

# 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 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 ?

---

\* Doctora en Filosofía, Université Paris VIII. Académica e investigadora, Universidad Católica del Maule. Directora del Centro de Investigación en Religión y Sociedad (CIRS).

### ***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'État 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'État contemporaine, avec l'intention de critiquer et, en même temps, essayer de repenser les avènements 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 imaginable. 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 processus 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 avenir 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'ex-poser 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-délà 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'habilité 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.