



munera rivista europea di cultura / quaderno



Munera. Rivista europea di cultura. Quaderno 2019

Direzione

Stefano BIANCU (responsabile), Girolamo PUGLIESI, Pierluigi GALLI STAMPINO

Segreteria

Attilia REBOSIO

Comitato scientifico

Maria Rosa ANTOGNAZZA, Renato BALDUZZI, Alberto BONDOLFI,
Gianantonio BORGONOVO, Paolo BRANCA, Pierre-Yves BRANDT, Angelo CALOIA,
Annamaria CASSETTA, Carlo CIROTTO, Maria Antonietta CRIPPA, Gabrio FORTI,
Giuseppe GARIO, Marcello GIUSTINANI, Andrea GRILLO, Ghislain LAFONT,
Gabriella MANGIAROTTI, Virgilio MELCHIORRE, FRANCESCO MERCADANTE,
Paolo MOCARELLI, Bruno MONTANARI, Mauro Maria MORFINO, Edoardo ONGARO,
Paolo PRODI (†), Ioan SAUCA, Adrian SCHENKER, Marco TROMBETTA,
Ghislain WATERLOT, Laura ZANFRINI

Comitato editoriale

Maria Cristina ALBONICO, Emanuela GAZZOTTI, Elena RAPONI, Monica RIMOLDI,
Elena SCIPPA, Anna SCISCI, Cristina UGUCCIONI, Davidia ZUCCHELLI



Progetto grafico: Raffaele Marciano.

In copertina: Andrés Moreira, *Times Square*; <https://www.flickr.com/photos/andrix/>.

Munera. Rivista europea di cultura. Pubblicazione quadrimestrale a cura dell'Associazione L'Asina di Balaam. Rivista registrata presso il Tribunale di Perugia (n. 10 del 15 maggio 2012). ISSN: 2280-5036.

© 2019 by Cittadella Editrice, Assisi. www.cittadellaeditrice.com

© 2019 by Associazione L'Asina di Balaam, Milano. www.lasinadibalaam.it

AMMINISTRAZIONE E ABBONAMENTI: Cittadella Editrice, Via Ancajani 3, 06081 Assisi (PG). E-mail: amministrazione@cittadellaeditrice.com; sito internet: www.cittadellaeditrice.com. Gli abbonamenti possono essere effettuati tramite versamento su conto corrente postale (n. 15663065) intestato a Cittadella Editrice o bonifico/versamento su conto corrente bancario intestato alla Pro Civitate Christiana (IBAN: IT 17 I 05018 03000 000000237357; BIC: CCRTIT2T84A – Banca Popolare Etica, Perugia).

Prezzo di copertina della rivista: € 9,00 (formato pdf: € 5,00)

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Italia: € 25,00 (formato pdf: € 12,00)

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Europa: € 35,00

Quota abbonamento annuale «ordinaria» Paesi extraeuropei: € 50,00

La rivista «Munera» è acquistabile nelle librerie cattoliche e dal sito www.muneraonline.eu, dove è anche possibile abbonarsi o acquistare singoli articoli.

Ogni saggio pervenuto alla rivista è sottoposto alla valutazione di due esperti secondo un processo di referaggio anonimo. La rivista riceve da ogni esperto un rapporto dettagliato e una scheda sintetica di valutazione, sulla base dei quali la redazione stabilisce se pubblicare o meno il saggio o se richiederne una revisione. La decisione definitiva sulla pubblicazione di ogni saggio compete alla redazione.

VOLUME PUBBLICATO GRAZIE AL CONTRIBUTO
DELLA LIBERA UNIVERSITÀ MARIA SS. ASSUNTA DI ROMA.

rivista europea di cultura

m · u · n · e · r · a

Contemporary Humanism /
Quaderno 2019

cittadella editrice

«Questa è la sfida di Munera: leggere i fenomeni e le creazioni del diritto, dell'economia, dell'arte, della letteratura, della filosofia, della religione nella loro unità, ovvero come creazioni profondamente umane: come scambi di "munera" e, dunque, come luoghi di umanizzazione. Come tentativi, messi in campo da un essere umano sempre alla ricerca di sé stesso, di appropriarsi in pienezza di una umanità che certamente gli appartiene, ma della quale è anche sempre debitore (e creditore) nei confronti dell'altro: nel tempo e nello spazio. Un compito che Munera intende assumersi con serietà e rigore, ma volendo anche essere una rivista fruibile da tutti: chiara, stimolante, essenziale, mai banale» (dall'editoriale del n. 1/2012).

Indice

<i>Editoriale / Editorial</i>	7/10
CARD. GIANFRANCO RAVASI <i>Interrogativi antropologici contemporanei</i>	13
CLAUDIO ROLLE <i>Una etapa de la lucha por la dignidad humana. La Iglesia católica y los derechos humanos desde 1948 a 1978</i>	27
RODRIGO POLANCO <i>The Latin American Theology as a Humanist Proposal. A Liberation of the Non-Person</i>	45
FRANÇOIS MOOG <i>La contribution de l'éducation catholique à la promotion d'un humanisme contemporain</i>	59
GIUSEPPE TOGNON <i>Humanism. Reflections on an Eponymous Idea</i>	73
JÉRÔME DE GRAMONT <i>Retour sur une vieille querelle. L'anti-humanisme</i>	97
STEFANO BIANCU <i>Competing Paradigms. A Century of Humanism and homo symbolicus</i>	111
FEDERICA CACCIOPPOLA <i>Educazione alla Cittadinanza Globale. Fragilità e potenzialità di un costruito emergente</i>	129
JEYVER RODRÍGUEZ <i>Fragility, Vulnerability and Flourishing of All Beings</i>	139

DOMENICO CAMBRIA	
<i>L'umano tra scrittura e lettura. A partire dal pensiero di Jacques Derrida</i>	147
FRANCESCA SIMEONI	
<i>Fragilità e forza. Il paradosso dell'attenzione in Simone Weil</i>	157
KAMILA DRAPALO	
<i>On Plants and Jewels. Martha Nussbaum's Vulnerability Approach</i>	169
MARIA BEATRICE VENANZI	
<i>Alla ricerca di un nuovo umanesimo.</i>	
<i>Figure di consonanza tra Mallarmé e Debussy</i>	179
ALESSANDRO VETULI	
<i>«Con materna tenerezza». Figure d'umanesimo</i>	
<i>in Giovanna Maria della Croce (1603-1673)</i>	191

Retour sur une vieille querelle

L'anti-humanisme

En ouverture à son article *Rêve et existence*, le psychiatre Ludwig Binswanger place une citation de Kierkegaard qui a tout lieu de rester et pour longtemps à l'ordre du jour : « Il convient plutôt de s'attacher à ce que signifie : être un homme ». Rien n'est plus commun que ce mot « homme », et tout nous y renvoie. Jusque dans l'approche des simples choses nous ne cessons d'avoir à faire avec l'homme et l'humain – les poèmes de Francis Ponge le montrent, où l'homme certes est absent mais où les choses le désignent sans cesse : la figue appelle la bouche, le savon tout le corps, et le pré demande l'homme qui marche. Pourtant nous voilà dans l'embarras dès lors qu'il nous faut expliquer ce que veut dire : être un homme. À cette question nous n'aurons pas trop du cours entier de notre vie pour répondre. La réalité la plus évidente : celle que nous sommes, se dérobe et devient question. À cette inévidence de l'homme à lui-même, Augustin aura donné sa formule : « J'étais devenu pour moi-même une grande question »,¹ et le poète Edmond Jabès sa mesure, lui pour qui Dieu aussi est une question : « Il y a le Livre de Dieu par lequel Dieu s'interroge et il y a le livre de l'homme qui est à la taille de celui de Dieu ».²

Cette inévidence ne cache pas notre être, puisqu'elle dit en quelque façon ce que nous sommes : celui qui est à lui-même une question. Ce pourrait être la paradoxale définition de notre humanité, si cette formule,

* Professeur des Universités (HDR) à la Faculté de Philosophie de l'Institut Catholique de Paris.

¹ AUGUSTIN, *Confessions* IV.4, repris X.33 – voir parmi bien d'autres commentaires J.-L. MARION, *Au lieu de soi*, PUF, Paris 2008 (avec un précieux index des lieux cités), et ID., *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010, pp. 35-37.

² E. JABÈS, *Le Livre des Questions I*, Gallimard, Paris 1991, p. 23 – cité dans J. DERRIDA, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 116. Tout le *Livre des Questions* (première édition 1963) tourne autour de la question de Dieu au sens de la question que Dieu *est* : « Dieu est une interrogation de Dieu » (p. 156 – cité dans Derrida, *op. cit.*, p. 193).

ou presque, n'avait été captée en 1927 pour dire un autre nom, celui de Dasein. Ici quelques rappels à propos de *Être et temps* (SZ) s'imposent :

– Dasein nomme celui pour qui il est question dans son être de l'être, autrement dit celui pour qui *son être* est la première question qui emporte ensuite toutes les autres (à propos de choses et autrui et monde, de Dieu peut-être, à propos du sens de « être » en général). « Pour cet étant, il y va en son être *de* cet être » (SZ § 4).³ Comment mieux dire que son être tient précisément dans la question qu'il est à lui-même ?

– Dasein est en quelque façon un autre nom de l'homme puisqu'il est compris d'abord comme cet étant que nous sommes. « Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme DASEIN » (SZ § 2).⁴ Comment ne pas entendre dans ce « nous », nous qui sommes des hommes ?

– Dasein est un autre nom, d'une altérité qui est devenue différence, et différence qui va jusqu'à l'évitement du nom d'homme. Aussi l'analytique du Dasein ne saurait-elle être confondue avec un simple projet anthropologique. Les mises en garde de Heidegger ne manquent pas depuis le § 10 de *Être et temps* : « Ce qui cependant défigure et fourvoie la question fondamentale de l'être du Dasein, c'est l'orientation persistante sur l'anthropologie antico-chrétienne » (SZ § 10).⁵ Le Dasein est moins un autre nom de l'homme qu'il ne devient alors l'autre de l'homme.

Entre le Dasein et l'homme, il y a donc plus qu'une nuance passée inaperçue aux yeux de bien des premiers lecteurs de Heidegger,⁶ une différence qui décide de l'orientation même de la pensée. Heidegger y revient près de vingt ans plus tard, dans la lettre connue sous le titre de *Lettre sur l'humanisme* quand, tenu de s'expliquer avec Sartre, il aggrave encore l'écart entre la question de l'homme et la question de l'Être

(Pour Sartre :) *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes. Si l'on pense à partir de Sein und Zeit, il faudrait plutôt dire : Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être.*⁷

³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1963¹⁰, p. 12 (trad. E. Martineau, Authentica, Paris 1985, p. 32).

⁴ *Ibidem*, p. 7, trad. p. 30.

⁵ *Ibidem*, p. 48, trad. p. 58.

⁶ Lectures portées par la première traduction de Dasein par « réalité humaine » (Henry Corbin), « traduction désastreuse » que la philosophie de Sartre a couvert de son autorité (J. DERRIDA, *Les fins de l'homme*, dans ID., *Marges. De la phénoménologie*, Minuit, Paris 1972, p. 136).

⁷ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, GA 9, 334 ; trad. R. MUNIER, Aubier, Paris 1964, p. 87.

et quand, pressé par Jean Beaufret de « redonner un sens au mot humanisme », il envisage plutôt d'en abandonner le mot pour interroger plus originellement la dimension dans laquelle l'homme peut avoir sa tenue.

Cet « humanisme » qui s'érige contre tout humanisme antérieur, sans pour autant se faire le moins du monde le porte-parole de l'inhumain, faut-il l'appeler encore « humanisme » ? [...] Ou bien la pensée ne doit-elle pas tenter, par une résistance ouverte à l'« humanisme », de risquer une impulsion qui pourrait amener à reconnaître enfin l'humanitas de l'homo humanus et ce qui la fonde ?⁸

À nouveau vingt ans plus tard, éclatait la querelle de l'anti-humanisme et ce que d'aucuns ont appelé la Pensée 68.⁹ Sans doute sa généalogie n'est-elle rien de simple : un fleuve peut avoir plusieurs sources, mais la source heideggérienne n'est pas la moindre. Peut-être est-il temps aujourd'hui de revenir sur cette vieille querelle pour nous demander ce que devient un mot lorsqu'il (se) décline avec un suffixe en -isme (au double sens de la déclinaison grammaticale et du déclin comme chute).

Commençons par l'anti-humanisme. Le mot est des plus mal choisis, et nous n'aurons pas grand mal à le rejeter. Car s'interroger sur ce que veut dire « être un homme » et pour cela suspendre le mot « humanisme » ne revient pas à faire l'éloge de l'inhumain et de sa barbarie, pas plus que Socrate ne faisait preuve d'impiété lorsqu'il interrogeait les Athéniens sur le sens du divin et du religieux. Qui voudrait, philosophe, « attaquer » l'humanisme et déployer une pensée « contre » l'homme, là où toute l'affaire est d'interroger davantage ce que signifie son humanité, et pour cela remonter à une dimension plus originaire où il peut ensuite se tenir. Tout au plus s'agissait-il en 1946 d'abandonner avec le mot humanisme une image bien connue de l'homme qui, justement parce que bien connue, laisse inquestionnée son essence. La Lettre en un sens ne disait qu'une seule chose : que pour interroger l'homme il faut regarder plus loin que lui. Il faut que la pensée soit en quête d'une mesure de l'homme qui ne soit pas l'homme.¹⁰ Heidegger continue : ce qui est essentiel à l'homme, ce n'est pas l'homme mais la proximité de l'être.

⁸ *Ibidem*, p. 345ss., trad. p. 119.

⁹ D'aucuns, à savoir Luc Ferry et Alain Renaut dans *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1988, p. 29 note et 60-64.

¹⁰ « Quand Beaufret demande : “comment redonner un sens au mot Humanisme”, Heidegger répond : “En donnant à l'homme une autre mesure que lui-même.” Il faut en effet que l'unité de mesure soit différente de ce que l'on mesure. La mesure de l'être humain est un rapport non à l'autre homme mais au tout-autre : à l'être » (F. FÉDIER, *L'humanisme en question. Pour aborder la lecture de la Lettre sur l'humanisme de Martin Heidegger*, Cerf, Paris 2012, p. 21).

Il ressort donc de cette détermination de l'humanité de l'homme comme ek-sistence que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'Être comme dimension de l'exstatique de l'ek-sistence.¹¹

Or c'est nécessairement manquer cet essentiel en l'homme que le penser à partir de lui-même. Hadrien France-Lanord commente ainsi :

L'anthropologie est une science éminemment subjective, car c'est la première science dans laquelle l'homme se considère *lui-même à partir de lui-même* comme objet de sa propre étude. (Une anthropologie grecque, en ce sens précis, est proprement impossible, parce que l'homme grec se pense toujours dans sa limite par rapport au divin, et donc jamais à partir de lui seul comme *subjectum* fondamental.)¹²

Là où *Être et temps* se donnait pour tâche de mener à bien une destruction de l'histoire de l'ontologie (SZ § 6) – destruction non pas au sens d'une liquidation, mais bien d'une libération, pour se défaire de formules bien connues et remonter aux sources où elles ont puisé – la Lettre de 1946 entreprend d'ébranler la question traditionnelle de l'homme pour reconnaître désormais ce qui fonde son humanité.¹³ Là où Jean Beaufret invitait à revenir au mot « humanisme » pour lui redonner un sens, Martin Heidegger entend plutôt l'abandonner, comme tout mot en « -isme » où se perd la dignité de ce qui est à penser : « Le désastre que provoquent tous les intitulés de ce genre n'est-il pas encore assez manifeste ? ».¹⁴

Pas plus que l'anti-humanisme ne parle « contre » l'homme en plaidant pour l'inhumain, l'humanisme ne parviendrait à surmonter la difficulté à parler de l'homme – tant du moins qu'il continuerait à le penser à partir de lui-même et ainsi le manquer. Non que la question « Qu'est-ce que l'homme ? » – la question kantienne par exemple – soit vaine,¹⁵ mais parce qu'il convient de l'aborder *autrement*, à partir d'un autre lieu, d'une di-

¹¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cit., 333ss. ; trad. p. 85.

¹² H. FRANCE-LANORD, « Comme le lierre... » *Remarques sur le défaut de méditation de notre temps*, dans *Heidegger à plus forte raison*, collectif, Fayard, Paris 2007, p. 252. Sur ce dernier point voir du même auteur sa notice *Humanisme* du Dictionnaire *Martin Heidegger* publié sous sa direction avec Philippe Arjakovsky et François Fédier, Cerf, 2013, p. 636 a (« À proprement parler en effet, l'homme grec ne pense pas anthropologiquement »).

¹³ Sur l'ébranlement de la question « Qu'est-ce que l'homme ? » avec Kant et sa répétition heideggérienne, voir J.-F. COURTINE, « Onto-théo-anthropo-logique et analytique du Dasein », dans ID., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, p. 71.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cit., p. 315 ; trad. p. 35, cité d'après la notice *Humanisme* d'Hadrien France-Lanord, p. 634 a.

¹⁵ Jusque dans la *Lettre sur l'humanisme* le questionnement de Heidegger reste aimanté par la question du propre de l'homme – ce que Derrida a montré dans sa conférence sur « Les fins de l'homme », voir *Marges*, cit., p. 148 et *passim*.

mension plus originaire qui lui donne sens. Ainsi Heidegger, à la fin du *Kantbuch* de 1929 : « Plus originelle que l'homme est la finitude du Dasein en lui ».¹⁶ Mais il n'est pas jusqu'à la manière kantienne de questionner l'être de l'homme qui ne réponde déjà à un décentrement. Qu'on y songe : les trois grandes questions de la Raison avancées dans la *Critique de la raison pure* (Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?) ne sont reconduites à la question « Qu'est-ce que l'homme ? » que dans des écrits mineurs (une lettre à Staüdlin datée du 4 mai 1793 et le cours de Logique).¹⁷ L'œuvre critique ne commence pas par là, qui n'envisage le sujet (humain) que de manière indirecte : la *Critique de la raison pure* pense le sujet à partir de l'objet,¹⁸ la *Critique de la raison pratique* à partir de la loi,¹⁹ et la *Critique de la faculté de juger* pense l'homme à partir de la Nature.²⁰ Qu'on y regarde bien : la révolution copernicienne ne veut pas dire que le sujet soit un centre qu'il faille poser d'emblée. Ce que Blanchot avait bien vu dans le chapitre de *L'Entretien infini* où commentant, prolongeant *Les mots et les choses* de Foucault, il revient sur la mort de Dieu et la mort de l'homme :

Assurément, Kant pose la question : qu'est-ce que l'homme ? Mais la réponse qu'il donne ne se livre pas dans l'« anthropologie » de sa vieillesse, elle s'affirme plutôt dans cette nécessité qui traverse toute son œuvre, à savoir qu'on ne saurait fonder une connaissance qu'en lui donnant l'homme pour principe, mais à condition de renoncer à jamais répondre, par une connaissance *directe*, à la question : qu'est-ce que l'homme ?²¹

Revenons à la *Lettre* de Heidegger. Comment comprendre ce déplacement de l'homme vers la dimension plus originaire d'où il tient son essence et cette substitution du nom de Dasein à celui d'homme ? Phénoménologiquement – comme une *épochè* et ce qu'elle rend possible, autrement dit comme un suspens du nom de l'homme et de la croyance que nous appelons humanisme grâce à quoi l'humanité de l'homme peut être interrogée à nouveaux frais et saisie dans ce qu'elle a d'essentiel. Car il s'agit bien, dans

¹⁶ Voir M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, GA 3, 229 ; trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris 1953, p. 285 – et le commentaire de Jean Beaufret dans *Dialogue avec Heidegger*, Philosophie moderne, Minuit, Paris 1973, t. II, p. 108.

¹⁷ « Mais au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière » (E. KANT, *Logique*, Ak IX, 25 ; trad. L. Guillermit, Vrin, Paris 1979, p. 25).

¹⁸ Ce qu'a montré la thèse de J. BENOIST, *Kant et les limites de la synthèse*, PUF, Paris 1996.

¹⁹ Sur quoi nous pouvons renvoyer à la première partie (kantienne) de notre thèse d'habilitation, *L'Appel de la loi*, Peeters, Louvain 2014.

²⁰ À partir de la Nature dans les signes qu'elle nous adresse (beautés naturelles et êtres organisés) comme dans son soulèvement originaire (le sublime de la Nature) – voir notre thèse sur *Kant et la question de l'affectivité*, Vrin, Paris 1996.

²¹ M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 371ss.

la phénoménologie heideggérienne et post-heideggérienne, de penser le propre de l'homme mais non pas directement, bien plutôt à partir d'une autre dimension qui appelle un autre nom pour l'homme. Le plus court chemin vers le propre de l'homme passe par une altérité. À leur manière Emmanuel Levinas, Henri Maldiney et Emmanuel Housset ne disent rien d'autre. Emmanuel Levinas lorsque la mise en cause de la subjectivité par les sciences humaines et la pensée philosophique invite à penser autrement l'humanisme, à partir de l'autre homme. (« De la critique de l'humanisme résulte peut-être le plus clairement "l'impossibilité" de parler de l'homme en tant qu'individu d'un genre ».²² Impossibilité dit plus qu'inévidance, mais ce que nous ne pouvons pas dire nous avons justement à le penser, non plus à partir d'un genre commun, mais à partir cette fois de la différence entre Moi et Autrui. Différence poussée jusqu'à l'asymétrie ou la courbure d'espace qui place autrui non pas en face de moi mais au-dessus de moi, et dont un nom chez Levinas est responsabilité.²³) Henri Maldiney lorsqu'il pense l'existant comme celui qui a à vivre l'événement dans la double possibilité de traverser une épreuve et de s'effondrer. (« L'événement nous advient en tant que nous devenons nous-mêmes. Indivises l'épreuve et la transformation ».²⁴) Emmanuel Housset lorsqu'il définit la personne à partir de sa vocation – toute autre tentative étant vouée à l'échec. (« Ainsi, toutes les définitions de la personne en quelque sorte échouent, car le propre de la personne est de ne pas avoir de définition en tant qu'elle est non une chose mais une vocation ».²⁵)

Sans doute est-ce de plusieurs manières que la phénoménologie aura pensé cette altérité (la proximité de l'être, l'altérité d'autrui, l'inouï de l'événement, la vocation de la personne en réponse à un appel) et il n'y a pas lieu de les confondre. Un même geste pourtant commande toutes ces pensées : nommer l'homme à partir d'une autre dimension, plus originaire, ou lui donner un autre nom. Qui cette fois encore peut se décliner de plusieurs façons – comme autant de noms inventés pour se substituer à celui devenu inévident, insuffisant ou impossible à définir, d'homme : le soi mandaté (Paul Ricœur), l'adonné (Jean-Luc Marion), l'advenant (Claude Romano) ou le répondant (Jean-Louis Chrétien). Comme autant de tentatives

²² E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, p. 107 n. 5.

²³ « "Moi" et "Autrui" dont je suis responsable, nous sommes précisément *différents* de par cette responsabilité unilatérale. Je supporte toute chose et Autrui, mais autrement qu'à l'image d'une substance en repos sous les accidents » (*ibidem*).

²⁴ H. MALDINEY, *Penser l'homme et la folie*, Jérôme Millon, Grenoble 1991, p. 323.

²⁵ E. HOUSSET, *La vocation de la personne*, PUF, Paris 2007, p. 496. Voir aussi son chapitre *L'événement de la personnalisation*, dans Id., *L'intériorité d'exil*, Cerf, Paris 2008, p. 351 : « Il est impossible de l'enfermer dans une définition (sc. la personne) [...] Que je le veuille ou non, je suis l'élu, c'est-à-dire quelqu'un qui est moi et que je ne peux pas produire, qui m'envoie à ce que je ne suis pas encore, et donc qui m'appelle à être sans en supprimer le secret ».

pour penser l'homme, ou le sujet (humain) autrement qu'à partir de lui-même (sa substantialité, son autonomie, sa clôture sur soi). Comme autant de variations autour du même geste qui dépossède le sujet humain de sa puissance instauratrice pour le penser désormais comme un être second.²⁶

Geste qu'on dira initialement heideggérien, tant le second Heidegger, par-delà toutes les reprises critiques qu'il a pu susciter au sein de la famille phénoménologique, aura joué « le rôle d'un modèle magistral » par sa manière de déposséder l'homme de son ancienne puissance. (« Dans cette décentration du sujet – où celui-ci reçoit de l'Être [...] l'essentiel de ses capacités et se voit dépossédé de ses anciennes "facultés" voire de toute initiative – toute l'œuvre du dernier Heidegger a joué incontestablement le rôle d'un modèle magistral ».²⁷) Geste éminemment levinassien, et souvent repris dans la phénoménologie française plus tardive, qui consiste à déposséder l'ego de sa primauté de première personne au nom d'un retournement de l'autonomie en hétéronomie. (« Dès lors si l'essence de la philosophie consiste à remonter en deçà de toutes les certitudes vers le principe, si elle vit de critique, le visage d'Autrui serait le commencement même de la philosophie. Thèse d'hétéronomie qui rompt avec une tradition très vénérable ».²⁸) Geste théologique ou crypto-théologique dont il faudrait chercher les antécédents du côté de Kierkegaard, Maître Eckhart ou Augustin. (Kierkegaard dont l'œuvre entière tourne autour d'une unique pensée, celle d'exister devant Dieu, Maître Eckhart qui dans un sermon célèbre – Sermon 9, « *Quasi stella matutina* » – pose l'homme comme celui qui se tient auprès du Verbe, littéralement l'ad-verbe, Augustin enfin dont les *Confessions* traduisent moins le récit de soi qu'une adresse à Dieu.)

En 1988 la revue de langue anglaise « Topoi » lançait un numéro spécial autour de la question « Après le sujet qui vient ? ». Question lancée à la philosophie française, et dont la revue « Confrontation » a repris les contributions et la présentation de Jean-Luc Nancy l'année suivante. Le sujet est déjà le nom qui vient après l'homme. En amont de la question ainsi posée il faut sans doute se souvenir de ce que notait Martin Heidegger dans sa Conférence de 1938 sur « L'époque des conceptions du monde » : « Si à présent l'homme devient le premier et le seul *subjectum*, cela signifie alors que l'étant sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant

²⁶ Pour « être le second venu », comme nous l'écrivions dans les pages de conclusion de notre essai *L'entrée en philosophie. Les premiers mots*, L'Harmattan, Paris 1999, p. 281.

²⁷ M. HAAR, *Proximité et distance vis-à-vis de Heidegger chez le dernier Merleau-Ponty*, dans M. MERLEAU-PONTY, *Notes de cours sur L'origine de la géométrie* (suivi de *Recherches sur la phénoménologie de Merleau-Ponty*), PUF, Paris 1998, p. 126 – voir aussi p. 124 : « l'un des thèmes essentiels de la dernière phase de sa pensée (sc. de Heidegger), à savoir la dépossession de l'homme de ses propriétés ou facultés – transférées à l'être ».

²⁸ E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1974, p. 178.

à sa manière d'être et quant à sa vérité, ce sera l'homme ». ²⁹ En aval, il faut imaginer bien des réponses. *Mutatis mutandis* la présentation du dossier par Jean-Luc Nancy pourrait servir pour cette autre question : « Quel nom après celui de l'homme ? »

On avait ainsi à faire à la critique ou à la déconstruction (concepts dont la différence est elle-même tout un programme de cette modernité) de l'intériorité, de la présence-à-soi, de la conscience, de la représentation, de la maîtrise, de la propriété individuelle ou collective d'une essence. Critique ou déconstruction de la fermeté d'une assise (*hypokeimenon, substantia, subjectum*) et de l'assurance d'une autorité ou d'une valeur (individu, peuple, État, histoire, œuvre). La question visait d'abord à traiter ce motif comme un événement survenu dans notre histoire – d'où le « après » –, et non comme une variation capricieuse des modes intellectuelles. Mais du même coup, et cette fois par le « qui vient ? », la question voulait suggérer que ce qui est en jeu n'est pas un simple anéantissement du « sujet ». ³⁰

Tirons quelques indications de ce passage. Deux exactement, qui seront les deux moments de notre question « Quel nom, ou quelle impossibilité du nom, après celui de l'homme ? ».

Premier moment, celui de l'effacement. Nous continuons à parler de l'homme, mais nous savons aussi – le savons-nous assez ? – que nous baptisons une inévidente vite devenue une impossibilité (« l'impossibilité de parler de l'homme en tant qu'individu d'un genre » Emmanuel Levinas). Faut-il encore parler de l'humanisme et faut-il encore nommer l'homme – cette question peut sembler étrange à ceux qui ignorent jusqu'où peut aller la puissance de la question qui habite la philosophie – celle qui habitait l'ironie de Socrate, l'entreprise critique de Kant et que répète aujourd'hui en phénoménologie la suspension du monde comme sol de toute croyance. Peut-être le mot « homme » se voit-il chargé de tant d'illusions (la substantialité, l'autonomie et la clôture sur soi) qu'il nous faut renoncer à le perpétuer. Nous savons si peu ce que veut dire : être un homme, qu'il nous faut peut-être aujourd'hui penser autrement qu'avec ce nom. À sa pointe, la *Lettre sur l'humanisme* se risque à parler du sans-nom : « Mais si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'Être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom ». ³¹

Phrase étonnante, qui n'a sans doute pas fini de résonner, et où le peu de mots – ce peu qui peut aller jusqu'au sans-nom – nous donne beaucoup à penser. Phrase qui résonne chez Heidegger lui-même au-delà de la simple

²⁹ M. HEIDEGGER, *L'époque des conceptions du monde*, dans ID., *Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5, 88 ; trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1962, p. 115.

³⁰ J.-L. NANCY, *Présentation*, « Cahiers Confrontation », 20, 1989, p. 7.

³¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, cit., p. 312 ; trad. p. 43.

Lettre sur l'humanisme parce qu'elle indique comment la pensée peut s'engager autrement – autrement que la tradition métaphysique, c'est-à-dire plus méditativement – au-devant de l'Être, ou de Dieu, ou de l'homme : pour ne pas nommer l'Être à la hâte, et répéter ainsi sa confusion avec l'étant (fidèle en cela à la maxime de retenue énoncée par Héraclite au fragment 47 : Ne parlons pas à la hâte des choses essentielles, « Ne faisons pas de vagues conjectures sur les plus grandes choses », ³² ou comme le traduit Heidegger dans son séminaire avec Fink de 1967 : « Que nous ne foncions pas dans l'azur, c'est-à-dire ne mettions pas sans les penser, tout le paquet de nos paroles sur les choses les plus hautes ») ; ³³ parce que le nom de Dieu est parfois préservé dans le silence et la pudeur du sans-nom (ce que Heidegger avancera dix ans plus tard dans la célèbre Conférence sur « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique » : « Quiconque a de la théologie, qu'elle soit chrétienne ou philosophique, une connaissance directe puisée là où elle est pleinement développée, préfère aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu ») ; ³⁴ et parce que de l'homme il peut être davantage *question* là où le nom fait défaut (que veut dire pour l'homme exister dans le sans-nom nous ne le savons pas, ou pas encore, mais nous pressentons que se joue là pour Heidegger notre plus haute possibilité). ³⁵

Second moment, celui du *possible* retour au nom. À aucun moment en effet il n'aura été question d'oublier qu'il s'agit de nous, et que ce « nous » veut dire : « nous qui sommes des hommes ». Ainsi la question « Après le sujet qui vient ? » ne peut en aucun cas signifier un pur et simple anéantissement du sujet. Aussi les réflexions sur l'humanisme qui ont conduit à parler de la « mort de l'homme » ne signifient absolument et évidemment pas – même si cette évidence demande à être rappelée – que l'homme doive être supprimé. Quelques lignes de Maurice Blanchot dans le même chapitre sur l'humanisme et l'athéisme vaudront pour une mise au point sur laquelle il n'y a pas lieu de revenir :

³² Traduction R. Munier (*Les fragments d'Héraclite*, Fata Morgana, Montpellier 1991).

³³ M. HEIDEGGER – E. FINK, *Héraclite*, GA 15, 29 ; trad. J. Launay et P. Lévy, Gallimard, Paris 1973, p. 24.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Identité et différence*, GA 11, 63 ; trad. A. Préau, dans M. HEIDEGGER, *Questions I*, Gallimard, Paris 1968, p. 289. Songeons aussi au petit écrit de 1974 *Le défaut des noms sacrés* (GA 13, 231-235 ; trad. R. Munier et Ph. Lacoue-Labarthe dans « Contre toute attente », 2-3, 1981 ; autre trad. de D. Saatchian sous le titre *Le manque des noms salutaires*, dans *La réalité à répétition*, Lettrage, Paris 2006).

³⁵ Sur ce motif du sans-nom, voir l'article de M. Haar : *L'irréductible au langage : le sans-nom*, dans « Epokhè. L'irréductible », 3, 1993, et notamment pour la *Lettre sur l'humanisme* p. 54 et 64ss.

L'homme est absent des sciences humaines. Cela ne veut pas dire qu'il soit élué ou supprimé. C'est au contraire pour lui la seule manière d'y être présent d'une manière qui ne fasse de ce qui l'affirme ni un objet – une réalité naturelle quelconque –, ni une subjectivité ou encore une pure exigence morale ou idéologique : d'une manière donc qui ne soit ni empirique ni anthropomorphique ni anthropologique.³⁶

L'insistance avec laquelle Heidegger a voulu séparer en 1927 analytique du Dasein et anthropologie ne doit pas cacher que le Dasein et l'homme sont le même étant – comme l'étoile du matin et l'étoile du soir sont la même planète (Vénus), mais qui voudrait confondre le matin et le soir ? Il faut revenir à la première notation de Heidegger à propos du Dasein : « cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes » (SZ § 2), et comprendre que de l'homme il est encore question quand bien même un autre nom serait venu après lui pour signifier mieux que lui ce que veut dire exister. Il faut comprendre que là même où Heidegger substitue le mot Dasein au mot homme, il ne peut renoncer au « nous », qui signifie nécessairement « nous les hommes ». Cela peut vouloir dire – et Derrida le dit dans sa Conférence de 1968 sur « Les fins de l'homme » – que la pensée heideggérienne n'a pas coupé toutes les amarres avec la détermination métaphysique de l'homme,³⁷ mais cela veut dire surtout que *Être et temps* échappe à l'hybris d'une pensée spéculative coupée de toute attestation phénoménologique parce que de toute expérience qui soit nôtre.

Comment tenir à la fois ces deux moments – l'effacement du nom de l'homme et son retour – sans que l'un des deux triomphe définitivement de l'autre : sans que l'effacement rende impossible le retour au nom d'homme (impossible, ou bien définitivement marqué au sceau de la naïveté d'une restauration pure et simple), ou sans que le retour du nom efface l'effacement lui-même (comme si rien n'avait eu lieu de ce premier moment) ? Quel langage, ou quelle écriture nous permettra à la fois de dire et de dédire le nom de l'homme ? Moins qu'un nom peut-être, la plus petite œuvre du langage quand celui-ci cesse de faire œuvre – Blanchot dans le chapitre déjà plusieurs fois cité de *L'Entretien infini* dit : « le cri »³⁸ (traduisons : ce qui

³⁶ M. Blanchot, *L'Entretien infini*, cit., p. 373ss.

³⁷ « Une fois que l'on a renoncé à poser le nous dans la dimension métaphysique du “nous-les-hommes”, une fois qu'on a renoncé à charger le nous-hommes des déterminations métaphysiques du propre de l'homme (*zôon logon êkon*, etc.), il reste [...] » que la question de Heidegger demeure aimantée par la question de l'homme et du propre de l'homme (J. DERRIDA, *Les fins de l'homme*, cit., p. 148) et (ajoutons-nous) qu'elle ne peut justement pas renoncer à penser un « nous ». Comme l'écrit cette fois Jean Greisch : « en aucun cas elle ne saurait signifier que nous soyons débarrassés de la question : “Qui sommes-nous ?” » (J. GREISCH, *Qui sommes-nous ? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Peeters, Louvain 2009, p. 69).

³⁸ « Qu'est-ce donc que “l'humanisme” ? Par quoi le définir sans l'engager dans le *logos* d'une définition ? Par ce qui l'éloignera le plus d'un langage : le cri (c'est-à-dire le mur-

de l'homme résiste à la destruction de l'homme).³⁹ Ou alors, il faut bien plus qu'un mot et une définition : le déploiement d'une question infinie – une question avec laquelle nous n'en aurons jamais fini à propos de celui que nous sommes.

Comment tenir ensemble les deux moments de l'effacement et du retour du nom ? Pour répondre à cette difficulté introduisons un troisième moment, et pour cela revenons aux trois traits caractéristiques du Dasein relevés au début de cet exposé : Dasein ne veut pas dire homme (SZ § 10) ; le Dasein est ce que nous sommes, sous-entendu nous qui sommes des hommes (SZ § 2) ; le Dasein est avant tout le nom d'une question, celle que nous sommes à nous-mêmes (SZ § 4). Aussi à la question : « Qu'est-ce que l'homme ? » qui appelle une définition, se substitue une interrogation proprement infinie : « Qui est le Dasein ? », ou encore « Qui sommes-nous ? ». ⁴⁰ Et pour y répondre, ne le pouvant pas, nous n'aurons pas de trop du cours entier de notre vie. Il y a là une question qu'il faut laisser le plus longtemps possible en suspens, et ne pas refermer trop tôt sur le prétendu savoir d'une réponse. À la lettre, il n'y a pas de savoir de l'homme, mais le long récit de celui que nous sommes. Car ce que nous sommes ne se dit pas dans le savoir d'un genre dont nous serions un exemple particulier, mais dans l'histoire, forcément singulière, d'une vie. Et récit d'autant plus juste qu'il saura maintenir l'équivoque entre l'effacement du nom et l'avènement de soi.

Ce pourrait être l'affaire de la littérature. C'est la sienne assurément : d'un même trait écrire et retenir, tout montrer de cette vie qui est la nôtre et en même temps la maintenir dans sa dimension d'énigme. Ce serait folie que de vouloir enfermer tout l'espace de la littérature dans quelques formules qui auraient force de loi. Donnons plutôt *une* indication, *un* exemple, parce qu'*un* récit entre bien d'autres, mais qui suffira pour ouvrir un chantier confié à d'autres (d'autres jours, d'autres travaux, d'autres hommes).

« C'est de l'homme que j'ai à parler » pouvait déclarer tout de go Rousseau au début du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, d'une

mure), cri du besoin ou cri de la protestation, cri sans mot sans silence, cri ignoble ou, à la rigueur, le cri écrit, les graffites des murailles » (M. BLANCHOT, *L'Entretien infini*, cit., p. 392). Mais pour dire ce cri, voici qu'il emprunte les mots d'un poète, ceux d'Antonin Artaud dans une lettre à André Breton du 23 avril 1947 (citée p. 393).

³⁹ Si l'on se souvient de cette formule, inspirée par le livre de Robert Antelme, *L'Espèce humaine* : « L'homme est l'indestructible qui peut être détruit » (Id., *L'Espèce humaine*, Gallimard, Paris 1957, p. 192).

⁴⁰ Voir J.-F. COURTINE, *La Cause de la phénoménologie*, PUF, Paris 2007, p. 258 : « [...] l'être-là, à savoir cet étant qui est lui-même déterminé par son ouverture à la compréhension de l'être, et plus encore par son ouverture à la question de l'être. L'être-là, comme le souligne très justement Derrida, est ce que "nous" sommes dès lors que nous ne savons de nous que cela : nous avons "le pouvoir ou plutôt la possibilité de questionner, nous avons l'expérience du questionnement". La question directrice peut alors s'énoncer comme question du "qui ?". Qui suis-je, qui sommes-nous ? »

manière devenue pour nous impossible. « C'est de moi que j'ai à parler », prononce le personnage sans-nom de Beckett, sans autre nom que l'innommable. Ou plutôt, pour reprendre les termes exacts de son monologue :

C'est de moi maintenant que je dois parler, fût-ce avec leur langage, ce sera un commencement, un pas vers le silence, vers la fin de la folie, celle d'avoir à parler et de ne le pouvoir...⁴¹

Les près de deux cents pages de monologue de *L'Innommable* ne sortiront pas du cadre tracé par ces quelques lignes. « Il faut parler », et « Je ne le peux pas » – tout a lieu entre cette injonction et cet impossible. Tout s'y joue de cette humanité qui est la nôtre : ce battement d'une existence, entre la naissance d'une voix et l'échouage d'une vie. Tout se répète et s'aggrave des difficultés que nous venons de soulever : comment tenir ensemble l'acheminement vers le nom et son effacement ? (Tout s'aggrave parce qu'il n'est plus question de l'homme en général, mais de cet homme, celui qui parle, celui que je suis aussi.) L'équivoque du récit tient dans la présence simultanée de ces deux moments. Mais équivoque dont il faudra se demander si elle relève du récit en tant que récit, ou plus en amont de cette manière d'exister qui est la nôtre, entre le sans-nom et le nom, dans le battement d'un *peut-être*.

« Où maintenant ? Quand maintenant ? Qui maintenant ? »⁴² Ces questions – mais questions laissées sans réponse, dans l'inquiétude de l'absence de réponse – n'ouvrent pas seulement le récit de Beckett, elles le commandent de part en part. À la question : « Qui parle ? », il est facile de répondre : un « Je » - le long monologue de *L'Innommable* aura tôt fait de faire trembler cette évidence. Une voix impersonnelle se fait entendre, impersonnelle et incessante, et qui n'est la voix de personne, ou bien de celui qui a perdu le pouvoir de dire « Je », sinon par effraction, sans en avoir le droit. « Qui parle ? » - à cette question Samuel Beckett aura répondu dans un texte des années 50, souvent très proche du monologue de *L'Innommable* : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle ». ⁴³ Phrase que Michel Foucault cite à (au moins) trois reprises, dans une Conférence intitulée « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969) et dans un entretien accordé à la revue « Esprit » en mai 1968, pour introduire le thème, non de la mort de l'homme, mais celui de la mort de l'auteur, qui en est le prologue :

Le thème dont je voudrais partir, j'en emprunte la formulation à Beckett : « Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit qu'importe qui parle. » Dans cette indif-

⁴¹ S. BECKETT, *L'Innommable*, Minuit, Paris 1953, p. 62.

⁴² *Ibidem*, p. 7.

⁴³ S. BECKETT, *Textes pour rien*, Minuit, Paris 1958, p. 129.

férence, je crois qu'il faut reconnaître un des principes éthiques fondamentaux de l'écriture contemporaine.⁴⁴

Tout au long du monologue de *L'Innommable*, il faut reconnaître surtout la menace toujours là du neutre, l'impersonnel, l'indifférence. Une menace que Blanchot a su décrire dans son commentaire du récit de Beckett :

Mais *l'Innommable* est précisément expérience vécue sous la menace de l'impersonnel, approche d'une parole neutre qui se parle seule, qui traverse celui qui l'écoute, est sans intimité, exclut toute intimité, et qu'on ne peut faire taire, car c'est l'incessant, l'interminable.⁴⁵

Et pourtant quelqu'un tente de naître à même une parole qui soit la sienne. Quelqu'un échoue à dire comme il le voudrait, mais parle encore. Quelqu'un fait entendre le rêve d'être soi à défaut de se faire tout à fait entendre soi. Comment dire qu'il se tait complètement, celui qui monologue pendant près de deux cents pages ? Comment cette quête de soi pourrait-elle demeurer complètement à distance du soi avec qui elle fait corps ? Comme peut l'écrire Jean-Louis Chrétien, dans une étude hélas aujourd'hui à peine entr'ouverte : « *L'Innommable* est le récit dont l'objet est la quête des conditions de possibilité d'un récit en première personne »,⁴⁶ à quoi nous pourrions ajouter que la *possibilité* d'exister (ou sa *question*) est déjà toute l'affaire de l'existence.

Que ce long monologue de *L'Innommable* échoue à faire entendre la voix de quelqu'un, qu'il retourne à l'anonyme, l'impersonnel, le neutre, n'ôte rien au fait qu'une voix, même étouffée, a tenté de s'élever. Ici tenter de vivre est commencer de vivre, exister dans le tremblement d'une question commencer d'exister. Voilà ce qui est en litige : non pas le *fait* d'être un homme, mais la *tâche* de le devenir. Kierkegaard ne disait rien d'autre. Peut-être le personnage de *L'Innommable* ne peut-il rien de plus que les dernières lignes de son monologue :

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Qu'est-ce qu'un auteur ?* (1969) repris dans Id., *Dits et écrits*, Gallimard, Paris 1994 t. I, p. 792 – voir aussi la fin de la conférence : « Et derrière toutes ces questions, on n'entendait guère que le bruit d'une indifférence : "Qu'importe qui parle" » (*ibidem*, p. 812), et dans l'entretien avec « Esprit » : « en chaque phrase règne la loi sans nom, la blanche indifférence : "Qu'importe qui parle, quelqu'un a dit : qu'importe qui parle" » (« Réponse à une question », *ibidem*, p. 695).

⁴⁵ M. BLANCHOT, *Le Livre à venir* (1959), Gallimard, coll. Folio-essais, Paris 1986, p. 290.

⁴⁶ J.-L. CHRÉTIEN, *Conscience et roman I. La conscience au grand jour*, Minuit, Paris 2009, p. 262. Sur la question, précisément laissée en suspens, du monologue, voir tout le chapitre VII du livre de Chrétien : « Le monologue en souffrance de Samuel Beckett (sur *L'Innommable*) ».

[...] ça va être moi, ça va être le silence, là où je suis, je ne sais pas, je ne le saurais jamais, dans le silence on ne sait pas, il faut continuer, je ne peux pas continuer, je vais continuer.⁴⁷

mais dans ce jeu du pouvoir et de l'impouvoir, dans cette injonction d'exister qui se heurte à un impossible, dans cette affirmation d'une maxime (il faut parler) et cette reconnaissance d'une loi (je ne le peux pas), il y a dissymétrie : une parole continue. À celui qui est à lui-même une question – qui suis-je à moi-même, ou qui parle ? – celle-ci ne sera pas ôtée. Bien des définitions de l'homme peuvent tomber, bien des discours anthropologiques être détruits – il reste cette question, celle que fait entendre le récit de Beckett, cette question *que nous sommes*.

Dans l'équivoque de quelques entreprises littéraires est contenue aussi l'énigme que nous sommes à nous-mêmes.

⁴⁷ S. BECKETT, *L'Innommable*, cit., p. 213.

Contemporary Humanism

Questioning an Idea: a Time of Fragility, a Time of Opportunity?

Stefano Biancu, Benedetta Papasogli >> *Editoriale / Editorial*

Gianfranco Ravasi >> *Interrogativi antropologici contemporanei*

Claudio Rolle >> *Una etapa de la lucha por la dignidad humana.*

La Iglesia católica y los derechos humanos desde 1948 a 1978

Rodrigo Polanco >> *The Latin American Theology as a Humanist*

Proposal. A Liberation of the Non-Person

François Moog >> *La contribution de l'éducation catholique*

à la promotion d'un humanisme contemporain

Giuseppe Tognon >> *Humanism. Reflections on an Eponymous Idea*

Jérôme de Gramont >> *Retour sur une vieille querelle.*

L'anti-humanisme

Stefano Biancu >> *Competing Paradigms. A Century of Humanism*

and homo symbolicus

Federica Caccioppola >> *Educazione alla Cittadinanza Globale.*

Fragilità e potenzialità di un costruito emergente

Jeyver Rodríguez >> *Fragility, Vulnerability and Flourishing of All Beings*

Domenico Cambria >> *L'umano tra scrittura e lettura.*

A partire dal pensiero di Jacques Derrida

Francesca Simeoni >> *Fragilità e forza. Il paradosso dell'attenzione*

in Simone Weil

Kamila Drapała >> *On Plants and Jewels. Martha Nussbaum's*

Vulnerability Approach

Maria Beatrice Venanzi >> *Alla ricerca di un nuovo umanesimo.*

Figure di consonanza tra Mallarmé e Debussy

Alessandro Vetuli >> *«Con materna tenerezza». Figure d'umanesimo*

in Giovanna Maria della Croce (1603-1673)



www.muneraonline.eu



facebook.com/muneraonline



twitter.com/muneraonline