

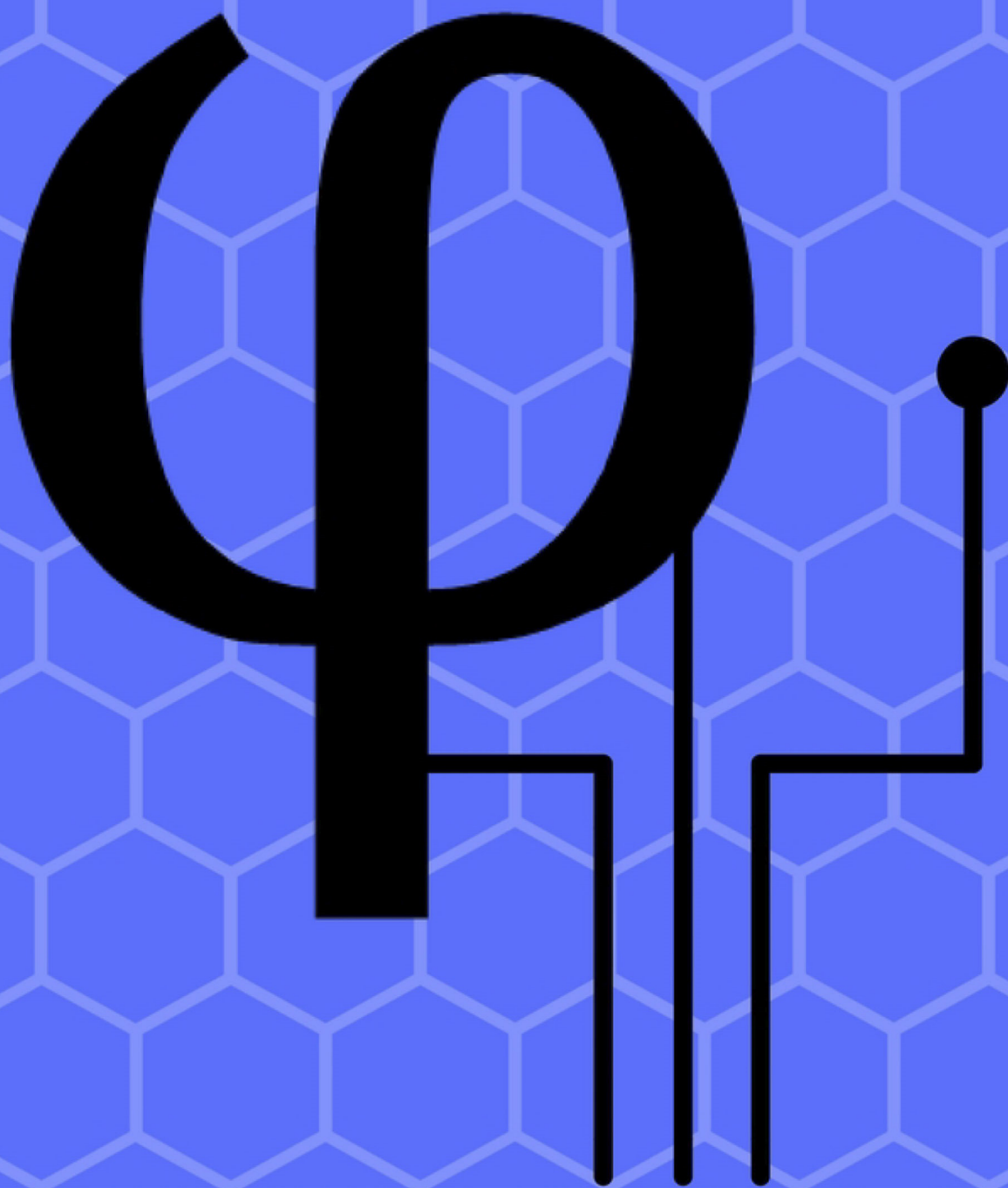
Eleuthería Φ

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ελευθερία

REVISTA
ELETRÔNICA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS - CURSO DE FILOSOFIA





FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – CCHS
CURSO DE FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

Eleuthería Φ

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ANO I – VOL. 01 – N. 01

JULHO/2016 – DEZEMBRO/2016

Ελευθερία

REITOR

Marcelo Turine

VICE-REITORA

Camila Ítavo

PRÓ-REITOR DE ENSINO E GRADUAÇÃO

Ruy Alberto Caetano Correa Filho

PRO-REITOR DE PESQUISA, PÓS GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO

Nalvo Franco de Almeida Júnior

DIRETORA DO CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

Vera Lúcia Penzo Fernandes

COORDENADOR DO CURSO DE FILOSOFIA

Ricardo Pereira de Melo

COORDENADOR DO MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)

Ricardo Pereira de Melo

Eleutheria Φ

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA

EDITORES-CHEFE

Dr. Ricardo Pereira de Melo

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Brasil

EDITORES-ASSISTENTES

Margareth Hokama Shinzato

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Leandro Ramires Duarte

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

CONSELHO EXECUTIVO

Dra. Marta Rios Alves Nunes da Costa

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Portugal

Dra. Maíra de Souza Borba

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Ricardo Pereira de Melo

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Osmar Ramão Galeano de Souza

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Erickson Cristiano Santos

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. Weiny César Freitas Pinto

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dra. Dulce Regina dos Santos Pedrossian

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dr. José Carlos da Silva

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Dra. Thelma Lessa da Fonseca

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

CONSELHO CIENTÍFICO (INTERNACIONAL)

Dr. Lawrence Hamilton

University of the Witwatersrand, Africa do Sul

Dra. Cyndie Sautereau

Fonds Ricoeur, Canadá

Dra. Nina Dimitrova

Academia da Ciencia da Bulgária, Bulgária

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru

Dr. Kiril Nokolov Shopov

Universidade de Veliko Tarnovo, Bulgária

Dr. Valetin Kanawrov

University Neofit Rilski, Bulgária

Dr. Jean Luc Amarile

Université Montpellier III, França

Dr. Vinicio Busacchi

Università degli studi di Cagliari, Itália

Dra. Tatyana Batuleva

Academia de Ciencia da Bulgária, Bulgária

Dra. Marjolaine Deschênes

École des Hautes Études en Sciences Sociales/Fonds Ricoeur, França

Dr. Alberto Romele

Universidade do Porto, Portugal

Dra. Begoña Rua

Univeristat de Barcelona/EHESS, França/Espanha, Espanha

Dr. Paulo Tunhas

Universidade do Porto, Portugal

Dra. Roberta Picardi

Conseil Scientifique Fonds Ricoeur/Università de Pavie, Itália

Dr. Luís António Umbelino

Universidade de Coimbra, Portugal

Dr. Gonçalo Marcelo

Universidade Católica Portuguesa, Portugal

Dr. Patricio Mena Malet

Universidad de La Frontera, Chile

Dr. Johann Michel

École des Hautes Études en Sciences Sociales, França

Dr. Amós Nascimento

University of Washington, Estados Unidos da América do Norte

Dra. Kamelia Zhabilova

Academia da Ciencia da Bulgária, Bulgária

CONSELHO CIENTÍFICO (NACIONAL)

Dr. Alcino Eduardo Bonella

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Dra. Léa Carneiro Silveira

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dra. Claudia Murta

Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Dra. Georgia Cristina Amitrano

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Dr. Leonardo Almada

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Dr. Rafael Cordeiro Silva

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Dr. João José R. L. de Almeida

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dr. Gustavo Silvano Batista

Universidade Federal do Piauí, Brasil

Dr. Elsio José Corá

Universidade Federal Fronteira Sul, Brasil

Dr. Noeli Dutra Rossato

Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Dr. Cláudio Reichert do Nascimento

Universidade Federal do Oeste da Bahia, Brasil

Dr. João Geraldo Martins da Cunha

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Renato dos Santos Belo

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Tristan Guillermo Torriani

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dr. Emanuele Tredanaro

Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Marcus José Alves de Souza

Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Dr. Adriano Machado Ribeiro

Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Dra. Ana Carolina Soliva Soria

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Dra. Ana Maria Said

Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Dra. Cilaine Alves Cunha

Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Jadir Antunes

Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Dr. Ricardo Musse

Universidade de São Paulo, Brasil

Dra. Rosa Maria Dias

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Dr. Luiz Roberto Monzani

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Dr. Eduardo Brandão

Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento

Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Elieser Donizete Spereta

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de SC, Brasil

Dr. Paulo Roberto Konzen

Universidade Federal de Rondônia, Brasil

Dr. Fernando Frota Dillenburg

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Dr. Fabio Maia Sobral

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira

Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Dr. Horácio Lújan Martinez

Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil

Dr. Roberto Charles Feitosa

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Dr. Rodnei Antonio do Nascimento

Universidade Federal de São Paulo, Brasil

Dr. Manuel Moreira da Silva

Universidade Estadual do Centro-Oeste, Brasil

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Universidade Federal da Bahia, Brasil

CAPA

Leandro Ramires Duarte

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Centro de Ciências Humanas e Sociais (CCHS)
Curso de Filosofia

Avenida Costa e Silva s/n – Cidade Universitária – Unidade XIII
Cep: 79070-900

Campo Grande – Mato Grosso do Sul
Telefone: (67) 3345-7701 – (67) 3345-7702

Endereço Eletrônico

<http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>

Email: ricardo.melo@ufms.br

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Stefan Vasilev Krastanov 5

ARTIGOS

Héroïsme et singularité : Abensour, Arendt, Canetti.
Nicolas Poirier Emmanuel 6

La dimension éthique et politique de la raison émancipatrice dans les théories éducatives d'Erasmus, de Kant et des Lumières Françaises.
Adelaide Lucia Gregorio 20

Dostoyevsky Between “Rosy” Christianity And Gnosticism.
Nina Dimitrova 49

O contorno ontológico da finitude.
Stefan Vasilev Krastanov 62

TRADUÇÃO

Nietzsche. Ludo ergo sum vs. Cogito ergo sum?
Kamelia Zhabilova
Tradução: *Stefan Vasilev Krastanov* 75

RESENHAS

Agonística, pensar o mundo politicamente.
Joel Cezar Bonin 83

O problema da crise capitalista em O Capital de Marx.
Carlos Batista Prado 88

Platão e as temporalidades: a questão metodológica.
Jadir Antunes 91

[APRESENTAÇÃO]

Stefan Vasilev Krastanov

Professor do curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

Com grande satisfação o curso de filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul lhes brinda com a tão esperada primeira edição da sua Revista Eleuthería. Ela vem para coroar todo nosso esforço de consolidar um curso, que apesar de novo, já conta com uma licenciatura e um mestrado profissional. A revista Eleuthería tem como intuito de trazer à luz diversos artigos, resenhas e traduções, de nível elevado, para nosso público – os alunos, professores e a comunidade erudita que tem o hábito de se aventurar nos labirintos do pensamento humano. Nesta primeira edição publicamos quatro artigos, três resenhas e uma tradução. Os artigos versam sobre diferentes temas, tais como, o heroísmo e a resistência, a educação, a religião e a ontologia. No que tange as resenhas, cabe destacar o seu teor político e metodológico. A tradução propõe aos leitores um estudo sobre Nietzsche. Pretendemos, nas próximas edições, tornar a revista Eleuthería mais centrada em publicações de estudos acadêmicos tematicamente organizados, dando, assim, um caráter mais denso e rigoroso a nossa revista. O corpo editorial da revista Eleuthería se coloca o desafio de estabelecer um diálogo constante com nossos exigentes leitores, sem os quais esse empreendimento não teria sentido.

Por fim, queremos homenagear o grande amigo e professor búlgaro Kiril Shopov, que fazia parte do nosso conselho científico internacional. Professor Kiril Shopov era um grande admirador do Brasil, fez profundos estudos e publicou vários livros sobre política externa do Brasil. Infelizmente e intempestivamente, partiu deste mundo. No entanto, deixou para a nossa revista, um artigo de altíssimo nível que será traduzido e publicado nas próximas edições.

[ARTIGO]

Héroïsme et singularité: Abensour, Arendt, Canetti

Nicolas Poirier Emmanuel
Université Paris Ouest-Nanterre

Résumé : L'objet de cet article est d'apporter une contribution à la question du rapport entre héroïsme et modernité. En référence à la figure du petit privilégié par Miguel Abensour, notamment à travers les figures de Benjamin ou de Kafka, il s'agit de se demander si la résistance au projet totalitaire consistant à détruire chez l'individu toute trace de singularité peut s'apparenter à une forme d'héroïsme, ou bien si ce refus de la praxis guerrière impliqué par la mobilisation totale doit au contraire s'affirmer en contradiction avec la figure traditionnelle du héros, tant l'héroïsme semble avoir partie liée avec l'allégeance à la force brute et la glorification de la mort au combat. En s'étayant sur la pensée de Miguel Abensour, d'Hannah Arendt et d'Élias Canetti, cet article interroge la place qu'il est ou non possible de conférer au héros dans une pensée accordant une place prépondérante à la démocratie, dès lors donc qu'on ne peut plus fonder sa légitimité en référence à une transcendance, qu'elle soit d'origine aristocratique ou qu'elle s'enracine dans une cosmologie.

Mots-clés : Héroïsme, Singularité, Individualité, Universalité, Petit, Résistance, Mort.

Dans sa dédicace aux aphorismes intitulés *Minima Moralia*¹, Adorno défendait l'idée que le potentiel protestataire était, au lendemain de la seconde guerre mondiale, largement passé du côté de l'individu². Il fallait entendre ce basculement comme une réponse à la tendance qui voyait les sociétés industrielles travailler à l'intégration forcée des individus, avec pour conséquence l'éradication de toute différence au profit de l'assimilation sans restes à la totalité sociale. C'est pourquoi, si la critique adressée à des institutions négatrices de la liberté humaine avait été au cours du siècle antérieur portée par un puissant mouvement collectif, le désir d'émancipation devait désormais passer par la résistance de l'individualité, s'insurgeant contre l'emprise d'un système cherchant à broyer toute trace de singularité³. Ce qui n'implique par ailleurs nullement la renonciation à tout projet de transformation politique de la société, en atteste la conclusion de l'aphorisme intitulé « La monade » : d'après Adorno, si les traces de l'humanité ne semblent plus persister que chez l'individu, au moment même où celui-ci tend à disparaître, cela ne fait nullement signe vers une conception individualiste de la société, au sens de l'humanisme libéral traditionnel. Les hommes doivent en effet chercher à briser l'emprise d'une immense machinerie, non pour

¹Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, 1951, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1991.

² Voir *ibid.*, p. 12.

³ Voir *ibid.*

satisfaire leurs intérêts égoïstes, mais parce que celle-ci ne produit des individualités qu'afin de les réduire à l'isolement, et rendre impossible leur épanouissement au sein d'une communauté riche de ce que lui apporte toutes les singularités⁴.

Pour rendre compte du double refus par Adorno de la systématité propre à l'entreprise philosophique et de la primauté accordée à des formes d'expérience irréductibles qui mettent en question le projet d'intégration totalisante⁵, Miguel Abensour a choisi de porter son attention sur ce qu'il nomme le « choix du petit » : il faut entendre par là l'effort d'Adorno, dans les *Minima moralia*, pour tracer un cheminement de pensée qui renonce à aller droit au but, et emprunte un sentier sinueux traversant une multiplicité d'expériences organisées autour d'un même référent : l'individualité, mais qui gardent néanmoins toutes leur caractère hétérogène : d'où la forme fragmentaire choisie par Adorno contre une écriture systématique qui chercherait à édifier un système unitaire, strictement hiérarchisé et déployé sur le mode de la déduction logique. Cette démarche délibérément lacunaire s'emploie à déchiffrer le sens d'expériences individuelles qu'on ne saurait inclure dans un être générique surplombant sans compromettre la richesse et la subtilité des rapports que celles-ci parviennent à nouer entre universel et particulier⁶.

En ce sens, le choix du petit, cette préférence donnée aux vies minuscules⁷, doit se comprendre comme un refus de ce culte de la puissance et du gigantesque dont la pensée de Ernst Jünger constitue, d'après Miguel Abensour, la forme emblématique. Le concept de « mobilisation totale » rend bien compte de cette fascination pour une nouvelle époque de l'histoire, qui aurait d'après l'écrivain allemand ouvert une expérience inédite du monde, où les individus se voient requis de mobiliser toutes leurs énergies en vue de participer à ce processus productif monumental, présentant pour principale caractéristique l'exploitation totale de ce qui peut être utilisé à cette fin⁸. En réponse à ce culte du gigantisme qui culmine dans l'autoritarisme guerrier a répondu, dans la première moitié du vingtième siècle, la figure d'une résistance inédite, que l'on doit donc, à suivre Miguel Abensour, désigner comme exprimant le « choix du petit »⁹. Un tel choix n'est par ailleurs nullement propre à Adorno,

⁴Voir *ibid.*, p. 142.

⁵Voir Miguel Abensour, « Le choix du petit », postface à *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée*, *op. cit.*, p. 239.

⁶Voir *ibid.*, p. 240.

⁷Voir à ce sujet le dernier livre de Guillaume Le Blanc, *L'insurrection des vies minuscules*, Paris, Bayard, « Les révoltes philosophiques », 1994.

⁸Voir Ernst Jünger, *L'Etat universel* suivi de *La mobilisation totale*, trad. M. de Launay et H. Plard, Paris, « Tel-Gallimard », 1990.

⁹ Miguel Abensour, « Le choix du petit », *op. cit.*, p. 234.

mais il est celui de toute une constellation de penseurs ou d'écrivains, notamment Walter Benjamin ou Franz Kafka, qui partagent la volonté de redonner toute sa valeur et toute sa légitimité à l'expérience individuelle contre une totalité d'autant plus mensongère qu'elle se pare des oripeaux de la nécessité historique¹⁰. Mais il ne s'agit aucunement avec le choix du petit d'un repli nostalgique en direction d'un monde aux dimensions plus humaines : ce qu'esquisse ce style philosophique, c'est avant tout une constellation de pensée marquée par le triple refus de la domination, de la politique mortifère qui conduit à la destruction, et des instances de pouvoir transcendantes embrigadant de force les vies singulières dans des destinées dont elles ne sont que le jouet¹¹.

Si, comme l'affirme Abensour à propos de Benjamin, le choix du petit doit se comprendre comme le refus définitif du passage de la société à un état de guerre totale¹², il peut sembler légitime de reconnaître dans cette préférence accordée au minuscule contestant son ordre de mobilisation dans la terreur universelle une dimension héroïque. Il faut en effet posséder une vaillance extraordinaire pour prendre le risque d'une opposition à un pouvoir aux dimensions tentaculaires. Pour autant, doit-on parler d'héroïsme afin de caractériser ce désir d'émancipation qui passe par une résistance farouche aux puissances émanant d'un ordre totalitaire ? N'est-il pas problématique de vouloir sauver quelque chose de la figure traditionnelle du héros, tant l'héroïsme semble avoir partie liée avec l'allégeance à la force brute et la glorification de la mort au combat ? Sans chercher à trancher le problème de manière définitive, on doit néanmoins se poser la question de savoir si ce mode de résistance à la praxis guerrière impliquée par la mobilisation totale ne pourrait pas s'entendre malgré tout à la manière d'un héroïsme, qui aurait certes renoncé à l'exaltation sacrificielle du soldat de la mobilisation totale¹³ comme au culte aristocratique de l'homme supérieur, mais pas au courage et à l'amour de la liberté, dont Miguel Abensour rappelle qu'elles sont les qualités propres à l'héroïsme politique tel que l'entend Hannah Arendt¹⁴. Plus généralement : quelle place conférer au héros dans une pensée accordant une place prépondérante à la démocratie, dès lors donc qu'on ne peut plus fonder sa légitimité en référence à une transcendance, qu'elle soit d'origine aristocratique ou qu'elle s'enracine dans une cosmologie ? Plus largement encore, peut-on résoudre la tension, voire la contradiction, entre un mode de légitimation

¹⁰ Voir *ibid.*, p. 238.

¹¹ *Ibid.*

¹² Voir *ibid.*, p. 236.

¹³ Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006, p. 233-234.

¹⁴ Voir *ibid.*, p. 240.

aristocratique fondé sur le principe de l'excellence et un mode de légitimation démocratique fondé sur celui de l'anonymat ? Dira-t-on pour résoudre, ou atténuer la tension, qu'en démocratie c'est le peuple lui-même qui est le héros, héros en ce sens qu'il doit s'employer à bâtir un monde commun sans jamais perdre de vue que ce monde commun, aucune valeur suprême ne peut prétendre le fonder, puisqu'il repose sur l'action du peuple, seule instance habilitée à prendre des décisions engageant la collectivité ? On peut en tout cas faire l'hypothèse avec Abensour, en référence à Benjamin, qu'il existe un héroïsme des anonymes ou des sans-noms, et voir dans la figure du peuple insurgé le soulèvement héroïque des oubliés de l'histoire. La même chose vaut en effet pour Benjamin : dans cette perspective, ce n'est pas au nom d'un futur représenté sous la figure d'un homme nouveau que les opprimés doivent se battre, mais c'est pour répondre à l'appel de « générations de vaincus », selon les mots de Benjamin lui-même, et rendre ainsi justice à tous ceux que le rouleau-compresseur du progrès a laminé et que le cortège des vainqueurs a volontiers piétiné¹⁵.

La référence à Elias Canetti s'avère ici nécessaire pour tenter de repenser le lien entre héroïsme et singularité, sans retomber dans les ornières de l'héroïsme sacrificiel. Plusieurs motifs incitent à mobiliser la pensée de Canetti. D'abord, elle n'est pas étrangère au choix du petit dont parle Abensour, ce n'est d'ailleurs pas un hasard si ce dernier y fait référence à propos de Kafka¹⁶. Selon Canetti, en effet, l'une des stratégies mises en œuvre par Kafka pour échapper au pouvoir, instance à laquelle il vouait une profonde aversion, consistait à se métamorphoser en ce qui est petit de façon à tenir la puissance à distance. Le choix du petit, dit Canetti, donnait à Kafka deux avantages : non seulement il parvenait à se soustraire à la présence menaçante du pouvoir, susceptible de frapper à n'importe quel moment, mais du même coup, en vertu de son caractère insignifiant, il s'abstenait de rentrer dans le jeu de son adversaire, n'étant dès lors plus en mesure d'user des moyens coercitifs et donc condamnables qui sont ceux du pouvoir. C'est cette éthique de la diminution délibérée, ou plus largement encore, de la disparition qui constitue le moyen original dont usait Kafka pour se protéger de la violence du pouvoir¹⁷.

Ensuite, la pensée de Canetti présente un immense intérêt pour ce qui concerne la question de l'héroïsme, et plus précisément son rapport à la mort. L'anthropologie politique

¹⁵Voir Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », trad. M. de Gandillac, revue par P. Rusch, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, « Folio-Essais », 2001.

¹⁶Voir Miguel Abensour, « Le choix du petit », *op. cit.*, p. 235.

¹⁷Voir Elias Canetti, « L'autre procès. Les lettres de Kafka à Felice », dans *La conscience de mots*, trad. R. Lewinter, Paris, Albin Michel, « Les grandes traductions », 1984, p. 186.

développée par Canetti dans *Masse et puissance*¹⁸ contient en effet une mise en question de la figure du héros en tant que survivant, dont Canetti montre qu'elle est aussi celle du tyran : si les hommes aspirent au pouvoir, au point de se battre jusqu'à la mort pour y accéder, c'est avant tout, dit Canetti, parce que leur soif de domination s'étaye sur la satisfaction d'avoir survécu : celui qui prend le pouvoir pour dominer d'autres hommes a commencé par être un survivant¹⁹. En effet, la vision d'un homme mort suscite chez celui qui contemple ce spectacle un double sentiment, d'abord d'effroi devant l'image anticipée de ce qui lui arrivera inéluctablement, ensuite de satisfaction à l'idée qu'il est pour sa part indemne, ce qui par contraste avec la personne morte lui confère une sensation de puissance. Les convenances sociales imposent bien sûr qu'il ne soit pas fait étalage du contentement qu'on éprouve à l'idée de survivre à tous ceux qui meurent sous nos yeux. C'est sans doute là le sens profond des marques de deuil qu'il convient d'afficher juste après la mort d'un proche. Ce qui ne signifie pas qu'il soit impossible de vivre un authentique chagrin. Mais la profonde culpabilité qui s'empare de la personne endeuillée ne peut s'appréhender qu'en référence à ce sentiment honteux de satisfaction d'être encore en vie alors que la personne que l'on pleure a disparu. On ne comprendrait pas pourquoi la tristesse devant la mort d'autrui, dont on est en général nullement responsable, peut s'accompagner d'un sentiment de culpabilité aussi intense si cette culpabilité n'était pas avant tout culpabilité à l'idée de vouloir survivre à tout prix, ce qui revient à souhaiter mourir après tous les autres, d'une certaine façon donc à souhaiter leur mort²⁰. Tout désir d'immortalité prend en effet sa source dans cette propension à survivre : l'individu ne cherche pas seulement à être toujours en vie, il souhaite surtout être en vie lorsque d'autres ne le seront plus, c'est donc qu'il a en quelque sorte besoin par contraste de la mort des autres pour accomplir son désir de survie et d'immortalisation.

Ce qui semble constituer une vérité diffuse dans la société, bien qu'elle ne soit, et pour cause, jamais reconnue, se remarque et s'exprime d'autant mieux dans des situations de conflit impliquant un enjeu de vie ou de mort. La forme la plus élémentaire de la survie passe en effet, affirme Canetti, par le fait de tuer, en conclusion d'un antagonisme violent. Un être humain ne ressent jamais un sentiment aussi fort de puissance que lorsqu'il contemple debout le corps couché de son ennemi : il éprouve à cet instant la sensation de s'être grandi et d'être devenu comme invulnérable, l'ennemi tué lors du combat ne présentant plus, et pour cause,

¹⁸Voir Elias Canetti, *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, rééd. « Tel-Gallimard », 2015.

¹⁹Voir Elias Canetti, « Puissance et survie », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 33. Voir aussi *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 241-242.

²⁰Voir *ibid.*, p. 279. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 34.

aucune menace. C'est ainsi que naissent les héros et l'admiration qu'ils suscitent inmanquablement : un héros est un homme qui s'est grandi en affrontant le péril de la mort, et qui fort du fait d'avoir survécu, semble être devenu invulnérable. Tout se passe comme s'il était transformé en un être immortel, et c'est en référence à ce statut absolument singulier, que son pouvoir et l'ordre qu'il instaure apparaissent légitimes aux yeux du peuple : rien ne semble pouvoir l'atteindre, le héros est devenu pour ainsi dire un demi-dieu²¹.

En jetant le soupçon sur la figure traditionnelle du héros, que l'on croit à tort doué de qualités hors du commun, alors que son prestige tient uniquement à sa capacité à avoir survécu, Canetti propose une compréhension du pouvoir qui tranche avec les conceptions généralement défendues par la pensée politique traditionnelle concernant notamment le rapport entre puissance et mort. Loin de protéger les hommes de la violence constitutive d'un état de nature sans règles communes, le pouvoir s'édifierait au contraire sur la guerre généralisée, ou sans même aller jusqu'à cette possibilité extrême, sur la menace d'un état de terreur permanent. Car le contentement pris à la survie peut très rapidement dégénérer en une passion insatiable : le mercenaire ou le conquérant éprouvant une jouissance à survivre souhaiteront se trouver à nouveau dans des circonstances se prêtant à une telle satisfaction, de sorte que le désir louable qu'il y a *ne pas mourir* se changera en manie perverse de *survivre* à tout prix²². En ce sens, le pouvoir a partie liée avec la guerre, et donc et avec la mort comme son aboutissement logique, l'objectif du conquérant ou du guerrier qui accèdent au pouvoir consistant dans l'accumulation de la survie²³. Un despote tient avant tout son pouvoir de la guerre qu'il a mené, et de tous ceux que son armée a tué, ou des soldats à son service qui sont morts pour lui. Peu importe au fond que ceux auxquels celui-ci survit soient ses ennemis ou les membres de sa propre armée. L'essentiel est que le despote survive à tous les combattants, les siens comme ses adversaires. D'où la propension du despote pour la guerre et l'extermination de masse : le désir le plus profond de tout homme au pouvoir équivaut à devenir l'ultime survivant, celui qui reste en vie alors que tous les autres hommes sont morts²⁴.

De là le lien constitutif entre puissance et paranoïa²⁵ : la fantasme du tyran consiste en un projet de maîtrise totale, dont le terme final est d'avoir une emprise sur l'intégralité du réel,

²¹Voir *ibid.*, p. 33-35. Voir aussi *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 241-244.

²²Voir *ibid.*, p. 244. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 38.

²³Voir *ibid.*, p. 38.

²⁴Voir *ibid.*, p. 39-42.

²⁵Voir *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 437-491.

ce qui passe par l'objectif passablement délirant, car irréalisable, d'être l'unique survivant²⁶. L'objectif ultime du tyran passe par la survie à tout prix. Celui-ci doit donc faire le vide autour de sa personne, conjurer toute trace d'altérité porteuse à son égard d'un potentiel meurtrier, et c'est pourquoi le crime de masse constitue son arme principale : pour ne pas être tué, le tyran ne doit être soumis à aucune menace de mort, il faut donc qu'il n'y ait plus aucun être susceptible de représenter un danger pour lui, ce qui revient à vouloir éliminer tous les hommes, puisque tant qu'il en existera au moins un, celui-ci ne pourra pas se sentir en sécurité²⁷. Le fantasme d'être l'unique survivant implique donc le projet d'extermination de l'humanité toute entière. C'est pourquoi Hitler, si l'on prolonge l'interprétation de Canetti dans son texte sur l'architecte du troisième Reich Albert Speer²⁸, a fini par se suicider, lorsqu'il a réalisé qu'il allait bientôt perdre la guerre : dans l'incapacité d'assouvir son fantasme de survie intégrale, la seule possibilité qui lui était laissée de ne pas être tué par quelqu'un d'autre – sa hantise profonde – à défaut d'être l'unique et dernier survivant, consistait à se donner la mort. Ainsi il pouvait rester jusqu'au bout le maître du jeu, puisque c'est lui seul et personne d'autre, qui restait l'auteur de sa propre mort.

En travaillant à devenir l'unique sujet immortel, le survivant se métamorphose en héros, auréolé de sa supposée invulnérabilité aux yeux des masses²⁹. En ce sens, son action comporte une dimension héroïque, puisqu'elle doit permettre à un être doté de qualités supérieures de s'accomplir et de se hausser à un statut hors du commun. C'est précisément à rebours de cette forme de singularisation héroïque, étayée sur la violence guerrière et le chantage à la mort, que Miguel Abensour cherche à penser la résistance du petit face à l'entreprise de domination totalitaire qui a marqué le vingtième siècle. La singularité (ou l'unique, pour reprendre le vocabulaire de Canetti) peut en effet se concevoir selon deux modalités bien différentes : ce qui fait la singularité d'un être est ce qu'il contient d'irréductible, autrement dit ce qu'il est impossible de définir en termes de caractéristiques communes ou génériques. Or cette part d'irréductible ne dit en elle-même rien quant à son statut : l'unique peut renvoyer à la solitude aristocratique ou à l'inverse pencher du côté de la pluralité anonyme, il peut porter un nom propre et chercher à défendre son identité, ou bien un nom commun et s'essayer à défaire les identités et les hiérarchies bien constituées.

De ce point de vue, une pensée du singulier qui ne serait pas celle de l'héroïsme sous

²⁶Voir « Puissance et survie », *ibid.*, p. 42.

²⁷Voir *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 246-249. Voir aussi « Puissance et survie », *op. cit.*, p. 42-49.

²⁸Voir Elias Canetti, « Hitler, d'après Speer », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 233-234.

²⁹Voir *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 242-244.

sa forme classique doit s'efforcer de concevoir celui-ci en faisant fond sur la pluralité, dont Hannah Arendt dit qu'elle est constitutive de l'action politique. Ainsi que le rappelle Miguel Abensour³⁰, l'essentiel pour Arendt consiste à réfléchir l'intervalle entre les hommes, cet espace « intermédiaire » qui leur permet de nouer des liens les uns avec les autres, et pour chacun de se singulariser par ses actes et ses paroles. C'est donc parce que les hommes sont à la fois ensemble et séparés que l'existence humaine se déploie sous l'égide de la pluralité³¹ : si les individus ne vivaient que sur leur mode de la séparation, il serait impossible de comprendre comment ils pourraient se rapporter les uns aux autres et former une communauté, à l'inverse s'ils vivaient uniquement sur le mode de l'être-un, il ne serait plus question d'individus singuliers, mais de copies conformes à l'identique. La pluralité forme ainsi cette dimension de l'existence humaine ayant la vertu, comme l'affirme Abensour, de penser ensemble lien et séparation³² : si chaque être humain est unique, c'est en vertu de cette pluralité originaire où s'entrecroisent le même et l'autre. Mais il ne s'agit pas évidemment pas de cette unicité perverse dont Canetti a fait ressortir la caractéristique dans sa réflexion sur le survivant : un être humain n'est pas unique parce qu'il serait le seul à accomplir l'exploit de surmonter la condition humaine en devenant l'ultime survivant. Il est unique parce qu'il se différencie des autres et parvient à singulariser par son apparition dans un espace qui rend ses paroles et ses actions publiques. C'est pourquoi, comme le rappelle Abensour à propos d'Arendt, la pluralité humaine ne peut se comprendre que comme la pluralité d'êtres uniques, au sens où c'est en rapport avec d'autres que chacun d'entre nous se singularise³³. Un être humain n'est donc pas unique en étant le seul, il ne peut être unique que dans un lien intrinsèque à l'altérité : c'est toujours au singulier que la pluralité humaine se décline.

Par cette réflexion sur le rapport entre pluralité et singularité, Abensour opère un rapprochement entre Arendt et Levinas, les deux penseurs se rejoignant de par leur commune critique du privilège accordé à l'Un par la philosophie depuis Platon³⁴. Il semble également légitime d'établir un lien entre Arendt et Canetti sur la question du rapport pluralité/singularité. Dans son interprétation d'Arendt, où celui-ci cherche à penser le double problème de la natalité et de la mortalité dans le domaine politique, Abensour rappelle en quoi il est nécessaire de mettre en relation espace et pluralité, l'espacement entre les hommes formant la condition rendant possible l'existence politique qui est selon elle toujours existence

³⁰Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit., p. 132.

³¹Voir *ibid.*, p. 213.

³²Voir *ibid.*

³³Voir *ibid.*, p. 133.

³⁴Voir *ibid.*, p. 212-213.

au pluriel³⁵. A suivre les analyses développées par Arendt, la domination totalitaire a précisément eu pour conséquence de détruire la pluralité humaine condition même de l'existence politique. Enserrés dans un carcan qui les maintient de force ensemble, les hommes perdent dès lors toute trace de ce qui fait leur unicité : à la « séparation liante », selon la formule d'Abensour³⁶, qui seule rend possible la relation sociale, se substitue l'intégration contrainte dans une masse, où plus rien ne faisant vraiment différence, les hommes sont comme écrasés les uns contre les autres, pour reprendre les analyses d'Arendt à propos du système totalitaire³⁷. Cette expérience dont rend compte Arendt, c'est celle de la désolation, épreuve faite par les hommes lorsqu'ils sont privés de l'espace leur permettant de vivre ensemble dans le respect de l'unicité respective de chacun³⁸. Ce n'est au contraire que parce que les hommes sont originellement espacés les uns des autres qu'ils peuvent se différencier et naître en tant qu'êtres singuliers doués de la capacité à commencer quelque chose de neuf. La pluralité forme ainsi l'habitation humaine au sein duquel s'édifie un monde à la mesure des facultés novatrices de chaque être singulier³⁹.

Dans un autre vocabulaire, et avec des références intellectuelles qui ne sont pas les mêmes, Canetti ne semble pas dire quelque chose de foncièrement différent, ce qu'Arendt désigne par « pluralité » se traduisant chez Canetti par « multiplicité ». Dans un texte de 1936, rédigé à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'écrivain Hermann Broch, Canetti affirme à ce sujet que la multiplicité du monde doit se comprendre comme la multiplicité des espaces de respiration qui sont ceux des êtres humains. Chaque individu exprime en effet son être au sein d'un espace qui lui est propre, dessinant les traits d'une situation absolument unique, valant par elle-même et qu'il est impossible de vouloir reproduire à l'identique, sauf à nier l'irréductible multiplicité de ces espaces à la mesure de chacun⁴⁰. C'est précisément ce qui se produit en ce qui concerne la domination totalitaire, où l'impossibilité pour les individus de respirer à leur rythme signifie qu'ils sont contraints à vivre dans un climat d'oppression. Dans un texte plus tardif (1965), qui a pour objet le journal intime et ce qu'il implique en tant que rapport à soi (68), Canetti prolonge indirectement cette réflexion, en défendant l'idée que chacun étant le centre du monde, le monde peut se définir comme l'articulation de cette

³⁵Voir *ibid.*, p. 132-133. Voir également Miguel Abensour, *De la compacité*, Paris, Sens&Tonka, 1997, p. 30.

³⁶Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, *op. cit.* p. 132.

³⁷Voir Hannah Arendt, *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, rééd. « Points-Essais », 2001, p. 211-212.

³⁸Voir Miguel Abensour, *De la compacité*, *op. cit.*, p. 68.

³⁹Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, *op. cit.*, p. 132-136.

⁴⁰Voir Elias Canetti, « Hermann Broch. Discours à l'occasion du 50^e anniversaire », dans *La conscience des mots*, *op. cit.*, p. 27.

multiplicité de centres, ce qui lui confère ainsi son caractère précieux⁴¹. Aucun centre n'est à privilégier par rapport à d'autres, leur mise en relation composant un monde « multiple » (Canetti) ou un monde « pluriel » (Arendt), et cette mise en rapport des centres les uns avec les autres n'est pas sans faire écho à ce que Merleau-Ponty ou même Sartre cherchaient à penser sous le terme d'« intersubjectivité ».

Les analyses sur la masse développées par Canetti, notamment celles relatives à la massification de l'architecture, constituent le prolongement naturel de ces analyses. Cherchant à caractériser la logique sociale de la domination totale, Abensour affirme à ce propos que celle-ci se manifeste de manière exemplaire dans une façon bien spécifique de structurer l'espace : au travers notamment de dispositifs architecturaux culminant dans l'édification de bâtiments, de places et d'édifices qui tendent au gigantesque et détruisent les conditions d'un espace public propices à l'épanouissement d'une vie politique⁴². S'efforçant ainsi de faire ressortir la relation entre un certain nombre de formes architecturales et les expériences totalitaires propres au vingtième siècle, notamment le nazisme, Abensour montre à partir de Canetti en quoi l'organisation des masses a constitué la médiation entre l'architecture et la domination totalitaire⁴³. Les édifices imaginés par Albert Speer, l'architecte officiel du troisième Reich, avaient en effet pour fonction, d'après Canetti, de contenir des masses programmées à croître de manière exponentielle : d'où la conceptualisation par Abensour en termes de compacité pour rendre compte de l'architecture propre aux régimes totalitaires⁴⁴. On peut en effet poser comme hypothèse que si les hommes ne se sont généralement pas trop montrés enclins à résister à la logique de la domination totale, c'est peut-être parce que leur insertion forcées dans des masses toujours plus grandes a assouvi leur besoin de se libérer de la phobie du contact, à suivre en tout cas les analyses développées par Canetti au début de son livre *Masse et puissance*. L'insertion dans une masse compacte où toute différence se voit abolie, et où tout se passe dès lors « comme à l'intérieur d'un même corps », satisfait à cet égard un besoin irrépressible de sécurité : car plus les hommes se serrent et se pressent les uns contre les autres, et plus ils parviennent à vaincre la peur qu'ils éprouvent les uns pour les autres⁴⁵. La compacité constitue dès lors le meilleur moyen pour conjurer la présence de l'autre, potentiel menaçant qui tient au caractère imprévisible et irréductible de la singularité. Cette sécurisation des relations sociales culmine dans la recherche exacerbée du contact, les

⁴¹Voir Elias Canetti, « Dialogue avec le partenaire cruel », dans *ibid.*, p. 69.

⁴²Voir Miguel Abensour, *De la compacité*, *op. cit.*, p. 37.

⁴³*Ibid.*, p. 39.

⁴⁴*Ibid.*, p. 37.

⁴⁵Voir Elias Canetti, *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 12.

individualités finissant par fusionner ensemble au sein d'un corps compact au terme d'un processus de dé-singularisation poussé à l'extrême⁴⁶.

Si l'on veut donc conserver quelque chose de l'héroïsme, qui puisse servir à caractériser cette résistance du petit à la domination universelle, il semble nécessaire de désindexer celui-ci du rapport à la mort dont il est constitutif. Qu'il soit celui du survivant, ou bien du *dasein* répondant à la mort comme à sa possibilité d'accomplissement la plus haute⁴⁷, l'héroïsme traditionnel se caractérise en effet par une relation intrinsèque à la mort : c'est toujours dans une confrontation directe avec la mort que le héros conquiert une singularité qui lui confère une place surplombante. Méprisant la condition commune exprimée par la reconnaissance de la pluralité ou de la multiplicité, la singularité héroïque traditionnelle cherche à accomplir son essence en répondant à l'appel d'une transcendance – que celle-ci lui permette de s'immortaliser dans la quête d'une survie infinie, ou de s'éterniser dans la vie philosophique qui implique d'apprendre à mourir loin des contingences et des apparences caractérisant la condition tristement humaine. C'est sans doute Canetti qui a le mieux exprimé l'idée que la mort ne constitue pas le stade ultime où la vie s'accomplit, mais ce contre quoi il est nécessaire de s'insurger. Car sans la mort, note Canetti, le pouvoir serait resté inoffensif⁴⁸. L'ordre devant se comprendre avant tout comme une échéance de mort différée⁴⁹, lutter contre la violence du pouvoir revient à se battre du même coup contre la mort. Le véritable courage ne consiste donc pas à s'auto-déifier en affrontant le risque de la mort, comme l'affirme Canetti, mais à la défier et à la maudire, bien que cela puisse sembler vain⁵⁰. Si la mort est en chacun de nous, ce n'est certainement pas à titre de possibilité éthique finale, mais c'est parce que nous devons lui faire la guerre. C'est pour cela uniquement que nous en avons besoin, et c'est pour cela uniquement que nous sommes allés la chercher⁵¹.

Jordi Riba

La démocratie, hors la loi

J'accepte volontiers la proposition « non écrite » des éditeurs de cet ouvrage de penser avec Miguel Abensour au delà de Miguel Abensour. Il y a, bien sûr, diverses manières de le

⁴⁶Voir Miguel Abensour, *De la compacité*, op. cit., p. 37.

⁴⁷Voir Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, op. cit., p. 148-149.

⁴⁸Voir Elias Canetti, *Le cœur secret de l'horloge*, 1987, trad. W. Weideli, Paris, 1989, Albin Michel, rééd. Le livre de poche/Biblio.

⁴⁹Voir *Masse et puissance*, op. cit., p. 322.

⁵⁰Voir *Le cœur secret de l'horloge*, op. cit., p. 134 et 179.

⁵¹Voir *ibid.*, p. 9.

réaliser. D'abord, la plus philosophique, assurément, manière de le faire, serait comme Manuel Cervera-Marzal l'a fait, avancer dans les propositions abensouriennes. Son écrit sur la désobéissance⁵² en est un très bon exemple. Je ne renie pas, bien sur, de cette option, tout au contraire, habituellement je la suis très discipliné, si m'est permis de le dire de cette manière. Mais, il existe, sans doute, d'autres manières de se servir de la pensée de Miguel Abensour.

Dans ce court apport, je voudrais « m'embarquer » dans cette deuxième option. Il s'agit de l'option qui pose l'accent dans compression, face la confusion et même l'incompréhension de certains mouvements politiques actuels, et qui me semble raisonnable de tenter de les explorer en s'approchant de la philosophie politique critique de Miguel Abensour et de sa conception de la démocratie insurgente et des institutions, qui apporte aujourd'hui un souffle d'air frais à la réflexion contemporaine sur le vivre ensemble, toujours et encore nécessaire.

J'ignore si Miguel Abensour sera-t-il d'accord, mais je suis sûr qu'il le verra avec sympathie, sur le fait que sa réflexion puisse être contemplée comme méthode appropriée pour aborder le rapport entre la démocratie et les conséquences que supposent pour la propre démocratie ces mouvements, qui nés de la crise économique, apportent de nouvelles formes d'intervention dans l'espace public, et montrent l'émergence de nouvelles formes *isegoriques* de l'action. S'agit-il, faudra se demander, de ce que Miguel Abensour appelle la démocratie insurgente ? Ou bien, simplement de rencontres occasionnelles, agonistiques, entre la société civile et l'État ? Autrement dit, de moments anomiques, conçus dans l'idée que de l'anomie détient Jean-Marie Guyau.

Je ne suis pas sûr de pouvoir donner réponse à cette alternative, mais dans l'exercice philosophique qu'il représente, il peut nous aider à avancer dans la réflexion, jamais finie, heureusement, sur la démocratie. La démocratie, qu'on sait, trouve la source de sa force indomptable dans l'élément humain, dans cette flambée de complications et de bouleversements, ce qui implique l'articulation de liens multiples (séparant et reliant à la fois). Dans le retour récurrent à cette réserve d'indétermination, là où la démocratie se montre indomptable, sauvage, troublant l'ordre, les ordres établis ; non pas pour s'imposer comme une puissance souveraine, mais pour recevoir, sans se cacher, l'expérience de l'institution contre cet élément humain, lui même sauvage ; susceptible, en tant que tel, d'engendrer des formes inédites de relations, de permettre l'arrivée de l'hétérogène. « L'utopie de l'humain », écrit

⁵²M. Cervera-Marzal, « Prolonger Abensour : La désobéissance civile comme modalité de l'utopie », in *Variations – Revue internationale de théorie critique*, 16, 2011-2012, pp. 114-138.

Levinas, dans le but de rééduquer notre oreille au mot humain. Non pas l'homme, mais l'humain ; non pas la détermination de la nature humaine, ni le destin humain, mais l'humain ; l'imprévisibilité de l'humain ; l'indétermination de l'humain. Non pas l'ordre ou le royaume humain, mais la perturbation de l'ordre ; l'accroissement du sens. Comme si l'humain était un événement, un réveil soudain d'une intelligibilité plus ancienne que la connaissance ou l'expérience, approfondissement imprévisible qui finit par traverser le temps historique, défiant tous les calculs, développement d'une efficacité plus efficace que celle des réalistes.

Chez Levinas, l'humain, démontre une connivence profonde avec l'utopie, différente d'une complexité qui ne peut être ni organisée ou contrôlée, qui découle de l'indétermination, et ce que à juste titre Abensour se demande si elle a à voir avec la singularité de l'être. Dans le mouvement de sortie de l'être caractéristique d'une philosophie de l'évasion qui remet en question la primauté de l'ontologie, utopie et démocratie sont deux forces, deux impulsions inséparables dont le mouvement émancipateur moderne s'est nourri, il se nourrit de sa rencontre, des eaux mélangées de sa double tradition. Comme si l'une des questions clés de la modernité, conçue sous le signe de la liberté, n'avait pas été l'élaboration, et la réélaboration sans fin, ce double mouvement : démocratiser l'utopie, utopianiser la démocratie. La démocratie est, en effet, inconcevable pour Abensour sans le recours à l'utopie, comprise non comme le mythe de la société réconciliée, de la société en harmonie avec elle-même, mais comme le nouvel esprit utopique.

Grâce à ce travail de l'utopie, sur elle-même, continue à affirmer Abensour, on peut être considérer la combinaison de l'utopie et de la démocratie ; enquêter sur les liens possibles entre le nouvel esprit utopique et la révolution démocratique, étant entendu qu'aucune communauté humaine ne peut ignorer la loi, qui est considérée tout d'abord, comme un rapport. Et où le législateur ne peut être que collectif, pluriel. L'ère démocratique nécessite le remplacement du « substitutionisme utopique » -une conscience inspirée qui vise à remplacer le mouvement social- par l'intersubjectivité politique.

Pour arriver à la conjonction de l'impulsion utopique et de l'action politique on devrait façonner l'affinité par un principe fondamentalement politique, à savoir, l'amitié, qui représente, parmi les passions, l'une des plus sublimes ; il discerne le moment du jugement et éloigne, en même temps, l'égoïsme et la tentation de la communauté fusionnée. L'amitié possède la particularité d'établir un lien.

BIBLIOGRAPHIE

Miguel Abensour. *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens&Tonka, 2006.

Theodor W. Adorno. *Minima Moralia*. Réflexions sur la vie mutilée, 1951, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1991.

Hannah Arendt. *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Seuil, 1972, rééd. « Points-Essais », 2001

Elias Canetti. *La conscience de mots*, trad. R. Lewinter, Paris, Albin Michel, « Les grandes traductions », 1984.

Elias Canetti. *Masse et puissance*, trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, rééd. « Tel-Gallimard », 2015.

[ARTIGO]

La dimension éthique et politique de la raison émancipatrice dans les théories éducatives d'Erasmus, de Kant et des Lumières Françaises.

Adelaide Lucia Gregorio
Université de Paris-Sorbonne/Paris

Résumé : Reconnaître la liberté humaine contre tout ce qui peut aliéner l'homme constitue donc le critère fondamental des théories éducatives depuis la Renaissance. Cette reconnaissance de la liberté en soi et en autrui est justement ce qui fonde dans un premier temps l'axiologie éducative et les valeurs éthiques en matière d'éducation. L'histoire de l'éducation nous apprend à ce propos que l'une des grandes finalités de l'éducation et de la raison émancipatrice a toujours été le combat pour la non-discrimination. Nous verrons avec Erasme, ainsi qu'avec Kant et l'époque des Lumières, que le projet éducatif consiste dans la capacité à émanciper les êtres humains de l'ignorance afin de les rendre à proprement parler autonomes, libres et égaux. La philosophie interroge le sens de l'éducation : on éduque pour accorder l'homme au monde, pour construire une cité juste et perfectionner la nature humaine, et réaliser ainsi ce qu'Aristote nommait le « propre de l'homme ». Cependant, nous verrons que la perspective classique de l'éducation centrée sur le paradigme des dons sera contestée d'abord par l'humanisme de la Renaissance, ensuite par l'idéal du progrès défendu par les Lumières.

Mots clés : Éducation. Raison. Émancipatrice. Morale. Égalité.

A dimensão ética e política da razão emancipatória nas teorias educativas de Erasmo, Kant e do Iluminismo Francês.

Resumo: Reconhecer a liberdade humana contra tudo que pode alienar o homem constitui critério fundamental das teorias educativas desde a Renascença. Este reconhecimento da liberdade em si e no outro é justamente o que funda, em um primeiro momento, a axiologia educativa e os valores éticos que concernem à educação. A história da educação nos ensina a esse respeito que uma das grandes finalidades da educação e da razão emancipatória sempre foi o combate pela não discriminação. Nós veremos em Erasmo, assim como em Kant e na época do Iluminismo, que o projeto educativo consiste na capacidade de emancipar seres humanos da ignorância, afim de os tornar, propriamente falando, autônomos, livres e iguais. A filosofia questiona o sentido da educação : se educa para fazer o homem entrar em concordância com o mundo, para construir uma cidade justa e aperfeiçoar a natureza humana, realizando assim o que Aristóteles denominava o que é "próprio do homem". Contudo, veremos que a perspectiva clássica da educação centrada sobre o paradigma dos dons será contestada inicialmente pelo humanismo da Renascença e, em seguida, pelo ideal do progresso defendido pelos iluministas.

Palavras-chave: Educação. Razão. Emancipatória. Moral. Igualdade.

On décrit souvent l'origine de la philosophie comme le passage du mythe à la raison⁵³ et les philosophes grecs furent les premiers, dans notre civilisation, à tenter l'investigation rationnelle du monde. Depuis l'Antiquité, la philosophie cherche l'Être authentique, l'ontologie dans la pure abstraction, le *logos*, terme qui désigne à la fois raison et langage. Effectivement, l'Antiquité pense la raison (*logos*) comme une faculté essentiellement liée au langage, la raison étant conçue comme un principe ontologique ; un « principe de raison », ce qui veut dire que rien n'arrive sans cause déterminante. Cette émergence de la rationalité, communément qualifiée de « miracle grec », doit se comprendre comme une laïcisation de la vérité et correspond dans les cités grecques à la naissance du citoyen et à l'avènement d'une pratique démocratique qui fait du débat public l'essentiel de la vie politique. Les modernes héritent de la philosophie grecque un concept de rationalité qui possède trois caractéristiques : 1 – elle est exclusive, c'est-à-dire quelle rejette hors d'elle le mythe et la religion, en se présentant comme une connaissance authentique de la réalité. 2 – elle correspond à des normes discursives dans le déploiement du savoir. 3 – elle répond à une certaine structure sociale et insertion du savoir dans la société, notamment à travers l'éducation des êtres humains.

Dans son sens le plus large, la raison est la faculté caractéristique de l'esprit humain lui permettant d'utiliser en les organisant systématiquement des concepts et des propositions d'ordre théorique ou pratique, ainsi que la capacité de combiner des jugements et de bien juger. Donc l'exercice de la raison se reconnaît généralement par une démarche démontrant sa propre validité et acceptant d'être critiquée. Nous verrons plus loin notamment à travers les théories éducatives de Erasme, Kant et les Lumières de quelle manière la conception classique et moderne de la raison rompt en partie, avec la dimension discursive de la raison grecque ainsi qu'avec la scolastique médiévale qui fournit avant tout une définition logique de la raison comme pensée essentiellement déductive et démonstrative. Quelles que soient les nuances introduites par ces philosophes ou bien le type d'exercice, conditions et questions qu'ils se posent à son sujet, tous voient dans la « raison » le propre de l'homme, c'est-à-dire la faculté supérieure qui commande aussi bien le langage, la pensée, la connaissance et la moralité.

Mais alors demandons nous, la raison est-elle universelle ? Tous les philosophes du XV^{ème}, XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles en étaient fortement convaincus, et nous verrons à travers la philosophie de l'éducation de Erasme, Kant et les Lumières, comment de l'idée que la

⁵³ Voir Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Puf « Quadrige », 1962.

raison est le propre de l'homme découle l'idée que tous les hommes y trouvent les mêmes principes de connaissance et d'action faisant de la raison le fondement de la moralité, de l'égalité et de la justice.

Tout questionnement philosophique sur le sujet et le sens de l'éducation nous invite à nous poser la question suivante : qu'est-ce que l'homme pour qu'il doive être éduqué ? Cette question concerne non seulement la destinée des enfants mais aussi le destin de l'humanité à venir. Elle nous invite à réfléchir sur les fins et les critères d'une éducation réussie. C'est aussi une question vitale puisqu'elle touche à d'importants problèmes éthiques et politiques, notamment celui des injustices sociales. Est-ce que la perfectibilité humaine et le progrès de la raison émancipatrice à travers l'éducation conduisent au-delà de la moralité et de l'éthique à l'affirmation de la justice sociale ?

L'éducation est donc porteuse de valeur et doit être comprise dans son sens global. Les termes « éduquer » et « éducation » ont été introduits à partir du XIV^{ème} et XV^{ème} siècle, et proviennent de deux sources : « éduquer », du latin « *educare* », qui veut dire élever, nourrir, prendre soin pour conduire à la transformation de l'être humain ; « éduquer », du latin « *educere* », qui signifie faire sortir, conduire loin de, ou hors de. Cette ambiguïté étymologique donne d'emblée le double sens de l'œuvre éducative : à la fois *élever* et *accompagner* les enfants en vue de leur développement personnel et plus largement du développement historique de l'humanité, et en même temps les *conduire hors de l'ignorance*.

La définition du *Vocabulaire Lalande* nous dit que c'est à la fois un « processus consistant en ce qu'une ou plusieurs fonctions se développent graduellement par l'exercice et se perfectionnent » mais également le « résultat de ce processus ». Pour sa part, le *Dictionnaire Robert* la définit doublement comme « un ensemble de moyens à l'aide desquels on dirige le développement, la formation d'un être humain » et comme les « résultats obtenus grâce à eux ». L'éducation est donc à la fois un processus et ce qui en résulte. Et si l'éducation est partagée entre famille, environnement, école... l'instruction (du latin *instruere*, littéralement « disposer dans ») révèle essentiellement de l'école. L'ensemble contribue toutefois au même projet d'émancipation : permettre le développement en chaque être humain des sentiments, de l'amour, de l'autonomie, de la liberté et de la justice.

En effet, le concept d'« éducation » désigne le processus qui relie un sujet à son environnement proche, à un système de société, de culture et de valeurs. Il exprime le principe générateur des comportements individuels, culturels et sociaux, ainsi que des savoirs inscrits dans chaque être humain. Cette dimension formatrice est au cœur de l'humanité en tant

qu'elle se définit comme potentiel créateur et ouverture vers l'avenir. Nous pouvons opter pour une définition générale qui servira de point de départ à cette analyse : l'éducation est une idée, autrement dit un projet, et une réalisation, à savoir sa mise en œuvre. Elle désigne le soin et la sollicitude portés aux enfants, l'effort pour accéder à la culture et au savoir, qui doivent contribuer au développement de toutes les capacités de la personne pour mieux l'adapter au monde. Éduquer c'est donc donner du sens au commun et contribuer à l'édification d'une société plus juste, en luttant par exemple contre l'analphabétisme et les inégalités sociales qui excluent du savoir et de l'apprentissage un grand nombre d'enfants défavorisés.

Cette contribution à donc pour objectif de montrer dans quelle mesure le concept d'éducation forme un objet privilégié de la réflexion philosophique, en nous demandant comment ce bien universel s'est mit à exister. En effet, ce concept met en jeu des questions telles que les finalités du savoir, la constitution épistémologique de la connaissance, la moralité, la dimension sociale et politique de la conception de l'homme, et plus largement le rapport entre nature et culture.

Nous savons depuis l'Antiquité, que la philosophie s'interroge sur le sens de l'éducation : on éduque pour accorder l'homme au monde, pour construire une cité juste et perfectionner la nature humaine, et réaliser ainsi ce qu'Aristote nommait le « propre de l'homme ». Cependant nous verrons que la perspective classique de l'éducation centrée sur le paradigme des dons sera contestée d'abord par l'humanisme de la Renaissance, ensuite par l'idéal du progrès défendu par les Lumières, non sans d'importantes ambiguïtés. De fait, surgit au sein de ses débats éducatifs la volonté et l'idéal de faire de la raison émancipatrice la base de la construction d'un monde plus juste et d'une société plus égalitaire. Et si aujourd'hui le problème de l'éducation se pose encore avec une grande gravité, c'est que l'époque contemporaine hérite des termes d'un débat sur le sens et le contenu de l'éducation qui s'est spécifiquement ouvert avec les philosophes de la Renaissance et le nouveau paradigme éducatif qui en a résulté.

Quelle relation l'éducation et la raison émancipatrice, entretient-elles avec la revendication des principes de justice pour l'école, depuis la pensée humaniste de la Renaissance et à l'aune de l'idéal des Lumières proclamant l'égalité en droit de tous les hommes ? Quel type de regard les grands pédagogues de la Renaissance et des Lumières ont-ils eu sur le problème des inégalités faites aux différents groupes ou catégories d'élèves dits discriminés ?

Reconnaître la liberté humaine contre tout ce qui peut aliéner l'homme constitue donc le critère fondamental des théories éducatives depuis la Renaissance. Cette reconnaissance de la liberté en soi et en autrui est justement ce qui fonde dans un premier temps l'axiologie éducative et les valeurs éthiques en matière d'éducation.

L'histoire de l'éducation nous apprend à ce propos que l'une des grandes finalités de l'éducation et de la raison émancipatrice a toujours été le combat pour la non-discrimination. Nous verrons avec Erasme, ainsi qu'avec Kant et l'époque des Lumières, que le projet éducatif consiste dans la capacité à émanciper les êtres humains de l'ignorance afin de les rendre à proprement parler autonomes, libres et égaux.

L'éducation à l'usage du grand nombre était le grand projet des pédagogues de la Renaissance, notamment celui d'Erasme, qui contre l'idée d'un privilège lié à la supposée possession de dons naturels, postule l'égale dignité de tous les hommes. Désormais l'éducation érasmienne doit se penser aussi en termes de sollicitude et de soin envers un enfant dont la dignité reconnue doit conduire à l'affirmation de sa propre liberté.

Cependant, si cette théorie conteste la hiérarchie sociale et la persistance d'inégalités d'accès à la formation éducative, elle n'ira pas jusqu'à en faire un combat pour l'égalité des chances en matière scolaire, se contentant de postuler que tous les hommes sont également dignes et réservant dans les faits la possibilité de s'accomplir à l'élite dirigeante. Or, selon les Lumières, pour que la société et pour que l'homme deviennent véritablement autonomes, il est nécessaire de promouvoir une éducation à la raison qui rende envisageable le progrès de l'humanité. C'est un extraordinaire idéal qui veut en finir avec les privilèges fondant une société strictement hiérarchique en postulant la liberté et l'égalité. Il semblerait que cette conception fondatrice de la modernité n'arrivera pas encore à mettre un terme final aux préjugés de la part de l'élite savante et à l'exclusion dont sont victimes les classes subalternes, discriminées comme tous ceux qui n'ont pas la chance de naître pourvus du droit de s'instruire. La position kantienne en matière éducative occupe une place assez exceptionnelle au sein de ce courant, et puisque l'être rationnel est un être moral et vice versa, Kant pose la nécessité d'une éducation morale seule à même de conduire l'humanité vers le Royaume des Fins.

Or nous verrons que cette raison émancipatrice en matière d'éducation reste impuissante, même chez un Rousseau, tant que l'on n'a pas changé la société elle-même, et c'est pourquoi Condorcet portera une plus grande ambition : celle d'éduquer et d'instruire tous les enfants sans exception. Il défend l'idée d'une école publique et l'idée d'égalité des

sujets d'après le principe méritocratique, l'égalité étant une valeur éthique et juridique centrale postulée par la *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789). Cette institution aura pour charge d'éduquer le futur citoyen afin de mettre fin aux privilèges de l'Ancien Régime, et susciter ainsi un lien de solidarité et de fraternité entre les citoyens. Donc, à la dimension épistémologique de la raison éducative, succède la dimension politique : deux réalités éducatives qui ne se confondent pas mais qui ne s'opposent pas non plus puisque les deux cherchent la vertu, l'égalité et la moralité.

I. L'éducation selon Érasme : une nouvelle conception de la nature humaine et la critique de la pédagogie traditionnelle.

Quant au 16^{ème} siècle le mouvement intellectuel humaniste pose la question de l'humanité de l'homme, il questionne déjà le savoir, le sens de l'action éducative, ainsi que la pertinence de l'éducation et son rapport à l'autorité politique. À la Renaissance, l'éducation va hériter des deux modèles : le modèle chrétien, qui postule que l'être humain est porteur d'une faille, d'une faute originelle, que ni l'éducation ni l'instruction pourront sauver ; et celui de la *paideia* grecque, terme pouvant se traduire soit par « éducation », soit par « culture », et qui représente l'ensemble de l'action éducative. C'est ce modèle de la *paideia* qui va devenir le modèle de l'éducation classique des « humanités » à la Renaissance.

En effet, Érasme⁵⁴ s'opposera aux modèles pédagogiques de la scolastique médiévale, pour lesquels il ressent un grand mépris, puisque ces théories mettent en œuvre des méthodes abstraites qui ne font qu'étouffer l'accès au jugement.⁵⁵ A la technique du par cœur proposé dans des écoles où l'éducation ne sert qu'à former les élèves par un dressage humiliant à seule fin de leur apprendre un métier, l'âge de l'humanisme érasmien va substituer une nouvelle conception de l'enfant, conçu non plus comme un être tyrannique dont il faudrait éradiquer les passions, mais comme un être capable de se façonner à travers l'effort éducatif, le travail de la mémoire étant mis au service de la créativité intellectuelle. La remise en cause des finalités de

⁵⁴ Érasme fait partie de ce que nous appelons aujourd'hui l'humanisme européen de la Renaissance. C'est un mouvement culturel et intellectuel fondé sur une nouvelle représentation de l'homme, qui a ouvert la voie à un projet de transformation du monde. Il se caractérise par de nouvelles connaissances, une mutation des pratiques pédagogiques, ainsi qu'une critique des institutions et des traditions. Seulement Érasme n'emploie pas le terme d'« humanisme », ni celui d'humaniste (« *umanista* »), c'est-à-dire le professeur de grammaire et de rhétorique au XV^e siècle en Italie, celui qui enseigne « *les studia humanitatis* », ou encore les « *bonae litterae* », dont la finalité était de former les jeunes gens dans l'amour des livres et du savoir afin qu'ils puissent devenir des êtres humains pleinement accomplis.

⁵⁵ Par exemple, le manuel grammatical *Catholicon* de Jean de Gênes plein des notions mémorielles.

l'éducation scolastique par Érasme et la crise de la transmission chrétienne vont faire surgir une nouvelle voie pédagogique qui postule le fait que la notion d'humanité de l'homme est inséparable de sa dignité. Cette nouvelle perspective de l'éducation donnera naissance à la définition de l'homme comme liberté.⁵⁶

De quelle manière Érasme justifie-t-il cette exigence ? Par quels moyens et en vue de quels objectifs cherche-t-il à préserver en chaque être cette liberté faisant signe vers sa dignité ? De quelle manière cette éducation permettra-t-elle à la conscience individuelle d'interroger les injustices ? Cette redécouverte porte déjà les germes de toute problématique de la non-discrimination en éducation et fait sortir ce débat de son état d'invisibilité : si les enfants sont tous éducatibles, ils deviendront tous des hommes libres à travers l'apprentissage des belles-lettres et de la philosophie, et pourront ainsi s'affranchir de cet état de minorité dont parle Kant ?⁵⁷ L'enseignement humaniste veut donner aux enfants et aux hommes l'image authentique de ce qu'ils sont, de leur valeur et de leur liberté intrinsèque.

Dans son œuvre *De pueris statim ac liberaliter instituendi* (Sur la nécessité d'instruire les enfants aussi tôt que possible et de façon libérale), Érasme (1966, p. 372) affirme que l'humanité est par essence libre, que la nature humaine n'est pas complètement achevée au commencement de l'existence, ne constituant au contraire que le résultat d'un travail de formation et d'humanisation :

Les hommes, crois-moi, ne naissent point hommes, ils sont faits tels... c'est la raison qui fait l'homme, et elle n'a point de place là où tout s'accomplit au gré des passions », [c'est pourquoi] « dès sa naissance, l'enfant peut être formé aux qualités propres à l'homme. (ÉRASME, 1966, p.388- 390).

L'œuvre d'Érasme prend pour objet d'étude l'éducation. En effet, le mot « institutio » veut dire à la fois enseignement, instruction, éducation, c'est-à-dire tout ce qui permet de réaliser l'homme dans l'enfant. Il s'agit ici de l'instruction précoce des enfants (*statim*) en vue de leur destinée, cela afin qu'ils puissent devenir des hommes libres (*ac liberaliter*). Même si elle concerne le très jeune enfant (âgé de deux à trois ans), l'œuvre traite de grandes questions d'ordre moral et pédagogique. Érasme y développe une profonde analyse sur ce qu'est l'éducation, notamment le rôle du précepteur, l'absence de toute violence dans le message pédagogique, le rôle de l'amour, la sollicitude, l'exclusion...

⁵⁶ Sur le lien entre éducation et perfectibilité, notamment chez Rousseau, voir Luc Vincenti, *Éducation et liberté. Kant et Fichte*, Paris, PUF, « Philosophies », 1992, p. 83-84.

⁵⁷ Voir le texte fondateur d'Emmanuel Kant *Qu'est-ce que les Lumières ?*

Le problème principal auquel va s'attacher le *De pueris* est d'une part celui des moyens pédagogiques à mettre en œuvre pour ne pas corrompre la nature humaine des enfants sans défense ; d'autre part les moyens raisonnables susceptibles d'ouvrir cette nature humaine aux influences du monde extérieur et des adultes qui les façonnent afin de la rendre digne et donc vertueuse. C'est ainsi qu'il soutient sa thèse : l'éducation accomplie de l'homme ne peut se faire que par la formation libérale dès les toutes premières années de la vie. La première tâche du maître, c'est de se faire aimer et d'inciter l'enfant à aimer les études. Par ailleurs, cette méthode introduit une sorte de respect spontané qui est bien plus efficace que la crainte, dans la mesure où « l'éducation attentive et irréprochable est la source de toutes les vertus. » (ÉRASME, 1966, p. 384).

D'après la réflexion d'Erasme, la théorie éducative comprend trois facteurs de l'activité humaine de base : *la nature* ou l'ensemble des qualités morales et intellectuelles : il s'agit de l'attitude naturelle chez l'enfant à l'étude et au bien ; *l'éducation* ou la raison : c'est la marque (essence) distinctive de l'homme, mais aussi un instrument et une méthode de connaissance et de sagesse ; *l'exercice* ou expérience, autrement dit la pratique de l'attitude naturelle développée par l'éducation. Autrement dit, la réalisation de l'essence humaine qui permettra à l'enfant d'être libre. Or, d'après Erasme, notre première obligation est de suivre la nature, au sens où il nous faut comprendre celle-ci sur le plan intellectuel. L'idée de nature représente ici une sorte de modèle⁵⁸. Seulement, si l'éducabilité définit l'essence (le propre) de l'espèce humaine, l'accès à l'humanité ne procède que de l'éducation, car la « nature a son efficacité, mais l'éducation, plus efficace encore, en triomphe. » (ÉRASME, 1966, p. 384).⁵⁹ Ainsi, à la nature particulière et hiérarchique de l'individu issue de la conception grecque, Érasme ajoute une conception générale de la nature humaine : une aptitude naturelle à l'étude présente en chacun de nous. Cette égale aptitude, c'est ce qu'il appelle le propre de l'homme, qui n'est ni plus ni moins que le devoir de se cultiver, en faisant un bon usage de la raison. C'est pour cette raison que l'œuvre de la nature doit être achevée par l'œuvre de l'éducation, conçue comme une préparation rationnelle à la vie active.

Autrement dit, pour Érasme, l'accès véritable des hommes à l'humanité n'est pas donnée d'emblée, il dépendra avant tout de l'influence de la formation pédagogique qui accomplit progressivement l'homme dans l'enfant à travers l'éducation. Si l'enfant devient un homme, c'est-à-dire s'il s'humanise, cela signifie qu'aucun plan n'est inscrit d'avance, ni

⁵⁸ Érasme reste très proche de la définition aristotélicienne de la nature.

⁵⁹ Voir aussi « la nourriture de l'éducation » dans *l'Accouchée*.

déterminé en l'homme. En définitive, l'humanité n'est pas donnée toute accomplie au départ de l'existence, au contraire elle résulte d'un travail d'humanisation à l'œuvre en chaque être, ainsi que d'une formation de soi à trois niveaux : celui du corps, celui des sentiments, et celui de l'intelligence. Il faut donc confier les enfants de bonne heure à la sollicitude d'un précepteur instruit, vigilant et vertueux, et refuser les maîtres qui assombrissent la grammaire et la métaphysique par des définitions difficiles, parce qu'eux-mêmes ne possèdent pas une culture achevée, ni l'attitude du soin nécessaire à la formation des enfants. En outre, l'habituelle fréquentation des enfants avec des maîtres instruits aux œuvres classiques est le seul moyen d'éclairer leurs consciences et de les amener à la compréhension bienveillante du monde. De plus, comme la formation des humanités est une formation de la raison, le bon pédagogue doit former des esprits logiques et leur apprendre à juger par la raison. Donc l'enseignement, l'instruction et la discipline sont les tâches indispensables pour que les hommes se détachent de tout ce qui est bestial en eux afin de s'élever vers l'idéal humain de perfection.

Selon Erasme, cette forme d'éducation dite libérale (« humanités ») représente le véritable salut de l'humanité.

Si Erasme a presque toujours en vue l'étendue (plusieurs années) de la formation des enfants issus de la bourgeoisie⁶⁰, c'est avant tout parce qu'ils sont susceptibles de devenir les futurs chefs d'État. De plus, dans son usage populaire, le latin désigne les fils sous le nom « d'êtres libres » (*liberi*), entendant par là qu'une éducation libérale leur convient, fort différent d'une éducation servile.⁶¹ Le but principal de l'éducation précoce est de préserver la liberté de chaque enfant, elle doit lui apporter les moyens et le pouvoir de réflexion contre celui du dressage et de l'aliénation. A cela s'ajoute qu'éduquer de manière libérale les enfants dès la naissance revient à les préparer à leur fonction d'homme, dans la vie publique ou privée, qu'ils deviennent religieux ou laïques. C'est ainsi permettre à chaque enfant de devenir plus tard un homme responsable, donc digne et vertueux. Au fond, le but de l'éducation érasmienne est double : au niveau des sentiments, la nature humaine peut se perfectionner par la culture et l'apprentissage des lettres classiques, ainsi qu'à travers l'amour et l'amitié de nos semblables. Au niveau intellectuel, l'homme doit de la sorte échapper au dogmatisme des passions et des fausses opinions.⁶²

⁶⁰ Dans le traité *De ratio studii*, nous trouvons une méthode et un programme d'étude pour les enfants de dix à quinze ans, mais ici Erasme se révèle plus philologue et humaniste que pédagogue.

⁶¹ Voir Erasme, *De pueris* p. 430.

⁶² Voir également *L'éloge de la Folie*.

Les humanités littéraires et la fréquentation des auteurs antiques sont les instruments privilégiés pour conduire l'enfant à atteindre l'idéal humain d'être raisonnable et libre. Cet enseignement humaniste des Belles-lettres fera en sorte que les élèves deviennent des hommes égaux par le fait que tous possèdent la raison, chose la mieux partagée au monde selon Descartes.⁶³ Faut-il ainsi comprendre qu'Érasme envisage dans cette déclamation la question de l'égalité en éducation ? Est-il ou non un penseur, et même un précurseur, de l'idée d'égalité des chances en matière scolaire ?

À première vue, on est tenté de répondre par la négative, car il s'agit d'un enseignement privé destiné aux fils des nobles et des familles riches⁶⁴. Mais en même temps, Érasme demande que les écoles publiques soient ouvertes à tous et contrôlées par l'autorité publique. D'autre part, il considère ici que l'enseignement idéal est celui dispensé à domicile par un maître que choisit le chef de famille. Il est vrai que l'humanisme constitue la philosophie implicite des classes sociales élevées détenant la richesse et le pouvoir. Il se restreint à la formation des princes, des gentilshommes, des gens de « bonne famille », et ne concerne nullement la masse pauvre qui continue à fréquenter les écoles élémentaires populaires. Nous pouvons donc dire que l'éducation à la culture libérale est un bien commun réservé à une classe privilégiée, puisque seule l'élite bourgeoise en a la jouissance. Ceci est d'autant plus étonnant que la volonté originelle de cette éducation humaniste était d'être ouverte à tous les êtres humains. Pourtant, Érasme se montre ferme contre cette forme d'exclusion en matière d'éducation :

Me demandes-tu, que feront les pauvres qui ont de la peine à nourrir leurs enfants, et qui peuvent encore bien moins engager un tel éducateur ? A cela je n'ai rien à répondre, sinon le vers du poète comique : « Faisons ce que nous pouvons, quand nous n'avons pas licence de faire ce que nous voulons ». Nous livrons ici une excellente méthode d'éducation, nous ne pouvons pas donner la fortune. Avec cette réserve qu'ici encore la bienfaisance des riches devrait venir en aide aux esprits bien doués qui ne peuvent, en raison de leurs faibles ressources matérielles, mettre en valeur leurs facultés. (ÉRASME, 1966, p.440).

Érasme affirme que tous les enfants devraient avoir la possibilité de s'éduquer si matériellement une solidarité se met à l'œuvre.⁶⁵ Sans compter que c'est une pensée amie du peuple comme il en témoigne encore par ces mots :

⁶³ Voir le début du *Discours de la méthode*.

⁶⁴ John Colet de l'école Saint-Paul et Vivés ont suscité d'avantage d'attention au problème de l'éducation ouverte qu'Érasme. Colet admet dans son école tous les enfants, qu'ils soient riches et pauvres. Vivés va plus loin encore, il s'engage dans la voie de la démocratisation de l'enseignement en éliminant toute différence entre les classes sociales.

⁶⁵ Dans le *Banquet religieux*, ce qui choque le plus son sens de la justice, c'est de voir l'inégalité des richesses et des conditions sociales. Richesse qui n'est pas un mal en soi, comme Érasme l'affirme dans *L'institution du Prince Chrétien*, si elle sert à la culture intellectuelle. Quoi qu'il en soit, ses pensées ne s'inscrivent pas dans un programme de réforme sociale et politique.

Les fils des sujets sont-ils moins hommes que les fils des rois ?... Si leur condition est plus humble, ils ont d'autant plus besoin du secours de l'éducation et de la science qu'ils ont d'avantage à s'élever de la terre... Tous n'arrivent pas aussi loin, tous doivent pourtant recevoir une éducation qui puisse y prétendre. (ÉRASME, 1966, p. 440).

Le but de l'éducation tel qu'Érasme la préconise, à travers la présence des Classiques et des Écritures, ne relève pas d'une démocratisation de l'accès à la culture comme nous l'entendons aujourd'hui. Dans ce cas, et puisque l'auteur s'approche d'une telle perspective moderne, qu'est-ce qui l'empêche de penser en termes d'égalité d'éducation pour tous ?

Nous avons vu précédemment qu'Érasme adopte dans ce traité d'éducation la notion de nature au sens grec. Selon Aristote, la hiérarchie de la société humaine a pour modèle la nature (d'où le fait que pour Aristote, il est naturel qu'il y ait des esclaves)⁶⁶. Est-ce l'adoption d'une perspective aristotélicienne qui empêche l'auteur de penser la communauté et la société autrement que par le moyen d'une hiérarchie naturelle, où l'éducation reste indissociable de l'idée d'une société organisée et hiérarchisée autour d'une idéologie des dons, telle que nous la trouvons par exemple dans la pensée platonicienne exposée dans *La République* ? : « Chacun [doit] exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué. » (PLATON, 2002, p. 137).⁶⁷

En éducation, l'idéologie des dons renvoie à l'idée que les individus n'auraient pas à la base les mêmes capacités et s'oppose à l'idéal moderne d'une possible éducatibilité de tous les élèves sans aucune distinction. Or, selon Érasme, on n'éduque pas les enfants dans le seul but d'en faire des travailleurs occupant telle ou telle fonction sociale, mais avant tout parce qu'ils sont porteurs d'une égale dignité donnant à chacun une singularité propre. Érasme pose ici le problème des enfants exclus de l'éducation libérale, parce que cette société hiérarchique est socialement inégalitaire et vit dans le préjugé de la théorie des dons qui excluent. En effet, le

⁶⁶ Voir Aristote, *Les politiques*, I,5,1254a-I,5,1254b, p. 99-103, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990. Sur la justification des inégalités par le droit naturel classique, voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, 1953, trad. M. Nathan et E. De Dampierre, Paris, Plon, 1954, rééd. « Champs/Flammarion », 2008, p. 127 : « Comme les classiques envisageaient les questions morales et politique sous l'angle de la perfection humaine, ils n'étaient pas égalitaires. Les hommes ne sont pas tous également doués par la nature pour progresser dans le chemin de la perfection [...] C'est pourquoi, conclut Strauss, les auteurs classiques estimaient parfaitement injustes de donner les mêmes droits à tous. » Sur la conception aristotélicienne du cosmos fondé sur une hiérarchie intangible, voir Alexandre Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, 1973, rééd. Paris, Tel-Gallimard, 1985, p. 40-42.

⁶⁷ Voir sur ce point Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, « Les essais », 1962, p. 110-114. Sur la place de l'éducation dans la pensée politique de Platon, voir *ibid.*, p. 114-124. Sur le passage du droit naturel classique au droit naturel moderne, voir Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, 1932, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966, rééd., Presses-Pocket, « Agora », 1990, p. 305-327.

terme d'« exclusion » (du latin « *excludere* ») signifie mettre à l'écart, laisser de côté, marginaliser ou encore ne pas permettre à quelqu'un d'accéder à quelque chose.

De fait, Érasme nous fait comprendre que l'humanisme de la Renaissance ne considère pas les enfants pauvres comme des membres à part entière de la société, d'où d'ailleurs sa nouvelle conception de l'enfance. Or Érasme s'oppose à ce rejet, défendant l'idée d'une éducation admise pour tous. De plus, celui-ci en appelle à une solidarité des riches envers les pauvres, ce qui veut dire aussi qu'en l'absence d'une politique d'égalité en matière d'éducation, cette dernière doit être soutenue par une action sociale de charité. À regarder de plus près la théorie philosophique érasmienne de l'éducation, on remarque que ce dernier questionne déjà le thème de l'idéologie des dons et de ses injustices en lien avec les critères socio-économiques d'une grande partie des élèves dits exclus ou marginalisés vis-à-vis de l'éducation libérale. C'est donc un précurseur du problème de l'inégalité scolaire qui amènera les Lumières à faire converger l'idéal éducatif et l'idéal égalitaire.

Certes, s'il n'y a pas dans le *De Pueris* l'idéal comme tel d'une éducation égalitaire, nous y trouvons cependant le témoignage d'un souci philosophique constant où l'éducation et l'instruction doivent suivre une exigence éthique fondamentale : la sollicitude, le respect, l'affection et l'amour du père envers son enfant ou du maître envers son disciple, qualités indispensables à l'éducabilité de l'être humain et à sa liberté. Or ce souci à travers l'éducation libérale contribuera à la naissance de la notion d'égalité en éducation dans l'idéal émancipateur des Lumières. Érasme est un philosophe-écrivain qui observe et interroge les mœurs, la nature des hommes et leur condition.⁶⁸ Sa théorie et sa pratique éducative sont profondément attachées à l'idéal philosophique d'un modèle humain à venir où l'homme pourra réaliser sa nature essentielle. En effet, l'éducation libérale sera celle qui permettra de se débarrasser des pesanteurs liées à sa nature corporelle, de son ignorance et de ses servitudes afin d'accéder au statut d'homme libre. Or, ce postulat va conduire les hommes des Lumières à l'interrogation du statut et du rôle de l'homme libre pour que l'éducation soit juste.

Ainsi l'humanisme⁶⁹ est un dispositif philosophique qui met l'homme au centre de sa démarche et de ses préoccupations. Cette philosophie comporte trois axes de réflexion : une

⁶⁸ Érasme apparaît comme un penseur difficile à situer. Il n'est pas un théoricien de l'éducation à la manière d'Aristote, ni un métaphysicien comme Platon, ni un praticien comme ses contemporains Vivés, Melancton, ou Sturm, qui s'engagent dans les luttes ayant pour objet les politiques éducatives.

⁶⁹ Il existe trois vagues d'humanisme : l'humanisme de la Renaissance, au XVI^{ème} siècle, par exemple chez Érasme et Luther, l'humanisme classique au XVII^{ème} siècle avec Descartes, et l'humanisme des Lumières au XVIII^{ème} siècle avec Kant, Newton, Bayle notamment. Cependant l'humanisme n'est pas absent dans la

étude de l'homme comme objet d'investigation philosophique, une réflexion critique sur l'autorité et un examen des modalités de la connaissance fondé sur le postulat que l'homme en constitue le fondement.

II. Kant et le projet éducatif qui s'inscrit dans l'universalité de la raison et du devoir moral.

Poursuivant le projet éducatif que la Renaissance avait mis en place, notamment avec Érasme⁷⁰ l'idéal humaniste du XVII^{ème} siècle fera confiance au possible progrès de l'esprit humain par l'action de l'éducation afin de rendre l'homme autonome. La difficulté en éducation demeure, dit Kant, car il s'agit d'orienter un être qui, parce qu'il est fondamentalement libre, a précisément besoin d'un maître pour être éduqué à faire le meilleur usage de sa liberté. Dans *Qu'est ce que les Lumières ?* Kant nous donne une définition classique des Lumières et remarque à quel point il est « difficile pour un individu de s'arracher tout seul à la minorité », afin d'attendre la liberté et l'autonomie (c'est-à-dire la majorité éclairée).

Dans *Kant aujourd'hui*, Alain Renaut écrit ceci :

Kant héritier de Descartes privilégierait ainsi la question de l'homme (plutôt que celle de l'être) dans la mesure où, pour une philosophie devenu anthropologie, la problématique centrale serait celle des moyens (= de la méthode) permettant au sujet d'affirmer sa maîtrise. (RENAUT, 1997, p. 106).⁷¹

L'idée centrale que Kant développe dans ses *Réflexions sur l'éducation*⁷² est que l'éducation est essentielle au développement de l'humanité. Elle se traduit par le fait que l'éducation assure à l'espèce humaine son développement, sa libération et son perfectionnement : « Les lumières <Einsicht> dépendent de l'éducation et à son tour l'éducation dépend des lumières. » (KANT, 2004, p. 105). Ce livre comporte une réflexion philosophique très riche sur ce qu'est l'éducation dans son ensemble, sur ses finalités, ses

philosophie antique. Le mythe de Prométhée dans le *Protagoras* de Platon (320e-321a), dont le personnage de Prométhée incarne la lutte contre la tyrannie et l'esprit de liberté, illustre une réflexion humaniste : « de toute chose l'homme est la mesure ». Ce mythe sera réutilisé par d'autres grands humanistes, comme par exemple Jean Pic de la Mirandole dans le *Discours sur la dignité humaine*, 1486.

⁷⁰ D'autres penseurs participent au projet humaniste de savoir et d'éducation, comme par exemple. Rabelais (1494-1533), Montaigne (1533-1592), Jan Amos Komensky dit Comenius (1592-1670).

⁷¹ =Voir aussi p. 105.

⁷² Emmanuel Kant, *Réflexions sur l'Éducation*, traduction, introduction et notes par A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004. Kant ne s'est jamais véritablement proposé d'écrire un traité de pédagogie. Il s'agit de quatre cours qu'il a donnés à l'Université de Königsberg pendant les années 1776-77, 1780, 1783-84 et enfin 1786-87.

enjeux, et où les problèmes du sens et des fins de l'humanité se trouvent largement soulevés : « L'éducation est le plus grand et le plus difficile problème qui puisse être proposé à l'homme. » (KANT, 2004, p. 104-105). Selon Kant, l'idée même d'éducation ne peut être pensée sans être associée à celle d'instruction. Par ailleurs, il écarte toute théorie qui prétend développer l'intelligence de l'enfant sans recourir à l'école (comme c'est le cas chez Rousseau).

Kant s'interroge ici sur la question des savoirs qu'il convient de donner pour former des esprits éclairés. La théorie de l'éducation ou pédagogie comporte deux parties fondamentales : l'éducation du corps (ou « physique ») correspondant aux soins matériels portés aux enfants (nous la partageons avec les animaux), ainsi qu'une éducation physique active (la gymnastique), et l'éducation pratique ou morale qui permet à l'homme d'être autonome et d'agir donc librement. Cette dernière comprend trois valeurs essentielles : l'habileté, la prudence et la moralité.

Son projet éducatif s'adresse à l'homme en général, et spécifiquement aux enfants et adolescents qui n'ont pas encore atteint l'âge adulte. Le pédagogue recommande de suivre l'expérience : « L'expérience enseigne. » (KANT, 2004, p. 114). Cette expérience doit être pensée à la fois comme expérience qui se fonde sur le savoir-faire hérité du passé, celui de l'éducation humaniste, et comme une expérience orientée vers la perfection. Autrement dit, éducation et progrès vont de pair : « L'homme ne peut devenir homme que par l'éducation. Il n'est que ce que l'éducation fait de lui. » (KANT, 2004, p. 98). Cette démarche éducative est fondatrice, elle se conçoit comme un développement de la culture elle-même : « l'éducation est un art, dont la pratique doit être perfectionnée par beaucoup de générations » (KANT, 2004, p. 103). [...] « L'homme est la seule créature qui doit être éduquée. Par éducation on entend, en effet, les soins (l'alimentation, l'entretien), la discipline, et l'instruction avec la formation <Bildung>. Sous ce triple rapport l'homme est nourrisson, – élève, – et écolier. » (KANT, 2004, p. 93).

La formation (*Bildung*) comportera la discipline et l'instruction. Lorsque Kant dit que l'homme a besoin de soins et de culture, il emploie le mot *Bildung* pour désigner le fait que l'éducation et la culture sont des spécificités de l'homme, puisqu'il n'est pas un être de pure nature, son développement a besoin d'artifices, c'est-à-dire de l'action d'autres hommes. D'après le penseur allemand, l'espèce humaine ne possède ni dons ni nature prédéterminée, c'est pourquoi elle doit être capable de se transformer elle-même et de transformer la nature,

l'action éducative contribuant à la constitution de l'humanité. Autrement dit, l'invention, la sociabilité, l'artifice constitueraient le propre de l'homme.

Kant propose quatre objectifs principaux selon lesquels s'organise l'éducation en tant qu'œuvre et expérience raisonnée : *la discipline*, qui consiste à structurer la pensée des hommes et faire en sorte que ce qu'il y a d'animal en eux n'étouffe pas leur humanité ; *la culture*, qui comprend l'instruction et les divers enseignements, permettant de cultiver l'homme et de développer son habilité ; *la civilisation*, qui permet à l'homme de se sociabiliser et de faire preuve de prudence ; *la moralisation*, par laquelle l'homme doit se perfectionner sur le plan pratique. L'éducation doit mener à la moralisation, à la pratique du bien, cependant la moralisation ne peut pas être confiée aux prédicateurs.

L'éducation doit cultiver la mémoire et l'entendement, mais elle doit aussi faire en sorte que les élèves deviennent des êtres moraux. Sa grande originalité se trouve dans le fait de vouloir moraliser l'homme. En effet, Kant part du fait que la nature humaine est liberté. Mais la liberté n'est pas seulement un *fait*, c'est aussi un *idéal*, puisque l'homme doit tendre à la liberté raisonnable : « C'est un noble idéal que le projet d'une théorie de l'éducation... l'Idée d'une éducation, qui développe toutes les dispositions naturelles en l'homme, est certes véridique. »(KANT, 2004, p. 101).

Kant est conscient du fait que l'éducation rencontre plusieurs obstacles, comme par exemple les inégalités sociales et les faits discriminatoires, et que c'est pour cette raison qu'elle relève d'une capacité humaine à universaliser : « La conception d'un plan d'éducation doit concevoir une orientation cosmopolite. »(KANT, 2004, p. 108). Le philosophe allemand admet que l'éducation de son temps satisfait les trois premiers objectifs (la discipline, la culture et la civilisation), mais il déplore le fait que l'humanité soit encore loin de la droiture morale. Kant pose alors un objectif majeur à l'éducation pratique : une bonne éducation est déterminée par la nécessité de redresser moralement l'homme. Mais deux obstacles font barrage : d'une part la difficulté dans l'art de gouverner les hommes, d'autre part dans l'art de les éduquer. Double problème de gouvernance et d'éducation qu'il traduit par ces mots : « Les parents songent à la maison et les princes à l'État. Les uns et les autres n'ont pas pour but ultime le bien universel et la perfection à laquelle l'humanité est destinée. »(KANT, 2004, p. 108).

L'interrogation sur les finalités de l'éducation pose le lien entre la doctrine kantienne et la pratique et l'éducation scolaire doit nécessairement déboucher sur l'éducation morale. L'aboutissement de l'éducation kantienne sera un être autonome agissant librement et qui

possède par soi-même une valeur absolue. L'autonomie consiste chez Kant dans la capacité rationnelle et raisonnable à se donner une norme. Cette éducation vise la personnalité des êtres humains. En effet, l'homme est bon selon son caractère intelligible, ou mauvais selon son caractère sensible. Or l'éducation est formation du caractère moral, propriété de la volonté par laquelle le sujet participe à l'activité raisonnable et agit selon des maximes renvoyant à l'impératif moral : « Les maximes doivent avoir leur origine dans l'homme lui-même [...] dans l'éducation morale le premier effort consiste à former un caractère. »(KANT, 2004, p. 166).

La conscience et la formation du caractère occupent ici une place très importante dans le rôle de l'éducation : la dignité humaine, les devoirs envers autrui, la bienveillance, le tempérament, la douceur sont les objectifs de l'éducation. La formation du caractère moral des enfants écoliers et des jeunes gens (jusqu'à seize ans) suppose trois orientations : celle de l'*obéissance*. L'obéissance absolue au guide (le pédagogue est un guide pour Kant), puis l'obéissance à soi-même, préparent l'enfant à obéir plus tard comme citoyen autonome. Elle doit toujours être mise en œuvre dans le contexte de la raison, car obéir par devoir, c'est obéir à la raison ; celle de la *véracité*. Mentir, c'est être en désaccord avec soi-même, alors qu'être véridique c'est être en accord avec sa nature et donc avec soi-même ; celle de la *sociabilité*, qui implique le dépassement de l'égoïsme et donc la faculté à ériger la maxime de notre acte en principe d'une loi universelle. Une telle capacité nous conduit à la joie.

Ainsi Kant attribue à l'éducation morale une place primordiale. Cette éducation morale doit précéder et fonder l'éducation religieuse : « La loi en nous s'appelle conscience. »(KANT, 2004, p. 194).

Luc Ferry analyse avec beaucoup de justesse ce que Kant élabore en détachant la théologie de l'éducation, et en cherchant à réformer le modèle d'enseignement ecclésiastique mis en place depuis des siècles : « Kant est celui qui nous invite à penser [...] l'éthique et la culture indépendamment d'une dérivation du type théologique. C'est en quoi il est le penseur de la modernité. »⁷³ La démarche éducative porte en elle l'aspiration à l'universel. Former un enfant, c'est aussi former un être capable de se situer au-delà de lui-même dans la reconnaissance d'autrui. C'est lui faire comprendre qu'il a des devoirs envers soi-même et des devoirs envers les autres, avec comme horizon la dignité humaine. Selon la conception défendue par Kant, il est nécessaire d'enseigner à un enfant riche de témoigner de la

⁷³ « Kant, penseur de la modernité », Entretien avec Luc Ferry, in *Magazine littéraire*, n° 309, avril 1993, p. 18-22.

bienveillance à un enfant pauvre, afin de lui apprendre à résister à l'égoïsme et à l'isolement. La dignité humaine requiert une éthique afin de préserver universellement la liberté de soi et celle d'autrui. Ce qui relève de la tradition peut être relatif, alors que les valeurs d'ordre éthique ne sont pas réductibles aux traditions, comme c'est le cas avec la notion de respect⁷⁴ qui est un terme d'inspiration kantienne. Kant l'emploie tout d'abord pour désigner le sentiment pratique à l'égard de la loi morale, puis le sentiment envers la personne d'autrui. Dans les deux cas, le respect est chez lui un sentiment très spécifique, excluant la passivité et le caractère excessif des autres sentiments, que Kant qualifie de pathologiques (*Critique de la raison pratique*)

Nos valeurs sont-elles universelles ? La réponse, dans la perspective kantienne, ne peut être que positive. Comme le montre l'analyse kantienne, l'universalisable ne se constate pas, il se postule. Il se postule comme Idéal : ce qui est moralement bon est bon absolument. Seulement, pour déterminer ce bien absolu, il faut savoir si la maxime de nos actions peut légitimement s'ériger en loi universelle. Agir par devoir, ce n'est pas agir par connaissance. Agir par devoir, au contraire, c'est agir librement par respect envers autrui. Dans l'éducation kantienne, la primauté revient à l'accomplissement moral, l'autonomie morale de l'homme devenant le principe même de la moralité. La personne morale, c'est-à-dire non pas l'être sensible ou empirique, mais l'humanité présente en l'homme, est fin en soi et non un moyen en vue d'une fin. En effet, la seconde version de l'impératif catégorique rappelle que la dignité humaine est la notion qui doit guider la conduite de l'homme en tant que personne morale : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen. » (KANT, 1980, p. 105)⁷⁵

Éduquer à la liberté révèle ainsi des principes véritablement universalisables. Et c'est parce que l'humanité est imparfaite, nous dit Kant, qu'il est indispensable de repenser sans cesse l'universalisable pour réguler les conflits humains. L'absence de contraintes ne serait en effet pensable qu'au sein d'une société d'êtres parfaitement moraux, où les désaccords se réguleraient par un débat non agressif guidé par la raison, ayant toujours présent le souci de se

⁷⁴ Ricoeur et Levinas insiste également sur la spécificité du respect comme rapport à autrui. Alors que notre relation aux choses peut être pensée sur le modèle historique de la représentation, le rapport à autrui doit d'emblée être pensé comme une obligation à son égard. Voir Ricoeur, *À l'école de la phénoménologie* ; Levinas, *Totalité et infini*.

⁷⁵ Voir sur ce point Luc Vincenti, *Education et liberté. Kant et Fichte, op. cit.*, p. 20-22.

faire comprendre de l'autre. Nous serions proches du « règne des fins » qu'imagine Kant – cet horizon lointain qui recule au fur et à mesure qu'on s'en approche⁷⁶.

La théorie de l'éducation semble au premier abord occuper une place secondaire dans la philosophie transcendantale de Kant. Celle-ci s'occupe du fonctionnement de l'entendement et de la raison propres à tout sujet connaissant. Kant distingue à ce propos le sujet transcendantal, qui est la condition de possibilité de la connaissance et le sujet empirique dont j'ai une expérience par le sens interne. Le concept de jugement consistant chez Kant dans le rapport de l'universel et du singulier, la faculté de juger devient l'instrument d'unification des pouvoirs de l'esprit et du domaine de la raison. Le modèle du jugement kantien comporte le jugement analytique (qui ne fait que tirer une propriété du concept d'un objet), le jugement synthétique (qui lie deux concepts extérieurs l'un à l'autre), le jugement déterminant (qui soumet le particulier à l'universel), le jugement esthétique ou réfléchissant (qui statue sur la beauté d'une chose en dehors de tout concept de beau) et le jugement téléologique (qui se prononce sur la finalité de la nature (*Critique de la faculté de juger*). Ainsi la raison est pure, parce que c'est *a priori* (indépendamment de toute expérience) quelle fournit aussi bien les principes de la connaissance que ceux qui doivent régler l'action : elle peut donc être à la fois pure et pratique. Elle seule et non l'entendement peut postuler la liberté, elle est donc au fondement de la moralité.

Kant définit la raison pratique comme « le mode dans lequel on peut donner aux lois de la raison pure pratique l'accès dans l'esprit humain. » (KANT, 1966, p. 161)⁷⁷. Chez Kant on parle plus volontiers à son sujet moral, en désignant par là toute théorie fondée sur l'analyse du devoir. Ce philosophe conçoit la vertu⁷⁸ comme une capacité à soumettre les maximes de l'action à la loi morale et il y a bien chez lui des devoirs de vertu, qui ne révèlent pas du caractère mais de l'obligation. Il va donc exclure toute valorisation morale des sentiments : l'amour est peut-être une belle émotion mais il ne peut pas être moral, nous dit Kant, notamment parce qu'il n'est jamais l'objet d'une obligation (*Doctrine de la vertu*). Or le sentiment au sens d'une disposition morale va en revanche devenir chez Rousseau très utile à la réflexion morale.

⁷⁶ Voir Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs I, Fondation*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994, p.114.

⁷⁷ Voir aussi p. 64.

⁷⁸ La réflexion philosophique contemporaine sur la vertu oppose ceux qui, dans une ligne kantienne comme Appel, Habermas et Rawls insistent sur la nécessité d'une norme universelle et ceux qui, plus proches d'Aristote, comme MacIntyre, Sandel et Taylor, soulignent la souplesse indispensable à leur élaboration.

Le programme éducatif kantien est assez moderne. La grande innovation dans ce texte, c'est qu'au delà d'avoir déterminé la condition d'une simple instruction, il s'agit d'une véritable formation de l'homme où l'éducation contribuera à la réalisation même de l'essence humaine. Son approche s'appuie sur la conviction que l'espèce humaine doit, peu à peu, par son propre effort, tirer d'elle-même toutes les qualités naturelles de l'humanité. En matière d'éducation, Kant vise l'idéal humaniste consistant à perfectionner l'individu, voire l'humanité. Tout comme les Lumières, il pense qu'il est donc possible, selon sa conception de la perfectibilité, que l'éducation devienne toujours meilleure et que chaque génération fasse un pas de plus vers le perfectionnement.

III. L'éducation selon les Lumières françaises : perfectibilité et théorie rousseauiste de l'éducation

Les modernes voient spontanément l'autre comme un semblable : l'autre est identique à soi-même, l'autre c'est l'« humanité ». ⁷⁹Dans le cadre de la pensée humaniste moderne, l'homme ne reçoit aucune norme, ni aucune loi de Dieu ou de la nature. Il prétend les construire et les choisir à partir de sa raison et de sa volonté autonome – autonomie qui se déploie par l'éducation.

Le XVIII^{ème} siècle constitue en effet le siècle des Lumières, terme que d'Alembert relie à l'idée non du seul projet technique ou scientifique de maîtrise de la nature ⁸⁰, mais d'une visée intellectuelle de l'humanité. Ce projet est concrètement lié à celui de l'éducabilité de la raison et de la perfectibilité de l'homme que les Lumières n'ont cessé de défendre. Cette notion de perfectibilité est apparue au siècle des Lumières pour désigner l'aptitude de l'homme à progresser moralement et intellectuellement. Ce qui veut dire que l'homme ne naît pas achevé et que l'humanité tout entière doit tendre vers la réalisation de sa nature morale.

En effet, le propre de la pensée des Lumières est de postuler que l'homme est fait d'une richesse infinie de possibles rendant possible son émancipation dans le cadre d'un progrès indéfini. Au siècle des Lumières, l'homme est défini comme liberté et arrachement à une identité historique : l'homme est autonome, et de ce fait, il choisit lui-même son identité. L'idée d'une raison émancipatrice est une idée que partagent tous les philosophes du 18^{ème}

⁷⁹ Voir sur ce point Robert Legros, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1999, notamment p. 7-8 et p. 353-362.

⁸⁰ Voir à ce sujet le *Discours de la méthode*, sixième partie, où Descartes défend l'idée que l'homme doit se rendre comme maître et possesseur de la nature.

siècle. Les Lumières deviennent alors la référence majeure de la lutte contre toutes les formes d'aliénation et postulent que la raison émancipatrice a pour objectif d'éduquer l'homme à la liberté. Mais comment éduquer un être humain à la liberté ? L'éducation à la liberté soulève une triple difficulté puisque la liberté est à la fois la condition, l'obstacle et la finalité de l'éducation. La résolution de cette interrogation spécifique des Lumières représente le grand problème notamment en matière éducative chez Rousseau et Condorcet.

Selon Rousseau l'homme est perfectibilité c'est-à-dire liberté. La perfectibilité correspond au trait distinctif de l'homme : à la différence de l'animal, l'homme est libre et perfectible, et c'est pour cela qu'il se dépasse sans cesse vers ce qui ne lui est pas prescrit par la nature. Elle correspond à l'aptitude possédée par l'homme de perfectionner ses comportements, ses désirs, ses capacités d'intelligence et la raison. Mais comme le note Rousseau lui-même, la perfectibilité peut diriger l'homme vers le meilleur comme vers le pire. Et si le savoir permet à l'homme une plus grande maîtrise de la nature, il est également susceptible de le conduire vers son auto-destruction. Si la perfectibilité chez Kant et Condorcet est source de progrès, elle ne tend pas nécessairement vers la perfection chez Rousseau. Ce concept se trouve chez ce dernier lié au paradoxe de la dénaturalisation, notamment des sentiments, par l'apparition des rapports de possession, telle qu'elle est décrite dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), suivant une hypothèse méthodologique (cela ne constitue pas une vérité historique). Ici, nous apprenons qu'en développant sa raison, l'homme fait naître en lui-même un nouveau sentiment, celui de l'amour propre, support de l'égoïsme et de la modification sociale du simple amour de soi (instinct de conservation de soi). L'amour propre ne cherche pas à conserver son être mais à se faire reconnaître par autrui en voulant être aimé, vénéré et contemplé. Voilà un sentiment, dit Rousseau, dont la base est naturelle mais que la perfectibilité développée sous forme de passions et désirs démesurés qui vont au-delà du strict besoin.

A cette vision de la liberté qui a transformé le sentiment d'amour de soi en amour propre, notamment parce qu'il se préoccupe plus de soi que des autres, faisant disparaître l'égalité naturelle, Rousseau oppose son idéal de liberté dans l'*Emile ou de l'éducation* (1762), et affirme que l'homme doit tendre vers un idéal d'éducation. Là encore, le philosophe décrit le passage de l'état de nature à l'état social, en se livrant à une généalogie du processus de corruption introduit par l'histoire, à travers les mots du Vicaire savoyard qui affirme voir le mal sur la terre. Le mal désigne ici la servitude induits par les effets de l'hypocrisie sociale et

de l'artifice, qui se cristallise dans cette forme abâtardie d'amour de soi que constitue l'amour-propre, distingué par Rousseau de l'amour de soi (souci naturel éprouvé par l'homme de sa conservation) : Ce mal s'incarne sous la figure de l'homme séparé de lui-même et des autres par l'absence de communication et de transparence. Ce constat concerne l'homme qui s'est corrompu lui-même en société, ce n'est pas là son état originel, mais le résultat d'un processus au cours duquel il s'est dénaturé : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux » (*Le Contrat Social* I, I, 1762). *Le Contrat Social* (1762) fonde les principes du droit politique et fait ressortir une philosophie sociale et politique dans la perspective d'une restauration de la liberté. L'homme naturel doit ainsi abandonner sa liberté primitive, afin de ne plus agir égoïstement en vue de son intérêt privé, mais en fonction de l'intérêt public, en se mettant « sous la suprême direction de la volonté générale », souveraine au sens où il doit, en tant que citoyen, y obéir sans réserve puisqu'elle est la loi qu'il s'est lui-même fixé. L'abandon de la liberté naturelle permet de constituer la liberté civique et de devenir citoyen. Ainsi la liberté politique est-elle plus digne pour l'homme que la liberté naturelle parce qu'elle est morale et donc fondée sur la conscience de l'obligation. Est-ce à dire que le contrat est la solution au mal qui ronge l'homme social ? En fait, le contrat ne dit pas ce que l'humanité pourrait être, il émet une hypothèse sur ce que l'humanité aurait du devenir si elle avait fait un meilleur usage de sa perfectibilité. La solution à ce malheur ne peut venir que du niveau individuel à travers l'œuvre de l'éducation, et c'est l'objectif de *l'Emile ou de l'éducation* (1762), qui décrit l'éducation d'un « élève imaginaire », formé selon la nature, c'est-à-dire protégé des mauvaises influences de la société en vue de devenir un homme libre et heureux. Il s'agit désormais avec Rousseau d'éduquer la liberté de l'homme pour l'homme lui-même, dans son intérêt, et non pas pour une instance supérieure : nous assistons chez Rousseau à un mouvement de laïcisation de l'idée de l'éducation. Dans la *Préface de Emile ou de l'éducation* (1762), Rousseau indique que le sujet de l'ouvrage est tout à fait neuf et que premier de tous les biens n'est pas l'autorité mais la liberté. Son Emile a peu de connaissances, mais celles qu'il a sont véritablement siennes. Il a un esprit universel, un esprit ouvert, non par les lumières, mais par la faculté d'en acquérir. Le but de l'éducation d'après Rousseau est de former le cœur en même temps que l'esprit et c'est grâce à une éducation négative qu'on y parviendra. Rousseau promeut ainsi le sens de l'éducation négative, celle qui transmet peu de connaissances, sous la forme d'un préceptorat au lieu d'une école, où l'éducateur ne doit pas endoctriner l'élève, où l'enfant apprendra lui-même à

partir de ses expériences, notamment parce qu'il faut préserver l'enfant des méfaits de la culture et par là même du mauvais usage de la liberté, afin de protéger la liberté initiale condition de possibilité d'une liberté authentique. C'est pour cela que l'éducation doit s'adapter au développement de l'enfant : dans la première partie, on doit préserver l'indépendance de l'enfant pour apprendre auprès des choses elles mêmes ; au cours de sa jeunesse, l'élève sera instruit en art, littérature et religion en prenant en compte son besoin de société. Le précepteur doit veiller à un environnement sain dans lequel l'enfant s'épanouira physiquement. Viendra ensuite au commencement d'une vie simple l'apprentissage d'un métier manuel et la lecture du premier livre : *Robinson Crusoé* de Defoe.

On a souvent vu à tort la doctrine éducative de Rousseau comme un éloge de l'ignorance contre la mission culturelle de l'éducation et de l'école. C'est le cas notamment de Condorcet, qui le critique en affirmant qu'il substitue l'ignorance à la culture. Peut être cela arrive-t-il quand on a lu un peu trop vite l'*Émile* et nous allons y revenir. En effet, au livre IV, Rousseau expose la célèbre « Profession de foi du Vicaire savoyard », qui cherche à préciser la structure de la moralité. La première thèse qu'il y développe concerne la conscience morale conçue comme « instinct divin » selon laquelle nous apprenons que l'homme naturel, capable de pitié, a en lui les germes de la moralité, et que d'autre part l'« état de nature » n'est qu'une fiction propre à rendre intelligible la dépravation actuelle de l'homme. En s'opposant à une morale de la raison, c'est-à-dire une morale qui déduirait ses principes d'une argumentation logique, Rousseau défend une morale du cœur et du sentiment. Car le sentiment moral chez lui est profondément raisonnable et en son universalité rejoint la « raison pratique » de Kant.

Nous comprenons maintenant à quel point l'idée de perfectibilité vis-à-vis de toute connotation morale est une notion ambiguë pour Rousseau, ambiguë aussi par rapport à l'idée de perfection. L'être humain pour Rousseau n'est pas un être achevé, capable dès le départ d'un développement complet de ses facultés ; au contraire il n'a pas de nature donnée dès le départ et il nous faut comprendre son arrachement à la nature, à son emprise pour pouvoir comprendre l'essence de l'homme, la liberté. Rousseau occupe une position transitoire dans le mouvement des Lumières : d'un côté il accentue leur souci de la liberté ; de l'autre il préfigure déjà la protestation romantique contre les Lumières.

Diffuser les Lumières est la grande entreprise qui anime les intellectuels du XVIII^{ème} siècle. L'*Encyclopédie*, œuvre collective, entend ouvrir le champ de la discussion des idées politiques, morales, religieuses, artistiques, en soumettant l'autorité des traditions à l'examen critique de la Raison. L'esprit des Lumières est défini par la confiance dans la raison, capable

de résoudre tous les problèmes qu'on lui soumet, et la foi dans le progrès de l'humanité, en marche vers le bonheur. Scientifiques et littéraires se retrouvent unis dans la même mouvance intellectuelle sous le nom de Philosophes. Or, à regarder de plus près les sources historiques, si le progressisme défendu par les Lumières constitue bel et bien un projet universel, reste qu'il repose sur la base d'une scission entre la majorité des hommes plongés dans l'ignorance et une mince élite éclairée apte au savoir, ce qui implique une profonde discrimination entre la masse des hommes et la minorité des savants.

L'article 6 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 pose le principe suivant : « La loi doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leurs capacités et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents. » Nous avons l'habitude aujourd'hui d'entendre parler fréquemment de la notion de « discrimination » comme traitement différentiel de certains groupes, classes ou individus, souvent minoritaires par rapport à la majorité de la population, en fonction de leurs particularités sociales, ethniques, religieuses, sexuelles, etc. Toutefois, à l'époque des Lumières, la logique de ce terme est inversée par rapport à la logique contemporaine. En effet, au XVIII^{ème} siècle, la « discrimination » est d'abord un fait, qui résulte de la position majoritaire (et non minoritaire comme aujourd'hui) du peuple et classe sociale pauvre dominée par la classe minoritaire noble, riche et instruite. Cependant, cette inversion n'empêche en rien que le phénomène soit source d'un sentiment de relégation, d'éloignement du peuple vis-à-vis du savoir et de l'éducation. Cette notion de discrimination au sens moderne en tant que problème politique à surmonter ne valait pas pour les Lumières, en ceci qu'elle ne s'inscrivait pas au cœur d'une problématique égalitaire et universaliste.

Dans cette perspective, la mise en œuvre d'un projet d'éducation et d'instruction pour tous les hommes nous conduit à nous demander si l'élite des Lumières accepte vraiment le fait qu'il y ait des talents à développer dans toutes les classes sociales, plus largement si celle-ci conçoit le bénéfice de l'éducation et de l'instruction comme un bien universel. Sur la question des fins de l'éducation, comme sur celle d'un prolongement souhaitable de sa diffusion, les philosophes de la fin du XVIII^{ème} siècle adoptent souvent des positions davantage élitaires qu'égalitaires. Dans *Emile ou de l'éducation* (1762), Rousseau donne cette fameuse définition : « Tout ce que nous n'avons pas à notre naissance et dont nous avons besoin étant grand nous est donné par l'éducation ». Cependant, selon Rousseau le but de l'éducation est d'amplifier les différences entre les hommes selon le milieu où ils vivent, nullement de les

rendre heureux. L'auteur adopte le point de vue du précepteur à rebours de l'institution scolaire, il s'intéresse ici au développement des qualités naturelles de l'enfant et aux moyens de le protéger de l'influence corruptrice de la société :

[...] Non seulement l'éducation met de la différence entre les esprits cultivés et ceux qui ne le sont pas, mais elle augmente celle qui se trouve entre les premiers à proportion de la culture [...] on comprendra combien la différence d'homme à homme doit être moindre dans l'état de nature que dans celui de la société, et combien l'inégalité naturelle doit augmenter dans l'espèce humaine par l'inégalité d'institution.(ROUSSEAU, 1966, p. 37).

De fait, sa théorie du contrat social et de l'égalité des droits n'inclut pas le droit pour tous les citoyens de recevoir une instruction égale. Et il s'en explique par ses mots :

Ceux qui sont destinés à vivre dans la simplicité champêtre n'ont pas besoin, pour être heureux, du développement de leurs facultés [...] N'instruisez pas l'enfant du villageois, car il ne lui convient pas d'être instruit. (ROUSSEAU, 1968, p. 108).

Voltaire, comme Rousseau, pensent que l'éducation accroît les différences naturelles entre les hommes et que ce qu'il faut leur apporter, c'est uniquement ce dont ils ont besoin. Or, les paysans n'ont pas besoin de savoir lire ni écrire pour vivre en harmonie avec la nature, cela ne leur apportera pas de bonheur. Cela donnera juste l'occasion aux beaux esprits pensants, comme celui de Voltaire, d'affirmer que les talents enfouis dans les couches subalternes de la société doivent y rester aussi longtemps que possible.

Dans les sociétés traditionnelles, les hiérarchies sont explicites et justifiées par un discours officiel, chaque groupe social a des droits et des devoirs spécifiques : tel est le cas des sociétés d'ordres dans l'Europe au cours du Moyen Age. En France, sous l'Ancien Régime, les statuts sociaux sont héréditaires, des avantages comme le droit d'être bien positionné dans la hiérarchie sociale ou d'être instruit et protégé constituent des privilèges et l'immobilité sociale est la règle. Diderot défendra une position exceptionnelle au sein du milieu intellectuel de son époque : celui-ci soutiendra en effet l'idée que l'instruction peut libérer l'homme des chaînes de l'oppression, en permettant aux couches inférieures de la société de s'émanciper intellectuellement : « [...] Il serait aussi cruel qu'absurde de condamner à l'ignorance les conditions subalternes de la société... » (DIDEROT, 1831, p. 178). En effet, en matière éducative, on pourrait craindre que l'égalité des droits ne reste lettre morte si une partie de la population était privée des moyens effectifs de s'instruire et d'acquérir le savoir :

Chacun apporte à la naissance une égale aptitude pour tout, et ce qu'on appelle talent décidé, n'est que cette aptitude dirigée par le goût, et perfectionnée par l'habitude de tout rapporter, de tout voir, de tout sentir, de tout combiner relativement à ce goût. Or ce goût naît des circonstances de l'éducation, de la première impression des

objets extérieurs, des premières affections accidentelles de l'âme.(MORVEAU, 1764, p. 42).

Par ailleurs, on peut trouver moralement injuste le fait que la fortune dans ce contexte ne soit pas nécessairement la récompense du mérite ou du travail. En effet, les notions d'humanité et d'homme libre sollicitent la réflexion sur le passage de la nature à la culture, de l'animalité à l'humanité à travers l'action éducative, mais également à travers le travail et l'effort de chaque être pour persévérer dans la vie. Dans la notion de « travail » se croisent des oppositions conceptuelles les plus profondes en philosophie : nature/culture, contrainte/liberté, ignorance/savoir... C'est une notion essentielle pour tout ce qui concerne l'éducation.

Le travail se différencie de l'activité animale par le fait qu'il intègre une dimension réflexive, une conscience qui peu à peu fait sortir l'homme de sa nature brute. C'est grâce au travail que l'homme est devenu ce qu'il est. Au lieu de l'enfoncer dans l'animalité, le travail l'humanise, car il est œuvre de transformation de la nature par laquelle l'homme se transforme lui-même : « Les dieux ont caché ce qui fait vivre les hommes », dit Hésiode.⁸¹ Le travail témoigne ainsi du lien dialectique entre pensée et action, et se différencie de l'activité animale en donnant à l'homme une conscience : le travail éduque l'homme et développe ses capacités naturelles en lui procurant l'estime de soi.

Or, pour l'élitisme des Lumières, seul le travail de la pensée et de la réflexion peut rendre possible un tel développement. Le problème c'est que l'élite des Lumières semble avoir délibérément avoir tourné le dos à cette notion de travail comme possibilité émancipatrice de l'homme en matière d'éducation. Les notions de travail et d'effort scolaire ont pu finalement être valorisées et rapportées au mérite personnel, notamment en France sous l'impulsion des Républicains, afin d'abolir les privilèges liés à la naissance. L'enjeu de l'éducation et sa raison émancipatrice devient ainsi une préoccupation de justice, son projet sera de mettre en place une politique correctrice qui puisse réduire les inégalités d'accès à l'éducation.

Contre les inégalités et discriminations propres à l'Ancien Régime, où l'éducation avait pour seule fonction d'assurer la reproduction de l'ordre social existant, les plans de réforme éducative de la Révolution française porteront très haut l'idéal d'égalité en éducation en fondant le principe juridique d'un droit à l'éducation pour tous les futurs citoyens, autrement dit un droit universel d'accès à l'éducation. Sous l'impulsion des révolutionnaires et

⁸¹ Hésiode, *Les travaux et les jours*, v. 42, trad. P. Mazon, Paris, Belles-Lettres, 1928, rééd. 1975. Sur le passage dialectique de la nécessité à la liberté par le travail, voir Georg Wilhelm Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, T.I, trad. J. Hyppolyte, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, rééd. 1977, p. 161-162.

du projet républicain, qui voudrons réaliser la diffusion universelle des lumières à tous les citoyens, l'instruction publique veut assurer la prospérité collective et l'égalité en droits de tous les citoyens. Émerge dans un premier temps le thème de la formation et l'instruction du citoyen qu'il faudra émanciper des castes héréditaires de l'Ancien Régime.

IV. Contre Rousseau, Condorcet défend l'idée d'une instruction positive et libératrice.

En effet, contre la théorie éducative de Rousseau va surgir l'idée d'une « instruction positive » chez Condorcet (1743-1794). C'est un des rares auteurs des Lumières qui a vécu la Révolution Française. Il veut mettre en place un projet politique et public d'instruction, où l'élève sera d'abord un citoyen, où la raison sera un savoir émancipateur, et où l'école aura pour fonction d'instituer et d'éclairer ce citoyen sur ses droits. Et il faudra aussi cultiver ses talents dans le but de l'utilité publique :

Nous ferons voir que par un choix heureux, et des connaissances elles mêmes heureuses, et des méthodes pour les enseigner, on peut instruire la masse entière d'un peuple de tout ce que chaque homme a besoin de savoir [...] pour connaître ses droits, les défendre et les exercer [...] d'après ses propres lumières. (CONDORCET, 1971, p. 263).

Dans ce contexte, Condorcet va introduire une séparation entre l'éducation et l'instruction : il limitera l'éducation publique à la seule instruction de l'esprit humain, et l'éducation s'occupera de la formation du cœur et des vertus.⁸² Le concept d'« instruction publique » reposera sur une théorie politique et éducative devant contribuer au développement de la rationalité et de la perfectibilité du citoyen.⁸³ Le concept de sujet-citoyen remplace celui d'élève afin d'assurer entre les hommes une véritable égalité.⁸⁴ Cette école est gratuite, ouverte à tous mais pas encore obligatoire. Surgit d'emblée une grande difficulté, car une école qui n'est pas obligatoire à cette époque est une idée qui laisse planer beaucoup d'inquiétudes. Quel paradoxe en effet que celui de vouloir émanciper tous les enfants, y compris ceux qui appartiennent au peuple, et de ne pas en même temps souhaiter la réalisation

⁸² Sur la distinction éducation/instruction, voir Catherine Kintzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, Paris, Gallimard, 1984, rééd. « Folio-Essais », 1987, p. 239-254.

⁸³ Voir Antoine-Nicolas de Condorcet, *Mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994. Voir sur ce point Catherine Kintzler, *Condorcet. L'instruction publique et la naissance du citoyen*, op. cit., p. 87-142.

⁸⁴ Sur la centralité de la raison en matière de législation chez Condorcet, voir Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, op. cit., p. 326.

d'une école obligatoire. En effet, nous savons très bien à quel point les enfants et les jeunes étaient utilisés comme main d'œuvre au sein des familles. Ne pas obliger les parents à envoyer leurs enfants à l'école peut donc apparaître, dans une optique républicaine, comme une grande erreur. Par conséquent, on peut en déduire que cette instruction sera essentiellement réservée aux classes riches – nobles et bourgeoises. La conclusion s'ensuit d'elle même : le petit noyau de citoyens éclairés aptes à remplacer les castes de l'Ancien Régime proviendra nécessairement de l'élite déjà en place, nullement du peuple. Tant que l'école ne sera pas obligatoire pour tous les enfants, l'inégalité et les discriminations ne feront que perdurer.

BIBLIOGRAPHIE

- ARISTOTE.*Éthique à Nicomaque*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF-Flammarion, 2003.
- _____.*Les politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, GF-Flammarion, 1990.
- CONDORCET, A.-N.*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Editions sociales, 1971.
- _____.*Mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994.
- DIDEROT, D. article « Instinct », *Encyclopédie*, Neuchatel-Genève, 1779.
- _____.« Essai sur les études en Russie », *Œuvres*, Paris, Brière, 1831.
- ERASME.*Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis*, Étude critique, traduction et commentaires par Jean-Claude Margolin, Genève, Droz, Travaux d'Humanisme et Renaissance, 1966.
- FERRY, L. « Kant, penseur de la modernité », *Magazine littéraire*, n°309, avril 1995.
- HÉSIODE*Les travaux et les jours*, trad. P. Mazon, Paris, Belles-Lettres, 1928, rééd. 1975.
- KANT.*Critique de la raison pratique*, trad. E. Picavet, Paris, PUF ; « Quadrige », 1966.
- _____.*Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos, Paris, Vrin, 1980.
- _____.*Métaphysique des mœurs I, Fondation*, trad. A. Renaut, Paris, GF-Flammarion, 1994.
- _____.*Qu'est-ce que les Lumières ? (E O RESTO DA REFERÊNCIA ????)*
- _____.*Réflexions sur l'Éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004.
- KOYRÉ, A.*Introduction à la lecture de Platon*, Paris, Gallimard, « Les essais », 1962.
- MARTIN, X.*Voltaire méconnu. Aspects cachés de l'humanisme des Lumières(1750-1800)*, DMM, 2007.
- PLATON.*La République*, trad. G. Leroux, Paris, GF-Flammarion, 2002.
- ROUSSEAU, J.-J.*Discours sur les fondements et l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Bordas, 1968.
- _____.*Emile ou de l'éducation*, Paris, GF-Flammarion, 1966.
- RENAUT, A.*Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- VOLTAIRE.*Essai sur les Mœurs et l'Esprit des Nations*, (1740-1756), 2 vol., Paris, 1963.

_____. *Questions sur l'Encyclopédie, Œuvres, Paris, 1829.*

[ARTIGO]

Dostoyevsky between “Rosy” christianity and Gnosticism

Nina Dimitrova
Universidade de Sofia

Abstract: This article discusses Dostoyevsky’s ambivalent attitude to the world, his Gnostic assertions, and his world-accepting attitude. The author presents arguments supporting the conclusion that love for the world was the predominant attitude of Dostoyevsky, and clarifies the polysemantic concept of “world”. This attitude in Dostoyevsky is used to explain the strong attraction and reverence he felt for the “Russian startsi” phenomenon as an alternative to traditional monasticism and as an institution on which he set hopes that it might bring the Church closer to the “world”. The article presents some critical assessments made from the viewpoint of Orthodox doctrine regarding Dostoyevsky’s depiction of Russian “startsi” in his works.

Keywords: Dostoyevsky, “startsi”, Orthodoxy, “this world”, Gnosticism

This article discusses Dostoyevsky’s attitude to the world. Christianity – and Dostoyevsky is a Christian writer – takes an ambivalent stance towards the world. On the one hand, this stance is categorically expressed in texts like St. John’s First Epistle, which is invariably cited on this matter. The text in question reads:

“Do not love the world or the things in the world. If anyone loves the world, love for the Father is not in him. For all that is in the world, the lust of the flesh and the lust of the eyes and the pride of life, is not of the Father but is of the world. And the world passes away, and the lust of it; but he who does the will of God abides forever.” (I John 2: 15-17).

Similar epistles express a view of the Christian as a person essentially unsettled, unsheltered in the world, not having the world as a home (“for we have no continuing city but we seek one to come”, in the words of St. Paul (Hebrews 13: 14)).

Hence, life in the world – as the living place of the “outer” man (by analogy with St. Paul’s “inner man”) – is of no great value. Christianity is at least indifferent, if not hostile, to that world. “For the Christian, the essence of every sin consists in prizing one’s earthly road”, writes Ortega y Gasset, and thus, Christianity sees the greatest sin in the desire for pleasure, which contains “a tacit and profound agreement with life” (Ortega y Gasset 2002, 66).

On the other hand, the world is God’s creation and as such – albeit damaged by man’s original sin – it cannot simply be rejected, totally denied; on the contrary, Christian efforts are aimed at transforming it, restoring its original purity and innocence. In this, the Christian

worldview differs from the closely similar view of Gnosticism (in the latter's various manifestations). The denial of the world as created is a basic Gnostic attitude, motivated by the notion that the world is the work of an alien god, an evil demiurge, and that victory over the world, which the bearers of Gnosis are called upon to achieve, is tantamount to its destruction.

John Meyendorff writes that “Christianity has always rejected the ontological dualism of the Manicheans, and also the idea (common to Gnosticism in the second century) that the visible creation is the work of an inferior demiurge, different from the transcendent God; instead, it asserts that the creation, ‘both the visible and the invisible’, is fundamentally good. However, the New Testament confirms the existential dualism between ‘this world’, which is in a state of insubmission to God, and ‘the world to come’, when ‘God will be all in all’. Christians await the ‘city to come’ and consider themselves only ‘dwellers’, and not full citizens of the present world. However, this New Testament eschatology and its practical consequences have been experienced and interpreted by Christians in different ways during different historical ages” (Meyendorff 2001, 126).

The core element of Gnostic beliefs is the conviction that the world is ontologically insufficient. The Gnostic experience of the world is a destructive one. The world/creation does not lend itself to transfiguration: this primary Gnostic conviction is permanently ingrained in the mentality of the revolutionaries of yesterday and today: “In speaking of Gnosis, I have in mind a very broad range of attitudes, meanings, intentions, cultural practices, penetrated by the conviction in the primordial ontological insufficiency of ‘this world’, in the fact that any attempt to transform it is doomed to fail, in the inevitability of suffering, and the theomachistic defectiveness of any attempt to organize and change your life for the better” (Yakovenko, Muzykantskiy 2010, 130).

Respectively, the natural world – the element of creation that is least “responsible” for the fallen state of the created world, and towards which various Christian thinkers have displayed a strong empathy – is seen as the embodiment of a dark material force, and as the opposite of the spiritual principle; hence, it is totally rejected.

In his exemplary study on world-rejecting attitudes (“A Theory on Religious Rejections of the World and Their Directions”), Max Weber deduces a common element, which is the devaluing of the world. Weber points out how, in their rejection of the world, the different world-rejecting ethics of salvation are positioned in different places along a rationally constructed scale (Weber 2001, 268). In this text, we will refer to a scale of this

type in our attempt to define the basic world-perceptions of Dostoyevsky (we know that in his paradoxical works, these perceptions are always mutually exclusive).

When discussing the world-rejecting attitude of Christianity (the contrary attitude does not require clarification), we should always specify exactly what those who reject mean by “world”, for as it was pointed out, “there is ‘God’s world’, there is also ‘this world’ (the world of human passions, the world of sin), and although ‘God’s world’ is the captive of the latter, the two should not be confused” (Perevezentsev 2007, 167).

Could it be that the world rejected by Christianity is simply human society, a sphere of the creation where insufficiency is most salient? Let us turn to some of the reflections of authors powerfully influenced by the aura of Dostoyevsky – for instance, Berdyaev. The question as to what the *world* represents (respectively, what it is that Christianity rejects) occurs frequently in his works. Commenting (in 1907) on the “religion of childbirth” professed by Vasiliy Rozanov, Berdyaev points out, “The question about the *world* is very unclear and undefined <...> What is such a world, and what sort of world is referred to? What sort of meaning does Rozanov invest in the word ‘world’, and is this world the aggregate of empirical appearances or of the positive fullness of being? Is the world everything given, a medley of the authentic and illusionary, the good and the evil, or is it only the authentic, the good? If the question about the world is taken as applying to the aggregate of everything empirically given, in which the pleasure derived from jam occupies the same place as the pleasure from the greatest artistic works, then this question is almost of no interest to us. The eternal in the world and the perishable in the world cannot be taken at the same level, and the very formulation of the question regarding the world is impermissible without clarification. Such a world is a ‘world’ in parentheses. Our factually given and experienced by us world is a mixture of being and non-being, of reality and illusion, of eternity and decay” (Berdyaev 1910, 237). To affirm this world is to affirm the law of decay, of slavish necessity, of poverty and sickness, of deformity and falsehood. It is the world immersed in evil. This is the world that Christ condemned – this perishable, ghostly, chaotic world. “But worldly factuality”, Berdyaev adds, “is neither of this world, nor of that world, but a mixture, a mixing of the real and the ghostly world, of being and non-being, of value and worthlessness”. What is rejected in this perspective is the empirical world as a whole (deserving of nothing but fire, in Berdyaev’s words) – as transient, perishable, delusory. The Gnostic element is clearly perceptible here.

In a letter to Erich Hollerbach dating from 1916, Berdyaev shares that he does not believe in the *religion of the world* because it is “the religion of satisfaction, whereas every religion is a profound, suffering, tragic dissatisfaction with the ‘world’. All creativity is dissatisfaction with the ‘world’, a surmounting of the ‘world’, the fulfillment of the command ‘love not the world or anything that is in the world’” (Berdyaev 1998, 143).

Coming back to Dostoyevsky, when comparing his attitude to the *world* with the attitude described above, we come across a clearly visible difference – both as regards the natural world alone and the *world* in general.

Regarding the natural world, Dostoyevsky’s love of the Mother-Earth is a sufficiently clarified topic, on which scholars are unanimous. Aaron Steinberg even considers it to be a basic tenet of Dostoyevsky’s philosophy, and asserts that “He loves the earth as if it were an animated being. ‘Kiss the earth and love it with a consuming unceasing love’ – this testament of Zosima is part of Dostoyevsky’s own beliefs, because the Platonic idea of the universe, the idea of the earth, the transfiguration of the surface in its human aspect, is an immutable aspect of Dostoyevsky’s metaphysics” (Steinberg 1991, 66).

Kenoske Nakamura distinguishes two kinds of attitude to nature in Dostoyevsky: nature as a source of life-loving joy and nature as eliciting despair at its implacable laws. The former, “contact with nature”, represents a full, meaningful life, it *is* the feeling of life, while the latter, “the stone walls”, is the feeling of death. However, this division is surmounted and the life-loving attitude has triumphed (see Nakamura 1997, 32).

As for the attitude towards the world as a *totality*, here are Father Zosima’s words (in “Conversations and Exhortations”) through which Dostoyevsky expresses his own attitude to the world: “Love all God's creation, the whole and every grain of sand in it. Love every leaf, every ray of God's light. Love the animals, love the plants, love everything. If you love everything, you will perceive the divine mystery in things. Once you perceive it, you will begin to comprehend it better every day. And you will come at last to love the whole world with an all-embracing love” (Dostoyevsky, 1984, 337).

In this respect, Zosima’s antipode is Ivan Karamazov. When he most respectfully returns the ticket to the Creator, he is thinking of the world as a place where dogs can be set on little children. He does not seem to be particularly interested in nature. No, he takes a very firm stance precisely against the world “which lies in evil”, against the world of human relations, the world of depravity and cruelty, the world of sin. His unlove for such a world is typically Christian, but the notion that it is utterly incorrigible is Gnostic. Ivan not only “does

not love the world” because of the unjustified (with respect to innocent creatures) evil in it, but in refusing to accept that world, he sees no perspective for its transformation and he condemns it to destruction.

Though Ivan is the antipode of Zosima, the bearer of the chief message (of the novel and of the author himself), Dostoyevsky is speaking through Ivan as well. The latter is young, gifted, handsome: knowing how sensitive Dostoyevsky was to beauty (including physical beauty), we are justified to look for some of the author’s personal thoughts among the passionately expressed thoughts of Ivan – specifically, his rejection of the world.

Penetrated as he was by both world-rejecting attitudes – of Christians and of Gnostics – Dostoyevsky sought a solution in traditional Christian means. He turned to monasticism, an institution specifically devoted to this attitude towards the world, and to the phenomenon of the holy fool, even more radical than monasticism.

In this text, we will consider only the first of these forms, which we will look for in the works of Dostoyevsky. (As for his attitude to the holy fools, that is the topic of one of my other studies (see Dimitrova, 2007).)

The first thing to be noted is the specific Russian form of institutionalized non-participation in the world, which inspired Dostoyevsky, i.e., the Russian “startsi”, or elders. As Tatyana Goricheva explains, “The *starets* institution is not a rank of Church hierarchy. It is a special form of holiness that can be proper to anyone. A *starets* might be a monk with no spiritual rank, he may be a bishop, he may be a woman” (Goricheva 1991, 63).

The Russian startsi theme was first presented by Dostoyevsky in “Stavrogin’s Confession”. As Rostislav Pletnev points out, “the monastery was already marked as a haven, as a beginning and end, and the teaching type is presented, the educator and spiritual father, the sower of spiritual seeds in man’s soul” (Pletnev 1933, 77).

The philosopher Simon Frank was one of the researchers of the Russian *startsi* (he published a study on “Die russische Starzen” in the journal *Hochland* in 1937, with which he acquainted the Western public with this typically Russian phenomenon). He described this as a marvelous phenomenon of Russian religious life, which first emerged early on, in the 15th century. “The ‘starets’ is usually not a priest, not an ecclesiastical official, more often he is an elderly peasant who has left his home and has become a God-worshipper. He has a long life behind him – as a rule, a life spent in seclusion, asceticism, and constant prayer. Eventually, he returns to the society of people and enriches them with the spiritual wealth he has accumulated. His personal wisdom is his life in God, which generates his boundless love for

all people, his deep understanding of all the needs of the human heart. He is always radiant, calm, cheerful, and imparts that feeling to others – the joyful feeling of birth in God” (Frank 2005, 282).

Why did Dostoyevsky prefer the Russian *startsi* to the traditional form of monasticism? A possible answer might be the assumption that in them, he discerned an elated love of God’s creation, which particularly commanded his respect and coincided with his own attitude.

It was precisely this fundamental and dominant world-accepting attitude (which prevailed over his world-rejecting impulse) that determined his preference for the *startsi*. The most important thing for him was the possibility for connection to “the world”, and he believed the mission of the *startsi* was to provide this connection. In this specifically Russian phenomenon, Dostoyevsky saw the *startsi* as throwing a bridge to the *world* (even the sinful world), as people striving for the unity of spiritual and social life, of the sacred and the profane.

Commenting on the *startsi* of the Optina monastery (whom Dostoyevsky depicted “from life”), Sergey Horuzhiy points out the writer was evolving in the direction of “socialization”, and emphasizes the contribution of the starets Amvrosiy, prototype of Zosima, to this evolution. “The *starets* Amvrosiy became the spiritual advisor of everyone who came to him, and this means that he entered deeply into that person’s experience, into his world, made it his own, and responded to it. In this way, he removed the barrier separating the world of the hesychast, the man of intelligent prayer, from the world of any random person, from the Other. In Amvrosiy’s experience, the hesychast practice became completely compatible with acceptance of the Other. But, after all, the Other carries all the passions of the world! Accepting the Other, accepting that Other’s inner world and experience into himself into his own inner world, is exceptionally difficult and dangerous for the hesychast” (Horuzhiy 2003).

Horuzhiy continues. “The Russian *startsi* draw close to the main goal of this participation in the life of the world: to introduce into the world the principles of hesychast life, motivated in this by the striving to make the world Godly. This united process, the socialization of hesychasm and the “*hesychastization*” of society, abolished the barrier separating the ascetic tradition from society – the very same barrier they had zealously raised and fortified at the start of the tradition” (Horuzhiy 2003).

This was Dostoyevsky’s dream, for his fundamental vitality demanded that the *world* and Christianity be brought together. He chose the *startsi* (over traditional monasticism!) because of their world-asserting pathos.

In his study on Dostoyevsky’s *this-worldly Christianity*, Yuriy Ivask points out how Dostoyevsky “revered the *startsi* of Optina for their monastic practice of contemplation, the guidance they gave to lay persons, but that is not what he was expecting from Christianity. He wanted to overturn this world, like the socialists, but with God’s help, through faith in the beloved Christ. This active Christianity in Dostoyevsky, which Konstantin Leontiev, who abhorred him, called Utopian (“rosy”), seemed fiery to him and always inspired him” (Ivask 1981, 99).

Scholars commenting on Dostoyevsky invariably draw comparisons between the *startsi* depicted in his works and those in real life. Tikhon Zadonsky was the prototype of the saintly man described in “Stavrogin’s Confession”. In this separately published chapter of *The Possessed*, Tikhon’s humility (specially emphasized by Dostoyevsky) is such that the other monks in the monastery treat him “not exactly with neglect, but with a sort of familiarity” (Dostoyevsky 1996, 8). The furnishings of the room described by the author is also not typical for the dwelling of a saint: there are some elegant pieces of furniture, an expensive Bokhara carpet, and in his library, “side by side with the works of the great ecclesiastics and the Christian fathers, there were works of drama and fiction, *and perhaps even something worse*” (Dostoyevsky 1996, 9). Rostislav Pletnev believes that Dostoyevsky obviously deviated from the canon in these descriptions, and was inventing creatively here (Pletnev 1933, 76).

Grigoriy Pomerantz estimates Tikhon as a psychologically unconvincing character, and writes that Tikhon, “speaks like a village priest to a grand lord – timidly, hesitantly. Is that what he should have said to Stavrogin, that his confession was a caprice, that, without trying any tricks, he should go to a monastery and repent under the guidance of a *starets*?... Maybe Stavrogin would have indeed gone to a monastery, had he heard a masterful voice; but hesitant advice, he rejected, just as he had rejected hesitation and timidity all his life...” (Pomerantz 1987, 126).

Discussing the importance that Dostoyevsky attached to the press (the newspaper has taken the place of Holy Communion), Boris Groys is convinced that “the *startsi* in Dostoyevsky do not exercise guidance over the soul of the believer, i.e., they never guide the actions of the believer by their advice. They only listen to (or read) the confession addressed to them and afterwards confirm that the person who did all this may be accepted and justified.

The *startsi* in Dostoyevsky are a kind of uncensored press, capable of healing the person tortured by demons by drawing him into candor, into universal communicability and the socially acceptable. The acceptance of the sinner by the *startsi* is equated with his acceptance by God” (Groys 1977, 106).

The rejection of the literary depiction of *startsi* in Dostoyevsky, as well as the doubt as to the authenticity of his Orthodox religiousness, is a tradition that goes far back, even to the lifetime of the writer. Both Leontiev and Pobedonostsev (the latter discussed the idea of depicting *startsi* with the writer and approved of it) do not acknowledge Zosima as an authentic Russian *startsi*. In his commentary on the “Pushkin Speech”, Konstantin Leontiev asserted that “the monks in Dostoyevsky say not exactly what the very good monks in our country and at Mount Athos, and the Russian monks, and the Greek, and the Bulgarian, would say, or more precisely, they say exactly what those monks would not say...” (Leontiev 1911, 88). Even though he had personal experience as a monk and should have been able to give a trustworthy testimony, Leontiev was quite biased against Dostoyevsky, and we should perhaps not accept this well-known judgment of his without reservation.

Moreover, it would be absurd to accuse the writer of having incorrectly depicted literary characters, even if based on real historical figures, as Leo Zander says in connection with Dostoyevsky’s depiction of monks. Zosima is a project, a task the writer has set himself, rather than the description of an accomplished ideal (Zander 2002, 205). In view of the writer’s self-assessment about his “realism in the higher sense”, the demand for historical veracity seems indeed pointless.

The most important point of disagreement among Dostoyevsky’s Orthodox critics is his thesis, and dream, about monasticism in the world. The image of the Optina *startsi* Amvrosiy sending Alyosha Karamazov out into the world does not seem Orthodox to the writer’s critics: it seems to them to express the world’s desire to soil Christianity. It would be justified to see Gnostic motives in such arguments.

To these critics, the tenderly compassionate and world-asserting Christianity of Dostoyevsky does not seem true to life. In this respect, those who disagree with the writer’s description of *startsi* concur that the works of Dostoyevsky are not illuminated, and that it is absurd to call him an Orthodox Christian writer. In Zosima’s ideas there is nothing but a kind of sensuality and emotionality that is not proper to a holy person. Everything Zosima says is sentimental, sweet, tender. The “sweetly tender” quality of the righteous characters in

Dostoyevsky’s works has been pointed out as untypical of the authentic *startsi*, and hence as unnecessary.

The assessment of Czeslaw Milosz is in the same spirit: “Was he a Christian? There is no complete conviction about this. Perhaps he decided to be one, inasmuch as he saw no salvation for Russia outside Christianity? But the ending of *The Brothers Karamazov* makes us doubt whether he found in his thoughts a remedy for the process of decay he observed. The pure adolescent Alyosha, at the head of his twelve schoolboys, like a troop of boy scouts – and this is what is being proposed to Russia to save her from revolution? It is somehow pleasurable and banal” (quoted in: Skalinskaya 2013).

But it was precisely this attitude of Dostoyevsky towards the world that would be fundamental to the Russian Silver Age, which sought the formula of a closer connection between profane and sacred. With regard to the major debate – Alyosha’s being sent out into the world – Dmitriy Merezhkovsky saw this as the accomplishment of the future contact between the stellar secret and the earthly secret, the revelation of the holy earth: “This is the most profound revelation of Christianity in Russian, and perhaps in world, culture. Until now, it had seemed to us that to be a Christian means to love the heavens, only the heavens, and to reject the earth, to loathe the earth. But here is Christianity not as a rejection of the earth, nor as a betrayal of heavens, but as a new, never before seen “loyalty to the earth”, a new “kissing of the earth”. It turns out that not only is it possible to love the heavens and the earth simultaneously, but that they cannot be loved in any other way except simultaneously, they cannot be loved separately, according to Christ’s teaching” (Merezhkovsky 2000, 352).

Thus, faith is antinomic; all three Christian confessions comprise conflicting trends presenting various nuances of world rejection and world acceptance that all claim to be speaking in the name of “authentic” Christianity. Dostoyevsky was constantly striving to find the path that would make an intermediate position acceptable. As Tatyana Goricheva writes, “... on the one hand, we have a religiosity that, in its autonomy and vicious extreme, ‘spits at the world’, sees all of life as a ‘bad performance of a role’, does not take either one’s brother or oneself seriously. Hence – ‘everything is permissible’ (because there is a God and only He is). But on the other hand, we have before us a happy humanity that prefers bread to God’s Word and the actual joys of life to preachers’ vague promises about the beyond. Here too, ‘everything is permissible’ (because there is no God). So, on the one hand – the egoism of holiness, on the other – the egoism of the flesh. As we see, extremes coincide. The true path is

narrow, it lies somewhere in the middle, although this is not a lukewarm, indifferent middle” (Goricheva 1977, 173).

Such was Dostoyevsky’s path – found with difficulty and “narrow”. He sought a Christianity that is life loving, life accepting, “radiant”, opposed to renouncement of the world, to contempt for earthly life, and to complacent asceticism taken as an end in itself. It is compassionate and preaches “active love”; its “activism” aims to make the world holy by the penetration of a monastic ethos into the world; the dichotomy between monasticism and the world seemed increasingly impossible to him. Eschatology and “pochvennichestvo” (return to the soil) were equally inherent to Dostoyevsky’s religiousness, but they are inherent to Christianity in general, and this antinomy is inescapable and indicates the paradoxical nature of Christianity: “This bond is mysterious and unclear; but only he who stands firmly on earth is capable of rising high; and only when contemplating the world from high above do you see it in the perspective of eternal beauty and God-inspired holiness. This is what Dostoyevsky meant when he taught us to love the earth and be loyal to it for ever and ever” (Zander 1948, 14).

LITERATURE

Бердяев, Н. Письма к Э. Ф. Голлербаху. – *Вестник русского христианского движения*, 1998, № 177, р. 143-150 [Berdyayev, N. Letters to E. F. Hollerbach (in Russian)].

Бердяев, Н. Христос и мир (Ответ В. В. Розанову). – Бердяев, Н. Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии (1907 – 9 г.). СПб.: Общественная польза, 1910; р. 234-252. – <http://www.runivers.ru/upload/iblock/737/berdyayev.pdf> [Berdyayev, N. Christ and the World (Reply to V. V. Rozanov (in Russian))]

Вебер, М. Теория за степените и посоките на религиозното отхвърляне на света. – Вебер, М. Генезис на западния рационализъм. Съст. К. Коев. С.: Критика и хуманизъм, 2001, р. 230-270. [Weber, M. A Theory on Religious Rejections of the World and Their Directions (in Bulgarian)]

Горичева, Т. Антиномичностъ веры. – *Вестник русского христианского движения*, 1977, № 123, р. 70-85. [Goricheva, T. Antinomic Faith (in Russian)]

Горичева, Т. Православие и постмодернизъм. Ленинград, Издательство Ленинградского университета, 1991. [Goricheva, T. Orthodoxy and Postmodernism (in Russian)]

Гройс, Б. Достоевский и Киркегор. – *Вестник русского христианского движения*, 1977, № 123, р.С. 89-106. [Groys, B. Dostoyevsky and Kierkegaard (in Russian)]

Димитрова, Н. Между ума и безумието (Щрих към образа на юродивите у Достоевски), 2007 - http://liternet.bg/publish16/n_dimitrova/index.html [Dimitrova, N. Between Sense and Madness (A Contribution to the Image of the Holy Fools in Dostoyevsky (in Bulg.))]

Достоевски, Ф. При Тихон. Прев. К. Савов. – *Факел*, 1996, № 1, с. 7-29. [Dostoyevsky, F. M. “At Tikhon’s” (in Bulg.)]

Достоевски Ф. Събрани съчинения: В 12 т., т. 9. С.: Народна култура, 1984. [Dostoyevsky, F. M. Collected Works in 12 Volumes (in Bulg.)]

Зандер, Л. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж: IMCA press, 1948, т. 1. [Zander, L. God and the World (The Worldview of F. Sergiy Bulgakov) (in Russian)]

Зандер, Л. Монашество в творения Достоевского (идеал и действительность). – Русские философы. Проблема христианства и культуры в истории духовной критики XX века. М.: Пашков дом, 2002, р. 192-211. [Zander, L. Monasticism in the Works of Dostoyevsky (Ideal and Reality) (in Russian)]

Иваск, Ю. Савлы, не ставшие Павлами (Опыт посюстороннего христианства Достоевского). – *Вестник русского христианского движения*, 1981, № 133, р. 95-104. [Ivask, Y. The Sauls Who Failed to Become Pauls (The Experience of This-worldly Christianity in Dostoyevsky) (in Russian)]

Леонтьев, К. О всемирной любви (Речь Ф. М. Достоевского на Пушкинском празднике). Собрание сочинений, т. 8. М., 1911, с. 175-215. – [Leontiev, K. On Universal Love (F. M. Dostoyevsky's Speech at the Pushkin Celebration (in Russian)) http://krotov.info/library/18_s/solovyov/10_506.html#%D0%92%D0%A1%D0%95%D0%9C

Майендорф, Й. Християнското благовестие и обществената отговорност. – Изтокът и Западът за личността и обществото. Богословски перспективи. Прев. Ина Мерджанова. Велико Търново, Праксис, 2001, р. 125-138. [Meyendorff, J. Christian Glad Tidings and Public Responsibility. East and West on the Person and Society. Theological Perspectives (in Bulg.)]

Мережковский Д. Л. Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. [Merezhkovsky, D. L. Tolstoy and Dostoyevsky (in Russian)]

Накамура, К. Восприятие природы в „Преступлении и наказании“. – Накамура, К. Чувство жизни и смерти у Достоевского. СПб.: Дмитрий Буланин, 1997, р. 11-49 [Nakamura, K. The Perception of Nature in *Crime and Punishment* (in Russian)].

Ортега-и-Гасет, Х. Темата на нашето време. София, Панорама, 2002. [Ortega y Gasset, J. The Theme of Our Time (in Bulg.)]

Перевезенцев, В. Бунт Ивана Карамазова. – Роман Ф. М. Достоевского „Братя Карамазовы“. Современное состояние изучения. Под ред. Т. А. Касаткиной. Москва, Наука, 2007. [Perevezentsev, V. The Revolt of Ivan Karamazov (in Russian)].

Плетнев, Р. Сердцем мудрые (О „старцах“ у Достоевского). – О Достоевском. Сборник статей под ред. А. Л. Бема. Прага, т. 2, 1933, р. 73-92. [Pletynov, R. Wise of Heart (On Dostoyevsky's "Startsi" (in Russian)]

Померанц, Г. Вокруг Исповеди Ставрогина и „Крейцеровой сонатой“. – Часы, Ленинград, 1987, № 70, р. 106-134. [Pomerantz, G. Stavrogin's Confession and *The Kreutzer Sonata* (in Russian)]

Скалинская, Е. Неохватная стихия. Федор Достоевский в прочтении Чеслава Милоша. – *Новая Польша*, 2013, № 7 – 8. [Skalinskaya, E. The Boundless Element (in Russian)] – <http://www.novpol.ru/index.php?id=1913>

Франк, С. Отношение русского человека к Богу. – Альманах Вторая навигация, № 5. Запорожье: Дикое поле, 2005, р. 279-284. [Frank, S. The Russian's Attitude to God (in Russian)]

Франк, С. Русские старцы. – *Соловьевские исследования*, 2012, № 4, р. 147-150. [Frank, S. The Russian Startsi (in Russian)]

Хоружий, С. Оптинское старчество – исихазъм в света. Из „Феномен русского старчества в его духовных и антропологических основаниях“. Прев. Ал. Карамихалева. – *Църковен вестник*, 2003, № 8; [Horuzhiy, S. The Optina Startsi – Hesychasm in the World (in Bulg.)] - http://www.pravoslaviето.com/docs/starchestvo_optina_isichasm_v_sveta.htm

Штейнберг, А. Друзья моих ранних лет. Париж, Синтаксис, 1991. [Steinberg, A. The Companions of My Young Years (in Russian)]

Яковенко, И., Музыкантский, А. Манихейство и гностицизм: культурные коды русской цивилизации. М.: 2010. [Yakovenko, I., Muzykantskiy, A. Manicheism and Gnosticism: the Cultural Codes of Russian Civilization (in Russian)]

[ARTIGO]

O contorno ontológico da finitude

Stefan Vasilev Krastanov

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Resumo: O intuito deste trabalho é trazer à luz algumas considerações sobre a origem do filosofar. Não se trata, portanto, de especular sobre a origem cronológica ou histórica da filosofia, enquanto atividade teórica organizada, mas trata-se de colocar em foco o processo do filosofar que, supostamente, dá origem à filosofia. Enfatiza-se, neste ensaio, a relação entre o *pathos* e o filosofar, da qual surge como resultado a hipótese de que o filosofar nasce como reação diante do *pathos* (impacto) pensado em termos de contorno ontológico da finitude.

Palavras-Chave: Filosofar, Filosofia, Contorno ontológico, *Pathos*, Finitude.

INTRODUÇÃO

A origem do filosofar e a sua gênese – eis a questão que dá ensejo a este ensaio. A intenção de especular sobre o próprio filosofar e re-definir a sua origem desenhará o conteúdo deste breve ensaio, que não pretendemos, aqui, esgotá-lo, mas apenas lançar algumas breves considerações sobre a sua natureza. Trata-se, com efeito, de transformar o processo de filosofar em problema de si mesmo e colocar, sob uma nova ótica, a questão da sua origem. Para o sucesso desta tarefa ambiciosa, precisamos adentrar na fonte da qual o filosofar brota. Num primeiro momento, será imprescindível que se coloque clara distinção entre a filosofia e o filosofar. A primeira constitui-se como uma atividade teórica que alicerça e determina o mundo da cultura, enquanto o segundo apresenta-se como uma atividade peculiar da realidade humana de encarar existencialmente a relação entre a sua vida e o mundo. O filosofar brota nesse vácuo que se estende entre interno e externo, com efeito, entre a vida do sujeito e o mundo. A origem da filosofia é mais ou menos esclarecida nos manuais de história da filosofia, porém o processo de filosofar, tal como surge no interior da realidade humana, remonta um passado desconhecido e não necessariamente racional⁸⁵. Perguntas do tipo: como o filosofar nasceu? quem foi o primeiro homem que começou a filosofar? - são questões irrespondíveis, que não fornecem nenhuma base histórica da qual podemos abstrair qualquer resultado legítimo. Embora seja impossível recuperar histórica ou

⁸⁵ Nos manuais de filosofia, o surgimento da filosofia está atrelado a uma atividade essencialmente racional, quando ocorre a passagem do mito ao logos. Veremos mais adiante que o processo de filosofar não necessariamente está atrelado a essa atividade racional.

cronologicamente o começo do filosofar, é possível, sim, hipoteticamente recuperar o processo silencioso deste despertar extraordinário. Despertar que nasce, de acordo com a hipótese aqui levantada, no momento em que a realidade humana se deparou com a finitude. O antagonismo entre a vida e a morte que se pressupõem mutuamente determina o contorno ontológico da finitude⁸⁶.

A questão em torno da origem do pensamento filosófico não carece de especulações, por isso não será nossa pretensão reiterar a discussão sobre suas implicações cronológicas ou historiografias, considerando que, do ponto de vista cronológico, estamos suficientemente abastecidos de provas. Isso vale, ainda, para as questões historiográficas⁸⁷. Seria, porém, o mesmo caso da abordagem ontológica que, supostamente, deve especular sobre a relação entre o filosofar e o ser, colocando, assim, em jogo a própria origem do filosofar? Se consultarmos os grandes protagonistas da filosofia – Platão e Aristóteles – observamos um acordo geral entre ambos no que diz respeito à origem da filosofia. É no *pathos* (espanto) que ela se encontra⁸⁸. Heidegger também adere a essa posição. Em seu ensaio, *O que é isto a filosofia*, ele diz: “O *pathos* é o espanto e “o espanto enquanto *pathos* é a arkhé da filosofia. [...] Designa aquilo de onde algo surge [...]”⁸⁹. Aliás, essa será a versão predominante diante da procurada origem. Justamente aqui surge a primeira dificuldade: origem de quê? da filosofia, enquanto uma atividade teórica organizada que determina o mundo da cultura ou do filosofar, enquanto uma atitude peculiar do ser humano de pensar a sua vida num *contorno ontológico*⁹⁰? Evidentemente, a filosofia constitui-se como consequência do filosofar, portanto, o filosofar antecede a filosofia e a determina. E uma vez que o filosofar dá origem à filosofia, temos que perguntar, então, sobre a origem da origem. Para não remontar, porém, um regresso *ad infinitum*, em busca de origem, adotamos o *pathos* como origem do filosofar. Nesse caso, o filosofar nasce do *pathos* e a filosofia do filosofar. É uma mudança que nos

⁸⁶ Finitude é uma noção que faz referência ao ente que se dá conta à sua existência finita.

⁸⁷ As abordagens cronológica e historiográfica não são propriamente ditas abordagens filosóficas, uma vez que se atentam ao fato e não ao direito desse fato. Assim, por exemplo, o fato de a filosofia surgir no século VII a. C., quando ocorre a passagem do mito ao logos, sob condições benéficas da constituição da cidade estado, etc., não diz nada sobre a raiz ontológica desse fato que deve se procurar na constituição ontológica da realidade humana.

⁸⁸ Tanto Platão como Aristóteles atribuem ao *pathos* a origem da filosofia. Platão profere em *Teeteto*: “É verdadeiramente de um filósofo este *pathos*, o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este”. Da mesma maneira, Aristóteles em sua *Metafísica* confirma esse significado: “Pelo espanto (*pathos* por excelência) os homens chegam agora e chegaram à origem imperante do filosofar” (ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Valandro. Porto Alegre: Globo, 1969, I, 2, 982 b 12 et seq.)

⁸⁹ Cf. HEIDEGGER, M. O que é isto – a filosofia. In: *Os Pensadores*, p. 219. São Paulo: Abril, 1973.

⁹⁰ O *contorno ontológico* é noção cunhada por nós, revela a relação antagônica entre o ser e nada, entre vida e morte, com outras palavras, revela a fenda que surge como resultado do impacto que se produz no conflito de forças opostas e enuncia o *pathos* do qual o filosofar brota como reação diante da finitude. Esses polos opostos descrevem um círculo que aqui, por uma razão peculiar, denominamos de contorno ontológico.

permite recolocar o foco investigativo sobre o processo do filosofar. Precisamos, desde o início, fazer essa ressalva para evitarmos erros conceituais que podem ocorrer por uma inadvertida utilização dessas noções tão próximas e, por isso mesmo, suscetíveis de erros.

Sendo assim, o primeiro ponto desta investigação é analisar a noção de *pathos*, o que ela significa e implica de tal modo que possa ser *arché* do filosofar; não apenas *arché*, mas também aquilo que o possibilita e o produz constantemente, como Heidegger ressalta⁹¹. A palavra *pathos*, enquanto soa em grego, designa algo como humor, afecção, sofrimento, enfim, uma “dis-posição afetiva fundamental” que está na base de todo filosofar. Todavia, o *pathos* implica, ainda, a ideia de algo pulsional, natural e afetivo e, portanto, não consciente e racional. O *pathos*, nas palavras de Heidegger, é “paixão, turbilhão afetivo. Mas *pathos* remonta a *paskhein*, sofrer, aguentar, suportar, tolerar, deixar se levar por, deixar-se convocar por”⁹². Se esse for o caso, seria então uma incoerência por parte de Platão e Aristóteles atribuírem ao *pathos* o *arché* da filosofia, uma vez que *pathos* e razão não são associáveis? Cabe mais ao *pathos* a ideia de caos, desordem, sofrimento, passividade em oposição à ordem, ao cosmos, à segurança, à ação que a razão constitui.

Dizer que o *pathos* é *arché* da filosofia seria reconhecer a sua origem extra-lógica. Isso não seria uma total divergência com aquilo que apreendemos nos manuais de filosofia, ou seja, que ela nasce como atividade preeminentemente racional? Assim sendo, o *pathos* pode somente dar origem ao filosofar, no âmbito de um contorno ontológico, mas jamais à filosofia. Deixando, momentaneamente, de lado essa polêmica, voltamos agora ao *pathos* para tentar descobrir em que sentido ele é *arché*. Observando melhor a citação abstraída de Heidegger, notamos que o *pathos* é “aquilo de onde algo surge”. Por um lado, ele é uma “disposição afetiva fundamental”, mas, por outro, “designa aquilo do que algo surge”. Em outros termos, dessa *disposição afetiva fundamental* brota o próprio filosofar. Não esqueçamos, porém, que o *pathos* pode ser traduzido por “espanto”. Nesse caso, é *do espanto que a filosofar surge*. Essa frase, contudo, isoladamente não é ainda bem compreendida. Falta-lhe um terceiro ponto, a saber, a referência à *instância espantadora* que provoca o sentimento de *pathos* ou espanto. Somente ela pode tornar compreensível porque o espanto ou o *pathos* é *arché* do filosofar. Perguntamos, então: espanto diante do quê? Essa pergunta já se dirige à instância espantadora, aquela que causa impacto (*pathos*, sofrimento, afecção).

⁹¹ Heidegger, a esse respeito, afirma: “O *pathos* do espanto não está simplesmente no começo da filosofia, como, por exemplo, o lavar das mãos precede a operação do cirurgião. O espanto carrega a filosofia e impera em seu interior” (O que é isto – a filosofia. In: *Os Pensadores*, p. 219).

⁹² HEIDEGGER, M. O que é isto – a filosofia. In: *Os Pensadores*, p. 219.

Naturalmente, diante de qualquer impacto, reage-se, criam-se possibilidades para amortizar o efeito impactante causado pela instância espantadora. Podemos pensar, assim, que a reação que se produz no espanto pode ser a da razão. Essa reação é a filosofia, enquanto entendida como atividade racional. Todavia, não seria exato reduzir o domínio da filosofia em uma atividade puramente racional. Seria mais exato dizer que a razão constitui apenas uma das possibilidades de se reagir diante do impacto, que a filosofia acolheu e aderiu ao longo do seu itinerário metafísico.

Voltemos, agora, ao impacto e perguntemos: qual a natureza e a dimensão desse impacto capaz de suscitar ou criar o próprio filosofar? Seria o caso de a filosofia ser o produto do impacto entre o homem e o mundo, talvez, ou diante dos fenômenos naturais que emergem frente aos olhos dos curiosos gregos? Ambas as perguntas são bastante associáveis; entretanto, longe de constituírem uma hipótese relevante no que se refere à procurada instância, aquela que produz o impacto do qual o filosofar brota. A possibilidade de se fazerem perguntas sobre o mundo ou sobre os fenômenos naturais remonta a qualquer pré-condição ou à pré-disposição que antecede a pergunta e a torna possível, algo semelhante à noção transcendental de Kant, por exemplo. Essa pergunta que se dirige ao *direito* e não ao *fato*⁹³ registrado (mundo, fenômenos naturais), como é no caso das ciências⁹⁴, seria exclusivamente do domínio da especulação filosófica. Todavia, essa pré-condição ou pré-disposição que inaugura a interrogação filosófica teria que passar por qualquer processo, possivelmente ontológico para produzir aquela “abertura”⁹⁵ que nos permite perguntar. Caso contrário, o primeiro homem já teria sido o primeiro filósofo, o que, porém, não é o caso. Mesmo Kant, na introdução da sua *Lógica*, afirma que não é possível determinar o início da filosofia: “Mas quando e onde primeiro surgiu entre os gregos o espírito filosófico, eis aí uma coisa que não se pode a rigor precisar”⁹⁶. Concordando com o filósofo alemão, completamos: mais difícil ainda é precisar a origem do próprio filosofar. Trata-se, portanto, de uma evolução da condição humana no decorrer da qual ela apreende a perguntar filosoficamente? Talvez. Ou talvez não se trate de evolução, mas de um ato de despertar que paira acima da humanidade a partir dos gregos. Não nos é dado, infelizmente, recuperar ontologicamente a gênese dessa “evolução” ou o momento silencioso desse “despertamento filosófico”. Portanto, deixaremos em aberto tal questão.

⁹³ Alusão aos kantianos *quid juris quid facti*.

⁹⁴ Diferentemente da filosofia que se atenta ao direito, as ciências particulares se dirigem ao fato. Nisso consiste uma diferença genética entre ambos os conhecimentos.

⁹⁵ Entenda-se *transcendência*.

⁹⁶ KANT, I. *Logik*, WW (Cassirer), vol. VIII, p. 346.

A possibilidade de perguntar sobre entes, segundo Heidegger, presume sempre uma pré-compreensão do objeto para qual se pergunta: “Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível [...]. Nós não sabemos o que diz ‘ser’ nós nos mantemos numa compreensão do ‘é’”⁹⁷. O que Heidegger quis dizer é que toda condição humana de interrogação emerge e se orienta pelo ser. Este seria o horizonte ontológico ou âmbito no qual se fixam e aparecem entes, enfim, coisas do mundo que interrogamos. A interrogação ôntica só é possível, de acordo com esse filósofo, no âmbito da dimensão ontológica que se abre no interior do ser-aí⁹⁸. Justamente por isso, o filósofo dirá que: “A metafísica é o acontecimento essencial no âmbito do Ser-aí. Ela é o próprio Ser-aí”⁹⁹. A metafísica inspira, ainda Heidegger, não é uma ocupação acadêmica, mas a condição fundamental do *ser-aí* de abertura para o ser, na qual nasce o filosofar como pergunta pelo ser.

Conforme essas considerações, conclui-se que a pergunta pelo sentido e pela natureza do ser inaugurou a especulação filosófica. Ou seja, o filosofar encaminha-se pela interrogação ontológica. Tal questionamento surge no impacto que produz a “fissura” chamada “realidade humana” e instala nela o *pathos* filosofante. Isso remonta à investigação do impacto e da instância espantadora. Se o início da filosofar é perguntar pelo ser, que nasce no *pathos*, justamente esse *pathos* seria o lugar da abertura causada pelo impacto produzido pela instância espantadora. Na busca dessa instância espantadora, novamente encontramos a valiosa indicação de Heidegger. Esse filósofo conclui seu ensaio, *O que é metafísica*, com a fundamental pergunta ontológica: “Por que afinal existe o ente e não antes nada?”¹⁰⁰. Nessa frase aparece outro aspecto da especulação ontológica – o nada. Para o filósofo, o nada constitui a possibilidade da revelação do ser. É um estado em que o homem (ser-aí) é arrancado da sua atitude cotidiana ou científica marcada pela ocupação. Enquanto ocupado pelos entes, ele fixa apenas este ou aquele ente, jamais o horizonte ontológico dos entes, isto é, o ser. No estado de angústia (que manifesta o nada, segundo Heidegger), brota aquela fissura reveladora que enuncia o ser ou, mais exatamente, a pergunta pelo ser, em total

⁹⁷ HEIDEGGER, M. O que é metafísica, p. 239. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

⁹⁸ O termo Ser-aí representa a tradução do termo alemão Dasein. Segundo o *Dicionário Heidegger*, de Michael Inwood: “Dasein está essencialmente mundo e ilumina a si mesmo e ao mundo. O ‘aí (das Da)’ é o espaço que abre e ilumina: ‘O aí (Das Da) não é um lugar (...) o que contrasta com um lá’” (*Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 29). Dasein, então, pode ser entendido como o lugar privilegiado em que o ser se mostra, a partir do qual se mostra. É a presença do ser por meio da existência humana.

⁹⁹ HEIDEGGER, M. O que é metafísica, p. 242. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

¹⁰⁰ Idem, p. 242.

domínio da autenticidade. Isso só é possível porque a angústia nivela¹⁰¹ as coisas, como se o nada manifestado pela angústia velasse os entes para desvelar o ser.

Esse ato de desvelamento é a transcendência que, assim entendida, indica um movimento que vai para além dos entes, como se o impacto arremessasse o homem para além dos entes, convocando, assim, a voz silenciosa¹⁰² do filosofar. Mas em que direção esse arremesso se dirige? Heidegger dirá: na direção do ser. Segundo o filósofo, o nada e o ser *com - pertencem* de tal modo que o ser se “revela na transcendência do ser-aí suspenso dentro do nada”¹⁰³. Nesse caso, o nada seria um mecanismo de revelação do ser; no entanto, não cabe ao nada a força gravitacional em torno da qual a filosofia gira. Não é a elaboração da questão do nada, mas do ser que constitui o alvo privilegiado da ontologia ao longo dos séculos e, em particular, da ontologia fundamental de Heidegger. Não obstante, aqui contestamos esse célebre filósofo, no domínio da sua reivindicação de fundamento. O espanto ou o *pathos* não pode, em seu modo de transcendência, enquanto condicionado pelo nada, destinar-se apenas ao ser, mas inclui, em seu foco central, não o ser, mas o totalmente absurdo e estranho nada. Talvez seja em meio do abismo do nada que nasce o espanto de tal modo que o homem possa ser elevado a visualizar o seu anseio metafísico mais precioso – o ser. O nada pode ser então a primeira indicação da instância espantadora¹⁰⁴. Levando em consideração a especulação heideggeriana sobre o nada tratado em seu célebre ensaio¹⁰⁵, voltemos nossos olhos à possibilidade que faz emergir a pergunta pelo ser e, curiosamente, nós a encontramos no vão

¹⁰¹ Na atitude cotidiana, sempre estamos ocupados com esse ou aquele ente, em cada momento dando preferência a algum tipo de ente. No humor de angústia, os entes perdem seus sentidos e significados. Nesse estado, perdemos interesse para com os entes e deixamos de nos ocupar com eles. Esse deixar de se ocupar com os entes é o nivelamento.

¹⁰² Alusão à frase heideggeriana de que *o silêncio é a expressão mais autêntica do ser* (ref.).

¹⁰³ HEIDEGGER, M. O que é metafísica, p. 241. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

¹⁰⁴ Nesse ponto surge a necessidade de uma discussão sobre o nada enquanto este se apresenta como instância espantadora. Desde a antiguidade remota, quando a filosofia faz seus primeiros passos, o problema do nada suscita uma tamanha curiosidade “Nada não é” (fr. 6, 2), afirmava Parmênides, reduzindo-o em pura ausência, em puro não ser em oposição ao ser. O problema do nada ocupou as especulações metafísicas ao longo da sua história. Em Hegel, em oposição ao ser, o nada é, por assim dizer, a essência da negação, a base abstrata da negação e, portanto, a origem da negação. Essa conotação do nada se pode observar no seguinte trecho da *Ciência da lógica*: “(...) o positivo contém o ser e o negativo contém o nada, como base abstrata” (Wissenschaft der Logik, I, séc. 1, cap. 1, C, nota 1). O nada como a origem da negação é também sustentada por Heidegger: “É o nada a origem da negação e não vice-versa” (Was ist Metaphysik, 1949, e5 ed, p. 33). No mesmo ensaio, ele completa: “O nada é a negação radical da totalidade do existente” (ibid., p. 27). Por outro lado, Heidegger vê no nada um aspecto constituinte da realidade humana (Dasein), que se manifesta sob a forma da angústia: “(...) a angústia se encontra na mais completa impotência perante o existente em sua totalidade” (Ibid., p. 31). Na mesma página, o filósofo alemão ainda dirá: “O próprio nada que anula” (Ibid., p. 31). As especulações de Heidegger em torno do nada, apesar de não se vincularem diretamente a questão da morte, a pressupõem, pois, se é pelo sentimento de angústia que o nada brota como *completa impotência perante o ser*, então é a morte, entendida como dissolução total da existência, que dá vigor a essa impotência. O espanto nasce dessa impotência ou se confunde plenamente com ela.

¹⁰⁵ Conf. *O que é metafísica*.

do nada. Todavia, como podemos encontrar o nada, ou como o nada pode nos encontrar e causar o impacto de abertura? Em torno dessa pergunta bilateral talvez se oculte a suposta origem do filosofar. Então, é para o ser que o filosofar se dirige, mas a partir do nada; e é por esse nada que ele surge como grito diante do abismo, que devora, como *Cronos*, os seus próprios filhos.

O *pathos*, isto é, a origem do filosofar, surge e se alimenta do nada. Ou melhor, é no espelho negro do nada que a pergunta pelo ser se espelha. Em nossa ocupação cotidiana – diz Heidegger – *a gente se ocupa*¹⁰⁶ (com entes). Nessa ocupação, não há brechas ou fissuras. As coisas preenchem tudo até o momento inaudito em que o nada as invade e acende a “clareira do ser”. Quando, porém, esse nada se torna visível? Ou, retrocedendo mais ainda, perguntamos: qual a origem do nada, ou melhor, de onde brota esse conceito absolutamente vazio e absurdo? Não temos acesso ao nada diretamente, com efeito, o nada não se vê, não se sente, não se ouve, não se enuncia pela linguagem, pois a linguagem entifica o nada e, assim, o priva da sua não existência. Como se o nada fosse uma “presença” latente no homem que, em determinadas disposições de humor, de angústia, por exemplo, transcende para além dos entes e se instala como fundo negro no qual brilham *autênticas interpretações*¹⁰⁷ do ser. O nada, certamente, não se experimenta, isto é, não há registros dessa experiência. A única forma de nos aproximarmos dela é imaginá-la por intermediário da sua oposição radical – o ser. E, mais exatamente, imaginar a experiência de *não ser/existir mais*. Essa imaginação indiretamente nos dá ideias e interpretações sobre o nada, *o nada de ser*, em outras palavras, sobre a própria morte¹⁰⁸. E aqui chegamos à nossa segunda indicação da instância espantadora – a morte. A imagem, enquanto se imagina a possibilidade mais radical da existência – a própria morte, antecipa-nos uma experiência nunca vivida. Temos acesso a ela apenas por

¹⁰⁶ HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*.

¹⁰⁷ Propositadamente, a frase *autênticas interpretações* é colocada em grifo, pois o acesso ao ser do modo descrito acima só pode advir da interpretação individual de modo tal que cada interpretação será totalmente única e individual. Isso, por outro lado, ressalta a impossibilidade de se compreender o ser sob quaisquer definições.

¹⁰⁸ A associação do nada com a morte não é arbitrária. Se o conceito de nada não possui nenhuma referência na vida, seria difícil então de determinar a sua origem. Todavia, será possível, em meio da disposição fundamental de angústia, no interior da própria realidade humana, brotar esse vazio que chamamos de nada. A angústia, portanto, que nos dá ideia sobre o nada, é o topos da sua “presença”. Mas o que é angústia e do que, em última instância, ela se origina? Uma possível resposta encontramos em *Ser e tempo* de Heidegger. No § 53 da obra, o filósofo dirá que a angústia, como disposição fundamental, “pode manter aberta a contínua e radical ameaça que vem do ser mais próprio e isolado do homem”. Essa ameaça radical que origina a angústia é evidentemente a morte. Na angústia, diz ainda Heidegger, “o homem sente-se em presença do nada, da impossibilidade possível da sua existência. Essa presença do homem perante a sua possibilidade última que anula todas as outras, Heidegger chama ser para morte. Segundo esses pensamentos, podemos, então, estabelecer o elo estreito entre o nada e a morte. O nada brota na angústia, mas esta se origina da ameaça ontológica do inevitável abandono do ser.

antecipação da imaginação, e não pelo evento único da nossa própria dissolução. E, assim, começamos a especular sobre ela, deparando-nos com a perplexidade do sentimento mais originário e impactante – o abandono do ser. Talvez, nesse abandono, como no espelho diante do nada, brota o filosofar. No abandono do ser. E Schopenhauer nos convence de que a “morte é a musa da filosofia” e argumenta que: “o homem, com sua consciência, a cada hora se aproxima mais de sua morte (...). Principalmente por causa disso o homem tem filosofias e religiões”¹⁰⁹. Nesse trecho, certamente, Schopenhauer explicita a fundamental importância da morte. Todavia, cabe aí uma correção: não é, porém, a consciência que enuncia a morte, mas o humor ou a disposição ao sentimento originário que a imaginação por antecipação produz. Nesse caso, estamos no âmbito do autêntico filosofar. Seria mais acertado dizer, tal como o faz Heidegger, que: “Antecipar-se à morte nos abre para o ser: ‘a morte é o maior e mais elevado testemunho do ser’”¹¹⁰.

Estando diante da presença latente da morte, o filosofar nos determina. A questão agora se transforma de: *por que existe o ente e não antes nada*, em *por que nada e não sempre o ente*¹¹¹? Nesse eixo: *nada versus ser*, em que a presença iminente da morte se coloca, em todo o seu vigor, diante da perplexidade desse pensamento arrepiante, começa, então, a caminhada filosófica e emerge a poderosa metafísica como aquele *fármaco* milagroso que promete exorcizar *aquela* que domina todos.

A morte significa e dá contraste à vida, antecipa as possibilidades de ser-aí em forma de projetos, dá sentido à vida que a filosofia procura desvelar. O pré-sentimento da finitude, que nos lança na transcendência e desencadeia a imaginação, é responsável pela evolução do ser humano, seja no sentido teórico, seja no sentido prático. O homem evolui porque antecipa a morte tentando escapar dela. As culturas, as sociedades, as ciências e as tecnologias nada mais são do que as respostas evanescentes do enigma existencial. As tentativas de aliviar esse sentimento mais originário criaram o próprio itinerário filosófico. Nesse itinerário, projetou-se uma vontade desenfreada que se aventurou para além da realidade aparente e fugidia – a única que está presente diante dos nossos olhos – para uma realidade permanente e perpétua que garante a realização desse anseio demasiado humano. A filosofia escolheu, assim, a razão como sua aliada mais poderosa, acreditando que, com ela, daria fim ao onipotente devir. Essa cruzada intelectual e teórica contra o devir, que durante milênios é protagonizada pela

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. Die Welt als Wille und Vorstellung I (O Mundo como Vontade e Representação I). Livro I. In: Saemtliche Werke. Ed. Wolfgang Frhr. Von Loehneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, volume I, p. 75.

¹¹⁰ INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002, p. 217.

¹¹¹ Nesse caso, o ente remete ao existir perpétuo em oposição da morte.

poderosa metafísica, tem modificado constantemente a vida do homem, mas sempre mantendo-se em rumo à eternidade. A vida eterna – eis o problema mais fundamental, mais urgente e mais inevitável de um ser imerso em constante devir, que só se destaca no fundo de uma morte certa. Eis a origem absolutamente fundadora da metafísica – o impacto do inevitável desaparecimento da singularidade do indivíduo, em contraste com o anseio frenético de existência perpétua.

Disso podemos concluir que o filosofar, como *pathos* causado pelo impacto diante do fim da existência, vem à luz no momento em que a morte se torna um problema e o homem descobre o sentido inexorável e absurdo dos enigmas da Esfinge¹¹²: “Decifra-me ou devorote”. Justamente na decifração dos enigmas do monstro, o homem toma conhecimento do seu caráter finito e contingente¹¹³. Em ambos os casos – decifrar a Esfinge ou ser devorado pelo monstro – implica o mesmo destino: a morte certa. Porém, do ponto de vista da origem do filosofar, a decifração é mais relevante porque ela revela a fugacidade da existência em que o homem pré-sente que está a caminho da morte, não como o animal que “só conhece a morte na morte”¹¹⁴. Justamente com ela nasce o grito do filosofar, com o trágico grito daquele que sabe a resposta.

Há quem conteste essa hipótese dizendo que o problema da morte e, por conseguinte, da imortalidade, cronologicamente, é muito mais recente e, portanto, não se aplica nem à Antiguidade, nem à Idade Média, muito menos à Grécia homérica¹¹⁵. Todavia, uma análise mais detalhada nos revelaria justamente o contrário, com efeito, desde o tempo dos ciclos épicos, a questão da morte abalava profundamente a consciência mítica dos gregos.

¹¹² Elegemos aqui o enigma da Esfinge como metáfora que representa o momento em que o homem toma consciência da sua finitude. Édipo decifra o enigma, mas ele lhe revela o caráter inexorável da vida que termina com a morte, com efeito, o enigma mostra inequivocamente que nenhuma razão ou astúcia humana é capaz de iludir ou confundir a natureza. Pior ainda, o homem sabe essa verdade trágica. Aqui se revela mais claramente o contorno ontológico em que a vida e a morte são apenas dois lados de uma e mesma moeda – a finitude.

¹¹³ A Esfinge propunha a quem passava perto dela o seguinte enigma: “*Que criatura pela manhã tem quatro pés, ao meio-dia tem dois e à tarde tem três?*”. A resposta desse enigma que Édipo consegue resolver é o homem, este enquanto sujeito a nascimento e morte, isto é, enquanto sujeito à transitoriedade. Esse enigma pode ser interpretado como alusão à descoberta da condição finita do homem.

¹¹⁴ Conf. Schopenhauer, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (O Mundo como Vontade e Representação I). Livro I. In: *Saemtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Loehneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986, volume I, p. 75.

¹¹⁵ Feuerbach, em *Pensamento sobre a morte e sobre a imortalidade* (1830), afirma que o problema da morte, imortalidade individual, só aparece na modernidade. Nem no mundo greco-romano, nem na época medieval, o problema da imortalidade configurava uma questão fundamental e básica da existência. O homem da época greco-romana não se reconhecia, segundo Feuerbach, como consciência individual, considerando-se como parte do todo, da polis, da sociedade. Da mesma forma, o homem da época medieval não se via envolvido com o problema da imortalidade, apesar de constituir o artigo da fé, e vivia a sob a responsabilidade da igreja, justamente porque ainda não tinha desenvolvida uma consciência da sua individualidade. Apenas na época moderna, o problema da imortalidade aparece com toda força e significado.

O problema “morte” e a tomada da consciência desse evento mais radical da existência humana impõem, segundo Jacques Choron¹¹⁶, três considerações: é necessário, segundo ele, que, primeiramente, se tome a consciência da individualidade do sujeito, isto é, da sua singularidade. No segundo momento, Choron evoca a necessidade de um raciocínio lógico que revele o caráter universal da morte, ou seja, que todos os homens são mortais. A universalidade desse raciocínio mostraria o caráter inevitável da morte. No terceiro momento, o autor destaca a necessidade de substituição do tempo cíclico com o tempo linear em que aparece a ideia de início e fim.

Referente à primeira exigência, podemos observar que a tomada da consciência da singularidade do indivíduo se evidencia ainda nas atitudes dos heróis, tanto épicos, como trágicos. A tendência de *diferenciação*¹¹⁷, claramente explícita nas atitudes dos heróis, prova, incontestavelmente, que tanto a Grécia épica, como também a Grécia trágica já teria conquistado a sua concepção de individualidade. As disputas homéricas constituem uma prova incontestável ao apelo à individualidade.

No que diz respeito à segunda exigência, sobre a necessidade de um raciocínio lógico que revele inequivocamente o caráter inevitável da morte, diremos que o raciocínio lógico, tomado em si mesmo, não é capaz de atravessar a fronteira para o domínio ontológico e atestar a certeza existencial da morte. O raciocínio lógico só se formará muito mais tarde, depois que a certeza existencial, por meio da experiência empírica da morte do outro e da dor da perda irreparável que dela se origina, alcançar o *sentimento da situação originária*¹¹⁸. Ressaltamos, também, que, no raciocínio lógico, com a sua exigência de universalidade, opera uma atitude banalizadora¹¹⁹ da morte que cabe só ao sentimento de autenticidade desbanalizar. Disso se pode concluir que não o raciocínio lógico, mas o sentimento da própria singularidade colocou o indivíduo face a face com a morte.

No terceiro caso, que se refere à substituição do tempo cíclico pelo tempo linear, podemos dizer que o tempo cíclico implica a ideia de eterna renovação e, portanto, considera a morte não em sua radicalidade, como sendo o evento final da existência. Com a mudança do paradigma a partir do tempo linear, essa renovação se torna impossível. Todavia, nesse terceiro ponto, é possível polemizar com Choron, pois ambas as ideias, seja de tempo cíclico, seja de tempo linear, não reconhecem a morte em sua radicalidade, apenas implicam na

¹¹⁶ Ver: CHORON, J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969, p. 11.

¹¹⁷ A tendência à diferenciação é, na realidade, tendência à individuação. Neste caso, a diferenciação pode ser compreendida como o processo de determinação da individualidade.

¹¹⁸ Sentimento da situação originária refere-se ao estado de autenticidade.

¹¹⁹ Como, por exemplo, uma mera estatística.

maneira de se lidar com ela. O tempo cíclico predomina na cosmovisão antiga. Nesse caso, a possível renovação é um dos modos de se lidar com o lado tenebroso da vida que, inclusive, a metafísica de Platão adere. Platão apresenta-nos uma versão peculiar dessa visão cíclica, por meio da doutrina da metempsicose.

O tempo linear, por outro lado, também não considera a morte em sua radicalidade, uma vez que o fim da existência física seria apenas o início da vida espiritual. Nesse caso, vale notar que a escatologia cristã, ao aderir à ideia de tempo linear, apresenta uma síntese entre o dogma da criação *ex-nihilo* e o dualismo platônico, em que se estabelecem dois níveis ontológicos distintos – físico e metafísico. Pela criação *ex-nihilo*, já é possível pensar o tempo linear como progressão histórica da existência física entre dois pontos extremos, com efeito, entre início e fim. Todavia, a ideia de dualidade dos mundos parece dissolver a ideia de fim, uma vez que, para além da existência física temporal, existe uma outra – atemporal. Portanto, o tempo linear, enquanto vinculado à escatologia cristã, ainda não apresenta um argumento contundente em favor da tomada da consciência da morte como um evento irreversível.

Portanto, em ambos os casos – seja na ideia de tempo cíclico, seja na de tempo linear – propõem-se duas soluções diferentes ao mesmo problema: a morte. Nas duas, porém, a morte não é encarada em sua radicalidade; o seu sentido é totalmente invertido e banalizado. Ela perde seu vigor impactante, vira uma morte fraca e disfarçada e, o mais importante, incapaz de engendrar o *pathos* do filosofar.

Concluimos, então, que, referente à tomada da consciência da morte, o mais relevante argumento consiste na emergência do sentimento de singularidade do indivíduo. Os demais argumentos, como o do raciocínio lógico e o dos tempos – linear e cíclico, apresentam apenas uma maneira metafísica e moral de lidar com o problema “morte”.

A tomada da consciência do caráter inevitável da morte faz com que o homem comece a se questionar a respeito de uma eventual vida após a morte. Enfim, começa a se questionar a respeito da natureza da própria morte, entendida como nadificação total da existência. Uma vez que a questão da morte se configura como a questão mais fundamental da existência humana, há de se esperar que uma relativa imortalidade – da alma, por exemplo – pode constituir conforto diante desse pensamento aterrador.

Certamente, a vida após a morte serve como consolo metafísico, em torno do qual a especulação metafísica desenvolveu o seu arcabouço. Mas não apenas ela, também a religião, que atua com o mesmo arcabouço e enfatiza o consolo metafísico, opera significativa desvalorização da morte, esvaziando, assim, a fonte da qual o filosofar brota – o impacto

diante da morte. Portanto, se o sentimento de morte conduz ao filosofar e esse sentimento não se dá no plural, mas depende, exclusivamente, da autenticidade humana, então, quaisquer atitudes universalizantes presentes na metafísica implicam inevitavelmente na desconfiguração do autêntico filosofar¹²⁰. Nesse caso, a possibilidade de se manter em aberto o autêntico filosofar depende exclusivamente da possibilidade de se encarar a morte em sua radicalidade. Possibilidade essa que só é cumprida no horizonte da autenticidade, onde se constitui o contorno ontológico da finitude.

CONCLUSÃO

Neste ensaio, traçamos algumas linhas limítrofes entre a filosofia e o filosofar, trazendo à tona uma reflexão sobre a importância do filosofar. Este processo nasce como “reação de amortizar” o impacto (*pathos*) que a morte, compreendida como finitude, exerce sobre a realidade humana e a conduz a interrogar-se sobre o ser. Eis a aposta ontológica em torno da qual se constitui a pergunta mais significativa da existência humana que se estende entre dois extremos – vida e morte ou ser e nada, desenhando o contorno ontológico no qual nasce o filosofar como pré-condição daquela extraordinária cultura teórica do ocidente que leva o nome de filosofia.

¹²⁰ Aqui se pode polemizar, objetando-se que a metafísica constitui a marca registrada do filosofar e, portanto, não se pode atribuir a ela, em nenhuma hipótese, um efeito banalizador da filosofia. Todavia, se prestarmos atenção à afirmação de Alfred Whitehead (1929), conforme o qual a filosofia depois de Platão “não passa de uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão”, e, levando às últimas consequências essa afirmação, podemos então dizer que o primeiro e o último filósofo original era Platão. E isso faria todo sentido se pensarmos que toda tradição metafísica gira em torno das ideias diretoras de Platão. Como se, ao esboçar os principais problemas da metafísica, Platão traçasse os contornos da figura metafísica que, atraída por um *thelos* racional, tende ao preenchimento e à realização. Nesse sentido, podemos pensar que os pensadores após Platão são os realizadores desse projeto platônico.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Leonel Valandro. Porto Alegre: Globo, 1969,

CHORON, J. *La mort et la pensée occidentale*. Paris: Payot, 1969

HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia*. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973

HEIDEGGER, M. *O que é metafísica*, p. 239. In: Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Ed. Vozes, 2001

INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (O Mundo como Vontade e Representação I). Livro I. In: *Saemtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. Von Loehneysen. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1986,

[TRADUÇÃO]

Nietzsche. Ludo ergo sum vs. Cogito ergo sum?

Kamelia Zhabilova

Academia de Ciência da Bulgária

Tradução: *Stefan Vasilev Krastanov*

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul

“Eu tenho um medo terrível de um dia ser declarado santo... Eu não quero ser um santo, eu prefiro ser um maganão... Talvez eu seja um maganão...”
Nietzsche. Ecce Homo

Palavras introdutórias

O tema assim formulado pressupõe, mas também, requer alguns necessários esclarecimentos, cujo objetivo consiste em evitar possíveis confusões que podem surgir a partir do próprio título. Sem dúvida, o intuito deste título deveria expressar ou dizer em forma resumida a problemática que será tratada nesta pesquisa. Neste caso, porém, além do título ser formulado como pergunta, ele também é enganador. Como tal, espera-se que a pesquisa tenha como objetivo uma análise comparativa entre as concepções de Nietzsche e Descartes. Não que uma “releitura” desse tipo seja impossível, embora teria sido bastante produtiva. Todavia, a ambição deste trabalho consiste em reler Nietzsche através de uma compreendida “sistematicidade”, representada sob a forma de um jogo de aforismos aleatórios, fragmentos, etc. Justamente esse específico estilo de Nietzsche é problematizado como parte importante do seu projeto de “superação da metafísica”.

No presente texto, não teremos a intenção de discutir se Nietzsche teria superado a metafísica ou até que ponto essa estratégia de superação está presente como parte do seu projeto de “transvaloração dos valores”. A nossa intensão consiste em focar a sua crítica da metafísica em dois planos. Em primeiro momento, exporemos, de forma resumida, a sua concepção da linguagem e sua “função” no processo do conhecimento, tentando destacar o seu vínculo com a crítica da metafísica, tal como ela está fixada em seus textos de diferentes épocas. No segundo momento, ateremos a nossa atenção sobre o seu “experimento” com a língua, isto é, com as diferentes formas de expressão que ele utiliza ao longo da sua produção intelectual, que serão “decodificadas” não apenas como importantes pontos do seu projeto filosófico, mas também como parte principal da sua crítica da metafísica.

Este trabalho não pretende reconstituir o entendimento global de Nietzsche sobre a metafísica, nem responder por que a crítica está explícita em sua filosofia sob esta forma peculiar. Este é um outro tema, sem dúvida interessante e importante. Assim, a proposta de Nietzsche por “psicologia da metafísica”, que inclui tanto “o sentimento metafísico”, como também a tipologia da “necessidade metafísica”, criada, tanto através do estudo sobre as diferentes culturas, como também sobre história da filosofia, será objeto de uma outra pesquisa. Por isso, nessa etapa evitaremos comentários do tipo: “Nietzsche é último metafísico” ou “Nietzsche superou a metafísica” e analisaremos a sua crítica da metafísica apenas através da linguagem.

Na historiografia filosófica, que tem como base a herança filosófica de Nietzsche, independentemente dos interesses dos pesquisadores e intérpretes, um tema sempre vem à tona, o qual se resume no seguinte: a literariedade específica do seu discurso filosófico. Realmente, essa é a primeira impressão que salta aos olhos quando tomamos conhecimento das obras do filósofo alemão: a destacada literariedade dos seus textos, ricos de afirmações puramente filosóficas. Vale ressaltar que, parte da sua crítica sobre metafísica ocidental, se expressa não por meio de argumentos, um marco da filosofia clássica crítica, mas por meio de oposições valorativas, tais como: *força – fraqueza, saúde – doença, rebanho, multidão – solitário*, etc., etc., ou seja, noções que, além de permitirem uma livre interpretação, são carregadas por Nietzsche mais ainda com sentidos, que chegam ao ponto de não poderem se tomar a sério.

Ainda em seu trabalho juvenil – o ensaio “Sobre a verdade e mentira num sentido extra moral” (1873), Nietzsche problematiza, de acordo com suas palavras, “a legislação da língua”. Exatamente nesse texto, talvez, se possa descobrir o núcleo do seu “programa” de análise da relação *língua-pensamento-realidade*. Aqui surgem questões que serão permanentemente reiteradas durante a sua evolução intelectual – “Se a linguagem é a expressão adequada da realidade?”, “Há correspondência entre as coisas e seus significados?”, “Como se forma um determinado conceito?” etc. Aqui surge uma das definições mais provocativas sobre “O que é verdade?”, como também a análise sobre a função da metáfora. Nos escritos que se sucedem, Nietzsche vai aprofundar suas pesquisas sobre “natureza falsificadora” da linguagem, elaborando uma espécie de “mapeamento da filosofia” para peculiaridades gramaticais das diferentes línguas:

O curioso ar de família de todo o filosofar indiano, grego e alemão tem uma explicação simples. Onde há parentesco linguístico é inevitável, que graças à comum filosofia da gramática – quero dizer, graças ao domínio e direção

inconsciente das mesmas funções gramaticais –, tudo esteja predisposto para uma evolução e uma sequência similares dos sistemas filosóficos... Filósofos do âmbito linguístico uralo-altaico (onde a noção do sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão ‘para dentro do mundo’ de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indo-germanos ou muçulmanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valores *fisiológicos*.¹²¹

Mais ainda. Nessa “crítica linguística” e transvalorativa, estão submetidos não apenas o cogito cartesiano, como também a “superstição dos lógicos”. Conforme Nietzsche, Descartes tornou-se vítima da linguagem – “pensa-se: logo existe algo que pensa: nisso se resume a argumentação de Descartes... – porque quando pensam é necessário que haja algo, ‘que pensa’ isto é apenas uma formulação do nosso hábito gramatical, este que pressupõe sujeito para cada predicação”¹²². No que se refere à “superstição dos lógicos”, Nietzsche ressalta um “pequeno fato” – “um pensamento vem, quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; e portanto é um exagero o fato por meio do qual se afirma: o sujeito ‘eu’ é condição do predicado ‘penso’. Pensa-se, mas o ‘se’ é justamente o antigo ‘eu’, ou, dito de outra maneira, uma pressuposição, afirmação, todavia, não uma veracidade imediata”. De acordo com o hábito gramatical aqui se faz a conclusão: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente”¹²³.

É claro que esses argumentos podem ser considerados como mais um momento destrutivo em sua filosofia, mas também podemos compreendê-los como uma nova etapa da sua tese, com efeito, de que a linguagem e, sobretudo, a linguagem filosófica é inicialmente carregada justamente porque “pensamos somente em forma linguística e, por isso, acreditamos na “verdade eterna” da nossa razão (por exemplo, o sujeito, o predicado etc.). Interrompemos o pensamento, logo que nos recusamos a agir sob o ditado da língua... O pensamento racional é interpretação de acordo com um esquema, esta que não podemos rejeitar”¹²⁴. Daqui surgem as denúncias que Nietzsche faz aos filósofos e sua “falta de espiritualidade histórica” e “egipcismo”, que não lhes permite enxergar “a razão como metafísica linguística”.

Quereis que vos diga tudo que é peculiar aos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à ideia do devir, seu egipcismo. Creem honrar uma coisa despojando-a de seu aspecto histórico, sub specie aeterni... quando fazem dela uma múmia. Tudo com que os filósofos se ocupam há milhares de anos são ideias – múmias; nada real saiu vivo de suas mãos¹²⁵.

¹²¹ NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. 2003, p. 20.

¹²² NIETZSCHE, F. **Vontade de poder**, p. 484.

¹²³ NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**, 2003, p. 17.

¹²⁴ NIETZSCHE, F. **Vontade de poder**, p. 522 (Nota do tradutor).

¹²⁵ NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos: a razão na Filosofia**, p. 1.

Neste contexto, podemos já considerar, sob uma nova ótica, o “estilo peculiar” de Nietzsche, para além do frequentemente encontrado refrão dos pesquisadores, que soa mais como diagnose, que associa o *pathos* do seu estilo, seja com sua megalomania, seja com estado de *delirium*, ou, mais resumidamente falando, com sua, ainda não comprovada totalmente, doença.

Aqui vamos identificar a possibilidade para uma análise mais correta desse estilo peculiar. Até numa leitura superficial sobre os textos de Nietzsche, não se pode deixar sem nota aquela busca frenética do filósofo de revelar os “tópicos de expressão”, acompanhado pela experimentação de diferentes formas artísticas. Essa busca inicia-se com o estilo “pseudo narrativo” em *O nascimento da tragédia*, os longos ensaios de *Considerações extemporâneas*; busca, que passa pelas primeiras tentativas de um estilo aforístico em *Humano, demasiado humano*, estilo este que continua e se aperfeiçoa em *Aurora* e *Gaia ciência* para chegar o seu ápice em *Assim falou Zaratustra*, e, por fim, silenciar-se, no último possível topos do verbo – a escuridão paralítica do silêncio absoluto que durou cerca de 12 anos. Neste contexto, devem ser lembrados aqueles, até certo ponto marginais, “topos do seu pensamento”, tais como: a sua poesia, suas composições musicais, a sua correspondência, como também suas ainda não publicadas por completo anotações. Esse tipo de exposição permite aquele movimento da diversidade de “perspectivas” dos diferentes “regimes de leitura” e modelos de releitura que o acompanham, pelos quais o homem tem de passar se desejar compreender a realidade em sua efetivação e nuances. Por isso, as estranhas inversões do filósofo alemão não devem ser consideradas errôneas ou inconsistentes, mas, sobretudo, necessárias correções, transvalorações e tentativas de edificar novas interpretações, que, por sua vez, tenham a finalidade de atender o pensamento do momento, mas deixando sempre a possibilidade de, através de um novo vislumbamento, rejeitá-lo com correspondente paixão.

Assim também as máscaras de *palhaço*, *sátiro*, *anticristo*, *decadente*, *viajante*, *solitário*, *convalescente*, *espírito livre*, etc., que Nietzsche se coloca, como também a utilização de personagens conceituais¹²⁶, permitem a improvisação e a plena liberdade na

¹²⁶ Outra razão, que leva muitos pesquisadores a considerarem Nietzsche como poeta, mitólogo ou simplesmente como escritor que filosofa, não é somente a sua recusa total de utilizar conceitos, mas também, por causa das suas personagens – conceitos, tais como, como Dionísio, Zaratustra, Cristo, Sócrates entre outros. Segundo Giles Deleuze, cuja concepção seguimos, em Nietzsche podemos falar com toda certeza, por um lado, de criação e “utilização” de noções intensivas, tais como “forças”, “valores”, “devir”, “vida”, “consciência pesada”, etc., e por outro lado, justamente esses “heróis conceituais” podem ser considerados também como noções. No interior da filosofia nietzschiana, essas personagens-conceitos não são personificações míticas, nem personagens históricas ou literárias. Pois, como nota Deleuze, a diferença entre personagens – conceitos e personagens literárias consiste no fato de que os primeiros são conceitos forças, enquanto os outros – forças efetivas e

abordagem de cada tese; a análise do problema realiza-se através de todos os possíveis pontos de vista inclusive os contraditórios, criando, assim, um vasto diagrama de posições, que deixam sempre espaço aberto para o direito do contraditório, do diálogo, da polêmica. Por isso mesmo o contraditório, a autossuperação, o jogo, a dança e até a atuação de um “teatro das sombras”, em qual ecoam diferentes “vozes” e atuam diferentes “papeis” não são defeitos da filosofia nietzschiana, mas condições profundamente pensadas, que acompanham o processo do conhecimento.

Essa técnica de mascaramento, por meio da qual Nietzsche manobra e joga tanto com as verdades eternas, como também com suas próprias convicções, pluralizando cada uma das suas ideias, pode ser lida através do *perspectivismo*, considerado pelo filósofo alemão como “condição principal da vida”, e vinculado a esta o princípio da interpretação. Em sua obra *Para além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que:

[...] se não existir vida, caso ela não se fundamente em valores e aparências de perspectivas, então, também o criador deve poder abranger a palette de todos os valores e sentimentos humanos e com novos olhos e juízos enxergar do alto todo vale, da profundeza todo fundo, do canto toda largura¹²⁷.

Dito de outro modo, o perspectivismo não é apenas base, categoria carregada com conotações positivas da teoria do conhecimento de Nietzsche, mas, também, ótica posta pela própria vida. Mais ainda. Podemos dizer que o estilo original e inimitável de Nietzsche é uma expressão peculiar e realização estética do seu entendimento de perspectivismo, ou seja, este não é apenas um experimento estético ousado, como também experimento com grande carga epistemológica, uma vez que a ótica dos múltiplos pontos de vista fornece a plenitude do conhecimento:

De agora em diante senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa tábua conceitual que estabelece um ‘puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo’, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como ‘razão pura’, ‘espiritualidade absoluta’, ‘conhecimento em si’; – tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um conhecer perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa objetividade¹²⁸.

Por essa razão, Nietzsche aprova por completo essa intelectualidade ousada, esta que passa *presto* e ri na cara dos cientistas, para os quais o pensamento é um processo lento e

perceptivas. Enquanto uns operam sobre o plano de imanência, que é a imagem do Pensamento-Ser/ Noumeno, os outros – sobre o plano de composição como imagem do Universo/fenômeno/. (DELEUZE, G.; GUATARY, p. 109-110)

¹²⁷ NIETZSCHE, F. **Além do bem e mal**, p. 211. (Nota do tradutor)

¹²⁸ NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**, Terceira dissertação, p. 12.

duvidoso, algo como o tédio, mas nunca aquela atividade leve e despreendida, que se aproxima à dança em plena embriaguez; pensamento que deve ser expresso em um só fôlego, para se lembrar tal como era quando “corria” ao encontro do filósofo, com passos de dança. Neste contexto, a “problemática linguística” não está presente, em Nietzsche, apenas sob a forma de teoria, mas também pode ser descoberta em suas próprias “práticas verbais”.¹²⁹

Em vez de conclusão: Nietzsche para todos e para ninguém

Neste caso utilizamos “em vez de conclusão”, uma vez que o tema Nietzsche pressupõe um *fim aberto*. As razões para tal são várias. A primeira está imposta pelo próprio filósofo. Durante toda a sua vida, ele busca não tanto companheiros, mas interlocutores e oponentes, que é projetado, como exigência, para seus futuros leitores¹³⁰

Por um lado, os textos deste *enfant terrible* da filosofia europeia conduzem para um diálogo infinito, mesmo que indireto, como também diferentes métodos de pesquisa aplicados às suas ideias. E como se observa uma tendência de “domesticação” e “reabilitação” da sua obra filosófica, que sofre dos mesmos defeitos como as velhas “releituras”, que em sua grande maioria podem ser taxadas como abusivos¹³¹, aqui é o momento de definirmos a proposta de

¹²⁹ Eis uma passagem da autobiografia de Nietzsche – “Ecce Homo”, que claramente mostra a sua relação com os assim chamados cientistas – “Uma outra astúcia e autodefesa consiste em reagir o menos possível e em subtrair-se a situações e condições em que alguém seria condenado a suspender de algum modo a sua ‘liberdade’, a sua iniciativa, e a tornar-se um simples órgão de reacção. Tomo como comparação o trato com os livros. O erudito, que no fundo ainda ‘folheia’ apenas livros – o filólogo com uma taxa média por dia de cerca de duzentos – acaba por perder inteiramente a capacidade de pensar por si. Se não folheia, também não pensa. Responde a um estímulo (– um pensamento lido), quando pensa em última análise, ainda simplesmente reage. O erudito despande toda a sua força em dizer sim e não, na crítica do que já foi pensado – pessoalmente, já não pensa... O instinto de autodefesa extenuou-se nele; caso contrário, pôr-se-ia em guarda contra os livros. O erudito – um decadent. Eis o que vi com os meus olhos: naturezas dotadas, de ricas e livres tendências, já aos trinta anos se tinham tornado uma ‘desgraça’ pela leitura, simples fósforos que, para produzirem faísca – ‘ideias’ –, carecem de fricção. – Ler um livro pela madrugada, ao romper do dia, em todo o vigor, na aurora da sua força – eis aquilo a que chamo vício!” (NIETZSCHE, F. *Ecce Homo*. In: **Coleção Textos Clássicos de Filosofia**, Covilhã, 2008).

¹³⁰ “Agora, meus discípulos, vou-me embora sozinho! Ide-vos, vós outros, sozinhos também! Assim o quero. Com toda a sinceridade vos dou este conselho: Afastai-vos de mim e precavei-vos contra Zarathustra! Melhor ainda: envergonhai-vos dele! Talvez vos haja enganado! O homem que reflexiona não só deve amar os seus inimigos, mas também odiar os seus amigos. Mal corresponde ao mestre aquele que nunca passa de discípulo. E por que não quereis arrancar a minha coroa?”

¹³¹ Neste sentido temos de mencionar que a exploração de Nietzsche pelo bolchevismo é um abuso muito maior do que o outro que vincula a sua filosofia com ideologias distantes ao seu pensamento, tais como o nacional-socialismo e o fascismo e ultimamente apresenta uma questão extremamente interessante que ainda não é totalmente esclarecida. Em sua obra “Homem revoltado”, Camus afirma o seguinte: “Na história da razão humana, com exceção de Marx, a aventura de Nietzsche não tem igual; jamais conseguiremos corrigir a injustiça feita a ele. A história, sem dúvida, conhece filosofias que foram distorcidas. Mas de Nietzsche e o nacional-socialismo não há outro exemplo, quando um pensamento, totalmente iluminado pela nobreza e sofrimento de uma alma extraordinária, fosse representado pelo mundo por um desfile de mentiras e enorme pilhas de cadáveres nos campos de concentração. A pregação do super-homem transformado em produção metódica de

releitura. Uma das causas dessas “releituras abusivas” sobre a filosofia de Nietzsche, como nota Jean Granier, enraíza-se na aplicação de métodos infrutíferos a sua herança. Ou dito de outra maneira, uma pesquisa cronológica dos textos de Nietzsche é indubitavelmente correta, mas também coloca a importância do caráter coerente de toda sua obra. O método histórico, que divide a sua filosofia em três períodos, suscita a impressão de que falta um princípio unitário. Outro método improdutivo é aquele que interpreta as suas obras como se fossem escritas simultaneamente. Para se evitar essa confusão, Granier propõe, para cada uma das concepções acerca de Nietzsche, a fim de ser corretamente interpretada, que se reconstrua o significado de cada uma das suas partes elementares, como também o vínculo com as restantes ideias e concepções do filósofo, sem perdermos de vista a identificação do determinado grau, no âmbito do qual o pensamento ascendente nietzschiano as elaborou. Como resultado, será produzido um comentário em forma de espiral que colhe e ordena em ordem hierárquica pensamentos múltiplos harmônicos ou conflitantes (GRANIER, 2000).

Através desse método correto de releitura de Nietzsche, podemos avaliar a diversidade e a mistura virtuosa de gêneros e imagens, a recusa de qualquer sistematicidade e argumentação lógica, que são o alvo principal da ironia nietzschiana. E o *pathos* do seu “filosofar” nasce justamente aqui, do *pathos* da vida e não da mitologia heroica das obras wagnerianas. Nesse contexto, a admiração de Nietzsche por Aristófanes é compreensível. Em vez de ser irônico sofisticado, ele é, como muitas vezes nota: um sincero palhaço, mas no sentido afirmativo desta palavra.

meio-humanos, eis o que deve ser denunciado, mas também decifrado”. (CAMUS, A. **O homem revoltado**, p. 89 Nota do tradutor).

REFERÊNCIAS

CAMUS, A. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O que é filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 2010.

GRANIER, J. *Nietzsche*. Sofia. Ed. Odri, 2000.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Ed. Companhia das letras, 2011.

_____. *Ecce Homo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. *Vontade de poder*. Eurasia, 1995.

_____. *Genealogia da moral*. São Paulo: Cia. das Letras, 2004.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

[RESENHA]

Agonística: pensar o mundo politicamente

Joel Cezar Bonin

Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR)

MOUFFE, Chantal. *Agonística: Pensar el mundo politicamente*. 1ª ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

Obra em relevo é uma das últimas publicações em espanhol da pensadora política Chantal Mouffe, datada de 2014, com o título de *Agonística, pensar el mundo politicamente*. A versão utilizada para esta resenha foi traduzida por Soledad Laclau e publicada pelo “Fondo de Cultura Económica de Argentina S.A”, sendo que a versão original em inglês, foi lançada em 2013 com o título de *Agonistics, Thinking the World Politically* pela editora “Verso”. A obra está dividida em sete capítulos fundamentais, a saber: I – O que é política agonista?; II – Que democracia para um mundo agonista multipolar?; III – Uma aproximação agonista para o futuro da Europa; IV - A política radical hoje; V Política agonista e práticas artísticas (incluindo introdução e conclusão) e mais uma entrevista com a autora. O trabalho aqui desenvolvido se propõe em abordar, em linhas gerais, a temática fundamental do texto, a saber, o agonismo político e assinalar os principais interlocutores de Mouffe em sua pesquisa política.

Diante disso, se faz assaz necessário destacar que a autora em tela é professora de Teoria Política do “Centro para Estudos da Democracia” da Universidade de Westminster, Londres e autora de vários livros que abordam a temática política dentro do cenário contemporâneo. Sua linha de pensamento pode ser denominada de “agonística”, pois sua visão contempla a ideia de que, para além dos dilemas antagonistas inerradicáveis da política, devemos ponderar e considerar um cenário agonista, no qual não se vê o outro como um opositor/inimigo, mas como um adversário que luta agonisticamente por uma democracia radical e vibrante. Ela aponta para um viés que não é unânime e nem tampouco uníssono, contudo, em suas obras nota-se que o caráter dissensual das disputas políticas é visto como algo salutar para o desenvolvimento de um senso político crítico e sagaz, dissociado de vicissitudes dialéticas entre esquerda/direita ou entre burguesia/proletariado. Dessa maneira, a resenha desse livro visa, diante disso, mostrar as ideias fulcrais da autora e o modo como a mesma desenrola o novo epistemológico e filosófico de seu pensamento agonista.

De início, no primeiro capítulo, Mouffe tenta demonstrar como já fizera em outras obras¹³², o que significa, de fato, uma política agonista. Por este prisma, sua abordagem revela o papel preponderante da ideia de hegemonia. Segundo ela, "denominamos 'práticas hegemônicas' aquelas práticas de articulação mediante as quais se cria uma determinada ordem e se fixa o significado das instituições sociais. Segundo este enfoque, toda ordem é a articulação temporária e precária de práticas contingentes. As coisas sempre poderiam ser diferentes e toda ordem se afirma sobre a exclusão de outras possibilidades. Qualquer ordem é sempre a expressão de uma determinada configuração de relações de poder. O que em um determinado momento se aceita como a ordem 'natural', junto com o sentido comum que a acompanha, é o resultado de práticas hegemônicas sedimentadas" (MOUFFE, 2014, p. 22).

Essa citação nos leva a reflexão de que o conceito de hegemonia é resultado de uma eleição de práticas, isto é, tal assertiva nos leva a ponderação de que aquilo que decidimos como político/antipolítico/apolítico é o resultado de uma criteriosa definição de prioridades que são "optadas" como as mais aceitáveis ou mais eloquentes para o convencimento de um modo de pensar e agir que é mais "forte diante dos outros". Contudo, nos fica evidente que a configuração das práticas hegemônicas não é algo que ocorre de modo casuístico. O que definimos como hegemonia, segundo os moldes de Mouffe, é algo definido pela maioria ou pelo *ato democrático* de uma escolha. Porém, essa definição não é permanente e não é definitiva. Ela é volátil e contingente e, por sua vez, sempre suscetível a mudanças.

Diante disso, é essencial que entendamos que o pensamento de Mouffe nos orienta a uma prática de dissenso, pois diante de práticas hegemônicas podemos apresentar condutas contrahegemônicas justamente porque aquilo que consideramos como hegemônico está provisoriamente posto. Além disso, Mouffe compreende que as práticas que envolvem o universo político estão sempre em conflito e essa é a "natureza própria" desse universo, mesmo que cindido em dois: "'O político' se refere a essa dimensão de antagonismo que pode adotar diversas formas e que pode surgir em diversas relações sociais. É uma dimensão que nunca poderá ser erradicada. Por outro lado, 'a política' se refere a um conjunto de práticas, discursos e instituições que busca estabelecer uma certa ordem e organizar a coexistência humana em condições que sempre são potencialmente conflitivas, já que estão afetadas pela dimensão 'do político'" (MOUFFE, 2014, p. 22).

¹³² É fundamental lembrar também que a obra em relevo é uma "revisitação" e atualização de outras obras por ela publicadas, tais "En torno a loPolítico" e "El retorno delo Político".

Diante do exposto, nos faz necessária uma indagação: mas afinal o que Mouffe quer dizer com essa ideia de antagonismo e agonismo? Se lermos com atenção o parágrafo anterior, podemos compreender o seguinte: o olhar "político" é o olhar do dissenso, da diferença e da antagonia. Esse fato é impossível de ser dirimido ou subsumido no universo dos interesses pessoais, das contendas pelo poder. Contudo, o espaço da "política" é o espaço no qual essas ideias não suplantadas pelo exercício racional do discurso ou da "boa vizinhança". Eles permanecem, porém, o modo como essas questões são encaradas se modifica. É aqui que o agonismo ganha importância e valor. Se no primeiro conceito, ve-se o outro como um inimigo a ser massacrado ou destruído, no segundo momento, verifica-se a noção da luta de interesses mediados por uma "cadeia de equivalências" nas quais todos possuem o direito à diversidade e à multipolaridade de intenções. Dito de outro modo, se trata de se pensar o mundo para além de uma visão cosmopolita que por inúmeras vezes, se reveste de uma perspectiva eurocêntrica. Parafraseando Mouffe, não se pode pensar o mundo apenas como um universo, como um pluriverso de interesses, todos eles legítimos e consideráveis. É nesse ponto que Mouffe critica veementemente a postura liberal de que o campo político é um campo neutro, onde os ditames da razão são os únicos esteios orientadores do debate. As paixões nunca foram e nunca serão eliminadas, pois no campo da disputa pelo poder sempre emergem vozes e atitudes que, supostamente teriam sido superadas pela evolução racionalizada do pensamento e do agir humano.

Segundo a pensadora belga, não vivemos mais os tempos de Maquiavel e Kant, contudo, isso não quer dizer que as vicissitudes de outrora não ecoam mais em nosso tempo. Por isso, ela afirma - com base em Carl Schmitt, uma ideia importante na relação entre amigos/inimigos ou entre nós/eles: "De fato, muitas relações nós/eles são meramente uma questão de reconhecer as diferenças. Porém significa que existe a possibilidade de que esta relação 'nós/eles' se converta em uma relação de amigo/inimigo. Isso ocorre quando os outros, que até o momento eram considerados simplesmente como diferentes, começam a ser percebidos como questionando *nossa* identidade e como uma ameaça a *nossa* existência. A partir desse momento, como assinalou Carl Schmitt, toda forma de relação nós/eles - seja religiosa, étnica ou econômica - se converte em um *locus* de antagonismo" (MOUFFE, 2014, p. 24-25).

No decorrer do texto, Mouffe faz vários "links" entre o seu pensamento e de outros pensadores políticos contemporâneos como Badiou, Connolly, Habermas, Virno, Hardt, Negri, etc. Contudo, gostaria de delinear uma visão um pouco mais aprofundada da relação do

pensamento mouffeano com os de Virno e Hardt/Negri. No capítulo no qual ela trata da "política radical hoje", ela aponta os pontos essenciais do trabalho de Antonio Negri e Michael Hardt (*Império, Multidão e Commonwealth*), que tentam demonstrar que o "império" como fonte de acumulação do capital não está mais territorializado, pois ele se manifesta em todos os cantos do mundo por meio de um modo de apreensão da vida na qual a disciplina se dá de modo biopolítico. É um controle muito mais profundo pois envolve toda a vida das pessoas, desde suas práticas mais mezinhas até o mundo do trabalho. Contudo, se trata de extrapolar esse modo de controle sobre a vida pois visto que não há mais territorialidade e sim conectividade ao redor do mundo que pode-se pensar em alternativas que rompam com esse modelo de controle, por meio de um contra-império, no qual a criatividade e a inventividade busquem formas concretas de viver o mundo político. As ONGs, as associações de grupos minoritários¹³³ são modelos de como isso pode acontecer, pois ligados a ambientes virtuais de debate, nascem os modelos contrahegemônicos de inserção e discussão social. Isto posto, pode-se dizer que a interconexão virtual engendra mudanças reais na análise de "visão de mundo" de seus participantes. Se, contudo, tais possibilidades de ação prática não se fazem possíveis, a "saída pela tangente" deve ser o êxodo e a deserção, como meios de distanciamento da vida pública.

Por outro lado, o pensamento do filósofo italiano Paolo Virno opõe-se em alguns aspectos ao pensamento de Negri e Hardt, pois ele não consegue vislumbrar outra alternativa para a vida social que não seja a deserção. "[...] Se na era disciplinária, a sabotagem constituía a forma fundamental de resistência, [...] na era do controle do império, esse papel é desempenhado pela deserção. De fato, considera que é por meio da deserção - mediante a evacuação dos espaços de poder - que se podem ganhar as batalhas contra o império. A deserção e o êxodo constituem [...] uma forma poderosa de luta de classes contra a pós-modernidade imperial" (MOUFFE, 2014, p. 81).

Entretanto, a análise de Mouffe é bem diferente nesse quesito, pois o que ela considera como fundamental não é a deserção dos espaços de poder, mas a sua verdadeira e legítima posse por parte de todos os envolvidos como se vê na nota de rodapé da página anterior. Antes ainda, afirma Mouffe, faz-se necessário que uma visão renovada do papel e do valor dos espaços públicos de democracia. E aqui ela volta ao ponto inicial: é preciso que haja

¹³³[...] Não se pode definir o adversário em termos amplos e gerais como "império" ou "capitalismo", senão em termos de pontos nodais de poder que devem ser atacados e transformados com o fim de criar as condições de uma nova hegemonia. Se trata de uma "guerra de posição" (Gramsci) que deve ser lançada *em uma multiplicidade de lugares e isto exige uma sinergia entre uma pluralidade de atores: movimentos sociais, partidos e sindicatos*. (MOUFFE, 2014, p. 85, grifo meu).

dissenso, luta, desentendimento se preciso for, pois somente por meio desse movimento contínuo de retorno ao debate democrático, por vezes consensual, mas mais ainda dissensual que os conflitos podem encontrar um espaço adequado de desenvolvimento. Contudo, ela reitera: a extinção, deserção ou eliminação do Estado não é o caminho que levará as sociedades à plenitude de uma democracia vibrante e radical. Em verdade, a única radicalidade conclamada por Mouffe é a da participação dissensual agonista. Dito de outro modo, trata-se de repensar as possibilidades políticas de nosso tempo por um viés constantemente rechaçado por políticas liberais ou neoliberais, o de que só possível a vivência plena da política num ambiente que seja capaz de "incluir o outro na sua diversidade": eis um caminho possível, segundo Mouffe, para uma vida política que aponta possibilidades, pois já compreende de antemão a impossibilidade de uma erradicação total do antagonismo, mas que nas brechas, nos interstícios do sistema político-econômico luta (agoniza¹³⁴, no sentido grego do termo) por uma vida democrática onde todos são iguais e dignos dessa igualdade.

¹³⁴ Nesse ponto, Mouffe aponta uma ideia fundamental de William Connolly e se apropria dela: “Connolly está influenciado por Nietzsche e tentou tornar compatível a concepção nietzscheana do ‘agón’ com a política democrática”. Reclama uma radicalização da democracia, que resultará do cultivo por parte dos cidadãos de um novo *ethos* democrático de compromisso, que os levará a entrar em uma disputa agonista a fim de impedir toda forma de fechamento. Para esta perspectiva resulta central a ideia do 'respeito agonista' que Connolly percebe surgindo da condição existencial compartilhada da luta pela identidade e moldada pelo reconhecimento de nossa finitude. O respeito agonista representa para ele a virtude cardeal do pluralismo profundo e é a virtude política mais importante em nosso mundo pluralista contemporâneo. (MOUFFE, 2014, p. 31, grifos no original)

[RESENHA]

O problema da crise capitalista em *O Capital* de Marx.

Carlos Prado
Universidade Federal Fluminense (UFF)

BENOIT, Hector. ANTUNES, Jadir. O problema da crise capitalista em *O Capital* de Marx, Jundiaí, Paco Editorial, 2016.

Em meados de 2008, as contradições da produção capitalista, muitas vezes escondidas e camufladas pela fumaça do crescimento econômico, vieram à tona com o pedido de concordata do Lehman Brothers. A notícia da quebra de um dos bancos mais importante do mundo abalou as estruturas do mercado. A crise que sempre parecia atingir apenas os países periféricos se instalou no centro do capitalismo mundial. A crise chegou em *Wall Street*. A quebra do Lehman Brothers foi apenas o estopim de uma crise que ainda se arrasta. Mais uma vez, as ilusões liberais que defendem o livre mercado e o Estado mínimo se desmanchavam no ar.

As esperanças liberais de que a economia se recuperaria rapidamente não se concretizaram. Pelo contrário, diante de medidas provisórias que não alteram a lógica produtiva capitalista, a crise persiste. A economia mundial segue apresentando baixos níveis de crescimento e a desaceleração da economia chinesa é um fator determinante nesse processo. O receituário burguês para a aceleração econômica continua sendo a implantação de políticas de austeridade, que culminam no aumento do desemprego, no arrocho salarial, no prolongamento da jornada de trabalho e no corte de programas sociais. Enfim, na busca de salvar a “economia”, os trabalhadores são os primeiros a sofrer com a ofensiva do capitalismo em crise.

É nesse cenário incerto e de questionamentos à lógica da produção capitalista que a obra de Marx mostra mais uma vez sua vitalidade e atualidade. A crítica à economia política realizada em *O Capital* é indispensável para se pensar a realidade capitalista, suas contradições e sua superação. E é justamente esse o objetivo do livro de Hector Benoit e Jadir Antunes: *O problema da crise capitalista em O Capital de Marx*. Em primeiro lugar, temos que dizer que o conceito de crise é um dos principais problemas tratado pelos marxistas ao longo do século XX. E mesmo diante de uma vastíssima produção acerca da questão, o texto de Benoit e Antunes consegue apresentar uma análise original, realmente inovadora e

inspiradora, pois lança luz em uma problemática cada dia mais atual e urgente, principalmente para pensarmos a transformação da atual sociedade.

O livro que é o objeto dessa resenha foi lançado pela primeira vez em 2009, no rastro do surgimento da crise. O título era *O movimento dialético do conceito de crise em O capital de Karl Marx*. Mas não foi apenas o título que se alterou, segundo os autores, o texto passou por uma revisão e ampliação, tornando-se mais sintético e assumindo uma forma definitiva. Nessa nova edição, o livro também conta com um prefácio escrito por Benoit que apresenta o cenário no qual essa problemática foi pensada e também com uma apresentação assinada pelo professor Plínio de Arruda Sampaio Júnior, do Instituto de Economia da Unicamp. Esses dois textos contribuem para enriquecer ainda mais essa nova edição.

O problema em torno das crises já foi objeto de investigação de diversos estudiosos marxistas. Contudo, a questão permanece sem uma conceituação que seja amplamente aceita. Não se chegou a um veredicto sobre esse tema. Muitos autores investigam esse conceito buscando encontrar uma passagem na obra de Marx onde ele apresentasse a “causa” das crises. É por meio dessa noção de causalidade de base empirista que autores clássicos como Kaustky, Luxemburgo, Hilferding, Grossman, Sweezy, Mandel, entre outros, apresentam a questão. Assim, a chave para entender a crise seria identificar a sua causa primeira. Nesse debate, alguns defendem que a causa seria a desproporção entre o departamento produtor de meios de produção e o departamento de meios de subsistência, outros falam da lei da queda tendencial da taxa de lucro e outros ainda lançam a ideia de que a causa é a superprodução.

Mandel foi um dos autores que se dedicou a essa problemática e lançou uma nova luz à questão quando questionou essas teorias monocausais, apresentando uma concepção multicausal, ou seja, apresentando uma teoria que englobava as diversas causas em um único movimento, estabelecendo assim, um encadeamento multicausal. A contribuição de Mandel foi relevante, mas ele também permaneceu preso à noção empirista de “causa”. E é aqui que podemos destacar a produção de Benoit e Antunes, pois a teoria lançada por eles rompe com essa concepção empírico-factual da crise. A proposta de ambos busca expor o conceito de crise a partir da dialética expositiva de *O Capital*, a partir do seu modo de exposição (*die Darstellungsweise*).

Essa leitura também rompe com a tese defendida por Rosdolsky, de que Marx não deixou uma teoria sobre as crises, de que essa seria uma lacuna em sua obra. Para Benoit e Antunes, Marx deixou sim uma teoria sobre as crises. A questão é que ela não se desenvolve em um capítulo determinado ou passagem específica de *O Capital*, pois é desenvolvida ao

longo de todos os três tomos desta obra, exposta juntamente com o conceito de capital. Os autores defendem que Marx não abandonou a ideia de elaborar o conceito de crise, ele o fez em todo o percurso dialético-expositivo de *O Capital*. Nessa concepção, tal conceito aparece enquanto possibilidade ainda no Livro Primeiro, desde o primeiro capítulo, quando se trata da mercadoria e da contradição entre valor de uso e valor. A crise já está ali enquanto pressuposto.

Os autores não estão buscando as manifestações empíricas da crise, mas o seu conceito. E tal desenvolvimento conceitual é encontrado a partir da dialética. Abandona-se a noção de causalidade e se apresenta a noção de modo de exposição. Não se trata de uma visão fragmentada, mas de conjunto, pois o conceito de crise é apresentado ao lado do próprio conceito de capital, a partir da própria mercadoria.

O livro está dividido em três capítulos que representam os três tomos de *O Capital* e os três grandes momentos da exposição dialética. O primeiro capítulo apresenta uma análise das contradições potenciais e abstratas do capital na esfera da produção de mais-valia. No segundo capítulo se investiga essas contradições na esfera da circulação. Somente no terceiro capítulo, quando se avança para o livro terceiro, é que se realiza a conversão das possibilidades formais e abstratas de crise em realidade.

Vale destacar que a perspectiva apresentada por Benoit e Antunes não é apenas dialética, mas, também, revolucionária. Compreendem que junto com o desenvolvimento dos conceitos de capital e de crise também está o desenvolvimento das classes em luta. Os autores não se esquecem do permanente conflito irreconciliável entre capital e trabalho. Ele não está ausente, mas presente, desde o início. Assim, abre-se um caminho para o desenvolvimento de um projeto político de superação do capital, justamente a partir do conceito de crise. Afinal, a crise é o momento em que as contradições encobertas do capital se revelam e a luta de classes emerge na cena política de forma mais clara. A crise significa a abertura de um novo caminho para a construção de uma alternativa para além da sociedade produtora de mercadorias.

A partir dessa análise surge uma mudança substancial na interpretação do problema das crises em Marx. Ao deixar de lado a perspectiva empirista e causal e desenvolver o conceito de crise a partir do modo de exposição, a obra de Benoit e Antunes se mostra extremamente original e significa uma importante inovação na investigação dessa problemática. Trata-se, sem dúvida, de uma contribuição original e que merece ser discutida e analisada por todos os interessados no trabalho de superação do estado de coisas dado.

[RESENHA]

Platão e as temporalidades: a questão metodológica.

Jadir Antunes

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

BENOIT, Hector. *Platão e as temporalidades: a questão metodológica*, São Paulo - SP: Annablume, 2015.

O livro *Platão e as temporalidades: a questão metodológica* (São Paulo - SP: Annablume, 2015) de Hector Benoit é um livro extremamente claro e didático nos argumentos a favor de uma compreensão de Platão, e de todas as grandes filosofias, a partir de sua *lexis* imanente, i.é, a partir da narrativa dramática imanente ao texto, a partir do sentido temporal interno e arquitetônico do texto, desconsiderando todas as determinações externas e, por isso, superficiais, como a datação cronológica e a estilometria, na elaboração de determinada grande obra filosófica.

Hector Benoit é extremamente claro e preciso em mostrar os vários níveis e temporalidades do discurso filosófico de Platão, desde seus momentos mais simbólicos e alegóricos até seus níveis mais abstratos e propriamente conceituais, mostrando a ausência de sentido nas leituras dominantes e tradicionais que pretendem encontrar, e revelar, em Platão, a existência de uma teoria ou doutrina pronta, fechada, dogmática, e purificada de toda referência não propriamente conceitual contida no interior dos diálogos. O livro de Hector Benoit não ensina apenas a ler metodológica e corretamente Platão, mas a todos os grandes filósofos. Por isso, seu método parece ter uma aplicação universal – ao menos para as grandes filosofias.

O livro é uma crítica radical ao modo dominante de se fazer filosofia, ou, mais precisamente, ao modo dominante de se entender as grandes filosofias. O modo dominante de se fazer filosofia e se compreender os grandes filósofos tem sido o analítico, em seus vários matizes, tem sido o método de divisão de um texto em suas menores partes, de análise deste texto fatiado e fragmentado em seus menores detalhes, sem, contudo, relacionar estes fragmentos com o conjunto e o sentido interno da obra, da história de vida do autor e dos grandes conflitos filosóficos e históricos enfrentados por ele.

Os métodos historiográficos, biográficos, estilométricos, e todos os demais métodos externos empregados no entendimento de uma grande filosofia, são a condenação ao

esquecimento e à confusão de toda grande obra filosófica e o livro de Hector Benoit deixa isto muito bem claro em relação à grandiosa obra de Platão. Ainda que a prática de se estudar um texto possa querer levar em consideração todos os seus aspectos empíricos, é preciso encontrar nesta leitura a ordem imanente, dramática e conceitual, é preciso encontrar a ordem própria ao discurso filosófico do autor que considere esta obra como a obra de uma vida.

O livro de Hector Benoit nos ensina não apenas a estudar corretamente um texto filosófico, mas a entender corretamente o que seria a filosofia. Seria a filosofia, uma ciência, uma *episteme*, ou uma arte? Seria a filosofia, uma obra destituída de esforço, de paciência, de tempo, sem relação alguma com a experiência de vida, com a experiência política, com a experiência em geral de seu autor? Seria ela, uma obra produzida exclusivamente pelo intelecto do filósofo, pela genialidade e pureza de sua alma racional, seria a filosofia, por isso, uma obra sem qualquer relação com o universo simbólico das representações de uma época e de seus leitores, sem qualquer relação com a experiência e a vida prática destes mesmos leitores e autores?

O livro de Hector Benoit nos ensina que a filosofia estaria, por este aspecto, muito mais próxima da arte do que da *episteme*. Neste aspecto, Aristóteles não pareceria ter algo de platonista, porque para ele a filosofia não pareceria possuir qualquer relação com a arte e a experiência de vida de seu autor. A questão fundamental exposta por Hector Benoit parece ser exatamente a crítica ao modo aristotélico de se fazer filosofia, ao modo de se estudar um autor através de recortes despedaçados de sua obra convenientes à construção de sua própria obra.

O modo socrático de exposição, o dialógico poético, parece ser sempre mais complicado politicamente do que a prosa corrida de Aristóteles. Galileu Galilei que o diga. Dizem que a causa da desgraça de Galileu não teria sido tanto as suas concepções heliocêntricas sobre o universo, mas, sim, porque o Papa fora convencido por seus assessores de que o personagem Simplício, personagem ridicularizado por Galileu como defensor do sistema ptolomaico, representaria no *Diálogo sobre os dois mundos* a posição do Papa e da Igreja. Por este motivo, Galileu teria sido condenado à prisão. Numa narrativa de tipo aristotélico não há, geralmente, personagens da vida real, não há condenação destes personagens, não há a vida atrapalhando o pensamento. Por isso, a narrativa lógica e linear aristotélica parece ser sempre menos perigosa e ofensiva politicamente que os diálogos vivos e dramáticos platônicos.

De acordo com o livro de Hector Benoit, a filosofia estaria mais próxima da arte do que da *episteme*, porque uma obra filosófica é construída da mesma maneira que se constrói

uma obra de arte, como a obra de um artesão-operário. O importante na análise desta obra não consiste tanto em compreender cada uma de suas peças isoladamente, mas, sim, o conjunto e o sentido interno e vivo desta obra. Numa obra de arte, as diferentes peças do conjunto não precisam necessariamente ser fabricadas na ordem da montagem, do funcionamento e da importância desta peça para o conjunto. Cada peça pode ser fabricada, até certo ponto, de maneira totalmente independente das outras peças. A peça principal, por exemplo, pode ser fabricada por último em relação a todas as outras peças.

O importante no estudo de uma obra de arte, por isso, não é compreender a ordem de fabricação destas peças no tempo, a ordem cronológica desta obra, mas, sim, a posição e o papel de cada peça fabricada no conjunto da obra construída. Já imaginastes montarmos um carro na ordem da fabricação de suas peças no tempo, segundo a ordem do tempo em que cada peça individual foi fabricada? Evidentemente, não teríamos um carro ao final do processo, mas apenas um agregado linear de peças sem sentido algum.

A leitura e interpretação de Hector Benoit sobre os diálogos de Platão possuem como premissa fundamental as mesmas premissas e fundamentos da ordem encontrada nas obras feitas pela mão humana. Não há sentido algum, segundo sua interpretação, querer estudar os diversos diálogos de Platão segundo a ordem cronológica de sua feitura. Não há sentido racional algum querer dispor esta ordem segundo a ordem de sua produção temporal externa, segundo o momento em que esta obra foi redigida empiricamente. Uma disposição dos diálogos platônicos segundo esta ordem alógica corresponderia à disposição, e montagem, de nosso carro segundo a ordem do tempo de fabricação de suas peças.

O entendimento correto da obra platônica, segundo Hector Benoit, é o entendimento que compreende esta obra como uma obra dotada de beleza plástica e poética, como uma obra que só revela seu sentido e direção se seguirmos o sentido e a direção contidos e apontados pelo próprio Platão no interior dos próprios diálogos, no interior de sua sequência dramática e poética. O racional, o *poético/poético*, consiste, por isso, em compreender estes diálogos segundo sua ordem dramática interna, segundo sua construção conceitual interna, segundo o desenrolar temporal interno à própria trama dramática dos diálogos, e não à suas tramas e tramoias cronológicas externas.

O livro de Hector Benoit, por isso, transmite esta importante lição metodológica: de compreendermos, até certo ponto, uma obra filosófica como a obra de arte de um artesão, de um artesão do pensamento. Digo até certo ponto porque o artesão comum realiza uma obra que desde o princípio já se encontra pronta e acabada no pensamento, somente mais tarde,

com a prática, esta obra ganha realidade como coisa feita, enquanto que o filósofo, por sua vez, não possui, desde o começo de sua trajetória filosófica, uma ideia clara e pronta do que quer fazer, de onde quer chegar e quais caminhos irá percorrer. Esta ideia vai sendo iluminada e ganhando sentido na mesma medida em que a obra vai sendo realizada. Por isso, são normais as frequentes idas e vindas do filósofo, as frequentes revisões, correções, reedições e aperfeiçoamento de sua obra. Fato que também geralmente ocorre com os produtos da mão humana. O lançamento, a primeira edição da obra é, por isso, geralmente, inferior à obra lançada nos anos seguintes.

Neste sentido, argumenta Hector Benoit, o que seriam os personagens de Platão, senão diferentes operários-artesãos, diferentes artesãos do pensamento, diferentes artesãos que, em conjunto e de maneira mais ou menos combinada, trabalham em vista de uma obra comum, a obra de uma vida, da vida dos que começaram e morreram durante sua construção, e da vida das novas gerações que surgirão para continuá-la. Quem seria Platão nesta história senão um mero coordenador, um mero condutor e dirigente, um mero engenheiro do pensamento e, como tal, um artesão, um operário qualificado, o operário-chefe de uma obra coletiva.

Como na construção dos grandes templos anônimos da cidade, que não levam o nome do engenheiro chefe, de seu arquiteto, onde cada operário parcial trabalha em vista de uma obra coletiva que ultrapassa o tempo de suas próprias vidas, não seria a obra de Platão semelhante ao Parthenon e todas as obras coletivas da cidade? Não seria, assim, a obra de Platão equivalente à obra de Phidias, uma obra da cidade, de seus operários, de seus arquitetos, uma obra sem autoria definida, uma obra que conta com o esforço, o trabalho e a participação de todos os personagens da cidade, de todos os seus artesãos, cada um com sua ocupação específica, onde alguns participam como soldados, outros como sacerdotisas, adivinhos, jovens, anciãos, anfitriões, sofistas, políticos, filósofos de profissão, visitantes estrangeiros e assim por diante?

O livro metodológico de Hector Benoit é muito útil e instrutivo para todos os estudiosos da filosofia que desejam acordar da sonolência metafísica moderna. A metafísica e a analítica, a pretensão de encontrar a essência e a verdade em um pedaço estilhaçado da realidade, a metafísica em todos os seus múltiplos modos, como o racionalismo, o positivismo e o sociologismo, domina por inteiro nossa filosofia. As diversas “filosofias”, as filosofias da linguagem, do conhecimento, da ciência, da política, da arte, da ética e assim por diante, não passam de formas mascaradas de metafísica, de formas analíticas de se compreender a

filosofia e a tarefa do filósofo. Estas diversas “filosofias” não são mais do que *epistemes*, não são mais do que formas aristotélicas modernizadas de se fazer e se compreender a filosofia.

O livro de Hector Benoit nos leva a pensar que todos estes métodos modernos de se fazer filosofia estariam inteiramente impregnados pelos princípios práticos da época moderna: a negação do trabalho como a forma própria e fundamental da vida humana coletiva, a visão meramente negativa do trabalho, do trabalho como roubo do tempo destinado ao prazer e ao ócio. O hedonismo que domina nossa prática filosófica moderna é inteiramente incompatível com o esforço que vem do trabalho e da arte, com o esforço da leitura lenta, sistemática e total de uma obra filosófica, com o esforço do labor exercido pelo pensamento, por isso, para este hedonismo, é necessário abreviar todo esforço em vista do prazer, é preciso construir atalhos que evitem o desperdício de tempo e esforço do leitor, é preciso construir filosofias fragmentadas, fáceis, superficiais, passageiras, ao gosto do mercado editorial e do senso comum burguês.

A crítica de Hector Benoit a Goldschmidt e ao método estruturalista de interpretação de um grande autor e de uma grande filosofia parece clara em associar este método ao método do estilhaçamento e da confusão, próprio das práticas filosóficas modernas. Pelo caminho de Goldschmidt parece ter seguido toda a história da filosofia. Para o cristianismo era necessário batizar e cristianizar todos os grandes filósofos, especialmente Platão e Aristóteles, era necessário negar o paganismo filosófico antigo e construir uma filosofia que justificasse as crenças religiosas cristãs. Para o mundo moderno trata-se não mais de construir uma filosofia, não mais de criticar a filosofia, mas de destruir a filosofia, de transformá-la em coisa fácil de ser feita, em coisa feita pelas mãos e cérebro de um único gênio, de transformá-la num ramo da ciência e, como tal, num ramo da indústria do entretenimento, da fantasia e da ideologia.

Se para Hector Benoit, o modo filosófico de se fazer filosofia em Platão deve ser compreendido a partir da compreensão do modo de se fazer as grandes obras coletivas da mão humana, para o mundo moderno, pelo contrário, trata-se de radicalizar a visão aristotélica de filosofia, de separá-la do trabalho, da arte e da vida em geral. Para o mundo moderno, como para Aristóteles, o trabalho é uma coisa negativa, é desperdício de tempo e de vida, é roubo do tempo destinado ao ócio e ao prazer, por isso deve ser erradicado da vida humana e destinado apenas a escravos, a homens inferiores, sem *logos* e sem *episteme*.

Por essa visão *poiética* de Platão, de Platão como um operário do pensamento, operário do logos que é ação de pensar e ação de fazer, a interpretação de Hector Benoit é um alento e sopro de vida sobre nossas almas cansadas desta monotonia e lenga-lenga filosófica

moderna, desta filosofia que padece lentamente a cada dia nas teias da lógica e da linguagem, desta filosofia que tem se tornado um agregado mecânico de peças mortas, de peças fatiadas e sem organicidade, de peças isoladas e sem conexão com a totalidade da vida, desta filosofia que já não possui qualquer negatividade e impulso vital criativo.

O livro de Hector Benoit é mais do que um livro de interpretação de Platão, o livro é uma crítica radical deste modo moderno de se fazer filosofia e uma luz para nossas almas românticas e poéticas, presas às cadeias da tradição positivista e da metafísica em todos os seus modos de existência. A filosofia, para ser filosofia, não pode permanecer presa às cadeias da lógica e dos métodos quantitativos e segmentados da ciência. Para ser filosofia, ela tem que ser poesia, tem que ser arte e existir como obra que existe na totalidade da vida e em vista desta mesma vida.

O livro de Hector Benoit é uma crítica destruidora a toda a tradição filosófica que acredita ser o *logos* uma coisa, uma propriedade, uma substância que pode ser tomada e revelada isoladamente ao gênio individual de cada autor. O *logos*, como nos diz Hector Benoit lembrando Heráclito, não é substância, não é coisa nem propriedade. O *logos* é *koinonia*, é o-que-é-em-comum, é o que se manifesta no ser-em-comum, como nas grandes obras coletivas feitas pelas mãos e cérebros humanos. Nada de grandioso pode ser feito isoladamente – é o que nos ensina o *logos* heraclítico e o Platão revelado por Benoit: nem mesmo uma obra filosófica. Os filósofos não constroem nada sozinhos, os filósofos são somente aqueles que sabem que tudo-é-ser-em-comum e querem, com seu intelecto e esforço, juntar-se ao ser-em-comum de sua época. O filósofo não trabalha nem constrói sua obra isolado em seu gabinete de estudos. Para ser filósofo e fazer filosofia é preciso sair para o mundo e misturar-se com ele: como Sócrates em seus diálogos mundanos e Platão em suas aventuras políticas pelo Mediterrâneo. Nesta construção coletiva são necessários não apenas cérebro e intelecto, são também, e fundamentalmente, necessários braços e energia física humana para fazer do Parthenon da Filosofia uma realidade tal qual foi no passado o Parthenon de Phidias.

O livro de Hector Benoit é uma obra revolucionária que merece, mais do que nunca, ser lido e discutido por todos os amantes das grandes filosofias, destas filosofias que têm como meta a reconstrução completa e impiedosa da realidade segundo o que-é-em-comum. O livro deve ser lido por todos aqueles que se compreendem como operários de uma obra e de um mundo em construção, que se compreendem como membros menores de uma grande obra coletiva que transcende a vida e a vaidade de toda existência idiotizada pela propriedade

privada, pelo empilhamento de dinheiro, pela desmedida da ganância e pela metafísica. Nesta obra e projeto coletivo, cada personagem participa de acordo com suas próprias forças e capacidades, alguns com o cérebro, outros com os braços e outros com a poesia e o sonho romântico dos grandes filósofos do passado – como parece ser o caso de Hector Benoit.