?

c) ¿Si las Humanidades abandonan el planteo restringido que excluye a las “ciencias propiamente dichas”, debieran por consiguiente incluirlas?

#### La individuación de la espiritualidad cristiana

Quizás una perspectiva genealógica permita establecer, mediante cierta relectura de la tradición, la significación actual de esas preguntas. Acerca del vínculo inicial de oposición que, siguiendo la expresión de Vaz Ferreira, los estudios “humanos” plantearon con los “divinos o teológicos”, dice Silvia Magnavacca en un estudio preliminar a Pico della Mirandola:

Más allá de la nota individualista y aún mundana que algunos se han complacido en subrayar -sobre todo siguiendo a Burckhardt-, sí puede decirse que, especialmente en confrontación con la cultura que rechaza, la literatura humanística tiene un sesgo predominantemente laico. Ello no significa de ninguna manera que haya tenido carácter profano, ni mucho menos. Es más, alienta en sus textos la búsqueda de una nueva espiritualidad, menos condicionada en lo cultural, más libre y, fundamentalmente, más íntima e intensa que la pautada por la Iglesia de entonces. En esta última característica, por lo demás, creemos que se debe inscribir el mentado individualismo (Magnavacca, 2008, 35-36).

Magnavacca señala, entonces, tres cuestiones concatenadas entre sí: a) las Humanidades forman parte del contexto religioso de la época b) se proponen dentro del mismo contexto que integran una reforma de la espiritualidad cristiana c) el individualismo es un efecto del giro que adquiere, desde el siglo XIV, la significación propia de la doctrina cristiana.

Como ejemplo argumental de tal inscripción religiosa y cristiana puede considerarse el “Elogio de la locura” de Erasmo de Rotterdam (Erasmo, 1953, 141), obra que exalta la necesaria condición desquiciada del humano, por oposición a la inalterable sabiduría divina. Lo que se opondría a la cordura sería, según el elogio de la locura humana, pretender que la criatura se igualara con el Creador.

La radical inscripción del conocimiento laico -pero no profano- en la espiritualidad cristiana, que se abre con los humanistas, llega a motivar siglos después una reversibilidad doctrinaria de la propia Iglesia. El argentino Fabián Campagne ha destacado como, a fines del siglo XVIII el Papa Lamberti incorpora, para instruir los procedimientos de beatificación oficiados por los canónigos, el propio saber laico imbuido de naturalismo (Campagne, 2015, 348-349)”.

### La Idea de la universidad

b) El cuanto las Humanidades no debieran excluir, según Vaz Ferreira, a “las ciencias propiamente dichas”, sin correr el riesgo de un grave menoscabo de la propia entidad humanística; se puede entender que, en el mejor de los casos, por sí solas las disciplinas humanísticas no alcanzarían sino un conocimiento subalterno o relativamente opaco.

En el año 1965 el Instituto de Filosofía de las misma Facultad de Humanidades y Ciencias fundada por Vaz Ferreira publicó una recopilación de textos fundamentales de la universidad Moderna. Esa recopilación lleva por título “La Idea de la

universidad”. Para entender tal identificación entre una institución y una idea que expresa ese título, conviene recordar que Husserl reivindicaba “la idea en sentido kantiano”. El fenomenólogo reivindicaba, de la idea kantiana, la índole trascendental. Esta condición no es meramente conceptual, en cuanto sostiene asimismo una arquitectónica institucional.

Recíprocamente teórica e institucional, tal arquitectónica supone una transformación del lugar de la filosofía, que corresponde, sin más, a una transformación del sentido de cualquier lugar: en vez de representarse como efecto, la razón filosófica convierte a la representación en un efecto de su propio lugar racional. Todo lugar se convierte desde entonces en efecto de la razón, donde la idea subyace como el fundamento que sostiene todo lugar y *a fortiori* un lugar institucional, sobre todo si se trata de la institución universitaria. Dice Derrida respecto a esta arquitectónica que es institucional porque es racional:

Entre la formulación del *principio de razón* por Leibniz y las Críticas kantianas, hay una especie de devenir-institución de la razón, más estrictamente devenir-institución estatal, como un devenir-facultad de la razón (Derrida, 1995,100).

Este momento en que la Idea se coloca como “piedra fundamental” de todo saber, el político tanto como el científico, corresponde a la reversión biopolítica (democrática) del biopoder (monárquico), de forma que la universidad Moderna erige su arquitectónica sobre la idea: la Idea de la universidad. Desde este punto de vista, tan fundamental como ideal, ningún saber (“las ciencias propiamente dichas” incluidas) puede existir, tal como lo plantea Vaz Ferreira en aquel discurso de 1946, sin recurrir “à son corps défendant» al fundamento racional de índole humanística.

Las Humanidades como ciencias: el científico “sieteficios” (*bricoleur*)

c) Queda por lo tanto la tercera cuestión que sugiere el pasaje retenido del discurso de Vaz Ferreira: si las ciencias no pueden ser excluidas de las Humanidades, contrariamente a lo que sugiere una “falsa oposición”, ¿tal afirmación supone que las Humanidades incorporan a las “ciencias propiamente dichas” en el campo que les es propio?

El auge de la inscripción científica de las Humanidades tiene lugar en torno al estructuralismo lévi-straussiano, en cuanto la antropología estructural accede a una formalización lógico-matemática de los textos mitológicos. El campo de lo que Vaz Ferreira denomina, en consonancia con la tradición, “ciencias propiamente dichas”, entra por consiguiente en intersección con el campo de las interrogaciones humanísticas acerca del significado, como tal, de lo humano. Foucault (1966, 390) señala que ese encuentro entre la naturaleza y la cultura las solapa recíprocamente, la una en la otra, según el vínculo más estrecho de determinación, por ejemplo, en el caso de la prohibición del incesto, “universal de naturaleza” que cunde entre las culturas.

En cuanto proviene de un lugar que no puede asignarse empíricamente, a no ser como “no lugar” entre el modelo teórico general y el caso concreto particular, la formalización lévi-straussiana deja al sabio, según Derrida, entre el científico (que entiende conceptos) y el “sieteoficios” (que interviene casuísticamente) (Derrida, 1967, 422), sin poder decidirse alternativamente entre dos vocaciones tan contrapuestas.

De ahí que según Foucault las ciencias humanas sean “metaepistémicas”, “anaepistémicas” o incluso “hipoepistémicas” a condición, dice el arqueólogo del saber, de retirarle al prefijo “hipo” todo lo que conlleva de peyorativo (Foucault, 1966, 366). Esto equivale a decir que las ciencias humanas, que como recordamos no son, para Foucault, propiamente ciencias, devienen una vez transformado el prefijo “hipo” en todo lo contrario de peyorativo, las que sostienen cualquier saber.

Jean-François Lyotard planteó, en tanto que condición posmoderna, la deslegitimación de la arquitectónica moderna de la razón y por lo tanto, de la institucionalidad. Entendida como “crisis de los grandes relatos”, esa deslegitimación provenía del juego pragmático del lenguaje, en cuanto el fundamento del sentido abandonaba una inscripción en la referencia, para pasar a sostenerse en el uso contextual de la significación. Motivado por la performatividad tecno-económica o por el diseño militar estratégico, el uso pragmático del lenguaje perforaba tanto la índole representativa de los estados-nación como la significación de la universidad Moderna, cuya misión consistía en promover el progreso democrático del saber (Lyotard, 1987, 6-7). La punta más fina del dispositivo de poder se presentaba, por consiguiente, allí donde la performatividad tecno-económica se potenciaba con la pragmática del lenguaje, a través de los dispositivos informatizados del saber (Lyotard, 1987, 16).

Esta situación en que el lenguaje se encontraba potenciado por la propia articulación entre uso y significación, parece superada por las nuevas tecnologías, que Roberto Igarza entiende como “mediatización de los contenidos y mediación de las interacciones” (Igarza, 2008, 135). El sentido se transfiere a la clausura artefactual y el uso del dispositivo interfiere en las interacciones sociales. En este contexto el mundo deviene efecto del lenguaje de programación antes que, tal como lo quería Lyotard, el lenguaje intervenga en el mundo como efecto de poder, tecno-económico o estratégico-militar. Un ejemplo elocuente de esta situación lo provee la profesión de “desarrollador”, calidad tecno-informática que consiste en diseñar software que preve y provee las actividades del usuario al que se lo destina. Esto supone que el “mundo de la vida” que postularon Husserl y Habermas pase a ser diseñado como el uso virtual de un artefacto. Sin embargo, quien porta lo humano es el aparato y no el individuo, ya que el humano actúa según un uso de la máquina ya consignado en la información prevista/provista por su programación. La arquitectónica de la crítica se

encuentra por lo tanto colonizada por un lenguaje-objeto que adviene al individuo con el artefacto, pero según un desarrollo humano y por lo tanto social, previsto/provisto por el programador industrial (denominado “desarrollador”).

En tales condiciones cabe esperar que la esterilización de la crítica (orgánica y representativa), como efecto del definitivo esclerosamiento formal de cierto lenguaje-objeto informatizado y gobernado por el diseño estratégico-industrial (tecnológico) del “desarrollador”, genere una profusión de la crisis. En esa medida la crisis no adviene como el desorden que la crítica se propone ordenar, según límites y relaciones edificantes guiadas por la razón, sino como el margen ineluctable que se opone a un incremento exponencial de la arbitrariedad política, ante la proliferación de conductas coercitivas socializadas artefactualmente.

Quizás en esa perspectiva debemos ubicar el vínculo entre Universidad y Humanidades, no como el acceso a un Orden Universal y Mayor (de la comunicación, la economía, las migraciones, etc.) diseños tan universales como fracasados, sino como el contragobierno que ponga en jaque el poder tentacular de las corporaciones que programan el mundo del común de nosotros. Entiendo que el contexto universitario chileno<sup>103</sup> sabe mucho de ese reequilibrio que nunca es finalista, pero que siempre empieza por poner fin a las demasías programáticas.

## II

### **Transformations critiques de l’image.**

L’Humanisme à l’épreuve du *globalitaire*

---

<sup>103</sup>La sesión del Coloquio ¿Renacimiento de las Humanidades o cenotafio del Humanismo? en que fue presentada la ponencia, tenía lugar en la ciudad de Valdivia.

Au cours des séances du colloque “Renaissance des Humanités ou Cenotaphe de l’Humanisme?” tenues à Montevideo, Buenos Aires, Valdivia et Osorno durant mars 2019, un débat s’est installé, à la suite de bilans fort divers portant sur la signification critique de l’Humanisme. Deux champs se sont alors départagés l’un de l’autre : d’un côté l’on revendique l’effet de sécularisation introduit par les Humanités depuis la Renaissance, de l’autre côté l’on ne perçoit dans l’Humanisme qu’un dispositif stratégique à usage politique, dépourvu de portée théorique autonome.

Une autre lecture possible de ce partage s’amorce pourtant de nos jours, d’après un scénario instruit par la technologie : celui de la montée en force du *globalitaire* (Virilio, 1998, 21). Ce nouveau scénario s’empare progressivement de la légitimité publique attribuée, notamment depuis la Modernité, à l’Humanisme. Cette substitution pose, tout d’abord, la question de la cession des droits d’auteur que la Modernité a fait en faveur de la prépondérance technologique, qui s’annonce sans répit sous le label d’internet. La clôture du sens commun est passée, sans solution de continuité, de la certitude prédictive d’un aboutissement fatal de l’Histoire, à l’attente du bienfait qui découlera d’un redéploiement du Réseau, sans que l’on décèle, dans ce pas de connexion, qu’un pas en avant du progrès.

Personne ne songera à arrêter ce progrès, qui allant de l’avant avec tant de facilité, provient par ailleurs de la connaissance. Ce label d’origine met de surcroît en cause, à la suite des méfaits de la globalisation, la responsabilité universelle du savoir. Or, c’est avant tout de connaissance qu’il s’agit, quand on songe au bien auquel on s’attend de l’Humanisme, ce qui ramène celui-ci, para le biais des Humanités, à la sécularisation du savoir théologique dont il est parti.

L’élément le plus visible -aussi bien au sens figuré qu’au sens visuel du mot- du savoir théologique chrétien a été bel et bien l’image. La saisie technologique de l’image paraît porter, en effet, la connaissance au-delà de l’humain, en tout cas, par-

dessus l'Humanisme, car on n'arrête pas le progrès que celui-ci nous fait subir à la suite de la connaissance, qui devrait pourtant nous émanciper.

Le *globalitaire* instruit l'image d'un double sens du critique : d'un côté elle induit -notamment par le biais des *médias*- la crise du contexte qu'on décèle comme « situation critique », de l'autre côté l'image s'offre à la pensée de tout chacun, comme l'objet dont la crise du sens permet d'établir un « bilan critique ». Autant dire que l'image paraît fournir un double tranchant du réel, qui se passe du destin promis à l'humain, et par les Humanités et par l'Humanisme, sans avoir de cesse de se jouer sur le plan, trop humain peut-être, d'un équilibre qu'on ne saurait arrêter par le progrès.

### L'Ecologie grise de l'image

Dans « Cybermonde, la politique du pire », Virilio établit un parallèle entre le panoptisme foucaldien et les effets qui s'en suivent de la globalisation. Il serait question, d'après cette mise en cause de l'artefactualité cybernétique, d'un « Panoptique de Lumière », dont la structure carcérale ne serait que l'effet de la « vitesse et vacuité » des images. Virilio se réclame par la suite, également, d'une « écologie grise », qui d'après son approche, on devrait mettre en rapport avec un architectonique du savoir. Ce qui étonne tout d'abord, c'est la condition que d'après le théoricien de la dromologie, serait celle de l'image, car le rapport de celle-ci au panoptisme est présenté d'emblée sous les traits de la vitesse et la vacuité. Par ailleurs, Virilio rapporte également cette vitesse-là à l'effacement de l'image, notamment quand il met en cause l'exploit du TGV quant à la rapidité de son déplacement, du fait que celle-ci nous en interdit, à la suite de l'allure réussie par l'engin, de profiter à la fenêtre du paysage tout proche à la marche du train.

A suivre le droit fil du raisonnement virilien, on dirait que le tournant par lequel il s'en remet au panoptisme foucaldien, suppose que le renfermement qu'on

fait subir aux citoyens du cybermonde ne provient pas, pour l'essentiel, d'un manque de saisie formelle de l'image, car notre vécu des émissions se trouverait davantage incarcéré par un certain flou du flux des images. Cette lecture de la question de la vitesse chez Virilio pourrait, également, s'en valoir de la célèbre formule virilienne d'après laquelle « la vitesse est un milieu provoqué par le véhicule » (Virilio, 1997, 16).

D'après cette approche de la question de la vitesse, l'image se trouverait identifiée, en tant que telle, avec un véhicule dont le support serait l'émission. A ce véhicule qui devient l'image reviendrait tout de même, par voie de conséquence, la responsabilité de la « provocation » qui, selon l'énoncé lui-même, provient de l'image-véhicule (ou vice-versa). Pour autant que ce véhicule atteint une allure mondiale instantanée, la provocation qu'il exerce sur tout un chacun devrait introduire, parmi le commun, une déroute généralisée concernant la saisie possible des images.

La « provocation » dont serait responsable un tel véhicule deviendrait, par voie de conséquence, un milieu dont le renfermement devance la saisie formelle de l'image elle-même. Celle-ci n'arrive à son destinataire, en effet, qu'à la suite d'une destination qui vise la réception du commun. Ceci dit, le véhicule-image (ou vice-versa) qui s'y introduit parmi les uns et les autres se substitue, à une allure inouïe et chez tout destinataire, à l'ancrage d'un sens partagé en (tant que) commun. On ne serait libre, dans cette perspective, que de regarder ce qu'on ne peut pas comprendre, si comprendre veut dire pouvoir suivre (et *a fortiori*, décider par soi-même) le sens de ce qui est perçu en commun. Inversement, on ne pourrait que devenir le prisonnier d'un flux de l'insensé, pour autant que ce qui nous arrive d'image ne se lie guère à un contexte partagé, autant dire, pourvu de référence commune.

Ce rapport de filiation entre le milieu provoqué par l'artefactualité chez Virilio et le panoptisme paraît d'autant plus fondé, que le panoptique foucauldien lui-même peut-être compris comme un artefact provoqué par un conflit. Ce dernier peut-être

décrit, en effet, comme un milieu où les murs, tout aussi bien que la lumière, accomplissent le dessein d'une même pro-vidence stratégique des images.

### Transformations critiques

Avant de devenir effet de sens comme « règle d'obéissance » le panoptisme suppose, en effet, un milieu dans lequel s'affrontent des agissements conflictuels qui déterminent, à la suite de leurs rapports inégaux et contingents, le renfermement. Cette disparité contingente qui produit pourtant un milieu qui instruit des comportements, nous permet d'aborder le deuxième élément de la présentation que Virilio a fait de l'image : la vacuité. Pour autant qu'on accorde à cette même approche virilienne que le milieu est provoqué par le véhicule, on est amené par voie de conséquence à admettre que l'image elle-même tient, en ce qui concerne sa vacuité, davantage à un flux déroutant qu'à un vide de contenu.

Pareille interprétation des effets de vitesse et de vacuité de l'image se rapporte encore, par un biais supplémentaire, à la définition de la vitesse chez Virilio. Etant donné que ce milieu ne s'installe qu'à la suite d'une « provocation », il se lie de nécessité aux effets qui s'en suivent fatalement d'une cause (au sens d'une causalité physique), ou dans l'autre cas de figure que le même terme procure, une « provocation » suppose encore, l'agissement destiné à soulever une réaction chez le destinataire. Or, une provocation qui depuis le véhicule qui n'est qu'image, induit à l'insu de celui-là-celle-ci un milieu qui n'est que renfermement, s'accorde aussi bien avec le sens de « provocation » en tant qu'effet déclenché par une cause nécessaire (« physicaliste »), qu'avec le sens de « provocation » en tant qu'agression destinée à produire n'importe quelle réaction. On assiste en effet, aussi bien à un déferlement des images comme un flux, qui une fois déclenché depuis l'émission on ne peut plus arrêter, qu'à un choc des images, dont l'impact est moins adressé à l'égard de quelqu'un en particulier, qu'à produire des effets parmi l'ensemble d'une population.

Ce qui plus est, ce choc des images aurait lieu en dépit de tout accueil intentionnel, il devancerait notamment, d'après la même scène, toute attention prévoyante d'une conscience. Un tel choc deviendrait par voie de conséquence l'effet redoublé, et d'une vitesse qui malmène la perception elle-même et d'une vacuité envoûtante, qui trouble à l'avance tout regard jeté sur un contexte. L'écologie grise dont se réclame Virilio exige, d'après les attendus posés par le « Panoptique de Lumière », la prise en compte d'une économie artefactuelle de l'image dans ses effets les plus troublants.

### La question du sens

Une fois admise l'emprise qui gagne un flux stratégique des images sur nos habitudes, la question du sens ne se pose plus depuis une architectonique du savoir, tout comme elle ne relève guère d'une procédure de la connaissance, somme toute, elle ne saurait non plus provenir d'un développement historique de la conscience. On a essayé d'expliquer cette emprise des technologies de l'information et la communication sur le présent, comme un effet de *hiatus*, dû à l'embar de la procédure informatique, à la suite du partage qui intervient entre le numérique et le sens, pour autant que celui-ci n'est censé se déployer que d'après un support numérique (Jeanneret, 2000, 42-43).

L'on remarque à cet égard que personne n'arriverait à déceler, depuis le code informatique qui s'affiche à l'écran à l'occasion d'une panne du logiciel, le sens qui serait celui de l'information publique qu'on se propose de diffuser. Resté sur le plan du support, le code informatique n'est pas en mesure de procurer un fait d'information en soi-même, dans la mesure où il reste en marge de la langue du commun. On signale également que Jakobson a métaphorisé, dans la dénomination « fonctions du langage » le sens de la Théorie Mathématique de la Communication de Claude Shannon. En effet, il serait hors question de tirer, tel qui le fait le linguiste

russe, du calcul de la puissance de transmission d'un support physique, un sens figuré que l'on tiendrait par figure du langage (Ure, 2010, 51).

Les deux objections adressés à la formulation mathématique de l'information se reconduisent l'une l'autre. La question qui se trouve soulevée dans les deux cas est celle du partage entre le sens et le non-sens, aussi bien quand on avance l'opposition entre l'information et son support, que d'après une dénégation de métaphore adressée à l'encontre du discours mathématique. Les deux arguments posent, l'un face à l'autre, la place qui revient au non-sens, place placée à l'opposée de celle qui porte en soi le sens lui-même.

Le texte de Derrida «Le retrait de la métaphore » interroge en particulier le privilège qui s'accorde, depuis l'économie de la métaphore, à ce rapport entre le sens et ce qui en est dépourvu. A Derrida de signaler qu'en Grèce on désigne par le mot « métaphore », notamment encore de nos jours, tout aussi bien le moyen de transport qui se déplace d'un endroit à un autre en ville, que le transfert de sens qui nous dépose, d'après un parcours de langue, au loin du point de départ d'une phrase (Derrida, 1993, 35-36). On pourrait remarquer, par ailleurs, que cette paronymie qui s'empare du mot métaphore encore de nos jours, notamment en Grèce contemporaine, se trouve dans le propos de Derrida, lié aussi bien au parcours de ce véhicule qui nous conduit dans la langue, qu'à cet autre véhicule qui nous amène au destin d'un parcours en ville. Cela s'empare au même titre du contenu métaphorisé que du déplacement qui mène, celui qui s'en sert, vers des horizons non-prévus.

Ce sens métaphorique qui nous sert de véhicule s'en passe également de notre conduite, pour nous déposer, en fin de route, à une destination non prévue. Il serait par conséquent insensé d'opposer, à la suite d'un avoir lieu du sens métaphorique, ce tenant lieu de sens à une condition qui s'en trouverait dépourvue. En effet le sens et son opposé s'opposent, l'un à son autre, par rapport à un trajet dont n'importe quel effet de sens ne saurait assurer le parcours.

## Depuis l'humain, d'après le non-humain

L'image dont parle Virilio se rapporte à la question du sens d'après une allure insensé. La vitesse ne saurait devenir l'effet du sens en tant que celui-ci la porterait, depuis sa portée de signification, car c'est le véhicule-image qui déclenche, par voie de provocation, le milieu qui lui survient par un effet en retour. La condition critique s'en suit de l'image elle-même, tout autant du fait de l'interrogation qu'elle attire vers soi, qu'à la suite du défi qu'elle adresse à son destinataire. Le sens ne saurait, par conséquent, faire partie d'une condition indéniable de l'humain. Les « nouvelles humanités » évoqués par Derrida s'avancent depuis l'ancrage à l'événement, car celui-ci ne revient à l'image que dans la mesure où celle-ci tire, et de son fait et de son être, le devenir critique qu'elle attire d'autant plus qu'elle le provoque d'elle-même.

### Bibliografía

- Campagne, F. (2015). *Profetas en ninguna tierra*. Buenos Aires: Prometeo.
- Derrida, J. (1993). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía. La retirada de la metáfora*. Barcelona : Paidós.
- Derrida, J. (1995). *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Barcelona : Paidós.
- Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil.
- Erasmus de Rotterdam. (1953). *Elogio de la locura*. Madrid: Espasa Calpe.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris : Gallimard.
- Jeanneret, I. (2000). *Y-a-t-il (vraiment) des technologies de l'information?* Lille: Presses Universitaires du Septentrion.
- Igarza, R. (2008). *Nuevos medios*. Buenos Aires : La Crujía.
- Lyotard, J-F. (1987). *La condición posmoderna*. Madrid : Cátedra.
- Magnavacca, S. (2008). “Estudio preliminar” en *Discurso sobre la dignidad del Hombre*, pp.17-200, Buenos Aires: Ed. Winowrad.
- Ure, M. (2010). *Filosofía de la comunicación en tiempos digitales*. Buenos Aires: Biblos.

Vaz Ferreira, C. (2016). « Discurso de Carlos Vaz Ferreira » en *70 años de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación*, pp. 10-13, Montevideo : UdelaR.

Virilio, P. (1997). *Cybermundo ¿una política suicida?* Chile: Dolmen.

Virilio, P. (1998). *La bombe informatique*. Paris: Galilée.

# Organizar lo organizabile. Consideraciones sobre las sociedades de control, la cibernética y la gestión

Martín Macías Sorondo \*

Stéphane Douailler \*\*

## *Resumen*

A diferencia de las sociedades disciplinarias, cuya dimensión preminente ha sido el espacio, las sociedades de control de Gilles Deleuze parecen encontrar en las lógicas temporales su eficacia operativa. A partir de esta hipótesis, analizamos de manera algo panorámica y según un impulso genealógico algunos postulados de la Cibernética (y en particular a partir de tres textos de N.Wiener) y de su posterior uso en la teoría de la organización o management, para ofrecer aún otra lectura sobre el control, lo actual o la resistencia ante estas nuevas lógicas temporales.

## *Palabras Clave*

Sociedades de control; Cibernética; Management; Teoría de la Organización.

## *Abstract*

Unlike disciplinary societies, whose preeminent dimension is to be found in space, G. Deleuze's societies of control seem to find their efficacy in temporal logics. On the basis of this hypothesis, we analyse in a somewhat panoramic manner and according

---

\* Doctorando en filosofía por la Université Paris 8.

\*\* Miembro fundador del laboratorio de investigación sobre “Lógicas contemporáneas de la filosofía”, Stéphane Douailler vino a investigar como parte del colectivo “Les révoltes Logiques” (1975-1985). Profesor titular e investigador en el departamento de filosofía de la Universidad de París 8.

to a genealogical impulse, some postulates of Cybernetics (and in particular three works by N.Wiener) and their subsequent use in the Organizational theory and Management, in order to offer yet another hypothesis about what control is, what actuality means or how to approach resistance concerning these new logics.

### **Keywords**

Control societies; Cybernetics; Management; Synchronization; Organization.

Gran parte de la filosofía contemporánea ha encontrado en un particular enfoque sobre el tiempo una de sus aristas más ricas. Así, si la modernidad temprana hallaba en el discurso *histórico-político*<sup>104</sup> y en la búsqueda de sus leyes operatorias, primero, una matriz para interpretar el presente y luego, el motor del cambio futuro, el viraje actual de la pregunta por el tiempo hacia la hipótesis de una multiplicidad de regímenes sin una medida común (Hartog) parece haber abandonado este terreno.

Esto se debe, quizás, a la intensidad que la colonización del tiempo como experiencia ha cobrado para ciertos dispositivos o saberes actuales, dando paso a la sospecha de que este se ha vuelto, de manera más visible, un “lugar” en pugna.

Ante dicha sospecha y de cara a la actualidad que le es dada, el pensamiento busca entonces nuevas figuras para hacerle frente: un tiempo que no sea categoría formal del entendimiento ni el repertorio mudo de un anticuario<sup>105</sup>, un tiempo ajeno a un principio fundamental de repetición o a la promesa vaga de una aurora salvífica. En síntesis, esta búsqueda es la de un tiempo empecinado que, frente a los dos

---

<sup>104</sup> “(...) una historia que hace la guerra al descifrar la guerra y la lucha que atraviesa todas las instituciones de la ley y la paz. Así, la historia se ha convertido en un conocimiento de las luchas que se despliega y funciona en un campo de luchas: la lucha política y el conocimiento histórico están ahora vinculados entre sí.” (Foucault, 1997, p.152). Nuestra traducción.

<sup>105</sup> Me refiero aquí ese tipo de historiador que “(...) ya no pretende demostrar nada; se niega a jugar al juez y con ello muestra su buen gusto —afirma tan poco como lo que niega; constata, describe.”, según Nietzsche en su segunda consideración intempestiva (p.129).

enemigos que lo acorralan<sup>106</sup> (la velocidad cegadora de la urgencia y el peso de la Historia como cálculo), se abra a la emergencia de otros tiempos.

Dicho de otra manera, como reclama el titán Hiperión a Júpiter en el poema homónimo de Keats, esta búsqueda es la de *otro caos*<sup>107</sup>: uno que, frente a los diagnósticos del desgarramiento de la conciencia histórica, de la excepción permanente y del apocalipsis a la vuelta de la esquina encarnado por la colapsología (proyecciones que parecen definir al caos a partir de la pérdida o falta de un orden), desobture la virtualidad esquiva de lo que en el devenir se asoma como inesperable.

La pregunta que ha motivado este trabajo se coloca, sin embargo, en un momento anterior a esta búsqueda o propuesta de otros tiempos. Su formulación nace del asombro al descubrir repetida una palabra que cunde en discursos de diferentes órdenes y que parece revelarse como un efecto de superficie de un orden temporal en sí: ¿qué es *actualizarse* y qué lugar ocupa, en los saberes contemporáneos, *lo actual*?

No decimos *actual* en el sentido que ha adoptado en la historia del problema del devenir (hermanado con los términos, *potencial, posible, virtual o real*), sino en un uso más corriente: muchas veces escuchamos, al menos en América Latina, que la educación, la lengua, la constitución, los códigos penales o del trabajo, la universidad o tantas otras instituciones, prácticas o discursos, deben (quizás suplantando lo que en otra época era modernizarse o progresar) *actualizarse*, afirmaciones en las que el último término parece dotar de un prodigioso efecto de verdad al enunciado.

¿Cómo entender entonces ese *actual*? ¿Qué tiempo propone un saber al decir que puede ser *actual* o que es capaz de *actualizar(se)* (rara forma verbal, a veces pronominal, cuya valencia se despliega hoy hacia casi todas las cosas)?

---

<sup>106</sup> Los dos enemigos del cuento de Kafka, “Él”, retomado por H. Arendt en el prefacio de *Between past and future*: “Tiene dos enemigos: el primero lo amenaza por detrás, desde el origen; el segundo le corta el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero lo apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarlo hacia adelante y de la misma manera el segundo lo apoya en su lucha contra el primero, lo empuja hacia atrás.” (p.7). Nuestra traducción.

<sup>107</sup> “Cannot I form? Cannot I fashion forth /Another world, another universe/To overbear and crumble this to nought? /Where is another chaos? Where?”.

Nuestra intención es, en primer lugar, acercarnos a esta pregunta a partir de Gilles Deleuze, y en particular, a través de la hipótesis según la cual las lógicas de las sociedades disciplinarias habrían perdido preeminencia ante aquellas propias de lo que él llama *sociedades de control*. Intentaremos en este apartado extender la propuesta de Deleuze relacionando el término *control* con el sentido que le asignara Norbert Wiener, científico norteamericano considerado el padre de la *cibernética* moderna.

En un segundo momento, trazadas las líneas generales del *control*, pasaremos a analizar algunos textos específicos de Wiener, centrándonos en la recurrencia de la palabra *organización*: la *cibernética* es un saber en el que el tiempo, redefinido como materia dada a la *sincronización* (quizás el sentido que toma lo *actual*), aparece como dimensión preponderante para comprender el *funcionamiento* del mundo. Y la *organización*, solidaria a los procesos sincronizantes, deviene el *telos* (el “propósito” o “intención” en palabras de Wiener) que signa a una nueva forma de concebir *lo humano*.

Finalmente, en un tercer momento, nuestro análisis tratará de abordar la alianza entre el saber *organizativo* pensado por la *cibernética* y el *management* (o la gestión, en castellano). La *cibernética*, aunque en su momento se presentara como un saber puramente técnico o científico, también surgió (como el sentido original de la palabra indica<sup>108</sup>) como una teoría política, forma de reflexión sobre el bien común cuyas derivaciones han conducido, por poner otro ejemplo, a la afirmación también recurrente de que *gobernar consiste en gestionar*.

## 1. Control y tiempo

En una serie de textos publicados entre 1986 (*Foucault*) y 1990 (“Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle”), Deleuze señala que las sociedades disciplinarias, caracterizadas por operar sobre el espacio, fueron perdiendo preeminencia ante una nueva serie de lógicas que encuentran en las operaciones temporales su eficacia.

---

<sup>108</sup> Del griego *κυβέρνησις* (maestre de un barco) a su vez derivado del verbo *κυβερνάω* (gobernar, dirigir).

Las sociedades disciplinarias, dice Deleuze, se definen por un *diagrama geométrico*, una forma abstracta o paramétrica anclada al espacio y dada a producirlo según una tendencia hacia el encierro que es doble.

Primero, el *diagrama geométrico* es el plano generativo de una arquitectura, el panóptico, distribución del espacio análoga que reúne a las instituciones disciplinarias. Estas instituciones son diferentes en su concreción y son productoras de diferencia ellas mismas, pero responden todas a una lógica de división y distribución de lo visible y decible (en el caso de la disciplina, la estructura de la cárcel que permite *ver sin ser visto*)<sup>109</sup>, que sujeta y produce los saberes disciplinarios fundándolos en esta relación.

En segundo lugar, en su dimensión dinámica, el *diagrama* ordena a las instituciones disciplinarias como *segmentos* de un continuo, colocándolas en una línea general de ensamblaje que organiza los pasajes entre ellas.

La *disciplina* consiste, entonces, *en ordenar a los individuos en segmentos duros, compactos* (Deleuze, 1986, p.48), que en el *continuo* de una vida (los pasajes de la familia a la escuela, a la fábrica o a la prisión) distribuyen los *coeficientes de encierro* (ibid.) que se le asigna a cada *espacio-segmento* y a cada individuo (entendido como sustancia correlativa a un espacio). La *función disciplinaria* crea y conserva encierro, pero también empuja a los individuos de un encierro al otro. O, retomando la original expresión de Deleuze, la disciplina puede leerse como potencia de un enunciado que reagrupa a ambas formas de encerrar: *ya no eres*<sup>110</sup> (ibid.).

*Ya no eres* es un imperativo tanto de exclusión como de reconocimiento: si el *ya no eres* en la familia es el pasaje de la niñez a la sociedad libre de individuos, también es la entrada en el universo de lo social y de sus instituciones o encierros propios: padre o hijo en la casa, jefe u obrero en la fábrica, maestro o estudiante en la escuela, médico, loco o delincuente son posiciones que se ensamblan, a través del *ya no eres*, como dipolos de un juego de miradas; son una forma particular de la *interpelación*, un

---

<sup>109</sup> Así, el *diagrama* puede ser asimilado con recaudos a lo que para Foucault fuera el *a priori histórico*: “(...) estructura común de recorte de eso que se ve y eso que se dice” (Han, p.25). Nuestra traducción.

<sup>110</sup> En francés: *tu n'es plus*.

*ver y ser visto* que inunda, más allá de los límites internos de cada institución, el espacio donde transcurre el movimiento de una vida.

¿Cómo pensar entonces el tiempo de las *sociedades disciplinarias*?

Como un calco del espacio, el tiempo de la *disciplina*, en tanto proyección cronológica de la estructura espacial emerge por igual, *segmentado*: el reloj marca las series encastradas que separan los momentos de trabajo, estudio o reposo que corresponden a cada individuo según la posición que ocupa, entre las actividades propiamente nocturnas y diurnas, una higiene temporal (enemiga del vagabundaje o de una experiencia temporal anfibia) que desde la escuela concibe al tiempo como proyección de la división del trabajo.

Y, en segundo lugar y de manera más general, el tiempo del continuo de una vida, definido por la potencia del *ya no eres*, agencia por un lado la espera, el deseo de devenir pasando de un segmento a otro, y por otro, la exclusión y el miedo a no pertenecer.

El tiempo disciplinario se define, así, en tanto *tiempo para un lugar*, como tiempo de *hacer algo según quién uno es*. Y el mal uso de un espacio, el sabotaje de un *lugar-función* para convertirlo en otro, se manifiesta también como una perturbación temporal. Dormir en la fábrica o en la universidad (las ocupaciones como forma de trastocar las lógicas disciplinarias) son un ejemplo común de este fenómeno. Una forma de resistir que quizás, hoy, y si consideramos que estas lógicas ya no prevalecen, pierde su fuerza.

En las *sociedades de control*, dice Deleuze (1990b), el espacio parece haberse vuelto una dimensión heterogénea, modulable, abierta y elástica “que se va formando a partir del movimiento de aquel que lo transita” (p.246). Ya no se trata instituciones separadas que ejercen cada una su encierro, sino que el espacio es el de una simultaneidad sin síntesis: ya no hay *segmentos*, sino que las actividades y los encierros mismos, o más bien una nueva forma de concebirlos, desanclados de un aquí o allí, se superponen.

Y el tiempo, que en las *sociedades disciplinarias*, como hemos dicho, aparecía derivado del espacio, parece devenir según estas nuevas lógicas la dimensión

privilegiada para comprenderlas: ultrarrápido, sincronizado y *simultable*<sup>111</sup>, *tiempo real* y *total* (“24 horas, 7 días a la semana”<sup>112</sup>), ya no es el efecto de una proyección espacial, sino un *lugar* (en su sentido amplio, a falta de otra palabra) en sí<sup>113</sup>. De alguna manera, a través de todas estas figuras temporales, las *sociedades de control*, otrora limitadas por una teoría de la medida y de los tipos de encierro (del encierro productivo, capaz de sujetar y generar un saber), liberan al tiempo del peso del espacio. Y este último, en ruinas ante el imperativo de circulación y producción infinita, o más bien, ante su posibilidad efectiva y técnica de realización, se vuelve frugal ante la potencia de estas operaciones temporales<sup>114</sup> que sujetan sin necesidad de un anclaje.

Para poner un ejemplo particular, introducido por M.Lazzarato en su *Elogio a Guattari*, el miedo, o más bien la forma que toma a partir de los dispositivos de comunicación contemporánea, no nombra apoyado en un sujeto que devendrá ciudadano, jefe o trabajador. En tanto afecto y efecto de una *interpelación asignificante*<sup>115</sup>, el miedo no *sujeta* (*assujettit*) sino que *asierva*<sup>116</sup> (*asservit*) inmediata y simultáneamente,

---

<sup>111</sup> Un verbo posible: prodigiosa técnica a partir de la cual aquello que escapa al reloj del mundo global, se integra a él.

<sup>112</sup> Me refiero aquí a la obra de Jonathan Crary *24/7*, en donde introduce la idea de un tiempo homogéneo y continuo, colonizado por un capitalismo que hace coincidir el tiempo de la vida con el de la circulación y producción infinita de mercancías. Para Crary se produce así una homogeneización de la experiencia estética del tiempo que se concibe como valor (*time is money*).

<sup>113</sup> Retomamos aquí el planteo de Paul Virilio interpretado por Ricardo Viscardi, Virilio dice “La velocidad es un medio provocado por el vehículo”; Viscardi entiende, extendiendo esta hipótesis, que la velocidad es un medio *creado por el vehículo*. En este sentido el tiempo (en tanto magnitud) es también un medio en sí y no un fondo o materia sobre la que se opera. Viscardi, 2006, p.15.

<sup>114</sup> Marx en su *Grundrisse*, citado por Crary, señala y ya en el siglo XIX este proceso: “(...) la naturaleza del capital es la de propulsarse más allá de todas las barreras espaciales. La creación de las condiciones físicas del intercambio – los medios de comunicación y el transporte – producen así una necesidad completamente diferente a la inicial: el aniquilamiento del espacio por el tiempo.” Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Londres: Vintage, 1973, p. 669 (Citado en Crary, p.74). Nuestra traducción.

<sup>115</sup> Guattari propone que el capital funciona a través de una *sujeción social* que es la que hemos hecho coincidir con las *sociedades disciplinarias* diferenciada de una *servidumbre* [*asservissement*] *maquinica* asignificante. La primera está en el registro de las “representaciones”, “el sujeto” o “el individuo”, mientras que la segunda y en palabras de Lazzarato está dada “a la captura y la activación de elementos presubjetivos y preindividuales (afectos, emociones, percepciones) para hacerlos funcionar como piezas de la máquina semiótica del capital”.

<sup>116</sup> *Asservir*, en francés, es un verbo que puede traducirse como esclavizar (hacer siervo) uso que se transfiere a la ingeniería de automatismos (en español, *ingeniería de control*). *Asservissement* define en ciencias la relación entre una fuerza o dispositivo rector que gobierna a otro sin ser influenciado por las variaciones de este último, definición que restituye metafóricamente el sentido clásico de la palabra: la relación entre la voluntad de un amo y la de un esclavo incapaz de ejercer su voluntad. En este

a cualquiera y en cualquier parte, operando en un orden no significativo, en la conducta. Y el correlato gubernamental que acompaña al miedo, la *prevención*, aparece muchas veces como un miedo estadístico, como una forma de gobernar a distancia (Grégoire Chamayou llama a esto en su *Théorie du drone* de 2011 una *telearquía*) un miedo a una catástrofe difusa que excede o más bien empobrece a lo que fuera antes una tecnología subjetivante (el miedo, sujeto a un tiempo humano, a la exclusión de un espacio, tal como lo hemos nombrado).

Establecidas ya y de manera general las diferencias entre ambas sociedades, una última pregunta surge: ¿cómo nombrar lo que escapa o resiste en las sociedades disciplinarias?

En el *diagrama geométrico* disciplinario, “lo que está encerrado es el afuera” dice Deleuze citando a Maurice Blanchot (Deleuze, 1986, p.50), entendiendo por ese *afuera* no su literalidad (digamos, el afuera de la fábrica o de la escuela, el espacio público), sino un *afuera interior*: el carácter soberano del *yo digo* en la escritura (la palabra no agenciada que se impone en el lugar anfibio de la enunciación lírica) o el mal uso de los *segmentos espacio-temporales* que hemos citado y que constituye de alguna manera el desencerrar los espacios desde su interior (desde un tiempo interior al espacio), funcionan como ejemplos.

Pero, también como hemos señalado, a diferencia de lo que sucede en las *sociedades disciplinarias*, el *control* no parece officiar según una función de encierro, sino como un operador de velocidades que actúan sin un espacio, en un tiempo que agencia sin anclaje.

---

ejemplo, Lazzarato refiere también a la sincronización como operación fundamental para que el *asservissement* tenga lugar: “Las semióticas asignificantes operan una sincronización y una modulación de componentes preindividuales y preverbales de la subjetividad haciendo que los afectos, las percepciones, las emociones, etcétera funcionen como piezas, componentes o elementos de una máquina.” Quizás la particularidad de esta actualización del concepto de *servidumbre* (maquinica) es que esta cobra la forma de una igualación entre máquina maestra y sierva dada a realizarse casi en simultáneo, lo más rápido posible. La igualación se vuelve entonces una cuestión de tiempo, y es el tiempo mismo el que mide la eficacia del proceso de servidumbre. El *Eloge du retard* de Helene l’Heuillet, que propone al desfase, a la lentitud y al retraso como formas que resisten, señala en su ensayo cómo esta velocidad parecería subsumir incluso a lo que antes fuera el propio amo: “Si el retraso conserva algo de su antigua soberanía, esta no es más la del amo, sino, hoy en día, una soberanía delincuente. El retraso es transgresor porque es intolerable” (p.23).

¿Dónde buscar entonces, en las *sociedades de control*, un *afuera*, palabra propia al lenguaje espacial, ante la destrucción de esta lógica previa?

Para continuar investigando esta pregunta, formulada al inicio de este trabajo como la búsqueda de *otro caos* (uno solidario o equivalente al *afuera disciplinario*), introduciremos una segunda dimensión que nos permitirá extender el análisis del *control*: la importancia ya descubierta por la filosofía francesa de los 60s de la cibernética<sup>117</sup> y en particular de dos textos de Norbert Wiener<sup>118</sup>: *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine* de 1948 y *The human use of human being* de 1950.

Wiener dice, en su obra de 1948, que *el siglo XX es el siglo del control* (p.5), afirmación complementaria, desde una perspectiva histórica, a la hipótesis algo enigmática que Deleuze despliega desde la filosofía.

Para entender la afirmación de Wiener, podemos acudir a un artículo previo, de 1943, “Behaviour, purpose and teleology”<sup>119</sup>. Allí, a través de una descripción del primer dispositivo cibernético (dirigido a epistemólogos, el artículo aparece en la publicación *Philosophy of Science*), el matemático esboza los fundamentos de esta nueva forma de saber, permitiéndonos contrastarla con el saber mecanicista o newtoniano que, nos dirá luego en su obra de 1948, la cibernética reformula<sup>120</sup>.

Así, nos explica Wiener, el cañón *Predictor*, antiaéreo capaz de predecir el movimiento de su objetivo y de corregir los errores del tirador en tiempo real, no funciona según un principio mecanicista, uno que la propia cibernética ilustra a veces (quizás, injustamente) con la fórmula de Comte “saber para prever, prever para

---

<sup>117</sup> El historiador Ronan le Roux dedica una extensa y formidable obra (*Une histoire de la cybernétique en France*, 2018) a la recepción francesa y la influencia que tuvo en el estructuralismo (en particular en Levi-Strauss y Lacan) la cibernética.

<sup>118</sup> Profesor del MIT, Wiener colaboró con la OSS durante la segunda guerra mundial. Aunque más conocido por sus trabajos en física y matemática, o por la frase: “la idea [de telegrafiar a un ser humano] es altamente plausible”, Wiener estudió durante 1914 filosofía en Cambridge con Bertrand Russell. También fue uno de los miembros originales de las *conferencias de Macy*, llamadas también “conferencias cibernéticas” término que dice haber inventado en 1948. Luego, en 1964 el autor reivindicará la autoría (que ignoraba) de Ampère en 1834 que, en *Sobre la filosofía de las ciencias*, lo introduce en un apartado dedicado al gobierno de la sociedad civil.

<sup>119</sup> En castellano: “Comportamiento, intención [o propósito] y teleología”.

<sup>120</sup> En el primer capítulo: “Tiempo newtoniano y tiempo bergsonian”.

poder”<sup>121</sup>. Si en la frase positivista, el saber aparece como el fundamento de una potencia (encarnada en el “para”), el trabajo de corrección del cañón cibernético, no se basa en un cálculo inicial, sino en una suerte de plegado de la fórmula, en donde el saber y la prevención coinciden: *saber es ya saber prevenir*.

Dicho de otra forma, no es a partir de una serie de leyes generales que el saber se despliega, colonizando al mundo físico y los saberes menores que subsume a su axiomática, *para*, en un segundo momento, corregirse o ser suplantado por un nuevo saber imperante: el saber propuesto por Wiener, encarnado en la figura del *feedback*<sup>122</sup> e ilustrado aquí por el trabajo de corrección del cañón, es ya un saber, desde su concepción, predictivo y preventivo. Este deviene así una horizontalidad de todos los términos, algo así como *saber-es-prever-es-poder-es-prever-es-saber*<sup>123</sup>, forma el científico define como *control*. Curiosamente, el término (del francés medieval: *contrerole* o “contrarollo”) nombraba a un cilindro que, al girar contra otro, verificaba los errores de la copia, máquina que coincide, al menos como imagen, con esta definición. *Controlar* es entonces, *sincronizar*, y la cibernética es, según esta definición temprana, una investigación y una práctica capaz de crear procesos sincronizantes, así como también un estudio sobre la sincronización y aquello que la bloquea, como objetos difusos<sup>124</sup>.

¿Cuál es entonces la relación entre el *control*, el tiempo (entendido ahora como dado a la sincronización) y la teoría más general de la cibernética?

---

<sup>121</sup> *Savoir pour prévoir afin de pouvoir*. La expresión de Comte se encuentra en una tabla que representa al cerebro o al alma humana y es parte de la cuarta entrevista de *Cathéchisme positiviste* (p.78). La fórmula se identifica en la tabla con el pensamiento (*l'esprit*) que aconseja (según una división tripartita entre Impulso – Consejo – Ejecución) o dirige, a través del intelecto, la acción. Esta cita, repetida en los manuales de frases célebres y tomada incontables veces por la gestión, cobra valor justamente por lo ubicuo de su uso ideológico o, dentro de una nueva galaxia de textos, al haber devenido propiamente otro enunciado.

<sup>122</sup> En castellano: retroacción.

<sup>123</sup> Una analogía podría hacerse entre la guerra clásica (establecer defensas a partir del conocimiento del enemigo) y la guerra moderna o contrarrevolucionaria: la guerra es civil y constante, y se hace para prevenirla.

<sup>124</sup> Aquí aparece una respuesta posible a nuestro problema de lo *actual*, una formulación más precisa y ligada a él. *Actualizarse*, en uno de sus sentidos posibles, consistiría en el imperativo de estar sincronizado, de hacer máquina, de estar en un (solo) tiempo, todo el tiempo.

Continuaremos con una breve introducción de algunos conceptos que consideramos fundamentales, para luego centrarnos en otra palabra que acompaña en los textos de Wiener al *control: organización*.

Hemos elegido esta palabra en perjuicio de *información*<sup>125</sup> o *comunicación*, fundamentales en este campo pero ya extensamente estudiadas. La *organización permanente* o la *organización como movimiento*, el objetivo de todo saber según Wiener, es otra de las formas posibles que adopta el tiempo del *control*, y en tanto pudiera existir algo así como un *sujeto del control*, el estudio de los saberes del *hombre que (se) organiza* se vuelven ingentes para criticar aún otro orden que, desde el saber y la tecnología, se disputa el tiempo.

## 2. Cibernética y organización

*Cibernética*, en su sentido amplio, es un término que aúna un extenso corpus de discursos del periodo de próxima posguerra: los trabajos ya mencionados de Wiener y los de científicos que participaron de las llamadas *conferencias Macy*, serie de reuniones de especialistas de distintas disciplinas alrededor de la teoría de Wiener, ocurridas entre 1948 y 1953<sup>126</sup>.

---

<sup>125</sup> Podría argumentarse que este término funciona a veces como sinónimo de organización (la información es una medida de lo organizado u organizable) pero no pueden hacerse coincidir los dos términos en lo que corresponde al lenguaje.

<sup>126</sup> Para hacer una lista de los más relevantes: los matemáticos John Von Neumann, Leonard Savage y Claude Shannon, los físicos, Julian Bigelow y Heinz von Foerster, los biólogos Arturo Rosenblueth y Warren McCulloch, los psicólogos Wolfgang Kohler, Kurt Lewin, Lawrence Kubie y Ross Ashby, el sociólogo Paul Lazarsfeld, el lingüista Roman Jakobson y los antropólogos Margaret Mead y Gregory Bateson. Nos gustaría aquí extendernos sobre este último y contrastar su figura con la de otro cibernético que no formó parte de las conferencias, Stafford Beer. Bateson fue antropólogo, miembro de la OSS, del *Committee of national moral* (cuyo objetivo se centraba en organizar la propaganda proguerra) y al igual que Mead, del aparato político-industrial-militar encarnado por la *Rand Corporation*. La esquizogénesis teorizada por Bateson aplicada a la propaganda es en algún sentido la contracara de la utopía informacional cibernética: consiste en distribuir información contradictoria específicamente diseñada para producir un estado de anomia. Stafford Beer fue un Cibernético británico cuya actividad se desarrolló en el *management* y más tarde a la ecología. Luego de trabajar para la *RAND* desarrolló, invitado por el gobierno chileno y junto a Fernando Flores, el sistema *Cybersin*: sistema de teletipos comunicados a una computadora central cuyo objetivo era estabilizar la economía planificada del gobierno de Allende. El trabajo de Beer en Chile ha sido estudiado y recopilado por Eden Medina en *Revolucionarios Cibernéticos* (Lom, 2013).

Si bien la palabra se usa hoy de una manera laxa (la mayoría de las veces, como sinónimo de proceso informático), el sentido que tuvo en su concepción, el de ser una teoría general, pervive a pesar de ser colocado a veces en un pasado museístico o de ciencia ficción junto al estante en el que hace tiempo ingresaron las utopías mecanicistas del siglo XIX.

Es tal vez por esta razón que su origen humanista y político<sup>127</sup> (en tanto saber estratégico-defensivo, antiautoritario y antitotalitario) se vuelve particularmente pertinente para pensar la historia de las humanidades, la del humanismo o la de sus ruinas.

En primer lugar, podemos decir que, en lo que concierne a la filosofía, las *máquinas cibernéticas* han ingresado desde poco después de su invención en su discurso. Y estas máquinas se han distribuido, *grasso modo*, según dos posiciones.

La primera asume la forma de una crítica *anti-maquinica* que rechaza de la cibernética su *anti-humanismo* y promueve entonces restaurar lo *humano*; o, en algunas versiones, al individuo como fundamento soberano de la acción. Lo *humano* (entendido muchas veces y según la definición aristotélica como propiedad del animal político o parlante) se vuelve fútil en una teoría que, como veremos, despoja al *hombre* de su lugar privilegiado en el cosmos, un postulado que es percibido, desde esta primera posición, como *alienante*.<sup>128</sup>

La segunda posición promueve, en cambio, reapropiarse (al menos en tanto metáfora) de la cibernética: esta lectura, inscrita parcial o plenamente en el *anti-humanismo*, ve en ella una forma de superar la antropología moderna, apostando a un uso crítico capaz de reparar o redefinir lo que en el humanismo moderno dañaba.

---

<sup>127</sup> Además de la participación ya citada de los miembros del grupo cibernético en diferentes gobiernos (desde la OSS y la Cia, hasta el gobierno de Unidad Popular en Chile) el principio de estabilidad de los mecanismos cibernéticos es análogo a su pensamiento político de una sociedad “estable” que evite tanto el nazismo como el comunismo (Wiener, 1950). El management de Beer tanto como el de Kurt Lewin enfoca la inestabilidad desde el punto de vista del trabajo y de la adaptación del obrero al espacio. Es un pensamiento ergonómico.

<sup>128</sup> Queja que a veces es dirigida casi en simultáneo hacia el estructuralismo y lo que ha sido llamado posestructuralismo.

Ambas posturas coinciden en su diagnóstico: son estas máquinas y estos dispositivos entre las que hoy habitamos. O, más bien, coinciden en que son ellos los que producen, de manera simultánea, al habitar y al que habita.

En segundo lugar, para sí, la cibernética fue el proyecto de una nueva matemática y ante todo de una nueva antropología: según la concepción del grupo de las conferencias Macy ya mencionadas, ella debía ser una teoría general, capaz de hallar, como hemos dicho, a través del estudio del *funcionamiento* de los procesos sincronizantes (y no gracias a un principio explicativo o descriptivo), lo que habría de común en las ciencias empíricas heredadas de la modernidad. La cibernética fue, así, uno de los primeros proyectos de un abordaje *inter/transdisciplinario*: partiendo de la premisa según la cual los saberes modernos estaban *incomunicados*, los proyectó sobre una horizontalidad regulada por los prefijos “inter”, “trans” y “com”<sup>129</sup>, para redescubrirlos después, desde una galaxia relacional, emparentados a partir de un mismo principio (la propia teoría cibernética). Así, la cibernética ha sido el fundamento de una extensa, ecléctica y proliferante serie de disciplinas que siguen emergiendo a partir de este caldo primigenio: en una lista similar a aquella de la enciclopedia china de Borges, la psicología cognitiva y comportamental, la teoría de las organizaciones y el *management*, el flamante *neuromarketing*, la ergonomía digital o la ecología, se reclaman, muchas veces, de orígenes cibernéticos.

Finalmente, e introduciendo una afirmación que aclararemos luego, la cibernética fue el proyecto de fundación de una *óntica*<sup>130</sup> capaz de superar *la vergüenza del hombre de no ser una cosa* (Anders, p.22): fue una redefinición de *lo humano* entendido como *aquello que (se) organiza*. Eso que *vive, habla y trabaja* (ejes que, según *Las palabras y las cosas*, dirigieron la formación de la figura moderna del hombre) se reunió así en una nueva y única naturaleza.

---

<sup>129</sup> Hago referencia aquí a la observación de Michel Serres, filósofo interesado tempranamente en lo que el llama un *nuevo espíritu científico*, un cambio epistemológico desde un saber *táctico* hacia uno *estratégico*: “La instauración del nuevo espíritu científico es el paso cultural del conjunto de grafos generados por las relaciones debidas a los prefijos pro (problema), ob (obstáculo), sub (hipótesis), etc. que implicaban una distancia, a los grafos de los prefijos in-, cum-, inter-, etc. que designan una inmersión (...)” (p.33)

<sup>130</sup> Me refiero aquí a la distinción entre lo ontológico y lo óntico postulada por Heidegger, del cual Anders fue estudiante y luego un crítico lúcido.

Para explicar esto, vayamos entonces al pensamiento de Wiener. Nos gustaría comenzar comentando uno de los sueños del científico relevado por, Steve Heims, historiador y biógrafo de Wiener y del grupo de científicos cibernéticos:

Mi delirio asumió la forma de una particular mezcla de depresión y ansiedad sobre la condición lógica de mi trabajo y resultaba imposible distinguir entre ese dolor, la dificultad para respirar, las sacudidas de la cortina de mi ventana y ciertos puntos no resueltos del problema en el que trabajaba. No puedo decir con certeza que el dolor se haya revelado como una tensión matemática en sí, o que la tensión matemática simbolizara por su parte ese dolor: los dos estaban unidos tan íntimamente que esta división resultaba irrelevante. Sin embargo, cuando reflexioné sobre este asunto más tarde, me di cuenta de la posibilidad de que cada experiencia actúa como el símbolo temporal de una situación matemática, una situación que aún no había sido organizada. Me di cuenta también que uno de los motivos principales que me condujeron al estudio de esta disciplina era el malestar, e incluso el sufrimiento, que me producía una discordancia matemática irresoluta. (Heims, 1980 pp. 147-148).

Analicemos la escena: primero, una inconsistencia, un ruido, el golpeteo de la cortina de la sala de estudio y el sufrimiento del investigador que no puede resolver un problema. La matemática duele, y en este primer momento sin *distinción* entre la percepción, la cosa-cuerpo que duele y respira y el pensamiento, el problema no parece ser, como en la sexta meditación cartesiana, determinar claramente la fuente o la veracidad de cada estímulo.

Wiener nos previene que la matemática no simboliza, esquivando astutamente el orden de la analogía o una reflexión sobre la imposibilidad de hacer coincidir la matemática y la vida: el investigador no sufre porque el término vida fuera o no isomorfo al primero.

Hasta que, finalmente, un tercer término reconcilia a los anteriores, un orden que da sentido a la experiencia *en la matemática*. La sorprendente expresión *situación matemática* se presenta como una forma de la experiencia (*experience* en inglés, es decir experiencia y experimento) que, parece indicar Wiener, al mismo tiempo matemática y vital, coloca al dolor, a la confusión y al desorden en un mismo plano.

Wiener llama a este malestar *discordancia*, palabra que nos permite contrastar (de manera heurística) la pesadilla del matemático con los versos de Baudelaire en su célebre poema *Correspondances*<sup>131</sup>. En ambos relatos, la confusión reina ante un mundo en el que el poeta y el investigador se pierden, pero si en el primero, los símbolos confusos de las tinieblas (la *discordancia*) en donde todo era unidad explotaban en *múltiples ecos* que en el lenguaje y a través del poema hallaban refugio (las *correspondencias*), la *discordancia* que Wiener sufre no se resuelve en los perfumes, colores o sonidos reconciliados por la palabra, sino, como él mismo dice, en la *organización*, en el hallazgo de un órgano o un instrumento capaz de dar sentido a la situación.

El relato de Wiener es particularmente útil ya que, como una fábula, ilustra la relación que mantienen los términos entre los que la *organización* media y que nos ayudarán a definirla: el dolor o el malestar fisiológico (Wiener no habla de angustia, sino de un dolor corporal) y luego la *experiencia* o la *vida*, aquella que se da cuando, gracias a la *organización*, se recupera el equilibrio. Comencemos por el último término.

En su obra de 1950 Wiener da una primera aproximación algo confusa a la *vida*, un proceso entre otros que también luchan contra la entropía<sup>132</sup>:

Si queremos usar la palabra “vida” para cubrir todos los fenómenos que localmente nadan contra la corriente de la creciente entropía, estamos en libertad de hacerlo. Sin embargo, incluiremos entonces muchos fenómenos astronómicos que sólo tienen el parecido más sombreado con la vida tal y como la conocemos normalmente. Por lo tanto, en mi opinión, es mejor evitar todos los epítetos cuestionadores como “vida”, “alma”, “vitalismo” y similares, y decir simplemente en relación a las máquinas que no hay razón para que no se asemejen a los seres humanos al representar focos de entropía decreciente en un marco en el que la gran entropía tiende a aumentar. (1950, p.32, nuestra traducción).

---

<sup>131</sup> *Les fleurs du mal* de 1857.

<sup>132</sup> Wiener retoma explícitamente esta concepción de la vida de Schrödinger (*What is life?*, 1945) al cual cita como la base de “las ideas que está discutiendo” en la introducción de su obra de 1948 (p.11), en particular la idea de entropía negativa. Para Schrödinger la vida es aquello que lucha contra la entropía, en el sentido de que la muerte es “el proceso de máxima entropía” (p.21).

Wiener parece entonces descartar la palabra, o más bien, ampliar su rango: lo humano, pero también lo animal o maquínico, e incluso el movimiento coordinado de los astros, comparten con la vida el funcionar como una barrera frente a los procesos de desorden cuya tendencia crece en el universo<sup>133</sup>.

Este vínculo solidario se da, dice Wiener en el primer capítulo de la misma obra, dedicado a Bergson<sup>134</sup>, porque todos estos seres y cosas habitan en un tiempo “vitalista” (opuesto al modelo newtoniano o mecanicista como ya hemos dicho), un tiempo que el científico identifica con la segunda ley de la termodinámica.

En otras palabras, Bergson habría aplicado a la conciencia aquello que ya rige al mundo físico en general: la termodinámica afirma que los procesos físicos son naturalmente (es decir, *son*, en ausencia de un trabajo externo ejercido sobre el sistema) irreversibles, mientras que, para el filósofo, las memorias evocadas por la conciencia nunca son las mismas, ya que la conciencia no puede pasar dos veces por el mismo estado<sup>135</sup>.

La vida consiste, así, en oponerse al principio físico de la irreversibilidad y su *propósito* o *intención*<sup>136</sup> (Wiener, 1943, p.1), en su sentido más mínimo, sería primero la de su autoconservación o supervivencia y segundo, la de la efectividad de las acciones que hacen del mundo natural un espacio agenciado según un fin.

Curiosa interpretación de Bergson que, en lugar de acentuar cómo la irreversibilidad condiciona una transformación constante, un relato en movimiento,

---

<sup>133</sup> Recordemos que la *entropía* puede ser definida como una *medida* de la cantidad de información que es posible obtener de un sistema. A mayor entropía menos información y menos capacidad de predecir. La entropía es así es una medida definida sobre lo que sabemos que no podemos saber.

<sup>134</sup> El ya citado “Tiempo Newtoniano y tiempo Bergsoniano”.

<sup>135</sup> Citamos aquí un pasaje de Bergson donde enuncia este principio: “Esta supervivencia del pasado hace imposible que una conciencia pase por el mismo estado dos veces. Las circunstancias pueden ser las mismas, pero ya no actúan sobre la misma persona, ya que la llevan a un nuevo momento de la historia. Nuestra personalidad, que se construye en cada momento con la experiencia acumulada, está cambiando constantemente. Al cambiar, impide que un estado, aunque sea idéntico a sí mismo en la superficie, se repita en la profundidad. Por eso nuestra duración es irreversible. No podemos revivir un pedazo de ella, porque tendríamos que empezar por borrar la memoria de todo lo que siguió.” (p.6). Nuestra traducción.

<sup>136</sup> Hemos elegido traducir aquí *purpose* por intención y no por su equivalente en castellano, propósito. Aunque sinónimos, el segundo término denota en muchos casos, un designio exterior. Uno puede decir “el propósito que me han confiado”, pero sería inusual oír “la intención que me han confiado”.

una repetición productora de diferencias, encuentra la *vida* como su *iteración* (la de los astros o las máquinas), una excusa para salvaguardar el orden y la identidad.

Pero, ¿qué forma entonces este proceso irreversible que se opone a la vida?

Pasemos a aquello que se le opone, el *dolor* y volvamos para ello al artículo de 1943 ya citado. Según el artículo, el comportamiento (*behaviour*) se divide entre, primero, automatismos (un reloj que repite un patrón porque así ha sido construido) y luego, los comportamientos dotados de *intención o propósito* (p.1). Estos últimos son aquellos con un objetivo sometido a la contingencia del mundo exterior y, por lo tanto, sujetos al error de cálculo: los autores ponen como ejemplo de este segundo caso al “comportamiento” de un misil, cuya *intención* es estrellarse contra un enemigo móvil.

Finalmente, dentro de estos últimos sistemas, los autores diferencian entre aquellos capaces de *retroalimentación y predicción*, frente a los que se despliegan solamente a partir de un cálculo inicial, mecanismos más simples incapaces de modificar su trayectoria durante el transcurso de la acción (p.3).

El cañón *Prediktor* funciona como un ejemplo de los sistemas más refinados: la intención del compuesto ergonómico hombre-máquina es, como en el ejemplo, predecir el movimiento de un piloto, amortiguar el recule del propio cañón y acertar a pesar de ello. El segundo término del compuesto, el servomecanismo inventado por Wiener y Rosenbuleth, cumple así la función de corregir, *a la manera de una prótesis* (p.3), los errores humanos, la debilidad de un cuerpo incapaz de adaptarse a la velocidad de la guerra aérea, a una realidad física que supera a la velocidad de un cuerpo.

¿Qué papel juega aquí el dolor?

El dolor, del que se ocupa el artículo hacia el final, aparece en estos sistemas como una *función*. Así como el dolor es al cuerpo la señal que indica una amenaza a su *intención* más mínima (su conservación, el cumplimiento de sus funciones vegetativas), este se extiende en un sentido más general a todos los mecanismos: el dolor, en un sentido informacional, es un *mensaje de error*, la alerta de que la *intención* ha fallado al

querer realizar un acto cuya *causa final* dependía de un objeto externo: el dolor que el cañón y el tirador comparten es el mismo, es decir no acertar, no ser suficientes.

El *dolor* es, entonces, una *función informativa* (expresión que nos hace recordar a Jakobson, participante también de las conferencias Macy), un *mensaje de alarma para un sistema homeostático* (p.2), un servomecanismo que previene a un sistema de su falta de equilibrio: primero, frente a una amenaza para sí, y luego, frente a una amenaza para su eficacia, para la conservación de su *intención o propósito*.

Esta lectura física de la *vida* y de la acción entendida como eficacia técnica más que como pregunta ética, define al *dolor* como un mecanismo de *control* en tanto *función verificante*. Una *función* que, para llegar al último punto (la *organización*) es para Wiener extensible a la realidad psíquica y social. En concordancia con su pesadilla, el dolor físico es, para el matemático, una forma de emoción, fenómeno que concibe como un *dolor más complejo*<sup>137</sup> (1948, p.45), y aunque este enfoque fisiológico sobre la realidad psíquica pueda resultar, presentado así, demasiado simple, su proyección sobre realidades *más complejas* es la que justifica a la cibernética para extenderse hacia un campo organizativo general.

Así, lo que podría parecer una teoría fisiológica sobre la adaptación cuerpo-máquina o un saber técnico sobre cómo construir dispositivos, funda una particular forma de interdisciplinariedad. Una ciencia única entendida como teoría general; un principio que se proyecta sobre la antropología, la psicopatología, la sociología o la economía, según el propio Wiener<sup>138</sup> y la continuación de sus investigaciones por el

---

<sup>137</sup> En este sentido Wiener no distingue entre animal humano y animal, digamos, animal. fundando una ética animal basada en la solidaridad de un sufrimiento del sistema nervioso (también emocional o psíquico) como indistinguible o más bien, como una falsa división, frente al dolor físico. Es quizás en este punto en donde se encuentra el germen de un pensamiento que equipara el sufrimiento animal a aquel propiamente humano y que funda una ética biologicista a partir de la similitud de los sistemas nerviosos de los seres vivos. Wiener se dedica a este asunto en el capítulo siete de su obra de 1948, “Cibernética y Psicopatología”, en donde, siguiendo su lógica, atribuye neurosis a las máquinas, un fenómeno que define como un “exceso de memoria circulante” (p.150). Hemos querido en este trabajo presentar una visión panorámica de la cibernética y por ello no nos dedicaremos específicamente a su rama psicopatológica, para ello puede consultarse otra obra compilada por Wiener de 1965: *Progress in brain research*. Londres: Elsevier Publishing company.

<sup>138</sup> Wiener dice efectivamente: “Es cierto que el sistema social es una organización como el individuo; que está unido entre sí, pero es un sistema de comunicación, y que tiene una dinámica en la que los procesos circulares de carácter retroactivo desempeñan un papel importante. Esto es cierto tanto en

grupo de Macy: los sistemas organizativos coinciden entre ellos, y las afirmaciones cibernéticas no son analogías o metáforas, sino que responden a una estructura fractal del saber en la que cada uno de los campos se ensambla con el anterior, no a partir de un árbol jerárquico, sino en tanto sistemas y subsistemas cuyo funcionamiento depende de un principio único y de una relación sometida aún a ese principio.

Un ejemplo de esta operación de continuidad, ya articulada en el campo político, puede encontrarse en el discurso de 1955 del presidente de la fundación Josiah Macy Jr, Willard Rappleye, organizador de las célebres conferencias cibernéticas:

Los conflictos sociales son en realidad síntomas de causas subyacentes: la psiquiatría nos enseña la naturaleza de estas causas. Por lo tanto, los conocimientos y métodos de la psiquiatría, la psicología y la antropología cultural aclaran las perturbaciones emocionales del mundo.<sup>139</sup>

Así, según la cita, los *conflictos sociales* pueden ser abordados desde una nueva tecnología médica, la cibernética, que alerta sobre lo que en cada campo y entre ellos se construye como perturbación.

Ante este enfoque médico-cibernético surgido en la posguerra y en la guerra fría podríamos preguntarnos: ¿por qué sería una novedad el diagnóstico de *perturbaciones emocionales del mundo* o de *desmesura*? La figura no es nueva: Platón mismo considera a la injusticia en la República una enfermedad y la propia tragedia griega encuentra su desenlace en un problema de exceso de *hybris*. La diferencia está en que la solución de Platón (si bien *La República* podría leerse como un proyecto biopolítico y policial del cuerpo social) está aún en el lenguaje, en la *mentira noble* en la que el orden se sostiene, mientras que para la cibernética, para la que el lenguaje es una forma en sí de la organización (Wiener señala por ejemplo que *un mensaje es la transmisión de organización* [Wiener, 1950, p.24]), el problema de la desmesura encuentra su solución

---

los campos generales de la antropología y la sociología como en el campo más específico de la economía (...)” (1948, p.24).

<sup>139</sup> Citado en Rappin (p. 52). Nuestra traducción.

en la forma más general de lo organizable, entendido como método de verificación que prevenga y actúe para corregir la tendencia hacia una deriva totalitaria.

Así, sanar a la sociedad consiste en organizarla de tal manera que su estructura, compuesta por servomecanismos, contralores, auditores y canales de comunicación eviten la *stasis* sin necesidad de una soberanía explícita o una violencia constituyente. Y esta forma de reflexión política, surgida en el terror del Macartismo y, quizás por ello, como señala de manera excepcional Cécile Lafontaine (p.32), habiendo debido inocularse en el discurso científico para aparentar neutralidad (relación que para la filosofía antes cumplía la teología), será la que impere en el *management post-taylorista*, por ejemplo, en la *fábrica sin gerentes*, desarrollada por Stafford Beer, en donde la distribución del espacio y de las tareas, acompañados de formularios de satisfacción completados por los obreros, busca evitar el conflicto y la disconformidad recurriendo a una estructura horizontal, no disciplinaria, una lucha contra la alienación que desde su concepción prescribe el sabotaje o el bloqueo, estrategia histórica contra la *máquina energética y las lógicas espaciales* que en Deleuze definen a la resistencia propia a dichas sociedades (1990, p.246).

Para culminar este apartado dedicado a la cibernética es necesario señalar cómo ese impulso de sanar a través de la organización es, extendiendo la vida a todos sus campos y bordeando el humanismo, un impulso de *reparar*.

En tanto ciencia utópica, la cibernética encuentra en la historia que para sí se confecciona un principio teológico<sup>140</sup>. Wiener construye, en este sentido, una historia de la filosofía, de la ciencia y del progreso a partir de la figura del autómeta (1948, p.50): desde Dédalo hasta su nueva ciencia, pasando por Descartes, Spinoza, Leibniz y Bergson, la filosofía puede entenderse a partir de los autómetas que haya sido capaz de imaginar. La pregunta sobre *el hombre*, que siempre fue ya, para Wiener, pregunta sobre su condición de máquina, halla una respuesta al descubrir un *principio de reparación*, una forma revelada en la que la propia cibernética se coloca como parte de un movimiento dirigido hacia la culminación de la Historia.

---

<sup>140</sup> Que ha hecho posible el vínculo entre el pensamiento cibernético y la teoría del *diseño inteligente* a través de Teilhard de Chardin.

Así, aquello que Günther Anders algunos años antes entendió como la *vergüenza prometeica*<sup>141</sup> de la sociedad estadounidense de entreguerras (la vergüenza ante la máquina por poder ser reparada, la vergüenza de ser increado y por lo tanto estar *mal terminado*), se resuelve unos años más tarde en Wiener en la coincidencia entre hombre y máquina y la *reparación* de lo que en el hombre y la sociedad es patológico.

Se funda, de este modo, una forma particular de humanismo que proseguirá su camino hasta algo así como su inversión en el *Manifiesto Cyborg* de Donna Haraway de 1985. Aquí se harán posibles, en tanto metáfora, afirmaciones tales como que siempre fuimos *cyborgs* o que nuestro cuerpo no responde a ninguna naturaleza, sino que es construido y *reparable*, cual materia plástica que puede y debe rehuir del universalismo y los roles asignados<sup>142</sup>. De alguna manera, en las afirmaciones de Haraway, el cuerpo organizable vuelve, no ya como una constatación física o definición de lo humano, sino como una apertura, como una forma de *anti-humanismo* subterráneo al humanismo de Wiener. Pero también, gracias al ingreso de la *metáfora maquina* en su discurso, la *organización* y la *reparación* como formas emancipatorias, persisten.

### 3. Organización y management

Pasemos entonces al tercer y último punto de este trabajo, la relación entre control, cibernética y *management*.

---

<sup>141</sup> “La vergüenza que equipara al hombre ante la humillante cualidad de las cosas que él mismo ha creado” (p.45). Nuestra traducción.

<sup>142</sup> Haraway ha ampliado y reformulado su teoría que no corresponde hoy con las afirmaciones de este texto primero. Nuestro interés aquí no es hacer una crítica de la autora, sino mostrarla como un ejemplo del movimiento y la influencia que ha tenido el pensamiento cibernético. Haraway dice entonces: “El género *cyborg* es una posibilidad local de tomar venganza global. La raza, el género y el capital requieren una teoría *cyborg* de los totales y las partes. No hay impulso en los *cyborgs* para producir una teoría total, pero hay una experiencia íntima de los límites, su construcción y deconstrucción.” (p.66). Nuestra traducción.

Baptiste Rappin<sup>143</sup>, continuando a Burnham (*La revolución managerial*, 1941<sup>144</sup>), ha dado en llamar al uso de la cibernética en las teorías de la administración como “movimiento pan-organizacional” (p.13): un fenómeno según el cual a partir de la posguerra “la administración toma el lugar de la política como estrategia para evitar una nueva deriva totalitaria” (p.14).

Esta afirmación no es estrictamente cierta: la administración del territorio, el nacimiento de la sociedad civil entendida como una gran familia o de la estadística como tecnología de gobierno impersonal pueden ser hallados desde Locke hasta Malthus en los procesos que dieron origen al liberalismo como limitante del Estado, cuyo análisis ha sido emprendido por Foucault en sus cursos del *Collège de France*<sup>145</sup>, aunque el liberalismo haya mostrado, visto desde la segunda mitad del siglo XX, una tendencia que podríamos llamar autoritaria, sigue reclamándose como el principal heredero de la tradición democrática.

Lo que quizás presente una diferencia con los primeros postulados liberales es que la teoría a la que se refiere Rappin no se plantea como una técnica sobre cómo administrar objetos que la preceden ontológicamente, aquellos fundados por los saberes disciplinarios: naciones, individuos, riquezas, cuerpos, trabajadores, ciudadanos, vidas. Al contrario, la *teoría de la organización* se define hoy a partir de un curioso pleonasma, “organizar lo organizable”<sup>146</sup> (Rappin, p.34), extensión del campo de la organización cuyo precursor parece haber sido Taylor en *The fundamental principles*

---

<sup>143</sup> Rappin ha dedicado hasta ahora tres volúmenes a lo que él denomina “teología de la organización”, en donde, de manera similar a este trabajo, señala las influencias de la cibernética en el management. Empero, su obra parece dirigirse a una restauración de la soberanía nacional y de la vieja disciplina. Tampoco ve el autor un vínculo solidario entre capitalismo neoliberal y “movimiento pan-organizacional”, sino que el segundo habría venido, a partir de la posguerra, a corromper al liberalismo clásico. En lo que corresponde a este trabajo me limito a la lectura del primer tomo de la serie: *Au fondamentos du management* de 2014.

<sup>144</sup> Burnham señala una transformación en el capitalismo que luego tomará plena vigencia en los años 60: la separación entre la propiedad y el control genera una “crisis teológica” en el seno de la empresa analizada por Berle et Means en *The Modern Corporation and Private Property* de 1962. Grégoire Chamayou analiza este fenómeno con detenimiento en el capítulo cinco de *La société ingouvernable* (2018).

<sup>145</sup> La serie que va desde *Il faut défendre la société* (1975 - 1976) hasta *Du gouvernement des vivants* (1979 - 1980).

<sup>146</sup> En inglés, *organizing the organization*. La forma progresiva es difícilmente restituible por su equivalente en castellano, por lo que hemos optado por la expresión que aquí figura.

*of scientific management*<sup>147</sup> (1911). Rappin identifica a la cibernética como la fuente de esta deriva o alianza: ambos saberes comparten su carácter fractal, su rechazo a las estructuras jerárquicas<sup>148</sup> y su *propósito*: predecir para conservar(se). Por poner un ejemplo, la retroacción (*feedback*), que en el sistema del cañón *Prediktor* predecía la trayectoria del enemigo corrigiendo los movimientos del piloto, en la empresa o los Estados entendidos como órdenes indiferenciados, aparece como estudios que consultan a consumidores, usuarios, trabajadores, ciudadanos de una población que se concibe como administrable, tecnología protésica que justifica una reestructuración constante y un imperativo de adaptación capaz de agenciar el futuro a través del movimiento administrativo.

Yves Pesqueux, teórico de la gestión citado por Rappin, llama a este devenir organizativo un *continuo*, término que reaparece pero que, en estas sociedades, se aleja de aquel entendido como ensamblaje o promesa de pasaje entre espacios análogos y jerarquizados, como lo fuera en la afirmación de Deleuze.

Lo organizable no se remite a una serie análoga o metafórica de normas, a una arquitectura panóptica o a posiciones del campo social sobre las que uno va escalando. No hay ya *coeficientes de encierro*, sino que la organización aparece como el *fragmento de información relevante*<sup>149</sup> capaz de interpretar todos los sistemas: desde el individuo hasta las instituciones, las empresas, los Estados, todo se traduce, a través de un principio similar al de la *interdisciplinariedad* cibernético, a un problema organizativo. Y los diferentes nombres que estos espacios portan no serían más que un lastre histórico: la lengua separa artificialmente y funda en la palabra una heteronomía de los espacios que, para la *teoría de la organización*, es dañina, ilusoria, demasiado política.

De este modo, frente a la entropía (aquella que en Wiener se opone a la *vida* en su sentido extenso) de las crisis o la de una comunidad con tendencias a la

---

<sup>147</sup> Taylor no dice exactamente “organizar lo organizable” sino: “los principios de la gestión son aplicables a todas las actividades humanas.” (en Rappin p.6). Nuestra traducción.

<sup>148</sup> En este sentido, Rappin, al igual que Chamayou, señala que el taylorismo se opone al capitalismo piramidal, familiar, en donde coinciden propiedad y control.

<sup>149</sup> “La ciencia de la organización se basa en el supuesto implícito del continuo individuo - grupo - comunidad - empresa - organización - institución - estado - sociedad, cuyo conjunto se reduciría a un fragmento, la organización, un fragmento entonces considerado significativo”. (Pesqueux citado en Rappin, p. 40). Nuestra traducción.

*inestabilidad emocional* (mercados y sociedad reificados como una naturaleza), el *management* se piensa, según el decir de Rappin, como un saber *preventivo*, cuya forma de evitar la crisis determina, podríamos decir, un nuevo *diagrama*, que, sin buscar la organización de nada previo a la organización misma, es el espacio generativo que hace del mundo un *deber ser organizable*.

Es quizás por ello que tantos grupos propiamente políticos se definen hoy como organizaciones, término que parece dotarlos de cierto carácter *neutro*, diferente al del partido, sindicato, movimiento o institución. Así, por ejemplo, lo que antes eran misiones colonizadoras, hoy se ven desplazadas por el trabajo de organizaciones internacionales (históricamente llamadas *fundaciones*) vestidas del carácter a-político que el nombre les presta. Para poner un ejemplo, relevado por Franck Juguet, en el artículo 11 del tratado de Lisboa de 2009, que regula el funcionamiento de la Unión Europea, el texto llama a “un diálogo abierto, transparente y regular con organizaciones representativas de la sociedad civil”<sup>150</sup>, término este último que corresponde a categorías laxas como “actores del mercado del trabajo” y “organizaciones no gubernamentales”.

Para concluir, podemos decir, primero, que en un mundo en el que todos devenimos *managers* casi como sinónimo de trabajo en las profesiones medias, no es para nada sorprendente que, habitando una *episteme* que encuentra en la organización su principio de veridicción (ya no solo en el ámbito del trabajo sino en la horizontalidad que la cibernética y el *management* han propuesto en su definición de humano como *aquello que (se) organiza*), cobre un efecto de verdad tan potente la formulación de que necesitamos en política *un buen gestor* o incluso *un socialismo cibernético o burocrático*<sup>151</sup>.

En segundo lugar, siguiendo a Grégoire Chamayou y a Johan Chapoutou, podemos decir que esta posible genealogía que une en una diagonal a la cibernética y al *management*, se revela como la de un campo emergente de tecnologías de gobierno.

---

<sup>150</sup> Información disponible en el blog del investigador en ciencias políticas que también aborda la cibernética. Juguet cita aquí : “Gouvernance européenne. Un Livre blanc” en *Journal officiel de l’Union européenne* N° 287, 12/10/2011.

<sup>151</sup> Como suele decirse a veces con laudos sobre la RPC.

Como en el título de la obra del primero, *organizable* parece querer decir *governable*, sentido original de cibernética que Platón utiliza en su *Gorgias* (503e - 517e): el arte humilde (que Sócrates opone al del profesor de retórica) de conducir un barco, la técnica de gobernar impersonal (la de un buen funcionario público) cuya función es ordenar las partes (de la nave y de la tripulación) para adaptarlas y enfrentar al mar, figura clásica de la contingencia.

Y esta alianza histórica y *rara* entre estos dos saberes (en el sentido de que no podría decirse que surgiera de un proceso teleológico), incita, como en su época lo hiciera la solidaridad entre mecánica, medicina y disciplina, a formular nuevas preguntas: ¿cómo resistir a un saber y a una técnica que operan ya proyectadas sobre un devenir prevenido? ¿Cómo hacer frente a las lógicas preventivas productoras de lo organizable? O retomando la afirmación de Baudrillard en *La pensée radicale* (1994): ¿cómo concebir una forma de pensar que, frente a las fuerzas de la organización, no busque otro orden, sino que luche por hacer de la realidad un objeto ininteligible?

#### 4. Apuntes finales

El colapso de la Historia y de la teoría<sup>152</sup> han dejado en su lugar a la gestión y a los saberes preventivos. Abandonamos un mundo de disciplinas cuyo sustrato (la lengua como universo de lo equívoco y un anclaje *espacial-geométrico* sujeto a la subversión) reveló también, viéndolo desde hoy, sus propias condiciones de sabotaje. Sin embargo, no es posible afirmar con certeza que ante la opacidad de los nuevos saberes propios al *control* debemos restaurar las viejas fórmulas *contradisciplinarias*. Serían recetas que, además de perder firmeza ante estas nuevas lógicas, se verían

---

<sup>152</sup> Me refiero aquí al artículo “The end of theory” de la revista *Wired* (2000). En dicho artículo se describe cómo la ciencia de datos ha tomado el lugar que antes tuviera la especulación teórica. La ciencia de datos es técnica y no teórica, ella trabaja con información y modelos cuya capacidad se limita solamente a la cantidad de parámetros o datos que sea capaz de procesar. Además de la relación evidente (y, probablemente, buscada) con la tesis ya denostada tantas veces del *fin de la historia*, el artículo de *Wired* revela una lucha en el campo epistemológico que acompaña a aquella que desde la política, se debate contra el globalismo y la homogeneización de principios a través de la administración.

acompañadas también de sus miserias ya conocidas, lo que hace una propuesta, por lo menos, farsesca.

Empero, no es posible decir que la pregunta por *otro caos* deba ser entendida como un rechazo a la palabra. El ser *caóticos* o *ruidosos* es la forma con la que se pretende designar a los movimientos no organizables o *ingobernables*, un *ruido* que se opone tanto al imperio de la norma y de la referencia como al más reciente de la organización y la sincronización homogeneizantes, para las que la lengua es transparencia, información o técnica.

Es conocida la frase de Deleuze (algo banal sin contexto) según la cual “no nos hace falta comunicación, sino que tenemos demasiada (...) lo que nos hace falta es resistencia” (1991, p.104). Las tecnologías de gobierno interpelan comúnmente a través de la denuncia de una falta: falta de orden o de deseo de progreso, retraso frente a los imperativos modernos, falta de actualidad e imperativo de *actualizarse*. O más recientemente, falta de comunicación o de canales para el diálogo, falta de sincronización, desfase con respecto a una actualidad preventiva, falta de organización política o del discurso, falta de una estructura o de proyectos claros. Ante tantas faltas cliché, faltas cuya denuncia apuntan ya a una respuesta, las preguntas propuestas por Keats se asoman nuevamente: ¿Cómo pensar otro caos? Y más que nada ¿dónde?

## Bibliografía

Anders, G. (1956, ed. 2002) *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Paris: Éditions Ivrea .

Arendt, H. (1954 ed. 1961) *Between past and future. Six exercises in political thought*. Nueva York: The Viking Press.

Barbaresi, A. (Oct, 2012) “La Raison aveugle? L'époque cybernétique et ses dispositifs. Les critiques de la raison au XXe siècle” [edición digital en pdf] Université Paris-Est Créteil, HAL: halshs-00747599f.

Bergson, H.L. (1908) *L'Évolution créatrice*. Paris: Felix Alcan.

- Chamayou, P. (2018) *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*. Paris: La Fabrique
- Chapoutot, J. (2020) *Libres d'obéir. Le management, du nazisme à aujourd'hui*. Paris: Gallimard.
- Comte, A. (1852 ed.2012) *Catéchisme positiviste* [edición digital en pdf]. Recuperado del sitio de *Les classiques des sciences sociales*.
- Crary, J. (2016). *24/7 Le capitalisme à l'assaut du sommeil* [edición digital Kindle]. Paris: La découverte.
- Deleuze, G. (1986, ed. 2004). *Foucault*. Paris: LEDM.
- \_\_\_\_\_ (1987). "Qu'est-ce que l'acte de création?" conferencia en la fundación Femis del 17/03/1987. Recuperado de: <https://www.webdeleuze.com/textes/134>
- \_\_\_\_\_ (1990a). "Control et Devenir." Entrevista con Toni Negri. En *Pourparlers 1972 – 1990*, pp 229 – 239. Paris: LEDM, 1990. 229-239
- \_\_\_\_\_ (1990b). "Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle". En *Pourparlers 1972 – 1990*, pp 240 – 247. Paris: LEDM, 1990. 240-247
- Deleuze y Guattari (1991). *Qu'est ce que la philosophie ?* Paris: LEDM, 1991.
- Dupuy, J.P. (1999). *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte, 1999.
- Foucault, M. (1978) "La société disciplinaire en crise". En *Dits et Ecrits*, tomo III texto n°231. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_ (1997) *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975 – 1976)*. Paris: Seuil, 1997.
- Juguet, F. (16/02/2019) La Gouvernance : expression idéologique de la postdémocratie. La cybernétique, science du contrôle et de l'information. Recuperado de : <https://cybernetique.hypotheses.org/1538>
- Lazzarato, M. (2006). "Le pluralisme sémiotique et le nouveau gouvernement des signes. Hommage à Félix Guattari". Recuperado de : <http://eipcp.net/transversal/0107/lazzarato/fr>

Han, B. “L’a priori historique selon Michel Foucault: difficultés archéologiques” en, Da Silva, E. (Ed.), *Lectures de Michel Foucault*. Volume 2: *Foucault et la philosophie*. Lyon: ENS Éditions, 2003. pp. 23 – 38

Hartog, F. (2006) ed.2012. *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Editions du seuil.

Heims, S. (1980) *John Von Neumann and Norbert Wiener, From Mathematics to the Technologies of Life and Death*. Massachusetts: The MIT Press.

\_\_\_\_\_ (1991). *The Cybernetic group*. Londres: The MIT Press.

Nietzsche, F (2006). *Segunda consideración intempestiva*, trad. Joaquín Etorena Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Keats, J. (1909) “Hyperion, a fragment”. Transcripción facsímil digital de *Poems Published in 1820, 1909*. Recuperado de: <http://www.gutenberg.org/files/23684/23684-h/23684-h.htm>

Platón. *Gorgias*. (ed. 2018) Traducción de Monique Canto-Sperber. Paris: Flammarion.

Rappin, B. (2014). *Au fondement du Management. Théologie de l'Organisation, Volume 1*. Nice: Éditions Ovadia.

Serres, M. (1972). *Hermes II. L'interférence*. Paris: Les éditions de minuit.

Schrödinger, E (1945). *What is life?* [edición digital en pdf]. Recuperado de: <http://www.arvindguptatoys.com/arvindgupta/whatislife-schrodinger.pdf>

Viscardi, R. (2015) *Equilibrancia. El equilibrio de la red*. Montevideo: Ediciones universitarias.

Wiener, N. (1946) “Behavior purpose and teleology” en *Philosophy of Science*, Volume 10, Issue 1 pp. 18 – 24. Recuperado de: [https://courses.media.mit.edu/2004spring/mas966/rosenblueth\\_1943.pdf](https://courses.media.mit.edu/2004spring/mas966/rosenblueth_1943.pdf)

\_\_\_\_\_ (1948, ed.1985). *Cybernetics or communication and control in the animal and the machine*. Massachusetts: The MIT press.

\_\_\_\_\_. (1950 ed.1989). *The human use of human being*. Londres: Free Association Books.

# Marguerite Duras, un humanisme paradoxal

Maïa Minnaert \*

Patrick Vauday \*\*

## *Résumé*

Marguerite Duras a tenté dans son œuvre de faire entendre la spécificité de la position féminine, et elle a lié cette spécificité à un certain rapport au silence, au silence des femmes dans tous les sens du terme, leur silence assumé, celui auquel elle sont réduites, ainsi que leur absence du discours humaniste : silence des femmes, silence sur les femmes.

Mais les femmes de Duras restent enfermées dans un jeu masculin, où seules les règles masculines mènent le jeu pervers de domination.

## *Mots clés*

Duras; féminin; silence; humanisme; perversion; en-tiers.

## *Abstract*

Marguerite Duras, in her writings, tried to make heard the specificity of the womanly's position. She linked this specificity to a specific connection with a silence. A women silence in all the possible meaning : an assumed silence, the one she is reduced to, and the one revealing their non-existence in the humanist discours, the silence of women and the silence on women.

---

\* Doctorante en philosophie à l'Université Paris 8.

\*\* Ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, docteur en philosophie (Paris 8), ancien directeur de programme au Collège international de philosophie, maître de conférences à l'Université Paris 9 puis professeur émérite à l'Université Paris 8.

But the women characters of Duras stay enclosed in a male game, where only male's rules lead the perverted game of domination.

**Key words**

Duras; womanly; silence; humanism; perversion; entire (in-third).

**Introduction au silence**

*Marguerite Duras a tenté dans son œuvre de faire entendre la spécificité de la position féminine, et elle a lié cette spécificité à un certain rapport au silence, au silence des femmes dans tous les sens du terme, leur silence assumé, celui auquel elle sont réduites, ainsi que leur absence du discours humaniste : silence des femmes, silence sur les femmes.... Mais il n'est pas certain que Duras soit réellement sorti de la problématique humaniste traditionnelle et c'est cette difficulté qu'il va être question d'analyser ici.*

Le travail qui suit est la tentative de définir, ou au moins d'approcher au mieux, le silence féminin. Celui qui se retrouve partout où l'on ne l'attend pas, là où on ne l'entend pas, peut-être le regard se détourne-t-il avant même d'y prêter attention. Le silence fait peur, il exprime quelque chose, en de nombreuses occasions c'est une nécessité d'expression des plus intenses, le silence alourdit l'espace de l'écoute ; qui le porte peut difficilement y échapper, le fuir sans sauter à pieds joints dans le centre de la domination, là où les princesses se pavanent de bonheur, ou alors choisir de marcher à petit pas dans la direction opposée, en tiers.

Dans ce travail, fait à tâtons, il est nécessaire d'expliquer plusieurs termes qui reviendront sans cesse. Les termes sont, le corps, la vie, la voix et l'en tiers.

En tiers c'est ce que définissait notamment Deleuze de l'inclusion disjonctive, voire excluante. Volonté de ne pas même voir ce dont on a malgré tout besoin, d'exclure une ou des parties de ce qui est interne et nécessaire au système. Tous ceux qui ne veulent ou ne peuvent convoiter ni même approcher ou encore moins respecter le pouvoir sont malgré tout dans le système de ce pouvoir. L'inclusion contient ce qu'elle rejette pour ne pas risquer d'être destituée de sa référence à la Totalité, le pouvoir systémé incluant toutes les disjonctions qui le maintiennent. C'est

donc bien sûr dans ce tiers, la disjonction de l'inclusion, que se trouvent ces femmes décrites par/dans une autre réalité, cette place à part qui éventuellement leurs permet d'arriver à autre chose que la place définie par la Totalité. « Le corps plein de la terre n'est pas sans distinction. Souffrant et dangereux, unique, universel, il se rabat sur la production, sur les agents et les connexions de production. »<sup>153</sup>.

La vie, celle des femmes, c'est une place qui leurs est imposée, épouse, mère, prostituée ; il fut un temps, les femmes n'avaient qu'un titre à la fois, désormais, pour une égalité des sexes, elles se doivent d'être les trois à la fois. Épouse carriériste, mère aimante et prostituée attrayante. La vie de ces femmes est en bordure du centre Totalitaire, socialement tracées, les femmes doivent s'y soumettre pour être considérées comme ayant "réussi sa vie" où une quantité de compléments d'objets s'accumulent inévitablement derrière chacun de ces titres, cases, ces compléments étant les plus évidents, les inévitables.

Le corps féminin est pour la perpétuation de l'humanité et la reproduction économique. Il faut à la Totalité le maintenir sous son joug, le contrôle total des naissances. Il s'étend désormais jusqu'à l'intérieur du ventre des femmes. Au quotidien, le corps des femmes ou devons-nous dire de la Femme, est objet de l'Homme, il est exposé, vendu ou volé, prostitué et modelé à ses désirs et bons vouloir. Fantasmé, il est présumé coupable des déviances masculines. Objet publicitaire, objet de l'amant, mari, voisin de comptoir... Payer pour ou le voler au coin d'une rue, ce corps est coupable aux yeux de ceux qui le prennent. Éventuellement puni, absurdité et destruction restent choses possibles pour les mains de la Totalité, dans le privé comme dans le public.

La voix, elle se doit d'être douce répétition du langage masculin ou rester inexistante. Le langage masculin incluant la position de victime, il est possible de traiter de l'objectivation pour autant que le thème reste sans résolution autre que leurs violents modes de répression ou fausse punition ; la voix féminine doit rester sans

---

<sup>153</sup> Deleuze, « sauvages, barbares et civilisés » p 181

concept, sans pensée, inaudible, frêle ou criante (des cris de l'hystérique qui sonnent si rassurants aux oreilles des hommes...).

Alors, ces termes posés, il semble déjà possible de saisir les contours du silence, le silence est, l'étouffement que créent ces définitions réductrices, la volonté, le besoin d'en sortir et donc de reconstruire les bases d'une compréhension de soi en tant que femme. Comprendre ce silence, et où se retrouver entière.

## I

Le silence est une étape, prise de conscience douloureuse que le corps des femmes est constamment volé, que leur voix est ignorée et cela saccage leurs vies si elles ne se décident pas à rester princesse qui sort de sa boîte à musique pour danser en rond autour de son axe, princesse qui doit être admirée, sauvée, ou que sais-je encore. Constantes, répétitions, du corps, de la voix, de la vie dans cette tentative de compréhension. Silence comme tentative de chercher les mots qui virevoltent autour de ce silence qui prend une forme autant interne qu'externe, cela dépend. Dépend de l'individu (avec ses affects et symptômes) et du contexte socio-historique. Ce contexte n'aidant probablement que peu à la résolution, car il est majoritairement étranger aux femmes. Le silence pouvant être de différentes formes, parfois seulement externes, pas d'écoute sociale donc pas d'expression alors que les pensées grouillent, virevoltent, s'empressent de trouver une sortie. L'inclusion disjonctive est sentie, comprise, puis acceptée mais reste l'impossibilité de l'exprimer. Le silence peut être parfois juste interne, le silence envahissant l'esprit pour n'y laisser qu'une brume dense voilant toutes constructions de pensées. Les sensations et intuitions qui surgissent de l'inclusion disjonctive ne parviennent pas à se construire, se développer, se stabiliser. Et aussi peut-il donc être les deux à la fois, l'incapacité d'exprimer extérieurement, de vive voix, ce qui ne parvient pas même à se formuler intérieurement. Il reste donc ces termes pris dans un silence singulier (de chacune) et la logique pour l'en extraire. Ici, "dans le silence, le corps vivote" il a fallu recouper les termes, les généraliser, les mélanger : "corps + vie + voix".

En psychanalyse il serait un deuil du corps trop longtemps laissé dans les mains des autres. Est-il nécessaire de développer davantage sur cette entre-deux très certainement non-conceptualisable, mais reste une nécessité pour les femmes qui l'expérimentent, de l'exprimer à son maximum, de comprendre tous ces affects et symptômes pour les démonter méthodiquement, logiquement, en fonction des singularités. L'inclusion disjonctive, probablement pas nommée comme telle, est sentie, intuitionnée, et se crée donc la nécessité de la penser, la comprendre, l'accepter pour se redéfinir hors de ce malaise créé par le refus de cette définition de femme-objet/"égale de l'homme".

### **Duras et l'un-silence**

Nous avons jusque-là tenté de définir un silence en particulier, un silence dû à un refus de ces définitions masculines qui perturbent toutes expressions langagières internes et/ou externes à soi, il en existe plusieurs et ce travail sur les œuvres de Duras va pouvoir nous permettre d'en lister d'autres.

Suite à un travail effectué précédemment uniquement sur le silence dans *India Song*, nous élargissons désormais notre analyse sur plusieurs œuvres et avec une définition plus élaborée du silence, que nous cherchons, mais donc aussi sur une plus claire idée du silence en général. Pour rappel, dans *India Song* nous avons traité le silence de Anne-Marie Stretter, la ballerine dansant en rond dans sa boîte musicale. La question se pose désormais, est-ce le silence dégrossi plus haut ? Le silence exprimant l'en-tiers ? D'autre part, le silence étant présent dans plusieurs œuvres de Marguerite Duras, sont-ils tous les mêmes ? Pour tenter d'y répondre nous nous focaliserons sur les personnages de Duras, nous traiterons en premier lieu de certains personnages féminins qui semblent porter un silence puis nous verrons d'autres récurrences autant chez les personnages créés par Duras que dans les œuvres en tant que telles.

Les plus grands silences dans les personnages féminins de Duras sont portés par Anne-Marie Stretter et Lola Valérie Stein, autrement nommée Lol. V. Stein. Stretter, ne disant pas un mot, dans *India Song*, est au centre de ces hommes qui hurlent leurs désirs de la posséder, elle, elle danse jusqu'à l'épuisement, corps lent d'une chaleur intense ou d'une soumission extrême, aucun geste brusque n'est digne d'une aussi grande féminité. Ce silence, il est fort probable qu'il soit celui de la ballerine que nous avons imagée, le silence de la soumission, celui de la disjonction inclusive, elle existe pour nourrir les désirs masculins. Quant à Lol. V. Stein, "elle est folle"<sup>154</sup>, enfermée dans son silence après le deuil de son mariage, "on ne peut pas guérir de ça"<sup>155</sup>. Pourtant, son silence n'est ni fou ni mortel, il est pervers, elle ne donne de la voix que pour instaurer son décor, manipuler ouvertement ceux qui l'entourent. Duras donne alors une définition du silence de Lol. « Mais ce qu'elle croit, c'est qu'elle devait y pénétrer, que c'était ce qu'il lui fallait faire, que ç'aurait été pour toujours, pour sa tête et pour son corps, leur plus grande douleur et leur plus grande joie confondues jusque dans leur définition devenue unique mais innommable faute de mot. [...] ç'aurait été un mot-absence, un mot-trou, creusé en son centre d'un trou, de ce trou où tous les autres mots auraient été enterrés. On n'aurait pas pu le dire mais on aurait pu le faire résonner. »<sup>156</sup> Lol. fait donc résonner son désir dans l'observation des deux amants, l'épouse qui trompe et l'amant qui la trompe, avec Lol, celle qu'il aime désormais. Elle re-vit avec lui ce qui aurait dû la rendre folle ou la tuer et rit de ces absurdités. Le silence pervers, le désaveu<sup>157</sup> d'un manque, aveuglement, elle s' imagine combler le trou avec un silence.

Dans « L'été 80 » Duras prend place, elle est personnage, elle est celle qui observe par la fenêtre les amants. Un enfant et une monitrice à peine majeure, Aurelia Steiner. Ici le silencieux est l'enfant, la jeune femme s'invente cet amour interdit, le protège du non-danger telle une mère et le caresse d'une main d'amante. Les événements sont rapportés par l'observatrice qui les entrecoupe de faits divers qui ne

---

<sup>154</sup> « Le ravissement de Lol. V. Stein » éd. Folio, p77

<sup>155</sup> Idem, p78

<sup>156</sup> Idem. p48

<sup>157</sup> « Le désir et la perversion » chap. "Le couple pervers", éd. Seuil, Jean Clavreul

l'intéressent pas, et finit par avouer la raison de cette perte de temps, de cet espionnage, son amant à elle qui semble ne plus la faire rêver, ne plus la faire s'évader, ou n'est-ce qu'un jeu ? « Vous êtes là. Nous regardons dehors »<sup>158</sup> « Je les regarde en votre présence. [...] Vous sans qui je n'en dirais rien. »<sup>159</sup> « Je les regarde. Vous me regardez les voir. Comme eux nous sommes séparés »<sup>160</sup>. L'observatrice se souvient soudainement de cette évasion : « oui, c'est ça, devant lui supplicé de désir et de douleur, au bord d'en perdre la vie, dans la jouissance éperdue d'en mourir »<sup>161</sup>. Elle compare Aurélia à son amant, l'enfant silencieux, c'est elle. Il attend la mort elle dit<sup>162</sup>, mais ne précise pas de qui. « Tout serait possible dans la retombée d'un seul mot que je ne sais pas écrire et qui dirait l'intelligence indéfiniment approximative de ce désespoir »<sup>163</sup>. La Duras de « L'été 80 » ne semble pas bien différente de la Lola que l'on vient de voir, elle invente des évasions, crée de la matière pour ne pas faire voir ce qu'il se passe véritablement dans cette chambre de bord de mer. Pour la folie meurtrière qu'elle ne vit pas avec son amant, elle invente des femmes qui y seraient parvenues, jeu de rôle, Duras se joue Steiner, seulement la mort prend des allures fantas(ma)tique et avoue être l'enfant silencieux qui ne sait nommer le moindre de ses désirs de lui-même. Celui qui suit les règles du jeu à la lettre.

Pour étayer un peu plus ce soupçon, « Dix heures et demie du soir en été ». Maria, l'épouse cocue en connaissance de cause, partant malgré tout en vacances tous ensembles, avec les acteurs de sa torture, ne finit pas une journée sans s'embrumer par l'alcool. A l'heure du titre, Maria est témoin de l'aventure entre son mari et l'amie. Elle reste là, les regarde, l'orage arrive et là, elle finit par parler toute seule à l'ombre de l'assassin du village, Rodrigo Paestra. Celui qui tua la ravissante jeune femme qu'il avait récemment épousée mais qui s'était aussi vite trouvé un amant.<sup>164</sup> Elle ne dira rien concernant la tromperie, ce n'est que plus tard qu'elle fera part de son sentiment

---

<sup>158</sup> « L'été 80 », éd. Mdouble, p95

<sup>159</sup> Idem. p96

<sup>160</sup> Idem. p97

<sup>161</sup> Idem. p97-98

<sup>162</sup> Idem. p98

<sup>163</sup> Idem. p101

<sup>164</sup> « Dix heure et demie du soir en été » éd. Folio, p43

d'abandon face au suicide de Rodrigo « Je n'ai pas assez bu pour... [...] Et pour me désespérer trop de l'abandon de Rodrigo Paestra. Tu sais ce que c'est, je m'étais promis de jouer une grande partie avec Rodrigo Paestra. Et puis voilà, voilà qu'elle a échoué aussitôt entreprise. C'est tout. »<sup>165</sup>. Peu avant elle annonce attablée avec les deux amants : « Nous lui aurions fait une belle existence, commence Maria, et peut-être je l'aurais aimé. »<sup>166</sup>. Ce n'est que juste après, alors que Maria fait une sieste et que les deux amants en profitent pour louer une chambre pour une heure juste à côté et l'empressement de ce dernier, Pierre, à rejoindre son épouse après l'effort de la tromperie qu'il est possible de discerner le jeu. Cet homme qui semble aimer sa femme d'une grande tendresse, où tout se dit sans détour ni pincette hormis cette aventure qui n'est que trop visible. C'est le soir même que l'époux rejoint sa femme pour lui déclarer sa flamme plus que jamais brulante du désir qu'il a pour elle, comparée aux autres. Mais trop tard elle lui répond calmement.<sup>167</sup> Elle ne semble pas vouloir que la danse à trois cesse ni qu'il en prenne véritablement les rênes. Le silence humidifié par l'alcool face à cette infidélité ne semble pas être une impuissance mais un désir, une souffrance jouissive. Semblable à celui de Lola, ce silence est celui qui cache le désir, d'aimer à regarder une femme aimer son mari qui pleure de ne pas le posséder.

Dans ces trois dernières œuvres, le silence n'est donc pas le même que celui de Stretter qui est pure soumission, celui-ci est volonté de pouvoir ou de souffrance, désaveu de désirs, jeu vraisemblablement pervers.

Dans de nombreuses œuvres de Marguerite Duras, des récurrences sont présentes autant sur certaines thématiques que chez les personnages en tant que tels, comme sortes de cases descriptives où y associer les personnages, ainsi que leurs sonorités. Commençons donc par la fin, les sonorités des noms des personnages, voir des villes. La plus flagrante coupure de sons se trouve dans « Le ravissement de Lol. V. Stein », le titre parle de lui-même concernant les silences exprimés par des

---

<sup>165</sup> Idem. p136

<sup>166</sup> Idem. p129

<sup>167</sup> Idem. p150

interruptions. D'autre part, dans cette œuvre les noms d'Anne-Marie Stretter et de tous les autres personnages présents sont constamment écrits en entier à l'exception de celui de Lola Valérie Stein ainsi que des noms de villes qui ne sont jamais nommés autrement que : T. Beach, U. Bridge et S. Tahla. L. V. Stein et les villes où elle a vécu sont donc coupés, abrégés, contrairement aux personnes qui font partie de son histoire. Serait-ce la présence du silence dans les noms même ? Les personnages qui se taisent, qui sont tus ; les villes où les histoires ne sont pas vraiment racontées par les personnages concernés, chuchotées par les passants qui croisent Lol. sans oser l'aborder. L'abréviation des noms est assez commune dans les écrits de Duras, on la retrouve dans « India Song » où cette fois le nom d'A-M Stretter est également morcelé alors que ceux des villes ne le sont pas. Par opposition, certaines œuvres ne contiennent aucune abréviation et les noms sont répétés, entièrement, page après page. C'est le cas dans « Moderato Cantabile », où Anne Desbordes (à l'exception de Mademoiselle Giraud, l'enseignante de piano) est la seule à avoir un nom. De même dans « L'amant » où chaque ville et chaque personnage a un nom, sont cités entièrement, à l'exception de l'amant même. La honte de cette jeune fille pour avoir un amant chinois, elle le cache au grand nombre et le reste ne lui adresse jamais la parole. Cet amant est exclu du rang social de la jeune fille, peu importe qu'il soit riche, il est donc gardé sous silence en surface, il est sans nom, rien d'autre qu'un amant faible d'aimer autant une aussi jeune femme. Dans « Dix heures et demi du soir en été », Rodrigo Paestra est le seul à avoir un nom de famille et est constamment nommé en entier. Il ne dira pas plus de dix mot<sup>168</sup>. Et finalement, dans « La maladie de la mort » et dans « L'homme atlantique » aucun nom n'apparaît, silence mortel.

Le silence reste présent partout, dans les non-nommés, dans les coupés, les entre-noms, les points d'abréviations. Le ravissement de Lol. V. Stein se trouve justement dans ces points, ces silences, ces phrases coupées où tous restent accrochés, bouche-bée.

---

<sup>168</sup> « Dix heures et demi du soir en été » pp 83-84

La deuxième récurrence de sonorité est dans les noms encore une fois, mais différemment. Les noms donnés aux personnages principaux, Stretter (1966)<sup>169</sup>, Stein (1976) et Steiner (1980). Malheureusement nous ne sommes pas dans la capacité de développer cette récurrence phonique de ces noms de femme que Duras a créée. Cela ferait sans doute l'objet d'une étude spécifique.

Concernant une toute autre récurrence, que nous avons évoquée, certains personnages reviennent à plusieurs reprises dans différentes œuvres. C'est évidemment le cas entre autres de textes tels « Le vice-consul » et « India song » où la majorité des personnages s'y retrouvent – à l'exception de Michael Richard qui devient Michael Richardson – mais également dans « Le ravissement de Lol. V. Stein » ainsi que dans « L'amant ». C'est la récurrence de la mendicante qui attire notre attention ici. Présente dans (au moins) trois différentes œuvres<sup>170</sup>. Quel est l'intérêt pour Duras de la présence de cette femme sans nom, aux pieds en putréfaction d'avoir trop marché dans les marécages, ayant abandonné son enfant, "la folle" qui chante inlassablement dans les parcs, finalement soignée par la mère 'aimante' (dans « L'amant »). Elle semble être une reprise de souffle, une parenthèse à la fois douce et atroce, pause libératrice de l'enfermement que subissent toutes ces femmes soumises. La mendicante est vraisemblablement au moins en-tiers.

Pour finir sur les récurrences au niveau des personnages féminins, il nous faut désormais aborder ce qui fut supposé plus haut, les "cases" dans lesquels Duras pause ses personnages. Les cases ici font références aux définitions masculines des femmes dans la société. Nous sommes parvenus à dégager trois cases dans lesquelles les personnages sont parfois tout simplement décrits comme tels. Les trois formes de féminité sont, la prostituée, l'épouse-mère, et l'amante. Il est évident qu'une circulation se fait souvent entre les trois car ces images de femmes, étant vues d'un point de vue d'homme, peuvent se modifier. Une prostituée peut devenir une amante et même finir mère de ses enfants. Ces trois images sont donc bien connues et Duras ne semble pas vouloir en faire sortir les femmes de ses œuvres.

---

<sup>169</sup> comme première apparition dans « Le vice-consul »

<sup>170</sup> « Le vice-consul », « India Song », « L'amant »

Pour ce qui est des personnages de prostituées nous avons retenu sans trop de souci « La maladie de la mort » où la jeune fille passant les nuits chez cet homme qui attend la mort sans le savoir, est simplement nommée « la prostituée » alors qu'elle annonce ne pas l'être. En connaissance de cause, cet homme ne parvient pas à la voir autrement, c'est donc bien l'homme qui définit cette femme de prostituée. La jeune femme ne semble pas s'intéresser de la place dans laquelle l'homme la met, elle est spectatrice de sa fin à lui.

Dans « L'amant » la jeune fille est décrite dans la narration, par la mère et les "on-dit" comme telle. Elle-même ne semble pas se débattre beaucoup pour sa défense, après tout, il est riche et chinois, aucune autre raison ne peut exister pour une jeune femme blanche. Ce n'est que trop tard qu'elle s'avoue être devenue son amante sans qu'elle s'en fût rendue compte. Ici, ce n'est pas un homme qui classe la jeune fille dans la prostitution, ce sont les autres femmes, en quelque sorte, ancrées dans les influences sociales de définitions ultérieurement créées par des hommes. Ici il semble que le refus de changer de position est plus proche d'une rébellion ou d'un caprice d'enfant que d'une soumission de femme, car cet homme l'aurait voulu pour épouse.

Enfin, dans « 10 heures et demi du soir en été » la prostituée est Claire, celle qu'on pensait être l'amante, ce fait n'est dévoilé comme tel qu'une fois dans la chambre d'hôtel, elle-même semblant s'en rendre compte, fond alors en larmes. C'est bien Pierre (le mari infidèle) qui lui fait comprendre sa nouvelle position, sans qu'elle n'en ait rien demandé. Dépossédée de sa propre image, elle tombe dans le mensonge envers son amie et l'inquiétude de perdre celui qui l'a rendue sien, sa prostituée à lui. « On frappe à la porte C'est Claire. –vous tardiez, dit-elle – elle est pâlie tout à coup. –Vous venez ? Ils viennent. »<sup>171</sup> Désespérée et soumise, elle ne semble pas tentée de sortir de cette image. La soumission encore une fois, de Claire pour Pierre et de Pierre pour Marie.

---

<sup>171</sup> « 10 heures et demi en été », p150

Dans la même œuvre se trouve l'épouse-mère, Marie (bien-sûr), qui tient compagnie à sa fille dans une chaleur étouffante d'avant l'orage imaginant, sans violence, que Pierre et Claire deviennent amants à cet instant même. C'est elle, telle une mère soigneuse, qui se donne la peine de rester sous la pluie à regarder Rodrigo, lui parler calmement, rassurante et finalement par le faire sortir de sa cachette incertaine. Et enfin, comme nous l'avons dit, finit par repousser son mari après son infidélité décevante. A l'image des mères que décrit Duras, elle est l'autorité souffrante. La position de mère attendue par la société aussi longtemps que la souffrance est interne, cachée, gardée sous silence, ce que fait Marie en buvant.

En position de mère l'on retrouve celles de Lol.<sup>172</sup> ainsi que celle de la jeune étudiante à Saigon<sup>173</sup>, les deux ayant posture d'autorité, maléfiques cette fois, elles frappent, ordonnent et humilient. De la mère de Lol., on n'en sait guère plus. De celle présente dans « L'amant » – il est difficile de savoir qui est qui, la narration étant faite pour laisser penser à un roman autobiographique – cette mère est présentée avec la plus grande négativité possible, la déception de l'enfant solitaire, la narration semble malgré tout excuser l'abandon de la mère pour la fille car elle est "la seule qui ramènera de l'argent", autonome elle n'aurait donc pas besoin de ses soins. N'ayant pas de parents sur qui compter ni parler, elle s'en est trouvée un.

Tout autrement, l'épouse-mère de « Moderato Cantabile » est frêle, sans une once d'autorité. D'épouse on ne sait rien, le mari est absent du tableau dessiné par Duras. Anne Desbaresdes semble désirer devenir amante, qu'il se passe quelque chose dans sa routine, qu'on lui adresse la parole, qu'on la regarde. Mais elle n'y parvient que pour un instant, l'homme assis en face, "trop respectueux" il semblerait, ne lui offrira pas cette peine, la honte de l'épouse infidèle. Dans le caractère qui lui s'est construit, elle redevient donc seule et reste soumise aux obligations sociales, remettant ses désirs au silence qui l'accompagne dans ses promenades quotidiennes.

Enfin, dans une opposition totale, l'épouse-mère est également Aurelia Steiner, celle qui protège cet enfant et l'aime à en mourir. Ce n'est que finalement par

---

<sup>172</sup> Dans « le ravissement de Lol. V. Stein »

<sup>173</sup> Dans « L'amant »

obligation, après promesse d'une retrouvaille dramatique en adulte, qu'elle le laisse prendre son envol. Chantant pour lui, la tête enfoncée dans le sable, elle est le fantasme masculin d'une mère-épouse hystérique, celle qu'ils aiment à la folie. Elle est décrite comme ayant une voix d'une grande fragilité, aux bords des larmes, et d'une grande beauté. « Je vous ai envoyé les lettres d'Aurelia Steiner, d'elle, écrites par moi, et vous m'avez téléphoné pour me dire l'amour que vous aviez pour elle. Après, j'ai écrit d'autres lettres pour vous entendre parler d'elle, de moi qui la recèle et qui vous la livre comme je l'aurais fait de moi-même dans la folie meurtrière qui nous aurait unis. »<sup>174</sup> L'épouse-mère parfaite, tellement qu'elle mériterait la mort. Cette voix d'une aussi grande fragilité pourrait être associée à celle de Stretter, celle que l'on entend uniquement dans le film, la voix soumise, aussi frêle que sont corps prêt à être possédé. Duras aurait-elle rêvé d'être ainsi ? L'apogée du fantasme masculin ? La femme qu'on aime d'un regard. Alors peut-être n'aurait-il pas été nécessaire de jouer, de s'inventer des histoires de pouvoir mortel et de soumission jouissive, elle l'aurait été toute à la fois la Stretter, Steiner et Stein. La soumise à en devenir folle. Folle d'amour pour ces hommes qui ne font rien pour elle, à en mourir. Être la disjonction inclusive pure.

Concernant l'amante dans les œuvres de Duras, se trouve la jeune de Saigon que nous avons dit ne s'être pas rendue compte devenir l'amante de l'Amant. Anne-Marie Stretter est l'amante par excellence, la beauté silencieuse, celle pour qui les hommes se battraient pour qu'elle soit leurs, ne serait-ce qu'un instant (l'instant que l'on paye ?). Dans « L'été 80 » l'amante est la narratrice, il en est de même, ou plus justement, il en fût de même dans « L'homme atlantique », déclaration d'amour mortelle d'une amante abandonnée. Finalement, dans « Le ravisement de Lol. V. Stein », l'amante est tout d'abord Anne-Marie Stretter, puis Tatiana Karl, qui sera déplacée par Stein dans la case de prostituée et prendre sa place d'amante.

Ces trois "cases" que Duras manie avec beaucoup d'agilité dans ses œuvres imposent un silence. Silence que l'on retrouve donc partout, dans presque chaque

---

<sup>174</sup> « L'été 80 » p 67-68

page, titre et nom. Chaque "case" imposant un silence différent à ces femmes, le silence se modifie donc à leur image. Le silence de la prostituée est une évidence, elle n'est que "corps". L'amante est à cacher, garder sous silence, elle est fruit défendu de l'homme, pêché mortel. Enfin, l'épouse-mère, son silence est plus subtil, il est dans la non digestion du "dévouement inné", une frustration désespérante de désir non assouvi voire inavouable.

Enfin, la dernière récurrence à laquelle nous ferons appel pour traiter du silence dans les œuvres de Duras est celle de la mort. La mort semble être partout dans ses œuvres. Autant dans les événements que dans les personnages mêmes. L'intérêt porté par l'auteure sur la mort laisse à penser que le silence, plus ou moins présent en fonction des œuvres, semble s'accorder (à contrario) avec la présence affirmée de la mort. A se demander si les différentes formes de silence ne seraient pas ce qui cache ce trou béant qu'est la mort pour Duras.

Le silence dans les œuvres de Duras s'insère partout et sous une multitude de formes. Que ce soit le silence, des personnages féminins en tant que tels dû à leurs positions sociales et/ou à un éventuel jeu pervers ; des personnages "casées" en tant qu'ils sont socialement définis d'un point de vue d'homme et dont Duras ne sort pas ; de par l'auteure par ses prises de paroles et ses coupures de noms ; ou encore par la mort pesant sur toutes les œuvres. Le silence apparaît donc pluriel, multiple, il apparaît également majoritairement imposé par une définition masculine, la Femme comme étant soit la prostituée, l'amante ou l'épouse-mère, les hommes ne considèrent pas qu'il existe d'autres femmes que celles-ci. Finalement, la seule femme qui n'est officiellement pas dans le jeu des hommes est la mendicante de Calcutta, mais celle-ci n'est pas ce qu'on appellerait silencieuse, elle chante et respire la joie d'une liberté sans frontière. Il apparaît désormais possible de démentir notre travail précédent sur *India Song* et poser que les silences présents chez Duras sont d'autres silences que celui que l'on définit dans ce travail. Des silences féminins imposés par des définitions d'hommes. Duras, ne sortant pas de ces définitions peut alors être considérée comme écrivant pour des hommes, alimentant leurs fantasmes à eux, et non ceux des femmes.

Duras étant une femme nous pouvons nous questionner sur ses désirs à elle, mais encore une fois, le jeu étant tellement présent dans ses œuvres, ne serait-elle pas prise dans une forme de soumission, ses désirs sont ceux que les hommes lui expliquent : « Qu'est-ce que tu aimes le plus ? Il avait cherché à comprendre la question, il avait cherché encore et puis il avait dit : je ne sais pas [dit l'enfant]. Puis il lui avait demandé ce que c'était pour elle et elle avait répondu avec sa lenteur à lui, elle lui avait dit : comme toi, la mer. Elle avait attendu. Tu le savais ? Il avait fait signe, oui. »<sup>175</sup>

---

<sup>175</sup> « L'été 80 », p 100

# Posibilidades proyectivas de la subjetividad, el humanismo y las humanidades

Gustavo Celedón Bórquez •

## *Resumen*

El presente texto reflexiona sobre las formas subjetivas a proyectar desde un presente en donde la idea moderna que hace coincidir lo humano, lo subjetivo y lo real se escinde sin vuelta atrás. De este modo, las humanidades son revisadas a partir de un gesto necesariamente transformador que parte, por un lado, de la constatación de esta escisión y, por otra, del acento que ha de poner sobre la subjetividad. En este sentido, las humanidades no defienden su propio espacio y su propio tiempo, es decir, no defienden su propia escuela, sino que proyectan un programa crítico en torno a una subjetividad que escapa al proyecto humanista de gestión de todo lo que es, proyecto que, paradójicamente, toma hoy la forma de la automatización tecnológica.

## *Palabras clave*

Subjetividad; Humanismo; Humanidades; Liberalismo; Historia.

## *Abstract*

This text reflects on the subjective forms to be projected from a present where the modern idea that makes the human, the subjective and the real coincide, is split without going back. In this way, the humanities are reviewed from a necessarily transformative gesture that starts, on the one hand, from the verification of this split and, on the other, from the accent that must be placed on subjectivity. In this sense, the

---

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de París VIII Vincennes – Saint-Denis. Docente de la Escuela de Cine de la Universidad de Valparaíso y representante del Colegio Internacional de Filosofía en Chile y Latinoamérica.

**Quadranti** – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, nº 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

humanities do not defend their own space and their own time, that is, they do not defend their own school, but rather project a critical program around a subjectivity that escapes the humanist project of managing everything that is, project which, paradoxically, today takes the form of technological automation.

***Key words***

Subjectivity; Humanism; Humanities; Liberalism; History.

*El orden dominante nos manifiesta que sólo hay una opción: seguir el ritmo de los vencedores o solidarizarse con el tiempo de las víctimas, acompañar a los primeros a socorrer a los segundos.*

Jacques Rancière

Experimentando el colapso del sujeto moderno, el colapso de la representación como sistema de constante producción entre una realidad y un observante, afirmaremos que este colapso no es del todo histórico. Lo es, pero la historia, como forma de ese mismo sistema representativo que cae, sobrevive, sin embargo, sin sustentarse sobre la base de una conciencia que sobrevive a la naturaleza, a la adversidad, tal como lo heredamos desde la filosofía moderna

Las posturas del llamado realismo especulativo podrían ayudar en cierta manera a dar cuenta de ello. Pero solo hasta cierto punto. Lo que Quentin Meillassoux ha llamado con mucha precisión el correlacionismo, a saber, precisamente, “la idea según la cual no tenemos acceso sino a la correlación del pensamiento y del ser y nunca a uno de estos términos tomado aisladamente” (Meillassoux, 2006, 18-19), es decir, la idea según la cual solo existe lo que es en comparecencia, con posibilidad de acuerdo, enfrenta el problema desde la interioridad filosófica y no desde la exterioridad política. Pues no es confrontando y reorganizando, repensando la conceptualidad y la historicidad filosófica, lo que abrirá nuevas posibilidades para la subjetividad o, si se quiere, lo que proporcionará una salida, un paso, una transformación. Pues la explicación intra-filosófica cae en su propio juego, en su propio lenguaje y, tal como vemos en esta corriente especulativa y en los nuevos

realismos, lo que la filosofía puede ofrecer a este respecto no es otra cosa que pasar al lado siempre anunciante: lo real en vez de lo virtual, lo absoluto en vez de lo relativo o relacional, etc. Hay algo en el concepto “correlacionismo” que no es meramente filosófico, algo que indica más bien una caída progresiva de todo el edificio moderno que arrastra a la filosofía que lo sustenta, lo que hace de estos nuevos realismos más bien un síntoma que una explicación, más bien una automatización filosófica que un planteamiento del nuevo mundo o algo parecido<sup>176</sup>.

Asimismo, podríamos preguntar si acaso cualquier resistencia actual planteara no querer inscribirse en la historia, no querer ser parte del reparto, tan solo intentar la justicia. Muchas colectividades que hoy defienden la construcción de su propia identidad sin importar a veces la del resto, ven la historia como un lugar donde el cual deben inscribirse y a eso le llaman cambiar la historia. Como si la historia tuviese que ver más con el lugar que con el tiempo, y esto en un sentido muy restringido, el de la administración por una conciencia que se diversifica y en la que cada punto de diversificación, es decir, cada identidad, se valida en la medida en que propone tener más conciencia. Es como una conciencia distribuida, puntillista, una figura simple de lo aleatorio. La colectividad pensada a condición de la individualidad. Mark Ashton, activista de la comunidad gay dice lo siguiente (Mirguet, 2019): “Si lo piensas bien, es ilógico decir normalmente, soy gay, defendiendo a la comunidad gay, pero no me importa el resto. Es ridículo. Si defiendes a una comunidad debes defender a todas las comunidades, no sólo una”.

Esto vale para todas las comunidades que reivindican la diferencia. Si no hay un horizonte comunitario que implique sobrepasar el interés de la propia identidad, entonces no hay política. El punto está en este movimiento: se hace justicia, luego la historia toma forma. No al revés. Ahora parece predominar el gesto opuesto: primero mi integridad, luego la integridad de mis iguales, luego los demás. Y “los demás” se constituyen como colectividades alternas que refuerzan mi propia colectividad y sobre

---

<sup>176</sup> Sobre este tema particular, prontamente saldrá publicado un escrito que lo aborda en el libro recopilatorio de los textos expuestos en el *Coloquio Trabajar con restos ontológicos desde territorios distantes*, organizado por varias instituciones y realizado en mayo de 2021. <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/noticias-noticias/>

todo mi individualidad en ella. Colectividad de individuos —a la cual sigue escapando un resto inmenso, un resto sin identidad o cuya identidad es tan diferente en su constitución y tan amenazante al leve y frágil concepto de identidad que se impone, que solo ha de causar un profundo rechazo.

De alguna manera la historia, que la suponemos venir del pasado, parece algo cuyo deseo es futuro. Y ello es lo que debe sobrevivir: el sentido histórico que recuerda las escenas de cambio, que coloca un horizonte de utopía a realizar, que recuerda las injusticias y suma las batallas. Si los vencedores de la historia ya han agotado todo el tiempo, si ya no pueden dar un paso más, desencadenando un disfuncionamiento de los sistemas de representación, hoy devenidos sistemas voraces de producción de información y destrucción veloz del planeta, parece abrirse un espacio para que los vencidos hagan su propia historia. Rancière (2019, 86), de hecho, prefiere hablar de los no-vencidos:

Habría entonces una simple alternativa: pertenecemos al tiempo de los vencedores —escapando en algunos momentos a ciertos anhelos de utopía fraternal— o al tiempo de los vencidos. Por supuesto, tanto los movimientos que han ocupado plazas y calles de nuestras metrópolis como también aquellos que se han encargado de apoyar a los migrantes y a los refugiados rechazan esta opción. Pero también nos indican la urgente necesidad de pensar otro tiempo, que se distancie del tiempo lineal, en donde la larga duración de las estrategias se opone a los momentos efímeros de la revuelta y a los objetivos distantes de la acción de socorro ofrecida a los desafortunados. Se trata, más bien, de otro tiempo, de una forma de temporalidad que construye momentos arrancados al tiempo ordinario de las mercancías y de la dominación: un tiempo que no es ni el tiempo de los vencedores ni tampoco el tiempo de las víctimas, sino el tiempo de los no-vencidos. Quizás es en este sentido que se tiene que repensar, siguiendo a Benjamin, la “tradicción de los oprimidos”, a saber, construyendo un tiempo no exclusivo, no unilineal, no orientado por una teleología de la historia, que les daría la victoria sólo a aquellos que comprenden su movimiento y que marchan siguiendo su sentido [...]. Esta es, en todo caso, la idea que intenté defender: sin duda, hoy existe un lugar para repensar las formas temporales de aquella tradición de los oprimidos, a la cual yo prefiero denominar una tradición de la emancipación. Existe un lugar para arrojarse a buscar en formas de ficción, que algunas veces se catalogan como elitistas, los elementos para pensar aquel tiempo

sin vencedores ni víctimas, que yo propongo llamar el tiempo de los no-vencidos.

Esta historia de los no vencidos, surgiendo, tiene formas plurales, tiene otros tiempos. Plantea otros tiempos. Por lo tanto, plantea también que la historia no es lo mismo que el tiempo. Que es una forma de encadenamiento de los acontecimientos en el tiempo, pero que no es todo el tiempo. Intentar crear tiempo, es una forma actual de sublevación. De ahí que la historia deba crear, también, algo que ella no es, tiempo, tiempo no histórico. Es decir, para hacer historia, se necesita tiempo, como para vivir, se necesita aire. Sin tiempo, no hay historia<sup>177</sup>. Dicho de otra manera, al ocaso de la representación, al ocaso del humanismo, sobrevive una subjetividad, múltiple, múltiplemente histórica y temporal.

Si el hombre, dice Foucault (Foucault, 1997), tiene una historia reciente que ya vislumbra su fin, con la historia pasa, más o menos, lo mismo. Y esto no ha de considerarse desde la perspectiva llamada posmoderna, esa que saca las conclusiones de un supuesto fin de la historia precisamente a partir de una filosofía de la historia, con el fin de perpetuar el sistema liberal que nos domina. Muy por el contrario, lo que está comprometido aquí es una historia que ya no puede contarse de la misma manera. Y que ya no pueda contarse de la misma manera implica, incluso, que los acontecimientos pueden liberarse de ese reparto, como dice Rancière, llamado historia. Que puedan ordenarse o desordenarse no según la estructura-narrativa-historia, sino según otra forma. Según una nueva relación con el tiempo, ya no absorbiéndolo todo, ya no igualándose a él. Nuevas relaciones entre tiempo e historia que no deben surgir desde la interioridad pensante de la conciencia o de la historia de la filosofía, como los ya conocidos intentos de Heidegger o la tradición contemporánea occidental que todavía cree que los esfuerzos de una razón casi pura pueden movilizar el contenido, la forma y la posición de los conceptos para alcanzar finalmente cambios en la realidad. El asunto, bien lo sabemos, es siempre al revés: es

---

<sup>177</sup> Este tema ha sido tratado como tal en *Anticipar la forma* (Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía n° 1, noviembre de 2016). <http://www.revistalatinoamericana-ciph.org/wp-content/uploads/2016/11/Celed%C3%B3n-RLCIF1.pdf>

desde movimientos materiales cuyas dislocaciones separan y reúnen el tiempo y la historia que los conceptos podrán moverse y los pensamientos emanciparse. Nada de esto significa olvidar, sino todo lo contrario. Significa más bien cuestionar al dispositivo-historia en todo lo histórico que oculta.

En efecto, es lo contrario a las llamadas teorías posmodernas, pues lo que finalmente acá afirmamos es lo siguiente: *a quienes se les acabó la historia, es a los liberales*. Lo que hoy vivimos es la imposición violenta de su propio tiempo detenido o consumido. La voraz pretensión de dominio y exterminio de las fuentes energéticas y, por lo tanto, del planeta, es consecuencia inmediata del desgaste total del tiempo liberal. Cuando Fukuyama decreta el fin de la historia, confiesa, sin saber, todo lo contrario a lo que efectivamente pontifica, esto es, el triunfo del liberalismo por todos lados: sentencia inconscientemente la clausura del tiempo liberal y su consiguiente involución neoliberal. Lo que se impone al mundo, antes incluso de un fin de la historia, es la clausura del tiempo y la emancipación de una depredación sin precedentes. Esta depredación puede ser conceptualizada filosóficamente de la siguiente manera: si la diferencia entre naturaleza y civilización es la base de la modernidad, tanto para liberales como progresistas, digamos, Hobbes y Rousseau, los primeros asumen la historia como un proceso natural, mientras que los segundos la asumen como el continuo de interrupciones de lo natural mismo. En la práctica, esto se invierte en múltiples ocasiones, pues la dialéctica, también en la práctica, tiene ese efecto de doble traspaso, de intercambio de cuerpos y espíritus, de un lado a otro. Pero en la papeleta teórica y política, la naturalización de la historia es liberal y la interrupción de la naturaleza como historia, es progresista. ¿No hay aquí el peligro de cierta complicidad, como si declararse progresista sea de algún modo declararse liberal y viceversa? ¿Cómo si la dialéctica haya devenido –o siempre lo haya sido– pura centralidad, pura anulación? ¿Cómo si el triunfo liberal anunciado por Fukuyama haya sido liberalizar todos los polos de la dialéctica?

Lo que aquí se afirma es, finalmente, que la liberalización de todos los acontecimientos es a la vez la exposición y la materialización de su propia decadencia y, por lo tanto, lo que se impone día a día es esta misma decadencia, la eternidad de

una apariencia lineal, un denso estancamiento para el cual, por ejemplo, nociones como las de repetición y diferencia son bastante convenientes.

De ahí que, siempre desde el plano filosófico, más bien filosófico-deductivo, esa naturalización de la historia propiamente liberal, es decir, esa ecualización entre naturaleza e historia, entre espacio y tiempo, implica que el fin de uno es siempre el fin del otro. La degradación del tiempo liberal se impone como degradación de todo lo que es. De esta ecuación, se sigue el absurdo de que solo el liberalismo puede salvar la naturaleza porque si el liberalismo se salva, se salva la naturaleza. Como si en el fondo, el liberalismo fuese la verdadera naturaleza, más allá de los mares, los bosques, todas esas figuras de la ecología contemporánea.

Dicho de manera kantiana (1998): si las intuiciones a priori, a saber, espacio y tiempo, constituyen la esencia natural y figural del sujeto trascendental, del Hombre, la destrucción del tiempo implica necesariamente la destrucción del espacio. De ahí que el problema, siempre desde el punto de vista filosófico, sea precisamente el humanismo en general y en especial el humanismo de corte liberal: si para la modernidad emergente las cosas podían ser perfectamente administradas representativamente, si la representación era mayor a todo lo que podía representar, si tiempo y espacio sobran para distribuir toda esa administración, hoy sucede lo contrario: la representación es menor a todo lo representable y ponerse a la altura es explotar o hacer explotar todo lo que es. Dicho de mejor manera: la representación sale de sí, pierde sus goznes, se vuelve loca, no hay mente que la contenga. De ahí que las esperanzas puestas en la Inteligencia Artificial tienen un fondo sumamente humanista, pues salvan la representación, la gestión representativa, superando espacio y tiempo, por lo tanto, superando al ser humano tal como lo conocemos desde la modernidad.

El humanismo busca superar al humano en la medida en que se entiende como pura gestión de los deseos de la representación. De ahí que muchas posturas post-humanistas sean sumamente humanistas, en sentido liberal: individualistas, auto-proyectivas. La destrucción del tiempo y el espacio, esto es, la destrucción de la sociabilidad y la naturaleza provienen de una arremetida voraz de la representación,

dispuesta a sobrevivir en un formato no-humano, en un formato informativo, lo que hace precisamente del humanismo algo inhumano. O, más bien, deshumanizado o deshumanizante.

Se dirá entonces que lo que se debe hacer es oponer a este humanismo post-humano una suerte de representación clásica, sensible. Crear tiempo, crear espacio, recuperar así al humano, rehacer y hacer la historia. Sin embargo, no es ese el punto. Tampoco es de largo alcance la manera post-estructuralista, que deconstruye las oposiciones a la base del humanismo (naturaleza-civilización; sujeto-objeto) (Derrida, 1986) sin poder, al parecer, salir de ese mismo humanismo, en la medida en que la noción de huella plantea una diferencia con la materia y transforma la exterioridad en un problema que se procesa en la interioridad de la conciencia, de la inconsciencia y de los márgenes de la razón moderna. La huella es la materia exclusiva de la representación. Por lo mismo, habría que insistir en que esa deconstrucción ya ha operado, que no es un proyecto humanista, que no proviene de una acción del sujeto y que la destrucción liberal del tiempo y el espacio, bajo los síntomas visibles de la IA, la vida en otros planetas, las vanguardias vacías, por ejemplo, opera más bien sobre una dimensión material como tal, una dimensión que no es ni humana ni inhumana, ni subjetiva ni objetiva. La división humano-naturaleza, sujeto-objeto, división que implantaba una cosmología forzada de la experiencia, se desgasta. De la representación a la información infinita y toda la energía que eso significa: la producción actual de información es proporcional al consumo del planeta (y de alguna manera la constitución del sujeto moderno siempre fue proporcional a su escalada sobre la naturaleza, sobre el estado natural).

Cuando el humanismo radical de carácter liberal –que en este caso no es precisamente el humanismo radical del cual nos habla Badiou (2005, 213) a propósito de Sartre, en donde “el hombre es en sí mismo su propio absoluto o, más exactamente, es el devenir sin fin de ese absoluto que él mismo es”–, llega a un punto de excesivo dominio sobre las cosas, la certeza de la imposibilidad de un dominio total se hace patente y crece abismalmente. No se puede ser infinito de manera finita, diría quizás el mismo Badiou, y todos los procesos de secuestro y suplantación del

infinito por parte de un finito autocomplaciente pasan hoy la cuenta. Dicho de otra manera: un sistema político, económico, religioso, ecológico, social como el liberalismo, que afirma la libertad del humano y el individuo a partir de la conversión de todo lo que es en partícula de comunicación humana –y condiciones de seguridad de ese humano– en cualquiera de sus versiones, moderna, clásica, fenomenológica, positivista, etc., se desgasta consecuencia de sus propios postulados y de su propia estructura.

La destrucción sistemática del tiempo y el espacio, de la sociabilidad y la naturaleza, tiene la forma de una máquina representativa que no logra igualarse a sí misma: debe, por lo tanto, recrearse, a cada segundo. No puede haber tiempo alguno que permita una desconexión entre el acontecimiento y lo representado; no puede haber pedazo de tierra ni movimiento animal que escape, por un segundo, al circuito de representaciones e informaciones. Las consecuencias de este delirio de la representación, de este delirio del humanismo, constituyen su progresiva desaparición, desaparición que insistentemente quiere también hacer coincidir con todo lo que es.

La potencia afirmativa que existe en la palabra “humanidades”, en plural, tiene que ver con la posibilidad de una subjetividad que no se limita a su potencial representativo sino, más bien, a permitir el desarrollo de una dimensión no-representativa que permita, a su vez, la sociabilidad, la recuperación del tiempo, del espacio y, en extenso, a una reconfiguración de los cimientos filosóficos. Dicho de otra manera, “humanidades” parece ser el nombre de una subjetividad plural y no humanista, inserta en procesos materiales que no han de explotarse representativamente, integrándolos, comprendiéndolos, abandonándolos, intuyéndolo. Ni todo ni parte. Una subjetividad que busca pensar con otras categorías, de otra forma. Trabajo difícil ciertamente, pero que justamente intenta sostener un plan de pensamiento y justicia frente al humanismo delirante y fatal que agotó su propia historia.

## Humanidades y subjetividad

Más que concentrar las reflexiones en la cuestión de la universidad, en el lugar de las humanidades dentro de la organización actual de los llamados conocimientos, habría que bosquejar un plano de la situación. En primer lugar, claramente, las humanidades no encajan en el modelo productivo impuesto. Su permanencia depende de varios factores, entre ellos el peso de la historia, el peso de la fundación misma de la universidad (ligada a la idea de progreso y humanismo) y al acomodo implacable por parte de algunos investigadores a las normas de producción y escritura, vinculadas a la promoción y autopromoción de individualidades. Su permanencia depende de factores que son ajenos a un programa crítico que cuestione firme y profundamente el estado actual de la universidad, de los conocimientos y del mercado en general, de manera real y no puramente publicitaria y espectacular, es decir, de manera frontal y no sólo para forjar una cara humana del capitalismo.

En segundo lugar, los motivos de su defensa pueden resultar dañinos. Recurrir a los imaginarios humanistas, casi siempre vinculados de manera superficial a ideas de solidaridad, hermandad, lectura, ternura, racionalidad o, de manera más amplia, a movimientos ecológicos, animalistas, nutricionistas, etc., tienden a esquivar el esfuerzo de pensamiento que es necesario hacer. Las humanidades no son una exigencia, no pueden basarse en imaginarios del deber y del bien: “es bueno leer”, “es bueno argumentar”, “es bueno detenerse ante las cosas”, “es bueno pensar”, “es bueno cuidar el planeta”. La ética nos ahoga y hay que dudar de quienes, miembros de las humanidades, insisten en integrar y formar comisiones de ética.

Dicho de otra manera: descansar en lo que todos creemos que las humanidades son, no garantiza absolutamente nada. Por el contrario, impide hacerse cargo. Dicho de otra manera: las humanidades se cuelgan del pasado, quieren hacer valer lo que son en vez de querer ver las condiciones materiales actuales que las pueden hacer posibles y necesarias. Si la justicia no requiere de las humanidades, entonces no vale la pena. Anhelamos que las cosas sean más justas, no las

humanidades. La humanidad por la humanidad, así como el arte por el arte: no es esa la cuestión.

Por ningún motivo afirmamos el anverso, la innovación. No se trata aquí de superar a nadie ni menos de producir novedades, reposar en la creación de vanguardias intelectuales, concebir intelectos a la altura de los tiempos. Sabemos que esa innovación no tiene otro objetivo que de-saturar los flujos del capital, abrirles espacio para que se muevan.

La defensa de las humanidades confía más bien en el espacio que puede generar: espacio en la universidad, en la política, en el mundo de los conocimientos, espacio en general. Su objetivo es simple: confrontar los acontecimientos, hacerlos comparecer, introducir el pensamiento en ellos, discutir los modos, las epistemologías, las formas y las razones por la cuales los acontecimientos son procesados: discutir sus posibilidades cuando lo humano deja de ser el centro que actualiza unos supuestos estados de cosas.

Pues antes de defender a las humanidades es fundamental que estas asuman una dislocación en el mundo del conocimiento, en oposición a la dislocación que proponen las ciencias del mercado. Es decir: no se puede defender el pasado sin la transformación del presente. Sin la transformación a secas. Por dislocación se entiende un problema que afecta directamente al hábito del campo de los conocimientos que insta a una transformación en la medida en que las condiciones materiales ya no son las mismas. Se puede hablar de dos dislocaciones.

A) La dislocación del mercado, la innovación y el culto al método.

B) La dislocación que tiene que ver principalmente con una separación fuerte entre humanidad y subjetividad.

La primera no tiene nada de nuevo, salvo el uso del avance tecnológico: se trata de reducir la subjetividad al método, la planificación, al formulario. El impacto de las tecnologías modifica no sólo los modos de transmisión sino también la forma misma del conocimiento. Esto impulsa casi de manera espontánea una adecuación a las lógicas de las nuevas tecnologías, esto es, a las lógicas de la escritura informática y sus interfaces. Tal perspectiva hace del conocimiento un elemento que busca sostener

el sistema de transferencias –o flujos como dirían Deleuze y Guattari– y su lógica inherente o immanente. Perspectivas aceleracionistas van en este sentido, así como ciertas perspectivas *trans* y *post*-humanistas. Frente a ello, efectivamente, las humanidades tal como las hemos siempre concebido, no tienen nada que hacer.

De hecho, las humanidades se están muriendo por el formulario. Éste no es otra cosa que una interfaz por la cual una estructura *a priori* sistematizada absorbe o comprime y transduce todo tipo de ideas y sensibilidades para presentarlos según una lógica de envase. Es una máquina procesadora, ideas molidas.

¿Habrá que resistir negándonos a llenar formularios?<sup>178</sup> Quizás. Pero eso sería más bien una estrategia que debería, a su vez, provenir de un diagnóstico fatal: el proyecto humanista culmina en la gestión absoluta de todo lo que aparece. El conflicto por el cual las humanidades todavía tienen lugar, por ejemplo, en la universidad, es porque la gestión como concepto y norma tiene en su pasado el esplendor de las humanidades. Si la gestión se deshace de las humanidades, se deshace de parte de sí. La humanidad es una huella; lo que hoy le pasa a la deconstrucción es el inesperado advenimiento de una ecuación con la que antes no contaba: humanidad = huella. De ahí que defender las humanidades de manera natural y espontánea tiene esa doble cara paradójica que recurre, por un lado, a la nostalgia de lo humano como administrador del cosmos y, por otro, a la continuidad de la misma idea humanista en la celebración tecnológica. Por lo tanto, la pregunta crucial parece ser: ¿qué defienden las humanidades cuando defienden las humanidades?

La posición espontánea olvida la crítica. Es, de hecho, parte de la muerte de las humanidades. Es como un cenotafio invertido: un muerto sin ataúd. Pues el humanismo que culmina en la locura de la administración de todo lo que es, no requiere de las humanidades tal como las conocemos. Prefiere las neurociencias, las ciencias sociales, las redes sociales, las tecnologías que ciertamente un departamento de humanidades tradicional jamás producirá, manteniendo a sus estudiantes, docentes

---

<sup>178</sup> Sobre estos temas, consultar nuevamente *Anticipar la forma*, op. cit.

e investigadores/as como usuarios precarios e ignorantes de todos los avances en esta materia.

Pero, se ha advertido, hay una segunda dislocación: la de la subjetividad y el humanismo. Decía Althusser (2005, 62-63), “el hombre, Sujeto libre; el hombre, libre Sujeto de sus actos y de sus pensamientos; es primero que nada, el hombre libre de poseer, vender y comprar: el sujeto de Derecho”. Líneas más arriba se proponía un diagnóstico: el fin de la historia de Fukuyama es en verdad el fin del sujeto liberal. Un sujeto que culmina su conocimiento de sí bajo la forma de la conversión de todo en sí: el consumo-destrucción del planeta es el sujeto que se traga todo después de su fin, creyendo que continúa en su proceso de conocerse a sí mismo. El conocerse a sí mismo, de hecho, es el gran problema actual. Todos se están conociendo a sí mismos en estos momentos. Todos viven conociéndose a sí mismos. Consecuencias: un planeta desconocido que se cae a pedazos. Aquello que en algún momento disponía de todo el espacio y todo el tiempo para progresar –Kant– se queda hoy sin tiempo y se traga el espacio.

La segunda dislocación es, efectivamente, el sujeto desligándose del humano. Sujeto sin tiempo, sujeto sin espacio, porque la misma promesa de espacialidad y temporalidad que siempre fue el sujeto moderno, se ha caído a pedazos y, sin embargo, lo sabemos, todavía podemos pensar —en dimensiones bastante extrañas, desconocidas.

Sujetos sin humanismo. Sujeto sin humano. Más allá de un post o un trans humanismo en donde aún en la alteridad funciona el paradigma de la identidad individual y el conocimiento y la precisión del sí-mismo. Más allá también de la dialéctica humano-máquina en la medida en que la deshumanización que provoca la técnica es humana, demasiado humana. La gestión informática de todo lo que acaece, de todo lo que es el caso, censura del acontecimiento y autorización a la transformación de todo en código, encuentra en el sistema digital y los avances tecnológicos su propia culminación. Entre la afirmación moderna que ecualiza lo existente con lo pensado y la coyuntura de todo lo existente a través del lenguaje informático, vemos desarrollarse la misma sustancia.

De ahí que, más bien, las humanidades habitarían un espacio y un tiempo que ya no existen. Por lo mismo, ha de jugar con las apariencias: crear tiempo y espacio ahí donde estos ya no están. Hacer creer que hay tiempo, hacer creer que hay espacio. ¿Dónde se sostienen estas apariencias del tiempo y el espacio si, precisamente, no tienen donde sostenerse, ya que no hay ni espacio ni tiempo?

En la movilidad de la materia. A las exigencias existenciales contemporáneas, como firmar documentos, escribir artículos y producir lo que cada quien deba producir según la repartición que le ha tocado, es necesario robarles dimensiones inesperadas. Dimensiones que las imaginamos bajo las habituales figuras del espacio-tiempo pero que, al no ser necesariamente humanas, al ser, por lo tanto, extra-humanas, nos colocan en una situación compleja en donde imaginar no es volver a sí, no es configurar la realidad, los paisajes, las cosas según los límites representativos con los que el humano se ha comprendido a sí a partir del sacrificio de las cosas. La subjetividad persiste en dimensiones no calculadas del tiempo y el espacio, como si existieran otras dimensiones. Se des-geolocaliza, como un coloquio errante<sup>179</sup>. Permanece des-geolocalizada, lo que no quiere decir in-encontrable, sino, más bien, impredecible en el futuro de su movimiento a no ser por una irrupción violenta de vigilancia, tónica de la historia y de nuestros días. No es la desterritorialización, sino más bien territorios cuya dinámica no responde a las lógicas conjuntas de territorialización y desterritorialización propias del mercado liberal imperante.

En esa imprevisibilidad habita hoy la subjetividad. Esto no quiere decir que haya humanos impredecibles, como creen hoy ser muchos artistas, expertos, presidenciables, especialistas, intelectuales, nuevos políticos, etc. Lo que nos queda justamente hoy como posibilidad de pensamiento, de resistencia, es lo que escapa a la conectividad programada: esa dimensión que no aparece en el circuito que va de sí a sí. De este modo, la subjetividad es lo que indaga en las apariciones fuera de circuito, lo que fuerza también esas dimensiones extra-circuito.

---

<sup>179</sup> Este texto forma parte de un coloquio llamado *¿Renacimiento de las Humanidades o Cenotafio del Humanismo? Las deconstrucciones de la humanidad en el siglo XXI*, que se realizó en diversas ciudades en marzo y abril de 2019: París-Montevideo-Buenos Aires-Santiago-Valparaíso-Valdivia-Osorno.

## Bibliografía

Althusser, Louis (2005). El anti-humanismo teórico de Marx. *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI editores.

Badiou, Alain (2005). El siglo. Buenos Aires: Manantial.

Derrida, Jacques (1986). *De la gramatología*. México: Siglo XXI editores.

Foucault, Michel (1997). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1997.

Kant, Immanuel (1998). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

Mirgeut, Olivier (2019). *D'après une histoire vraie. Mark Ashton: gays et mineurs, même combat!* Documental, Francia: Arte TV.

Ranciere, Jacques (2019). El tiempo de los no-vencidos (Tiempo, ficción, política). *Revista de Estudios Sociales*, n° 70, 79-86.

# Humano, demasiado humano: construção, desconstrução e reconstrução de contingências a partir do sujeito

Gustavo Chataignier \*

## *Resumo*

O texto se volta às críticas ao humanismo desde seu ataque pós-hegeliano – notadamente com a tragicidade nietzscheana e normatividade histórica, e portanto contingente, em Marx. No século XX, por meio dos comentários de Foucault acerca da construção do discurso e do marxismo em geral, mas de Althusser em particular, busca-se uma fundação não metafísica para o pensamento. Ao nos indagarmos sobre a relação entre teoria e prática produzida pelo debate de então, sugere-se uma revalorização do conceito de ideologia em Althusser, aproximado da subjetividade militante segundo a hipótese comunista badiouiana.

## *Palavras-chave*

Humanismo; ideologia; historicidade; Alain Badiou; hipótese comunista.

## *Abstract*

The text turns to criticisms of humanism since its post-hegelian attack – notably with Nietzschean tragedy and historical normativity, and therefore contingent, in Marx. In the 20th century, through Foucault's comments about the construction of discourse

---

\* Professor-pesquisador do departamento de filosofia da Universidad Católica del Maule (Talca, Chile). Doutor em filosofia pela Universidade Paris 8 e pós-doutor pela UFRJ, é membro do Laboratoire des logiques contemporaines de la philosophie (Paris 8). Ganhador da Chaire des Amériques (Université Rennes 2) e professor convidado pela Universidad de Valparaíso, é autor de “Temps historique et immanence”.

and Marxism in general, but Althusser's in particular, a non-metaphysical foundation for thought is sought. When we inquire about the relationship between theory and practice produced by the debate at the time, a reevaluation of the concept of ideology in Althusser is suggested, approaching it to a militant subjectivity according to the Badiouian communist hypothesis.

### ***Key words***

Humanism; ideology; historicity; Alain Badiou; communist hypothesis.

## **Introdução**

“Renascimento das humanidades ou cenotáfio do humanismo?”, eis o que se indaga a presente edição em seu título. Curiosa nomeação, instigante elaboração linguística, sobretudo se se crê que atos de linguagem não são isentos de efeitos em sua performatividade intrínseca. *Kenos*, vazio, somado a *taphos*, tumba: túmulo vazio que presta homenagem a alguém cujos despojos ali não se encontram. Heróis nacionais com atuação em momentos históricos marcantes são alguns exemplos que ensejam cenotáfios ao redor do mundo. Ou um conceito.

Voltemos, alguns instantes, ao Nietzsche (2001) de *A gaia ciência*. Seu aforismo de número 125 funcionará como nosso guia no comentário acerca do humanismo hoje, no século XXI. Um louco surge em praça pública, munido de lampião em pleno meio-dia, e vocifera aos transeuntes: “Deus morreu! E fomos nós que o matamos!”. Alvo de pilhérias dos transeuntes, não se faz de rogado e continua a pontificar. Horizonte apagado, mar seco, queda em todas as direções e céu sem sol são algumas das imagens evocadas para ilustrar esse acontecimento que teria vindo cedo demais e nos teria deixado sem referências para o existir, órfãos no mundo. O personagem parece culpado por um tal assassinio, de modo que se põe a se purgar. Nietzsche termina a passagem com os relatos das andanças de seu personagem: “O que são

ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?”. A igreja é, portanto, ao menos segundo Nietzsche e nessa passagem, um vazio não habitado. Um cenotáfio, em suma. Em seus cursos sobre estética, Hegel (2002) define a pesada pedra, matéria prima da arquitetura, como uma força bruta que deseja ser imaterial e alcançar deus; o vazio do templo grego permanece assim inabitado, à diferença das posteriores construções romanas, que privilegiavam o fluxo de pessoas.

Luz de lampião sobreposta à luz do dia: excesso retórico ou repetição insossa? Ou, de natureza outra que a luz da natureza, a intermitente luz irradiada por quem ousa pensar é a repetição necessária que torna dizível um estado de coisas? Luz intermitente, rajada de pirilampo que ora vê, ora se cega. Em sua própria falha, mutismo ou obscuridade, o vaga-lume mergulha em seu tempo, para dele retornar – a tempo, assim se o espera, de vê-lo mudar<sup>180</sup>. Intempestivo. Com a certeza da escuridão, todo aparecer o faz sob o signo do desaparecimento.

A querela do humanismo já animou fortemente o debate intelectual mundial em meados do século XX. Seria desmesurado recuperar, no espaço de uma intervenção, o teor de argumentos e contra-argumentos ora mobilizados. O elogio da contingência e a virada linguística ensejou o que Patrice Vermeren (2007, p. 52-3) nomeia como “momento nietzschiano”. Sartreanos, Gauradianos e lukácsianos de um lado; althusserianos, foucaultianos e nietzschianos de toda sorte (incluamos aí leitores de Heidegger) do outro. Há diversos modos de dizer a substância em disputa. Claro está que há nuances e pertencimentos não tão claros assim. Aliás, talvez a visada de nossa discussão resida nesse espaço do “entre” duas posições consolidadas. De todo modo, façamo-lo segundo a oposição: história x devir; identidade x diferença; origem x dispersão; estática x movimento; negação x afirmação; linearidade x multiplicidade; sujeito x ser (cabe igualmente corpo sem órgãos).

Não se trata de colocar panos quentes na situação, em busca de uma impossível imparcialidade. Quiçá nosso ponto resida alhures: nem um, nem outro. Muito pelo contrário, tentaremos evidenciar processos geradores de unidade, cujo

---

<sup>180</sup> Sobre a metáfora dos vagalumes, ver Didi-Huberman (2011).

efeito, sempre a ser reiterado, é doador de visibilidade e dicção. Até as próximas contaminações e dissipações. Para tanto, é com grande proveito que lemos as recentes páginas que Étienne Balibar consagrou aos estudos sobre *Os universais*. Em livro de 2016, o autor aproxima, de maneira inusitada (e criativa), Hegel a Derrida – a construção à desconstrução, ou, ainda, a contradição a um jogo sem regras. Por um lado, Hegel acredita que o universal se coloca a si de maneira progressiva, concomitantemente à sua internalização por parte dos sujeitos. Os opostos se integram enquanto mediações de sua própria constituição, até o surgimento da figura do universal concreto, inteligível, síntese de múltiplas determinações. Balibar estima que seja possível fazer um pensamento passar no outro, contaminá-los. A história se vê necessariamente subvertida por seu caráter infinito. Complementarmente, toda finitude é expressão da ideia do infinito, daquilo que não cessa de cambiar. Se há a necessidade do devir, em contrapartida deve-se postular o devir da necessidade. Na outra frente, Derrida, por seu turno, não deixa de fazer valer o “um”, ou seja, uma construção – a exemplo da universidade sem condição, ou, ainda, à maneira negativa de um “messianismo sem messias” (Balibar, p. 38-41). Postulados ou intenções desfeitos na performatividade da escritura tratam de tornar a contingência fenomenal pensável.

### **Figuras dialéticas**

Afastemos de pronto visões unilaterais. O panlogicismo de Hegel e sua fenomenologia do anti-espírito, para retomar duas expressões, uma do jovem Marx (de 1843 [1976]) e outra do Adorno da *Dialética negativa* (2001, p. 277-8), respectivamente, apontam para um destino previsível, calcado na formação do Estado nacional, tendo como fundo, inacreditavelmente, a superação da contingência. Esse quadro está bem consolidado no bojo dos debates contemporâneos, quer seja com Heidegger, quer seja com Deleuze. Notemos, em contrapartida, iniciativas de uma leitura “não metafísica” de Hegel, na qual se preserva a logicidade da alteridade em detrimento de um fechamento sistemático. Mesmo ao adotar termos estritamente

hegelianos, o jovem Marcuse (1991, p. 97-98) crê que todo prosseguimento da *Ciência da Lógica* constatado na *Doutrina do Conceito* não poderia superar os ganhos da lógica objetiva. Dito de outra maneira, a “realidade efetiva” não pode de forma alguma passar a uma estrutura “ainda mais real”. Trata-se, isto sim, de uma “repetição” de realidade. O próprio Hegel (1994, p. 581) declara que a necessidade já é em si o conceito. Eis a razão pela qual Marcuse (1991, p. 107) pensa que a passagem da necessidade ao conceito é uma falsa passagem. A perspectiva de uma diferença não relacional impõe sérios limites à crítica perpetrada à dialética. Como se só houvesse diferença sem uno, uma figura pura da diferença – ou diferencia, pouco importa – imune a qualquer sorte de mediação.

Hegel, assim lido, não suprime o pólo da identidade em benefício das diferenças ou particularidades. Segundo Balibar, haveria uma classificação segundo aquilo que as singularidades podem ou não contribuir para a vida comum. Pode-se igualmente evocar a figura da “vida”, momento mais imediato (e portanto abstrato) do Absoluto. Pensar a vida é pensar a história - esse “coletivo singular”, na terminologia de Koselleck (2006). Sem fundação prévia, a vida deve se definir a partir das contradições ocasionadas por seu próprio passar. A cada momento os pressupostos são revistos pelo crivo do presente. Ela dura e faz durar; dá identidade e a retira (finitude); permite a expressão da alteridade (os entes singulares) em um processo imanente (autorreferencial); unidade de contrários, persiste em seu outro, a morte – e lhe confere vida, na memória. O Fausto, citado na *Fenomenologia*, já ensinara: “tudo o que existe merece perecer”. O contato com uma instância pré-pessoal corrói todas as determinações, ao ponto de a incorporarmos enquanto determinação (negativa). Esse sujeito da falta instado a agir, no sentido de se relacionar malgrado suas intenções, não é fruto de mera contingência histórica, no sentido de não se tratar de uma formação teórica operante apenas em uma época. Isso seria empirismo. O argumento hegeliano visa a dotar o sujeito de dignidade ontológica necessária e contudo cambiante.

Isso quer dizer que Hegel (1994) pensa em um deslocamento das identidades, então inscritas em um “outro lugar”. Tal outro lugar seria justamente o “Absoluto”,

visto como o princípio de seu próprio inacabamento. Em outras palavras, lida-se com a história (p. 31-2). O que explica o interesse por uma noção de universalismo cuja construção seja imediatamente uma desconstrução (parte-se de lugares e localizações, ainda que retomadas a posteriori) (p. 34-5). Isso quer dizer que não se trata de uma identidade que começaria a ser diferente. Ela, a identidade, é desde sempre não idêntica a si mesma. Seus momentos de estabilidade são possíveis graças a um período de indiferença, no qual as imediaticidades se tomam como absolutas, parâmetro para qualquer outra posição.

Um múltiplo dizível em seu próprio movimento passa pelo uno da linguagem. O “ultra uno” do acontecimento (o múltiplo que determina sequências temporais e enquetes subjetivas) se liga ao “semi uno” da figura do sujeito: não um receptáculo que a tudo detém, mas, antes, uma abertura constitutiva que elabora a contingência e a torna disponível por meio da linguagem. Qualquer figura que responda ao papel de operador lógico deve sua existência ao mundo da experiência, às ritmadas invasões do real, ao Fora. De modo que remeter à ideia platônica como algo para além da história só faz repetir a separação metafísica entre sensível e inteligível. Uma gênese ideal do múltiplo não quer dizer outra coisa senão que a vida empírica só é percebida com mediações simbólicas. Acontecimento e seus deslocamentos são nomeados. Uma coisa é criticar a monótona sucessão de meios de produção; outra é se eximir do tempo e de um estar no mundo relacional. O elogio do humanismo como “ideal” jamais atingido pode, perigosamente, se inverter e assim se tornar idealismo. Outro efeito talvez não previsto, mas constatável nas discussões contemporâneas, é o retorno do discurso identitário, curiosamente legitimado por um certo uso da filosofia da diferença.

Trata-se, uma vez mais, de redefinir o que é e o que pode ser a história. A construção de constelações que se aproximam em relação de semelhança segundo condições contingentes no presente tem o mérito de, por assim dizer, “proteger” a formação simbólica de mecanicismos ao fim e ao cabo de ordem moral. Não obstante, a preservação da ideia se dá pela conservação da experiência – não na esfera imediata

de uma duvidosa, posto que inencontrável, “experiência em si” de alguma “clareira do ser”, mas sim na experiência do pensamento.

### **Morte do homem e pensamento**

Em *Aurora*, Nietzsche (2004, p. 9) afirma que em futuro próximo o homem não mais suportará sua paixão pelo conhecimento, instância que torna a tudo transparente e inócuo. Ao invés de arder em fogo, talvez preferisse se perder na areia. Esta metáfora, como se sabe, foi retomada por Michel Foucault ao fim de *As palavras e as coisas*, evocada pelo pensador francês para apontar a contingência histórica do humano. Se enunciados da tradição se erigem enquanto *topos* de interrogação, tal *topos* só pode ser negativo, enquanto apontamento a uma alteridade de sentido tornada possível pelo devir relacional que envolve e coloca em situação termos, atores, contexto, disputas e acaso. O que é humanidade? O que escapa à injustiça? Ou seja, o sentido do termo “humano” – e de seu campo de sentido, humanismo, homem etc. – sofre, forçosamente, deslocamentos a cada vez que é evocado. Consultamos com proveito a mesma obra de Nietzsche. Desta feita ele define o filósofo como uma “toupeira”, a cavar sempre mais fundo de modo a retomar o esquecido e adormecido. A hipótese é que há uma dispersão originária que foi codificada, necessariamente à força (física ou simbólica, pouco importa), e assim se estabilizou. Dito de outro modo, no início não há a verdade, mas o movimento (ou diferença, se se quiser). Retomar o passado não se reduz, portanto, a reencontrar a verdade esquecida do Ser; há que se levar em conta o passado crítico capaz de romper com a sujeição, inclusive na teoria. Ora, a releitura do humano (ou a moral, a verdade, o sujeito, o bem etc.) não pode cair moeda de troca de “um contra o outro”, ou uma concepção em oposição à outra. Trata-se, antes, de retomar o jogo de forças que tornou tal conceito específico possível para então refazer o conceito atual, agora já crivado pela análise histórica. O horizonte, trêmulo, permanece inacabado.

Segundo Foucault (2008, p. 353), Nietzsche é pioneiro ao propor o retorno do homem sem deus, ou melhor, o assassino de deus. O fim do homem coincide com

o início da filosofia, horizonte possível pelo vazio da ausência divina. A finitude do objeto deve ser compartilhada com o sujeito: a morte de deus se estende à morte do homem, que responde por sua finitude. Voltam máscaras, explode o riso e entra o tempo cambiante, do qual já se pressentia a força (p. 396-7). Hegel complementaria com para um tal sistema da finitude com a radical contingência do mundo objetivo, da ordem da necessidade.

A constatação de que a moral e a metafísica são erguidas na diferença e na contingência não tem os poderes mágicos de transformar o presente em afirmação potente (esse o novo jargão) e livre da existência. Seria apenas indignação, ainda que justa. Como se matéria e atores envolvidos – em suma, o “mundo” – se rendessem, inertes, aos desígnios de onipotente e onisciente sujeito. Esse, via absurdo, seria o caso de uma “intemperividade pura”, desmentida até por Nietzsche, que defendia uma dosagem da história na vida. Caso contrário recai-se em inusitada filosofia da história, rumo ao progresso ou à paz perpétua graças à indignação da pequena burguesia pensante. Era essa, aliás, uma das críticas de Daniel Bensaïd ao otimismo estampado nas declarações de Antonio Negri. Há, diga-se de passagem, outros casos de negligência da história no debate contemporâneo. Nossa leitura aposta em uma dialética entre continuidade e ruptura, onde esta determina (ou pode fazê-lo) aquela. Não cremos nos afastar do cânone atual que prefere o termo “estabilidade” ao de continuidade, uma vez que a estabilidade é por definição momentânea, ao passo que a continuidade aponta para um sentido fechado e predeterminado.

## **Política e normatividade**

Começamos o trabalho evocando a morte de deus segundo Nietzsche<sup>181</sup>. Pois bem. Deus não morreu, metamorfoseou-se em Capital. A célula básica, e não essencial já que fruto de interações e reiteraões (bem como de acasos e rupturas...), presente

---

<sup>181</sup> Ainda que se saiba ter sido Hegel (1983, p. 260-1, 287) o primeiro a anunciá-la. A separação com a substância indiferente que se repõe, tanto na ação trágica quanto na morte de Cristo, enseja uma nova configuração da consciência e representa a morte de Deus.

na forma de mercadoria se espraia enquanto normatividade da reificação. O outro é um objeto e as relações intersubjetivas quando não monetizadas são calculadas. A “religião da mercadoria” ou “neoniilismo” inculca no homem o “pequeno medo” da perda do status e da propriedade (LYOTARD, 1998, p. 53). O regimento da produção é a “espoliação legalizada da maioria pela minoria” e tem na publicidade uma das molas mestras de sua sustentação ideológica. Esse “engodo” institucionalizado” aliena a vontade no consumo. O capitalismo inventa necessidades e a propaganda sugere que qualquer um pode tê-las e satisfazê-las a qualquer momento. O outro está disponível imediatamente, quer seja por ter um preço quer seja por se encontrar disponível mediante poucos cliques. A morte de Deus ainda não rendeu todos seus possíveis frutos – estamos numa época de entressafra: “Cria-se um sistema de ‘deuses’ que podem ‘ter tudo’, com os quais a plebe [e acrescentamos, para além do tom nietzschiano, as elites também] é chamada a se identificar” (KOTHE, 2004, p. 24), igualando a liberdade ao consumo. Como colocou Lyotard (1998, p. 53) a respeito da alienação em uma perspectiva não humanista, a energia humana que passa exclusivamente pelos mesmos e controlados canais, voltados para a produção capitalista no “retorno pautado”, não cria.

A questão da divindade, do centramento dos indivíduos (também conhecido como princípio de identidade) e do imperativo-categórico-consumidor nos indicam que não se saiu do humanismo, em termos sociais. As discussões da filosofia soam distantes da realidade política do tempo presente. Que o eventual leitor não se apresse em buscar alguma defesa da razão instrumental ou mesmo da aplicação de receituário. A via revolucionária demanda um desejo revolucionário; a imaginação política não se limita à demanda por inclusão nos limites das instituições existentes. O que se aponta criticamente aqui é a identidade entre ética e práxis, reduzindo assim as possibilidades de ação e relação, já que a ação se encontra a priori legitimada e isenta de crítica e remodelagem. Em suma, a astúcia da razão não cessa de operar: as grandes narrativas da modernidade dão lugar a uma impossível busca por pureza. Dominadores agradecem tais denominadores. Que outros deuses desçam por aqui e nos incendeiem com novos odores.

Na crítica à representação, o ativismo intelectual oscila tanto entre a crítica à forma partido quanto entre os espontaneísmos da micropolítica, cuja amplitude não raro o leva às demandas por reconhecimento, na seara culturalista de aquisição de direitos. Há ainda, em breve e não exaustiva revista, um certo tradicionalismo. Sempre presente em sua fuga, ainda que capturada pela reiterada violência da metafísica, a diferença é a condição de possibilidade de toda estagnação em identidade. Uma conclusão lógica é que esse “sempre já aí” não implica em rupturas, mas tão só em circulação. Não se localiza o acontecimento. Novo giro da astúcia da razão. Entre a culpa de classe e o vivo desejo de se passar à ação, não se atenta às práticas e aos hibridismos culturais, instâncias aptas a deslocar o que a modernidade condena como mito. Sobretudo no que tange a própria gramática da luta e os limites da imaginação política. As relações de dominação e de exploração, tanto aquelas específicas do capitalismo quanto aquelas que o precedem (notadamente as de gênero e raça, por exemplo), passam a ser compreendidas como relativas exclusivamente a seus atores, sem possibilidade de expansão de sua compreensão – ou melhor, de universalização. Sem ligação construída entre as partes, ou o encontro dos que não se encontram, o *telos* da integração se desvela como destino. A gramática da luta social e da valoração dos valores se vê vertiginosamente cambiada na espetacularização de pautas identitárias, cujas reivindicações são legítimas e universais, no entanto tornadas assim palatáveis.

Žižek, em debate acerca do conceito de hegemonia, rechaça o nivelamento de todos os discursos. Na série de lutas concretas e específicas – econômica, política, de gênero, étnica, ecológica – “(...) haverá sempre uma que, ainda que integrante da cadeia, secretamente sobredetermina o horizonte”. As contradições simples se complexificam; as tradições podem ser ressignificadas e desterritorializadas. A universalidade, em devir, se exerce em conteúdos particulares. Cabe a ela, comenta o pensador esloveno, estruturar o terreno no qual se dá o agonismo pela hegemonia. No pulular de “políticas subjetivas”, Žižek estipula que a atribuição de um papel secundário à luta de classes não é senão um “resultado” da própria luta de classes. Qualificando tais políticas como “pós-modernas”, ele reconhece todo um domínio

de práticas se viu “repolitizado”, saindo assim das esferas privada ou apolítica. Todavia, parece que se assistiu a uma despolitização da economia e de seus efeitos de subjetivação (ŽIŽEK, 2000, p.320 e 98). Bensaïd se solidariza com a leitura da insolubilidade da luta de classes nas demais lutas (2008, p.325). Em Gramsci, a relação dominador/dominado se estende por toda a sociedade civil. Desde então, essa instância não poderia se deixar compreender como algo “pré-político”, pois será justamente a partir dela que todos os aparelhos hegemônicos espriarão seus efeitos e se tornarão efetivos. Os conflitos sociais são portanto passíveis de alteração de diversas maneiras, posto que atravessam toda a sociedade: “a revolução não é somente e prioritariamente político-estatal, mas também social e cultural”. Quanto à hegemonia, ela é exercida antes do poder (BUCI-GLUCKSMANN, 1999, p.535-7).

A Filosofia, ou a racionalidade, se torna inimiga, curiosamente tomada em sua totalidade, sem nuances, escolas, apropriações e reinvenções. As voltas à natureza pura, disponível sem mais véus racionais, à clareira do ser enfim habitada, não têm o alvo determinado: nem Estado, nem poder, nem partido, nem levante popular, mas Ser... Recentemente, igualmente por iniciativa de pesquisadores chilenos, houve um colóquio em torno dos debates sobre a pertinência, ou não, da ontologia (ou seu plural, ontologias, devidamente localizados no *mapa mundi* e sua geopolítica). Quanto a nós, retomamos em outros termos aquilo que temos tentado desenvolver ao longo dos anos: em primeiro lugar, se há ontologia, ela é neutra e matemática, dando voz ao múltiplo sem nome da experiência, apontando para a centralidade do pensamento de Alain Badiou na contemporaneidade; em segundo, a normatividade é efeito contingente, e suficiente, da contingência, cuja repetição enseja tanto a manutenção quanto a ruptura, haja vista o necessário regime de exteriorização (abrindo o processo ao acaso), ocasionado por trabalho, linguagem e desejo.

Que se pese a querela do corte epistemológico no marxismo. Uma vez mais, ainda que não desenvolvamos suficientemente a questão, o caso de Louis Althusser está longe de ser unívoco. É sabida sua crítica aos escritos do jovem Marx, tidos como filosóficos e não científicos, ou seja, ainda ligados ao idealismo alemão. Devedor da filosofia da consciência, para tal desenvolvimento, conhecer a condição de alienação

seria o passo inicial para sua superação<sup>182</sup>. Para além de separação estanque, o que causa espanto é que Althusser parece não descartar o que entende por “ideologia” (no sentido de falsa consciência) da prática política. Uma ideologia prática pode favorecer a intervenção de agentes históricos. Inclusive sem “dirigismos”, já que se trata de estrutura do sujeito. Nessa composição, o “humanismo prático” não se oporia ao “anti-humanismo teórico”, ainda que se possa verificar a subjugação deste por aquele – leia-se, separação entre intelectuais e trabalhadores. Como brilhantemente coloca Luc Vincenti (2013, p. 11), Althusser problematizou a relação entre teoria e prática, desnaturalizando-a e não a reduzindo a uma relação de adequação ou não a uma essência. A ideologia burguesa, coloca o comentador, reúne univocamente práticas e teorias reprodutoras da ordem estabelecida. Tal parecer não se satisfaz com o lugar usualmente atribuído a Althusser de cientificismo hierárquico. Nossa questão de fundo para o presente artigo consiste em apontar, em termos teóricos (não empíricos), para a sobredeterminação de ideologias (crenças, identidades e pertencimentos) como instância atual apta à mobilização política. Não sendo a ideologia simplesmente eliminável, cabe à filosofia se debruçar sobre suas funções, conjugações e eventuais deslocamentos.

Por um lado, o sujeito é sua forma elementar, constatável na interpelação, como mostra o ensaio “Aparelhos ideológicos do estado”: ela “age” ou “funciona” ao recrutar, como faz com todos no “ei, você aí”, tipicamente policial; a relação do sujeito com suas condições de vida é imaginária (ALTHUSSER, 1976, p. 113-4, 126). Por outro, só há ação com a forma sujeito. O que estabelece uma continuidade entre Marx e Althusser é a crítica ao indivíduo isolado<sup>183</sup> como fonte de si mesmo. A organização política coletiva parte do e nega seu pano de fundo inicial, o mundo laboral e simbólico preexistente.

---

<sup>182</sup> Cabe notar ainda que, em se seguindo Hegel, a exteriorização da alienação é também produtora.

<sup>183</sup> “Indivíduo” aparece na sexta das “Teses sobre Feuerbach”: desprovido de essência, como no cristianismo, é fruto de relações sociais (MARX, 2001, p. 101). A sociedade é feita por indivíduos que estabelecem relações. O indivíduo não é o fim do processo. Seu caráter individual e de classe exprimem o devir histórico. (Cf. MARX, 1968, p. 38)

Em uma carta a Fernanda Navarro, Althusser (1994, p. 70) descreve a ideologia como algo dotado de um “(...) caráter trans-histórico, sempre existiu e sempre existirá. Ela poderá trocar seu ‘conteúdo’, mas jamais mudará de função”. Ao fim e ao cabo, em Althusser (1994, p. 223), “não há prática, qualquer que seja, senão pela e sob uma ideologia”. Tais declarações podem não agradar a perspectivas de resolução da liberdade na história e criação do homem total. No entanto, mostram como o sujeito pode ser político por ser suporte de forças.

Em suas obras de 1965, *A favor de Marx e Ler ‘O Capital’*, o conceito de ideologia é centralmente debatido. Althusser afirma que não basta opor o princípio de aplicação à espontaneidade. Para se chegar à teoria pura, a uma “libertação”, é preciso uma “incessante luta contra a própria ideologia” ou o “idealismo”. O quadro esboçado da espontaneidade é sombrio: tais práticas não são elaboradas a partir de um objeto, cujos fenômenos não são, ademais, unificados. Essa “prática técnica” não incorpora uma “prática teórica”. A Teoria, com “t” maiúsculo, ou teoria geral, põe as questões prévias, as condições dos saberes, e pode assim questionar, pela teoria, as “pretensões práticas” das técnicas (p.172-3). Abstrata e demonstrável, e portanto não empírica, a ciência e seu objetivo consiste na “distinção do real e do pensamento” permitida por uma “leitura sintomal” (ALTHUSSER, 1965a, p. 28, 27). Ao definir como ideológico o “passado” pré-científico de uma teoria, a tarefa da ciência é a de purgar o pensamento desse passado de erro. Nesse momento, Althusser (1965b, p. 168-70) é próximo de Michel Foucault, já que se espera que a teoria elabore conceitualmente os regimes de positividade ainda em formação.

A ideologia é apresentada como um “todo real, unificado internamente por sua problemática própria, de tal modo que não se possa desviar um elemento sem alterar seu sentido”. O que a mantém é um “campo ideológico”, colado à estrutura social, cujo “princípio motor” é o “indivíduo concreto” e a “história efetiva”. Ao instituir sua própria problemática, a ciência abandona o reino ideológico, domínio a partir do qual ela pode pensar de outra maneira. Assim, a “contingência do começo de Marx”, ainda marcado pela ideologia, seria um começo absoluto (p. 196-71). Para além de críticas ao corte que não deixa cicatriz e portanto não conjugaria condições

de recepção histórica e ruptura da ordem do acontecimento, segundo a bela expressão de Daniel Bensaïd,<sup>184</sup> o decisivo nessa leitura é atentar para a subjetivação política. Assim procedendo, teríamos uma aproximação entre Althusser e a hipótese comunista badiouiana. Sua definição lacaniana de sujeito não extirpa o imaginário da tópica conceitual, antes lhe atribuindo um papel na incorporação da verdade do acontecimento.

A teoria do acontecimento desenvolvida por Alain Badiou ao longo das últimas décadas já tentou, por assim dizer, rivalizar com a história, como aparece em sua *Teoria do sujeito*, na qual afirma que, transcendentalmente, a história não existe (BADIOU, 1982, p. 197). Sua militância maoísta, seu período althusseriano, além da frequentação lacaniana e a admiração por Sartre o colocam em um lugar singular na filosofia contemporânea. O pensador pretende recuperar as noções de sujeito e de verdade, por meio do que chama de “filosofia do conceito”, em oposição ao vitalismo – uno e múltiplo não podem ser idênticos, o que impediria o advento do sujeito. Não o sujeito clássico da verdade, mas aquilo que reúne vivência e pensamento, sendo causado por algo exterior que o ultrapassa. Sua *Magnum opus*, *Ser e acontecimento*, estabelece as linhas mestras de sua nova ontologia, privilegiando o múltiplo da experiência, que se contrasta com a ontologia entendida como um sentido pré-determinado.

O múltiplo, o disforme ainda sem nome, surge em um cenário local de estabilidade e de indiferença entre as forças presentes, estáticas. Sua entrada em cena força a reelaboração da normatividade. Há uma suspensão de sentido, um vazio em meio ao qual o novo pode circular. Uma das inovações da produção teórica de Badiou consiste na articulação entre matema e poema. Um uso filosófico e não instrumental da matemática (não previsto ou não valorizado pelos matemáticos), como o ressalta, tem a pretensão de redefinir a ontologia, a teoria do ser enquanto ser. A ontologia

---

<sup>184</sup> Outra crítica que invariavelmente recai sobre Althusser é o caráter autorreferencial da ciência, não estabelecendo mediações com os atores políticos – antes, se trataria de uma hierarquia entre aqueles que sabem e os que não sabem (Cf. RANCIÈRE, 1974; 2012). Em todo caso, dir-se-ia que a história do pensamento se torna inteligível a partir da ferramenta do corte, em escala macro; já em uma abordagem interna, por exemplo no que tange a Marx, há que se pensar em processos, inclusive prático-políticos, de diferenciação.

mostra, subtrai algo (a forma ideal e subjetiva) do objeto. A matemática conta, portanto mostra – eis o papel da filosofia, se esta quiser se livrar das diversas “suturas” ou pré-determinações que historicamente a direcionaram, predeterminando o destino do fenômeno – que, de múltiplo, passa a uma identidade<sup>185</sup>. Antes, é questão das “condições” para o exercício da filosofia<sup>186</sup>. A filosofia não “faz” nada, por assim dizer; ela é um esforço do sujeito interpelado por um real que o ultrapassa. Assim sendo o acontecimento, em suas quatro formas ou enquanto “procedimentos genéricos”, antecede a filosofia – ou, se se quiser, a conjunção entre matema e poema. São eles: arte, amor, política e ciência. Dessa maneira, o ponto local tem a potência de universalização – ou o acontecimento pode ter seu nome veiculado, promovendo lugares de subjetivação. A primazia da experiência, termo usado aqui no sentido amplo de exterioridade não controlada pela intenção, em um só tempo criadora do sujeito e por ele nomeada, impõe uma compossibilidade de verdades, fugindo assim de todo dever-ser (figura da moral e da objetividade estática). Em termos mais diretamente badiouianos, o múltiplo deve poder se expressar, não sendo reduzido às suas condições. A referida compossibilidade consiste em postular que não há apenas uma causalidade a explicar o mundo fenomênico e o advento dos sujeitos (herança lacano-althusseriana de deslocamento com fusão e também de sobre-determinação). Nesse sentido, o acaso é, dialeticamente, o acaso de uma situação, permitindo um processo de diferenciação e ensejando a posteriori sua inteligibilidade.

No início dos anos 2000, com a obra *A hipótese comunista*, retomando ideias de texto dos anos de 1970, “as invariantes do comunismo” (BADIOU; BALMÈS, 1976), Badiou propõe uma temporalidade coletiva enquanto instância de subjetivação, ou determinação. A palavra “comunismo”, desse ponto de vista, não poderia ser nem

---

<sup>185</sup> A maneira pela qual se compreende o acontecimento muda. Por isso cada época tem sua episteme, assim disposta: 1) do Renascimento à modernidade (período “clássico”, de Leibniz a Descartes): matemática/ ciência como condição da filosofia; 2) Revolução francesa: história e política como condições (de Rousseau a Hegel); 3) “Niilismo”: arte e poesia substituindo a filosofia (Nietzsche e Heidegger), na chamada “era dos poetas” (BADIOU, 1991, p. 14-5). Em todos esses períodos, havia identidade entre a filosofia e suas condições.

<sup>186</sup> *Conditions*, livro de 1992, tem o intuito de explicar os argumentos de *O ser e o acontecimento* e o de reafirmar a anterioridade do acontecimento em relação à filosofia.

puramente política, nem puramente histórica, e tampouco puramente subjetiva ou ideológica: “com efeito, ela liga, para o indivíduo cuja ação sustenta, o procedimento político a outra coisa além de si mesmo”. Além disso, a História aparece como o “simbolismo vazio” de um “procedimento político efetivo”, inscrevendo-se na contingência (não sendo portanto “o” vazio). Finalmente, isso não se reduz apenas à subjetivação, visto que esta tem lugar “entre” a política e a história, “entre a singularidade e a projeção dessa singularidade no seio de uma totalidade simbólica”, o que instaura um regime de “decisão”. A idealidade do comunismo é garantida pela incorporação de uma “síntese da política, da história e da ideologia”. O “devir-Sujeito-político” é, paralelamente, sua própria “projeção na História”.

Notamos a partilha lacaniana entre o real, o imaginário e o simbólico. Em se seguindo o esquema segundo o qual o procedimento de pesquisa sobre a verdade é o real da ideia, para Badiou “a História tem somente uma existência simbólica”. E isso porque, enquanto simbólica, ela não poderia aparecer. Dir-se-ia não existir a história, mas tão só aquilo que dela se fala e se escreve. Ou, ainda, com Engels (1982, p. 526), que a história não faz nada, não resolve as grandes lutas. No interior de uma “construção narrativa a posteriori”, mesmo entendida como a “totalidade do devir dos homens”, a história não disporia de efetividade alguma: “Estaremos por fim de acordo que a subjetivação, que projeta o real no simbólico de uma História, não pode senão ser imaginária, pela razão capital que real algum se deixa simbolizar enquanto tal”. Segundo Lacan, só existe o real, “insimbolizável”. A narrativa histórica é portanto da ordem do imaginário. Badiou (1992, p. 183-4, 186-9) sustenta que “a ideia expõe uma verdade em uma estrutura de ficção”. Isso explicaria, segundo essa leitura, as disputas de natureza “ideológica” – ou tudo aquilo concernente às ideias<sup>187</sup>. Aqui o termo ideologia abandona o uso característico de Marx, ou seja, o de mascaramento de processos históricos, sem todavia se tornar mera opinião. Oscila entre a identidade e o que leva a outro estar no mundo, posto que tem o acontecimento como uma de suas fontes desencadeadoras.

---

<sup>187</sup> Cf. Ricœur (1983/1985) e Kracauer (2006).

O tempo forte é deslocado por contratempos, criando sons, quer seja em harmonia quer seja em dissonância. Em suma, tempo e contratempo fazem a música da história. A criação do sentido do sujeito levado pela história, ou seja, a simbolização, se dá graças a sucessivas aproximações e identificações parciais do imaginário.

### **Conclusão: por uma dialética entre a dúvida e a afirmação**

Garantias de governo não pressupõem o humano; pressupõem uma relação, cujos termos restam a definir em condições imanentes, ou “a cada vez”. O deslocamento político aponta mais para um sintoma do que para alguma sorte de essência. A demanda por reconhecimento (a igualdade diante da lei e a aposta em uma igualdade de princípio) é universal; contraditoriamente, a atemporalidade da justiça precisa de seu contrário histórico-contingente. Enunciar demandas com palavras antigas, todavia, pode surtir o efeito contrário ao inesperado. Como nomear o acontecimento e fazê-lo circular, criando lugares de subjetivação? Ainda assim, uma vez mais, não há porto seguro. Por meio de uma astúcia da razão, a negação do presente aponta para algum passado mítico e imemorial, ludibriando as potências inovadoras do presente. Retomemos o jovem Marx, em seu diálogo com Ruge.

A divisa marxiana de então, 1843, consiste na “reforma da consciência” por meio da “análise da consciência mística”, quer seja religiosa, quer seja política. “Tornar o mundo consciente de si mesmo” quer dizer “explicar suas próprias ações” – e o nome de Feuerbach é anunciado como fonte de inspiração. Se é questão de um “sonho” do qual se apropriar, passado e futuro não seriam assim tão diferentes um do outro. Trata-se de alteridade, ou do fio do devir que une o tempo. Realizar essas aspirações recupera o passado; sem embargo, a tarefa não é outra que de “realizar as ideias do passado”. Em suma, isso caracteriza o “exame introspectivo (filosofia crítica) de nosso tempo a respeito de suas lutas e aspirações”, explica Marx (2005, p. 46). O recurso à filosofia é não somente legítimo, mas necessário, na medida em que a determinação da consciência pelo devir histórico a remete irremediavelmente no

seio do tempo presente, sem garantias. Esta é a razão pela qual a crítica política lança mão de uma crítica da consciência e se apoia à potência de “clarificação”: “Essa crítica da consciência não deve ser somente teórica e deve adotar uma forma reflexiva, a da ‘autocompreensão’, que cabe particularmente à filosofia” (RENAULT, 1995, p. 49).

O processo está ele também exposto à processualidade, explica Merleau-Ponty (1967, p. 114): os “devires-verdadeiros” são sempre inacabados. A necessidade como categoria do passado chega como uma construção que não pode ser demolida; a possibilidade, categoria do futuro, é ainda uma potência do possível; fechando o “ciclo”, a “realidade, categoria do presente, [...] associa indissolúvelmente necessidade e possibilidade” (BENSAÏD, 1999, p. 395-398).

A reflexão impõe ainda que se saiba em que medida a volta a si do pensamento seria afetada pelo idealismo, posto que se trata de uma crítica da realidade. Mais ainda, já que toda crítica procede pelo encaminhamento de normas, surge o embaraço de se elaborar uma crítica não normativa. Segundo Emmanuel Renault (1995, p. 49, 51-3), “Marx explica que a crítica não poderá mais opor um dever ser ao ser, e deverá se contentar de enunciar o antagonismo destruidor do mundo histórico, mostrando como o futuro já luta nele contra o presente”. Esse modelo de crítica interna desenvolve as contradições entre o que a sociedade se dá como regras e aquilo que ela realmente faz. Ora, tal norma não poderia ser suprahistórica.

Muito do pensamento utópico do século XX se alimentará dessa discussão – Ernst Bloch e Walter Benjamin, por exemplo. Não obstante, apesar do aporte crítico dessa concepção, segundo a qual expectativas subjetivas recalcadas podem vir à tona quando possibilidades práticas se encontram bloqueadas, advogamos que não é (somente) uma dimensão temporal que decidirá a prevalência de libertação ou dominação. Contra uma ontologia do tempo, é mais prudente e modesto analisar episódios de acordo com o que oferecem; qual ouvinte de música, se colocar em posição de escuta. Pode-se assim alargar o escopo comparativo e a projeção de conjunturas condicionais. Enfim, constroem-se “constelações”, que fatalmente passam, mudam de figura com o girar dos astros... Não há outra verdade do tempo senão que o tempo se temporaliza – não por si só, em necessitarismo, mas com o

toque do acontecimento. Recorremos novamente a Marx (1984, p. 69-74). Em *O 18 Brumário* a confrontação da novidade desencadeou um mecanismo de defesa diante da vaga revolucionária. O fato que se fantasiasse então de romano é mais um signo de pertencimento burguês do que um jogo de forças contingente. A ação pode desfazer relações de exploração e signos ossificados de pertença, já que o que é efetivo – e não originário – adquire determinações outras, ausentes no início do processo. Em tempo: por ação não falamos de unidade sonhada entre pensamento e prática, em metafísica da presença onde o mundo material se rende, transparente, aos desígnios do pensamento. Ação aqui aponta para um estar no mundo de natureza arrelacional; um “fazer outro” indeterminado que chega a outras determinações, lidas a posteriori. Em suma, o recurso ao passado pode ser de natureza identitária. (Cf. LEFORT, 2000).

Talvez o decisivo, haja vista o que expusemos, não seja da ordem do conceito separado do mundo ou da univocidade indiferente do Ser, desprovida de sujeito. A validade de um conceito só será devidamente atestada *post fatum* – analisada e sintetizada por um sujeito que lhe é imanente. Ou seja, a cada vez, e não uma vez por todas, é-se chamado a julgar. Uma crítica da razão política deve assim medir cada ação e assumir o fosso entre intenção e ato, entre os fins e os meios. Não para tapar buracos ou sanar artificiosa e violentamente distâncias. Mas para “errar melhor”, sendo fiel ao que nos cria e ultrapassa.

Para terminar também com Nietzsche, tudo isso é humano, demasiado humano. Ora, se nada é de fato o que parece ser, ou, ainda, se a autodeclaração é insuficiente para definições conceituais, viva então o humanismo. A sabedoria do acontecimento, quando e se houver, saberá ressignificar a tradição. Eis o que pode o conceito.

## Referências Bibliográficas

ADORNO, T. **Dialectique négative**. Paris : Payot, 2001

- ALTHUSSER, L. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. In: \_\_\_\_\_. **Positions**. Paris: Les éditions sociales, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Lire 'Le Capital' II**. Paris: Maspero, 1965a.
- \_\_\_\_\_. **Pour Marx**. Paris: Maspero, 1965b.
- \_\_\_\_\_. **Sur la philosophie**. Paris: Gallimard/L'Infini, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Sur la reproduction**. Paris: PUF, 1995.
- BADIOU, A. **Conditions**. Paris: Seuil, 1992.
- \_\_\_\_\_; BALMÈS, F. **De l'idéologie**. Paris: Maspero, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Manifesto pela filosofia**. Rio de Janeiro: Angélica, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Théorie du sujet**. Paris: Seuil, 1982.
- BALIBAR, E. **Les universels**. Paris: Galilée, 2016.
- BENSAÏD, D. **Marx o intempestivo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Éloge de la politique profane**. Paris : Fayard, 2008.
- BUCCI-GLUCKSMANN, C. « Hégémonie ». In : **Dictionnaire critique du marxisme**. Organização Gérard Bensussan e Georges Labica. Paris : PUF, 1999
- DIDI-HUBERMAN, G. **Sobrevivência dos vagalumes**. Belo Horizonte: editora UFMG, 2011.
- ENGELS, F. **La Sainte famille**. In : \_\_\_\_\_. **Œuvres III** – Philosophie. Paris, Gallimard/Pléiade, 1982.
- FOUCAULT, M. **Les mots et les choses**. Paris: Gallimard/Tel: 2008
- HEGEL, G. W. F. **Cursos de Estética III**. São Paulo: EDUSP, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Encyclopédie des sciences philosophiques**, tomo I, La Science de la logique. Paris: Vrin, 1994
- \_\_\_\_\_. **Phénoménologie de l'esprit**, tomo II. Paris: Aubier-Montaigne.
- KOTHE, F. Nietzsche, Marx e Freud. In: NIETZSCHE, F. **Fragments do Espólio de Nietzsche** – Julho de 1882 a Inverno de 1883/4. Brasília: UNB, 2004.
- KOSELLECK, R. **Futuro passado**. Rio de Janeiro: Contraponto & Loyola, 2006.

- KRACAUER, S. **L'Histoire** – les Avant-dernières Choses. Paris: Éditions Stock, 2006.
- LEFORT, C. **Les formes de l'histoire**. Paris: Gallimard; Folio, 2000.
- LYOTARD, J-F. Notas sobre o *Capital*. In: \_\_\_\_\_. **Por que Nietzsche?**. Escobar. Rio de Janeiro: Achiame, 1998.
- MARCUSE, H. **L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité**. Paris: Gallimard, 1991.
- MARX, K. **Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte**. Paris: Éditions sociales, 1984.
- \_\_\_\_\_. « Une Correspondance » (« Lettres à Ruge »). In: \_\_\_\_\_. **Philosophie**. Paris: Gallimard/Folio, 2005, p. 43.
- \_\_\_\_\_. **Critique de l'État hégélien** – Manuscrit de 1843. Paris: UGE-10/18, 1976.
- \_\_\_\_\_. **Grundrisse**. Paris: U.G.E., 1968.
- \_\_\_\_\_. **A ideologia alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. **Les Aventures de la Dialectique**. Paris: Gallimard, 1967.
- NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RANCIÈRE, J. **La Leçon d'Althusser**. Paris: Gallimard, 1974.
- \_\_\_\_\_. **Le Philosophe et ses pauvres**. Paris: Flammarion, 2012.
- RENAULT, E. **Marx et l'idée de critique**. Paris: PUF/ Philosophies, 1995.
- RICCEUR, P. **Temps et Récit I e III**. Paris, Éditions du Seuil, 1983/1985.
- VERMEREN, P. « La philosophie et son passé ». In : BRONDINO, L. ; DOTTI, J. ; VERMEREN, P. (org.). **Philosophie politique et état de la démocratie**. Paris: L'Harmattan, 2007, p.52-3
- VINCENTI, L. Au sujet d'Althusser. In: **Colóquio anual do seminário de filosofia política « Penser la transformation »**, 28 de maio de 2013 Disponível em: <[http://www.luc-vincenti.fr/conferences/althus\\_semin\\_2013.html](http://www.luc-vincenti.fr/conferences/althus_semin_2013.html)>.

ŽIŽEK, Slavoj. "Class Struggle or Postmodernism ? Yes, Please !". In: **Contingency, Hegemony, Universality**. Organizado por Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek. Londres/Nova Iorque: Verso, 2000.

# Retour sur la question de l'humanisme métaphysique

Pascale Gillot ·

## *Résumé*

Cette étude entend procéder à une réévaluation de « l'humanisme métaphysique » de la tradition philosophique rationaliste, à rebours de la lecture polémique qu'en a proposée Jacques Derrida. Ce dit humanisme métaphysique se fonde en effet sur la représentation d'un propre de l'humain dans la sphère symbolique de la rationalité et du langage, et représente à ce titre un instrument remarquable pour la critique philosophique des postulats fondamentaux du naturalisme et du sensibilisme contemporains articulés à l'oblitération de la distinction entre nature et culture. Sont examinées successivement trois versions de cet humanisme métaphysique envisagé dans sa dimension libératrice contre une définition biologisante et déshistoricisée de l'humaine condition : la conception du langage et de la « vraie parole » proposée par Descartes, le programme épistémopolitique d'une vie humaine collective sous la conduite de la raison à l'œuvre dans la philosophie de Spinoza, et le matérialisme anti-naturaliste engagé dans la thématization de l'ordre symbolique de Jacques Lacan.

## *Mots-clé*

Humanisme métaphysique ; rationalisme ; naturalisme ; langage ; ordre symbolique.

---

· Maître de conférences en philosophie à l'Université François Rabelais de Tours, conduit un travail de recherche autour des modèles de l'esprit et de la subjectivité, de la philosophie classique à la philosophie contemporaine. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure et ancienne directrice de programme au Collège International de Philosophie.

Quadranti – Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea – Volume IX, n° 1-2, 2021 – ISSN 2282-4219

© La struttura del testo, la revisione e le opinioni ivi espresse sono di esclusiva responsabilità degli Autori.

Progetto Grafico: LabFilGM

### ***Abstract***

The aim of this article is the re-evaluation of the so-called “metaphysical humanism” at work in rationalist philosophy, against its polemic reading by Jacques Derrida. Metaphysical humanism appears to be grounded upon the hypothesis of a human specificity which is linked to the symbolic order defined by rationality and language. In that respect, it might constitute a remarkable tool as regards the philosophical critique towards the fundamental postulates of contemporary naturalism and sensibilism which proceed from an obliteration of the nature-culture distinction.

Three versions of this metaphysical humanism get successively examined, in so far as they constitute an antidote against a dishistoricized definition of human condition: Descartes’ s conception of language and *vera loquela*, Spinoza’s epistemo-political notion of a collective human life under the conduct of reason, and Jacques Lacan’s anti-naturalist materialism at stake in the definition of symbolic order.

### ***Keywords***

Metaphysical humanism; rationalism; naturalism; language; symbolic order.

Cet article entend, de manière générale et à rebours du naturalisme et du sensibilisme contemporains, opérer une réévaluation de ce qu’il est convenu d’appeler « l’humanisme métaphysique » d’obédience cartésienne, dont l’efficace se lit encore dans la philosophie de Spinoza, et plus largement dans les pensées marquées par l’empreinte philosophique du *rationalisme* et du *cartésianisme*, comme la pensée de Jacques Lacan.

L’on connaît, certes, les nombreuses critiques qui furent adressées dans la seconde moitié du XXe siècle à l’humanisme théorique, notamment par Althusser, Foucault, Lacan lui-même. Chez ces auteurs, le refus de l’anthropologisme était le nécessaire corrélat de la critique radicale du *psychologisme* caractéristique de l’idéologie des dites « sciences humaines » (au premier chef la psychologie) dont la scientificité incertaine les réduisait à des techniques d’adaptation sociale, et auxquelles il s’agissait

d'opposer ces contre-sciences délivrées de la tutelle de « l'humanisme théorique », contre-sciences que constituaient la linguistique, l'ethnologie et la psychanalyse, pour reprendre la trilogie foucauldienne des *Mots et les choses*<sup>188</sup>.

Toutefois est apparue plus récemment, en particulier dans le sillage des travaux de Jacques Derrida consacrés à la généalogie critique du thème philosophique de la césure anthropologique, une tout autre critique de l'humanisme dans le champ de la philosophie. Il s'agit en l'espèce de la critique d'un dit *humanisme métaphysique* rapporté comme à sa condition générale à la tradition du rationalisme et plus spécifiquement à la philosophie de Descartes, dont le « dualisme » moderne et la thématization afférente d'un langage défini comme propre de l'homme sont aujourd'hui considérés dans l'immense majorité des productions philosophiques comme les expressions d'une véritable calamité dont il faudrait se libérer au plus vite. L'on ne compte plus, en effet, les attaques dirigées, depuis tant de perspectives théoriques différentes, contre le terrible *dualisme cartésien*, et contre la scandaleuse thématization cartésienne d'une spécificité de l'humaine condition (la raison dans sa connexion nécessaire avec la *vera loquela*). Que l'on songe, bien sûr, au courant de l'antispécisme articulé au concept anti-cartésien de *sentience* promu notamment par Peter Singer, mais aussi à la veine phénoménologique post-dérridéenne, ou bien aux formes multiples de « philosophie animale », aux expressions récentes d'une « philosophie du végétal » et enfin aux infinies reprises contemporaines, dans le champ philosophique, des postulats de l'anthropologie de Philippe Descola tournée contre le partage nature-culture.

Or, tel est le pari qui guide cette étude, le rejet contemporain de l'*humanisme métaphysique* ne paraît pas recéler la même puissance libératrice, dans l'ordre théorique et politique, que celle qui guida, à partir des années cinquante et soixante du XXe siècle, la critique virulente de l'*humanisme théorique*. Bien au contraire, il nous semble que sous bien des aspects, le refus obsédant de toute discontinuité nature-culture, joint à l'injonction permanente à naturaliser l'humain, c'est-à-dire à l'envisager dans

---

<sup>188</sup> M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, ch. X, « Les sciences humaines », Tel Gallimard, 1995, pp. 385-398.

sa supposée immersion dans la « nature », recèle un certain nombre d'enjeux réactionnaires *de facto*, dans la mesure où le postulat continuïste et évolutionniste paraît rejouer le mythe de l'*homo psychologicus* et de l'*homo biologicus*. De façon générale, soulignons simplement ici que la perspective continuïste (l'oblitération de la ligne de partage entre la supposée « nature » et la loi de culture, l'effacement de la césure anthropologique) engage ce que l'on pourrait appeler une préoccupante occultation des institutions collectives et sociales que les philosophes et penseurs anti-humanistes et anti-subjectivistes marqués par l'analyse structurale, de Lacan à Althusser, assignaient au contraire, sous l'appellation de « loi de culture », au principe de la condition anthropologique.

A rebours de la tendance, aujourd'hui hégémonique, du continuïsme, nous souhaiterions ainsi mettre au jour les vertus libératrices du rationalisme, à l'œuvre dans l'humanisme métaphysique lui-même, et explorer l'hypothèse selon laquelle ce dernier pourrait paradoxalement constituer un puissant et roboratif antidote aux vertiges fusionnels (à la passion de la sensibilité) caractéristiques du naturalisme et du sensibilibisme contemporains. Ce programme de réhabilitation du rationalisme moderne et de l'humanisme métaphysique qui lui est afférent, rencontre notamment la question cruciale du langage, et du primat de l'ordre symbolique.

Nous envisagerons successivement trois figures, très différentes assurément, de cette inscription rationaliste de la césure anthropologique : Descartes, avec la thématization révolutionnaire d'un universel humain non hiérarchisé dans la mesure où il est institué par la raison et le langage ; Spinoza et le programme épistémopolitique d'une construction d'un commun humain *sous la conduite de la raison* ; enfin Lacan, avec la réinscription du matérialisme anti-naturaliste de Freud dans la conceptualisation de l'ordre symbolique entendu comme ordre spécifiquement humain.

## **I Descartes, les vertus du rationalisme et la dimension libératrice de l'humanisme métaphysique : la vera loquela comme critère d'un universel humain dépris du théologique.**

La philosophie, ou plus exactement le nom de Descartes, constitue certainement la cible favorite, sinon unique, des tenants multiples du naturalisme et du sensibilibisme contemporains. Précisons d'emblée que par le terme de *sensibilisme*, nous entendons désigner cette représentation commune, philosophique et extra-philosophique, fondée sur *le primat absolu du sensible*, et dont les traits caractéristiques subséquents sont le refus de la notion même d'une pensée abstraite distincte du sensible, la centralité conférée à la catégorie de l'image au détriment du concept, et la référence à de supposées « évidences phénoménologiques ». Notons également que ce prisme sensibilibiste entend procéder, à partir de lectures d'auteurs tels que Spinoza ou Nietzsche, à la réhabilitation du « corps », qui serait le grand oublié de la philosophie, et que la tradition métaphysique, de Platon à Descartes, aurait condamné au profit de « l'âme » ou de « l'esprit ». Ainsi la tendance sensibilibiste se caractérise-t-elle par un refus constant, une dénonciation inlassablement réitérée, du *dualisme* ou des dualismes, assignés à une origine lointainement platonicienne, mais plus spécifiquement cartésienne ; de sorte que Descartes figure l'adversaire privilégié, l'adversaire par excellence d'une philosophie contemporaine attachée au dépassement « de tous les dualismes » (homme/animal, raison/affectivité, nature/culture), selon l'expression convenue. L'auteur du *Discours de la méthode* est ainsi devenu pour le courant sensibilibiste, non pas tant l'ennemi du genre humain, que l'ennemi du genre animal, l'ennemi du végétal, le grand fossoyeur de notre harmonie perdue avec la nature et l'ordre indistinct du vivant. Une des conséquences remarquables de cette position sensibilibiste, dont l'anti-cartésianisme est la marque nécessaire, est, avec le rejet de la tradition rationaliste, l'importance accordée, non seulement à la catégorie du sensible, mais également à celle de « l'affectivité » ou des affects, qu'il s'agit de replacer à l'avant-scène, contre la supposée tyrannie de la raison.

Notons que sur le terrain même de la philosophie, les écoles sensibilibistes sont multiples, voire hétérogènes : on peut citer, dans l'ordre de leur hétérogénéité, la tradition utilitariste benthamienne (avec le concept de *sentience*, notamment développé par Peter Singer), ou encore les traductions philosophiques de la psychologie expérimentale contemporaine, de l'évolutionnisme ou de la primatologie (Frans de

Waal). Mais il faut aussi mentionner les reprises post-deleuziennes de l'anthropologie contemporaine tendant vers un animisme renouvelé (Baptiste Morizot lecteur de P. Descola et de E. Viveiros de Castro), ou bien les réhabilitations de la tradition scolastique retournée contre la philosophie cartésienne (Emmanuele Coccia), et enfin *un courant contemporain de la phénoménologie* qui trouve son ancrage dans Merleau-Ponty et Derrida. Ce dernier courant nous intéressera plus particulièrement ici, non seulement du fait de sa densité théorique, mais parce qu'il propose sans doute la version la plus élaborée de la critique de l'humanisme métaphysique attribué à Descartes

Dans l'ouvrage publié sous le titre *L'animal que donc je suis*<sup>189</sup>, qui réunit deux conférences, l'une de 1997 (décade de Cerisy), « L'animal autobiographique », l'autre de 2003, « Et si l'animal répondait ? », texte précisément dédié « à Jacques Lacan », Jacques Derrida livre en effet une attaque frontale contre la tradition entière de la philosophie en son acception métaphysique matricielle. Cette tradition, quelles qu'en soient les inflexions et les figures, travaillerait à partir de l'hypothèse fondatrice d'une ligne de partage entre humanité et animalité en général. Le geste de constitution d'une « animalité » en général, qui engage simultanément la représentation d'une spécificité anthropologique, d'une distinction constitutive entre humanité et animalité, apparaît comme le « geste » philosophique, c'est-à-dire métaphysique par excellence. « [...] ce geste me semble constitutif de la philosophie même, du philosophème en tant que tel. Non que tous les philosophes s'entendent sur la définition de la limite qui séparerait l'homme en général de l'animal en général [...] Mais malgré, à travers et par-delà tous leurs dissentiments, toujours les philosophes, tous les philosophes ont jugé que cette limite était une et indivisible ; et que de l'autre côté de cette limite il y avait un immense groupe, un seul ensemble fondamentalement homogène qu'on avait le droit, le droit théorique ou philosophique, de distinguer ou d'opposer, à savoir celui de l'Animal en général, de l'Animal au singulier général. Tout le règne animal à l'exception de l'homme »<sup>190</sup>.

Mais Jacques Derrida propose une analyse plus spécifique de ce geste philosophique, sous l'espèce d'un humanisme métaphysique dont la figure tutélaire

---

<sup>189</sup>J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Edition établie par Marie-Louise Mallet, Paris, Galilée, 2006.

<sup>190</sup>J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, I, pp. 64-65.

serait Descartes, avec la thèse d'une césure anthropologique dont un critère principal est celui de la « vraie parole », la *vera loquela*. Cette thèse philosophique trouve du reste selon Derrida un prolongement décisif chez Lacan, dont la thèse de la distinction entre ordre symbolique et ordre imaginaire devrait être réassignée à « une grande tradition française, la cartésienne »<sup>191</sup>. Nous reviendrons sur ce point crucial dans la dernière partie de cette étude.

Quoi qu'il en soit, dans le cadre de l'analyse critique qu'il propose de l'institution moderne de l'humanisme métaphysique, Derrida fait donc de la théorie cartésienne du langage, sous l'angle de la « vraie parole », et très précisément du critère cartésien de la *réponse* un élément central de ce dispositif humaniste. La réponse « à propos », dont sont capables les hommes les plus « insensés » et les plus « hébétés », est le critère fondamental de reconnaissance du *vrai homme* dans la théorie cartésienne. Les textes célèbres de la « linguistique cartésienne », celui de la cinquième partie du *Discours de la méthode*, la lettre de mars 1638 à un destinataire inconnu, et la lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646, nouent de façon décisive la représentation d'un universel anthropologique (c'est-à-dire, aussi, d'une césure anthropologique), avec cette disposition à la *vera loquela* : parole « vraie », distincte de la parole feinte des bêtes ou des machines, parole humaine irréductible à un codage ou à une norme algorithmique, puisque la place du sujet (même fou, même hébété) s'y fait nécessairement entendre<sup>192</sup>.

C'est ainsi que, dans la cinquième partie du *Discours de la méthode*, l'un des deux critères de distinction entre le vrai homme et l'homme « feint » (l'homme-machine), consiste en cette *vraie parole*, jointe à ce qui en est le nécessaire corrélat, la « raison » ou pensée abstraite définie comme « instrument universel » au principe d'une infinité d'actions dont le principe n'est pas mécaniquement réglé. Ces deux critères définitionnels du vrai homme sont également les traits définitionnels de la césure anthropologique, puisqu'aussi bien, selon Descartes, « *par ces deux mêmes moyens, on peut*

---

<sup>191</sup>*Ibid.*, II, pp. 80-81.

<sup>192</sup>Soulignons que Derrida, attentif à la littéralité du texte cartésien, propose une étude de ces textes, constitutifs de la « linguistique » cartésienne, en particulier dans *L'animal que donc je suis*, pp. 110-113.

*aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes* »<sup>193</sup>. Dans ce texte célèbre, qui fonde en quelque sorte la linguistique cartésienne sur des prémisses rationalistes ultérieurement développées par la grammaire et la logique de Port-Royal, la parole humaine est considérée, par opposition à la pseudo-parole mécanique de certaines bêtes, ou de supposées machines parlantes, comme structurellement liée à une pensée abstraite, indépendamment de ses modes d'implémentation physique, sous le critère de l'inventivité, du sens, et de la relation structurelle à autrui. De sorte que le champ de cette parole libre et inventive, « à propos » selon l'expression cartésienne, fût-elle non intelligente, fournit les contours d'un universel humain, d'une humanité qui n'exclut ni les « hébétés », ni les « stupides », ni même, précise Descartes, les « insensés », puisqu'eux aussi sont capables, en vertu de la nature abstraite et combinatoire de la signification, « *d'arranger ensemble diverses paroles, et d'en composer un discours par lequel ils fassent entendre leurs pensées* »<sup>194</sup>.

Il se trouve que la dimension structurellement *dialogique* de la vraie parole, même délirante, est déterminante, et opère du reste également dans le contexte de la démonstration de l'existence d'autres esprits, autrement dit dans le contexte de la sortie du solipsisme. En effet Descartes assigne à la capacité de réponse le statut de trait définitionnel de la vraie parole, à la différence d'une machine supposément parlante qui enchaînerait des « paroles », sur un mode algorithmique pourrait-on dire, mais serait incapable de les arranger « diversement, pour répondre au sens de tout ce qui se dira en sa présence, ainsi que les hommes les plus hébétés peuvent faire »<sup>195</sup>. La capacité de répondre de façon « à propos » suppose donc une situation d'interlocution pour laquelle un Je et un autre locuteur ne communiquent pas, mais échangent leurs pensées au titre de sujets humains, sans pour autant que cette réponse possède les traits d'une rationalité logique. Elle ne se rapporte donc qu'aux humains, quels qu'ils soient, en tant qu'ils se trouvent tous nécessairement pris dans cet univers des signes, signes conventionnels distincts de la seule manifestation des émotions et

---

<sup>193</sup>Descartes, *Discours de la méthode*, cinquième partie, in *Oeuvres philosophiques* de Descartes, édition de Ferdinand Alquié, Garnier, 1963, tome I, pp. 630-631.

<sup>194</sup>*Ibid.*, p. 630.

<sup>195</sup>*Ibid.*, p. 629.

de la sensibilité. Le caractère conventionnel de ces signes (qu'illustre l'exemple des sourds et muets, qui inventent des signes pour se faire comprendre) illustre également le principe de la différence entre les humains et les bêtes. Celles-ci, quand bien même elles peuvent manifester certaines passions, ou alors (pour les pies et les perroquets) articuler des sons, ne peuvent pour autant « parler ainsi que nous », c'est-à-dire s'inscrire dans cette situation de jeu infini de questions-réponses qui engage la faculté concomitante d'abstraction, abstraction de la pensée indissociable de la condition de « Je ». C'est la raison pour laquelle, suivant Descartes, les bêtes n'ont « point du tout » de raison, lors même qu'il n'est nullement question de leur dénier sensibilité, émotions, ou encore passions : dans la mesure exacte où, selon ses propres termes, « *on ne doit pas confondre les paroles avec les mouvements naturels, qui témoignent les passions et peuvent être imités par les machines comme par les animaux* »<sup>196</sup>.

Dans l'horizon rationaliste du cartésianisme, attaché à la distinction entre les concepts et les impressions sensorielles, comme entre les signes artificiels du langage et les mouvements ou expressions d'une sensibilité, la représentation générale de la limite entre humanité et animalité, redouble la limite entre humanité et dispositifs automatique. Soulignons du reste que la dimension non naturelle des signes du langage, caractéristique du langage en tant qu'il est indissociable de la pensée *abstraite*, se trouve réitérée par Descartes pour la démonstration qu'il met à nouveau en œuvre de la spécificité du langage humain, dans la Lettre au Marquis de Newcastle du 23 novembre 1646. Le critère de distinction entre le vrai homme et l'homme-machine, selon Descartes, consiste dans les paroles ou signes en tant qu'elles sont désindexées de la vie organique, du vivant animal, en tant qu'elles ne sont pas, précisément, des images. Ainsi convient-il de comparer les paroles aux signes, selon Descartes, « *parce que les muets se servent de signes en même façon que nous de la voix ; et que ces signes soient à propos, pour exclure le parler des perroquets, sans exclure celui des fous, qui ne laisse pas d'être à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion* ». C'est en vertu de cette thématization de l'à propos et de la théorie de la non naturalité du signe que Descartes

---

<sup>196</sup>Ibid., pp. 630-631.

peut, contre la thèse Montaigne et de Charon, établir que « la parole, étant ainsi définie, ne convient qu'à l'homme seul »<sup>197</sup>.

Ainsi la *thèse de la césure anthropologique* au principe de la conception humaniste d'un universel anthropologique, est-elle tributaire d'une conception singulière du langage, comme signification, dont la double détermination est celle de la symbolisation, de l'abstraction par rapport aux données naturelles, et de la condition de sujet pensant dont la réflexivité suppose non l'intelligence au sens de l'ordre sériel des raisons, mais la structure dialogique, la relation structurelle à l'Autre comme relation dans le langage, dont le jeu de la *réponse*, en lien avec la dimension de *l'à propos* attribuable même aux « insensés », constitue un élément central.

Il se trouve que cette dimension de la *réponse*, dans la conceptualisation cartésienne de la parole comme critère définitionnel de l'humain, est au centre de la lecture que Derrida, dans l'ouvrage précédemment mentionné, *L'animal que donc je suis*, consacre à la thèse cartésienne de la limite entre humanité et animalité et au repérage de ses vestiges dans l'histoire de la philosophie et de la pensée française (notamment Lacan), particulièrement en référence à la « linguistique » de Descartes.

Derrida précise en effet que « *dans le passage princeps, si l'on peut dire, du Discours de la méthode [qui soutient l'argument de la « fameuse lettre » de mars 1638], Descartes parlait déjà, comme par hasard, d'une machine qui simule si bien le vivant animal qu'elle « crie qu'on lui fait mal ».* Cela ne signifie pas nécessairement que René Descartes soit insensible à la souffrance animale. Mais ici, il se veut certainement insensible à la pertinence philosophique ou éthique de la question de Bentham (Can they suffer?). *Peuvent-ils souffrir ? Peut-être, semble dire Descartes, mais, ajouterait-il, là n'est pas la question ni l'intérêt de cette hypothèse. Et d'ailleurs la souffrance de sa passion n'est pas une vraie passion. Car il s'agit seulement de savoir si les automates de cette hypothèse pourraient nous permettre de conclure à une « vraie passion », à un « vrai sentiment ».* La réponse bien connue, c'est non, et justement en raison de l'incapacité des automates à répondre »<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup>Descartes, Lettre au Marquis de Newcastle, 23 novembre 1646, in *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery (notées dorénavant AT), Paris, Vrin, 1996, AT IV, p. 575.

<sup>198</sup>J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, II, p. 115.

La linguistique cartésienne, au principe de la démonstration de la césure anthropologique, se fonde donc sur la partition conceptuelle névralgique entre le registre des *pensées* et celui des *passions* ou émotions, pour user d'une terminologie plus contemporaine. Dans la perspective ouverte par Derrida, cette conceptualisation cartésienne d'un propre de l'humain à partir des prémisses rationalistes et dualistes (au sens du dualisme conceptuel, qui distingue entre le concept de la pensée et celui de l'étendue, et rejette le postulat empiriste d'une continuité de la sensibilité à la pensée) vient armer ce geste de constitution d'une animalité générique dont l'humanité serait désormais séparée.

Mais on peut se demander, à l'inverse de cette lecture qui sera ensuite reprise par les critiques innombrables dirigées contre le programme philosophique d'un Descartes appelant à la domination de la nature et réduisant l'animal à un simple mécanisme, si ne se dessine pas dans ces textes un tout autre enjeu, un enjeu non de domination, mais de libération, une libération anthropologique. En l'occurrence, ce qui se lit également dans le questionnement cartésien autour du critère de reconnaissance du *vrai homme* (qui n'est pas le Je de l'expérience métaphysique du *cogito*), c'est aussi une détermination non internaliste et non solipsiste d'un propre de l'humain, à partir de l'expérience nécessairement publique et dialogique de la *parole*.

Plus précisément, ce que vient occulter la lecture dominante d'un Descartes ennemi de la nature et du genre animal, c'est l'extraordinaire et inédite représentation d'une unité du genre humain, sous la catégorie de la disposition universelle à penser et à parler. Cette représentation s'entend certes dans les analyses que Descartes consacre à la question du langage, mais aussi dans l'ouverture du *Discours de la méthode*. Textes dans lesquels se jouent, de façon inouïe, non seulement un combat résolu contre les hiérarchies instituées dans l'ordre humain, mais un appel à l'émancipation de l'humanité par l'exercice de la pensée ; pensée distincte de la seule rationalité logique, comme il appert de la thématique cartésienne de la *vera loquela*. La vraie parole inclut en effet les fous, les insensés et jusqu'aux hébétés dans un ordre humain que l'on peut à bon droit qualifier de symbolique, univers des signes non naturels, dont la fonction est précisément, non la communication, mais bien l'institution et la

signification des pensées dans une perspective fondamentalement dialogique. Cette dimension dialogique se manifeste à travers l'importance accordée par Descartes, pour la détermination de la vraie parole, d'une part à la libre composition des signes dans le discours, à rebours de la pseudo parole des machines ou de certains animaux, d'autre part à cette faculté de *répondre*, réponse à propos quand bien même elle serait illogique ou insensée.

Cet appel, au cœur du XVIIe siècle, à un exercice ou à une actualisation universelle de la disposition proprement humaine à parler et à penser, sans distinction de classe, de race ou de genre, institue Descartes en précurseur absolu des Lumières, dans leur versant le plus radical pourrait-on dire. La linguistique cartésienne, adossée au postulat rationaliste d'une discontinuité entre l'abstraction mentale (irréductible à une stricte rationalité logico-mathématique) et la « sensibilité », a pour effet de disqualifier toute conception hiérarchique à l'intérieur du « genre » humain, l'universel humain étant conceptualisé sur le plan d'immanence de la raison-langage.

S'élabore par là ce qui apparaît comme la thématization révolutionnaire d'une universalité anthropologique, construite sur le plan de la disposition essentiellement humanité à la pensée comme au langage, instituée par la seule « faculté de répondre » et la dimension dialogique déprise de l'inscription physiologique. La conceptualisation cartésienne dessine par là le monde humain comme sphère de signification. Telles se révèlent les conséquences politiques et anthropologiques de la « linguistique cartésienne » fondée sur des prémisses innéistes et rationalistes : la représentation d'un universel humain désindexé de la norme transcendante du théologique, la constitution collective de l'unité anthropologique dans l'élément commun de la *vraie parole*, des plus hébétés aux plus sages des humains, des plus insensés aux plus raisonnables, des plus déficients aux plus habiles.

L'humanisme métaphysique moderne s'élabore en effet au moment même où la philosophie s'émancipe de son statut de servante de la théologie, geste de libération du philosophique à l'égard du théologique, qui s'entend d'abord et de façon explicite, avant même la parution du *Traité théologico-politique* de Spinoza et la thématization des

implications politiques de la *libertas philosophandi*, dans les textes fondateurs du rationalisme cartésien.

Il n'est pas indifférent du reste que ce soit précisément à cette tradition du rationalisme moderne, telle qu'elle s'élabore tout particulièrement dans les textes de Descartes, que Noam Chomsky emprunte certains postulats théoriques fondamentaux, lorsqu'il s'agit de renouveler la linguistique au prisme d'une Grammaire universelle (jointe au postulat d'une disposition cogitative universelle) d'inspiration ouvertement cartésienne, comme en témoigne directement du reste l'ouvrage de 1966, *La linguistique cartésienne*<sup>199</sup>. C'est alors que se nouent dans la perspective chomskienne le programme théorique général de la grammaire universelle, et le projet d'une libération politique indexée à la représentation d'un *universel humain*, contre les postulats fondamentaux, empiristes et continuistes, de la psychologie expérimentale et de la linguistique empiriste qui en est issue (représentée notamment par Skinner). Ce dont témoigne l'extraordinaire hommage adressé par l'auteur de *La linguistique cartésienne*, non seulement à la philosophie de Descartes, mais aussi à la tradition de la « pensée rationaliste » dans la philosophie moderne.

## **II Spinoza : Le matérialisme rationaliste et ses conséquences anthropologico-politiques : Rien donc, de plus utile à l'homme que l'homme (sous l'aspect du travail commun de la rationalité).**

De cette tradition du rationalisme moderne, qui porte l'humanisme philosophique, Spinoza nous apparaît également un représentant crucial, contre certaines lectures contemporaines qui tendent à identifier le spinozisme à une philosophie du corps et de l'horizon indépassable de l'affectivité, quand il ne s'agit pas de comprendre la philosophie de l'immanence dans les termes d'une sorte d'animisme universel revendiqué. A rebours de telles interprétations vitalistes,

---

<sup>199</sup> Cf. Noam Chomsky, *La linguistique cartésienne. Un chapitre de l'histoire de la pensée rationaliste* [*Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, New York, Harper and Row, 1966], tr. fr. Par Nelcya Delanoë et Dan Sperber, Paris, Seuil, 1969.

l'extraordinaire formule de l'*Ethique* IV, Scolie de la Proposition 18, « *rien donc, de plus utile à l'homme que l'homme* », nous paraît donner à entendre toute la dimension libératrice, non idéaliste, du dit humanisme métaphysique d'inscription rationaliste. Nous formulons ainsi l'hypothèse d'un rationalisme intégral de Spinoza, rationalisme matérialiste pourrait-on dire, fondé sur des prémisses épistémiques concernant la possibilité d'une connaissance infinie, d'une connaissance rationnelle de l'ordre infini des causes ou des choses, d'un accès non solipsiste à la vérité. Les conséquences anthropologico-politiques de ce rationalisme intégral proposé par Spinoza sont la disqualification d'une philosophie de la finitude, et la représentation afférente d'un universel humain institué dans ce travail de la raison, autrement dit une construction possible de l'humanité sous le commun de la Raison.

En ce qui concerne les enjeux contemporains de ce que nous tenons pour la philosophie rationaliste de l'immanence promue par Spinoza, nous trouvons, contre la tendance quasi hégémonique au continuisme et à l'évolutionnisme aujourd'hui, une défense remarquable et particulièrement précieuse de la césure anthropologique. Une césure conceptuelle, c'est-à-dire affranchie du dualisme des substances comme de toute conception hiérarchique de la spécificité humaine. Si l'humanité ne constitue pas « un empire dans un empire », elle doit s'entendre, comme l'énonce déjà le début programmatique du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, au titre d'un processus de construction et de production de sa propre existence collective, qui la fasse passer d'une détermination de faiblesse à une détermination plus puissante, sous la conduite de la Raison. Ainsi peut-on lire, en ces premières pages du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le programme rationaliste du spinozisme corrélé avec ses implications politiques : en l'occurrence, le travail commun de la raison comme constitutif du processus d'humanisation, comme acquisition d'une « nature plus forte » :

« [Comme] la faiblesse humaine ne se conforme pas à cet ordre [l'ordre éternel et les lois déterminées de la Nature] par sa pensée, que cependant l'homme conçoit une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne (homo concipiat naturam aliquam humanam sua multo firmiorem), et qu'en même temps il ne voit rien qui l'empêche d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens qui le conduiront à une telle perfection. Tout ce qui peut être un moyen

*d'y parvenir est appelé un vrai bien. Et le bien suprême est pour lui de parvenir à jouir – avec d'autres individus (cum aliis individuis), si faire se peut – d'une telle nature [supérieure]. Nous montrerons en son lieu quelle est cette nature, à savoir, quelle est la connaissance de l'union que l'esprit possède avec toute la Nature. Telle est donc la fin vers laquelle je tends, à savoir, acquérir une telle nature [supérieure] et travailler à ce que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi (ut multi mecum eam acquirant). En effet, cela aussi appartient à mon bonheur : de m'appliquer à ce que beaucoup d'autres comprennent ce que je comprends, afin que leur entendement et leurs désirs s'accordent (conveniant) parfaitement avec mon entendement et mes désirs »<sup>200</sup> .*

Se dessine donc pour l'humanité une production de soi-même sous l'angle de la « convenance » (*convenientia*) entre individus humains (entendements et désirs), articulée non à l'obéissance à une norme idéale transcendante (le Beau, le Bien, le Juste), mais entendue comme convenance sous l'intellect. Cette convenance « avec les autres individus » dessine les contours de ce qui pourrait être un intellect collectif dès le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, et institue, dans le registre de l'acquisition d'une nature, un commun anthropologique plus puissant : la possibilité d'une existence « avec beaucoup d'autres », existence collective plus forte que la vie dans l'ignorance, la vie de servitude sous l'imaginaire.

La déclinaison ultérieure de cette représentation d'une nature humaine *acquise*, comprise dans ses implications expressément politiques, résonne alors dans l'*Ethique* à travers la célèbre formule « *A l'homme donc, rien de plus utile que l'homme* ». Formule directement liée à la représentation singulière d'un « gouvernement de la raison », défini comme « l'empire propre » de l'humain, et dont la thématisation opère le nouage entre l'épistémique et le politique : nouage caractéristique de ce que nous avons appelé le rationalisme matérialiste de Spinoza, dans la mesure où celui-ci récuse simultanément le dualisme ontologique de Descartes, comme l'hypothèse idéaliste d'un sujet-principe, sujet égologique, de la connaissance. Citons ce qui nous apparaît comme le manifeste de l'humanisme rationaliste et matérialiste de Spinoza :

---

<sup>200</sup> Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, §§ 13 et 14, tr. fr. par Alexandre Koyré, Paris, Vrin, 1994, pp. 12-13.

« Si en effet deux individus, par ex., ayant exactement la même nature, se joignent l'un à l'autre, ils composent un individu deux fois plus puissant que chacun pris séparément. A l'homme donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble (*omnes simul*) et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous (*omnium commune utile*) ; d'où suit que les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnêtes ». <sup>201</sup>

Le pari du rationalisme matérialiste spinoziste s'élabore ainsi dans le cadre de la définition de *l'utile* pour les humains, en rupture avec les normes transcendantes d'une morale idéaliste. L'utile effectif, pour les humains, passe par une existence sous la conduite de la Raison, dans la mesure où seul le gouvernement de la Raison peut instituer cette composition-convenance entre individus susceptible de produire une individualité plus puissante, suivant cette logique spinoziste singulière de l'individuation qui récuse la partition intérieur-extérieur, et répond au modèle du « *transindividuel* » qu'a analysé et thématiqué Etienne Balibar<sup>202</sup>.

Dans la perspective de la quatrième partie de *l'Ethique*, l'existence de ce nouvel *individu humain* (individu collectif pourrait-on dire), peut dès lors être identifiée à cet élément du commun anthropologique, *omnium commune utile*, directement identifié à la vie « avec beaucoup d'autres » sous la conduite de la raison. Cette vie rationnelle engage nécessairement une sorte d'individu collectif, et se conçoit donc à rebours du solipsisme ou de l'instauration d'un sujet transcendantal, comme il est établi du reste dès le début du *Traité de la Réforme de l'Entendement* dans lequel se trouve déjà évoquée la nécessité d'instituer socialement cette vie commune sous la raison, et donc directement l'impératif politique d'une *éducation* comme condition de cette vie

---

<sup>201</sup> Spinoza, *Ethique* IV, Prop. 18, Scolie, tr. fr. par Bernard Pautrat, éd. Points Seuil, Paris, 2010, pp. 386-387.

<sup>202</sup> Cf. E. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel*, en particulier partie II, ch. 1, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », Paris, PUF, 2018, pp. 199-244.

humaine libérée de la discordance entre individus et de l'asservissement issus de l'imaginaire.

L'élément épistémique *et* politique de la rationalité est donc principe de *convenientia*, c'est-à-dire de composition entre les individus humains garante d'une augmentation de leur puissance d'agir (et de penser simultanément), puisqu'ils peuvent dès lors composer « comme un seul Corps » et « comme un seul Esprit ». Cette composition-convenance peut conduire, dans le cadre du travail rationnel, jusqu'à la spécification du désir ou *conatus* humain comme *conatus intelligendi*, désir ou effort pour comprendre, puisque celui-ci définit en dernière instance l'essence – construite – de l'humanité : il s'agit, en dernière instance, de la spécification du désir comme désir de comprendre dans le cadre de la connaissance intégralement rationnelle du réel en son infinité, cette connaissance du troisième genre, de nature démonstrative, décrite dans la cinquième partie de l'*Ethique*<sup>203</sup>. Se dessine dès lors l'horizon anti-individualiste de la perspective spinoziste édifiée à partir de prémisses relevant d'une ontologie de la puissance et de la disqualification générale du finalisme, ce préjugé *princeps* au fondement de tous les délires de l'imagination.

Le moment crucial de la quatrième partie de l'*Ethique* consacré à la production du *commun* humain donne à comprendre que ce dernier correspond, au titre de processus d'humanisation, au processus même de production d'une connaissance rationnelle, celle de la *mathesis* présentée par Spinoza comme la seule voie d'émancipation, exceptionnelle assurément, à l'égard des dispositifs aliénants de l'imaginaire, dont témoigne déjà l'Appendice de la première partie de l'*Ethique*.

L'effectuation de ce travail rationnel se conçoit par définition dans l'élément d'une *convenientia* entre les esprits humains, lesquels forment « pour ainsi dire un seul Esprit » (*unam quasi Mentem*) : constitution d'un Esprit commun individué, ou quasi-individué, qui ouvre la voie en quelque sorte à l'instauration dans la connaissance du troisième genre de ce *nous* qui est celui du « *sentimus, experimurque, nos aeternos esse* »<sup>204</sup> : *nous* institué à distance nécessaire de tout solipsisme. Ce qui se joue alors dans le

---

<sup>203</sup> Spinoza, *Ethique* V, Propositions 23 et suivantes.

<sup>204</sup> Spinoza, *Ethique* V, Prop. 23, scolie.

rationalisme intégral de Spinoza, simultanément politique et épistémique, c'est bien la constitution immanente d'une spécificité de l'ordre anthropologique en tant qu'il peut se concevoir sous l'angle d'une émancipation collective à l'égard du joug de l'imaginaire, déprise par rapport à notre ignorance spontanée, et à ces différentes instances de *praejudicia* au principe de toutes les concurrences entre individus humains pris dans « l'ordre commun de la nature ».

Cette perspective spinoziste institue en effet la possibilité d'une connaissance humaine de « l'ordre commun de la nature », ou déterminisme universel, qui simultanément fonde l'éventualité d'une constitution humaine, sous la conduite de la raison, et délivre les humains de ces fluctuations incessantes de l'imagination dont la force d'aliénation consiste précisément dans la méconnaissance spontanée de ce déterminisme sans exception, et la représentation afférente, proprement fantasmatique ou délirante, d'un ordre causal renversé. Le pari du rationalisme spinoziste conduit alors à une disqualification de la pensée de la finitude caractéristique de l'imagination : la fascination pour la mort et l'assignation de l'ignorance au statut d'horizon indépassable de l'humaine condition<sup>205</sup>.

Cette rupture possible avec l'horizon imaginaire de la finitude se révèle donc concomitante de la production de ce commun humain arrimé à l'appropriation collective de l'accès à la vérité offert par « la mathématique » (*mathesis*), dans la mesure où celle-ci, à rebours des différentes formes de délires issues de l'illusion finaliste (libre arbitre, Dieu créateur, ordonnancement de la nature en vue de l'homme), « s'occupe non des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes (hominibus) une autre norme de la vérité »<sup>206</sup>. La mathématique à ce titre constitue bien cette exceptionnalité paradoxale à l'égard du déterminisme spontanément subi par les hommes : paradoxale dans la mesure où elle ne vise pas comme l'imagination à oblitérer ou à effacer celui-ci, mais bien plutôt à en rendre compréhensible l'efficace infinie. Ce qui permet justement aux humains sauvés en quelque sorte par la

---

<sup>205</sup> Spinoza, *Ethique* IV, Prop. 67, *Ethique* V, Prop. 38.

<sup>206</sup> Spinoza, *Ethique* I, Appendice, pp. 86-87.

mathématique de ne pas demeurer pour toujours asservis à la force des croyances et institutions imaginaires.

C'est en ce sens, du reste, que la vie humaine commune « sous la conduite de la Raison » constitue la vie véritablement libre, une vie non solipsiste mais indexée à la recherche collective de la vérité. Ainsi le chapitre 9 de la fin de la quatrième partie de l'*Ethique* trace-t-il la voie vers une possible réduction, dissolution, de la servitude des individus humains spontanément placés sous le joug de l'imagination :

« Rien ne peut mieux convenir avec la nature d'une chose que les autres individus de la même espèce ; et par suite [...] rien n'est plus utile à l'homme, pour conserver son être et jouir de la vie rationnelle (vita rationalis), que l'homme que mène la raison. Ensuite, puisque parmi les choses singulières nous ne savons rien qui l'emporte sur l'homme que mène la raison, il n'y a donc pas de meilleure manière pour chacun de montrer sa valeur en fait d'art et de tempérament, qu'en éduquant les hommes de telle sorte qu'ils vivent enfin sous le propre empire de la raison (ex proprio rationis imperio) »<sup>207</sup>.

La leçon philosophique de ce possible salut commun, salut indexé au *factum* de la mathématique et de l'*idée vraie*<sup>208</sup>, est donc une conception intégralement rationaliste, ni subjectiviste ni idéaliste, de la césure anthropologique comprise comme césure *produite*. Spinoza nous offre ainsi les moyens philosophiques cruciaux d'une dissipation des vertiges de l'antispécisme contemporain, et autres expressions d'une « philosophie végétale »<sup>209</sup> procédant de l'oblitération du principe selon lequel « rien n'est plus utile à l'homme que l'homme » en tant que les individus se gouvernent eux-mêmes par ce « *proprium imperium* » qu'est la raison, pour reprendre les termes du Scolie de la proposition 18 de la quatrième partie de l'*Ethique*. Le rationalisme intégral de Spinoza permet ainsi d'opérer la disqualification des hypothèses continuistes caractéristiques de la superstition classique, comme de l'antispécisme contemporain : hypothèses proprement aliénantes, dans la mesure où elles sont imaginaires, c'est-à-dire issues de « l'expérience vague » et d'une représentation renversée de l'ordre de la

---

<sup>207</sup> Spinoza, *Ethique* IV, ch. 9, pp. 480-481.

<sup>208</sup> « *Habemus enim ideam veram* », *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 33, pp. 26-27.

<sup>209</sup> Cf. entre autres multiples productions récentes, le volume collectif intitulé *Philosophie du végétal* (co. éd. Quentin Hieranaux et Benoît Timmermans), Paris, Vrin, 2018.

nature. Ainsi, dans le *Traité de la Réforme de l'entendement*, Spinoza souligne-t-il la dimension de fiction caractéristique de la représentation spontanée d'« arbres parlants », représentation caractéristique d'un phytocentrisme revendiqué qui traverse aujourd'hui une grande part de la philosophie sensibiliste. Mais considérer que les « arbres parlent » ainsi que nous, c'est être sujet à cette forme de superstition qui implique que la nature est entraînée dans la même forme de délire que celle qui assujettit les humains vivant sous la conduite de l'imagination et de ces productions imaginaires qui constituent le socle privilégié des aliénations idéologiques et des oppressions politiques :

« Mais ainsi que nous l'avons dit, les hommes peuvent former des fictions d'autant plus facilement et en nombre d'autant plus grand qu'ils connaissent moins la Nature ; comme, par exemple, que des arbres parlent (arbores loqui), que des hommes se changent brusquement en pierres et en sources, que des spectres apparaissent dans des miroirs, que le rien devient quelque chose et même que des dieux se transforment en bêtes et en hommes, ainsi qu'une infinité de choses de ce genre »<sup>210</sup>.

Ce qu'offre le rationalisme intégral de Spinoza, ni subjectiviste ni idéaliste, puisqu'il est délivré de l'hypothèse d'un sujet constituant, d'un *ego* du *cogito*, et repose sur la puissance de la *mathesis*, ce sont donc les éléments cruciaux d'une déprise collective à l'égard des délires imaginaires, et singulièrement à l'égard du préjugé finaliste fondamental sur lequel s'arriment tous les éléments de domination théologico-politique. Possibilité d'une commune libération épistémopolitique que donne aussi à entendre le chapitre 20 du *Traité Théologico-Politique*, qui évoque l'existence commune dans un Etat démocratique, dont la condition est la *libertas philosophandi*. Le ressort le plus puissant d'un tel Etat est le « libre usage » de la Raison, définie comme instance de mise en commun des forces des individus, la Raison étant précisément cette instance d'élaboration du commun humain.

---

<sup>210</sup> Spinoza, *Traité de la Réforme de l'Entendement*, § 58, pp. 48-49.

### III Le matérialisme anti-naturaliste de Lacan : le primat du symbolique et la compréhension non idéaliste de la césure anthropologique. L'homme « en proie au langage ».

Jacques Lacan, dans le cadre du retour à Freud qu'il opère à partir des années cinquante du XXe siècle, nous paraît s'inscrire dans cette ligne de pensée rationaliste, dans la mesure où il revendique expressément la tradition d'un « matérialisme anti-naturaliste » qui serait celui-là même de l'inventeur de la psychanalyse entendue rigoureusement comme science de l'inconscient radicalement distincte de la psychologie : l'inconscient en sa conceptualisation freudienne ne désigne pas ce magma informe de pulsions inavouables postulé par la « psychologie des profondeurs », mais répond d'une systématité et d'une structure qui est celle-là même du langage.

Cette distinction rigoureuse entre psychanalyse et psychologie, autrement dit l'antipsychologisme, arme la critique constante de Lacan, grand lecteur de Descartes, à l'égard des formes de naturalisme et de rejet de l'intellectualisme caractéristiques d'un courant de la psychanalyse de son temps attaché à la dimension existentielle de la cure, psychanalyse institutionnelle renouant avec la psychologie, et dont Lacan ne cesse de relever les incohérences comme la pauvreté théorique.

Ainsi, dans le texte crucial de 1953, le Rapport du Congrès de Rome, qui restaure la dimension de la parole et du langage comme horizon nécessaire de la pratique analytique, Lacan fustige-t-il la dérive de la psychanalyse américaine notamment, oublieuse de la théorie même de Freud, oublieuse de la dimension constitutive de l'ordre symbolique et obsédée par la « réaction vécue ». Revendiquant l'héritage de Platon, Lacan récuse cette attitude de « certains » des praticiens de la psychanalyse officielle que la méconnaissance ou le refus de la théorie conduisent à cette étrange pratique : « *embrasser les arbres* » :

« *Une psychanalyse va normalement à son terme sans nous livrer que peu de chose de ce que notre patient tient en propre de sa sensibilité aux coups et aux couleurs, de la promptitude de ses prises ou des points faibles de sa chair, de son pouvoir de retenir ou d'inventer, voire de la vivacité de*

ses goûts. Ce paradoxe n'est qu'apparent et ne tient à nulle carence personnelle, et si l'on peut le motiver par les conditions négatives de notre expérience, il nous presse seulement un peu plus d'interroger celle-ci sur ce qu'elle a de positif. Car il ne se résout pas dans les efforts de certains qui – semblables à ces philosophes que Platon raille de ce que leur appétit du réel les menât à embrasser les arbres –, vont à prendre tout épisode où pointe cette réalité qui se dérobe, pour la réaction vécue dont ils se montrent si friands. Car ce sont ceux-là mêmes qui, se donnant pour objectif ce qui est au-delà du langage, réagissent à la « défense de toucher » inscrite en notre règle par une sorte d'obsession »<sup>211</sup>.

L'ironie lacanienne à l'égard de ceux que leur appétit du réel conduit à embrasser les arbres résonne assurément avec la défiance constante, exprimée par l'auteur des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, à l'égard de la centralité accordée à la notion d'affect ou d'affectivité pré-verbale dans l'ordre de la cure analytique. Or il apparaît que cette ironie et cette critique se fondent théoriquement sur un rationalisme à l'œuvre dans le travail de Lacan autour de la question de l'ordre symbolique, l'ordre du langage et de la loi défini comme ordre spécifiquement humain, dont la distinction d'avec l'ordre imaginaire (le registre de la dualité spéculaire auquel accède l'animalité) offre une nouvelle lecture de la césure anthropologique. En d'autres termes, il nous semble que le rationalisme lacanien permet une lecture particulièrement roborative du sensibilisme contemporain et de ses vertiges animalo-phyto-centriques, dans la mesure où ce rationalisme propose une réactivation non idéaliste de la tradition du dit humanisme métaphysique, ou humanisme philosophique d'obédience cartésienne que nous évoquions précédemment.

Jacques Derrida, du reste, ne s'y était pas trompé, lorsque, dans *L'animal que donc je suis*, il établissait une filiation directe de Descartes à Lacan, pour ce qui concerne l'importance accordée au critère de la réponse et de la disposition au langage dans l'établissement d'un propre de l'homme. L'on se souvient en effet que suivant Derrida, Lacan occupe une place importante dans « une grande tradition française, la

---

<sup>211</sup>J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953), in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 266-267.

cartésienne », et singulièrement dans la filiation du « *cogito* cartésien »<sup>212</sup>. Si hétérodoxe que semble l'établissement d'une telle filiation, reconnaît Derrida, puisque, en particulier, Lacan propose une « zoologie » qui accorde à certains animaux la réflexivité spéculaire du stade du miroir, autrement la capacité d'une certaine reconnaissance de soi dans l'ordre imaginaire (selon la terminologie lacanienne)<sup>213</sup>, il n'en demeure pas moins que la conception de l'ordre symbolique, chez l'auteur des *Écrits*, est fondamentalement cartésienne. Et en effet, si l'on se reporte à la première thématization lacanienne de l'ordre symbolique dans le *Séminaire 1, Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), élaborée sous la double référence à la linguistique structurale et à la philosophie de Hegel, il s'avère que l'élément de la *réponse* joue un rôle décisif dans la conceptualisation lacanienne de l'ordre symbolique, de cette sphère du langage auquel nous, sujets humains, sommes « en proie », avant même notre naissance. Dans la perspective lacanienne, il n'y a de sujet qu'humain, puisque seul l'homme est soumis au langage, comme il appert par exemple, entre autres multiples occurrences, de la perspective holiste à propos de l'ordre symbolique (envisagé comme *système*) adoptée dans le Rapport du Congrès de Rome :

« L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme. [...]. La loi primordiale est donc celle qui en réglant l'alliance superpose le règne de la culture au règne de la nature livré à la loi de l'accouplement. L'interdit de l'inceste n'en est que le pivot subjectif [...]. Cette loi se fait donc suffisamment entendre comme identique à un ordre de langage. Car nul pouvoir sans les nominations de la parenté n'est à portée d'instituer l'ordre des préférences et des tabous qui nouent et tressent à travers les générations le fil des lignées [...] Les symboles enveloppent en effet la vie de l'homme d'un réseau si total qu'ils conjoignent avant qu'il vienne au monde ceux qui vont l'engendrer « par l'os et par la chair », qu'ils apportent à sa naissance avec les dons des astres, sinon avec les dons des fées, le dessin de sa destinée, qu'ils donnent les mots qui le feront fidèle ou renégat, la loi des actes qui le suivront jusque-là même où il n'est pas encore et au-delà de sa mort même [...] »<sup>214</sup>.

<sup>212</sup>J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, II, pp. 80-81.

<sup>213</sup>Ibid., II, p. 87.

<sup>214</sup>J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, pp. 276-279.

L'humain, donc, est en proie au langage, c'est-à-dire aussi assujetti à l'Autre, et qu'à ce titre seul l'homme *répond*, pris dans cet élément symbolique qui fait de la structure dialogique, et de l'intersubjectivité qui s'y joue, une instance médiée par une instance tierce, celle du langage. Lacan réactive ainsi un élément déterminant de la « linguistique cartésienne », ce critère de la « réponse » indissociable de l'humanisme métaphysique ou philosophique dans l'élément du rationalisme moderne.

Et en effet, Lacan se révèle éminemment cartésien, lorsqu'il institue le monde humain comme univers de langage, univers symbolique irréductible au codage ou à la communication, puisque, dans la chaîne signifiante, le sujet est toujours pris dans la structure d'assujettissement à l'Autre, dans cette structure dialogique que Descartes avait isolée sous les catégories de « l'a propos » et de la « réponse ». Dès le Rapport du Congrès de Rome, mais également, de façon décisive, dans le premier séminaire, intitulé *Les écrits techniques de Freud* (1953-1954), Lacan propose en effet une définition de l'ordre symbolique comme ordre *collectif*, en référence constante à la philosophie hégélienne, qui implique l'antécédence du langage dans le processus de subjectivation et d'humanisation. Plus spécifiquement encore, cet ordre symbolique, dont l'antécédence se marque même sur toute la structure imaginaire (le « stade du miroir » et la reconnaissance-méconnaissance de soi comme « moi » imaginaire<sup>215</sup>) engage la définition de l'homme comme être nécessairement dénaturé, comme être de désir, et non de besoin naturel : un être constitutivement « en proie au langage », toujours-déjà institué dans l'ordre symbolique qui engage une déprise irréversible d'avec le « donné » de la dite nature – concept non univoque et surdéterminé entre tous. Lacan pose ainsi le primat du symbolique, avec la représentation d'un homme dans le langage, et à ce titre hors-nature, suivant la leçon hégélienne de la *Phénoménologie de l'Esprit* et la dialectique de la maîtrise et de la servitude qui occupe une place centrale dans le *Séminaire* 1.

---

<sup>215</sup> A propos de l'identification aliénante, lieu de méconnaissance, qu'enveloppe la reconnaissance de soi dans l'expérience du miroir, cf. notamment l'article *princeps* de Lacan dans lequel s'entend déjà le jeu de distinction et d'articulation entre le moi imaginaire (réassignable à la fonction de l'*imago*) et le Je symbolique, article intitulé « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique » (1949), in *Écrits*, Seuil, pp. 93-100.

Lacan met ainsi en oeuvre cette notion d'ordre symbolique comme instance d'humanisation, à partir de prémisses philosophiques hégéliennes, anti-naturalistes et anti-individualistes, qui vient nommer la spécificité de l'inconscient « structuré comme un langage » : de sorte que la psychanalyse, conçue en sa spécificité (la théorie de l'inconscient), se rapproche, non pas du tout de la psychologie (comme supposée science du moi), ni de la biologie (la science du vivant), mais de la *linguistique structurale*. Tel est du reste l'enjeu du « retour à Freud » engagé par Lacan, le retour à la découverte freudienne révolutionnaire de l'inconscient. La première conceptualisation lacanienne de l'ordre symbolique comme lieu de l'institution du sujet humain, récuse donc la réduction de l'humain à un simple individu organique. La caractérisation du moi humain comme fonction imaginaire<sup>216</sup>, dessine déjà la distinction conceptuelle fondamentale entre le sujet et le moi. Et le nouage entre la notion de loi et l'ordre du langage assigne l'homme à l'élément symbolique, pour autant que, suivant Lacan, « l'ensemble du système du langage (...) définit la situation de l'homme en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il n'est pas seulement l'individu biologique »<sup>217</sup>. *Par là s'établit l'équivalence entre l'humanisation et l'inscription dans l'ordre symbolique*, l'ordre du langage et celui de la loi, celui de la relation structurelle à l'autre : ordre symbolique dont l'extension dépasse largement le registre des actes de parole, puisqu'il structure, dans sa systématité, l'ensemble de la sphère anthropologique, *jusqu'à informer le biologique lui-même*. C'est à ce titre que, suivant une thèse récurrente de Lacan, le symbolique prime sur l'imaginaire lui-même : l'antécédence de la Loi et du langage sur toutes les étapes de l'humanisation interdit par conséquent une perspective évolutionniste et continuiste à ce propos. En l'homme, et chez le petit d'homme, tout est d'emblée pris dans les rets du symbolique (de l'assujettissement à l'Autre), les besoins vitaux eux-mêmes sont inscrits « dans les défilés étroits du signifiant ». C'est ce que donne à entendre la singulière formule de Lacan dans le *Séminaire 1* : « *Car ce qui parle en l'homme va bien au-delà de la parole jusqu'à pénétrer ses rêves, son être et son organisme même* »<sup>218</sup>. Tel

<sup>216</sup> J. Lacan, *Séminaire 1, Les écrits techniques de Freud (1953-1954)*, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Points Seuil, 1998, ch. 9, pp. 184-185.

<sup>217</sup> J. Lacan, *Séminaire 1*, ch. 8, p. 164.

<sup>218</sup> J. Lacan, *Séminaire 1*, p. 396.

peut également s'entendre le primat du symbolique sur l'imaginaire, primat maintes fois réitéré dans ce premier séminaire, à propos de l'amour, du transfert et du narcissisme. Si les animaux peuvent accéder à cette dimension imaginaire, à cette dualité spéculaire à l'œuvre dans la parade sexuelle ou dans le combat, ils n'accèdent pas en revanche à cette dimension du symbolique impliquant l'instance tierce de la loi et du langage, qui fait que dans l'ordre humain, l'intersubjectivité elle-même échappe au seul dispositif duel, en miroir. L'intersubjectivité humaine, celle-là même qui se joue dans la cure analytique et engage toujours le tiers de l'Autre, puisqu'elle implique l'ordre de la parole, implique également selon Lacan l'élément de la *réponse*<sup>219</sup>.

L'homme, l'humain, apparaît de la sorte comme celui qui engage sa dépendance structurelle à l'Autre dans l'élément du langage, en vertu du lien qui opère entre précocité ou prématuration humaine (la dépendance du petit d'homme à l'égard de ses semblables, de l'Autre, du fait de la « *prématuration spécifique de la naissance* chez l'homme », laquelle implique une nécessaire « déhiscence » d'avec la nature et sa propre condition d'organisme<sup>220</sup>), et disposition au langage, à la parole comme lien d'assujettissement à l'Autre. D'emblée, la satisfaction du « besoin » en l'homme (le petit d'homme) passe par le symbolique, et le besoin n'est donc pas besoin, mais désir, pris dans l'élément collectif du langage. Ceci implique que l'homme - dès les premiers stades d'humanisation, l'état d'enfance - ne soit pas un *individu*, mais un être dépendant de l'Autre et du langage pour la satisfaction de ses « besoins » qui, dès lors, ne sont plus simplement des besoins, mais supposent pour leur satisfaction une inscription dans l'ordre symbolique comme ordre collectif. Chez Lacan également, le mythe de l'*homo oeconomicus* (l'individu organique sujet des besoins) se trouve rejeté, au même titre que celui de l'*homo psychologicus*. C'est là certainement une leçon de la dissociation conceptuelle décisive opérée par Lacan entre d'une part le *sujet* et d'autre

---

<sup>219</sup> « Nous montrerons qu'il n'est pas de parole sans réponse, même si elle ne rencontre que le silence, pourvu qu'elle ait un auditeur, et que c'est là le cœur de sa fonction dans l'analyse ». J. Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in *Écrits*, p. 247.

<sup>220</sup> J. Lacan, « Le stade du miroir », in *Écrits*, p. 96.

part l'individualité organique, incorporée, dans le monde : dissociation qui est une conséquence de la distinction entre le symbolique et l'imaginaire<sup>221</sup>.

Suivant Lacan en effet, successeur revendiqué de Descartes à cet égard :

« *C'est très drôle, ça comporte une incohérence vraiment étrange qu'on dise – l'homme a un corps. [...] Il est tout à fait étrange d'être localisé dans un corps, et on ne saurait minimiser cette étrangeté malgré qu'on passe son temps à faire des battements d'ailes en se vantant d'avoir réinventé l'unité humaine, que cet idiot de Descartes avait découpée. Il est tout à fait inutile de faire de grandes déclarations sur le retour à l'unité de l'être humain, à l'âme comme forme du corps, à grand renfort de thomisme et d'aristotélisme. La division est faite une bonne fois* »<sup>222</sup>.

En ces termes se dessine un des enjeux fondamentaux du rapport de Lacan au « dualisme » cartésien : sous la forme d'une reconnaissance de dette théorique, à mille lieux des vitupérations contemporaines contre la funeste distinction opérée par Descartes entre le corps et l'esprit<sup>223</sup>. Tout à l'inverse, Lacan, héritier de Descartes, et à rebours de l'école naturaliste et sensibiliste, affirme que la subjectivité humaine n'est pas l'individualité psychophysique, et qu'elle ne se dit pas dans les termes de l'incarnation, ni dans ceux du « sensible ». Elle ne se dit pas, conséquemment, dans les termes exclusifs de l'imaginaire, imaginaire dont la fonction, en revanche, « est en jeu dans le comportement de tout couple animal ». Ainsi, le désir humain se scinde de la sexualité animale, et du besoin physiologique. C'est selon cette même perspective que se conçoit la réactivation lacanienne de la partition conceptuelle entre humanité

---

<sup>221</sup>La compréhension, en un sens non-idéaliste, de la formule du « Je ne suis pas mon corps », se retrouve du reste également à l'oeuvre dans un séminaire ultérieur de Lacan, le « Sinthome », lorsqu'il est question de James Joyce et de « L'écriture de l'ego ». Cf. Séminaire 22, Le sinthome, 1975-1976, texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 2005, pp. 149-150.

<sup>222</sup>J. Lacan, *Séminaire 2, Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique* (1954-1955), texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1978, ch. 6, p. 105.

<sup>223</sup>C'est précisément la reprise revendiquée de ce dualisme (dualisme cartésien envisagé sous l'angle de ses prémisses, comme dualisme conceptuel, et non comme dualisme des substances) qui est en jeu dans la distinction lacanienne entre le symbolique et imaginaire. Il n'est pas étonnant, sur ce point, que les auteurs anglo-saxons contemporains engagés dans la voie de la « théorie animale » rejettent la conception lacanienne de l'ordre symbolique. Quand bien même Lacan aurait été plus au fait des études d'éthologie animale que la plupart de ses contemporains, il n'en a pas moins maintenu les animaux dans l'ordre imaginaire, sans accès à l'ordre symbolique, soulignent-ils ; ce qui les porte à diriger contre Lacan, dans le sillage de la critique de Derrida, le terrible chef d'accusation : « anthropocentrisme ». cf. Derek Ryan, *Animal Theory. A Critical Introduction*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015, Ch. 1, « Animals as Humans », pp. 30-35.

et animalité, laquelle n'implique en aucune façon le refus d'attribuer aux animaux la sensibilité (ce n'était là d'ailleurs nullement la thèse cartésienne), ni même l'impossibilité de leur reconnaître une forme de rapport à soi et aux autres individus.

Il apparaît en conclusion que la tradition du rationalisme moderne, ouverte par Descartes, trouve une traduction remarquable, au XXe siècle, dans la pensée de Lacan qui n'hésitait pas à déclarer, au commencement de son « retour à Freud », en 1946, que « *le mot d'ordre d'un retour à Descartes ne serait pas superflu* »<sup>224</sup>. L'on soulignera en dernière instance qu'à partir de cette disposition rationaliste, Lacan déploie une série d'attaques percutantes, et dont la résonance est étrangement contemporaine, non seulement contre la « phénoménologie à la gomme »<sup>225</sup> des auteurs et praticiens d'une psychanalyse institutionnelle (l'IPA) oublieuse de la spécificité de la découverte freudienne, à savoir la théorie de l'inconscient structuré comme un langage, mais aussi, et corrélativement, contre l'obsession anti-intellectualiste de ces mêmes auteurs et praticiens. Lesquels, attachés à une conception régressive de la cure analytique comme relation intersubjective fondée sur la recherche de la « réaction vécue », engagés dans la quête d'une supposée affectivité pré-verbale elle-même articulée à une représentation biologisante de l'inconscient et des pulsions, se reconnaissent en effet dans le mot d'ordre d'une « désintellectualisation ».

C'est en ce sens que Lacan propose de faire de l'usage du terme péjoratif d'« intellectualisation » le critère d'identification des « mauvais psychanalystes », partisans de la doctrine psychologique du « moi autonome » :

*« Au moment où les psychanalystes s'emploient à remodeler une psychanalyse bien-pensante dont le poème sociologique du moi autonome est le couronnement, je veux dire à ceux qui m'entendent à quoi ils reconnaîtront les mauvais psychanalystes : c'est au terme dont ils se servent pour déprécier toute recherche technique et théorique qui poursuit l'expérience freudienne dans sa ligne authentique. C'est le mot : intellectualisation, - exécration à tous ceux qui, vivant eux-mêmes dans*

---

<sup>224</sup> J. Lacan, « Propos sur la causalité psychique » (1946), in *Ecrits*, p. 163.

<sup>225</sup> J. Lacan, « La chose freudienne, ou Sens du retour à Freud en psychanalyse », in *Ecrits*, p. 423.

*la crainte de s'éprouver à boire le vin de la vérité, crachent sur le pain des hommes, sans que leur bave au reste y puisse jamais plus faire que l'office d'un levain »*<sup>226</sup>.

Il nous semble important, dans l'ordre philosophique et dans l'ordre politique, de cultiver cette ironie lacanienne à propos de la fétichisation de la supposée *nature*, obsession de la nature et des émotions dont l'aboutissement est le congé donné à la théorie. Et il nous apparaît particulièrement utile de la faire résonner aujourd'hui en sa dimension intempestive pour l'examen de ce qui constitue le trait singulier de la pensée humaine du fait de son lien structurel au langage, ou à la disposition humaine à parler, pour reprendre le motif cartésien encore à l'œuvre dans la thématique lacanienne de l'ordre symbolique. La reprise antipsychologiste, par Lacan, de la tradition rationaliste associée de fait à la formule polémique de « l'humanisme métaphysique », sous le double aspect du dualisme conceptuel et de la prévalence du symbolique comme institution d'une humanité nécessairement dénaturée, peut en effet constituer un puissant remède aux sirènes contemporaines du « phytocentrisme », par exemple ; phytocentrisme défini par ses zéloteurs comme « la jonction du singulier et de l'universel, animé par le désir de promouvoir les communautés végétales, interspécifiques et interrègnes, pour les laisser prospérer à leur gré et affirmer la palpitation de la vie dans les trajectoires partagées des plantes, des animaux et des humains s'épanouissant »<sup>227</sup>. A un tel désir vitaliste dont l'horizon ultime est l'appel à un « verdissement de la conscience », lui-même étayé sur une « phénoménologie du corps » destinée à combattre ce qui serait « l'héritage infâme de l'anthropocentrisme »<sup>228</sup>, il est utile de préférer le *conatus intelligendi* spinoziste, et l'amour difficile pour une *mathesis* qui constitue en effet la seule brèche dans l'enchaînement des délires imaginaires, qui seule permet aux humains de travailler à leur libération. Aussi pouvons-nous lancer, à contre-courant des études contemporaines caractérisées par la fascination pour l'affect et pour la sensibilité trans-espèces, un appel à poursuivre cette voie du rationalisme moderne. De la sorte,

---

<sup>226</sup> J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud », in *Ecrits*, p. 523.

<sup>227</sup> Cf. Michael Marder, « Pour un phytocentrisme à venir », in *Philosophie du végétal*, op.cit., p. 126.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 127.

peut-être pourrions-nous éviter de sombrer dans la délectation ultime de ceux qui, s'étant débarrassés de la théorie sous couvert de rejet de « l'intellectualisme », peuvent enfin éprouver, pour reprendre le langage mordant de Lacan, « *comme la voie est droite enfin, combien aisément la pensée trouve son chemin vers la nature, et les mouvements de nos viscères ne sont-ils pas là pour nous en assurer ?* »<sup>229</sup>.

---

<sup>229</sup> J. Lacan, « Situation de la psychanalyse en 1956 », in *Écrits*, p. 483.

# La fable humaniste

Patrick Vauday \*

## *Résumé*

L'humanisme, surtout après Descartes et Kant, vient imposer l'humain comme centre du tout. L'homme est la fin des fins, il est à lui-même sa propre fin et la fin de toute chose. Ce principe de l'humanisme n'éradique pas seulement d'autres espèces en dehors le ratio humain, mais aussi d'autres hommes et femmes qui ne répondent pas au modèle de l'humain. Contre cette idéologie humaniste, il y a trois positions qui viennent la contester : l'animalisme, le post-humanisme et l'humanisme numérique ou hyper-humanisme. On y trouve une critique et des sorties face à la centralisation du soi de l'humanisme. Mais tout indique que la portée de ces positions ne réussit pas à une vraie critique. Ces trois courants ne seraient, au fond, rien de plus que des idéologies venant saturer le vide laissé béant par la critique décisive de l'humanisme.

## *Mots clé*

Humanisme ; Animalisme ; Post-humanisme ; Humanisme numérique.

## *Abstract*

Humanism, especially after Descartes and Kant, comes to impose the human as the center of the whole. Man is the end of ends, he is his own end and the end of everything. This principle of humanism not only eradicates other species besides human radio, but also other men and women who do not fit the human model. Against this

---

\* Ancien élève de l'École normale supérieure de Saint-Cloud, docteur en philosophie (Paris 8), ancien directeur de programme au Collège international de philosophie, maître de conférences à l'Université Paris 9 puis professeur émérite à l'Université Paris 8.

humanist ideology, there are three positions that come to contest: animalism, post-humanism and digital humanism or hyper-humanism. There is a critique and exits from the self-centralization of humanism. But everything indicates that the scope of these positions does not pass a real criticism. These three currents would be, basically, nothing more than ideologies coming to saturate the void left gaping by the decisive criticism of humanism.

**Keywords**

Humanism; Post-humanism; Animalism; Digital humanism.

Trois postulats me paraissent définir l'humanisme, au moins dans son acception classique, chacun de ces postulats se référant à la notion de valeur. Le premier postulat reconnaît dans l'homme la valeur suprême, en exception du règne animal et en remplacement de la divinité à laquelle le soumettent les religions. Le deuxième postulat en fait la mesure de toute chose, de sorte que c'est par rapport à lui que s'éprouve la valeur de tout être et de toute chose. Le troisième postulat, enfin, voit en lui l'unique producteur de valeur. Le premier postulat correspond au point de vue moral : libre et, par-là, maître de lui-même, l'homme est à lui-même sa propre fin. Le deuxième postulat correspond au point de vue anthropologique : sa supériorité en fait le centre du monde (anthropocentrisme) et le terme de l'évolution. Quant au troisième postulat, correspondant au point de vue économique, il le définit en tant que producteur de ses moyens d'existence (économie proprement dite) et créateur de formes symboliques pourvues de sens (esthétique). Être moral, l'homme est libre ; être supérieur, il a un monde et fait société ; producteur, il a des œuvres. Ces trois dispositions, appelons les liberté, mondialité, activité, le distinguent des animaux qui n'ont ni liberté, ni monde, ni œuvres. Ainsi défini, l'humanisme postule la différence incommensurable de l'homme, insigne distinction qui lui donne droit sur toute chose. C'est ce que Freud, dans un passage fameux de *Introduction à la psychanalyse*, n'a pas

hésité à diagnostiquer comme sa « mégalomanie » narcissique, soit l'illusion de son auto-institution ou auto-engendrement.

A Diogène qui cherchait l'homme à sa lanterne allumée en plein jour, à la question de Kant, dans *Anthropologie du point vue pragmatique*, "Qu'est-ce que l'homme ?", l'humanisme apporte sa réponse : l'homme est la fin des fins, il est à lui-même sa propre fin et la fin de toute chose. Mais cette promotion de l'homme par l'homme ne va pas sans exclusives, car enfin, qu'entend-on par homme sinon un être libre, rationnel et créateur, soit un modèle ou une norme qui exclut de de la sphère de l'humanité non seulement les choses et les animaux mais aussi bien des hommes qui ne sont ni des choses ni des animaux mais, par exemple, selon les époques et les sociétés, des enfants, des primitifs, des femmes, des fous et des déviants, voire de doux ou de lugubres rêveurs. C'est dire que n'est pas homme qui veut, qu'il y a un examen à passer que tous et toutes ne réussiront pas, faute d'avoir les qualités et les capacités requises. Pour le dire autrement, on ne devient homme que si on l'est déjà ! La ligne de partage, la grande séparation ne passe donc pas seulement entre l'homme et la nature ou l'humanité et l'animalité, elle passe entre les hommes, entre ceux qui ne se reconnaissent pas dans la norme humaniste et ceux qui s'y retrouvent pour avoir fait l'homme à leur image. Etre homme, c'est donc *faire l'homme*, à l'image du garçon de café sartrien qui ne l'est, garçon de café, qu'à en jouer le rôle selon un scénario écrit d'avance qui en prescrit le comportement typique et les gestes convenus. Sur la scène du théâtre social, être homme, c'est en reproduire dans ses actions les traits caractéristiques d'une liberté, d'une rationalité et d'une responsabilité.

Tout commence peut-être avec Descartes ; peut-être, car c'est un peu plus compliqué comme nous invite à le penser Elisabeth de Fontenay dans *Gaspard de la nuit* (2017), le beau livre qu'elle consacre à « la défaillance » d'être de son frère et dans lequel, refusant de l'enfermer dans une case de la nosographie psychiatrique, elle tente d'approcher l'« énigme humaine » d'« un soi qui n'a pas accédé à la condition de sujet »<sup>230</sup>. Descartes, c'est en effet, d'un côté, celui qui institue une frontière

---

<sup>230</sup> Elisabeth de Fontenay, *Gaspard de la nuit*, éd. Stock, Paris, 2018, p. 15.

infranchissable entre matière et esprit, nature et culture, animalité et humanité, et pour qui les animaux ne sont que des machines qui fonctionnent car, à l'instar des machines construites par les hommes, leurs comportements ne sont rien d'autre que l'effet du fonctionnement de leurs organes. D'un autre côté, ainsi que le rappelle Elisabeth de Fontenay<sup>231</sup>, Descartes, c'est également celui qui n'hésite pas à inscrire les fous du côté de l'humanité car même dépourvus de raison et tenant des propos insensés, ils ne manquent pas pour autant de parler "à propos des sujets qui se présentent, sans se rapporter à aucune passion" <sup>232</sup> et ainsi de témoigner de leur condition d'êtres parlants capables de représentations et d'intentionnalité. Reste que cette inclusion ne fait que renforcer l'exclusion des animaux hors de la sphère de l'esprit, caractéristique de l'ontologie naturaliste identifiée par Philippe Descola, en opposition, notamment, à l'ontologie animiste, les deux autres étant l'ontologie totémique et l'ontologie analogiste<sup>233</sup>. Quant à la question du statut des fous dans la philosophie cartésienne, on sait qu'elle a fait l'objet d'une âpre polémique entre Foucault et Derrida. Foucault dans *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), associe Descartes au grand geste d'exclusion de la folie hors de la sphère du sens qui serait la signature historique et épistémologique de l'âge classique, tandis que Derrida, dans sa conférence du 4 mars 1963, "Cogito et histoire de la folie", oppose à Foucault l'idée que le cogito loin d'exclure la folie s'affronte à elle, c'est-à-dire la présuppose. Foucault attendra 1972 pour lui répondre dans un texte qui figure en appendice de la réédition de *Histoire de la folie à l'âge classique* (1972) ; intitulé "Mon corps, ce papier, ce feu", il y procède à la mise en évidence de l'exclusion cartésienne de la folie comme autre absolu de la raison, discours insensé. On peut donc dire, à tout le moins, que si Descartes reconnaît l'humanité du fou, ce n'est qu'au prix d'une exclusion interne qui le prive de tout rapport à la vérité. Au passage, notons que la position de Descartes fait rupture avec celle de Montaigne qui, à peine plus d'un demi-siècle auparavant, multipliait les preuves d'intelligence chez les animaux tandis qu'il soulignait la grande diversité

---

<sup>231</sup> Ibid., p. 88-91.

<sup>232</sup> Descartes, *Lettre au marquis de Newcastle*, novembre 1646.

<sup>233</sup> Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, éd. Gallimard, Paris, 2005.

humaine tant entre les individus qu'entre les différentes cultures, pour en conclure : "[qu'] il y a plus de distance d'homme à homme que d'homme à bête"<sup>234</sup>.

A peine un siècle et demi après Descartes, avec *Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) de Kant, dont la traduction française est de Foucault, la question « Qu'est-ce que l'homme ? » devient centrale et prend toute son acuité avec l'avènement des sciences humaines. Elle sera tranchée par ce qu'on pourrait appeler un humanisme radical qui produira une définition de l'homme excluant les fous, les enfants et les primitifs, et dont se motiveront la psychiatrie, le dressage éducatif et l'anthropologie, ainsi que le colonialisme au nom de sa mission civilisatrice, le savoir, ici, prêtant main forte au pouvoir, comme l'a montré Edward Saïd, à la suite des travaux de Michel Foucault. Dans *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Saïd montre en effet que la représentation occidentale de l'Orient au XIXème siècle a eu pour présupposé l'exclusion des peuples colonisés de la scène du discours et leur réduction au silence par le biais des savoirs qui les prenaient pour objet d'études, elle s'est donc construite en leur absence, c'est-à-dire sur fond d'un rapport de domination : « l'orientalisme est un style occidental de domination, de restructuration et d'autorité sur l'Orient »<sup>235</sup>. Dans le livre déjà cité, Elisabeth de Fontenay résume au mieux les arguments qui ont motivé les critiques virulentes dont cet humanisme radical a fait l'objet, notamment dans la décennie 1960-1970 :

J'ai entretenu une détestation envers la notion de propre de l'homme, si lourdement installée dans l'opinion commune et dans la philosophie. Il ne suffit pas de dire que cette croyance a privé les bêtes de tout droit, il faut ajouter qu'elle a autorisé le travers criminel qui conduit à exclure de l'humanité ceux qui ne remplissent pas les critères décisifs : les peuples qui manquent de rationalité et d'historicité, les handicaps mentaux qui sont dépourvus de liberté et de perfectibilité, les vieillards amoindris, les nourrissons, autant d'êtres humains dépourvus des marques qui caractérisent, de manière aussi autoritaire que précaire, le propre de l'homme.<sup>236</sup>

---

<sup>234</sup> Montaigne, *L'apologie de Raymond Sebond*, in *Essais*, livre II, chapitre 12, 1580.

<sup>235</sup> Edward Saïd, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, tr. fr., éd. Seuil, Paris, 1980, p. 35.

<sup>236</sup> Op. cit., p. 99-100.

Elisabeth de Fontenay dit l'essentiel quand elle montre que la frontière entre hommes et bêtes a eu pour enjeu stratégique de tracer une frontière interne à l'humanité elle-même visant à départager les ayant-droits de l'humanité de ceux qui, déboutés de ce droit, étaient voués à être dominés, voire, avec le nazisme par exemple, livrés à l'extermination<sup>237</sup>. Définir un « propre de l'homme », c'est en exclure tous ceux et toutes celles qui, pour de multiples raisons et à des degrés divers, s'y montrent impropres ; c'est, pour le moins, instaurer une hiérarchie à des fins de distinction et de domination, pour le pire, justifier et armer les entreprises d'épuration. Même benévole à l'endroit des « autres » qu'il se donne pour mission d'élever à hauteur d'homme, l'humanisme n'est jamais indemne d'un soupçon de supériorité.

L'humanisme, dans ses différentes versions, ayant fait ses preuves avec la mise au ban d'une partie de l'humanité, la question se pose de savoir par quoi le remplacer, moins pour en prendre la place que pour s'en démarquer et en sortir ? A cette question, l'époque contemporaine me semble avoir apporté, sous réserve d'un inventaire plus précis, trois réponses alternatives dont je me propose d'évoquer brièvement l'orientation avant d'en interroger le bien-fondé : l'antispécisme, le post-humanisme, l'humanisme numérique ou hyperhumanisme

L'antispécisme a été théorisé par Peter Singer dans son livre *La Libération animale* (1975). Humain, décidément trop exclusivement humain, l'humanisme y est reconnu coupable d'avoir accordé une exclusivité de principe et une supériorité de nature à l'espèce humaine, y compris à ceux de ses membres qui n'en présentent qu'une figure imparfaite. Une fois destitué de son privilège hiérarchique, l'homme peut alors être comparé à l'animal et mis en compétition avec lui concernant aussi bien ses aptitudes et ses capacités que sa valeur éthique. Si l'antispécisme de Peter Singer ne méconnaît pas la différence humaine par rapport aux animaux, il récuse le droit dont l'humanisme s'est prévalu pour disposer des animaux au mépris de leurs intérêts d'êtres vivants.

---

<sup>237</sup> Dans le même sens à propos du nazisme, le livre de Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, éd. Christian Bourgois, Paris, 1987.

Le post-humanisme, quant à lui, s'inscrit plus classiquement dans la voie d'un progressisme. Si l'humanisme classique a consisté à rendre l'homme "comme maître et possesseur du monde", selon la célèbre formule de Descartes, son horizon se trouve élargi grâce à l'invention des nouvelles technologies de l'informatique, du numérique et de l'ingénierie biologique, avec lesquelles s'ouvre la perspective d'un surhomme, d'un homme augmenté dans ses capacités comme dans sa durée de vie. Au-delà de sa conquête et de sa maîtrise du monde, l'homme aurait désormais la possibilité de devenir maître et possesseur de lui-même, de se fabriquer lui-même à coup de prothèses, d'implants, d'hybridations et de modifications du code génétique. Le post-humanisme, c'est le rêve d'un homme s'auto-produisant par la médiation de son milieu technologique : le cyborg.

Enfin, avec l'hyper-humanisme il n'est pas question de récuser l'humanisme, encore moins de le dépasser, mais de procéder à son élargissement à échelle d'une humanité-monde dont la révolution combinant informatique et numérique serait la promesse et le moyen. C'est la connectivité généralisée entre individus, entre types de supports et de médias, entre parties du monde et cultures, tissant le grand réseau d'une nouvelle forme de sociabilité, qui amène, par exemple, Milad Doueïhi à parler d'un "humanisme numérique"<sup>238</sup>. Selon Milad Doueïhi, "l'individu, grâce à la sociabilité numérique, voyage et transporte avec lui ses liens et ses relations. Il n'est désormais plus seul ... le réseau devient l'*habitus*, dans tous les sens du terme", de sorte que se développent ce qu'il appelle des "économies du voisinage" qui nous affranchissent des contraintes physiques d'espace et de temps qui séparaient jusqu'à présent le local du global : "L'espace hybride de la culture numérique constitue une nouvelle manière de faire société. L'humanisme numérique est une manière de penser cette nouvelle réalité "<sup>239</sup>.

Pour résumer ces trois sorties possibles de l'humanisme classique, une fois admise sa caducité, on aurait donc affaire à une sortie par le bas, par soustraction en quelque sorte, en-deçà de l'humanisme exclusif : c'est l'antispécisme avec sa

---

<sup>238</sup> Milad Doueïhi, *Pour un humanisme numérique*, Le Seuil, "La librairie du XXIème siècle", Paris, 2011.

<sup>239</sup> Ibid., p. 166.

conception d'une égalité, au moins de principe sinon de fait, entre les espèces, soit, dans sa version radicale, l'animalisme. Avec le post-humanisme, on aurait affaire à une sortie par le haut avec la vision d'un homme augmenté ou hybride, affranchi de la nature par ses technologies, soit un artificialisme. Quant à l'hyper-humanisme, sa proposition est de sortie, en quelque sorte par le côté, latéralement, par le tissage en devenir et en interactivité continue d'une communauté virtuelle. Donc, trois figures de l'homme : l'homme réduit ou l'animal, l'homme augmenté ou le cyborg, l'homme connecté ou la toile, c'est-à-dire le réseau. Trois mouvements : la destitution, l'augmentation, l'extension-généralisation.

Ces trois sorties de l'humanisme ne sont-elles pas, pour autant, de fausses sorties ? Ne sont-elles pas, plutôt que des sorties, des réaménagements de l'humanisme ? Faute de pouvoir approfondir et d'entrer plus avant dans le détail de chacune de ces théories, je me contenterai de quelques remarques critiques à discuter. La position utilitariste d'un antispéciste comme Peter Singer consiste à mettre hommes et animaux sur un pied d'égalité, au moins en ceci qu'il les soumet au même critère utilitariste de l'intérêt, de sorte qu'en fonction du plaisir ou de la peine, pour eux-mêmes, résultant de leurs comportements, il est possible d'apprécier leur efficacité et leur adaptation en vue de leur survie. D'où il résulte, par exemple, que le comportement d'un chien pistant et débusquant un gibier peut être estimé supérieur à celui d'un fou qui lacère ses vêtements et son propre corps. Mais ne peut-on pas voir autre chose dans ce raisonnement comparatif, à savoir plutôt qu'un refus de l'humanisme, son extension aux animaux, certes aux dépens de l'homme qui en perd l'exclusivité mais non sans qu'en soit sauvegardé le principe, celui de l'intérêt et du besoin comme mobile universel des conduites ? Il s'agirait donc d'un humanisme élargi en extension mais réduit en compréhension, puisque, d'une part, étendu aux animaux mais, d'autre part, réduit au seul besoin, sans prise en compte de la dimension humaine du désir, sans même parler de l'action, chez celui-ci, de la pulsion de mort. Le post-humanisme, quant à lui, n'est rien d'autre qu'un humanisme exacerbé porté à ses extrêmes conséquences, la maîtrise de la nature de l'homme par l'homme venant

parachever celle de la nature. S'agissant de l'hyper-humanisme, son horizon est celui d'une humanité en devenir et en partage, en capacité non pas d'effacer ses différences mais de les faire jouer les unes avec les autres et de les hybrider dans le cadre d'une communauté en extension.

Contre l'animalisme, mais sans le moins du monde céder à la théorie cartésienne de l'animal-machine, c'est-à-dire sans contester aux animaux leur sensibilité, leur intelligence et jusqu'à leurs formes d'empathie, il me semble néanmoins pouvoir soutenir que la parole, c'est-à-dire l'aptitude à pouvoir se mettre à la place de l'autre, ou du moins de s'adresser à lui, ce qui relève d'un décentrement, tel qu'il a été évoqué par Descartes, reste une disposition, certes acquise mais singulière, de l'humanisation. Quant aux animaux, ils restent nos « autres » et nos hôtes, comme nous sommes les leurs, à la fois proches et lointains, irréductiblement énigmatiques<sup>240</sup>.

A l'horizon du post-humanisme, il y a le dangereux programme d'éradication de la nature et de fabrication intégrale de l'homme, car il repose sur une dénégation de l'altérité et de l'étrangeté de l'homme à l'homme. Par conséquent, il demeure un projet de domination de l'homme par l'homme visant à l'élimination de son incertaine condition et de sa radicale contingence, notamment celle de la mort et de la maladie, mais aussi bien de la politique et de l'histoire.

Quant à l'hyper-humanisme, ne pèche-t-il pas par excès d'optimisme ? La communauté de partage dont il fait son horizon se heurte à la prolifération des replis identitaires et communautaires dont le Web, avec ses incontestables opportunités, est aussi l'instrument ; sans compter l'usage massif des métadonnées pour orienter la consommation et formater les goûts.

Ces trois courants ne seraient, au fond, rien de plus que des idéologies venant saturer le vide laissé béant par la critique décisive de l'humanisme. Or, ce dont nous avons besoin ce ne sont pas de révisions de l'humanisme, que ce soit par le bas, par le haut ou de biais, mais d'un espace de rencontre et de confrontation des différentes

---

<sup>240</sup> A ce sujet, le livre de Virginie Maris, *La part sauvage du monde*, éd. Seuil, Paris, 2018.

expériences de l'humain. Ces trois fausses sorties ne conduisent pas à redonner du lustre à l'humanisme d'antan, elles nous apprennent plutôt que l'humanisme a fait son temps et que le temps est venu non pas de son remplacement par quelque autre idéologie de substitution mais de l'invention et d'expérimentation d'autres façons de faire monde et de co-habiter avec les êtres et les choses avec lesquels et grâce auxquels nous vivons.

# L'ennui des humanités ou sa puissance critique

Lorena Souyris Oportot \*

## *Abstract*

This article seeks to problematize the form that humanities have taken in university teaching and research institutions. In this sense, the thematic to work revolves around the opposition between their boredom or their critical power. With the aim of rethinking a mode of critical thinking typical of the humanities, it is intended to support the thesis of how to position that critical thought in the humanities itself. To this end, it will be tried to demonstrate that the crisis of the humanities opens the possibility of a critique of the current situation of the mode of production of knowledge and its commercialization whom have expressed the symptom of a crisis. So, you might ask, how do you think your ahead?

## *Key words*

Ahead; humanities; critical; crisis; pre- position.

## *Résumé*

Cet article cherche à problématiser la façon dont les humanités ont pris place dans les institutions universitaires d'enseignement et de la recherche. Dans ce sens, la thématique à travailler tourne autour de l'opposition entre son ennui ou son puissance critique. Dans le but de repenser un mode de pensée critique propre aux humanités, on prétend soutenir la thèse de comment positionner cette pensée critique dans les humanités elles-mêmes. À cette fin, on tentera de démontrer que la crise des humanités

---

\* Doctora en Filosofía, Université Paris VIII. Académica e investigadora, Universidad Católica del Maule. Directora del Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS).

ouvre la possibilité d'une critique de la situation actuelle du mode de production de la connaissance et de sa commercialisation, qui ont exprimé le symptôme d'une crise. Alors, on peut se demander, comment penser son à venir ?

***Mots clés***

À venir; humanités; Critique; crise; pre-position.

La discussion sur la place des humanités est devenue un centre d'intérêt dans l'actualité. Différentes positions, peut-être différentes mais avec une certaine légitimité, ont été adoptées en ce qui concerne le rôle des humanités dans les établissements d'enseignement et dans les programmes de recherche. Ceci montre que les politiques d'État, au niveau mondial, fonctionnent selon une rationalité instrumentale et technocratique (Horkheimer ; 1973, 15/40) où les humanités n'ont plus d'utilité. Naturellement, de telles positions n'étaient toutefois pas vraiment susceptibles de proposer une alternative à la place des humanités, constituant plutôt une tentative de complexification de l'analyse des humanités en elles-mêmes, qui, en même temps, abandonnent la dimension de leur à-venir.

Ce rapprochement est focalisé sur un point essentiel : les positions ont sévèrement attaqué l'idée que les humanités sont restées dans le diagnostic du devenir actuel sans rien faire, mais aussi qu'à partir de là, la raison d'Etat contemporaine a profité de la situation pour argumenter que le rôle des humanités n'est pas rentable. Ceci afin de mettre en valeur une pensée capable de rendre justice à certains domaines de la connaissance. Cette pensée est liée à un type de savoir descriptif, quantitatif, etc. qui appartient à des domaines de connaissance plus productifs pour le marché mondial et la reproduction de la connaissance.

Ce texte revient sur cette approche programmatique de l'action politique de la raison d'Etat contemporaine, avec l'intention de critiquer et, en même temps, essayer

de repenser les avenir des humanités. J'entends montrer que cette « critique » des humanités est plutôt une analyse de la crise prétendument inéluctable de l'objet étudié. À savoir, le mode de production et la formation sociale des humanités dans le modèle capitaliste actuel qui a créé les conditions de l'émergence du symptôme d'une crise de la pensée. Saisir ce point me permettra, alors, de repenser l'avenir des humanités et sa puissance critique.

Alors, j'avance une certaine hypothèse qui tourne autour de l'idée selon laquelle l'ennui occasionné par les humanités vient du fait qu'on a perdu la capacité d'imaginer leur avenir ; cela m'amène à penser que l'imagination est toujours un à-venir (Derrida, 2005, 25), ce qui permet de comprendre que l'avenir est imaginable. D'une certaine manière, l'à-venir est un temps qui se rapporte à quelque chose de l'inimaginable et de l'indicible dans n'importe quel futur possible. De sorte qu'on ne peut pas prédire le futur, car c'est une limite qui situe l'imprévisible qui est unimaginable. Étant donné que c'est dans cette interruption, de ce qui n'est plus prévisible et que nomme l'avenir, qu'émerge quelque chose qui ne correspond pas à la forme des mots et même à l'ordre syntaxique des symptômes contemporains. Autrement dit, l'imprévisible de l'avenir est, justement, ce qui permet d'interroger l'à-venir des humanités, d'en imaginer leur futur. En résumé, la question est : quel type d'avenir nous voulons pour les humanités ?

De ce point de vue, se poser la question de l'avenir des humanités et, plus précisément, comment imaginer les humanités (par quels moyens ou par quelles formes et par quel type) nous sommes déjà submergés dans leur scène, c'est-à-dire, dans la façon de vivre et de l'imaginer. En d'autres termes, nous sommes déjà dans sa puissance critique.

Il faut, bien entendu, savoir que les humanités sont toujours une affaire critique qui consiste à donner forme à une pensée critique, c'est-à-dire, que la pensée critique elle-même exige une forme que parfois est attendue et d'autres fois échouée.

De même, la puissance de la critique montre qu'elle va au-delà de ce qui la fonde, puisque le monde et la place des humanités ne sont pas considérés comme acquis, car chaque mode de présentation permet et exclut une façon de comprendre le monde. Donc, la question devient critique quand nous réfléchissons sur l'à-venir des humanités dans le mode d'imagination qui contient déjà une obligation sociale, à savoir, une forme d'action en puissance, comme conatus (Spinoza ; 1996), qui inscrit l'ouverture à un processus à -venir toujours en formation et non pas quelque chose de déterminé.

En outre, en ce qui concerne la distinction entre l'avenir et à-venir, je vais considérer un double sens à la fois. D'un côté, l'avenir est un moment temporel qui désigne le possible ou ce qui ne se produit pas encore, ce pour cette raison que l'imprévisible inscrit une supposition sous-jacente. D'un autre côté, l'à-venir met l'accent sur la préposition « à » qui met aussi en activité sa pré-position, c'est-à-dire, le mouvement, ou pulsion, dans un dynamisme libre avant de prendre une position ou s'y fixer. Dans cette perspective, on va parler d'une pensée de la préposition, telle que dit Irving Goh.

Que la pensée est toujours une affaire de préposition [...] et par le terme « pensée », je ne veux pas dire la pensée au sens d'un système philosophique qui se démontre dans un livre ou un essai. Une telle pensée n'est ni la pensée à son origine ni la pensée dans ses aventures. Elle est la pensée tranchée ou coupée de son propre dynamisme, de ses propres errances ou même égarements, de sa propre ouverture et de ses propres pauses et enchaînements (Goh, 2019, 11-12).

En quelque sorte, une pensée des humanités avance sur son avenir temporel, mais aussi elle doit mettre en place sa capacité imaginative au moyen d'un retour rétrospectif (Kristeva ; 1998) de sa pensée critique toujours à-venir.

Le retour rétrospectif tient sa place chez Julia Kristeva, ce qui est particulièrement évident dans son livre intitulé *L'avenir d'une révolte*. Dans son livre,

Kristeva consacre sa réflexion sur la revalorisation de l'intimité sensible à travers la révolte, dans le sens de l'y considérer comme un retour-retournement-déplacement-changement dans la pensée. Ainsi, la révolte constitue la possibilité de questionner notre propre être, notre façon de vivre et le champ de notre expérience sensible. Ce qui implique d'assister à l'écoute et de traduire le sensible, c'est-à-dire, de s'interroger sur ce qui est un corps dans le monde. En effet, chercher en soi-même le mode d'imaginer l'avenir des humanités est déjà une aptitude sensible au « retour », ce qui est simultanément remémoration, interrogation et pensée.

En revanche, le développement des sociétés actuelles, dévastées par le capitalisme, la marchandisation ainsi que le fétichisme de la connaissance, ont favorisé des valeurs stables inscrites dans les structures de pouvoir. Ceci a normalisé des cadres épistémologiques violents et prédominants. De cette manière, cette violence épistémique a fini par être légitimée par et avec le pouvoir, plutôt que défier ce pouvoir en maintenant les choses et les valeurs au même endroit au détriment de la pensée comme retour, comme recherche, comme redire. Cet état général des choses est défavorable aux humanités en raison des caractéristiques structurelles qui déterminent leur état.

On suivra Kristeva en disant que cet état de la situation - exprimé dans le pouvoir politique des forces conservatrices qui, prétendent maintenir les valeurs épistémiques statiques, donnent pour naturelles des conceptions qui sont absolument idéologiques : la famille, la sexualité, la race et les classes sociaux, avec des coupes caractéristiquement fascistes qui promeuvent la haine et la discrimination - crée les conditions pour que l'interrogation critique et sa révolte rétrospective se transforme en nihilisme.

Kristeva comprend la notion de nihilisme comme un refus pur et simple de l'ancien, pour que de nouveaux dogmes et valeurs prennent sa place dont on annule la capacité d'interroger, visant un abandon de la remise en question rétrospective.

Dès lors, l'interrogation des valeurs s'est transformée en nihilisme : entendons par nihilisme le rejet des anciennes valeurs au profit d'un culte de nouvelles valeurs dont on suspend l'interrogation (Kristeva ; 1998, 16).

Dans ce cas, la question la plus importante pour penser l'avenir des humanités est tout d'abord de s'interroger comment est-ce que son ennui a pris forme ? comment ont été harcelées dans de nombreux pays du monde pour leur condition critique ? (Par exemple le cas du Chili, de l'Argentine, du Brésil, etc.) parce que ce qui les définit est le prononcement de jugements critiques sur les contextes dans lesquels elles ont été cultivées.

En effet, on demande aux humanités de quantifier en résultats ce qu'elles font. Il s'agit là de ce que les humanités doivent traduire, entre les discours et les langages, leur rapport au status-quo pour éviter de devenir obscures. En d'autres termes, elles doivent "prouver" qu'elles sont utiles pour la science et pour le monde actuel. Cependant, pour reprendre les mots de Judith Butler dans le cadre de sa conférence à l'Université du Chili l'année 2018, elle dit :

Il faut réussir à exposer sa valeur dans d'autres domaines, et pour cela, il faut chercher des moyens critiques, d'explorer les problèmes de valeur de ce que nous faisons, en défiant ces valeurs statiques, en apprenant les différentes langues de valeur, pour connaître leurs demandes de résultats instrumentaux afin que ceux-ci ne soient pas les paradigmes dominants lesquels s'expriment dans des valeurs d'accumulation de capital humain (<https://youtu.be/s067sLyDMFw>)

C'est ainsi que les humanités ont été confisquées par la technocratie, ce qui a fait qu'elles soient elles-mêmes exclues à cause de l'adoption d'un régime de production qu'ont vu perdre leur caractère intempestif de la pensée. Dans ce registre, l'inscription des humanités prend du sens à l'intérieur de la notion de "capital humain avancé", c'est-à-dire, à l'intérieur de la production totale de la vie d'une personne humaine" toujours individuelle, toujours quantifiable. Même, le "capital humain" imprime donc une logique de l'accumulation individuelle à l'intérieur du processus

cognitif, orienté vers la valorisation de ses résultats –la connaissance, la réflexion - en tant que marchandises.

Cependant, si nous apportons les ressources de la pensée rétrospective, c'est-à-dire, de la pensée imaginative et critique toujours à-venir, nous pourrions commencer à défier ces valeurs capitalistes et à trouver une valeur qui nous permettra de vivre et de penser de façon dissemblable. Puis, de penser la dissidence dans le sens de la pluralité du temps pour prendre la distance de ceux qui se déplacent généralement pour le profit. La tâche des humanités, alors, est peut-être de garder la question de la valeur vivante, à savoir, comme une interrogation constante et non simplement d'accepter la formulation classique qui pose la question qu'est-ce que c'est la valeur.

Ainsi, on va revenir à ce que dit Kristeva par rapport à la relation entre le nihilisme et la valeur. Alors, elle souligne que, d'une certaine façon, la révolte, telle qu'elle a été comprise, reste liée à l'annulation de l'interrogation. De cette manière, l'individu ré-volté toujours croit qu'il prend ses distances avec les événements actuels d'une façon critique. Néanmoins, il s'agit d'un pseudo-révolté, car cette position nihiliste se traduit dans un oubli de l'interrogation elle-même, qu'a fini par se réconcilier avec la stabilité des valeurs qui sont devenues totalitaires.

Dans ce contexte, le totalitarisme et le capitalisme sont les résultats d'une certaine fixation de la révolte à ce qui est précisément sa trahison. Donc, c'est cette trahison-là qui exprime la suspension du retour rétrospectif et qu'équivaut à une annulation et le symptôme d'une crise de la pensée. En conséquence, tout cela a favorisé l'ennui des humanités et sa captivité.

Cependant, il est question de renouveler le travail des humanités à travers sa puissance critique et cela se réalise en considérant une pensée qui ouvre à une ré-création infinie, c'est-à-dire, à l'exercice de se conduire vers les frontières du

représentable, du pensable et du soutenable jusqu'à sa prise de position, à savoir, jusqu'à son positionnement. Ainsi, en tant que les humanités sont en train de se penser, elles restent toujours à-venir. De sorte, que la préposition « à » au cœur de l'à-venir sert ainsi à nous réouvrir justement à la dimension événementielle du futur.

Pour reprendre la problématique de la critique, plutôt que faire attention à l'écoute critique, dans le contemporain et, notamment, comme un exercice propre des humanités, il est nécessaire de considérer la pensée des humanités dans leur relation avec la préposition pré-positionnel « à ». Par la suite, cette pré-position ne manque pas dans les œuvres des penseurs français contemporains : chez Jacques Derrida lorsqu'il réécrit le mot « avenir » comme à-venir.

L'à-venir de Derrida ne signifie plus simplement le futur, non plus un futur auquel on s'attend ou celui qui serait déjà programmé, déjà préalablement ou téléologiquement pour une idée régulatrice. En effet, penser un futur comme tel n'est pas un futur qui peut être positionné, c'est-à-dire, prendre un positionnement ; puisque ça serait une forme d'empêchement de toute surprise contenant un véritable événement. Au contraire, l'à-venir chez Derrida ouvre à toutes ses surprises, à tous ses risques et même à tous ses déceptions. Donc, la force de l'« à » se trouvera dans d'autres motifs chez Derrida, par exemple : la démocratie-à-venir, l'hospitalité-à-venir et la justice-à-venir. Et, dans ce texte : les humanités à-venir.

Afin de considérer la préposition « à » pour penser l'avenir des humanités, on dira que l'importance qu'elle accorde à la question se manifeste lorsque cette préposition articule une pensée en tant que pensée, c'est-à-dire, la pensée en train de se penser ou de se faire sur laquelle la préposition « à » inscrit une position en formation, à savoir, en processur et, pour cela à-venir. À cet égard, il n'y pas une position fixe dans la pensée et notamment dans l'entendement ; mais plutôt un positionnement dialectique que s'ouvre à toutes possibilités, trajectoires, voire au

changement des idées dans le processus de formation d'une manière de penser et de se penser, les humanités.

En conséquence, penser les humanités à -venir permet une ouverture constante dans les modes de faire l'exercice de donner une *forme*, une *plasticité* qui octroie la possibilité de sa propre affirmation (Malabou ; 1996, 11) et d'interrogation critique. En effet, cette ouverture ouvre les humanités en soi-même, elle l'ouvre à ce qui ne se laisse pas capter comme "sens" des humanités et qui fait signe, c'est-à-dire, invite à quelque chose. Dans ce sens, une pensée des humanités qui prétend être scientifique et descriptive, et qui fustige le caractère de la puissance critique de l'à-venir, ne saurait être appelée critique.

À cet égard, ce qui devrait nous intéresser, dans la spécificité de la préposition à, est son inclinaison vers quelque chose à venir mais comme une décloison tel que l'analyse Jean-Luc Nancy dans son livre *La décloison*. Nancy développe dans ce livre la relation entre la politique et la religion, non seulement au moyen de la déconstruction du christianisme, mais aussi par une interruption de la logique de l'immanence ; Nancy prend l'idée de décloison comme une réouverture et même comme une déconstruction. Dans ce point de vue, la déconstruction est une possibilité d'ouverture spécifique qui permet l'interruption de quelque chose mais qui, en même temps, guide vers un à-venir. Ainsi, « la décloison désigne l'ouverture d'une siège, la levée d'une clôture » (Nancy ; 2008, 15).

De même, la place des humanités devrait mener à sa réouverture à travers sa décloison, pour s'exposer à sa renaissance mais dans les conditions historiques du présent. Tout cela assurera de nouer entre le positionnement critique des humanités avec sa décloison et, en même temps, avec leur à-venir.

Vu cette puissance critique qui doivent avoir les humanités, son exigence est de prendre positionnement sur les conditions historiques du présent et comment

intervenir sur ces conditions, comment interrompre sa logique et pouvoir changer la condition proprement dite. À mon avis, l'engagement des humanités n'est pas seulement à travers le statut de l'université et son espace d'exercice critique, ses tâches de recherche et d'enseignement plus encore, son engagement s'exerce sur la puissance, autant que possible dans le conatus de penser au-delà de ce qui nous est imposé. Les humanités s'exercent dans la puissance de s'intéresser à d'autres vies, dans la puissance de s'ouvrir à l'autre et de se laisser affecter par la diversité, par le forain, par l'irréductible. C'est pourquoi il faut élucider que la puissance des humanités a en-soi même des potentialités éthiques et politiques de la pre-position « à ».

L'urgence politique des humanités, dans notre monde contemporain, nous mobilise à réfléchir sur leur place, par rapport à l'apparition d'une violence nouvelle contre les différences, sinon d'un oubli de notre *à* ontologique, c'est-à-dire, l'être-là ou à force d'exister ainsi que de l'*à* éthique. Nous avons besoin d'une politique des humanités qui pourrait lutter contre cette nouvelle violence, oubli et cette politique des humanités que doit se constituer d'un nouvel langage qui remettrait en cause la pre-position *à* dans tous ses sens : ontologique, éthique et politique. L'enjeu de la préposition *à* est sa force d'ouverture. En effet, la préposition *à* fait ouvrir ce qui est fermé, c'est en ce sens qu'on peut dire qu'elle s'approche de la décloison de Nancy.

Par conséquent, repenser les humanités depuis son à-venir, depuis la préposition *à* permettra de s'interroger à la fois à son espace et son temps d'ouverture, de s'ouvrir toujours elle-même à toute altérité. Le contexte actuel oblige à poser la question, depuis les humanités, non plus quoi faire, mais que faire ? de quoi nous voulons parler ?

La mondialisation actuelle, avec tous ses problèmes, s'inscrit dans le principe du capitalisme, ses corrélations techniques et démocratiques. Or, on ne veut pas dire que la technique et la démocratie sont intégralement, et dans toutes leurs déterminations, liées mais jusqu'à présent ces trois termes ont avancé ensemble.

Depuis cette perspective, il ne s'agit pas ici que nous devons penser un nouveau monde pour et avec les humanités, puisque nous ne pensons pas le nouveau dans le sens d'une représentation et d'un projet, l'idée est d'essayer de concevoir et d'imaginer autre chose certainement. Mais il faut aussi savoir qu'à l'intérieur de chaque subjectivité opèrent des mouvements secrets, inconscients qui travaillent sous les consciences, au-dessous des sciences qui sont avant tout invisibles.

La question qu'on se pose : qui a voulu faire disparaître les humanités ? Nous avons le corps de la théorie, mais il reste à chercher et à voir avec les humanités qu'un ensemble de villages, des structures et de mentalités ont initié les mouvements conjoints des villes, commerces, institutions, etc. et que, dès lors, se sont levés cadres épistémologiques de vision du monde. Dans ce sens, nous devons être attentifs et sensibles à ce qui se passe aujourd'hui avec les humanités et les visions du monde. D'une certaine manière, il faut être attentif non pas dans la proclamation inédite que n'est rien d'autre qu'une valeur marchande, mais dans l'inouï que n'est toujours pas audible.

L'idée avec les humanités est de penser ce qu'est être-en-commune, c'est de laisser le "sens" se détruire afin que nous puissions commencer à demander : alors, qu'est-ce-que compte aujourd'hui comme "sens commun" ? Comme être-en-commune ? Cela devient important pour les humanités quand la violence est acceptée comme un mode de vie. Cela c'est une forme de vie qui doit être contestée. Quand le panique et l'irrationalité déplacent l'opinion publique c'est une obligation de l'Université, à travers les humanités, de faire face à l'autoritarisme, le fascisme et les cadres épistémologiques qui régissent dans la production de la connaissance.

Cependant, l'université est devenue une sorte d'entreprise qui a capitalisé la connaissance et la recherche, dont le résultat a été le recul des humanités. En effet, le dispositif "capital humain", comme on a déjà dit, vise à confisquer les corps selon la logique de l'entrepreneuriat, en faisant des universitaires –ainsi que de tous les

travailleurs en général - petits entrepreneurs qui effectuent leurs recherches dans le cadre de l' "innovation" (la créativité soumise aux rythmes du capital financier) pour un marché que marque, plus ou moins, l'intérieur des classements mondiaux des Universités.

De sorte qu'une oligarchie technocratique apparait dans l'Université qui est devenue, aujourd'hui, l'expression d'un mode de production de la connaissance qui oriente ses formes vers la standardisation, plutôt que vers la démocratisation de cette connaissance. On entend « standardisation » comme les minimums nécessaires d'une éducation au service de la société, avec un critère homogène pour justifier la remise de fonds à des institutions privées ou publiques. Le paysage cartographique des universités par rapport aux humanités se traduit ainsi, dans lequel les humanités doivent s'aligner sur les prémisses du mode de production néolibéral, à savoir, strictement quantitatifs, homogènes, où les formes de production de connaissances qui ne passent pas par des revues indexées jouent toujours, invariablement, des rôles subordonnés et où est promue, sans aucune justification claire, la publication dans des revues avec indexations sans accès ouvert.

Vue la situation et le contexte, l'Université doit être un espace dans lequel les humanités doivent produire et donner des noms, c'est-à-dire, ne pas transmettre des connaissances ou même transmettre le message : *d'aller à l'université pour apprendre*, parce que "apprendre" signifie, de manière automatique, ce qui est déjà pensé. En revanche, il s'agit de penser au présent des humanités mais dans le présent toujours à-venir. En d'autres termes, il faut faire attention à ce qui n'est pas visible, reconnaissable, formé. Il est sans doute nécessaire de prévoir, mais de ne pas projeter, planifier ou programmer, car tout ça a installé l'image d'un futur déjà assigné.

Finalement, les humanités ont une responsabilité politique inexcusable. Leur vocation critique oblige à ceux d'entre nous, qui en ont fait une tache de réflexion, de connaissance et de vie, à être conscients, à avoir la lucidité de savoir que cette décision,

aujourd'hui et toujours, ait un sens et une portée politique. Il appartient aux humanités la volonté de savoir en commun ce qui est commun et pour le commun. C'est pour cela même qu'elles ont toujours été attachées au public. Sa structure épistémique est discursive, contrairement à une structure basée sur le calcul. De même, les humanités doivent avoir, dans le contexte actuel, la responsabilité de maintenir une proximité critique avec le discours qui est échangé dans la sphère publique, c'est pourquoi la question des humanités ne doit pas être exclusivement confinée à l'Université, même si elle est aujourd'hui poussée dans les marges de l'institution contemporaine.

Pour cette raison, il faut reprendre la capacité d'imagination des humanités à-venir, ceci à travers l'habileté d'identifier comment fonctionne, non seulement les différents actes de violence, mais aussi les structures sociales qui reproduisent et exonèrent ceux qui agissent avec violence. Le but n'est pas seulement de transformer la théorie et sa puissance critique en action, mais de reconnaître que la théorie ouvre un monde possible à venir et cela exige un processus collaboratif. Voilà la puissance critique des humanités.

### **Bibliographie**

- Derrida, J. (2005). *Canallas*. Madrid : Trotta.
- De Sutter, L. (2019). *Postcritique*. Paris : Puf.
- Goh, I. (2019). *L'existence prépositionnelle*. Paris : Galilée.
- Horkheimer, M. (1973). *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires : Sur.
- Kristeva, J. (1998). *L'avenir d'une revolte*. Paris : Calmann-Levy.
- Malabou, C. (1996). *L'avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique*. Paris : Vrin.
- Nancy, J.L (2008). *La declosión (Deconstrucción del cristianismo 1)*. Buenos Aires : La cebra.
- Spinoza, B. (1996). *Tratado político*. Madrid : Alianza.