

## **La Politique de l'événement: une approche du problème politique de l'autre.**

**Angelina Uzín Olleros (\*)**

Le présent rapport essaie de présenter une lecture faite par quelqu'un qui s'est consacré à la philosophie dans un endroit du monde lointain et étranger au milieu européen mais qui est pourtant resté nostalgique à son égard: plusieurs générations nous lient aux ancêtres européens en même temps que notre histoire académique recueille l'enseignement et le rayonnement de la pensée des auteurs français, anglais, allemands et italiens, parmi d'autres.

Se consacrer à la philosophie ici, dans l'hémisphère Sud, c'est traduire et parcourir, inévitablement, cette pensée extérieure et en même temps que propre, étrange et familière, proche et insaisissable; et cela sans qu'un pareil phénomène soit perçu comme tout à fait contradictoire, mais plutôt comme étant la conséquence d'un perpétuel défi.

En premier lieu, je me propose de jauger l'importance des apports de la pensée française à notre culture, au moyen de son art, de sa littérature et de sa philosophie. Deuxièmement, je tiens à exposer et à analyser ce qu'étudier et comprendre la philosophie d'Alain Badiou - en tant qu'auteur contemporain représentatif de la philosophie française- signifie dans le présent historique.

Se démarquant d'autres auteurs, Alain Badiou ne se borne ni à la protestation ni à la dénonciation, mais il se propose de déceler les conséquences politiques d'une philosophie qui pense sous les conditions de la politique, à savoir sous la condition de vérités politiques, pour jeter le défi d'une politique en accord avec le temps présent, où la sociologie positiviste de la prédiction des faits sociaux serait dépassée par une politique de l'événement toujours en alerte face à l'imprévu et face aux incidents qui nous étonnent se détachant du quotidien, du normal, du correct.

En d'autres termes, il s'agit pour lui d'abandonner une philosophie des statistiques pour oser mettre à l'oeuvre une manière différente de penser ce qui survient: un jeu équilibrant l'unité et la multiplicité, où ce qui est multiple peut être nommé dans l'unité mais n'étant Un ni dans la réalité sociale ni dans le monde.

Conjuguant les quatre conditions de la philosophie - l'amour, le mathème, l'art et la politique - Alain Badiou trouve une solution au double désaccord entre Platon et Heidegger. Ainsi, pour Platon la condition fondamentale et unique de la philosophie est la mathématique: il se méfie de l'art et le discrédite; à son avis, l'art et les poètes ne parlent que de fictions et ils sont trompeurs. Tandis que pour Heidegger, la mathématique exprime le calcul qui nous rend prisonniers d'un monde technicisé et éloigné du penser, seuls les poètes déclenchent l'interrogation sur l'être : la poésie prend à sa charge la tâche autrefois réalisée par le philosophe, celle de voir les choses sous un angle qui n'est pas l'habituel. Selon les mots d'Alain Badiou, la mathématique est pour Platon le vestibule de la philosophie; tandis que dans la pensée de Heidegger, la poésie est le seuil de la philosophie.

Si un philosophe ne considère qu'une seule de ces conditions (que ce soit la mathématique ou la poésie) à la base de la philosophie, il en tire une conséquence politique toute proche du totalitarisme ou du nazisme. C'est pourquoi le présent travail

traitera d'abord des quatre conditions de la philosophie pour s'occuper ensuite de la politique de l'autre, car c'est dans l'altérité que s'exprime la multiplicité des événements devant inspirer une politique égalitaire en acte.

## **1. La politique et la question de l'autre.**

Sur cet aspect, on peut remarquer au moins deux paradoxes. Le premier postule le fait que chaque être humain est "habité" par les autres, ce qui en même temps nous constitue comme quelqu'un "en soi-même" et quelqu'un "dans un autre". Le deuxième paradoxe est fondé sur le fait que chacun est pour autrui, un autre ; et que l'autre est pour chacun, autrui.

En faisant un bilan de notre identité, nous observons la conjonction des faits dont nous avons hérités moyennant notre culture, notre apprentissage ou à partir de mandats ou obligations imposés et proposés par les autres. Mais dans notre singularité, tout cela est transformé en quelque chose de nouveau, c'est-à-dire d'inaugural ; quelque chose de tout à fait particulier qui conforme chez nous cet aspect de l'unicité individuelle qui n'est que le résultat de la conjonction de l'intérieur et de l'extérieur.

Chaque trait de notre intériorité est signé par ce qui est acquis et par ce qui est inné, ce que d'autres appellent "programmation génétique". Notre propre histoire d'être humain et d'individu humain, se constitue entre la phylogenèse (ontogénie) et l'ontogenèse (ontogénétique), mais dans chaque cas particulier cette histoire est unique: elle s'achève et se consomme dans une temporalité qui nous est propre.

Le problème se produit car dans la pratique l'on ne peut pas se passer des autres. L'animal humain est un être essentiellement social et politique. Il est donc vulnérable et il a besoin de la communauté ce qui met en relief une interdépendance d'individualités qui, dans les mots de Heidegger, fait du monde un "*plexus* de signifiés" et un "*plexus* d'instruments".

L'autonomie ne peut être conçue que comme un désir. Présentée comme un axiome, elle devient autisme et ne représente que l'intériorité renfermée en soi-même, qui devient donc pathologique.

## **2. La préoccupation de la politique envers l'autre.**

Quelles sont les limites du rapport avec l'autre?

La préoccupation envers l'autre peut constituer un prélude avant l'occupation proprement dite. L'autre, au lieu d'être le destinataire de nos soins et de notre solidarité, peut devenir un être occupé, envahi, inhibé dans ses facultés de décision et de choix qui lui permettent de construire sa propre histoire à lui, en tant qu'historicité ou en tant que parcours et destin personnels.

Cette occupation immerge l'homme dans une hétéronomie et dans une dépendance par rapport à l'autre qui ne lui permettent pas de développer un projet propre pour satisfaire à ses aspirations personnelles. Conclusion: l'homme se trouve condamné à une hétéronomie tragique et sans issue.

Comme animal social, l'homme a besoin des autres. C'est quelqu'un qui vit "avec" et qui peut s'autocomprendre seulement s'il est considéré par les autres, puisque ce sont les autres qui vont affirmer ou nier son existence. Voilà la racine du conflit, qui peut être soutenue par la distinction entre "nous" et "autrui".

Dans notre qualité d'êtres sociaux, nous sommes plus que des animaux politiques; autrement dit, nous sommes des personnes ou des sujets politiques.

On peut distinguer deux branches appartenant à l'étymologie du mot politique: le mot "polis" qui est en rapport avec le fait de pouvoir vivre en communauté et le mot "polémos" qui est en relation avec l'antagonisme et le conflit. En ce qui concerne la polis, on devrait aborder le problème concernant l'organisation; c'est-à-dire: étudier de quelle façon on peut ou on doit se conduire pour faire partie d'un groupe. En ce qui concerne le polémos on peut identifier deux figures qui participent au conflit: l'ennemi et l'adversaire.

D'après la pensée d'Hanna Arendt, la condition ultime de la politique c'est la pluralité, qui sert à prouver que l'on n'est pas quelque chose, mais quelqu'un. Le monde humain n'est que l'endroit qui a pour loi la pluralité. Le monde est ce qui reste entre nous et ce qui, en même temps, nous sépare et nous réunit. Un trait qui caractérise l'être humain c'est l'action : agir, c'est inaugurer, faire apparaître quelque chose en public pour la première fois, ajouter quelque chose de singulier au monde. La liberté devient possible dans l'action. Le fait d'être libre et celui d'agir, constituent le recto et le verso d'une feuille. Il est donc impossible de les séparer.

Au moment où l'on s'interroge sur la politique, il est impossible de se débarrasser des préjugés. *"A présent si l'on veut parler de politique du point de vue des êtres politiques, il faudrait revoir les préjugés que nous gardons envers ce concept"*(1) *"Le véritable danger du préjugé réside dans le fait qu'il est toujours ancré dans le passé, et c'est pour cela qu'il s'entame à l'avance au jugement et l'empêche, rendant impossible le fait de vivre le présent"* (2)

Répondre à la question sur la politique implique une analyse de nos préjugés pour aboutir au jugement auprès de la réponse sur ce qui est politique. On trouve y compris le concept de compréhension qu'Arendt explique dans un autre ouvrage: *De l'histoire à l'action*. Le fait de comprendre n'est pas en rapport avec le fait de pardonner. Mais la compréhension est en rapport avec le besoin d'établir un jugement auprès des faits qui se sont produits dans le passé. Tout cela, va nous permettre d'aborder un présent qui ne reproduira pas les politiques totalitaires qui ont soumis l'humanité dans la crainte et l'horreur.

### **3. Quand la politique produit l'obsession envers autrui.**

Quand l'autre n'est qu'un miroir dans lequel l'on se regarde soi-même et à partir duquel on reconnaît son humanité, ce n'est pas l'autre qui apparaît face à nous, mais seulement ce que nous voulons reconnaître de nous en lui. C'est quand on apprend à regarder l'autre comme quelqu'un en soi-même, qu'on peut le découvrir. C'est le moment où l'on peut distinguer son propre visage à lui.

Pouvoir apprécier le véritable visage de l'autre, essayer de le comprendre, de l'interpréter, de l'interpeller dans son intériorité, signifie essayer de prendre sa place, et regarder l'univers d'après son propre point de vue. L'autre est toujours différent et ce sont les

différences qui enrichissent notre regard. Pourtant, cet effort pour nous "altérer" peut devenir une obsession.

Si la préoccupation envers autrui ne respecte pas leur liberté et n'admet pas leur dignité elle dévient la colonisation de l'autre. Cela empêche que leur singularité puisse se développer librement et condamne l'autre à la violence de se trahir soi-même.

Friedrich Nietzsche dit que *la véritable trahison c'est la trahison de soi-même*, et qu'elle a lieu quand on méprise notre propre désir au profit de celui d'un autre. Dans la volonté du pouvoir, on oblige l'autre à accomplir notre objectif et dans cette imposition on l'annule.

Certes, nous sommes "habités" par d'autres, mais cela entraîne le risque de nous trouver envahis, colonisés, aliénés par le pouvoir de l'autre. C'est dans ce sens que Nietzsche déclare que le bon disciple est celui qui trahit son maître, celui dont la trahison est non pas d'ordre éthique, mais en rapport avec le fait que le disciple reste fidèle à la propre singularité de sa pensée à lui.

Il est impossible de se débarrasser complètement des autres, car un "moi" existe pour autant qu'il existe un autre moi qui le désigne, le met à l'abri et le défend. Pour Sartre, l'autre, qui est un moi en soi-même, devient parfois l'enfer; quand l'autre nous rabaisse à l'état de chose ou - dans la pensée kantienne - l'autre est un sujet qui aspire à son autonomie. C'est pour cela qu'on ne peut pas l'isoler car **c'est quelque chose qui nous assujettit, mais en même temps nous soutient**. L'idéal proposé d'un être humain qui prétend se rendre universel, résout le problème de l'autre - en ce qui concerne son humanité - dans des termes également universalisables qui aboutissent à la violence herméneutique de les dénommer à partir de ce mandat.

Ainsi que l'écrit Jean François Lyotard : "*Même ce qui peut y avoir d'effrayant chez Kant sur cet aspect -ce qui n'est pas anthropologique mais proprement transcendant- et qui est dans la tension critique, rompt l'unité plus au moins présupposée d'un sujet (humain). Tel qu'il arrive dans le cas, à mon avis exemplaire, de l'analyse de ce qui est sublime ou des écrits historico-politiques, même cela est expurgé. Avec ce prétendu retour à Kant, on ne fait qu'abriter le préjugé humaniste à l'égard de son autorité*" (3)

Dans le rapport avec les autres, la liberté joue le rôle de destinée, comme une entreprise inachevée de liberté, comme aspiration perpétuelle, inépuisable mais non pas absolue. L'être libre peut être conçu, d'après une certaine tradition de philosophie politique, comme quelqu'un qui se détermine soi-même à partir de sa propre conscience morale, ou comme quelqu'un qui n'est pas atteint, limité par une puissance externe. Ces définitions sont nommées dans la modernité: démocratie, la première, et libérale, la deuxième.

#### **4. Politique et événement.**

La méfiance envers la politique dérive de la méfiance envers la raison. Une politique qui ne peut assurer les liens sociaux mais qui les trahit, cristallise ces liens dans des lois qui ne sont pas toujours justes, résultant favorables aux mêmes sujets qui se renouvellent dans des discours et dans des paradigmes momentanément hégémoniques. Une politique colonialiste, dictatoriale, remplacée par une politique de la tolérance qui n'arrive pas à définir l'expérience de la liberté et de la créativité.

Le rêve moderne d'un État qui puisse organiser le reste des institutions à partir d'un gouvernement tripartite qui assure l'accomplissement de la loi et des garanties des citoyens, a été dénoncé comme une entité de contrôle et de surveillance des consciences individuelles.

C'est dans ce sens que Michel Foucault s'est consacré à étudier la formation de ce qu'il appelle "*société disciplinaire*", dans laquelle prédominent les mécanismes de contrôle. Ce qui caractérise ce type d'organisation sociale c'est la surveillance qui précède tout savoir, à la différence des sociétés antérieures au dix-neuvième siècle, dans lesquelles le questionnement promeut les savoirs. "*Le contrôle des individus, cette espèce de contrôle pénal au niveau de ses virtualités, ne peut être exécuté par la justice mais par une série de pouvoirs latéraux tels que la police et tout un réseau d'institutions destinées à la surveillance et à la correction: la police pour la surveillance, les institutions psychologiques, psychiatriques, criminologiques, médicales et pédagogiques pour la correction*"(4)

Pour Michel Foucault, le passage du questionnement à la surveillance donne naissance à ce qu'il appelle "*l'âge de l'orthopédie sociale*", caractérisée par le panoptisme (en se rapportant au Panoptique de Jeremías Bentham). Le panoptisme est le type de pouvoir propre d'une société de surveillance fondée sur des politiques d'enfermement et des institutions de séquestre (prisons). Selon Foucault, les trois aspects caractéristiques du panoptisme seraient: la surveillance, le contrôle et la correction et ils "*constituent une dimension fondamentale et inhérente aux rapports de pouvoir existant dans notre société*" (5) D'autre part, il signale deux fonctions primaires des institutions de séquestre: l'exploitation complète du temps et le contrôle du corps des individus. Dans les politiques d'enfermement les sujets sont "*fixés*" aux institutions (école, hôpital, usine, bureau) et s'ils en sont exclus parce qu'ils sont des anormaux ou des criminels; ils seront fixés à un autre type d'institutions.

Au sein du discours se produisent des luttes pour s'approprier un endroit, une géographie politique qui soit en faveur d'une épistémè dominante. Dès le discours l'on désigne une destinée pour les sujets, le fait de la vérité se construit politiquement. Au Moyen Age le fou était quelqu'un qui était possédé par le démon, mais après la naissance de la psychiatrie et de son discours scientifique, il est considéré comme un malade mental. Cela vient expliquer la "*matérialité du discours*" dont parle Foucault. Même si l'on met en considération les révisions de l'oeuvre de Foucault (Habermas, Baudrillard, de Marinis), il demeure vrai que dans les sociétés disciplinaires et de contrôle, le caractère qui prédomine est celui de l'obsession pour autrui, et celle-là se manifeste à partir des "*mécanismes d'exclusion*" qui opèrent institutionnellement dès la dichotomie "*folie/raison*".

Cependant, on peut trouver des propositions qui sont contre la politique d'enfermement qui isolent les sujets à l'intérieur des institutions. Ces propositions font partie d'une politique de la différence qui contemple les identités et elles sont comprises dans ce qu'Alain Badiou dénomme le "*multiple pur*".

## **5. Une politique de la différence.**

Pour Badiou, il existe quatre conditions de la philosophie: l'amour, l'art (le poème), la politique et le mathème. Si la philosophie est la production d'une forme quelconque de vérité, celle-là se réalise dans le déploiement de ces conditions. Comme Badiou l'affirme:

*"La vérité n'est pas un constat ni un jugement mais une production, une création, une nouveauté qui résulte d'un devenir. Depuis Platon, la philosophie a distingué quatre possibilités : produire des vérités sur la réalité objective du monde -les vérités scientifiques-; sur les apparences sensibles en fabriquant d'autres apparences -les vérités artistiques-; la création de nouvelles figures sur la société -les vérités politiques- et la création de nouvelles figures sur la relation intime avec autrui -les vérités appelées vérités de l'amour-. Reprenant cette idée, je tiens à affirmer que dans les sciences, l'art, la politique et l'amour, se trouvent les grands processus de production de vérité" (6)*

Celle-ci est alors une époque d'inconsistance, pour laquelle une philosophie doit se transformer en une théorie consistante de l'inconsistance. Ce qui équivaut à dire que nous devons poser une nouvelle ontologie, de l'être de tout ce qui est, en entendant ce qui est comme inconsistant. La philosophie est, depuis toujours, la question pour le changement et la permanence, pour l'unité et la multiplicité, pour le devenir et ce qui persiste dans ce devenir. Il y a philosophie et science parce qu'il y a un, il y a permanence.

La tâche que nous devons entreprendre, alors, est celle de rétablir la lutte entre l'un et la multiplicité. Dans la multiplicité éclate la consistance, ce qui est un, ce qui demeure. Et il n'est pas possible de penser à ce qui est multiple sans l'un, sans l'unicité.

C'est Platon qui s'aperçoit de cela et de la nécessité de faire appel à la mathématique si nous voulons penser à l'unité et à la multiplicité. Quand Alain Badiou prétend réaliser une ontologie du multiple pur, il a besoin de s'en remettre au platonisme : "si l'un n'est pas, nul n'est", dit Platon dans son dialogue *Parménide*, et ce que Badiou essaye de faire se présente lui-même comme un platonisme du multiple.

La loi qui ordonne le monde et le langage, est simple fiction, cela veut dire que la loi peut être autre, mais elle doit y être toujours. La loi est ce qui organise la multiplicité.

Ce qui est fiction dans la loi fait que la pensée n'est pas de l'ordre de ce qui est donné mais de ce qui va se faire. Créer une pensée c'est créer sa propre pratique, celle qui est intérieure à sa propre dynamique. Toute multiplicité appartient à un ensemble de multiples purs, néanmoins **appartenir ne signifie pas y être inclus**. Dans tout ensemble il y a plus de parts que d'éléments, c'est pourquoi tout ensemble est dépassé par ses parties.

C'est pour cela que la justice ne doit pas être pensée comme l'inclusion absolue au groupe d'appartenance. Et c'est sur ce point que la politique socialiste est erronée, lorsqu'elle pense la société comme un ensemble fermé d'inclusions pures. Les politiques révolutionnaires de la France entre 1792 et 1794, celle de la Commune de Paris en 1871, la révolution bolchevique entre 1902 et 1917, celle de la guerre populaire en Chine entre 1920 et 1949, sont des exemples de ce type de pensée fondée à partir de « *la représentation de la capacité collective liée à la plus stricte égalité* ». C'est à dire, elles se fondent sur la consistance de l'égalité depuis l'un, l'humanité générique. Son échec a été celui de ne pas donner une réponse à l'inconsistance de la multiplicité du social et de se fermer en une structure sociale naturalisée. « *L'égalité politique n'est pas ce que nous souhaitons ou projetons, c'est ce que nous déclarons dans la chaleur de l'événement, ici et maintenant, comme ce qui est et non comme ce qui doit être. La justice –comme la philosophie- ne peut être un programme d'État. La justice c'est la qualification d'une politique égalitaire en acte* » (7)

Pour Alain Badiou la philosophie doit mettre en lumière la valeur universelle de la justice comme une vérité qui se produit dans la pensée locale et fragile.

La société est propre à la condition humaine, les êtres humains sont inexorablement sociaux. Ils ont besoin d'un groupe/ de l'ensemble; la politique est cette invention qui surgit de la manière particulière dans laquelle cet ensemble / groupe s'ouvre à la possibilité de la convivialité inconsistante et plurielle.

Pour lui, le mathème est des quatre conditions de la philosophie la principale. Le mathème nous permet de penser l'impensable et de dire l'indicible, le vide et l'infini.

La philosophie comme production de vérité dans l'inconsistance, c'est une possibilité, un point de départ et non un point d'arrivée, c'est ce qui vient et non ce qui est donné, c'est une invention et non ce qui est hérité.

Une philosophie politique, entendue comme philosophie de la justice, c'est l'événement en tant qu'il ne résulte ni comme présenté ni comme présentable de l'ensemble social ; il se produit dans ce qui reste à faire, dans ce qui se vit comme possibilité, sans référents. Dans son ouvrage *L'être et l'événement*, Badiou définit l'événement comme :

*« Un événement est toujours localisable. Qu'est-ce que cela signifie ? En premier lieu, que nul événement ne concerne, de manière immédiate, la situation dans son ensemble. Un événement est toujours un point de la situation, quelle que soit la signification du mot « concerner ». D'une manière générale, il est possible de caractériser le type de multiple qui peut « concerner » un événement, dans une situation n'importe laquelle. Comme c'était prévisible, il s'agit de ce que j'ai appelé un lieu d'événement (ou le bord du vide, ou fondateur)" (8)*

Un événement n'est pas un fait. Les faits font référence à des situations naturelles et neutres. L'événement n'est ni naturel ni neutre, il est situé historiquement, l'endroit où l'événement a lieu est une condition pour l'existence de celui-ci. Lorsqu'il affirme que l'événement appartient à la situation où il se place, Badiou veut signifier qu' il n'est pas seulement *l'irruption dans le vide*.

Créer une politique requiert une idée qui unifie l'ensemble; l'événement joue un rôle prépondérant car il désigne ce qui est inattendu. L'importance de l'événement tient aux subjectivités qui s'organisent tout autour, dans ses conséquences. L'événement est en rapport avec le hasard, c'est quelque chose qui ne peut être calculé ni prévu. Badiou nous dit alors que :

*"Lorsqu'un grand événement secoue la société, il y a trois attitudes fondamentales : celle qui lui fait confiance et qui essaie de trouver ses conséquences positives -ce que j'appelle fidélité - celle qui soutient que sans l'événement les choses seraient survenues de toute manière - la réaction -; et celle qui soutient que l'événement n'est que l'image de quelque chose de plus profond inspiré d'une loi théologique. Nous avons alors une fidélité positive envers l'événement, une réaction qui le déclare inutile et une suppression en mains d'une atmosphère sacrée et transcendante" (9)*

Pour réemployer les termes de Badiou, on pourrait concevoir une politique de la différence comme une politique de l'événement qui se développe entre la fidélité et la réaction et qui

résiste face à la conspiration d'une loi théologique, d'un mandat provenant d'une entité supérieure et hors de toute atteinte. Pour faire face au mandat du colonialisme et à la duperie axiologique de la tolérance, une politique de la différence ne peut pas faire partie d'une société désintégrée, anarchique et intolérante.

Chaque mot renferme en lui la violence herméneutique de désigner autrui à partir d'un certain privilège de la discipline. Le véritable défi d'être pour la différence, pour la multiplicité réside dans le fait de recréer les institutions car tout ce qui est déjà institué conspire contre le savoir, l'amour, la liberté.

Il s'agit donc de vivre possédant un esprit ouvert, dans l'essai permanent et quotidien de nous regarder et de regarder les autres au travers d'un cristal, parfois brumeux, parfois coloré magnifiquement par la différence.

**(\*) Professeur de Philosophie. Université Nationale d'Entre Ríos. Argentine.**

**Auteur : *Introduction à la pensée d'Alain Badiou. Les quatre conditions de la philosophie.* Imago Mundi. Buenos Aires. 2008.**

#### **Citations textuelles.**

- (1) Arendt, Hannah. *Quelle est la politique?* Page 52.
- (2) Arendt, Hannah. *Quelle est la politique?* Page 62.
- (3) Lyotard J. F. *Ce qui est inhumain. Char elles sur le temps.* Page 9.
- (4) Foucault, Michel. *La vérité et les formes juridiques.* Quatrième conférence. Page 98.
- (5) Foucault, Michel. *La vérité et les formes juridiques.* Cinquième conférence. Page 117.
- (6) Badiou, Alain. Entrevue de Radar Livres. Page 8.
- (7) Badiou, Alain. Quel est de penser philosophiquement la politique? Dans : *Réflexions sur notre temps.* Page 81.
- (8) Badiou, A. *L'être et l'événement.* Page 201.
- (9) Badiou, A. Entrevue de Radar Livres. Page 8.

#### **Bibliographie (Textes en Espagnol):**

Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Barcelona. Paidós. 1995.

Badiou, Alain. *El ser y el acontecimiento.* Buenos Aires. Manantial. 1999.

Badiou, Alain. *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y las experiencias de lo inhumano.* Buenos Aires. Del Cifrado. 2000.

Badiou, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires. Nueva Visión. 1990.

Radar Libros. Suplemento Literario de Página 12. Año V. N° 310. Domingo 12/10/2003. "Imágenes de la emancipación". Entrevista de Cecilia Sosa al filósofo Alain Badiou.

Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires. Gallimard. 1989.

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona. Gedisa. 1980.

Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México. Fondo de Cultura Económica. 2000.

Lyotard, J. F. *Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo*. Buenos Aires. Manantial. 1998.