

LA DIALECTIQUE ET LA FORCE DE LA SUBTILITÉ :
RUY FAUSTO AU-DELÀ DE L'HUMANISME ET DE L'ANTI-HUMANISME¹

Leonardo DA HORA²

Résumé

Pourquoi le thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme est-il présent du début à la fin de l'œuvre du philosophe brésilien Ruy Fausto ? L'objectif de cet article est d'analyser cette thématique dans différents écrits de l'auteur, afin d'en comprendre la pertinence. Cependant, il est impossible de le faire sans approcher au moins une partie de l'immense variété de problèmes que Fausto a abordés tout au long de son parcours, dans les domaines de la logique, de la philosophie de l'histoire, de l'ontologie, de l'anthropologie philosophique, de l'éthique et de la politique. Il s'agit, en fin de compte, de l'expression la plus pure de la dialectique en tant que trame de la pensée critique, qui pousse au maximum la complexité et la subtilité et démantèle, une à une, les positions unilatérales les plus diverses. Ainsi, c'est le champ même de la critique dialectique qui va s'étendre au-delà de la critique marxiste du capitalisme.

Mots-clés : Ruy Fausto ; dialectique ; humanisme ; anti-humanisme ; critique

Resumo

Por que o tema do humanismo e do anti-humanismo é tão presente na obra do filósofo brasileiro Ruy Fausto, acompanhando do início ao fim o seu percurso intelectual? O objetivo deste artigo é o de analisar tal temática em diversos escritos do autor, com vistas a compreender tamanha relevância. No entanto, mostra-se inviável fazer isso sem abordar ao menos uma parte da enorme variedade de problemas que Fausto discutiu ao longo de seu trabalho, nos campos da lógica, filosofia da história, ontologia, antropologia filosófica, ética e política. Ao fim e ao cabo, o que se descortina é a mais pura expressão da dialética enquanto trama do pensamento crítico que leva a complexidade e a sutileza ao máximo e desmonta, uma a uma, as mais diversas unilateralidades. Com isso, é o próprio campo da crítica dialética que se expandirá para além da crítica marxista do capitalismo.

Palavras-chave: Ruy Fausto; dialética; humanismo; anti-humanismo; crítica

¹ Cet article est la version en langue française, revue et légèrement remaniée, d'une publication initialement parue en portugais *Dialética e a força da sutileza: Ruy Fausto para além do humanismo e do anti-humanismo* (Cf. Hora, 2021).

² Leonardo da Hora est docteur en philosophie par l'Université Paris-Nanterre et est actuellement professeur de philosophie à l'Université Fédérale de Bahia (Brésil).

1. Introduction

La critique du projet théorique de Ruy Fausto par le philosophe brésilien Bento Prado Jr. est emblématique. À la fin d'un compte-rendu sur le deuxième volume de *Marx : Logique et politique*, il affirme: « Mon soupçon - avec les réserves de mon ignorance dans le domaine où Ruy Fausto est un maître — est que son travail est similaire à celui de Skinner, dans *Science and Human Behavior*, lorsque celui-ci traduit le contenu de la sociologie et de l'économie dans le langage de la théorie opérante. Il s'agit seulement d'un *translation trick* » (Prado Jr., 2020 [1987], sans pagination)³. Comme le souligne encore Prado Jr, si cette perspective se maintient, l'entreprise de Fausto serait menacée de stérilité, un simple « tour de traduction » dans un langage dialectique qui ne constitue rien d'autre que lui-même. Ainsi, l'articulation visée par la dialectique hégélienne elle-même entre logique et ontologie ne serait qu'une illusion .

Fausto, cependant, n'a eu de cesse de miser sur le caractère effectif de la logique dialectique en tant que discours qui à la fois présente et critique des objets et des phénomènes qui ne sont pas rigoureusement cernés par la logique formelle (ou par « la pensée de l'entendement »). Pour Fausto, certains objets — comme l'histoire, le capitalisme ou la politique elle-même — ne sont pas *entièrement* compréhensibles par une logique de la finitude, des positions fixes, « claires » et unilatérales. Dans ce cas, c'est l'objet lui-même (en soi complexe et « contradictoire ») qui exige une logique dialectique, rendant possible « un travail conceptuel logico-ontologique semblable à celui d'Aristote, lorsqu'il engendra des catégories telles que la puissance et l'acte pour rendre le mouvement pensable » (idem, sans pagination). C'est ce va-et-vient constant entre les mots et les choses qui sous-tend la prolifération de tout un système conceptuel, comme par exemple la présupposition et la position, l'identité et le renversement, la possibilité et la négation, qui fait de l'opérateur dialectique quelque chose de plus qu'une astuce de traduction. Ce réseau conceptuel est présenté comme un arrière-plan indispensable pour comprendre le sens de la dialectique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la raison peut et doit accueillir la contradiction et le non-unilatéralisme si elle veut présenter adéquatement une certaine expérience du monde.

La plupart des lecteurs de Fausto souligne la fécondité de son travail sur la dialectique lorsqu'il s'agit de la critique de l'économie politique dans l'œuvre de maturité de Marx⁴. C'est en tant que théorie

³ Toutes les citations en portugais dans cet article ont été traduites par moi-même.

⁴ Les auteurs français Pierre Dardot et Christian Laval, dans un livre consacré à une étude systématique de l'œuvre de Marx, ont assez récemment souligné le caractère rare et novateur de l'interprétation de Fausto du *Capital*: « Comme Ruy

critique du capitalisme que la dialectique démontrerait le plus clairement sa valeur. Cependant, sans nier les mérites de cette voie, le but de cet article est de tenter d'élargir le champ dans lequel Fausto a investi la dialectique à partir et au-delà de Marx et du marxisme. Je voudrais surtout montrer comment, en traitant un thème comme celui de l'humanisme et de l'anti-humanisme, qui traverse son œuvre de part en part, il y a une ouverture privilégiée pour suivre la richesse d'une partie de la grande variété des problèmes que Fausto a discutés dans les domaines de la logique, de la philosophie de l'histoire, de l'ontologie, de l'anthropologie philosophique, de l'éthique et de la politique. En fin de compte, ce qui est dévoilé est l'expression la plus fine de la dialectique comme trame de la pensée qui pousse au maximum la complexité et la subtilité et démantèle, une à une, les unilatéralités les plus diverses. Avec cela, c'est le champ même de la critique dialectique qui va s'étendre au-delà de la critique marxiste du capitalisme.

Cet article est divisé en trois parties. Dans la première, je montre la genèse du thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme dans le projet de Fausto, à partir de sa lecture de Marx. Ensuite, j'essaie de délimiter, à partir de ce thème, la signification du discours dialectique dans son œuvre. Enfin, j'aborde la période la plus récente de l'approche de ce thème dans les écrits de notre auteur, où il cherche à construire une pensée de matrice *post-marxiste*.

2. La genèse d'un projet : humanisme, anti-humanisme et les fondements de la politique marxiste

Le thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme apparaît à plusieurs reprises dans l'œuvre de Ruy Fausto. Il est présent au début de sa trajectoire intellectuelle, dans le premier volume de *Marx : logique et politique*, spécifiquement dans la première partie, notamment dans le chapitre « Dialectique marxiste, humanisme, anti-humanisme ». On le retrouve cependant dès l'introduction même de ce livre, à l'origine par ailleurs des investigations qui ont abouti à *Sentido da dialética*, titre que Fausto a de surcroît finalement choisi pour la nouvelle édition brésilienne de 2015 (initialement publié en 1983 en portugais et en 1986 en français) et son projet plus général⁵. En effet, dans cette introduction, Fausto explicite son point de départ et le relie directement au thème de l'humanisme :

Fausto dans le champ de la philosophie, Bernard Chavance est, dans le champ de l'économie, l'un des rares à avoir compris l'importance centrale de la dialectique du poser et du présupposer pour l'intelligence de la méthode d'exposition du *Capital* » (Dardot & Laval, 2012, p. 770).

⁵ En effet, l'édition originale portait déjà le sous-titre de *Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*. Fausto a choisi de le raccourcir et de le mettre comme titre de la nouvelle édition brésilienne de 2015.

Le point de départ de nos recherches a été le problème à l'ordre du jour au début des années 1960, des rapports entre marxisme et morale, et des fondements de la politique marxiste. *Cette problématique du rapport marxisme /humanisme* — développée dans le cadre d'une analyse de la pensée du jeune Marx — s'est prolongée dans celle du rapport marxisme/historicisme (Fausto, 1986, p. 20-1. Nous soulignons.).

Il est important de délimiter le contexte de l'émergence de cette problématique. Il s'agit ici, si l'on se limite aux débats internes à la France, où Fausto habitait depuis les années 1970, de la querelle impliquant certains des plus grands intellectuels du Parti Communiste Français, comme Roger Garaudy et Louis Althusser. La critique althussérienne de l'humanisme marxiste est bien connue, ainsi que sa proposition d'une coupure épistémologique dans l'œuvre de Marx, lequel aurait, dans sa maturité, abandonné tout référentiel humaniste.

L'articulation entre morale et humanisme est proposée par Althusser lui-même — et Fausto semble hériter des termes de ce débat. Dans la préface « Aux lecteurs », destinée aux éditions étrangères de *Pour Marx* (1965), Althusser précise que la critique du dogmatisme stalinien a été vécue par les intellectuels communistes comme une « libération », qui a donné lieu à une réaction idéologique de tendance « libérale-morale » qui a redécouvert spontanément les vieux thèmes philosophiques de la liberté », de « l'être humain », de la « personne humaine » et de « l'aliénation », présents dans une certaine mesure chez le « jeune Marx » (Althusser, 2005, p. 260).

Cependant, selon Althusser, en rompant avec l'humanisme philosophique de sa jeunesse, Marx fonde une théorie de l'histoire et des sociétés basée sur des concepts nouveaux, tels que « formation sociale », « rapports de production » et « superstructure ». C'est pourquoi Althusser (2005, p. 236) affirme même qu'on peut parler, en termes strictement conceptuels, d'un *anti-humanisme* théorique et politique chez Marx. Cet anti-humanisme était la condition absolue de possibilité d'une connaissance du monde humain lui-même et de sa transformation révolutionnaire.

Au point de départ du projet intellectuel de Fausto, nous trouvons une réponse originale à ce contexte théorique et politique français et international, au sein duquel la dispute entre humanisme et anti-humanisme a acquis une pertinence pour le marxisme. Fausto se rend toutefois compte que, contrairement à ce qu'affirme Althusser, les positions humanistes et anti-humanistes ne correspondent pas à la position de Marx lui-même :

Le point de départ premier de nos recherches a été l'observation que le marxisme, tout en se refusant de fonder la pratique (puisque la fondation représenterait une chute dans l'éthique) n'était pourtant pas étranger à l'idée de l'homme. Plus précisément, le point de départ était l'idée que, si l'homme était implicite, il y *avait pourtant une très grande différence entre (l'homme) implicite et (l'homme) explicite*. Donc que le marxisme ni ne se fondait sur l'homme ni ne refusait l'homme (et que l'homme était à l'horizon). Pourtant nous exprimions encore ce mouvement par des concepts pré-dialectiques : horizon, thématization, etc. (Fausto, 1986, p. 21).

Ce passage montre très clairement comment ce qui a motivé tout le projet intellectuel de Fausto, défini depuis lors comme un projet de « reconstitution du sens de la dialectique », reposait sur la perception claire selon laquelle la position de Marx quant à l'idée de « l'homme » était « complexe », dans le sens où elle ne se réduisait ni à une position humaniste ni à une position anti-humaniste. Quand bien même le flirt avec des concepts issus de la phénoménologie tels que l'horizon ou la thématization, qui apparaîtra dans un texte de jeunesse tel que « Sur le destin de l'anthropologie dans l'œuvre de maturité de Marx »⁶, serait plus tard remplacé par un usage de plus en plus sophistiqué de figures et de concepts dialectiques, le point de départ était le caractère non simpliste et non unilatéral de l'approche de Marx concernant l'humanisme. L'utilisation de concepts dialectiques visait précisément à rendre compte logiquement d'affirmations telles que: « Le marxisme ni ne se fondait sur l'homme ni ne refusait l'homme ». Comment faire face à cette énigme logico-ontologique, qu'Althusser ne pouvait pas comprendre, selon laquelle « il y avait (...) une très grande différence entre (l'homme) implicite et (l'homme) explicite » ? En effet, nous avons ici l'idée bizarre à première vue, que l'*expression* d'un contenu modifie, en un certain sens, le contenu sémantique de ce contenu et, par là, ses conséquences. Tout se passe comme si la *position de la* détermination — c'est-à-dire le fait de l'exprimer — produisait des « effets » sur sa valeur de vérité (Cf. Fausto, 2015, p. 15).

Selon Fausto, la dialectique hégélienne, qui est par excellence un discours critique envers les positions dogmatiques et unilatérales, s'est avérée la seule capable de dépasser les interprétations dominantes dans le débat sur les rapports entre marxisme et humanisme. Dans la nouvelle introduction au premier volume de *Marx : Logique et Politique*, Fausto explique encore plus clairement comment la dialectique est apparue dans sa trajectoire intellectuelle comme la seule ressource possible pour sortir de ce qu'il considérait comme une *antinomie* au cœur de la politique marxiste. Rendant justice au titre du livre, la dialectique était la seule *logique* capable de penser rigoureusement, dans toute sa complexité, la *politique marxiste*. L'antinomie consistait en ceci : d'une part, la lutte politique marxiste

⁶ Ce texte a été inclus comme premier appendice dans les premières éditions (française et brésilienne) de *Marx : logique et politique* ; et comme deuxième appendice dans la nouvelle édition brésilienne de 2015.

a pour horizon l'établissement d'une société égalitaire et libre, c'est-à-dire une société guidée par certaines valeurs éthiques. D'autre part, cette politique ne peut pas simplement se subordonner à une telle éthique, puisqu'il s'agit d'une politique révolutionnaire et (contre)violente (cf. Fausto, 2015, p. 14). Si la logique traditionnelle n'offrait aucune issue à une telle antinomie, la dialectique ne pouvait offrir qu'une « issue logiquement scandaleuse », à savoir que le fondement éthique était et n'était pas présent. Contradiction ? Oui, mais nous verrons qu'il s'agit d'une contradiction particulière, d'une contradiction dialectique.

Fausto approfondit cet argument dans le premier chapitre de *Marx: logique et politique*. Pour ce faire, il part de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et tente d'établir une analogie entre la situation de l'esprit dans cette œuvre et la situation de l'homme ou de l'être humain chez Marx. Il cherche ainsi à montrer que, si Althusser critique les lectures humanistes de Marx pour leur incapacité à rendre compte de la richesse de la théorie de l'histoire du philosophe allemand, il ne comprend pour autant pas qu'il y a une place pour l'être humain dans le schéma de totalisation historique pensé par Marx, de sorte que ce dernier ne peut aucunement être considéré comme un « anti-humaniste ». Néanmoins, cette place n'est pas celle d'un fondement, d'une signification *posée*, comme le proposent les humanistes et comme le critique Althusser; en fait, sur ce point, autant la lecture humaniste que l'interprétation anti-humaniste s'accordent à dire qu'être un fondement dans le cadre d'une anthropologie philosophique est la seule place possible pour l'être humain. Et c'est précisément ce présupposé qui sera mis en question par Fausto à l'aide de l'analogie avec la *Phénoménologie*, lorsqu'il affirme que « tout comme dans le 'schéma' marxiste de l'histoire, l'homme ne vient qu'à la fin de ce que Marx nomme la 'préhistoire de la société humaine', — l'esprit ne se présente *en tant qu'esprit* qu'à la fin de la *Phénoménologie* » (Fausto, 1986, p. 23-4).

Il s'agit cependant d'une absence qui est en même temps une présence, ou une présence-absence. C'est ici qu'apparaît une figure qui marquera la dialectique de Fausto : *la distinction entre présupposition et position*. En paraphrasant notre auteur, pour la conscience philosophique, l'esprit est « là » (et cela distingue la perspective de la conscience philosophique de la perspective de la conscience ordinaire), mais l'esprit n'est « là » que comme présupposé. En effet, la *phénoménologie* n'est pas une histoire philosophique de l'esprit, mais une histoire philosophique de la *constitution de l'esprit* — une *préhistoire de l'esprit*, et à cause de cela, l'esprit *ne sera posé qu'à la fin du processus*. Cela signifie deux choses : 1) l'esprit n'est pas *exprimable* tant que la fin du processus n'est pas atteinte ; 2) jusque-là, seuls les *prédicats de l'esprit* sont exprimables :

Mais au niveau de la préhistoire d'un être (et ceci est le cœur du problème) les prédicats de cet être ne sont pas ses *déterminations* (au moins au sens courant) — surtout ne sont pas *ses* déterminations — parce qu'à un tel niveau, il est encore absent en tant que sujet. En disant l'esprit par les prédicats de l'esprit, je ne dis pas l'esprit (par ses déterminations) ou plutôt *je le dis mais en disant son autre*. Ou, en d'autres termes, au niveau de sa préhistoire, les déterminations de l'esprit comme de n'importe quel objet sont des *négations* (idem, p. 25).

Être absent en tant que sujet signifie que le sujet n'est pas exprimé par ses prédicats, par ses déterminations. C'est ce que signifie être présupposé : un fondement ou un sujet qui est *nié* par ses prédicats. Il n'y a pas, dans ce cas, de relation d'inhérence entre le sujet et l'objet, mais plutôt une relation de passage et de négation du sujet par le prédicat. Nous avons donc ici un bel exemple de ce que Fausto, à la suite de Hegel, appellera le *jugement de réflexion*, c'est-à-dire le mouvement de réflexion du sujet dans le prédicat. Un tel jugement, il convient de le souligner, n'exprime nullement une négation ordinaire, une simple disparition du sujet dans le prédicat, mais une *Aufhebung*, une négation qui est aussi conservation du sujet en tant que sujet *présupposé*.

Ainsi, l'histoire chez Marx peut être pensée comme un processus de constitution de l'être humain-sujet. Cela signifie que, tant qu'il n'a pas atteint le niveau d'une société post-capitaliste émancipée, l'être humain *n'est pas*, ou plutôt, il est, mais en tant que signification muette et *non posée* :

L'homme, tout comme l'esprit dans la *Phénoménologie*, ne peut pas être *dit* au niveau de sa préhistoire. En effet, si pour Marx l'homme ne sera constitué qu'avec le socialisme, qu'est-ce que l'homme avant le socialisme ? (...) Il faudrait répondre : l'homme est ... l'ouvrier, l'homme est ... le capitaliste, ou encore, en pensant à d'autres moments de l'histoire, l'homme est ... le citoyen romain, l'homme est ... le seigneur féodal, etc. Dans un sens, on le voit, on peut dire ce qu'est l'homme, avant la fin de la « préhistoire », mais toute « définition » de l'homme n'est alors possible que si on dit *autre chose* que l'homme (...) L'ouvrier, le capitaliste, le seigneur féodal, le citoyen romain etc., ne sont que tant que et parce que le sujet — l'homme n'est pas ; ils ne seront plus quand « leur » sujet viendra à l'être (Fausto, 1986, p. 27-8).

Ainsi, étant donné que dans sa « préhistoire », l'être humain a une configuration limitée et unilatérale, il n'est pas « posé », de manière intégrale, en tant que sujet. En conservant la terminologie hégélienne mobilisée par Fausto, nous pourrions dire que, dans toutes ses configurations spécifiques, qu'il s'agisse du capitaliste ou de l'ouvrier, du citoyen romain ou du seigneur féodal, nous avons une détermination unilatérale et particulière qui, pour cette raison même, nie l'être humain en tant qu'un *universel purement abstrait*. Ce n'est que dans le communisme que l'être humain serait effectivement un *universel concret*, un vrai sujet qui ne serait pas nié par ses différents prédicats. Comme le dit Fausto (1986), « en supposant la fin de la division du travail, toutes ces déterminations de l'homme

devraient, à la limite, être attribuables à chaque homme, tout comme toutes les déterminations du capital — l'argent et la marchandise conviennent à chaque capital : l'homme remplacerait le capital en tant qu'universel concret' » (p. 30).

Rappeler ici la fameuse citation de *L'idéologie allemande*, qui explicite le contraste entre la société communiste et les autres, en ce qui concerne le contrôle conscient et collectif de la production sociale, ainsi que l'autonomie individuelle, est incontournable. Dans le communisme, l'être humain n'est pas épuisé ou dominé par un quelconque prédicat ou particularité qui lui est attribué, puisque je peux me consacrer à un type d'activité « sans jamais devenir chasseur, pêcheur ou critique » (Marx & Engels, 1968, p. 63). Ainsi, ces déterminations ne deviennent que des « moments » de l'être humain, désormais véritable sujet, puisque la société lui accorde « la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, *selon mon bon plaisir* » (idem, ibidem).

Mais si cet être humain « intégral » et « autonome » se trouve à la pointe du schéma historique de Marx comme étant à la fois la consommation et l'établissement de l'histoire, pourquoi ne pas donner raison aux lectures humanistes de Marx contre l'anti-humanisme althussérien ? À ce stade, nous devons discuter de la question des moyens et des fins et, finalement, du rôle de la violence dans ce processus. Pour ce faire, à côté du couple *position/présupposition* (*Setzung/Voraussetzung*), il nous faudra présenter une autre notion clé de la dialectique selon Ruy Fausto, à savoir celle de *renversement* (*Umschlag*).

Comme nous l'avons vu, le point de départ de Fausto est une antinomie dans les fondements politiques marxistes. Nous allons maintenant aborder plus en détail le sens de cette antinomie et la raison pour laquelle la politique révolutionnaire ne peut être subordonnée à l'éthique (qui devient finalement synonyme d'humanisme) :

L'humanisme — en entendant par humanisme la philosophie ou la politique qui *pose* l'homme, ce qui veut dire, pour que la définition soit rigoureuse, celle qui non seulement vise des buts « humains » mais qui également n'accepte que des moyens « humains » (qui refuse la violence) — l'humanisme *est* en fait un anti-humanisme (*l'humanisme se renverse en anti-humanisme*). Parce que poser l'homme, c'est-à-dire postuler une pratique « humaine » (non-violence, etc.) dans un univers inhumain (le capitalisme et en général celui de tout le pré-capitalisme), revient à accepter — à se faire complice de — *cet univers inhumain*.. L'humanisme est donc à rejeter (Fausto, 1986, p. 31).

Le renversement a ici le sens d'une chose qui devient son contraire et donc se renie elle-même. L'humanisme, dans la mesure où il refuse tout type de violence, finit par devenir impuissant et

complice face à l'inhumanité de la société capitaliste et, dans cette mesure, il passe ou se renverse en son contraire, l'anti-humanisme. C'est en ce sens que, du point de vue de Marx, la politique ne peut pas être directement subordonnée à l'éthique. Cependant, ceux qui pensent que l'anti-humanisme est une alternative se trompent :

C'est que si l'humanisme, en posant l'homme, se renverse en anti-humanisme, l'anti-humanisme — qu'il faudrait définir comme la philosophie ou la politique qui veut se passer de *toute* référence à l'homme (au niveau des moyens comme au niveau des fins) — l'anti-humanisme ne peut que nous enfermer dans la violence et dans l'inhumain (...) Ainsi, si conformément aux principes de la logique de l'entendement, on était obligé de choisir entre l'humanisme et l'anti-humanisme on resterait, respectivement, entre le renversement (c'est-à-dire la contradiction : la non-violence *est* violence, l'humain *est* l'inhumain), et une sorte de « tautologie » (l'inhumain n'est que l'inhumain, la violence n'est que violence) (idem, p. 31-2).

Nous voyons donc que l'anti-humanisme théorique, qui se déploie dans un anti-humanisme politique, n'est pas une alternative possible, car il écarte toute référence à l'humain et, de ce fait, perd les critères éthiques et normatifs nécessaires pour qualifier et délimiter ce qu'est la violence révolutionnaire en tant que moyen pour une fin qui n'est pas en soi violente et inhumaine. Le but marxiste classique est de mettre fin par la contre-violence à un monde qui est en soi déjà violent. Le critère normatif et la référence à l'humain doivent exister comme quelque chose de présumé, de présent et de non présent à la fois (c'est-à-dire comme une signification niée ou « supprimée » en termes dialectiques). Voilà la solution « logiquement scandaleuse », proposée par la dialectique, nous permettant d'échapper à ce dilemme entre renversement et tautologie :

La politique marxiste ne doit être définie ni comme humanisme, ni comme un anti-humanisme (ni non plus comme un a-humanisme) : elle doit être définie comme relevant de la suppression (Aufhebung), de la négation (au sens dialectique) de l'humanisme. Nier dialectiquement l'humanisme veut dire non pas chasser l'homme (l'« humain », la non-violence) au sens absolu, comme le fait la négation vulgaire anti-humaniste, mais nier la position de l'homme (c'est-à-dire le nier en le conservant : le chasser de l'expression) (...) Ainsi, on nie l'homme (la non-violence, etc.) pour qu'il ne se nie pas lui-même (...) On assume la négation (dialectique), pour éviter de subir la négation (vulgaire). (Fausto, 1986, p. 32)

Selon la lecture ingénieuse proposée par Fausto, ce n'est que de cette manière que la politique marxiste peut exprimer rigoureusement la relation contradictoire entre les moyens violents et les finalités éthiques. C'est-à-dire que la logique qui nous permet de penser et d'exprimer correctement la politique (marxiste) ne se trouve que dans le discours dialectique. Nous avons ici le sens profond non seulement du titre *Marx : logique et politique*, mais aussi le sens du projet dialectique de Fausto : penser la politique — au sens large, qui comprend l'être humain, l'éthique, la société et l'histoire à la lumière

d'une orientation vers l'émancipation — d'une manière logiquement rigoureuse, autrement dit complexe et nuancée, sans tomber dans des positions unilatérales, extrêmes et contradictoires (au sens vulgaire). Une telle compréhension pourrait nous emmener « sur la voie de présenter rigoureusement la pensée dialectique comme celle qui 'supprime' ces extrêmes pour échapper au renversement » (idem, p. 96).

3. Position et présupposition : le sens de la dialectique chez Fausto

Il est clair que le sens du projet auquel il est fait allusion ci-dessus concerne la dialectique au sens large, et pas seulement le problème « humanisme/anti-humanisme ». En effet, ce que nous venons de voir était un exemple de ce qui oppose, en général, la dialectique aux alternatives offertes par l'entendement. Soucieux de marquer le caractère non unilatéral de la dialectique (critique) par rapport à l'entendement, Fausto cite assez constamment un extrait de Hegel qu'il avait originairement tiré d'un livre de Gérard Lebrun :

À supposer que les objections qu'on adresse au savoir spéculatif méritent le nom d'objections (...) elles sont directement contenues et traitées à l'intérieur du Système. Les objections, si elles sont réellement liées à la chose contre laquelle on les dirige, sont des *déterminations unilatérales* qui, d'une part, sont produites (...) par la falsification du fait spéculatif dont on fait un grief contre celui-ci, et qui, d'autre part, se dressent comme des affirmations contre ce fait. *Ces déterminations unilatérales, dans la mesure où elles sont liées à la chose, sont des moments de son Concept*; elles sont donc advenues, lors de l'exposition de celui-ci, à leur place momentanée, et la dialectique immanente du Concept doit montrer leur négation. (Hegel, 1968, p.304- 305 *apud* Lebrun, 1972, p. 221, je souligne)⁷.

Dans le chapitre de *Marx: logique et politique* consacré au thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme, Fausto introduit une section pour parler du discours dialectique « en général ». La dialectique y apparaît déjà comme le discours qui « supprime » (au sens de la négation déterminée) l'acte de fondation, c'est-à-dire le fondement premier — cette machine de guerre de la philosophie classique qui, selon l'idéal cartésien, devrait assurer un maximum de rigueur et de *clarté* au discours. Or, à travers la thématique de l'humanisme, nous avons vu que la position ou la fondation d'un principe peut conduire, en réalité, au résultat inverse ; là où il ne peut y avoir de sujet fondateur (dans l'univers d'une préhistoire), s'il y a fondation, le discours se renverse en son contraire, ou, plus généralement, est amené à s'éloigner de son objet. Il ne s'agit pas tant de nier l'idée de fondation elle-

⁷ Cette citation de Hegel, avec la référence à Lebrun, apparaît en épigraphe chez Fausto, 2013.

même, mais plutôt de critiquer l'idée d'une fondation première unilatérale et, en un certain sens, dogmatique. C'est dans cette perspective que Fausto joue avec l'opposition clarté-obscurité d'une manière très suggestive :

Et si fonder est clarifier, dans la mesure où *fonder est clarifier*, cela veut dire en même temps — si on veut conserver l'opposition clarté/obscurité, mais l'infléchissant dans le sens de la dialectique — que le maximum de clarté *est en fait* obscurcissement. En effet, d'après ce que nous avons dit, il ressort qu'un discours n'est clair (pour la dialectique) que s'il est couvert de certaines « zones d'ombre ». *Seuls les discours dont les fondements premiers sont en quelque sorte « obscurs » (c'est-à-dire frappés de négation) sont des discours effectivement clairs (au sens dialectique).* (Fausto, 1986, p. 35)

Dans d'autres écrits, Fausto a insisté sur ce jeu de la lumière et de l'obscurité et sur la thèse selon laquelle l'une des caractéristiques centrales de la dialectique est l'idée d'un espace de significations dans lequel existent des « zones d'ombre ». Fausto va approfondir et développer cette intuition en montrant que, loin de représenter la limite négative des significations, les zones d'ombre leur sont essentielles. Sans eux, le discours ne signifie plus ce qu'il signifie. Si cette idée d'un halo obscur n'est pas introduite, toute tentative de présentation rigoureuse de la dialectique échoue nécessairement ; c'est en ce sens qu'il désigne la dialectique comme étant, en un sens, une *phénoménologie de l'obscurité*. Ainsi, la dialectique apparaît comme un discours capable de rendre compte de ce que nous pourrions appeler une profondeur et une complexité ontologiques propres à certains phénomènes, en eux-mêmes « obscurs », qui, dans le processus historique, apparaissent comme *objectivement* possibles. La discussion du thème de l'humanisme nous ramène à la discussion de Fausto sur la notion de possibilité historique objective. Nous reviendrons sur ce point.

Pour l'instant, notons qu'à travers cette distinction entre un halo de significations obscures et le noyau de significations claires, nous sommes renvoyés, en langage dialectique, à la différence entre l'univers des significations présumées et l'univers des significations posées. Il ne s'agit cependant pas seulement d'élaborer cette différence, mais surtout de montrer la jonction de l'obscur et du clair, du présumé et du posé, du non-dit et du dit. Après tout, comment est-il possible qu'il y ait quelque chose d'objectivement présumé dans la (pré)histoire, comme nous l'avons vu dans la première partie de cet article avec la notion d' « être humain » (mais qui s'applique également à des notions telles que la liberté, la propriété et la richesse) ?

Pour Fausto, si l'on pense en termes logico-ontologiques, la dialectique offrirait précisément une *logique* discursive qui rendrait compte d'un objet en soi *ontologiquement* complexe, doté de niveaux ou de nuances distinctes de clarté/obscurité :

En reprenant la doctrine de la puissance et de l'acte, la présupposition et la position apparaissent non seulement comme appartenant à l'univers des significations considéré comme univers subjectif, mais aussi comme habitant un univers objectif. La possibilité qui introduit la notion de puissance est la possibilité objective. Il y a des présupposés objectifs (...) L'objet qui est ainsi dessiné n'est pas un objet de pure actualité. La notion de présupposition introduit un univers où il n'y a pas seulement « ce qui est le cas », où il y a plus que « ce qui est le cas », même si par cette expression on entend aussi bien l'existant que le non existant. Le monde contient également l'existant-non-existant (Fausto, 1987, p. 154-6).

Ainsi, dans le monde, il n'y a pas que des réalités complètes (ou ce qui est en acte). Il y a des objets obscurs, *possibles*, qui, étant eux-mêmes obscurs, ne peuvent être visés que « obscurément ». Or, « viser obscurément l'objet obscur signifie viser clairement l'objet obscur » (idem, p. 156). Mais que signifie exactement un domaine objectif d'obscurité ?

Il s'agit d'introduire l'idée qu'un objet non posé, bien que pleinement déterminé (c'est-à-dire entièrement déterminé mais sans position), est différent du « même » objet posé (ou en acte). Si la distinction entre présupposition et position reprend la différence puissance/acte, une voie s'ouvre immédiatement. Dans le cadre d'une théorie de l'histoire, il s'agit de penser comme *objectivement* présupposées les choses qui *existent comme* des déterminations *possibles*.

Au-delà de la question de l'être humain, il est possible de penser ici à d'autres exemples . Dans le chapitre « Présupposition et position: dialectique et significations obscures » du deuxième tome de *Marx: logique et politique* (paru en portugais), Fausto, lorsqu'il parle de la valeur et de l'État comme possédant des statuts *ontologiquement* similaires à un certain moment de l'histoire, opère un rapprochement intéressant entre Marx et Pierre Clastres :

Comme on le voit, la notion de chose objectivement possible ne s'applique pas seulement à la valeur. Là où il n'y a pas d'État, mais où la possibilité objective de l'émergence de l'État existe déjà (...), l'État est et n'est pas. Il existe comme détermination non posée ou comme objet présupposé et, dans le langage que nous utilisons ici, comme signification obscure. Le statut de l'État est, dans ce cas, similaire au statut de la valeur avant le capitalisme. Il n'existe pas dans le même sens que la valeur n'existait pas dans l'Antiquité : ses déterminations sont « là » mais ne sont pas posées (Fausto, 1987, p. 175).

Prenant ainsi la défense de Clastres contre certaines critiques qui lui ont été adressées, selon lesquelles l'anthropologue français présente les sociétés « primitives » comme luttant contre un objet inexistant (l'État), Fausto montre que l'État est et n'est pas, et la logique dialectique reflète ce statut ontologique. On voit donc qu'il y a ici une exigence de considérer, en même temps, les deux registres, celui du discours présupposé et celui du discours posé, dans la présentation de l'histoire (cf. Fausto, 2002, p. 190).

Pour Fausto, l'importance de cette forme dialectique de présentation de l'histoire est essentielle pour une *théorie critique*. A la limite, on pourrait dire que, pour notre auteur, le sens général de la dialectique n'est pas seulement la présentation à la fois rigoureuse et adéquate d'un objet en soi contradictoire et complexe, mais c'est surtout une présentation *critique* de cet objet.

D'un côté, la dialectique apparaît comme une *critique de l'idéologie*. C'est-à-dire que « le partage qu'on a fait jusqu'ici entre la dialectique et les discours de l'entendement est aussi un partage *entre une pensée non idéologique et une pensée idéologique* » (Fausto, 1986, p. 67). En effet, l'idéologie du capitalisme est construite avec des notions telles que « l'homme », « la liberté », « la richesse » et « la propriété ». En revanche, si l'entendement est idéologique, c'est parce qu'il ne fait pas la distinction entre présupposition et position ; il ne comprend pas, au niveau du jugement, qu'un prédicat puisse devenir sujet ; ni, au niveau de la réalité, que nous avons deux niveaux qui s'articulent mais ne se confondent pas.

Ainsi, pour en rester au thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme, dans le premier cas, l'être humain doit être pleinement présent ou « posé », et de ce fait, l'humanisme fait de l'humain un fondement à un moment où il ne peut l'être, puisque sa figure est, pour ainsi dire, « mutilée » par les limites d'une société dans laquelle l'autonomie n'est pas possible. Par conséquent, en fondant son discours sur l'humain « actuel », l'humanisme finit par sanctionner et fixer cette figure limitée de l'humain. Ou bien, pour le dire autrement, en transformant un horizon ou une norme présumés en un fondement posé, l'humanisme devient une proie facile pour le discours de l'effectivité et se voit coller l'étiquette d'idéalisme impuissant ou de ce qu'on appelle aujourd'hui de « normativisme vide », car il affirme l'humain ou la liberté comme fondements normatifs, tout en étant incapable d'éviter les processus de renversement de la liberté en non-liberté, ou de l'humain en inhumain. L'humain ou la liberté comme présumé est quelque chose « à venir » ; mais qui, en même temps, dans une certaine mesure, est déjà là.

D'autre côté, si l'humanisme transforme le présumé en fondement, l'anti-humanisme, quant à lui, en éliminant simplement les présumés, finit par embrasser les déterminations posées comme quelque chose d'absolu. Il n'y a plus en effet d'horizon utopique ni de critères normatifs pour concevoir un processus d'apprentissage et de progrès social ; tout devient tellement arbitraire qu'il finit par être naturalisé. Le sujet est totalement absorbé par le prédicat.

Dans les deux cas, nous nous rendons compte que l'élimination de ce que nous pouvons nommer — en risquant ici des mots que Fausto lui-même n'utilise pas — la présentation dialectique d'une «

ontologie de la présence complexe », non linéaire, ouverte au jeu des présences-absentes et des zones d'ombre qui contournent l'aspect solaire de l'existant actuel, finit par entraîner également la suppression de la possibilité de transcender la réalité actuelle par le biais d'une *critique immanente*, exigence fondamentale de toute théorie critique. L'idéologique a précisément pour fonction d'invisibiliser et de bloquer cette possibilité objective de transformation. Inversement, la possibilité objective en tant que transcendance-immanence s'inscrit dans une réalité ontologiquement complexe et contradictoire, à plusieurs niveaux, que seul le discours dialectique est capable de présenter de manière critique. En ce sens, « le discours formel le plus 'rigoureux' n'est pas rigoureux, mais imprécis et trompeur », alors que « seul le discours qui s'ouvre à la contradiction est un discours 'adéquat' » (Fausto, 2002, p. 191). Il devient évident que la présupposition est en fait un élément essentiel de la dialectique *en tant que* discours critique, car elle seule empêche la fixation sur des positions linéaires ou fixes. Toutefois, c'est un discours présupposé qui sert non pas de fondement (comme dans l'humanisme) mais de « base » pour la critique (cf. Fausto, 2002, p. 193). C'est-à-dire qu'il existe, d'un point de vue logico-ontologique, les conditions pour penser une critique sociale qui ne soit ni une téléologie ni un simple utopisme, mais qui pointe vers des possibilités inscrites dans la réalité actuelle. En somme, il s'agit d'une ontologie sociale et d'une théorie de l'histoire suffisamment sophistiquées pour faire non seulement l'analyse des phénomènes objectivement possibles en général, mais surtout une critique immanente.

Mais jusqu'où peut-on aller avec un tel discours critique qui fait de la notion assez forte de « préhistoire » un élément fondamental ? Jusqu'à présent, nous avons pris comme référence exclusive le discours critique marxien, qui est la référence initiale de Fausto lui-même. Cependant, il ne se limite nullement à cette dimension. Dès le début, son projet était de reconstruire ce discours critique pour le dépasser, surtout à une époque où la critique du marxisme lui semblait aussi essentielle que sa reconstruction rigoureuse. C'est pourquoi il est le premier à reconnaître qu'« il serait bien difficile d'admettre aujourd'hui l'idée que l'histoire est la préhistoire de l'homme, que c'est l'homme-sujet que nous voyons naître dans l'histoire. Rien ne justifie un tel schéma, qui implique, malgré les discontinuités, une perspective téléologique » (idem, p. 192).

Si tel est le cas, que reste-t-il de la distinction présupposition/position elle-même ? Est-elle vouée à disparaître ? Pas nécessairement. À la suite d'Adorno, Fausto fait usage de ce qu'il appelle une hypothèse « plus faible » :

Mais une hypothèse plus faible, selon laquelle l'histoire actuelle est l'« histoire naturelle » de l'homme, en comprenant l'expression, à la manière d'Adorno, comme une histoire dans laquelle les hommes ne sont pas

sujets, est admissible. La différence est subtile mais significative. L'histoire naturelle (...) n'implique pas d'hypothèses téléologiques (...) L'expression ne dit pas qu'il y aura une autre histoire (bien qu'elle en suggère la possibilité, mais, disons, comme une possibilité abstraite). Elle dit seulement que l'histoire jusqu'à présent n'est pas une histoire de sujets (...) *Ainsi modifiée, l'idée critique-dialectique de l'histoire se maintient en exigeant toujours une instance présupposée qui coexiste avec le discours posé. Dans cette instance présupposée, l'Histoire de l'homme n'est pas dessinée, mais un espace de possibilités ouvert sous forme générale à l'homme. Dans ces limites, la dualité présupposé/posé semble non seulement acceptable mais nécessaire* (Fausto, 2002, p. 192. C'est moi qui souligne).

En indiquant le passage du schéma de la possibilité objective à celui de la « possibilité abstraite », la perspective historique de Fausto s'ouvre à une complexité qu'il juge absente dans le marxisme classique. Si on ne trouvait pas exactement chez Marx un nécessitarisme fermé dans la transition entre les modes de production, les expériences du vingtième siècle nous ont, quant à elles, placés face au défi de rendre compte d'une histoire dont les chemins sont beaucoup plus imprévisibles qu'on ne l'avait supposé, où coexistent différents processus progressifs, régressifs et même catastrophiques, sans parler de la possibilité de véritables renversements aussi bien techniques qu'éthico-politiques (cf. Fausto, 2013)⁸.

De toute façon, libérée de sa forte charge téléologique liée au préfixe « pré », l'idée critico-dialectique d'histoire — structurée par de multiples niveaux, notamment par un niveau présupposé qui coexiste avec un niveau posé — reste fondamentale chez Fausto pour penser le champ des possibles, de l'imagination et de l'utopie ; un champ de transcendance non détaché du terrain de l'immanence, un élément fondamental pour une perspective critique toujours orientée en termes d'émancipation et de transformation sociale.

4. L'actualité post-marxiste du problème de l'humanisme et de l'anti-humanisme

Cette approche du thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme dans la pensée de Fausto nous a finalement conduits à toute une discussion sur l'articulation entre les idées de critique, d'ontologie et d'histoire. L'enjeu était bien le sens de la dialectique chez Fausto. Il est remarquable de constater que

⁸ Il faut noter que, en utilisant encore la distinction marxiste entre histoire et préhistoire, ce diagnostic était déjà esquissé par Fausto au moins depuis l'introduction au premier tome de *Marx : Logique et Politique* : « L'histoire du XX^e siècle renvoie en fait à la position de l'homme — mais à la position *négative* de l'homme. Cela veut dire qu'on a passé dans un sens à l'histoire, mais comme l'avènement non pas de la vie générique, mais de la mort générique, de la destruction générique. Nous sommes passés à quelque chose qui est histoire et préhistoire à la fois, histoire *dans la préhistoire* : nous l'appellerions l'*anti-histoire*. Ce phénomène n'est pas pensé, prospectivement, par le marxisme classique » (Fausto, 1986, p. 13).

le thème privilégié dans cet article réapparaît tout au long de sa trajectoire intellectuelle. Mais, bien sûr, non sans modifications, comme nous venons de le voir avec l'abandon de la notion de préhistoire. Dans cette troisième et dernière partie, j'analyserai encore certaines de ces modifications afin d'entrevoir la pertinence de la question de l'humanisme et de l'anti-humanisme dans les écrits les plus récents de Fausto.

Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut souligner, du fait des limitations que l'entendement lui impose, le caractère ouvert et le primat de l'objet (de l'adéquation à la chose), qui marquent la dialectique marxienne par rapport à la dialectique hégélienne, que Fausto a finalement cherché à approfondir et à radicaliser :

Marx retrouve le langage kantien lorsqu'il écrit qu'il faut connaître les *limites de la* dialectique. Dans ce point, il est montré [de manière] déterminée comment la forme dialectique de présentation n'est adéquate que lorsqu'elle connaît ses *limites*. Si la dialectique de Marx n'est pas une dialectique dans les limites de l'entendement parce qu'elle les transgresse, elle est, en un sens, une dialectique limitée par l'entendement. Sans l'enfermer dans un domaine, l'entendement freine « ici et là » (selon les exigences de l'objet et celles-ci ne sont pas traduites dans une forme systématique) le travail de la raison (...) L'entendement impose à la raison ses propres exigences, négatives et positives. Et, en ce sens, la présentation est ouverte dans un sens plus radical que ce que la meilleure version de l'hégélianisme permettrait d'affirmer (Fausto, 1987, p. 168)

Dans la mesure où Marx engage la dialectique dans l'économie politique, cela signifie non seulement qu'il engage la raison dialectique dans la science de l'entendement, mais que, par le même mouvement, il amène l'entendement à imposer ses limites à la dialectique. La pensée de Marx est à la fois critique de l'entendement par la dialectique et critique de la dialectique par l'entendement. Pour Fausto, ce second mouvement serait, malgré sa critique des romantiques, absent chez Hegel.

Or, s'il en est ainsi, la transformation de l'objet, sa complexification, exigent en même temps la transformation et la complexification du discours dialectique lui-même, ainsi que la reconnaissance de nouvelles limites fixées par l'entendement. En ce sens, tout comme la notion de préhistoire méritait d'être actualisée et a été en bonne partie abandonnée, c'est tout l'optimisme anthropologique (celui de l'avènement de l'« homme nouveau ») qui doit être révisé. À commencer par l'idée de société communiste, qui est au cœur de la perspective utopique-émancipatrice du marxisme.

Cependant, l'idée du communisme n'est pas seulement mise en question par la nécessité générale d'atténuer le rôle de la téléologie et de la nécessité historique, même si, dans le « meilleur marxisme », cette nécessité, selon la lecture de Fausto, n'était pas absolument rigide. C'est tout le statut formel et matériel de l'idée du communisme qui doit être rediscuté. Ainsi, la reformulation ne vient pas

seulement du fait que le communisme apparaît aujourd'hui comme moins « possible » qu'il n'a pu paraître à Marx. Il y aurait des raisons internes liées à son contenu qui rendent l'idée du communisme — c'est-à-dire d'une société qui incarnerait une véritable sociabilité, sans État ni lois — hautement problématique. Ces raisons sont directement liées à une révision de ce que l'on pense de la place du marxisme dans le dilemme humanisme vs anti-humanisme.

En effet, selon Fausto, l'idée d'une société transparente, sans État ni lois, ne serait pas compatible avec ce que nous connaissons aujourd'hui, depuis la psychanalyse, de l'individu, celui-ci étant divisé entre un Moi, une ou plusieurs instances auto-répressives et un territoire de pulsions qui entretient des relations conflictuelles avec les deux autres instances. Certes, on peut douter que cette description soit universelle ; un argument classique dit que celle-ci renvoie plutôt à la structure du sujet bourgeois, un produit historique, et que l'histoire forgera un autre sujet. Cependant, d'une part, le fait que le sujet tel que nous le connaissons aujourd'hui soit, en bonne partie, un produit de l'histoire, n'implique pas que toutes ses caractéristiques soient réversibles. D'autre part, si l'histoire peut, sans aucun doute, modifier les individus, rien ne nous permet de croire que cette possibilité est *illimitée*. Et c'est là qu'entre en jeu un élément irrémédiablement humaniste de la perspective communiste qui doit être surmonté par une anthropologie post-freudienne :

Supposer une société transparente, sans État ni lois, fonctionnant entre-temps sans difficultés majeures, c'est croire à une *formidable* plasticité du sujet humain, *plasticité propre à un certain humanisme* développé après Rousseau (qui dépasse cependant, en optimisme, ce que Rousseau pensait de l'individu humain). Cette conception avait été mise en cause, de *manière unilatérale sans doute*, par, comme disaient les francfortois, les « écrivains noirs de la bourgeoisie » : Hobbes, Sade, Machiavel ; et a été remise en cause, toujours de manière *unilatérale*, par les penseurs de la seconde moitié du XIXe siècle. Freud traduit les résultats sous une forme scientifique, et certainement avec moins d'unilatéralisme, malgré tout. L'idée d'une société transparente n'est-elle pas, après tout, une idée pré-freudienne ? (Fausto, 2002, p. 20-1. C'est moi qui souligne).

Cette critique de l'optimisme humaniste est renforcée par la crise écologique actuelle et le développement des techniques de destruction. Les limites d'une certaine utilisation des moyens de production et de destruction ont été dépassées. Si les relations entre les êtres humains et la nature, et entre l'individu et l'espèce humaine, sont présumées et non posées dans le discours de maturité de Marx, au moment où tant la nature en général que les grandes masses humaines sont menacées par les techniques de production ou de destruction, nous sommes passés dans une autre ère historique, dans laquelle l'être humain — l'espèce humaine — et la nature ne sont plus présumés. L'homme et la nature ont fini par être posés par l'histoire, même si c'est de manière négative (cf. idem, p. 24).

Mais ce repositionnement ne nous mènerait-il pas à un pessimisme anthropologique qui nous conduirait finalement à un anti-humanisme ? Pas nécessairement. Une fois encore, Fausto, en utilisant la dialectique, tente d'éviter les positions unilatérales. Ainsi, à côté de cet aspect encore trop humaniste, nous avons un autre obstacle à surmonter dans le marxisme, son caractère excessivement anti-humaniste à la lumière des expériences du XX^e siècle. En effet, l'idée de la (contre)violence révolutionnaire comme moyen légitime et prédominant de transformation sociale a également subi une profonde révision critique de la part de Fausto. À la limite, il est nécessaire de repenser tout le rapport entre éthique et politique, qui est à la base du projet initial de Fausto et de la pertinence du thème de l'humanisme et de l'anti-humanisme.

On a vu que, d'un point de vue politique, Marx propose une révolution violente, et on ne peut donc pas dire que cette politique soit unilatéralement humaniste. La violence est justifiée par des besoins politiques pratiques (briser la résistance des classes dominantes), et est légitimée par le fait qu'il s'agit d'une contre-violence, visant à mettre fin à la violence d'une société basée sur l'exploitation et la domination. Mais Fausto voit la nécessité de repenser la distinction même entre violence et contre-violence révolutionnaire. Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas de bannir toute légitimité de la contre-violence — il suffit de penser à la résistance contre les pouvoirs totalitaires. Le point est que le fait qu'il y ait de la violence au sein de l'ordre bourgeois ne justifie plus *tout court* l'appel à la révolution violente. Ce repositionnement de la question est lié à la thèse selon laquelle nous ne vivons pas dans une société simplement capitaliste, mais dans des sociétés majoritairement démocratiques-capitalistes. Il y a autonomie relative des institutions démocratiques, et cela représente un progrès ; on ne peut pas simplement réduire la démocratie — même la démocratie libérale — au capitalisme. Même en visant des « fins légitimes », comme l'instauration d'une société plus égalitaire, la rupture de l'ordre démocratique « risque d'entraîner une régression. Cette possibilité est amplement confirmée par l'histoire du XX^e siècle. Les révolutions dites prolétariennes (...) ont liquidé la démocratie, et n'ont finalement apporté que très peu d'égalité » (Fausto, 2002, p. 21 ; voir aussi Fausto, 2019). D'un point de vue dialectique, après une certaine limite, certains moyens contredisent leurs fins — et le marxisme a dû faire face à cette douloureuse leçon au XX^e siècle⁹. Tout changement, aussi légitime soit-il, doit

⁹ Cette leçon a dû également avoir lieu au niveau de la logique dialectique elle-même en tant que discours critique, approfondissant le rôle de l'entendement qui, comme nous l'avons vu plus haut, se trouvait déjà chez Marx : « Je crois que l'élément le plus important, du point de vue de la logique, est le fait que des formes sociales ont surgi qui se sont servies de la dialectique — sans doute une caricature de celle-ci, mais dans laquelle nous la reconnaissons jusqu'à un certain point — pour composer leur idéologie. On pense à l'idéologie stalinienne de la grande époque, mais l'observation a une portée plus générale. On observera que là où une sorte de 'dialectique' est devenue idéologie, l'*identité* et donc l'entendement prennent une autre dimension critique (...) il faut montrer que la démocratie — il s'agit maintenant du projet démocratique en soi, indépendant du capitalisme — ne se transforme pas seulement en une négation de la démocratie, comme l'affirme cette idéologie ; considérée en soi (et elle a une certaine réalité 'en soi', même dans la forme bourgeoise),

se faire par des moyens radicalement démocratiques. Ainsi, pour Fausto, la revalorisation de la démocratie repositionne le problème de l'éthique dans la politique, et ce au-delà du marxisme.

Tous ces changements et révisions impliquent un déplacement de la situation et du statut du marxisme par rapport aux deux pôles de l'humanisme et de l'anti-humanisme. Au début de cet article, nous avons vu comment Fausto soutenait que le marxisme n'apparaissait ni comme un humanisme (car il accepte et préconise des moyens contre-violents), ni comme un anti-humanisme (car il vise une société non seulement pacifiée mais transparente). Or, il semble que le marxisme apparaisse, malgré tout, comme un humanisme, dans le sens où il suppose qu'il n'y a pas de limites anthropologiques pour une société sans lois et sans État. Paradoxalement, il apparaît aussi comme un anti-humanisme, car il propose la violence (même si celle-ci est légitimée en tant que contre-violence). Dans cette mesure, à la lumière de ce nouveau diagnostic d'époque, « *le marxisme se perd et/ou se défait dans les deux pôles qu'il devrait unifier, l'humanisme et l'anti-humanisme*. Ainsi, du point de vue éthique, il faudrait refuser aussi bien l'idéalisation de l'homme, l'idée qu'à la limite il se laisse ou se laissera guider simplement par la raison ou par l'amour, que la 'dé-idéalisation' de celui-ci, l'idée que nous sommes nécessairement condamnés à une pratique amoral » (Fausto, 2002, p. 66).

Loin d'adhérer unilatéralement à l'anti-humanisme conservateur d'un Hobbes, mais ne comptant sur aucune « garantie » de progrès historique, Fausto estime que, « s'il peut y avoir un espoir, il doit venir à la fois d'une éthique et d'une politique » (idem, p. 69). Si, comme nous l'avons vu dans cet article, la question de l'éthique et de la politique a toujours été au centre des préoccupations de Fausto, étroitement articulée par ailleurs avec la question de l'humanisme et de l'anti-humanisme, nous pouvons maintenant mieux comprendre pourquoi, dans un scénario post-marxiste, il attache encore plus d'importance à ces questions. En l'absence d'une perspective historique qui mise tout sur une rupture « à venir » qui nous permettrait de considérer toute l'histoire jusqu'à présent comme une « préhistoire », nous devons construire une société plus égalitaire et plus libre ici et maintenant, avec les fragiles moyens politiques (démocratiques) et éthiques dont nous disposons, sans imaginer que nous atteindrons un stade où l'éthique et la politique pourraient devenir inutiles. Cette reconsidération anthropologique non seulement revalorise l'éthique et la démocratie, mais les rend non éliminables sur le plan historique ; il n'y a plus d'horizon de résolution définitive des problèmes qui justifie des

la *démocratie est égale à elle-même* : la démocratie est la démocratie, comme la liberté est la liberté, elles ne sont pas autre chose. On voit que les rôles sont inversés : la dialectique — sans doute sa caricature — devient idéologie, et la *faculté d'identification, l'entendement*, devient l'*instance critique* (...) On a déjà vu que cela n'implique pas de mettre de côté la dialectique : la caricature doit être déconstruite et la dialectique est le moyen et le résultat de ce travail » (Fausto, 2002, pp. 62-3).

solutions qui rompent avec le jeu démocratique et avec toute considération et limitation éthique dans l'usage de moyens pour atteindre certaines fins. Si nous n'allons pas devenir quelque chose de complètement « nouveau » et supérieur par rapport à ce que nous sommes déjà, il ne s'agit pas non plus d'imaginer que nous n'avons pas la capacité de modifier la situation actuelle.

Cet espoir est justifié car Fausto soutient une vision nuancée et non réductrice de l'être humain. C'est-à-dire que si celui-ci a des dispositions négatives, il a aussi des dispositions positives, qui se manifestent même dans l'histoire. Il est absurde de le définir simplement par le côté « humain », comme il est absurde de le définir uniquement par le côté « inhumain ». Bref, les deux éléments existent en tant que potentialités : violence et cruauté d'une part, coopération et respect d'autre part. En ce sens, « l'animal humain est (...) en même temps bien pire et bien meilleur que l'animal non humain (l'humanisme oublie le premier terme, l'anti-humanisme, le second) » (Fausto, 2010, sans pagination). Et c'est en pensant à cette duplicité « qu'il faut exclure tout projet d'"homme nouveau" ou de société transparente', mais aussi rejeter le blabla des anti-humanistes sur l'animalité essentielle de l'espèce » (Fausto, 2017, p. 105)¹⁰.

Nous avons également une appréciation historique complexe de la modernité, dans laquelle, à côté du génocide, nous assistons à la cristallisation des droits de l'homme. C'est précisément ce caractère non unilatéral de sa perspective dialectique qui permet à Fausto d'éviter, à la fois, un « normativisme » humaniste dans lequel l'éthique apparaît comme le fondement de la politique et de l'histoire, et une vision anti-humaniste qui ne voit dans le jeu démocratique et dans l'éthique que des illusions qui masquent la volonté de puissance et la logique du capital.

L'autoritarisme est précisément le piétinement de cette complexité dans les relations humaines au nom de la réalisation unilatérale de certaines fins, aussi légitimes soient-elles, dans une sorte d'*hybris*. Et les tendances philosophiques qui simplifient la figure de l'humain, que ce soit au nom de l'humanisme ou de l'anti-humanisme, représentent également une menace. Cette condition anthropologique et historique distincte nous « condamne » à la politique démocratique et à remettre la question de l'éthique au centre. L'idéal du communisme doit donc être transformé en une idée de socialisme démocratique (cf. Fausto, 2017). Le sens de la dialectique est avant tout d'éviter les extrêmes potentiellement autoritaires. Pour Fausto, ce mouvement est également présent dans la branche francfortoise de la dialectique, notamment chez Adorno :

¹⁰ Ces dernières années, Fausto a été assez critique à l'égard des philosophes qui assument un projet d'extraction anti-humaniste ou une philosophie de l'inhumain, fondée au moins partiellement sur la pensée de Lacan, comme Badiou et Žižek (Fausto, 2010), ainsi que le philosophe brésilien Vladimir Safatle (Fausto, 2013, note 62).

Ce refus de *deux positions extrêmes*, nous le retrouverons au cœur de la pensée de Francfort, et en particulier d'Adorno, mais au-delà de lui dans tous les grands textes dialectiques (chez Adorno, par exemple : critique des défenseurs de la *culture*, mais aussi critique de ses détracteurs ; critique du moi, mais aussi critique des détracteurs du moi' ; revendication de l'immédiat [le *supplément*] devant les règles morales, mais en même temps affirmation de ces règles *avec* l'immédiat ; critique de la *normativité*, mais aussi affirmation de celle-ci (...). Quand ce double mouvement n'est pas perçu, c'est la dialectique qui s'en va (Fausto, 2013, p. 13).

Le philosophe brésilien José Arthur Giannotti (2000, p. 71) a une fois qualifié Fausto, de façon critique, comme quelqu'un qui, de manière impressionnante, « pousse la subtilité jusqu'au vertige ». Nous pourrions cependant répondre avec Fausto que « la dialectique est faite de subtilités, mais de subtilités qui décident de tout, et qui permettent de s'orienter dans des questions qui sont littéralement *de vie ou de mort* » (Fausto, 2013, sans pagination). Les grands défis de notre temps, le néolibéralisme et les inégalités, le productivisme et la catastrophe écologique, la question des libertés, de la démocratie et l'ombre persistante des totalitarismes, rien de tout cela ne peut être affronté avec des positions extrêmes et partiales, comme l'humanisme ou l'anti-humanisme (ou même, le modernisme et l'anti-modernisme). Il n'est pas étonnant que Fausto, du début à la fin, ait cherché à surmonter les insuffisances de chacune de ces positions, en montrant comment une valorisation et une articulation de l'éthique à une politique radicalement démocratique sont fondamentales dans le processus de construction d'une alternative — lucide et sans concessions, radicale et en même temps réaliste — vers une société plus libre, plus juste et égalitaire.

En 2020, Ruy Fausto a disparu. Son œuvre, cependant, perdurera, et pas seulement parce qu'elle constitue un bel exemple de ce que la philosophie brésilienne a produit de mieux ces dernières décennies. Dans une période de crise intense comme la nôtre, où les positions simplistes et unilatérales ont tendance à apparaître comme des solutions tentantes, l'expérience intellectuelle de Fausto apparaît comme un contrepoint plus que nécessaire, une référence en matière de minutie, de rigueur et de complexité, qui nous sera certainement d'une énorme valeur en ces temps difficiles et pleins de défis.

Références bibliographiques

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. 4^a ed. Paris: La Découverte, 2005.

DARDOT P. et LAVAL C. *Marx, prénom : Karl*. Paris: Gallimard, 2012.

FAUSTO, R. *Marx : logique et politique, Recherches pour une reconstitution du sens de la dialectique*. Paris: Éd. Publisud, 1986.

- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- FAUSTO, R. *Marx: Lógica e Política. Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo III. São Paulo: Editora 34, 2002.
- FAUSTO, R. « A ofensiva teórica do anti-humanismo. Em torno das teses de Alain Badiou e Slavoj Žižek ». *Revista Fevereiro*, 1, 2010. Récupéré sur <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=01&t=01>. Consulté le 10/09/2020.
- FAUSTO, R. « Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas com um PS sobre um livro recente de Vladimir Safatle (conclusão) ». *Revista Fevereiro*, 5, 2012. Récupéré sur <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=13>. Consulté le 10/09/2020.
- FAUSTO, R. « Na sequência do meu texto 'Esquerda/Direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas', e do seu postscriptum (Como uma resposta a Vladimir Safatle) ». *Revista Fevereiro*, 6, 2013. Récupéré sur <http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=06&t=07>. Consulté le 10/09/2020.
- FAUSTO, R. *Sentido da dialética. Marx: lógica e política. Tomo I*. 3ª edição. São Paulo: Editora Vozes, 2015.
- FAUSTO, R. *Caminhos da Esquerda. Elementos para uma reconstrução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- FAUSTO, R. *O ciclo do totalitarismo*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- GIANNOTTI, J. Dialética futurista e outras demãos ». *Novos Estudos Cebrap*, 57, pp. 59-79, 2000.
- HEGEL, G. *Sämtliche Werke*. Glockner: Stuttgart-Bad Gannstatt, v. 20, 1968.
- HORA, L. da. « Dialética e a força da sutileza: Ruy Fausto para além do humanismo e do anti-humanismo ». *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 26(2), 75-94, 2021.
- LEBRUN, G. *La Patience du Concept, essai sur le discours hégélien*. Paris: Gallimard, 1972.
- MARX, K. & ENGELS, F. *A ideologia Alemã*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007.
- PRADO Jr., B. « Ruy Fausto reflete sobre o alcance e limites da dialética ». *Revista Rosa*, 1 (*Hors-série*), 2020. Publié à l'origine dans le journal Folha de S.Paulo, le 28 novembre 1987. Récupéré sur : <http://revistarosa.com/1/ruy-Fausto-reflete-sobre-o-alcance-e-limites-da-dialetica>. Consulté le : 10/09/2020.