

**REVISTA
FILOSÓFICA
DE
COIMBRA**

vol. 31 - número 62 - outubro 2022

Publicação semestral
P.V.P. 11,00 € (Portugal); 15,00 € (Estrangeiro)



Edição:

Imprensa da Universidade de Coimbra
Rua da Ilha, 1 - 3000-214 Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ISSN:

0872-0851

DOI:

<https://doi.org/10.14195/0872-0851>

Periodicidade:

Semestral (março/outubro)

Tiragem:

1000 ex.

Depósito Legal:

51135/92

Propriedade/Contactos:

Revista Filosófica de Coimbra
Publicação da Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
Largo da Porta Férrea, 3004-530 Coimbra (Portugal)

Com o patrocínio:

Fundaçao Eng.º António De Almeida
Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto (Portugal)

A *Revista Filosófica de Coimbra* é uma publicação em **Acesso Livre/Open Access** na plataforma *Impactum* (UC) / The *Revista Filosófica de Coimbra* publishes in *Open Access* on Platform *Impactum* (UC) impactum-journals.ue.pt/rfc/

Sede da Redação:

Revista Filosófica de Coimbra
Gabinete 618
Largo da Porta Férrea • 3004-530 Coimbra (Portugal)
Telef. 239 859984 (Gab. Apoios Projetos e Centros de Investigação.
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra)
revistafilcoimbra@gmail.com

Execução Gráfica e Impressão:

Tipografia Lousanense, Lda.
Rua Júlio Ribeiro dos Santos, 2
3200-268 Lousã (Portugal)

Preço (IVA incluído):

Assinatura anual: 20,00 € (Portugal) • 27,50 € (Estrangeiro)
Número avulso: 11,00 € (Portugal) • 15,00 € (Estrangeiro)
Sócios da Associação de Professores de Filosofia: 5,00 €

ÍNDICE

Vol. 31 • N.º 62 • outubro de 2022

<i>Nota Editorial</i>	181
<i>Artigos</i>	
André Abrançhes – <i>Preâmbulo à Filosofia do Sentir Político</i> <i>Preamble to the Philosophy of Political Sensing</i>	185
Henrique Jales Ribeiro – <i>Nacionalismo ou Patriotismo? A Génese Retórica de Um Falso Dilema</i> <i>Nationalism or Patriotism? The Rhetorical Genesis of a False Dilemma</i>	201
Iuliia Nikitenko – <i>The Coimbra Jesuit Course in 18th-19th Century Russia: Traces of Cross-Cultural Connections</i>	239
<i>Dossier temático. Emmanuel Falque: Le séminaire de Coimbra</i> João Paulo Costa et Luís António Umbelino – <i>Présentation</i> <i>Brief Presentation</i>	259
Emmanuel Falque – <i>Une Tempête sous un Crâne</i> <i>A Tempest in a Skull</i>	265
João Paulo Costa – <i>Un Tournant? Interview d'Emmanuel Falque</i> <i>A Turning Point? Interview with Emmanuel Falque</i>	279
Yves Roullièrre – <i>L'oubli du Tragique. Notes en Marge d'Hors Phénomène d'Emmanuel Falque</i> <i>Forgetting the Tragic. Notes on Emmanuel Falque's Hors Phénomène</i>	291
Jan Juhani Steinmann – <i>Le Hyperhors. Waldenfels, Falque et la Poésie</i> <i>The Hyperhors. Waldenfels, Falque and Poetry</i>	307

Grégory Solari – <i>De L'impossibilité de se Dire</i> <i>On the Impossibility of Saying Oneself</i>	323
Gonçalo Marcelo – <i>Les Metamorphoses du Sujet a L'aune du Trauma</i> <i>The Metamorphoses of The Subject Under Trauma</i>	331
João Paulo Costa – <i>Obliquité de L'être Empâté: Soutine, de Kooning et Falque</i> <i>Obliquity of The Impastoed Being: Soutine, de Kooning and Falque</i>	343
Emmanuel Falque – <i>Chorégraphie Philosophique</i> <i>A Philosophical Choreography</i>	373
<i>Documento</i>	
Bruno Padilha – <i>Sobre a Tradução Portuguesa de Espectros de Marx</i> <i>About the Portuguese Translation of Specters of Marx</i>	381
<i>Recensões</i>	
Klédson Tiago Alves de Souza – <i>Renascimento e modernidade: releituras filosóficas</i>	397
Eugénio Lopes – <i>Rire. Une anthropologie du rieur</i>	403
Índice onomástico do volume 31	409

NOTA EDITORIAL

O presente número da **Revista Filosófica de Coimbra** guarda um acontecimento editorial de grande relevância. Com efeito, em mais um *Dossier Temático*, acolhemos nas nossas páginas dois textos de Emmanuel Falque, nome cimeiro do pensamento filosófico contemporâneo. O primeiro desses textos tem por título «Une Tempête sur la Crâne» e retoma, de forma original, algumas das conquistas teóricas de *Hors phénomène*, livro recente e cuja repercussão internacional tem sido assinalável. O segundo texto de Emmanuel Falque a que nos referimos, e que encerrará o *Dossier*, é um trabalho tão inesperado quanto interpelante e subtil: trata-se de uma “coreografia filosófica” – uma estreia nas páginas da nossa Revista. Estamos igualmente muito orgulhosos com a publicação de uma entrevista ao autor, que acreditamos irá interessar a todos os nossos leitores. A estes trabalhos originais, junta-se um conjunto de investigações atuais dedicadas ao pensamento falqueano. Tais investigações permitem aquilatar, em nosso entender, do interesse crescente que a obra do filósofo vem despertando entre uma nova geração de investigadores.

Com a publicação deste *Dossier Temático* celebramos a visita do filósofo à Faculdade de Letras da Universidade Coimbra, no quadro da *Journée Internationale d'études philosophiques* – «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité», que teve lugar no dia 26 de maio do corrente ano de 2022.

Antes de encontrarem o mencionado *Dossier Temático*, os nossos leitores poderão atravessar a secção de *Artigos* que, como sempre, abre cada um dos nossos números. Desta volta, aí se reúnem três textos que merecem destaque. O primeiro desses trabalhos tem por título “Preâmbulo à Filosofia do Sentir Político” e é da autoria de André Abranches. Neste texto, o autor investiga a própria possibilidade de uma tal “filosofia do sentir político”, recorrendo a um debate alargado que não recua mesmo quando se trata de debater grandes modelos civilizacionais e teóricos.

Segue-se um trabalho de Henrique Jales Ribeiro, investigador que há muito dispensa apresentações. Nesta ocasião, o autor publica um trabalho intitulado “Nacionalismo ou Patriotismo? A Génese Retórica de um Falso Dilema”. Trata-se de uma investigação vigorosa e original, de grande atualidade e inegável alcance filosófico. É, pois, com entusiasmo que acolhemos este texto nas páginas da nossa Revista. Encerramos a secção de *Artigos* com um trabalho da autoria de Iuliia Nikitenko,

intitulado “The Coimbra Jesuit Course in 18th–19th Century Russia”. Trata-se de uma publicação que se saúda e que nos oferece o pretexto de recordar que o legado dos Conimbricenses é herança nunca esquecida da Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Duas referências finais devem ser registadas: uma, para mencionar o texto que se inclui na Secção de *Documentos*, da autoria de Bruno Padilha, onde se analisa a recente tradução portuguesa – trabalho aturado e de reconhecida qualidade da autoria de Fernanda Bernardo – de *Espectros de Marx* de J. Derrida; outra, para aludir à nossa Secção de *Recensões* que, uma vez mais, se volta a animar neste sexagésimo segundo número.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_62_0

ARTIGOS

PREÂMBULO À FILOSOFIA DO SENTIR POLÍTICO

PREAMBLE TO THE PHILOSOPHY OF POLITICAL SENSING

ANDRÉ ABRANCHES¹

Abstract: By analyzing part of Western philosophical tradition and, in particular, contrasting the teaching of masters and gurus of the East with the teachings of metaphysical schools and political science in the West, this article, it may be said, falls within the category of philosophy of civilizations. Not being limited, however, to any of these civilizations, political art, as the skill of those who govern or lead happy lives, can be examined in the extension of their intersections and as an independent philosophical question. In this article, the author therefore assumes that the search for knowledge of good government and happy life is common to both civilizations or, more essentially, to all man as a man and, noting the absence of a significant correspondence between both on the subject of political science or art, it seeks to examine possible specific modalities of such investigation. If it can be said that, in this sense, political philosophy is a more specific modality of the West, and the philosophy of intuitive feeling of the East, the scope of this article is, then, the examination of the possibility of the philosophy of political sensing as an independent philosophic question.

Keywords: Political Science; Political Philosophy; Sensing; Thinking; Intuition; East; West; Ontology; Nature; Art; Skill; Virtue.

Resumo: Ao analisar parte da tradição filosófica Ocidental e, em particular, contrapor o ensinamento de mestres e gurus do Oriente aos ensinamentos de escolas metafísicas e de ciência política do Ocidente, o presente artigo, poderá ser dito, insere-se na categoria de filosofia das civilizações. Não estando limitada, porém, a nenhuma dessas civilizações, a arte política, enquanto perícia

Résumé: En analysant part de la tradition philosophique occidentale et, en particulier, en opposant l'enseignement des maîtres et des gourous en Orient avec les enseignements des écoles métaphysiques et des sciences politiques en Occident, cet article, peut-on dire, relève de la catégorie de la philosophie des civilisations. N'étant toutefois limité à aucune de ces civilisations, l'art po-

¹ Universidade Nova de Lisboa. Email: abranches.a@gmail.com ORCID: 0000-0002-6730-0249

ou daquele que governa ou leva a vida feliz, pode ser examinada no prolongamento das suas intersecções e enquanto questão filosófica independente. Neste artigo, o autor parte por isso do pressuposto de que a busca do conhecimento do bom governo e da vida feliz é comum a ambas as civilizações ou, mais essencialmente, a todo o homem enquanto homem e, observando a ausência de uma correspondência significativa entre ambas no tema da ciência ou arte política, procura examinar possíveis modalidades específicas dessa investigação. Se puder ser dito que, nesse sentido, a filosofia política é uma modalidade mais específica do Ocidente e, do Oriente, a filosofia do sentir intuitivo, o escopo deste artigo é, então, o exame da possibilidade da filosofia do sentir político enquanto questão filosófica independente.

Palavras-chave: Ciência Política; Filosofia Política; Sentir; Pensar; Intuição; Oriente; Ocidente; Ontologia; Natureza; Arte; Perícia; Virtude.

létique, en tant qu'expertise de ceux qui gouvernent ou mènent une vie heureuse, peut être examiné dans le prolongement de leurs intersections et comme une question philosophique indépendante. Dans cet article, l'auteur estime donc que la recherche de la connaissance du bon gouvernement et de la vie heureuse est commune aux deux civilisations ou, plus essentiellement, à tout Homme en tant qu'Homme et, observant l'absence d'une correspondance significative entre les deux sur le sujet de science ou art politique, il cherche à examiner les modalités spécifiques possibles de cette recherche. Si l'on peut dire que, en ce sens, la philosophie politique est plus spécifique à l'Occident et, en Orient, la philosophie du sentiment intuitif, la portée de cet article est alors d'examiner la possibilité de la philosophie du sentiment politique comme une question philosophique indépendante.

Mots-clés: Science politique; Philosophie politique; Sentir; Penser; Intuition; Orient; Occident; Ontologie; Nature; Art; Compétence; Vertu.

1.

Século após século, o Oriente perdura como um dos filamentos mais inquebráveis da curiosidade filosófica do Ocidente. Na sua incessante busca de sabedoria, os filósofos são naturalmente levados a examinar todas as fontes de conhecimento, até as mais remotas.

As perguntas que ocupam a atenção dos filósofos são as da Tradição. Questões sobre a essência da realidade e felicidade, comuns a todo o homem enquanto homem. À ciência da realidade última das coisas, o Ocidente apelida de filosofia; à da vida feliz, de moral ou política. Na base do pensamento da realidade última das coisas, poder-se-á dizer, estão pelo menos a ciência do ser ou ontologia e a do conhecimento ou epistemologia. Na base da ciência da vida feliz, está a arte política enquanto ciência do governo das nações, da cidade, família e do homem. Às questões comuns a toda a existê-

cia humana, o Oriente responde com os seus próprios ensinamentos acerca da realidade última das coisas, por um lado, e às questões sobre a vida feliz, por outro, responde com a instrução ou filosofia de vida dos mestres e gurus – a ciência ou arte política, como a conhecemos, é abandonada na correspondência com o Oriente.

A mera descrição feita acima reforçará a ideia de que a ciência moral ou política pertence à Tradição essencialmente teorética do Ocidente e, em particular, da filosofia política. Ao referir-se tacitamente a este facto, um dos principais filósofos talmúdicos do Egipto traça a resolução da ciência moral ou política, não do governo das nações, da cidade e família, mas do homem, ao fenômeno da revelação divina, conclusão que de resto parece sobreviver intocável na história do pensamento Ocidental e das suas religiões até pelo menos parte do século passado.

2.

Perante o carácter contraditório das opiniões dos homens sobre as coisas humanas (importantes), o homem curioso pode ser levado a interrogar-se quanto à possibilidade de as substituir por um conhecimento não-contraditório. Para responder à sua interrogação, esse homem é levado à ciência das coisas humanas ou filosofia política.² Contudo, como o conhecimento não-contraditório das coisas humanas depende da possibilidade de conhecimento não-contraditório em geral, poderá ser dito que antes de ser política, a filosofia política é apenas filosofia; ou que a descoberta do carácter das coisas especificamente humanas (*ratio rerum humanarum*) depende da descoberta de que as coisas, em geral, possuem um carácter próprio ou natural.

O filósofo, por conseguinte, é aquele que procura ascender daquilo que se ouve dizer sobre essas coisas, i.e., daquilo que é primeiro para o homem, à natureza das coisas, i.e., àquilo que só pode ser visto com os próprios olhos. Ou seja, parte das opiniões, pois, por mais vulgar ou comum que seja, cada opinião contém vestígios de saber ou das essências, mas procura ir além das mesmas ao desenvolver uma conceção que só pode ser não-contraditória se for também englobante, isto é, articulável com as conceções coerentes acerca das demais coisas. Para o filósofo, então, a compreensão de cada uma das partes do todo ou ciência de todos os seres (*panta ta onta*) é por isso idêntica à ciência do todo. «Ser» (*einai*) significa «ser uma certa coisa» e, portanto, «ser» é diferente das coisas que «são outra coisa». Logo, «ser» significa «ser uma parte» e o todo não pode «ser» da mesma forma que as suas partes

² Cf. Cícero, *Tusculan Disputations*, V.10.

«são»: o todo enquanto todo, embora pressuponha a articulação de todas as partes ou dos seres (*on*), está «para além do ser».³

É a escola existencialista que reabre o debate dos “gigantes acerca do ser” (*gigantomachia peri tes ousias*) selado na Grécia antiga e, por fim, põe em causa as premissas que desde então sustentam o corpo científico e filosófico da Tradição. No entendimento clássico, a inteleção dos seres pressupõe alguma compreensão do ser. Contudo, porque dá ou envia, em distintas épocas, diferentes compreensões de si próprio e por consequência de todas as coisas, o ser (*Sein*) não é inteligível pelos entes (*Seiende*). A experiência do ser, i.e., a de que está simultaneamente aberto no que revela ao homem, e fechado no que lhe encobre, não era possível na época dos primeiros filósofos e, por essa razão, a sua filosofia e a Tradição são marcadas pelo *esquecimento do ser*. A chave do ser é o ser do homem ou ser-aí (*Dasein*), pois, em virtude do exercício da sua liberdade para escolher um ideal de existência, o homem é um projeto que está limitado por uma situação que não escolhe – a sua situação. O salto através do qual o ser é experimentado depende da percepção e aceitação de que o homem é um projeto lançado (*geworfener Entwurf*).⁴

Se puder ser dito que a filosofia pressupõe a possibilidade do intelecto se afastar do aparente e aproximar da verdade (*aletheia*), a crítica do esquecimento (*lethe*) do ser reacende a curiosidade originária sobre a possibilidade de substituir os elementos contraditórios das opiniões dos homens por conceções coerentes acerca das diferentes partes do todo e, em particular, daquela parte do todo a que chamamos «homem».

3.

A investigação da possibilidade de filosofia ou, mais especificamente, da ciência da essência das coisas, aparece por vezes indissociável da própria investigação da relação da vida filosófica ou contemplativa, por um lado,

³ Cf. Platão, *República*, 511a e ss. A ontologia platónica contrasta, por exemplo, com a *Da Natureza* de Parménides, segundo o qual se o não-ser ou nada não pode ser pensado, o que equivale a não pensar, o que existe está para o pensamento e ser, logo o ser não surge do nada e, por isso, também não deixa de ser. Ainda que os ensinamentos dos filósofos sobre o ser sejam distintos, poderá ser dito que, para os clássicos, a ontologia é inseparável da questão epistemológica e da investigação filosófica enquanto tal. Considere-se ainda Leo Strauss, *Direito Natural e História* (Lisboa: Edições 70, 2009), 107.

⁴ Sobre o debate de gigantes acerca do ser veja-se Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, (Petrópolis: Vozes, 1993), I, 1. Sobre o esquecimento do ser na Tradição veja-se a sua *Carta sobre o Humanismo* em *Basic Writings* (New York: First Haper Perennial Modern Thought, 2008), 229-234. Sobre o facto de os antigos pressuporem o conhecimento do todo pelos seres veja-se, p.e., Platão, *República*, 477a e ss e compare-se com *Teeteto*, 186d.

com a vida política ou social, por outro – um triângulo evidenciado na Tradição pela discussão do termo «lei natural» (*ius naturale*). Pois, se a filosofia buscar o conhecimento das coisas naturais, então deve ser verificado: se as coisas humanas ou políticas participam nas coisas naturais; sendo a investigação filosófica uma coisa humana, se a filosofia política não “alimenta” a vida filosófica de uma forma distinta da mera filosofia; se a filosofia política, alcançando o conhecimento das coisas humanas conformes à natureza e, em particular, das coisas justas por natureza (*dikaion phusikon*), não põe a descoberto os modos gerais e específicos dessa vida.⁵ Para averiguar, portanto, a existência da lei natural, o filósofo é levado a examinar se esse conhecimento surge de ditames da razão reta, à semelhança do conhecimento aritmético e lógistico, ou por exemplo do estudo das regras convencionais aceites em todas as sociedades.

Ora, tal como diferentes homens têm opiniões contraditórias acerca das coisas, as diferentes sociedades também adotam leis ou códigos legais contraditórios entre si. Ao pressupor a possibilidade de distinguir entre coisas humanas «por convenção» e coisas humanas «conformes à natureza», o filósofo é por isso levado a suspender, ainda que provisoriamente, não só a autoridade do código da sua sociedade, como a de todos os códigos políticos existentes – pois, a investigação da lei natural poderá levar para lá da análise da lei positiva. Indo mais longe, o filósofo é levado a questionar se a falsidade, ou pelo menos um certo *tipo* de falsidade, não será enquanto tal uma necessidade de toda e qualquer sociedade atual.

Por a existência da sociedade depender da (sua) lei ou do (seu) código, a investigação da lei natural coloca forçosamente em causa consensos pré-estabelecidos. A interrupção ou proibição da investigação filosófica para prevenir a suspensão da autoridade da lei equivale à interdição de certos assuntos, *viz.*, os políticos ou humanos, do exame filosófico e, enquanto tal, impede o autoexame do qual vida filosófica parece precisar. Dito de outro modo, como são movidos pela convicção de que uma vida não-examinada não merece ser vivida, ou de que o melhor modo de vida poderá ser o contemplativo, os filósofos são compelidos a desenvolver essa investigação debaixo da capa da conformidade ou ortodoxia, i.e., do discurso que apresenta as qualidades da lei e dos argumentos que a sustentam. A sua filosofia é por isso política na forma, i.e., na adaptação dos requisitos da filosofia aos requisitos da (sua) sociedade, e no conteúdo, i.e., nos objetos da sua investigação. Por essa razão, a filosofia das coisas políticas é inseparável da própria defesa do modo de vida de livre pensamento ou, mais essencialmente, filosófico.⁶

⁵ Sobre o direito natural veja-se Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1135a1-10.

⁶ Considere-se Leo Strauss, *Persecution and The Art of Writing* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), 25. O modo de vida mais conforme à natureza é preli-

Para os filósofos, por contraposição ao crente e político, a vida de ação e, em especial, a vida moral estão por conseguinte ao serviço da vida contemplativa ou do espírito científico em ação (*skepsis*). Por esse motivo, podem optar em consciência entre as diferentes ações que melhor vão servindo tal propósito.⁷ O mesmo é dizer, as regras de conduta da vida filosófica – que decorrem da ciência da natureza (*physiologia*) do homem e das coisas humanas –, não têm o carácter de lei porque podem ser descartadas em casos extremos ou de exceção. São mais leis da prudência (*phronesis*) – que enquanto tal permitem levar a melhor vida nas condições particulares da existência política ou social –, que leis morais. Pode então chamar-se lei natural ao conjunto das regras gerais, mas não específicas, que circunscrevem a vida boa, o que inclui a relação da mesma com as exigências da sociedade.⁸

A filosofia política é, nesse sentido, a ciência ou arte política. Pois, se toda a sociedade precisa de leis governativas para existir – isto é, do governo do inferior, ou paixões dos homens, pelo superior, ou razão –, para os filósofos esse mínimo moral não pode ser o que distingue a boa sociedade da quadrilha de ladrões ou de qualquer outra forma de sociedade imperfeita. Mas quando o governo resulta da prudência no sentido mais elevado, as (boas) leis da comunidade política e as (justas) leis positivas, bem como outras regras de conduta, podem ser, tal como as ações do homem, legitimamente chamadas de racionais do ponto de vista da razão prática. Contudo, como o inferior é desigualmente persuadido pelo superior nos diferentes homens, as crenças tornam-se essenciais, não à vida filosófica, mas a toda e qualquer sociedade. E embora não sejam racionais do ponto de vista da razão teórica – pois assentam em silogismos retóricos ou sofísticos –, essas crenças (ou essa teológica político-filosófica) reforçam o governo do inferior pelo superior e por entanto são úteis do ponto de vista da razão prática.⁹

minarmente o filosófico, isto é, aquele que procura descobrir qual é o melhor modo de vida ou explicar em termos acessíveis ao homem enquanto homem todas as experiências humanas, cf. Al-Farabi, *Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: Cornell University Press, 2001), 62-63.

⁷ Cf. Judah Halevi, *The Kuzari*, I, 1 (6, 17 e 22), II, 49 e IV, 13.

⁸ A relação da filosofia com a sociedade é necessária na medida em que aquela apenas pode nascer nas sociedades onde pelo menos existem as artes das quais a arte filosófica depende.

⁹ Na medida, porém, em que identificarem o divino com os corpos celestes, as crenças que nascem da prudência no sentido mais elevado podem ser chamadas de racionais, não tanto do ponto de vista da razão prática, mas teórica, pois minam a crença na origem divina da legislação, um ensinamento que os filósofos atribuem aos orientais: cf. Averrois, *Oriental Philosophy*, cap. x e Maimónides, *Guia dos Perplexos*, III, 45 (98a). Sobre o carácter sofístico desses silogismos veja-se Al-Farabi, *Political Writings* (London: Cornell University Press, 2004), pp. 123, 132, 138-139 e 154.

4.

Embora úteis ao homem e à vida em sociedade, as ciências do intelecto e a razão prática levam a uma consciência por essência distinta daquela que advém das artes da intuição.¹⁰ Sendo simplesmente impossível converter em discurso o estado da mais perfeita consciência (*samadhi*), esse ensinamento – que não decorre, porém, de nenhuma crença dita religiosa, como da unidade em Deus ou da imortalidade da alma, mas de experiências humanas elementares de acesso direto ao todo – é dogmático aos olhos dos ocidentais, e as filosofias destes inconsequentes aos dos orientais. Recorre-se à arte (*kalā*), que depende de técnicas ou perícias (*pravinasatva*), ou ao pensamento e, em particular, ao filosófico para exprimir o sentido; mas tal como um barco apenas utilizado para atravessar um rio, a técnica e o plano discursivo são abandonados por aquele que “desperta”. As artes intuitivas apenas metaforicamente poderão ser chamadas de «arte» (*techne*) e o ensinamento desses mestres e gurus de «filosofia» (*philosophia*), pois, no paradoxo oriental, “aqueles que sabem não falam; aqueles que falam não sabem”.¹¹

Se o estado da mais perfeita consciência depende do acesso direto ao todo e, por outro lado, todas as ciências do intelecto reconstruem o todo pelas suas partes, poderá ser dito que a experiência das artes intuitivas não é intelectual ou reconstrutiva e que a do intelecto é indireta. Quer dizer, se a premissa das ciências do intelecto for a da existência de coisas, deve ser contraposto de imediato que, estando dependente da observação sem a mente (*mushin*), a experiência das artes intuitivas desafia a própria lógica de funcionamento do intelecto ao apontar para a inexistência fundamental de coisas ou vacuidade (*sunyata*).

A mente parte da facticidade, isto é, do facto de que se depara com algo, mesmo que não saiba o que é. As coisas aparecem ao homem antes de mais através da observação desprovida de grandes esforços. O que as coisas são, ou a sua natureza, torna-se visível sobretudo a partir da sua forma, figura ou do seu carácter (*quid*) nas opiniões dos homens e, consequentemente, através daquilo que está à superfície de qualquer observação. Ao analisar as opiniões através da arte dialética, a filosofia pretende relevar o que está para lá das aparências e como é que as coisas que estão relacionadas entre si formam um grupo natural. É por isso ilegítimo compreender diferentes grupos naturais da mesma forma. Apontando para uma classe (*genos*) específica do todo, o

¹⁰ Sobre a questão do lugar da mente no exercício de penetração dos mistérios do ser compare-se por exemplo Platão, *Teeteto*, 202b-c com Rajneesh Osho, *Intuição*, (Lisboa: 11/17, 2013), 7 e ss.

¹¹ Veja-se Lao-Tzu, *Tao Te Ching*, cap. 70. Compare-se com cap. 56 e ainda com Rajneesh Osho, *Meditação* (Lisboa: 11/17, 2009), 41 e ss.

carácter de cada conjunto de coisas inter-relacionadas, como as humanas ou políticas, exige uma compreensão ou ciência particular. Mas se o todo é a soma das suas partes, a articulação de todas as ciências ou partes do todo no todo pressupõe a teleologia, *viz.*, o conhecimento da forma como cada coisa aponta para lá de si mesma em direção ao todo ou a compreensão do seu fim (*telos*) específico.

A mente reconstrói o todo ou as suas diferentes partes e, por outro lado, distingue entre os tipos de símbolos em função das diferentes operações humanas. Contudo, a experiência das artes intuitivas revela que todos os símbolos da mente – até os mais *corretos* – são uma forma de sobreposição das imagens da mente à realidade. Embora a reconstrução – e subsequentemente a separação (*chorismos*) – seja o trabalho natural do intelecto humano que observa padrões na realidade, a linha que delimita uma coisa da outra – ou uma ideia (*eidos*) de outra – e a noção de que as coisas existem em separado são, em derradeira análise, construções arbitrárias.¹²

Uma das coisas que distingue a alma (*psyche*) do homem da alma de outros animais é a mente (*nous*) que usa o entendimento, a palavra ou razão (*logos*). É por isso específico do homem viver uma vida refletida, de compreensão e ações pensadas. Para chegar à melhor vida e às melhores ações, torna-se indispensável compreender a constituição específica do homem, por contraposição às demais espécies animais. Se puder ser observado que os diferentes tipos de prazeres humanos são precedidos ou motivados por necessidades específicas, a compreensão da constituição natural do homem parte, não dos prazeres, mas mais essencialmente das necessidades naturais e da sua respetiva hierarquia. O homem vive humanamente se cumprir bem a sua função de homem ou virtude (*arete*). Quer dizer, se fizer bem o seu trabalho ou se as suas inclinações naturais forem satisfeitas de forma apropriada. Para os filósofos, a vida boa é, por conseguinte, aquela que flui de uma alma harmoniosa ou sã.¹³

¹² Para se dar um exemplo, diz-se que as constelações são grupos de estrelas que formam um padrão visível ao olho da mente que por isso o delimita de outros grupos de estrelas. Mas a experiência das artes intuitivas mostra que as constelações – ou mais essencialmente as “coisas” – estão tão separadas uma das outras como num teste de Rorschach.

¹³ Para os filósofos, a ideia de que a vida boa é a vida contemplativa e por outro lado de que a vida contemplativa é essencialmente uma vida intelectual assenta, enquanto tal, no pressuposto de que o elemento natural distintivamente humano é o entendimento, palavra ou razão. Nesse sentido, a vida filosófica, enquanto vida de entendimento, é a vida (mais) conforme à natureza humana. Contudo, deve ser observado que a afirmação de que o homem é um animal racional é feita a partir da própria razão ou do próprio entendimento. Os mestres, por seu turno, perguntariam se a investigação da natureza do homem pela razão ou entendimento esgotará todos os elementos distintivos e dimensões dessa natureza.

Por a consciência do intelecto ser inseparável da estrutura das necessidades humanas, cada forma de consciência intelectual está ligada a um ou mais desejos humanos e, subsequentemente, a formas de prazer e esforço. Reportando-se a necessidades humanas mais características da alma que do corpo, a filosofia, enquanto amor à sabedoria (*philos-sophia*), tem a sua raiz no desejo de saber, isto é, de alcançar mais consciência intelectual, inclusivamente sobre si mesma.¹⁴ Por essa razão, poderá ser dito que é a forma superior de consciência intelectual ou a mais esclarecida. O estado intuitivo, porém, não sendo uma forma de consciência mental, depende do desprendimento do ego ou da estrutura cognitiva do desejo – mais à imagem daquele que dança por dançar que daquele que dança para chegar a um ponto específico da pista –, razão pela qual o seu prazer específico pertence ao “aqui e agora” a-conceptual e não ao domínio do progresso intelectual. Numa frase: se for pensado ou desejado, o estado da mais perfeita consciência não surge.¹⁵

5.

Se o inesgotável mundo dos símbolos e, por isso, das possíveis imagens e distinções do intelecto é dissolvido na não-mente, resta uma realidade, não una – onde o *tudo* e o *que* é aparecem por contraposição ao *nada* e *ao que não é* –, mas não-dual (*advaita*) ou inefável, razão pela qual, ao apontar para o real, no lugar das palavras os mestres e gurus recorrem à obra artística, aos sons de objetos e a instrumentos ou, até, ao próprio silêncio.¹⁶ Evidenciado pelo paradoxo oriental de que, na transição da mente para a não-mente, as coisas, inclusive a própria atividade mental, surgem à consciência como um mero acontecer, no domínio do real o homem é simultaneamente o efeito e a causa totais, marioneta e Deus: marioneta enquanto testemunha perfeita, em que nada se controla, em que tudo lhe acontece; Deus enquanto causa primeira ou Criador.¹⁷

¹⁴ Algo mais plenamente alcançado pela filosofia política.

¹⁵ Sobre a ideia de verdade não-cognitiva subjacente às artes intuitivas considere-se por exemplo Ovidiu Nedu, “A Non-Referential and Non-Cognitive Theory of Truth, In *Vijnānavāda Buddhism*”, *Hiperboreea* 2 (2015).

¹⁶ As distinções filosóficas – tais como, sujeito e objeto, interior e exterior, verdadeiro e falso, bom e mau, sagrado e profano, homem e animal, humano e desumano, *ad infinitum* –, não são exceção. A não-mente é o estado de consciência onde a atividade da mente se torna indiferenciável do corpo e daquilo que lhe é exterior.

¹⁷ Diz-se Deus ou deus (*deva*) porque o homem seria a causa de tudo ou o criador absoluto do mundo: os seus olhos transformariam o sol em luz, as terminações nervosas da pele transformariam as vibrações elétricas do ar em calor e temperatura e os tímpanos

Revertendo organicamente para as operações do intelecto, como as filosóficas, o contacto com a esfera intuitiva traduz-se numa atitude autocrítica da razão, ou melhor, numa reserva do homem em relação à ideia de omnisciência da mente e do poder absoluto da razão, o que aumenta o espaço de diálogo com outras operações biológicas. Porém, sendo impossível na prática corroborar elementos supra-racionais, a intuição orienta sobretudo através do *sentir* – do qual está necessariamente mais próxima. A consequência é a superioridade da expressão artística face à razão ou ciência no exercício de aproximação ao todo. Também graças ao carácter supra-racional da intuição, o domínio da mente retém a razão ou o entendimento enquanto critério dos seus processos internos. A infra-valéncia que assegura a significativa independência face a outras operações biológicas ou, porque é da natureza da mente pretender ser rainha, a resistência natural para lhes ceder.¹⁸

6.

Na experiência da realidade como um mero acontecer, a natureza – enquanto caminho das coisas (*tao*) espontâneo ou que acontece por si só (*tzu-jan*), como um grande rio que flui por si e no qual as coisas estão –, embora desafie a compreensão intelectual do homem, não pode senão ser confiável, pois desconfiar da mesma implica confiar no próprio julgamento de que se desconfia. Nesse sentido, é na natureza humana e, por conseguinte, mais no seu funcionamento orgânico, inclusive nas paixões e nos instintos, e menos nas conceções daquilo que é verdadeiro ou correto, que reside o carácter de ser-humano (*jen*).¹⁹

nos em som, etc. Considere-se Alan Watts, *Still the mind* (Novato: New World Library, 2009), 11 e ss. Poderá ser dito que Nietzsche aproxima-se desta ideia em *Zaratustra* e *Para além do Bem e do Mal*.

¹⁸ No espectro oposto dos cientistas políticos kantianos, é possível observar, nas últimas décadas, a emergência de um movimento académico que procura fundamentar o fim da soberania da razão na política (p.e., Michel Foucault, “The subject and power”, *Critical Inquiry* 8 (1982), 777–795) e, por outro lado, afirmar a relevância política das emoções (p.e., Rebecca Kingston, Leonard Ferry, *Bringing the Passions Back In. The Emotions in Political Philosophy* [Vancouver: UBC Press, 2008]). De uma forma resumida, poderá ser dito que, neste *Preâmbulo*, é procurada a conciliação da soberania da razão no domínio político, uma esfera essencialmente dependente de símbolos, com a ideia de «sentir», que enquanto tal engloba (e é mais do que) a mera «emoção» - um termo especialmente estudado, nos tempos recentes, pela neurociência, psicologia, etc.

¹⁹ O termo *Tao* contém um sentido rítmico e de inteligência e significa “o caminho” ou “o caminho das coisas” ou “o caminho da natureza”, por um lado, e, por outro lado, “falar”. É nesse sentido que Lao Tzu abre *Tao Te Ching* com o dizer: “O tao que pode

O desafio lançado pelo supra-racional ao intelecto (que o pensa) traduz-se no fenómeno de que as coisas não lhe surgem se não por contraste a outras ou, dito de outra forma, como se as coisas fossem e não fossem em simultâneo. Pois para umas coisas serem, como o belo ou o alto, as coisas contrárias também são, i.e., o feio ou o baixo. Discursar é por isso separar e, pela mesma razão, a “união” subjacente às coisas, viz., a inseparabilidade ou identidade dos opostos, não pode ser plenamente verbalizada; e como um olho que não se vê a si mesmo, a base do pensamento filosófico, lógico, matemático ou, mais fundamentalmente, humano, não pode ser autoestabelecida. Por esse motivo, o sentido último das coisas é passível de ser intuído pelo homem, ainda que, tal como a natureza humana, não possa ser nem plenamente controlado, nem desvelado pela mente.²⁰

Sendo um processo que acontece por si só, a natureza estabelece o princípio da ação humana enquanto não-fazer (*wu wei*) ou, mais rigorosamente, não-forçar e não-obstruir, como se o homem que força não acompanhasse o fluxo das coisas e se metesse no seu próprio caminho, passe a expressão, à imagem de um carpinteiro que serra madeira no sentido contrário ao do que a árvore cresceu, isto é, contrário ao grão da madeira; ou que está com pressa e faz demasiada força no utensílio, ficando cansado mais rapidamente e criando lascas na tábua. O carpinteiro perito, por contraposição, deixa que a serra e os seus dentes façam o trabalho; ou seja, encontra o grão da natureza ou das coisas, o que torna o caminho é fácil ou desprovido de esforço, como no caso de um velejador que utiliza o próprio vento para se deslocar. A virtude (*te*) especificamente humana, nesse sentido, não é a qualidade daquele que é moral, ou daquele que reflete, mas a técnica ou perícia de viver *no* fluxo e *com* ele, à imagem de um carniceiro que aprendeu a cortar a carne apenas nos interstícios dos ossos e, por isso, nunca desgasta a lâmina da faca. Quer dizer, não sendo consciente de si própria, a (verdadeira) virtude, não pretendendo ser-virtude ou excelência, assemelha-se à qualidade de ser-criança enquanto autoconsciência que surge espontaneamente.²¹

ser falado não é o tao eterno” ou “o tao que é tao não é tao”. Veja-se também No-Gate Prajna-Clear, *Wu-men Kuwan*, 19, 56b. Sobre *jen* veja-se p.e. Confúcio, *Os Analectos*, I. Veja-se ainda Alan Watts, *What is Tao* (Novato: New World Library, 2000), 37-42.

²⁰ No processo total, o “fora” de uma coisa, como a cara de uma moeda, é o dentro de outra, como a sua coroa. A ideia de controlo e, mais especificamente, do homem ser o senhor da natureza, decorrem da ilusão de que aquele está essencialmente separado desta ou de que dela é separável. Veja-se Alan Watts, *Tao: the Watercourse Way* (London: Souvenir Press, 2016), 19 e ss.

²¹ Cf. Lao Tzu, *Tao*, 25 e 28. Na imagem oriental, a virtude inferior é própria das pessoas que são um perpétuo desafio para os seus amigos e que, quando se está na sua presença, não se sabe o que dizer, pois são demasiado bondosos, o que gera desconforto. Por outro lado, ao contrário daquele que, porque deseja ser absolutamente forte, é in-

Para os mestres e gurus, então, a ordem escrita ou pensada das coisas (*tsu*) é a lei humana, mas a lei natural, por contraste àquela, não pode ser escrita senão na medida em que é imperfeitamente pensada. A ordem da natureza (*li*) ou das coisas é como um padrão orgânico também presente na mente e no corpo, infinitamente complexo, mais facilmente sentido que pensado, motivo pelo qual o homem é incapaz de explicar por inteiro como pensa ou decide, embora seja capaz de pensar e decidir.²²

7.

Diz-se que o homem é prudente ou sensato quando pensa, delibera e decide corretamente acerca da sua vida.²³ Pensar corretamente, porque não se consegue decidir ou até deliberar bem sem a compreensão geral da «vida boa» ou hierarquia dos «fins» naturais do homem; deliberar corretamente, porque a «vida boa» depende não apenas do conhecimento dos fins, mas, de igual modo, do conhecimento dos meios, que enquanto tal dependem intimamente das situações particulares do homem; decidir corretamente, porque, depois de deliberar, é a ação correta que produz o bem humano. Nesse sentido, deve ser observado que a prudência não é uma técnica, mas o incessante exercício sobretudo prático de deliberar e decidir acerca daquilo que pode ser de diferentes modos, *viz.*, a forma de alcançar o bem humano completo. Ou seja, a prudência, enquanto virtude do estadista ou daquele que leva a vida feliz, não é de todo equiparável à arte médica – que alcança o seu fim específico (a saúde) pela aplicação predeterminada de meios clínicos.

Contudo, como é próprio da natureza da atividade intelectual apenas conseguir focar em simultâneo algumas variáveis do todo, a compreensão da questão geral “o que é bom?”, ou particular “*isto* é bom?”, além de incessante – pois é sempre possível acrescentar novas variáveis e novos fatores à análise e deliberação –, não esgota o corpo da *melhor* resposta às infinitas variáveis simultâneas do acontecer ou fluxo. E embora possa não viver *com*

consciente do medo ou da fraqueza na raiz desse desejo, o homem de virtude reconhece o negativo em todo o positivo e vice-versa e, por assim dizer, aceita-os. Porque, para os mestres, o caminho é de equilíbrio entre opostos inerradicáveis, o homem é gentil; porque para conhecer o fluxo precisa de sentir, é sensível; porque não é possível medir ou prever os impactos últimos da ação, não interfere. Por conseguinte, o homem que obtém poder é aquele que confia ou delega a sua autoridade ou o seu poder na natureza – como se esta fosse outro –, à semelhança do que já faz com as múltiplas operações anatómicas do seu organismo independentes da sua atenção consciente.

²² Cf. Watts, *What*, 53-58.

²³ Cf. Aristóteles, *Ética*, 1140a24 e ss.

o fluxo, o homem não pode se não viver *nele*. Por conseguinte, para ser um bom estadista ou levar o melhor dos modos de vida, o homem recorre à ciência política para estabelecer as determinações do intelecto, mas para decidir pesa-as também na balança orgânica do sentir.²⁴ Dito de outra maneira, combinação entre a via do filósofo, ou daquele que pensa, a do político, ou daquele que delibera bem, e a do mestre, ou daquele que decide com simplicidade, é indispensável à arte real que produz a «vida feliz».

Pressuposta está a ideia de que o mestre é aquele que desenvolve a *sensibilidade* que permite sentir intuitivamente a ação correta e, por outro lado, alguém no qual a ciência política, ou as determinações do intelecto, não se tornam parte do problema, passe a expressão. Pois, no sentir intuitivo e por contraste à aceção comum, «liberdade» não é «liberdade de escolha», mas «agir sem escolher ou hesitar», quer dizer, o estado de consciência desprovido de escolhas.²⁵ E porque a escolha é em si uma forma de hesitação ou oscilação mental, como naquele que viaja com a caneta na mão antes de escrever, a virtude do mestre pode ser desenvolvida pelo exercício de agir sem hesitar perante sucessivos dilemas, algo tornado possível pela mente não-bloqueada (*munen*) que tudo reflete instantaneamente e nada rejeita.²⁶

Não obstante, se arte do mestre parece estar limitada à ideia de auto-governo, a arte política, por sua vez, também parece visar o governo das nações, da cidade, família e dos homens. Se o fim último da sociedade for a felicidade dos seus membros, no seu processo de deliberação e decisão de temas coletivos, o político é forçado a considerar dinâmicas e condições que, enquanto tal, são alheias à vida de mestria – como se o domínio político fosse, pela sua natureza, algo que trava a decisão repentina. Nesse sentido,

²⁴ A tendência da Tradição para resistir em considerar a ligação do sentir ao supra-racional pode ser exemplificada em Bernadette Meyler, “What is Political Feeling?”, *Diacritics* 30 (2000), 25 e ss. Um excelente trabalho – que, por referência à obra de Anthony Cascardi *Consequences of Enlightenment*, pretende mostrar como uma das respostas contemporâneas ao pós-estruturalismo (e irracionalismo nietzscheano) é um certo regresso ao iluminismo de Kant e em particular ao exame do julgamento estético na *Critica da Faculdade de Julgar* –, mas que, inadvertidamente, espelha a ideia de que, na Tradição, o sentir não existe enquanto categoria filosófica própria ou, por seu turno, que a única aproximação vaga a essa categoria seria «irracionalismo» ou «sentimento» e «estética» delimitadas pela razão. Em particular deve ser notado que o «sentir» não possui o elemento arbitrário que o termo «sentimento» denota. Para dar outro exemplo considere-se Elena Tavani, “Hannah Arendt – Aesthetics and Politics of Appearance”, *Proceedings of the European Society for Aesthetic* 5 (2013), 466 e ss.

²⁵ Veja-se, por exemplo, Jiddu Krishnamurti, *Choiceless Awareness: A Study Book of the Teachings of J. Krishnamurti* (Krishnamurti foundation of America, California, 2001).

²⁶ Na imagem oriental, a mente que tudo reflete instantaneamente e nada rejeita é como a água que não espera ou pensa para espelhar a lua que subiu ao céu.

a arte daquele parece ser a ciência sobretudo prática que depende da prudência ou sensatez no sentido mais lato. Agora, porque o bem político, por contraposição aos bens de outras técnica ou perícia – p.e., a médica ou militar – é essencialmente ambíguo ou indefinido, estabelece uma relação muito peculiar com a concórdia, paz, força e violência. O mesmo é dizer, porque os homens têm diferentes visões daquilo que é bom e, consequentemente, da melhor das sociedades – o que conduz naturalmente a diferentes grupos ou partidos –, para o político torna-se indispensável haver um regime (*politeia*) no qual as mesmas possam coexistir pacífica e beneficamente.²⁷ É do domínio político, nesse sentido, pronunciar-se sobre as visões de bem aceitáveis na vida em sociedade, bem como sobre a justiça (*dike*), i.e., a correta relação entre os homens ou grupos de homens com diferentes visões do bom numa mesma comunidade.

8.

Porque cada sociedade estabelece a sua visão do justo e injusto, poderá ser dito que tanto a vida coletiva, como a própria justiça, possuem necessariamente um carácter convencional decorrente, não daquilo que as coisas verdadeiramente são, mas daquilo que é dito ou estabelecido que são. Nesse sentido, é natural à sociedade e ao legislador procurar esconder o carácter convencional da sua visão, i.e., das suas regras, revestindo-as de *autoridade*. Mesmo que fundada na revelação divina, em mitos, na razão, nas ciências ou noutras fontes possíveis, essa autoridade tem necessariamente de se reportar ao plano discursivo ou entendimento do homem, ou seja, tem de se afirmar, não como mero símbolo da mente, mas como o símbolo ou a autoridade. O instinto e a intuição, i.e., duas fontes de saber não-discursivo, são por isso insuficientes para os cidadãos, magistrados, legisladores e políticos compreenderem ou gerarem a (urgente) justiça, pois, é a ciência da mente que estabelece os bens distribuíveis entre homens, a forma da sua repartição e, eventualmente, como são feitas correções.²⁸

Perante a evidência de que o domínio político é necessariamente composto por símbolos e convenções, o exame da possibilidade da filosofia do sentir político – ou da aliança entre a alma sã, por um lado, e viver com o fluxo, por outro –, requer o estudo premente da relação que se estabelece entre a mente e o sentir. Mais do que isso, pressupõe a possibilidade do seu

²⁷ Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 10 e ss.

²⁸ Aristóteles, *Ética*, 5, 1130 e ss. A justiça pode assumir-se como uma igualdade geométrica ou aritmética dos homens perante a lei.

alinhamento. Primeiramente, no entanto, requer a investigação do saber contido no sentir ou, dito de outro modo, da forma como este cristaliza a intuição e o instinto. Mas se as coisas humanas detiverem um elemento convencional, não bastará examinar os pontos de contacto, será igualmente necessário considerar, entre outras coisas, a possibilidade de existência de uma modalidade específica do sentir humano referente às coisas políticas e morais.²⁹

Neste *Preâmbulo*, poderá ser avançada a seguinte resposta preliminar. Se no domínio político, a autoridade impõe (utilmente) símbolos e convenções aos membros da comunidade, esse necessário mecanismo social faz-se à custa da ocultação ou da natureza geral e específica homem, que a razão (*ciência*), o supra-racional (*intuição*) e infra-racional (*alegoria e simbólico*) podem ajudar a pôr a descoberto. O desafio do estadista e da vida política ou social é, por isso, o da reconciliação das exigências sociais ou políticas de ocultação do eu, por um lado, com as necessidades de iluminação do caminho para a vida feliz – algo que, no dizer clássico, corresponde à verdadeira *paidagōgia*. Ora, se a filosofia do Ocidente abre a ciência ou arte política ao mundo natural, o sentir, na aceção dos mestres e gurus do Oriente, abre a vida do homem aos horizontes supra-racional e infra-racional. Porque a «vida boa», o fim da ciência ou arte política, é simultaneamente racional, supra-racional e infra-racional, o religar do sentir à política dá-se pelo reconhecimento do seu papel nas dimensões também convencionais da vida humana para *desvelar* e *atualizar* o bem humano completo.

Bibliografia

- Al-Farabi, *The Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: Cornell University Press, 2001.
- _____, *Political Writings*. London: Cornell University Press, 2004.
- Aristotle, *Complete Works*. New Jersey: Princeton University Press, 1991, vol. 1-2.
- Averroes, *on Plato's Republic*. London: Cornell University Press, 2005.
- Cicero, *Tusculan Disputations*. Cambridge: Harvard University Press, 1927.
- Confucius, *Confucian Analects, the Great Learning, The Doctrine of the Mean*. SL: Pantianos Classics, 1861.

²⁹ Como insinua Aristóteles na *Política*, a política é a esfera da virtude moral. Considerando, por exemplo, Samuel 2, (12:1-4), pode então colocar-se a questão de examinar se na formulação de símbolos morais, por exemplo, não será de todo impossível separar por completo o sentir do pensar e, por outro lado, se o próprio sentir não auxiliará o pensar na formulação desses símbolos, pesando as posições morais no poço orgânico do sentir (que se liga mais facilmente ao fluxo).

- Ferry, Leonard e Kingston, Rebecca, *Bringing the Passions Back In. The Emotions in Political Philosophy*. Vancouver: UBC Press, 2008.
- Foucault, Michel, "The subject and power", *Critical Inquiry* 8 (1982), 777-795.
- Halevi, Judah, *The Kuzari*. New York: Shoken Books, 1974.
- Heidegger, Martin, *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- _____, *Basic Writings*. New York: First Haper Perennial Modern Thought, 2008.
- Krishnamurti, Jiddu, *Choiceless Awareness: A Study Book of the Teachings of J. Krishnamurti*. California: Krishnamurti foundation of America, 2001.
- Padua, Marsilius, *Defensor Pacis*. New York: Columbia University Press, 2001.
- Maimonides, Moses, *Guide of the Perplexed*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1995.
- Nietzsche, Friedrich, *Thus Spoke Zarathustra: a Book for All and None*. New York: Cambridge University Press, 2006.
- Meyler, Bernadette, "What is Political Feeling?", *Diacritics* 30 (2000), 25-42.
- Nedu, Ovidiu, "A Non-Referential and Non-Cognitive Theory of Truth, In Vijñānavāda Buddhism", *Hiperboreea* 2 (2015).
- Nietzsche, Friedrich, *Para Além do Bem e do Mal*. Lisboa: Guimarães Editores, 1958.
- Osho, Rajneesh, *Intuição*. Lisboa: 11/17, 2013.
_____, *Meditação*. Lisboa: 11/17, 2009.
- Plato, *The Collected Dialogues*. New Jersey: Princeton University Press, 1999.
- Prajna-Clear, No-Gate, *Wu-men Kuwan*. Colorado: Shambhala Boulder, 2018.
- Rinpoche, Chogyam *Collected Works of Chogyam Trungpa*. London: Shambhala, 2003, vol. 1-8.
- Rumi, Jalaluddin, *Essential Rumi*. New York: Castle Books, 1995.
- Strauss, Leo, *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.
_____, *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1952.
_____, *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Tavani, Elena, "Hannah Arendt – Aesthetics and Politics of Appearance", *Proceedings of the European Society for Aesthetic* 5 (2013), 466-475.
- Tsu, Lao, *Tao Te Ching*. New York: Vintage Books, 2012.
- Watts, Alan, *Still the mind*. Novato: New World Library, 2009.
_____, *Tao: the Watercourse Way*. London: Souvenir Press, 2016.
_____, *What is Tao*. Novato: New World Library, 2000.
_____, *Sobre a Teoria das Ciências Sociais*. S.L.: Martins Fontes, 1977.

NACIONALISMO OU PATRIOTISMO? A GÉNESE RETÓRICA DE UM FALSO DILEMA

NATIONALISM OR PATRIOTISM?
THE RHETORICAL GENESIS OF A FALSE DILEMMA

HENRIQUE JALES RIBEIRO¹

Abstract: Starting from a recent ideological and political controversy regarding the devaluation of the concept of “nationalism” in relation to that of ‘patriotism’, the author – following his own years-long investigations on the subject – historically and philosophically reframes each of these concepts from the perspective of rhetoric and argumentation. It is shown, in this context, that the arguments in question are fallacious (and even, in some applications, clearly perverse) and a radical and provocative reformulation of the aforementioned concepts and the controversy involved is proposed – a reformulation which, eventually and at best, may give rise to a new historiography on the subject.

Keywords: Ideology; nation-state; nationalism; patriotism; rhetoric.

Resumo: Partindo de uma controvérsia ideológica e política recente quanto à desvalorização do conceito de “nacionalismo” perante o de “patriotismo”, o autor – na sequência das suas próprias investigações sobre o assunto nos últimos anos – reenquadra histórica e filosoficamente cada um desses conceitos na perspetiva da retórica e da argumentação. Mostra-se, nesta perspetiva, que os argumentos em causa são falaciosos (e até mesmo, em algumas

Résumé: Partant d’une récente controverse idéologique et politique concernant la dévaluation du concept de “nationalisme” par rapport à celui de “patriotisme”, l’auteur – suite à ses propres recherches sur ce sujet depuis plusieurs années – recadre historiquement et philosophiquement chacun de ces concepts dans la perspective de la rhétorique et de l’argumentation. Dans cette perspective, il est démontré que les arguments en question sont fallacieux (voire même,

¹ Universidade de Coimbra, Faculdade de Letras. Professor associado, com agregação, do Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação. Email: jalesribeiro@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9272-940X

aplicações, claramente perversos) e propõe-se uma reformulação radical e provocadora dos conceitos referidos e nessa controvérsia envolvidos – reformulação essa que, eventualmente e na melhor das hipóteses, pode originar uma nova historiografia sobre o assunto.

Palavras-chave: Estado-nação, ideologia, nacionalismo, patriotismo, retórica.

dans certaines applications, clairement pervers) et une reformulation radicale et provocatrice des concepts mentionnés et de la controverse impliquée est proposée – une reformulation qui, éventuellement et dans le meilleur des cas, pourrait donner lieu à une nouvelle historiographie sur ce thème.

Mots-clés: État-nation, idéologie, nationalisme, patriotisme, rhétorique.

Le patriotisme est l'exact contraire du nationalisme: le nationalisme en est la trahison. En disant “nos intérêts d'abord et qu'importent les autres!”, on gomme ce qu'une Nation a de plus précieux, ce qui la fait vivre: ses valeurs morales.

E. Macron, 11 de novembro de 2018, Paris, Twiter from Iphone.

A nossa pátria é história, é memória, é língua, é alma, é sucesso e fracasso, heróis, líderes, mas é muito mais do que isso: é povo. (...) Sem o povo, sem a arraia-miúda, de que falava Fernão Lopes, não teria havido o Portugal que temos. Porque foi o povo que morreu aos milhares na conquista do território, que partiu em cascas de noz pelos oceanos, para o desconhecido (...).

M. Rebelo de Sousa, 10 de junho de 2022, imprensa diária.

1. Introdução: o problema

Duas ou três palavras para introduzir o título e tema deste artigo. Há alguns anos, aprofundando a problemática do nacionalismo vs universalismo em filosofia – mais precisamente a questão de saber em que medida poderão existir filosofias nacionais lado a lado ou concomitantemente com as transnacionais e as tradições filosóficas propriamente ditas – argumentei, concluindo, que essa questão estaria nas agendas a breve trecho, numa perspetiva social, cultural e política, dos espaços públicos ocidentais de maneira geral.² Na altura, tendo

² Veja-se H. Ribeiro, *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI* (Lisboa: Edições Esgotadas, 2018).

em mente as amplas conexões ideológicas do assunto, eu tinha em vista especialmente a colocação da referida problemática e na perspetiva mencionada naqueles países do leste europeu que adquiriram a sua independência na sequência do fim da URSS, mas também outros casos, mais recentes, como o da Catalunha, em Espanha, ou o de algumas províncias/regiões italianas. A saída da Inglaterra da UE (o chamado “Brexit”) ainda não tinha ocorrido, mas, seja como for, só veio confirmar o meu vaticínio filosófico. O caso, mais recente, da invasão da Ucrânia pela Federação Russa ilustra igualmente, a seu modo, um tal vaticínio. No dos países do leste europeu, por exemplo, o problema que se colocou (aí incluindo o da existência de uma filosofia tipicamente nacional) foi: em que é que consiste a nossa própria identidade social, cultural e política, por contraposição a uma identidade alienada com a URSS? A questão não é apenas: em que medida é que aqueles fatores que estão na origem da reivindicação por parte de uma dada comunidade (ou comunidades) que pode(m) e deve(m) constituir um Estado-nação, designadamente, possuir uma língua própria e, sobretudo, uma sociedade e cultura historicamente sedimentadas, são legítimos e suficientes para o efeito (como é o caso, recentemente, da Ucrânia)? Mas deve ser colocada a montante: como é que se pode defender e concluir que os valores sociais, culturais e políticos invocados para a identificação de um Estado-nação qualquer, como tal, são esses e não quaisquer outros? Como é que se podem dirimir conflitos de interpretação a este respeito, como aqueles que ocorreram na Catalunha (até, pelo menos, 2021) e ocorrem agora com a invasão da Ucrânia pela Rússia? Estas questões convidam-nos a prosseguir ainda mais no caminho a montante e a interrogarmo-nos, como eu próprio fiz em alguns trabalhos, sobre o problema de saber *como e porque é que* se conclui que os valores em causa estão na base da aludida identificação.³ O que me interessa aqui, neste artigo, não é precisamente um questionamento no âmbito da filosofia política, que já foi feito por uma vasta literatura desde a Grécia e a Roma antigas aos nossos dias.⁴ Mas, sem o excluir e se tal é possível, a sua recolocação no quadro de uma abordagem proveniente da própria retórica.

É com este reenquadramento que pretendo analisar a controvérsia, mais ou menos recente, entre nacionalismo vs patriotismo. Digo “recente”, porque – sendo certo que pode ser projetada na história das ideias políticas (como tem acontecido) – ela, como se verá, só é compreensível depois de se ter compreendido e assimilado o facto de o conceito/termo de “nacionalismo” estar, em grande parte, erodido e enfraquecido, na Europa e no ocidente de

³ Veja-se H. Ribeiro, “Utopia, Ideology, and Philosophy”, in: *Conceiving Virtuality: From Art to Technology*, ed. J. Braga (Springer, 2019), 1-20.

⁴ Sobre essa bibliografia, veja-se Ribeiro, *Filosofias*, cap. 1, pp. 17-57. Outra bibliografia relevante será citada neste artigo.

maneira geral, devido quer à globalização quer às suas implicações ideológicas e políticas nefastas, no passado e no presente, com as chamadas “extrema-direita” e “extrema-esquerda”. A teoria, que tem sido disseminada nos últimos anos pelos adversários dos extremos referidos na sequência de declarações recentes do Presidente francês E. Macron,⁵ parece assentar nos seguintes pressupostos, que se podem encontrar difusa e confusamente na própria “web”: (1) todo o nacionalismo é mau porque (a) suporta os regimes autoritários, rejeitando, à partida e tendencialmente, os democráticos; (b) conduz à rejeição da boa colaboração entre os diferentes Estados-nação ela mesma e, mais uma vez, tendencialmente pelo menos, (c) ao expansionismo do Estado-nação para fora dos seus limites territoriais; por fim, (d) não é, em última análise, “patriota”, quer dizer, não se identifica com os valores supremos e “sagrados” do Estado-nação a que se refere. Existe uma ampla retórica subjacente a), b) e c), que é muito complexa, histórico-filosoficamente falando, porque o assunto tende a ser projetado, em França sobretudo, na história das ideias sociais, culturais e políticas, sobretudo depois da Primeira Grande Guerra Mundial, acomodando erros e interesses instalados, por parte da governação francesa, desde essa altura.⁶ Seja como for, quando ele é aplicado ao mundo contemporâneo, há muitas ambiguidades, que estão longe de ser meramente semânticas. Por exemplo, fala-se geral e eufemisticamente, no caso do nacionalismo, em “regimes autoritários”, quando esses regimes são, para todos os efeitos, “ditaduras” (embora possam não corresponder ao perfil clássico, europeu e ocidental, das mesmas). Deste ponto de vista, haverá diversas formas ou tipos de nacionalismo ao longo da referida história das ideias, aí incluindo aqueles em que a sua distinção com o “patriotismo” é indiscernível (como já foi objetado contra os defensores da distinção nacionalismo vs patriotismo). Por outro lado, quanto ao expansionismo dos nacionalismos (que parece aplicar-se, por exemplo, à invasão da Ucrânia pela Rússia), note-se o efeito retórico poderoso do contraste entre clausura, fechamento ou confinamento ideológico do Estado-nação consigo mesmo e, pelo mesmo diapasão, “imperialismo”, quer dizer, violação das identidades

⁵ Sobre essas declarações, já citadas em epígrafe neste artigo, veja-se *YouTube* (26/04/2017), “Patriotisme, nationalisme: quelles différences?” URL: <https://www.youtube.com/watch?v=b6-oadLE1Gk> O assunto deu lugar a inúmeros comentários na “web”. Veja-se, por exemplo, do lado francês, A. T. Dambrine, “Patriotisme et nationalisme: une dichotomie?”, *Idées: la culture général* (28/04/2021). URL: <https://www.laculturegenerale.com/difference-patriotisme-nationalisme/> Do lado português, veja-se J. Morgado, “Patriotismo vs nacionalismo”, *mediotejo.net* (27/03/2019). URL: <https://mediotejo.net/patriotismo-vs-nacionalismo-por-joao-morgado/> Textos consultados em maio de 2022.

⁶ Neste sentido, a propósito da história da Segunda Grande Guerra, veja-se C. de Gaulle, *Le patriotisme c'est aimer son pays. Le nationalisme c'est détester celui des autres. Citations de Charles de Gaulle*. Independently published, 2020. Quanto à Primeira, veja-se F. Strowski, *Nationalisme ou patriotisme* (Paris: B. Grasset, 1933).

ideológicas e territoriais dos outros Estados-nação. A contradição é meramente aparente e pode ser interpretada, em termos hegelianos (que não são irrelevantes), dialeticamente.⁷

Agora, (2) um patriota, sob pena de *contradictio in adjecto*, não é (nem pode ou deve ser) nacionalista (nem vice-versa). Mas o *que seja o patriotismo ele mesmo é algo que fica por explicar, a não ser pela negativa* e romaticamente como Strowski tinha feito no início dos anos trinta em *Nationalisme ou patriotisme*. Particularmente, é algo que fica por explicar nos tempos hodiernos da globalização. Porque um “patriota” há de ser um defensor fervoroso do respetivo Estado-nação e, nesta precisa medida, “nacionalista”. A objeção será: “patriota” mas não “nacionalista”, de acordo com aquilo que foi dito em a), b) e c). E uma tal objeção parece fazer sentido dada a forte carga semântica histórica, especificamente, do conceito de patriotismo.⁸ Em todo o caso, por vezes a oposição entre nacionalismo e patriotismo é levada tão longe que parece não existir qualquer comprometimento ou afinidade entre os dois conceitos. Mas é muito claro que um tal comprometimento existe e é corrente na retórica política, como mostra o discurso de Sua Exc.^a o Presidente da República de Portugal no dia 10 de junho de 2022 (“Dia de Portugal”), que voltamos a citar mais extensa e livremente:

A nossa pátria é história, é memória, é língua, é alma, é sucesso e fracasso, heróis, líderes, mas é muito mais do que isso: é povo. (...) Sem o povo, sem a arraia-miúda, de que falava Fernão Lopes, não teria havido o Portugal que temos. Porque foi o povo que morreu aos milhares na conquista do território, partiu em cascas de noz pelos oceanos, para o desconhecido (...).

São os milhões e milhões de portugueses de carne e osso que fizeram Portugal, que fazem Portugal, que farão Portugal. Foi o povo português que deu o que tinha e o que era sempre Portugal. Foi o povo português que cruzou oceanos e fez dos oceanos a nossa nova terra de futuro (...).

É o povo português que tudo isso e muito mais faz, resistindo a pandemias globais, a crises mundiais e nacionais, construindo impérios com menos de um milhão de pessoas e, depois de acabados esses impérios, deixando pedaços de si, tantas vezes os mais corajosos, os mais sonhadores, os mais resistentes, em todos os cantos da terra (...).⁹

⁷ A respeito desta interpretação, veja-se Ribeiro, *Filosofias*, cap. 1. E ainda: H. Ribeiro, “Nacionalismos e filosofia”, in: J. Meirinhos, V. Rodrigues & V. Guerreiro (Eds.), *A Filosofia em Discussão* (Covilhã: Praxis, 2022), 701-722.

⁸ Veja-se F. Catroga, “Pátria, nação, nacionalismo”, in: L. R. Torgal, F. T. Pimenta & J. S. Sousa (Coord.), *Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismos em África* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008), 9-39. E E. Gellner, “Le nationalisme en apesanteur”, *Terrain: Anthropologie & Sciences Humaines* 17 (1991), 7-16.

⁹ Veja-se uma reprodução integral do discurso em RTP NOTÍCIAS (10/06/2022),

Assinale-se, desde já, a magnífica embebência retórica das metáforas utilizadas: “arraia-miúda” (o povo, numa aceção proto-histórica que remonta, em Portugal, aos séculos XIV-XV, sugerindo intemporalidade) por comparação com arquétipos metonímicos como “heróis” e “líderes”, à qual estarão associadas a língua, alma e memória e outros arquétipos caracteristicamente ideológicos; “cascas de noz” (as chamadas “caravelas”), por contraste com a imensidão e perigos inerentes às descobertas marítimas; “milhões e milhões de portugueses de carne e osso” por associação/contraste com os supostos “líderes” do povo português ao longo dos quase 2 milénios da independência de Portugal, etc. Assinale-se, ainda, a projeção do que é suposto ser a identidade do nosso Estado-nação face, por exemplo, à COVID-19 e a outros tipos de desafios internacionais. Voltarei ao assunto, mais adiante, quando me ocupar daquilo a que chamarei “os arquétipos retóricos da identidade do “Estado-nação”, porque esse tipo de arquétipos é comum aos Estados-nação de maneira geral, muito embora a sua corporização ou concretização seja variável (Estado a Estado).

O ponto essencial, tanto no caso do nacionalismo como do patriotismo, é que não se abandona a ideia de Estado-nação como enquadramento ideológico e político para as diferentes sociedades e culturas. O que conduz às maiores ambiguidades semânticas e filosóficas, sobretudo quando se trata de exemplificar os conceitos-termos em causa. Um regime “democrático” de um dado Estado-nação, por exemplo os Estados Unidos da América, pode ser expansionista e imperialista, contra o que foi dito, mais acima, em c) e sugerido em b), violando a autonomia e independência de outros Estados-nação a pretexto da defesa dos seus próprios valores supremos como Estado-nação (e isto aconteceu e continua a acontecer recorrentemente da segunda metade do século XX aos nossos dias). Na verdade, o que parece acontecer é que a defesa do chamado “patriotismo”, por via da contestação do nacionalismo, constitui uma manobra retórica muito recente, por parte de algumas autoridades proeminentes, designadamente europeias e francesas, para salvar aquilo que é possível salvar do Estado-nação ou, se se preferir, de um “bom nacionalismo” nos tempos hodiernos da internacionalização e globalização. Mas não é fácil abandonar a retórica do nacionalismo, sob pena de se esbороar completamente o que é suposto constituir a identidade do próprio Estado-nação em apreço. O que seria – para ser muito frontal – uma verdadeira tragédia. O efeito de uma tal mudança provavelmente levaria a que o próprio conceito de patriotismo se esbороasse como um castelo feito apenas com areia. Isto explica porque é que a problemática nacionalismo vs patriotismo ainda

“Discurso de Marcelo no 10 de Junho”. URL: https://www.rtp.pt/noticias/pais/discurso-de-marcelo-no-10-de-junho-sem-o-povo-nao-teria-havido-o-portugal-que-temos_v1412335 (consultado em 15 de junho de 2022).

não tenha tido grande impacto, de maneira geral, na generalidade dos países europeus e ocidentais, como exemplificam os casos de Portugal e de outros países europeus. Não é fácil abandonar a retórica do nacionalismo como mostra a luta política, especialmente em tempos de eleições. Mas também não o é, por razões políticas, abandonar a retórica do patriotismo se os nossos adversários são nacionalistas da extrema-direita ou da extrema-esquerda. As duas retóricas estão estreitamente relacionadas entre si, sendo certo que o conceito de “patriotismo”, dadas as suas origens históricas e a evolução do conceito de Estado-nação (particularmente) da Roma antiga aos nossos dias, parece ter a primazia. Na verdade, a problemática do nacionalismo e/ou da constituição dos Estados-nação só aparece verdadeiramente – pelo menos, numa perspetiva histórico-filosófica – na segunda metade do século XIX, como mostram, designadamente, os casos da Alemanha e da Itália. Portanto, o que é necessário verdadeiramente discutir – numa perspetiva retórica, como se disse – é o conceito-termo de “patriotismo”. A controvérsia entre nacionalismo e patriotismo parece assentar naquilo a que a retórica chama “a falácia do falso dilema”, isto é, a falácia que consiste em ter que se escolher, forçosamente, uma entre duas coisas aparentemente diferentes e alternativas, como se elas não estivessem relacionadas e não existisse uma terceira (ou qualquer outra) possibilidade. É uma falácia comum, que pode ser utilizada, como armadilha, na nossa argumentação de maneira geral.¹⁰

¹⁰ Um “falso dilema” constitui uma opção entre duas posições assertivas e alternativas sobre um dado assunto em disputa, como se não existisse qualquer outra escolha. Tem de se escolher entre X e Y, como se X fosse verdadeiro e Y falso, ou vice-versa, e não existisse alternativa, por exemplo “W”. Do ponto de vista da lógica, apela-se para a chamada “disjunção exclusiva”; não obstante os termos da disjunção possam ser simultaneamente verdadeiros ou simultaneamente falsos. Neste último caso, o que decide é o contexto. Portanto, o “falso dilema” é um argumento falacioso, que Aristóteles já identificava num pequeno tratado chamado *Refutações Sofísticas*. “A zebra é branca ou preta?”, é um exemplo de disjunção exclusiva falaciosa. Mas a pergunta “Tu és crente ou ateu?”, dependendo do contexto, também pode ser uma pergunta falaciosa se nos dirigirmos a alguém que seja agnóstico, isto é, que defende que não é nem uma coisa nem outra, pela simples razão de ter concluído, depois de refletir, que não é possível responder assertivamente a essa questão. Qualquer uma destas versões do argumento falacioso é frequentemente utilizada na vida quotidiana e mesmo na própria prática jornalística, por vezes sem que haja qualquer intenção maliciosa por parte de quem as sustenta. Por exemplo: a pergunta “capitalismo ou comunismo?” hoje em dia é falaciosa, pela simples razão de que, em contraste com o que acontecia até aos anos oitenta do século passado, existem regimes políticos que se intitulam “comunistas”, como é o caso da China, mas têm um sistema económico capitalista. Para enfrentar este tipo de questões, é preciso saber alguma coisa de retórica – e eu não estou certo de que tal aconteça geralmente na aludida prática (muitos casos há, correntemente, de perguntas falaciosas no âmbito jornalístico, que me dispenso de comentar).

2. O tabu retórico da identidade do Estado-nação

Um ponto crucial em toda esta problemática, na perspetiva da retórica, é que a questão de saber o que é que constitui a identidade do nosso próprio Estado-nação não é uma questão *discutível* ou *dialética*, quer dizer, não é matéria – geralmente e como regra – de conflitos de interpretação. Uma boa parte das constituições dos diferentes Estados-nação, no plano global, e as respetivas subsequentes legislações civis e penais, dispõe de mecanismos que visam proibir e condenar qualquer tipo de ofensa ou crítica aos símbolos políticos dos chamados “valores da pátria” (a bandeira e o hino, designadamente), cujo significado se começa por aprender, significativamente, quando se frequenta o ensino básico, isto é, *quando precisamente não podem ser devidamente apreendidos e discutidos*. Em todo o caso, fazem parte da construção da identidade do Estado-nação e, como se verá, da construção da identidade de cada pessoa ou cidadão. Quando digo que esses valores não são discutíveis porque não são criticados, quero dizer, desde logo, que aparentemente são valores consensuais, respeitados pela generalidade dos quadrantes políticos, sendo certo que, à partida, são histórica e ideologicamente contextuais – surgiram num dado enquadramento social, cultural e político, e não num outro qualquer. “A nossa pátria”, no ano de 2022, não é seguramente a pátria do Estado ou a pátria da 1^a República, para já não falar das pátrias monárquicas mais ou menos remotas, embora tenha alguns aspetos em comum com cada uma delas e todas elas no seu conjunto. Algo de similar poderia ser dito das outras pátrias (pelo menos as tão anciãs como a portuguesa). Mas também quero dizer que a linha divisória que separaria a crítica intelectual (ou a contestação) feita com boa-fé da ofensa ou do dolo propriamente dito (caso em que uma tal crítica acabaria nos bancos dos tribunais) não é clara ou completamente inteligível, como mostram alguns episódios relativamente recentes em Portugal.

Num deles, por ocasião da grave crise financeira vivida no período da chamada “troika”, entre 2010 e 2014, alguém, desconhecido, pendurou a bandeira de Portugal, em local público, por cima de uma força improvisada, o que levou a uma acusação judicial por crime, depois de uma denúncia do incidente.¹¹ Feitas as devidas investigações, concluiu-se pela ausência do mesmo, considerando que o autor era um artista, que pretendia simplesmente – não ofender os símbolos sagrados da pátria – chamar a atenção, metafórica e analogicamente, para as consequências da aludida crise. De uma certa

¹¹ Sobre o assunto e mais uma vez apelando para as redes sociais, veja-se o editorial do jornal *Público* (29/06/2014), “Tratar ou destratar a bandeira nacional”. URL: <https://www.publico.pt/2014/06/29/sociedade/editorial/tratar-ou-destratar-a-bandeira-nacional-1660924> (consultado em maio de 2022).

forma, o argumento da arte sobrepõe-se ao do crime, por isso querendo eu dizer que não estava em causa propriamente uma ofensa à bandeira, mas o futuro trágico do Estado-nação que ela simboliza. Por outras palavras, a bandeira nacional saiu finalmente prestigiada de todo este incidente. De resto, o mesmo já tinha acontecido, *alegadamente*, num episódio similar e/ou análogo, antes da instauração da democracia representativa em Portugal, quando um ex-Presidente da República, supostamente, teria pisado ostensivamente a bandeira portuguesa numa manifestação de protesto, em Londres e em 1973, contra o regime autoritário e/ou ditatorial de Marcelo Caetano.¹² Pisar a bandeira, independentemente da alteração de regime político, que aconteceu um ano depois, em 1974, significaria, aparentemente, não precisamente querer destruir esse mesmo regime – numa época de grande contestação do mesmo (no estrangeiro, sobretudo), que iria conduzir, a breve trecho, à reinterpretação e reformulação dos valores sociais, culturais e políticos associados à bandeira nacional – mas, outrrossim, uma ofensa à própria pátria portuguesa. Como se verá, as bandeiras nacionais são, na verdade, arquétipos fundamentais da identidade proto-histórica do Estado-nação português e dos Estados-nação de maneira geral. Ofendê-los ou discuti-los criticamente pode significar pôr em questão as próprias identidades nacionais em causa.¹³

Agora, uma vez que é suposto que os dirigentes políticos máximos de um dado Estado-nação encarnam os “valores da pátria”, que lhes compete precisamente promover, a contestação desses valores arriscaria configurar uma contestação da respeitabilidade devida a esses dirigentes pelas próprias constituições dos Estados-nação e, muito particularmente, causar “alarme social”. Mas, como se sugeriu mais acima, o problema fundamental consiste em que essa contestação poderia tornar-se numa rejeição daquilo que, em princípio, constitui a nossa própria identidade como Estado-nação e, por esta via, pôr em causa a existência, implosivamente, desse mesmo Estado. Por exemplo, parece existir em alguns casos (como é o caso do português) uma contradição entre os valores da pátria consagrados pelos respetivos símbolos (hino e bandeira), que datam, em parte e diferenciadamente, da instauração da Primeira República (1910), e os valores civilizacionais mais hodiernos adquiridos no contexto da globalização e, em particular, da pós-modernidade

¹² G. Sampaio, “Em Londres, Mário Soares pisou, cuspiu ou queimou a bandeira nacional em 1973?”, *Polígrafo: o primeiro jornal português de ‘fact-checking’* (04/01/2019). URL: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/mario-soares-pisou-cuspiu-ou-queimou-a-bandeira-nacional-em-1973> (consultado em maio de 2022).

¹³ Veja-se C. Pereira, “Vestir a bandeira de Portugal – nacionalismo, vergonha ou desuso”, *Diferencial: o jornal dos estudantes do IST* (janeiro de 2021). URL: <https://diferencial.tecnico.ulisboa.pt/artigo/vestir-a-bandeira-de-portugal-nacionalismo-vergonha-ou-desuso/> (consultado em maio de 2022).

europeia e ocidental. Aí (nessa contradição) se incluem aqueles valores que, até certa altura, estiveram na base do chamado “nacionalismo” (por exemplo, a defesa do militarismo), hoje em dia geralmente contestados, mas, num passado recente, geral e pacificamente aceites. Discutir e aprofundar esse tipo de inconsistências, a que se aludiu, publicamente, se tal fosse viável, poderia significar ter de mudar de valores e de símbolos – o que seria, como já se enfatizou, catastrófico. De onde, retoricamente falando, o tabu da identidade e o aparento consenso, que não significa necessariamente aprovação. A este respeito, aplica-se o que Perelman (autor do *Traité de l'argumentation*) começou por dizer, nos anos sessenta do século passado, quando defendeu que *as teses ou alegações em causa na retórica são construções*: quem quer que seja que queira persuadir outrém, tem de partir de premissas previamente aceites pelo auditório/audiência a que se dirige, sob pena de ininteligibilidade ou, como parece ser o caso de que nos ocupamos, de manifesto desagrado e repulsa, quando não mesmo de revolta.¹⁴ Mas a retórica, como já defendi academicamente noutros lados, não pode deixar de ser subversiva.¹⁵ Nas páginas que se seguem vou procurar fornecer algumas das aludidas premissas.

2.1. Arquétipos e proto-história da identidade do Estado-nação

A identidade de cada Estado-nação parece ter na sua génesis numa proto-história, mais ou menos ideal, e respetivos arquétipos, que configuram narrativamente os respetivos “valores morais”. Mais à frente vou defender, por um lado, que essa identidade é essencialmente utópica – o que não significa que seja menos real ou menos substantiva do que qualquer outra entidade que é suposto existir efetivamente – e que ela não é uma entidade subsistente *per se* mas, essencialmente, um *contracto* ou *uma construção retórica efectuada ao longo da história do Estado-nação*, quer dizer, varia ao longo dessa história. O mesmo, vê-lo-emos, poderemos dizer daquilo que é suposto ser a identidade de qualquer pessoa. O meu conceito de “construção retórica” remonta ao *Traité de l'argumentation*, já aqui citado, mas envolve outras contribuições filosóficas, indiretas e diversas, entre as quais me permitirei incluir a da conceção de C. Jung sobre os “arquétipos culturais” no âmbito da psiquiatria, a de T. Kuhn sobre a ciência, ou a minha, já aqui referida. Entre os arquétipos, a que aludi acima, figuram, sinteticamente:

¹⁴ Veja-se C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation* (Paris: Presses Universitaires de France, 1958).

¹⁵ H. Ribeiro, *Argumentação, Pensamento Crítico e Filosofia (e outros Ensaios)* (Lisboa: Edições Esgotadas, 2^a edição, 2020).

- A) A existência de uma comunidade ou comunidades específicas, distinta(s) de outra(s), e que suporta(m) a defesa do Estado-nação (o chamado “povo”).
- B) A luta pela conquista, autonomia e independência do território geográfico que enquadra esse mesmo Estado.
- C) O militarismo ou a defesa do apelo para a guerra associado a essa luta.
- D) A partilha de uma língua ou línguas comuns e de um conjunto de valores sociais, culturais e políticos (aí incluindo os religiosos) associados a estes ou àqueles contextos que é suposto conferirem identidade, por analogia, à história do referido Estado, tal como ele foi configurado em A), em B) e em C).
- E) Uma bandeira e um hino, que consagram simbólica e paradigmaticamente esses mesmos valores.

Estudar atentamente estes arquétipos implicaria fazer um autêntico “atlas” dos conceitos de patriotismo e nacionalismo – o que, evidentemente, não é possível fazer neste artigo, nem, por outro lado, é minha ambição –, em contraste com a literatura (histórica, filosófica, sociológica, etc.) mais ou menos parcial sobre os mesmos, porque essa ambição implicaria fazer uma investigação interdisciplinar sobre eles. Em todo o caso, estão na base, direta ou indiretamente, das chamadas “cidadania” e “identidade” com um dado Estado-nação, designadamente, da aquisição de nacionalidade por parte de imigrantes de outros Estados-nação – que varia de Estado para Estado, do Ocidente ao Oriente. Essa aquisição – não necessariamente a nacionalidade adquirida por razões geográficas e biológicas – significará fundamentalmente em que é que consiste, finalmente, a identidade nacional de cada cidadão. Por outras palavras, a estratégia intelectual é: discutir a questão da identidade com um dado Estado-nação na perspetiva de quem, como imigrante, a queira obter como cidadão proveniente de outro Estado-nação.¹⁶

Agora, o nosso grande problema, à partida, consiste em saber com o que é que estamos a lidar, quando se fazem abordagens como as de Habermas, nos artigos já citados. Tome-se, como medida de comparação para o desafio em causa, as quase duas centenas de países que, atualmente, constituem a ONU, independentemente dos respetivos regimes políticos (se são “democracias” ou não) e procuremos fazer uma classificação adequada. Deparamo-nos com

¹⁶ Parece ser a estratégia desenvolvida por J. Habermas em “Citizenship and National Identities” (Appendix II, 1990), in *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, transl. W. Rehg (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996), 491-515. Veja-se ainda, no mesmo livro, “Popular Sovereignty as Procedure” (Appendix I, 1988), 463-489.

múltiplos, diversos e discutíveis casos, do ponto de vista histórico-político propriamente dito, a respeito dos quais abordagens como as do grande filósofo alemão, parecem ser (pelo menos) parciais e especulativas. O problema é que eleger um critério filosófico para lidar com as disparidades desses casos (por exemplo, Estados que serão “democráticos” ou não) parece ser completamente inapropriado, como veremos já de seguida; e eleger um critério puramente histórico-político, por outro lado, é inevitavelmente defeituoso: não nos permite dar conta da singularidade e especificidade de cada caso. Não vale a pena regressar a Rousseau e a outros filósofos no passado para justificar, filosoficamente falando, a questão da soberania. Essa questão é essencialmente política, pós-moderna e contemporânea. *O meu ponto é que não há lógica nenhuma, a nível global, subjacente à constituição dessas quase duas centenas de Estados que atualmente fazem parte da ONU*, com a exceção daquela (lógica) que passará pelas história das ideias sociais, culturais e políticas, nela incluindo, à cabeça, quer a Primeira quer a Segunda Grande Guerra Mundial; o que, em todo o caso, não nos permite ultrapassar e superar o relativismo consequente de toda esta problemática situação. Uma classificação histórico-política eventual *e sem mencionar casos nacionais específicos*, poderia ser:

- 1) Os de Estados-nação multisseculares (com dois ou mais séculos de existência) histórica e sociologicamente consolidados, independentemente do alargamento ou diminuição dos seus limites territoriais e/ou geográficos depois de se constituírem.
- 2) Os de Estados cuja constituição data do século XIX, muito embora tenham fundações sociais, culturais e políticas muito fortes e multisseculares antes dessa constituição.
- 3) Os de Estados cuja constituição se segue ao fim da Primeira Grande Guerra Mundial (1914-1918), mas também com fundações sociais, culturais e políticas muito fortes e multisseculares antes dessa constituição.
- 4) Os de Estados cuja constituição e reconhecimento oficial acontece, direta ou indiretamente, a seguir à Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945), sendo certo que têm o mesmo tipo de fundações a que já se aludiu.
- 5) Os de Estados, com um tipo de fundações similar, que foram invadidos pela Rússia na sequência dessa guerra e readquiriram a sua independência e soberania no princípio dos anos noventa (como é o caso de alguns países da ex-URSS).
- 6) Os de Estados que, mais recentemente, na sequência do fim da URSS (mas fora do espaço geográfico e colonizador dessa União) e das respectivas consequências quanto à geopolítica mundial, se tornaram independentes e foram oficialmente reconhecidos pela ONU.

- 7) Os de Estados caracteristicamente multiétnicos ainda hoje em dia, como é o caso de vários países africanos e de outros, na ásia meridional, que só foram constituídos depois do fim da colonização (no século XX) por parte de potências europeias e ocidentais, adotando, em alguns casos, como primeira ou segunda língua, a língua dessa(s) potência(s).
- 8) Os dos Estados que, aparentemente, não possuem uma identidade social e cultural própria e distinta da de outros Estados congêneres, de acordo com os arquétipos mais acima referidos (designadamente, os da cultura e da língua), e que resultam – particularmente depois da Segunda Grande Guerra – da geopolítica colonizadora das grandes potências ocidentais.
Excepcionalmente, nesta classificação podemos incluir:
- 9) Os casos de comunidades regionais e/ou nacionais que reclamam, há décadas e por razões étnicas ou quaisquer outras, a sua independência face aos Estados-nação em que se encontram politicamente integradas, à luz do que foi dito anteriormente quanto aos “arquétipos retóricos”, mas que agem ativamente no espaço público mediatizado.

Como se pode constatar, o panorama e/ou a tipologia histórico-política dos Estados-nação contemporâneos é extraordinariamente complexo/a e (à partida) muito confuso/a. É óbvio que alguns tipos se cruzam estreitamente entre si. Descrever, caso a caso, esse panorama e/ou tipologia, é algo que não é meu propósito nem está ao meu alcance neste artigo. Mas, fazê-lo, só provavelmente agravaría a confusão da babel dos Estados-nação acima delineada. O meu objetivo, a que já aludi, passa pela defesa da seguinte tese. Em termos globais ou cosmopolitas, não há nenhuma “lógica” ou “sentido racional comum” à constituição dos diferentes Estado-nação (ocidentais e orientais); ou melhor, a existir, como se disse, ela confunde-se com a própria história das ideias sociais, culturais e políticas, de maneira geral. Aqui ou neste ponto, as épocas que se seguem à Primeira e à Segunda Grande Guerra Mundial desempenharam um papel crucial, porque novas ordens internacionais surgiram depois dessas guerras. Em todo o caso e filosoficamente falando, como mostrei outros lados, a existir um “sentido racional comum”, depois das guerras a que aludi, ele consistirá na ausência de qualquer matriz enquadadora e unificadora dos Estados-nação perante a avassalora fragmenção e relativismo com que nos confrontamos.¹⁷ Em princípio, todas as formas de organização social, cultural e política estão no mesmo plano; nenhuma será superior às restantes; cada uma delas terá a sua especificidade social, cultural e política própria sem verdadeiro termo de comparação com

¹⁷ Veja-se Ribeiro, *Argumentação*, 13ss.

as demais, como, de resto, consta dos princípios orientadores da UNESCO.¹⁸ De forma que a regra desta organização intergovernamental, por princípio, é o nacionalismo. Em última análise, o regime político dos Estados Unidos da América, por exemplo, estará no mesmo plano do da República Popular Democrática da Coreia (Coreia do Norte) ou da República Islâmica do Irão. Não serve mais de paradigma para a organização social, cultural e política dos restantes Estados-nação a nível global – contra aquilo que defendeu Habermas em textos já citados. De onde decorre que a própria democracia, como regime político, não é mais, por muito que queiramos, um paradigma para a organização de qualquer Estado-nação. Por todas estas razões, vou limitar-me, nesta secção, a estabelecer algumas conexões, na perspetiva da retórica, entre os arquétipos, de que falei acima, e os tipos histórico-políticos de Estados-nação que elenquei logo a seguir.

A etnicidade não é necessariamente um pressuposto de A), mas pode estar-lhe associada, como aconteceu em Portugal durante o Estado Novo no contexto do colonialismo, quando o “Dia de Portugal” era concebido como o “Dia da Raça” (“slogan” esse que, aparentemente, não tinha qualquer intuito racial, antes pelo contrário, mas, justamente por isso, era racial), mas deixou de estar depois de 1974 e da instauração de democracia representativa. Qualquer um dos Estados referidos tem indiscutíveis fundações étnicas ou raciais. Em todo o caso, esse pressuposto sofreu, por razões filosóficas e a partir da segunda metade do século XX no Ocidente de maneira geral, uma erosão aparentada à do próprio conceito de nacionalismo (sobre a qual direi alguma coisa mais adiante); nos regimes democráticos passou, retoricamente falando, a estar associado às ideias de discriminação e de exclusão (não se pode ser discriminado ou excluído por razões étnicas), como prova, *a contrario*, o caso da etnia judaica. Em todo o caso e como já foi dito em 9), continua a ser frequente por parte de várias comunidades étnicas, que não se sentem satisfeitas com o Estado-nação em que estão integradas, reclamar autonomia e independência desse Estado justamente por constituírem culturas próprias ou diferenciadas das demais (o que acontece atualmente, por exemplo, com algumas etnias, como a curda, que se encontra fragmentada em vários Estados, e outras, enquadradas, designadamente, na República Popular da China). Por outro lado, o pluralismo étnico ou a multietnicidade, da parte de alguns Estados-nação, como os referidos em 7), levanta problemas aparentemente incontornáveis, na medida em que alguns deles, por forma a se constituírem como tal, tiveram de adotar como língua nacional e comum, precisamente a do Estado-nação colonizador. O facto é extraordinariamente fragilizador e empobrecedor quanto à questão retórica da identidade, porque, em síntese, língua é cultura. Alguns Estados-nação são caracteristicamente

¹⁸ Veja-se United Nations: Academic Impact, “UNESCO: Education, Science and Culture”. URL: <https://www.un.org/en/academic-impact/unesco> (consultado em maio de 2022).

multiétnicos, seja porque tal aconteceu desde o início, aquando das respetivas constituições (é o caso, que acabo de mencionar, de várias ex-colónias de países europeus em África e na Ásia), seja porque essa multi-eticidade foi sendo progressivamente adquirida, significando, *a jusante*, multiculturalidade, quer esta seja ideologicamente reconhecida e invocada ou não.¹⁹

No primeiro destes últimos casos (o do reconhecimento), isso pode prestigiar a imagem, retoricamente falando e numa época de globalização, dos Estados-nação em causa, dependendo do seu tipo específico de arquétipos (e, designadamente, dos respetivos regimes políticos). É o caso por excelência dos EUA, que são, supostamente e desde o princípio, em termos ocidentais, o expoente máximo da defesa da liberdade e da integração multicultural;²⁰ mas também o será, numa outra perspetiva e teremos oportunidade de ver a seguir, o de Portugal, com a retórica da multiculturalidade que está associada às descobertas marítimas e se tornou prevalecente, ideológica e retoricamente falando, da primeira metade do século XX aos nossos dias. (Mais à frente teremos oportunidade devê-lo a propósito da historiografia de A. Sérgio.) Ser um Estado-nação – especialmente a jusante – multicultural, constitui, hoje em dia e nos tempos da globalização e da pós-modernidade, uma extraordinária mais-valia. Significa: “estamos abertos e procuramos integrar outras culturas nacionais, sejam elas quais forem, no nosso próprio Estado-nação; somos inclusivos e generosos em relação às diferenças.” É o que nos disse o Presidente da República de Portugal no dia 10 de junho de 2022. Do ponto de vista da retórica, este tipo de argumento é poderoso, em parte porque a comunidade ou comunidades a que se dirige/m se encontra(m) ela(s) mesma(s), à partida, profundamente dividida(s) e fragilizada(s), do ponto de vista, fundamentalmente, da defesa de direitos como o(s) da(s) respetiva(s) soberanidade(s) perante a globalização, e a outros, diretamente associados, como os que têm a ver com a multiculturalidade, por exemplo. A retórica, particularmente a europeia e ocidental, é: “vamos unir em vez de dividir ou de multiplicar as diferenças.”

No segundo caso e mais precisamente, isto é, quando não se reconhece a multiculturalidade que está na origem da constituição e história de um dado Estado-nação, o problema está em que essa multiculturalidade parece estar associada a C), quer dizer, ao militarismo e à conquista de território alheio por parte de potências invasoras. O facto pode ser visto como algo que, uma vez aprofundado, poria em questão, controversamente, a própria

¹⁹ Sobre esta problemática e bibliografia associada, veja-se R. Rorty “On Ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz”, in: R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*. Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 203-210.

²⁰ Veja-se, a título de exemplo, P. Gleason, “American Identity and Americanization”, in: *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ed. S. Thernstrom (Cambridge: Massachusetts: Bellnap Press, 1980), 31-57.

identidade do Estado-nação em causa (circunstância essa em que se mantém o *status quo*); mas também, como acontece com as comunidades referidas em 9), pode ser encarado como um fator preponderante para a reclamação de autonomia e independência perante outro Estado ou federação de Estados-nação qualquer. O que fica dito poderia ser abundantemente exemplificado, de várias perspetivas ideológicas e/ou políticas, a que já se aludiu de 4) a 8). Para garantir a respetiva autonomia e independência, não é suficiente, filosoficamente falando, que um dado Estado-nação qualquer proclame que é soberano e reconhecido como legítimo pelas instâncias internacionais apropriadas (ONU). Essa soberanidade, por muito legítima e institucional que seja, pode ser frágil; por exemplo, resultar da geopolítica e não se fundar em razões sociais e culturais (como acontece em alguns casos de 7) e de 8]), porque o que acontece (*a contrario*) é que há inúmeras comunidades regionais/nacionais (na Europa e na Ásia, designadamente) que não são autónomas nem soberanas mas reclamam independência e soberania precisamente por esse tipo de razões. Por outro lado, casos existem, como aqueles aludidos em 5) e em 6), cuja soberanidade foi alienada e se tornaram independentes, mas com os quais, contudo, a questão da identidade social, cultural e política (à luz dos arquétipos mais acima referidos) continua a ser uma questão em aberto, parcialmente, pelo menos. A recente invasão da Ucrânia pela Rússia, desfeito que foi o império da URSS e adquirida que foi a soberanidade, perante a ONU, por parte do primeiro Estado-nação, parece-me ser um exemplo recente do que acabei de dizer. Obviamente, o que é decisivo para se lidar com este assunto é a existência de uma identidade ideologicamente distinta das demais, por parte da comunidade ou Estado-nação que a reclama. Mas o assunto é controverso, considerando a legitimidade/soberanidade concedida pela mesma ONU a Estados-nação como os referidos em 8).

Parte do que foi dito parece aplicar-se à independência e constituição do Estado-nação português, no século XII, que só veio a concretizar-se, um século mais tarde, depois da conquista de território anteriormente dominado pelos árabes. A civilização árabe (e islâmica) deixou um legado profundo na própria cultura portuguesa em todos os domínios (língua e cultura: toponímia, arquitetura, etc.), como é sabido, e um tal legado é, por vezes, ignorado pela retórica política quando esta se ocupa da questão da identidade nacional (a montante), porque, justamente, essa identidade foi construída, à partida, contra essa civilização como atestam imponentes marcas territoriais (os castelos, de norte a sul do país). De modo que aprofundar o assunto poderia ser muito problemático, pondo em questão a própria identidade nacional como Estado-nação.²¹ Não há identidade (e, portanto, inclusão), como se verá, sem

²¹ Não existe muita bibliografia sobre o assunto (o que atesta do que acabei de dizer quanto à questão da identidade). Veja-se S. L de Carvalho, *Lisboa árabe* (Lisboa: PARSIFAL, 2022).

diferença e, em última análise, *discriminação e exclusão de quem não se reconhece na mesma*. Este último fator é essencial para se compreender a referida retórica.

B) e C) são arquétipos fundamentais e tão “sagrados” como os valores aludidos em D). Para B) e à partida ou de maneira geral, a melhor explicação parece ser a antropozoológica: o território não é apenas o espaço geográfico que enquadra uma dada comunidade ou comunidades, mas o “lugar natural” desta ou destas, que é simultaneamente espaço de segurança e de sobrevivência. Essa comunidade ou comunidades já ocupavam esse território, antes de quaisquer outras, porque aí nasceram e cresceram compartilhando valores e sedimentando cultura, ao longo do tempo, entre os respetivos membros. Mas B) pode estar (e normalmente está) estreitamente associado a C) e a D): o território pode constituir ponto de partida para o que é suposto ser a construção da identidade do Estado-nação, como acontece com a chamada “vocação marítima” de Portugal e retórica associada (a descoberta e colonização de outros continentes), que implicam, para algumas versões dessa retórica e quando a referida “vocação” é contrastada com a pequenez do território nacional, epopeia abertura civilizacional ao mundo e multiculturalidade. Mas também pode constituir o local de destino eleito, por esta ou aquela razão meta-histórica (e, mais uma vez, em última análise, retórica), precisamente para a construção dessa identidade – como parece acontecer com os EUA (território que é suposto ser, utópica e praticamente desde a Segunda Guerra Mundial, o expoente máximo da liberdade e da concretização da realização pessoal, designadamente, a financeira)²² ou (por razões étnicas e religiosas, a que já se aludiu) com o Estado de Israel, por exemplo. Portanto, o território não é apenas o “lugar natural” que enquadra geograficamente um dado Estado-nação: é o lugar de um destino ou de uma missão meta-histórica, teólogica, da comunidade ou comunidades que o ocupam. Isto significa que o território pode deixar de coincidir com esse tipo de enquadramento para se identificar com a aludida missão. Parafraseando o discurso do Presidente da República de Portugal no dia 10 de junho de 2022:

Foi o povo português que cruzou oceanos e fez dos oceanos a nossa terra de futuro (...) [Portugal é] um arquipélago feito de um retângulo de terras e dois outros arquipélagos compostos de ilhas variadas, com um mar muito maior do que a terra.

²² Veja-se, por entre a inúmera bibliografia sobre o assunto, D. J. Schildkraut, “National Identity in the United States”, in: S. J. Schwartz, K. Luyckx & V. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes* (Springer, 2011), 845-865; e R. Rorty, *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999).

Quanto a C), é pressuposto incontornável da identidade proto-histórica do Estado-nação, como provam, *a contrario*, as teses pacifistas. “A razão” não está necessariamente do lado de quem tem as armas, mas superlativamente ou por maioria de razão, de quem não as tem, e oferece resistência não armada à defesa do seu “território natural”, como prova a resistência da Índia, liderada por Gandhi, à colonização inglesa, que levou à independência desse território nos anos quarenta do século passado (e, depois, à integração no Estado indiano de ex-colónias portuguesas). Em todo o caso e empregando uma expressão já anteriormente mencionada, “morrer aos milhares” pela defesa da pátria (utilizando armas ou não), desde as suas mais remotas fundações, é precisamente o sacrifício máximo pelo cumprimento do destino e missão a que me referi anteriormente. Assim se adquire, de certo modo, a mesma imortalidade que é suposto ter a própria pátria. E os Estados-nação, de maneira geral, têm formas protocolares de fazer o registo comemorativo de uma tal imortalidade (condecorações honoríficas, panteões nacionais, etc.). Uma boa parte dos “heróis nacionais” de cada um desses Estados provém precisamente da luta pela defesa da pátria, sendo certo que os ditos “heróis” podem estar (e normalmente estão) associados a C).

A partilha de uma língua ou de línguas comuns, por uma dada comunidade ou comunidades (D), é um pressuposto essencial da identidade dos Estados-nação em causa. É um requisito fundamental de quem queira obter, como imigrante, a nacionalidade por parte de um Estado europeu ou norte-americano, como é o caso dos próprios Estados Unidos.²³ Qualquer língua não é apenas um meio de comunicação para o(s) membro(s) da referida(s) comunidade(s): incorpora os valores sociais, culturais e políticos do(s) Estado(s)-nação envolvido(s) no uso da(s) mesma(s), e, portanto, é também um meio de ação/interação no contexto desse(s) mesmo(s) Estado(s). Mas pode constituir um fator da própria identidade multiétnica e multicultural dos Estados-nação (como acontece com as ex-colónias portuguesa e inglesa em África), sob pena de essa identidade não existir. Ela muda e evolui ao mesmo tempo que evoluem os referidos valores e está, portanto sujeita às respetivas contingências temporais. É por isso que a língua é tão “sagrada” como os valores em causa. Fazer do “Dia de Portugal” (10 de junho), que é o dia de Camões, simultaneamente, o dia da pátria e da língua, é muito significativo, deste ponto de vista. Dominar a língua na maior ou menor perfeição expressa, em última análise, a maior ou menor identificação com os referidos valores. É o caso dos poetas e dos romancistas, que são eleitos, normalmente, como os expoentes máximos da cultura de cada Estado-nação, como acontece no caso português e outros, pelo mundo inteiro, independentemente do

²³ Veja-se S. Song, “What does it mean to be American”, *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences* 138 (2009), 31-40.

quadrante ideológico-político em causa. No aludido caso, é o superior domínio da língua que atesta paradigmaticamente o expoente máximo da identidade nacional: as descobertas marítimas e as multiculturalidades associadas.

A bandeira e o hino de cada Estado-nação (E) são arquétipos fundamentais da identidade de cada Estado-nação; e estão normalmente associados. Neles especialmente se consagra uma tal identidade, que, por razões óbvias, não poderia deixar de diferir das identidades de outros Estados-nação. Ambos são arquétipos caracteristicamente retóricos: é suposto que, perante qualquer um deles, testemunhemos a devida homenagem e reverência, e, no segundo caso, que seja cantado coletivamente numa postura emulativa, ou mobilizadora e agregadora, eventualmente com a mão no peito. Parecem não existir dúvidas de que os dois tenham origens militares. A bandeira identifica o grupo ou a comunidade em causa perante outros grupos ou comunidades rivais; é, supostamente, a última coisa a cair ou a ser destruída depois desse mesmo grupo ou comunidade soçobrarem. Mas, nos hinos, essa postura militarista está igualmente patente. O arquétipo retórico primacial parece ser aquele em que a comemoração da bandeira e do hino é feita em simultâneo. Em “*La Marseillaise*”, o hino nacional francês, que data dos finais do século XVIII, dir-se-à:

Allons enfants de la Patrie, le jour de gloire est arrivé. Contre nous de la tyrannie. L'étandard sanglant est levé. L'étandard sanglant est levé! Entendez-vous dans les campagnes mugir ces féroces soldats? Ils viennent jusque dans vos bras égorger vos fils et vos compagnes. Aux armes citoyens! Formez vos bataillons. Marchez, marchez! Qu'un sang impur abreuve nos sillons!

Algo de similar, com as devidas adaptações por analogia, se dirá no hino nacional português (“*A Portuguesa*”), que é mais de um século posterior ao francês.

Heróis do mar, nobre povo, nação valente, imortal. Levantai hoje de novo o esplendor de Portugal! Entre as brumas da memória, ó Pátria, sente-se a voz dos teus egrégios avós que há-de guiar-te à vitória! Às armas, às armas! Sobre a terra, sobre o mar. Às armas, às armas! Pela Pátria lutar. Contra os canhões marchar, marchar!

É claro que uma tal postura parece estar “fora de tempo” ou desatualizada nos tempos hodiernos, em que o pacifismo (e a associada retórica) parece ser a palavra-chave fundamental. Mas, como já se disse, rever ou reformular, por parte de um dado Estado-nação, a bandeira e o hino, seria rever ou reformular o que se entende constituir a identidade mais profunda desse mesmo Estado. E isso está fora de questão, porque seria catastrófico; só acontece em períodos revolucionários e absolutamente excepcionais.

3. *Patria*: identidade pessoal e identidade coletiva

Uso a expressão latina: *patria*, desde logo para evitar equívocos, em inglês, entre o termo “pátria” e múltiplas e díspares traduções do mesmo para essa língua. Por outro lado, a significação da referida expressão é relativamente consensual nas línguas europeias e outras de origem latina (ou romântica). Agora, o meu problema, como já sugeri, é a exploração filosófica do termo e respetivas significações em causa, independentemente da sua aplicação a este ou aquele Estado-nação em particular. “Estado-nação” é, portanto, a expressão-chave para podermos desenvolver essa exploração. Pertencemos a um dado “Estado-nação” quando pertencemos a uma comunidade qualquer, coletivamente organizada, que possui uma identidade própria, em termos sociais, culturais e políticos, que a distingue, por contraste, de outra comunidade de outro Estado-nação qualquer. Este aspecto – o da distinção/exclusão – é essencial. Só há identidade – pessoal e/ou coletiva – através da diferença, qualquer que seja a matéria de que nos ocupamos – razão pela qual falhas, deturpações e/ou alterações quanto ao reconhecimento dessa “identidade” podem constituir um problema complexo, dando origem, eventualmente, a sanções ou penalizações. É o que está previsto nas constituições da generalidade dos Estados-nação quando, de uma forma ou de outra, se viola a identidade típica de cada um deles (ofender os símbolos de cada um desses Estados para os respetivos cidadãos, por exemplo). Diferentes comunidades ou, até mesmo, diferentes “Estados”, podem coexistir no seio do mesmo Estado-nação, como acontece quando nos encontramos perante os casos de Estados federados; mas, seja como for, essa coexistência pressupõe a partilha de uma história e valores sociais, culturais e políticos comuns; pressupõe uma identidade coletiva, mais ou menos fundamental, que não pode ser ofendida sob pena de punição e/ou exclusão do Estado-nação em causa. Uma tal identidade é de tal maneira essencial ou fundamental, como se disse, que, como regra, não chega a ser discutida ou questionada; a não ser, no caso da generalidade dos chamados “países democráticos”, quando se procede à discussão das respetivas constituições em termos políticos e legais. Como regra e volto a sublinhar: é um tabu. O que se passa, quanto à identidade mencionada, não é muito diferente do que se passa quanto à identidade de cada um de nós, como pessoas e/ou cidadãos; colocá-la em causa pode ter consequências problemáticas, quando não mesmo muito perigosas ou trágicas (em termos de saúde mental, por exemplo). Tomem-se como referências, na Europa designadamente, os problemas – relativamente comuns, hoje em dia – de mudança de orientação sexual, particularmente já depois de se ser adulto/a, e outros associados. Eles podem ter consequências devastadoras. Identidade pessoal e identidade coletiva estão estreitamente relacionadas. Na verdade, a construção da nossa identidade pessoal é feita no quadro da sociedade a que

pertencemos e de acordo com os respetivos enquadramentos culturais e políticos. Essa identidade é matéria de aprendizagem desde a infância e o ensino básico até se atingir a maioridade; e é indissociável da própria construção ideológica do Estado-nação a que se pertence. Só haverá, pois, identidade pessoal na justa medida em que essa identidade é, simultaneamente, uma identidade social, cultural e política no quadro desse mesmo Estado.

3.1. Desenvolvimentos

Um Estado-nação qualquer há de constituir uma *patria* no sentido em que a mesma configura a identidade suprema e coletiva dos respetivos cidadãos. É por aqui que passa a génesis biológica e social do conceito de *patria*, de acordo com a sua proveniência latina. Por outras palavras, a identidade de cada cidadão, ultimamente, configura a identidade do respetivo Estado-nação ou da respetiva *patria* – espelha-se nesta – e vice-versa. Como já se disse, uma tal identidade é contruída, por múltiplas vias, desde o momento em que nascemos até àquele em que passamos a ser cidadãos de pleno direito. Identidade pessoal e identidade social, cultural e política com a pátria/Estado-nação a que pertencemos, são praticamente indiscerníveis. Na verdade, a identidade pessoal de cada um de nós começa por ser fabri-cada, à partida, através da escolaridade, pela pátria ou Estado-nação a que pertencemos, de tal modo que, por fim, quando nos tornamos “cidadãos” para todos os efeitos legais, se funde e/ou confunde com a identidade da nossa *patria* ou Estado-nação. Nessa altura deixamos de ser inimputáveis. Por outras palavras, uma tal identidade é uma construção progressiva, em termos sociais, culturais e políticos. O que significa, se se preferir, que só nos identificamos a nós mesmos através dos outros cidadãos ou da sociedade/Estado-nação a que pertencemos; como se verá mais à frente, hoje em dia só nos identificamos a nós mesmos – quer quanto ao nacionalismo quer quanto ao patriotismo – através da globalização mediática. É fundamentalmente por estas vias que podemos perceber alguma coisa sobre a nossa própria identidade. “Diz-me o que é que (como é que) eu sou!” – é a pergunta que fazemos ao espelho constituído por esse Estado-nação e pelos media. É claro que há fatores genéticos e biológicos que estão na base dessa identidade. Mas a tese é que ela é fundamentalmente uma construção que depende, à partida, da *patria* e/ou Estado-nação de que fazemos parte. Cada um de nós há de ter um agregado qualquer ao qual começa por pertencer desde que nasce (atualmente, na Europa em particular, já não é sequer necessário que esse agregado seja heterossexual, uma vez que o mesmo pode perfeitamente ser homossexual ou pura e simplesmente ser institucional). Mas, a partir daí, quando entra em causa a educação e, particularmente, a escolaridade (creches/pré-escolaridade, ensino básico, etc.), esse agregado torna-se mais

ou menos comum e/ou coletivo e passa a identificar-se, em última análise, com o próprio Estado-nação a que se pertence. O que significa não só que a nossa suposta “identidade pessoal” não existe *per se* ou substantivamente, à partida, como algo que nos definiria caractereologicamente, e que, portanto, é matéria de construção social, cultural e política progressiva, mas também que, para além disso e fundamentalmente, ela pertence à pátria e/ou Estado-nação com que, quer o queiramos quer não, nos identificamos finalmente. Colocar em causa a identidade desse Estado, por esta ou por aquela razão (o que acontece recorrentemente), pode significar pôr em causa, mais ou menos decisivamente, a nossa própria identidade. Pode constituir não apenas um problema político mas também um problema, porventura mais importante, de saúde mental, pública e pessoal.

Não é só a identidade de cada um de nós que é uma construção; acontece que essa construção é ideológica no sentido em que varia de acordo com os valores sociais, culturais e políticos da *patria* ou Estado-nação a que pertencemos. Mais e fundamentalmente: uma tal *patria* ou Estado-nação é ele/ela própria uma construção ideológica; sendo certo que os Estados-nação, de maneira geral, jamais admitirão esta tese fundamental. Como se mostrou ao longo deste artigo, o nosso problema resulta desde logo do seguinte: várias representações, alternativas e conflituosas entre si, do mesmo Estado-nação a que pertencemos, são possíveis. E, de facto, elas ocorrem frequentemente. Da mesma forma e, em parte, pelas mesmas razões que não existe nenhuma identidade substantiva (excetuando a genética e/ou biológica) que nos definiria à partida, pessoalmente, também não existe nenhuma identidade substantiva a que chamaríamos “pátria” e que configuraria a mesma independentemente, ou à revelia, das nossas representações sobre ela. Não existe nenhuma autêntica narrativa da “história de Portugal”, da “história de Espanha” ou da “história dos Estados Unidos da América”; tudo o que existe são metanarrativas; é meta-história.²⁴ Considere-se, por exemplo, a respeito da retórica utópica e ideológica das descobertas marítimas, evocada pelo Presidente M. Rebelo de Sousa no passado dia 10 de junho de 2022, o que António Sérgio escreveu – já lá vão mais de sessenta anos e em pleno Estado Novo – contra uma interpretação messiânica e nacionalista dessas descobertas, vincando a sua natureza essencialmente comercial e enfatizando a respetiva desumanização perante os povos “descobertos”:

²⁴ Veja-se H. J. Ribeiro, “A filosofia da história e da historiografia de R. Rorty: questões hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias*, 34 (2016), 35-55.

Os nautas portugueses, ao buscarem o caminho marítimo para a Ásia, satisfizeram uma necessidade dos europeus do tempo e propuseram-se aquilo que tinham querido outrora (...) os soberanos da Pérsia e o imperador Augusto: exercer domínio, na maior extensão praticável, sobre as linhas de tráfico do Oriente à Europa. (...) Nas proezas em terras do litoral de Marrocos, nas ao longo do que chamámos Guiné, e ainda nas aventuras e nas ações de guerra que se foram travando para além do Cabo, podemos convir em que tivesse ingerência o famoso “espírito de cruzada”, *desde que se defina esse mesmo ‘espírito’ pelo impulso de rapina e escravaria dura exercido à custa de gente ‘infiel’* (...), sem a mínima nesga de relação possível com as doutrinas características do Evangelho, com algo que se possa denominar cristão; na essência, *esse ‘espírito de cruzada’ é também económico (roubo violento dos bens do ‘infiel’, escravização da gente a que se dava assalto)*.²⁵

Tudo o que existe são sempre e somente representações daquilo que é suposto constituir a nossa *patria* ao longo da sua história. Essas representações, como se disse, podem ser conflituosas entre si; podem até ser fraticidas. A partir do momento em que uma dada comunidade reclama possuir uma história e valores próprios e diferentes daqueles com os quais foi tradicionalmente identificada [como mais acima foi dito em 9)], temos um problema, na medida em que ela quer passar a ser identificada com um Estado-nação específico ou singular e a desvincular-se daquele (ou daqueles) a que pertenceu anteriormente. Agora, a minha tese é que, muito embora essa reclamação possa ser trágica, conduzindo à guerra ou ao terrorismo organizado (como aconteceu no país basco, em Espanha, e acontece atualmente com a Ucrânia), o facto, em si mesmo, não tem nada de extraordinário do ponto de vista ideológico-político. É recorrente, seja qual for o Estado-nação em causa, e temos de nos habituar a ele. Como se disse, ao longo da respetiva história um dado Estado vai construindo progressivamente várias representações da sua própria identidade; e tais representações podem rivalizar e ser conflituosas entre si, quando não mesmo mudar bruscamente, como acontece em casos de revoluções e/ou de alterações radicais das respetivas constituições políticas. O que acontece é que essas representações são protagonizadas por grupos sociais que querem alcançar o poder; e, portanto, é natural um conflito entre as mesmas. Mais uma vez: seja qual for o Estado-nação em questão, não existe qualquer *patria*, como entidade substantiva, independentemente das representações ou discursos mais ou menos diferentes e conflituosos entre si sobre a mesma. No limite, poderá dizer-se que uma dada representação ou discurso é mais adequado ou apropriado do que os outros. Mas a partir do momento em que aceitamos colocar o problema nestes termos já estamos a

²⁵ A. Sérgio, “Em torno da *História Trágico-Marítima*”, *Obras Completas: Ensaios*. Tomo VIII (Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1974), 142-143, ênfases minhas.

relativizar os conceitos em causa (identidade pessoal vs identidade coletiva) e a entendê-los de um modo mais pertinente ou inteligente. Já estamos a aceitar discutir a nossa própria representação ou representações do Estado-nação a que pertencemos em conjunto com outras representações competitivas e eventualmente diferentes. Estamos a aceitar dialogar e conversar; e o facto é da maior importância. Na verdade e em rigor, é/foi a existência de diferentes representações no contexto de cada Estado-nação, em momentos de crise sobretudo, sobre aquilo que constituirá essencialmente a respetiva *patria*, que potenciou a evolução e desenvolvimento dos mesmos.

Uma vez dito isto, comprehende-se que a identidade pessoal e a coletiva (Estado-nação) são inseparáveis, no sentido em que a primeira há de espelhar-se, de alguma forma, na segunda, e esta, por sua vez, na primeira. Sobre ambas recai o mesmo tabu: não devemos falar publicamente delas, discuti-las ou problematizá-las, sob pena de, finalmente, perdermos cada uma delas. Como mais acima sugeri, pelas mesmas razões que eu não posso ofender, caricaturar ou menosprezar, os símbolos da *patria* a que pertenço, sob pena de incorrer em crime, também não posso permitir que a minha própria identidade seja questionada publicamente. Tenho direito àquilo a que no Ocidente se chama, epicuristicamente, “vida privada” e “qualidade de vida”, a não ser – é claro e excepcionalmente – que eu próprio comece por torná-las “públicas” no meu caso pessoal. A explicação que eu avancei para este paralelismo foi basicamente a seguinte: questionar publicamente a minha “vida privada” significaria questionar a minha própria identidade pessoal, tornando-a problemática: da mesma forma que questionar publicamente a minha identidade coletiva implicaria pô-la eventualmente em risco, pondo em causa simultaneamente a minha própria “vida privada” ou a minha própria identidade pessoal. Agora, não é necessário acrescentar que, tanto num caso como outro, do que falamos é do fundamental ou do essencial. E é precisamente do fundamental ou essencial, sublinho eu, que cada um de nós não pode ou não deve falar. Do que se trata é de tabus, eventualmente pelas melhores e mais pacíficas razões – mas de tabus. Numa sociedade onde não existe ou existiria “vida privada” ou em que a mesma, para todos os efeitos, é ou seria apenas pública, também não existirá ou existiria provavelmente – por mais que tal seja paradoxal – democracia e liberdade de expressão. Uma tal sociedade será ou seria uma sociedade sem espelhos ou, melhor dizendo, uma sociedade com um único espelho que se espelharia unicamente a si mesmo: o seu próprio Estado-nação. Por outras palavras: o inferno do *Leviathan*, de Hobbes.²⁶

²⁶ T. Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil* (London, 1651).

3.2. Como se aprende a ser “português”, “russo” ou “norte-americano”: uma abordagem kuhniana

Quando digo que a identidade de cada um de nós, supostamente, consiste na própria identidade social, cultural e política do Estado-nação ao qual pertencemos, e que ambas são matéria de construção ideológica, estou a aplicar ao meu/nosso problema as teses de Kuhn em *The Structure of Scientific Revolutions* – já lá vão sessenta anos.²⁷ Essas teses, na minha interpretação, que desenvolvi noutras lados,²⁸ são as que se seguem.

(1a) Contra a filosofia e a historiografia da ciência tradicionais, e perante o problema da relatividade ontológica no âmbito, muito particularmente, da física, não existe efetivamente nenhuma base ontológica no mundo que nos permita demarcar “ciência” da “não ciência”.

(1b) Aquilo que é suposto ser a ciência, quer na comunidade científica quer no espaço público, é uma construção que assenta em vários pressupostos metafísicos a discutir, designadamente: α) depende do acordo geral ou consensual dos membros dessa comunidade sobre a suposta objetividade da dita “ciência”, não sobre qualquer matéria que existiria *per se* ou independentemente da sua interpretação; por outras palavras, se não existir o dito “acordo” também não haverá propriamente “objetividade”; β) depende sobretudo da possibilidade de traduzir os esquemas concetuais que estão na base dessa objetividade nos esquemas de teorias científicas já prévia ou anteriormente consensuais para a referida “comunidade” (por exemplo, traduzir as conceções de Einstein nas de Newton ou vice-versa); quer dizer, depende desses “esquemas” ou do que Kuhn chama “paradigmas”.

(1c) Conflitos científicos e institucionais podem ocorrer quando um dado paradigma deixou de ser amplamente aceite ou passa a ser matéria de controvérsia, levando, eventualmente, à exclusão (da respetiva comunidade) daqueles que continuam a adotá-lo perante as vantagens de um novo paradigma.

(2a) O que é ou não “ciência” é uma matéria que depende finalmente da respetiva aprendizagem escolar ou académica (manuais, investigação, provas académicas, etc.) feita no âmbito do paradigma ou esquemas concetuais vigentes para a comunidade científica.

²⁷ Veja-se T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Chicago University Press, 1996, 3rd edition).

²⁸ Veja-se H. Ribeiro, “Who is and Who is not an Analytic Philosopher: A Kuhnian Approach to Analytic Philosophy”, in: J. M. Justo, E. M. de Sousa & F. M. Silva (Eds.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity* (Newcastle upon Tyne [UK]: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 290-305.

(2b) O que significa que é fundamentalmente por esta via (a académica e institucional, com todas as suas contingências) que se aprende o que é ou não a “ciência” de acordo com um dado paradigma.

(2c) É claro que variando o paradigma ou os enquadramentos conceituais, varia também a aprendizagem do que é suposto ser a “ciência”.

Agora, o ponto fundamental da minha analogia é que a construção ideológica do Estado-nação, ou a construção da nossa própria identidade, não é substancialmente diferente da construção da ciência de que nos fala Kuhn.²⁹ Todos nós sabemos onde é que ficam Portugal ou os EUA, geograficamente falando. Mas o facto não responde à questão de se saber o que é que é “ser português” ou o que é que é “ser norte-americano”; quando nos movemos para este âmbito é de representações (esquemas conceituais/paradigmas e/ou metanarrativas), que podem ser conflituosas entre si, de que estamos a falar. Seguramente que existem, quer num caso quer noutra, bases antropológicas que nos permitem discutir a questão de que estamos a falar. Mas, mais uma vez, essas bases só existem à luz de representações discutíveis e potencialmente conflituosas entre si. A analogia com as teses de Kuhn (1a, 1b, 1c) é, pois, muito pertinente. Por outro lado, quanto à aprendizagem da ciência vs aprendizagem da nossa nacionalidade: aprendemos a ser “portugueses”, “russos” ou “norte-americanos” desde logo pela aprendizagem da língua materna, passo a passo, a partir do momento em que nascemos; e fazémo-lo essencialmente na escola, do ensino básico ao superior (como nos diz Kuhn, mais acima citado, a respeito da ciência, em 2a, 2b e 2c). É no âmbito do primeiro tipo de ensino, muito particularmente, que começamos por aprender a geografia e história do nosso Estado-nação e as respectivas particularidades sociais, culturais e políticas; aquilo a que, numa secção anterior deste artigo, chamei os “arquétipos” desse Estado. Aprendemos quais terão sido as (supostas) circunstâncias da fundação do Estado-nação a que pertencemos, qual terá sido a sua evolução ao longo do tempo (ou, se for o caso, dos séculos), o que é que distingue a nossa identidade coletiva das demais (designadamente, das conflituosas ou rivais), quais serão os eventos e as datas que devemos comemorar no que respeita a essa identidade, etc. E, obviamente, aprendemos a cantar o hino nacional, com o devido respeito, e a ter reverência pela bandeira. É neste enquadramento que começamos por ter, sem nos termos apercebido disso, a primeira grande representação da nossa identidade coletiva e, por esta via, da nossa própria identidade pessoal. É com ele que, progressivamente, construímos a nossa cidadania: ficamos a saber qual é a nossa identidade pessoal e familiar, qual é o nosso género,

²⁹ Sobre a problemática da analogia em filosofia, veja-se H. Ribeiro, “The Role of Analogy in Philosophical Discourse”, in: H. Ribeiro (Ed.), *Systematic Approaches to Argument by Analogy* (Springer, 2014), 275-290.

que respeito nos merece a lei geral e respetivas aplicações no nosso Estado-nação, etc. De onde a importância que alguns Estados, como o português, dão ao ensino de certas matérias no âmbito do ensino secundário, como é o caso daquelas que têm a ver com a cidadania (o que despertou alguma polémica nos últimos anos).³⁰ Não há aqui envolvida necessariamente, quanto à questão da nossa identidade, qualquer problemática freudiana: se há algum “pai” ou “mãe” nesta matéria, o reconhecimento deste tipo de entidades passa, como antecipou Hobbes, desde logo pela configuração do nosso próprio Estado-nação. É a este que compete o papel derradeiro de “pai” (*pater*) ou de mãe (*mater*). No limite, não é com Freud – o fundador da psicanálise – que aprendemos alguma coisa sobre essa problemática (porque ele parece ter passado completamente ao lado da mesma), mas com Carl Jung, seu colega e colaborador, mas também rival, intelectualmente falando.³¹ Mas esta é uma matéria que não pode ser discutida aqui.

Seja como for, a representação da nossa identidade coletiva varia com a evolução do Estado-nação ele mesmo; por vezes, varia mais ou menos bruscamente, como acontece em períodos revolucionários (como nos diz Kuhn a respeito da ciência); muito especialmente e desde os anos oitenta do século passado e a entrada em cena da globalização mediática, essa representação variou rápida e velozmente. De um momento para o outro, neste ou naquele Estado ocidental, a homossexualidade passa a ser aceite, o aborto e a eutanásia são legalizados, a questão da identidade de género passa a ser relevante, e por aí fora, sem que essas transformações tenham a devida coerência e consistência em relação às leis constitucionais desses Estados e, pior do que isso, se enquadrem adequadamente na representação da nossa própria identidade pessoal, quer dizer, naquela representação que, por assimilação, integramos a partir da representação da nossa identidade coletiva. Isto é uma autêntica tragédia para a questão de saber qual é precisamente essa identidade. Ainda muito pior do que o que acaba de ser dito: tudo isto acontece sem que as referidas transformações, do Estado-nação a que pertencemos, correspondam a transformações, no mesmo sentido, de outros Estados-nação muito próximos do nosso próprio Estado do ponto de vista histórico, geográfico, cultural e político. Pode muito bem acontecer que no Estado X, na fronteira do nosso próprio Estado e correspondendo a um Estado integrado no mesmo bloco

³⁰ Veja-se “A polémica disciplina de cidadania está nas escolas desde 2018 para promover inclusão”. *Jornal de Notícias* (08/09/2020). URL: <https://www.jn.pt/nacional/a-polemica-disciplina-de-cidadania-esta-nas-escolas-desde-2018-para-promover-inclusao-12704018.html> (consultado em maio de 2022).

³¹ Veja-se C. G. Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected Works of C. G. Jung, vol. 9, Part 1, ed. and transl. by G. Adler & R. F. C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1981).

económico e político que o nosso, a eutanásia (ou a mudança da identidade de género) tenha sido aprovada, enquanto ainda tal não aconteceu (e/ou não é espetável que venha a acontecer brevemente) no Estado-nação a que pertencemos. No limiar dessa fronteira, passamos a ter uma outra representação da identidade coletiva de uma outra comunidade/Estado qualquer e, consequentemente, uma outra representação (virtual e competitiva) da nossa própria identidade pessoal. O relativismo passa a ser a norma.³² O que nos conduz ao tema seguinte, neste artigo.

3.3. A erosão do conceito de Estado-nação perante a globalização

3.3.1. A erosão política

Os conceitos de Estado-nação e de nacionalismo sofreram uma erosão decisiva e fundamental, pouco depois do fim da Segunda Grande Guerra. Como já se disse, com esta aparece uma nova ordem política internacional, que abrange a geopolítica mundial e se fez sentir, sobretudo, a partir dos anos sessenta e setenta do século passado. Neste âmbito e de acordo com essa nova ordem, alguns Estados-nação instituíram entre si, de forma alinhada e de acordo com os respetivos interesses, blocos económicos e políticos, o que, por sua vez, conduziu à perda da necessária independência e soberania de cada um deles. No Ocidente e na Europa em particular (que, para todos os efeitos, é o enquadramento mais relevante sobre o assunto), esses blocos (é o caso, fundamentalmente, da chamada “União Europeia”) assumiram progressivamente o papel dos próprios Estados-nação. É preciso dizer que, antes desses blocos serem constituídos, já as próprias regras do comércio internacional tinham imposto limites à independência e soberania a que aludimos, para já não falar do financiamento internacional a que cada Estado-nação é obrigado por forma a sobreviver. Agora, a harmonização da legislação comum a todos e a cada um dos membros de um dado bloco económico e político, por força dos imperativos comerciais que referimos, conduziu a uma apagamento evidente da ideia de Estado soberano e independente, por muito que cada um deles continuasse (como continua e mostra recentemente o chamado “Brexit” a respeito de Inglaterra) a reclamar essa soberania e independência. A verdade é que quem efetivamente

³² S. Toulmin levantou este assunto pela primeira vez na história do pensamento ocidental, em *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., 1976). Veja-se H. Ribeiro, *Retórica, Argumentação e Filosofia (Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos)* [Coimbra: MinervaCoimbra, 2016, cap. 5]. E H. Ribeiro, “In the Face of Relativism: Stephen Toulmin’s Latest Views on Rhetoric and Argumentation”, *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), 95-110.

manda nesses Estados, hoje em dia, não são efetivamente os governos do mesmos mas instâncias multinacionais (os blocos ecomómicos e políticos, os bancos e fundos financeiros internacionais) que é suposto prosseguirem os seus interesses no melhor interesse de cada uma das nações envolvidas. A consequência principal de tudo isto não foi só o apagamento da noção de soberanidade, que é essencial às fundações dos Estados-nação de maneira geral, como mostrou Habermas nos artigos supracitados, mas também, se não fundamentalmente, a erosão cultural provocada pela descentralização e globalização do poder político e económico de maneira geral. De uma certa forma, essa globalização feriu de morte a ideia de Estado-nação, conduzindo, indelevelmente, a reações contrárias por parte das sociedades civis: nelas incluindo, à cabeça, o chamado “nacionalismo”. O “patriotismo” só aparece depois, hipocritamente, como forma de salvar o que seria possível salvar do nacionalismo: a própria ideia de Estado-nação.

3.3.2. A erosão cultural

Com o enfraquecimento progressivo da ideia de Estado-nação e a profunda descentralização de poderes associada, a consequência foi que, em múltiplos e diversos planos, as sociedades civis começaram a assumir elas mesmas uma boa parte dos poderes supostos dos próprios Estados-nação. Quando a globalização se tornou mediática, através da comunicação social, os Estados-nação mostraram-se incapazes de administrar e controlar. O resultado foi o divórcio entre esses Estados e as sociedades civis correspondentes, que começaram a se auto-organizar a elas mesmas (passe o pleonasmico) tanto a nível nacional como internacional.³³ No Ocidente e na Europa em particular, uma das consequências mais importantes da Segunda Grande Guerra foi que essas sociedades deixaram de se identificar com os valores sociais, culturais e políticos tradicionais defendidos pelos respetivos Estados-nação, e que estes, por sua vez, foram incapazes de assimilar e compreender esse facto fundamental. Entre esses valores incluem-se os religiosos e matérias essenciais associadas aos mesmos como, por exemplo, os direitos humanos ou os relacionados com a orientação sexual. A globalização mediática, na sequência do aparecimento da “Internet” e das redes sociais, tornou patente essa fragilidade estrutural ou constitucional dos Estados-nação, ao mesmo tempo que trouxe para o espaço ou a esfera pública as próprias sociedades civis, com todas as complexidades características de cada uma delas e diferentes das demais. Uma autêntica confusão e irracionalidade! Tratou-se e trata-se, no Ocidente em particular, de um confronto mediático entre duas barricadas

³³ Veja-se, sobre toda esta problemática, S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

distintas e bem claras: de um lado as sociedades civis des-organizadas; do outro, os velhos Estados-nação incapazes de se reformarem. As primeiras começaram a auto-organizar-se como podiam: surgem as primeiras organizações não governamentais no âmbito, já referido, dos direitos humanos, de orientação sexual ou de defesa do ambiente. As segundas, quer dizer, as mais altas instâncias políticas, assistiam ao espetáculo e confrontavam-se com o mesmo sem saber como intervir (ainda hoje não sabem), ou fazendo cedências aqui e ali. Toffler, em *The Third Wave*, diz-nos alguma coisa sobre o assunto, oracularmente, logo nos anos oitenta do século passado.³⁴

3.3.3. O nacionalismo, como resposta reacionária, e o patriotismo

Os Estados-nação ocidentais e europeus, em particular, aí incluindo os defensores do chamado “patriotismo”, são os primeiros e principais responsáveis, perante o quadro que foi delineado anteriormente, pelo aparecimento do nacionalismo, que é um fenómeno político e mediático relativamente recente, sendo certo que as suas raízes históricas são muito antigas. O que os nacionalistas querem é que se volte, sem contestação, aos arquétipos do Estado-nação mais acima referidos e analisados. Querem uma coisa impossível: acabar com a globalização e a multiculturalidade associada. E isso tem algum impacto, porque há gerações ainda ativas no espaço público cuja única bíblia política são precisamente esses arquétipos. Foi isso que aprenderam no ensino básico, quando (e se) o frequentaram; e foi por via dos referidos arquétipos que apreenderam a ser “portugueses”, por exemplo, e a identificarse com a respetiva pátria. *As mudanças ocorridas na transformação social, cultural e política do Estado-nação a que pertencem, particularmente dos anos oitenta do século passado em diante, passaram-lhes completamente ao lado numa perspetiva propriamente intelectual.* E essas gerações não têm culpa disso. Agora, há décadas, para qualquer estudante universitário inteligente, que os referidos arquétipos deixaram de fazer sentido. Mas, como já aqui se disse à exaustão, não há volta a dar, nesta matéria, para as élites intelectuais dirigentes nos países europeus, designadamente: não se pode discutir a identidade mais profunda do Estado-nação sem a pôr decisivamente em causa. Não se pode renunciar aos ditos arquétipos sempre pretendendo continuar a ser um Estado-nação soberano e independente. De forma que os dois lados desta barricada – nacionalismo e patriotismo – estão errados. Estamos – como já se disse – no âmbito do que na retórica e na lógica se chama o “falso dilema”; o que gera as maiores confusões e perplexidades.

É neste amplo contexto que devemos enquadrar a problemática do nacionalismo vs patriotismo. O chamado “patriotismo” é uma forma eufemística

³⁴ Veja-se A. Toffler, *The Third Wave* (New York: HarperCollins Publishers, 1980).

de nacionalismo para efeitos de propaganda política: nenhum dos arquétipos do Estado-nação, que eu elenquei acima, é posto em questão pelos seus defensores. Nenhum. A teoria é: “pode-se defender esses arquétipos e, simultaneamente, ser defensor da globalização e da multiculturalidade.” Na minha perspetiva, este ponto de vista é inaceitável, desde logo porque não é coerente; hoje em dia e em última análise, um “patriota” é sempre, necessariamente, um “nacionalista”, contra aquilo que é pretendido pelo presidente Macron e uma longa tradição francesa na matéria, e, em parte, pelo presidente Rebelo de Sousa. Há que renunciar ao conceito de Estado-nação e procurar conceitos/vias alternativas ao mesmo, se se quer responder, filosoficamente falando, aos desafios intelectuais e políticos levantados pelo nacionalismo, que são enormes, nas próximas décadas. No Ocidente e na Europa em particular, há que repensar e reformular, radicalmente, o conceito de “Estado-nação”, Estado a Estado, e em termos constitucionais. Uma das razões é que, em vários casos, como o português e outros na Europa (designadamente), os textos das respetivas constituições há muito tempo que deixaram de corresponder aos interesses de sociedades civis resilientes e tendencialmente apátridas, que não se reconhecem quer nesses textos quer, mais decisivamente, nos arquétipos dos respetivos Estado-nação. A contradição entre o chamado “direito à vida” e os direitos ao aborto ou à eutanásia é apenas uma entre várias outras contradições flagrantes entre esses arquétipos e as sociedades correspondentes. Outras contradições, não menos gritantes, aparecerão a breve trecho.

3.3.4. O patriotismo como resposta reacionária perante a globalização

O patriotismo ele mesmo constitui, como acaba de se sugerir, uma resposta reacionária perante a globalização. Se esta significa e implica que os Estados-nação não estão à altura de desempenhar adequadamente o seu papel, quer dizer, não correspondem mais às exigências e interesses das respetivas sociedades civis, então esses Estados devem dar lugar a outra coisa qualquer, que nós ainda não sabemos precisamente o que será, mas que, em todo o caso, *podemos e devemos começar, desde já, a discutir*. O chamado “patriotismo” está longe de ser a resposta ao nosso problema. O que a globalização (a mediática, em particular) significa é que a representação da nossa identidade no âmbito do Estado-nação a que pertencemos é apenas uma entre várias outras possíveis. A cada momento os media invadem o espaço público globalizado com uma tal pluralidade e diversidade de representações. De resto e como se disse mais acima, esta consequência – quer dizer, a da perda de uma suposta independência e soberanidade no plano cultural – segue-se logo, ou à partida, da integração desses Estados (como é caso dos da União Europeia) em blocos económicos e políticos, que são também, para todos

os efeitos, culturais. Uma tal integração obriga cada um deles a enquadrar-se legislativamente – fazendo todas as mudanças internas/externas necessárias para o efeito – no bloco a que pertencem, sob pena de, em última análise, serem excluídos do mesmo. *Os valores sociais, culturais e políticos de cada Estado perdem a sua significação tipicamente nacional* e, quando é necessário escolher entre os mesmos e os dos aludidos blocos, são estes últimos que prevalecem. Estou a falar por exemplo e novamente, no quadro da União Europeia, de direitos como o do aborto, da orientação sexual, da identidade de género ou da eutanásia; mas muitos outros poderiam ser aduzidos, como, designadamente, os dos refugiados. De modo que, se o nacionalismo é uma resposta inaceitável perante a globalização, algo de similar poderia ser dito a respeito do patriotismo. *As sociedades civis ocidentais e europeias, em particular, tornaram-se tendencialmente apátridas em termos culturais no século XXI*: o seu autêntico enquadramento, desse ponto de vista, não são tanto os respetivos Estados-nação, mas mais, e sobretudo, o mundo virtual configurado pelos media.

3.3.5. Nacionalismo e patriotismo como respostas reacionárias perante a globalização

O que a problemática nacionalismo vs patriotismo mostra é que o Estado-nação falhou completamente como forma de organização social, cultural e política da comunidade ou comunidades a que se refere. Isso parece-me ser mais ou menos evidente no Ocidente e na Europa em particular. O problema consiste, como se disse, em saber o que é que se deve pôr no seu lugar nas décadas que se seguem, porque nem as organizações intergovernamentais nem as não governamentais podem desempenhar o papel de Estado-nação. A globalização mediática tornou obsoletos todos os referidos conceitos. Como se disse, *a aperceção que, hoje em dia, um intelectual ou um cidadão esclarecido tem de si mesmo, nesta matéria, é que é fundamental e essencialmente apátrida*. Tem que ter, necessariamente, esta(s) ou aquela(s) nacionalidade(s), mas isso não significa que subscreva a(s) respetiva(s) cultura(s) e idiossincrasias. A sua cultura não é nacional mas a cultura cosmopolita configurada pelos media e pelas redes sociais em especial, com todas as suas confusões e irracionalidades – cultura essa que, de resto, os Estados-nação, tanto no plano nacional como no internacional, se mostram incapazes de controlar e administrar, desde o princípio, pela simples razão de que não foram vocacionados para o efeito. Não é – mas deveria ser – a sua missão. De onde resulta que, no Ocidente de maneira geral, todos (os cidadãos esclarecidos) somos apátridas e, tendencialmente pelo menos, deixámos de ter esta ou aquela nacionalidade (culturalmente falando), sem saber ainda precisamente aquilo que somos no quadro do nosso próprio Estado-nação. É claro que tudo isto gera, como já se disse, enormes problemas de saúde mental, pessoal e coletiva.

4. Revisitando os arquétipos: ideologia e utopia

Discutindo os arquétipos, não estou a dizer que eles são corretos ou incorretos, certos ou errados. Que sejam ideológicos, parece evidente, desde logo porque, constituindo enquadramentos para a identidade de cada Estado-nação, são discutíveis (contra a retórica tradicional dos dirigentes dos Estados-nação). Mas isso já foi claramente demonstrado até aqui. A minha tese, agora, é que esses arquétipos não são só ideológicos mas também, fundamentalmente, utópicos. Na sequência de investigações anteriores, entende-se por discurso utópico *um discurso que se refere àquilo que poderá ou poderia acontecer apenas através do que, supostamente, já está a acontecer*.³⁵ Nesta aceção do conceito, a utopia não deve ser confundida com a fantasia e a imaginação efabulatória, como acontece no célebre livro de Thomas Morus, publicado em 1516, intitulado precisamente *Utopia*. Não: a utopia tem a ver com o próprio presente; com a nossa forma de lidar com o mundo e as respetivas representações virtuais. O presente é, ele mesmo, utópico, na medida em que aquilo que ele é ou deixa de ser incorpora projeções sobre o que cada um de nós supostamente é ou será, e, por isso, tem a ver com o futuro ou aquilo que está, *supostamente*, por vir. Por outras palavras, o presente é necessariamente algo que só ocorre através de uma metanarrativa qualquer, que, por definição, é sempre mais ou menos intemporal. *A globalização mediática, da última metade do século passado em diante, só veio reforçar aquilo acabo de dizer; abrindo, perante cada um de nós, múltiplos e diversos mundos virtuais como espaços de concretização quer da nossa identidade coletiva quer da nossa própria identidade pessoal.* É por todas estas razões que, retoricamente falando, é muito fácil aos dirigentes dos Estados-nação lidarem com representações utópicas, que são também ideológicas, sobre uma (suposta) identidade coletiva, desses Estados, marcada pela intemporalidade, independentemente de ser ou não falaciosa (o que não está aqui em questão). Geralmente, essas representações não são discutidas ou contestadas, porque, para além das razões já anteriormente avançadas, elas não têm a ver com a conhecida teoria da verdade como correspondência: não há nada, em cada uma delas, que nos leve a dizer que são verdadeiras ou falsas. Deste ponto de vista, a única coisa que podemos dizer é se são coerentes ou não. Agora, se aceitarmos as definições correntes de “cultura nacional” como o conjunto de crenças, valores, costumes e tradições mais ou menos incorporadas na linguagem de um dado Estado-nação, e se entendermos por “ideologia” justamente a sua interpretação (não apenas pelos agentes políticos propriamente ditos, mas também por intelectuais, filósofos, e outros), podemos compreender porque é que a utopia está no cerne de ambas (cultura e ideologia).

³⁵ Veja-se Ribeiro, “Utopia”, 1-20.

Aquilo que significamos através do uso da palavra “cultura” será não apenas ideológico, mas também, em certo sentido, utópico. Podemos descrever e analisar esse uso numa perspetiva retórica, como foi sugerido no passado por alguma literatura relevante, aí incluindo a minha.³⁶

Mais uma vez: os arquétipos acima descritos e analisados são utópicos desde logo porque se referem àquilo que poderia e/ou deveria ser e é *suposto acontecer*, mas, efetivamente e para todos os efeitos, não é propriamente o caso. A sua justificação, para além da filosófica, é essencialmente sociológica e retórica. Nenhuma comunidade (ou Estado-nação) pode reclamar uma autêntica soberanidade social, cultural e política, que exclua as demais comunidades, porque essa soberanidade é feita essencialmente por integração daquilo que é diverso e diferente, como vimos ao longo deste artigo a propósito da problemática da multiculturalidade, invocando, designadamente, o caso português da assimilação vs exclusão da civilização árabe e islâmica antes (e por altura) da independência e constituição de Portugal. Uma tal reclamação é fundamentalmente um problema (retórico) de liderança política e da consequente manutenção da identidade da própria comunidade. Isto vale para a conhecida “vocação marítima” de Portugal, desde os séculos XV e XVI, como vale para a não menos conhecida identificação dos Estados Unidos da América como um país/refúgio de aquisição de riqueza, liberdade e prosperidade. No primeiro caso, esquece-se que essa vocação não foi apenas uma questão de descobertas do desconhecido com interesses mais ou menos especulativos sobre o mesmo, mas, sobretudo, uma matéria comercial, de sobrevivência económica do próprio Estado-nação, que implicou armas, castelos e canhões contra outras comunidades desprotegidas e, em muitos casos, inofensivas. No segundo, ignora-se que não há riqueza e prosperidade sem as respetivas contrapartidas; a riqueza e prosperidade de alguns, como se segue dos *tropos* em Aristóteles, é sempre a probreza e infelicidade de outros. Em ambos os casos, trata-se de utopias (não de fantasias), mas que não deixam de ser construções ideológicas e políticas mobilizadoras no sentido identitário. São elas que ainda mantêm os velhos Estados-nação de pé, com todas as suas venturas e misérias.

³⁶ Como já disse noutrós lados, penso que, a este respeito, devemos regressar àquilo que foi dito, nos anos trinta do século passado, por Karl Mannheim, no seu livro *Ideology and Utopia*, e algumas leituras do mesmo, como a que foi feita por P. Ricouer. Veja-se K. Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge and Kegan Paul, 1960). (Livro originalmente publicado em alemão, em 1931.) E P. Ricouer, *L'idéologie et l'utopie* (Paris: Seuil, 1997).

5. Conclusões: o falhanço do Estado-nação: sobre o que é que virá a seguir

Perante o que foi dito e sendo certo que o chamado “patriotismo” é, basicamente, uma manobra retórica perante alguns excessos do nacionalismo, e não havendo nada, substantivamente, que os distinga, é previsível que se agravem os conflitos entre nacionalismos/patriotismos e a globalização; que esses conflitos, dentro de cada bloco económico-político, apareçam, cada vez mais, como uma forma de contornar aquela e, implosivamente, os interesses desse mesmo bloco. Vários sinais existem já, nesse sentido, para além do “Brexit”. Por outro lado, parece plausível sustentar que os interesses de cada Estado-nação, de maneira geral e tendo em vista sobretudo enquadramentos não europeus, cada vez mais sejam delegados nesse tipo de blocos. O facto só virá a aumentar exponencialmente nacionalismos/patriotismos e, em última análise, os conflitos entre os referidos blocos entre si. De acordo com este enquadramento, não é difícil prognosticar o falhanço completo das organizações intergovernamentais no plano internacional, como é o caso da ONU ou, no plano cultural, da UNESCO. Não é possível reformar estas organizações, sem reformar, simultaneamente, os próprios Estados-nação, como já se percebeu durante as últimas três ou quatro décadas. E, nesta matéria, não há solução razoável à vista, considerando a manifesta incapacidade dos Estados Unidos da América e da Europa em particular – que são os expoentes máximos da democracia e da liberdade de expressão – em oferecer uma no âmbito internacional. Neste contexto, é muito mais do que expetável que cresçam o papel das organizações não governamentais e o de outras formas de auto-organização das sociedades civis contestárias em relação ao papel dos respetivos Estados-nação; que estes, a nível global e perante a apatridade crescente dos respetivos cidadãos, deixem de representar significativamente o que quer que seja quer em termos culturais. Receio bem, pois, que o futuro próximo seja muito sombrio e, provavelmente, dramático. Mas as coisas são como são.

Bibliografia

- Carvalho, S. L. de. *Lisboa árabe*. Lisboa: PARSIFAL, 2022.
- Catroga, F. “Pátria, nação, nacionalismo”, in: L. R. Torgal, F. T. Pimenta & J. S. Sousa (Coord.), *Comunidades Imaginadas: Nação e Nacionalismos em África* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008), 9-39.
- Dambrine, A. T. “Patriotisme et nationalisme: une dichotomie?”, *Idées: la culture général* (28/04/2021). URL: <https://www.laculturegenerale.com/difference-patriotisme-nationalisme/> (consultado em maio de 2022).

- Gaulle, C. de. *Le patriotisme c'est aimer son pays. Le nationalisme c'est détester celui des autres. Citations de Charles de Gaulle*. Independently published, 2020.
- Gellner, E. "Le nationalisme en apesanteur", *Terrain: Anthropologie & Sciences Humaines* 17 (1991), 7-16.
- Gleason, P. "American Identity and Americanization", in: *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups*, ed. S. Thernstrom (Cambridge: Massachusetts, Belknap Press, 1980), 31-57.
- Habermas, J. "Popular Sovereignty as Procedure" (Appendix I, 1988), and "Citizenship and National Identities" (Appendix II, 1990), in: *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, transl. W. Rehg (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996), 463-489, 491-515.
- Hobbes, T. *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. London, 1651.
- Jornal de Notícias (08/09/2020). "A polémica disciplina de cidadania está nas escolas desde 2018 para promover inclusão". URL: <https://www.jn.pt/nacional/a-polemica-disciplina-de-cidadania-esta-nas-escolas-desde-2018-para-promover-inclusao-12704018.html> (consultado em maio de 2022).
- Jornal Público (29/06/2014). "Tratar ou destratar a bandeira nacional". URL: <https://www.publico.pt/2014/06/29/sociedade/editorial/tratar-ou-destratar-a-bandeira-nacional-1660924> (consultado em maio de 2022).
- Jung, C. G. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Collected Works of C. G. Jung, vol. 9, Part 1. Ed. and transl. by G. Adler & R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Kuhn, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 3rd edition. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Mannheim, K. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul, 1960.
- Morgado, J. "Patriotismo vs nacionalismo", *mediotejo.net* (27/03/2019). URL: <https://mediotejo.net/patriotismo-vs-nacionalismo-por-joao-morgado/> (consultado em maio de 2022).
- Pereira, C. "Vestir a bandeira de Portugal – nacionalismo, vergonha ou desuso", *Diferencial: o jornal dos estudantes do IST* (janeiro de 2021). URL: <https://diferencial.tecnico.ulisboa.pt/artigo/vestir-a-bandeira-de-portugal-nacionalismo-vergonha-ou-desuso/> (consultado em maio de 2022).
- Perelman, C., & Olbrechts-Tyteca, L. *La nouvelle rhétorique: Traité de l'argumentation*. Paris: Presses Universitaires de France, 1958.
- Ribeiro, H. "The Role of Analogy in Philosophical Discourse", in: H. Ribeiro (Ed.), *Systematic Approaches to Argument by Analogy* (Springer, 2014), 275-290.

- _____. “In the Face of Relativism: Stephen Toulmin’s Latest Views on Rhetoric and Argumentation”, *Revista Filosófica de Coimbra* 47 (2015), 95-110.
- _____. *Retórica, Argumentação e Filosofia (Estudos Sistemáticos e Histórico-Filosóficos)*. Coimbra: MinervaCoimbra, 2016.
- _____. “A filosofia da história e da historiografia de R. Rorty: questões hermenêuticas”, *Revista de História das Ideias* 34 (2016), 35-55.
- _____. *Filosofias Nacionais, Transnacionais e Tradições Filosóficas no Século XXI*. Lisboa: Edições Esgotadas, 2018.
- _____. “Utopia, Ideology, and Philosophy”, in: *Conceiving Virtuality: From Art to Technology*, ed. J. Braga (Springer, 2019), 1-20.
- _____. *Argumentação, Pensamento Crítico e Filosofia (e outros Ensaios)*. 2^a ed. Lisboa: Edições Esgotadas, 2020.
- _____. “Who is and Who is not an Analytic Philosopher: A Kuhnian Approach to Analytic Philosophy”, in: J. M. Justo, E. M. de Sousa & F. M. Silva (Eds.), *Philosophy as Experimentation, Dissidence and Heterogeneity* (Newcastle upon Tyne [UK]: Cambridge Scholars Publishing, 2021), 290-305.
- _____. “Nacionalismos e filosofia”, in: J. Meirinhos, V. Rodrigues & V. Guerreiro (Eds.), *A Filosofia em Discussão* (Covilhã: Praxis, 2022), 701-722.
- Ricouer, P. *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Seuil, 1997.
- Rorty, R. “On Ethnocentrism: A reply to Clifford Geertz”, in: R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical Papers*. Vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 203-210.
- _____. *Achieving our Country. Leftist Thought in Twentieth-Century America*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1999.
- RTP NOTÍCIAS (10/06/2022). “Discurso de Marcelo no 10 de Junho”. URL: https://www.rtp.pt/noticias/pais/discurso-de-marcelo-no-10-de-junho-sem-o-povo-nao-teria-havido-o-portugal-que-temos_v1412335 (consultado em 15 de junho de 2022).
- Sampaio, G. “Em Londres, Mário Soares pisou, cuspiu ou queimou a bandeira nacional em 1973?”, *Polígrafo: o primeiro jornal português de 'fact-checking'* (04/01/2019). URL: <https://poligrafo.sapo.pt/fact-check/mario-soares-pisou-cuspiu-ou-queimou-a-bandeira-nacional-em-1973> (consultado em maio de 2022).
- Schildkraut, D. J. “National Identity in the United States”, in: S. J. Schwartz, K. Luyckx & V. Vignoles (Eds.), *Handbook of Identity Theory and Research. Vol. 1: Structures and Processes* (Springer, 2011), 845-865.
- Sérgio, A. *Obras Completas: Ensaios*. Tomo VIII. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1974.

- Song, S. "What does it mean to be American?", *Daedalus: Journal of the American Academy of Arts & Sciences* 138 (2009), 31-40.
- Strrowski, F. *Nationalisme ou patriotisme*. Paris: B. Grasset, 1933.
- Toffler, A. *The Third Wave*. New York: HarperCollins Publishers, 1980.
- Toulmin, S. *Knowing and Acting: An Invitation to Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., 1976.
- _____. *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- United Nations: Academic Impact. "UNESCO: Education, Science and Culture". URL: <https://www.un.org/en/academic-impact/unesco> (consultado em maio de 2022).
- YouTube (26/04/2017). "Patriotisme, nationalisme: quelles différences?" URL: <https://www.youtube.com/watch?v=b6-oadLE1Gk> (consultado em maio de 2022).

THE COIMBRA JESUIT COURSE IN 18TH-19TH CENTURY RUSSIA: TRACES OF CROSS-CULTURAL CONNECTIONS

IULIIA NIKITENKO¹

Abstract: This article is aimed at examining the impact of Jesuit philosophical education, particularly the *Coimbra Jesuit Course*, on the intellectual culture existing during the 18th and 19th centuries in the Slavic territories now part of Belarus, Russia, and Ukraine. We have sought to trace the movement of Coimbra Aristotelianism to the East and discern the most promising directions for further research. Although any direct references to the Coimbra Jesuit Course made by Russian-speaking intellectuals of the period are hard to find, we propose an examination of the circulation and provenance of the volumes themselves as a means of establishing the link between Slavic thought and Coimbra Jesuit Aristotelianism.

Keywords: Aristotelianism; Conimbricenses; Russian intellectual culture; Jesuit studies; history of education

Resumo: O presente artigo visa examinar o peso da educação filosófica jesuíta, em particular do Curso Jesuítico de Coimbra sobre a cultura intelectual existente nos séculos XVIII e XIX em territórios eslavos que hoje integram a Bielorrússia, a Rússia e a Ucrânia. Procurámos rastrear o movimento do

Résumé: Le présent article vise à examiner l'influence de l'éducation philosophique des Jésuites, notamment de Cours jésuite de Coimbra, sur la culture intellectuelle existant aux 18e et 19e siècles dans les territoires slaves qui aujourd'hui font partie de Biélorussie, de Russie et d'Ukraine. Nous

¹ I&D Research Unit Institute for Philosophical Studies (Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra) Email: Iuliia.Nikitenko@anciens.univ-paris1.fr ORCID: 0000-0002-9446-8530

The author would like to express her gratitude to Dr. Mário Santiago de Carvalho, the scientific coordinator of the IEF - Institute for Philosophical Studies, for his suggestions and revision of the present essay, as well as to the IEF secretariat member Robert Junqueira for proofreading it. Furthermore, the author wishes to acknowledge the contribution of her colleagues from the National Library of Russia, namely Tkachenko M.I., who indicated some important sources on Polotsk academy, Korolev S.V., who identified the armorial ex libris of Pasquier de Valgrand, Nilova V.A., who helped to read Polish sources, and Chistihin K.N., who contributed to the reading of manuscript inscriptions.

aristotelismo de Coimbra para Leste e identificar vias promissoras para pesquisas futuras sobre este tema. Embora as referências directas ao Curso Jesuíta de Coimbra por parte de intelectuais russófonos da época sejam difíceis de encontrar, propomos que se faça uma investigação sobre a circulação e a proveniência das obras propriamente ditas como forma de se estabelecer a relação entre o pensamento eslavo e o aristotelismo jesuíta de Coimbra.

Palavras-chave: aristotelismo; Conimbricenses; cultura intelectual russa; estudos jesuítas.

essayons de suivre le mouvement de l'aristotélisme de Coimbra vers l'Est et de discerner les pistes prometteuses pour la future recherche de ce sujet. Bien que les références directes au Cours jésuite de Coimbra faites par les penseurs russophones de l'époque soient difficiles à retracer, nous proposons comme le moyen d'établir le lien entre la pensée slave et aristotélisme Jésuite de Coimbra une enquête sur le mouvement et la provenance des livres eux-mêmes.

Mots-clés: aristotélisme; Conimbricenses; culture intellectuelle russe; études jésuites.

1. Introduction

The remarkable influence of the *Coimbra Jesuit Course* on European philosophy has been widely acknowledged and can be traced with some precision and certainty, although the exhaustive study of its role in the history of philosophy is yet to be accomplished. The advancement of studies on Late Scholasticism and of the *Coimbra Jesuit Course* in particular is palpable in the international as well as in the Russian-speaking academic community. This is proven by the works of Galina Vladimirovna Vdovina² and Dmitry Viktorovich Shmonin³, both focusing on the history of Late Scholasticism.

² For example: Galina Vladimirovna Vdovina. *Language of unobvious. The theories of signs in XVIIth-century Scholasticism* (Moscow: Thomas Aquinas Institute, 2009) (In Russian) = Галина Владимировна Вдовина. *Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века* (Москва: Институт Фомы Аквинского, 2009); Galina Vladimirovna Vdovina, “Reality, speech and alphabetic writing in the Scholastic tradition”, *Problems of Philosophy* 6 (2014), 95-103 (In Russian) = Галина Владимировна Вдовина, “Реальность, речь и алфавитное письмо в схоластической традиции”, *Вопросы философии* 6 (2014), 95-103; Galina Vladimirovna Vdovina, “Francisco de Oviedo and the XVIIth-century semiotic discourse”, *History of Philosophy Yearbook*, 2008, 101-115. (In Russian) = Галина Владимировна Вдовина, “Франсиско де Овьедо и семиотические дискурсы XVII века”, *Историко-философский ежегодник*, 2008, 101-115.

³ Dmitry Viktorovich Shmonin, “Second Scholasticism, XVIth – early XVIIth centuries: Cultural context, metaphysical foundations, place in the history of thought” (Dissertation for the degree Doctor of Philosophy : 09.00.03. Saint-Petersburg, 2003), 429. (In Russian) = Дмитрий Викторович Шмонин, “Вторая схоластика, XVI — начало

In her fundamental monograph exploring XVIIth-century semiotics, Galina Vdovina introduces Russian-speaking readers to the *doctrina signorum* found in the Coimbra Jesuit Course⁴. In the conclusion of the volume, Vdovina underlines that, in Late Scholasticism, the sign and representation were regarded as a universal cognitive instrument, not restricted in its application to grammar and formal logic, as it was during the Middle Ages, but relevant for the analysis of natural causality, social institutions, artistic production, cognition, and communication. In other words, the doctrine of signs served as a philosophical method employed for understanding the human being in both natural and social aspects. On the one hand, it provided a key for understanding the relation between the intellect and reality; on the other, it was crucial to the understanding of the *esse morale*, of the moral life as being determined and structured by signs and meanings.

The PhD dissertation of Dmitry Shmonin aims at defining the place and role of the Second Scholasticism in the history of philosophical thought and explores the key topics and problems in the philosophical teachings of most important representatives of the Second Scholasticism, paying noteworthy attention to the socio-cultural and historical context. Among the keystones of the Second Scholasticism Shmonin refers to the heritage of the Salamanca School of Theology, following its influence on the development of posterior scholasticism. Furthermore, he undertakes a historical-philosophical analysis of the main directions and characteristics of the moral-theological, socio-philosophical, and metaphysical doctrines of the Society of Jesus' philosophers. Finally, he turns to the philosophical system of Francesco Suárez, the most complete and comprehensive of those created during the Second Scholasticism. In his analysis of the historical context, different currents and schools of the Second Scholasticism and its aspects, Shmonin parti-

XVII в.: Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли” (Диссертация на соискание степени доктора философских наук: 09.00.03. Санкт-Петербург, 2003), 429; Shmonin, Dmitry. “European Scholasticism in Orthodox Thought: The Reception of the Scholastic Tradition in Eighteenth-century Russia.” *Jaarboek* 20 (2000): 31-41; Dmitry Viktorovich Shmonin, “Second Scholasticism, XVIth – early XVIIth centuries: Cultural context, metaphysical foundations, place in the history of thought” (Abstract of the dissertation for the degree Doctor of Philosophy : 09.00.03. Saint-Petersburg, 2003), 429. (In Russian) = Шмонин Д.В. Вторая схоластика (XVI — начало XVII в.): Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли: автореф. дис. на соискание степени док. филос. наук. Санкт-Петербург: 2003. URL: <https://www.plato.spbu.ru/DISSERTATION/shmonin.htm>.

⁴ *Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu. In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae...* Lugduni: Sumptibus Horatii Cardon, 1607.

cularly points out the innovative and transitional character of *Coimbra Jesuit Commentaries* and of Pedro da Fonseca's works which provided a link between medieval and early modern philosophical style. As it pertains to *Coimbra Jesuit Course*, Shmonin specifically highlights the significant breakthrough in the understanding of space achieved by the *Conimbricenses* and Suárez. More precisely, the traditional Aristotelian/Scholastic conception of space as a container was incorporated into a new theory combining two types of space: a real or physical, and an imaginary or metaphysical. Consequently, according to Shmonin, this shift provided a solid foundation for a consistent and relatively non-contradictory XVIth century worldview.⁵

However, if we turn to the history of Russian thought, the task of tracing the impact of the *Coimbra Jesuit Course* will turn out to be more complex, as we will hardly find any direct reference to it in the texts of Russian philosophers of the XIX-XXth centuries. It is not surprising that Russian philosophy, emerging relatively late, was more attentive to the ideas of Enlightenment and German idealism than to the fruits of previous ages. Nevertheless, even admitting this, we cannot conclude without further inquiry that the *Coimbra Jesuit Course* did not have any influence on Russian thought. The existence of studies proving the influence of Scholastic doctrines on XVIIIth-century thinkers working in the western parts of the Russian empire⁶, makes the subject of the present study even more promising. Consequently, if there was such an influence, we should begin by asking what are the ways if not to discern its traces, then at least to point out the direction in which they can be sought. Such is the aim of the present essay.

2. The Society of Jesus and the Russian state

To outline the possible traces of the *Coimbra Jesuit Course* would mean to find the reader of the texts. Certainly, the most precious testimony of the text being read is contained in the references or polemics generated by the text. But in the absence of that, we may choose another strategy and search for the books themselves, as the physical copies were a *sine qua non* condition for the existence of the reader, at least in the ages prior to the worldwide web.

In the first place, we suppose that being an influential philosophy textbook in the Jesuit curriculum, the *Coimbra Jesuit Course* should appear in

⁵ Shmonin, 2003.

⁶ Shmonin, 2000.

the book collections of the Jesuit institutions existing on the territory of the Russian state⁷.

Accordingly, let us briefly overview the relations between the Society of Jesus and the Duchy of Moscow, which later evolved to be the Russian Empire. The first contact between the Jesuits and the Grand Duchy of Moscow was made during the reign of Ivan IV the Terrible, through an embassy headed by Antonio Possevino⁸ (1581). The ambassadors departed the following year, shortly after the peace between Moscow and the Polish-Lithuanian commonwealth was secured. Ivan prohibited the Catholics from all kinds of religious activities on his territory. Catholic priests and missionaries were permitted to come to Moscow only as a part of embassies and trading companies. A little more than a hundred years later, in 1684 Carlo Maurizio Vota arrived in Moscow as an ambassador of the Austrian emperor and organized a Jesuit mission aimed at helping the Catholics who lived in the Ger-

⁷ In the present study, while discussing Jesuit activities on Russian territories, we will focus on the period from 1772 to 1820, that is, from the First partition of Poland under Catherine II to the expulsion of the Society from the Russian empire under Alexander I. In 1772—1797, the following regions fell successively under Russian authority: all the Polish territory east of the line formed roughly by the Dvina and Dnieper rivers (1772); the major remnant of Lithuanian Belorussia and the western Ukraine, including Podolia and part of Volhynia (1793); Courland, all Lithuanian territory east of the Neman (Nieman) River, and the rest of the Volhynian Ukraine (1797). Later, Alexander I acquired the Białystok Department as a result of the Treaties of Tilsit in 1807, and the east-central territory of the Duchy of Warsaw, reestablished as the Congress Kingdom of Poland in 1815 as a result of the Congress of Vienna.

⁸ As it was pointed out by Mário Santiago de Carvalho, Possevino highly esteemed Coimbra commentaries. In his *Bibliotheca Selecta Coimbra* commentary on Ethics is called a «culmination of a long bibliographical history related to the study of ethics». Cf. Mário Santiago de Carvalho, “Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: The Coimbra Jesuits’ “Wirkungsgeographie” (1542–1730)”, *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus* (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019), Ed. by Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, and Seth Meehan; accessed February 04, 2022, URL: https://jesuitportal.bc.edu/publications/symposia/2019symposium/symposia-carvalho/#_ftn42 That’s what Possevino wrote in the first edition of *Bibliotheca selecta* about the value of the *Cursus: Collegium Societatis nostrae Conimbricense in Lusitania philosophiae curriculum novissime edidit, quo nescio an quidquam vel acriori iudicio, vel aptiore dicendi, vel sinceriori philosophandi genere umquam ad nos manarit* (i.e. Coimbra College of our Society [of Jesus] in Portugal most recently issued a course which I don’t know whether anything of sharper discernment, or of the more suitable manner of expression, or of purest manner of philosophizing was ever put forward). Antonii Possevini Societas Iesu *Bibliotheca selecta qui agitur de ratione studiorum ...* (Romae: ex typographia apostolica Vaticana, 1593), 28.

man Quarter of Moscow. Next year, the mission founded a school where the children of Moscow Catholics and of some Orthodox noble families were trained in Latin. In 1689, Peter the Great expelled the Jesuit mission. The school went under the administration of Moravian priests, not belonging to any Catholic order. In 1698, Bohemian Jesuits who came to Moscow as a part of the Austrian embassy established a school where they taught Latin, German, and mathematics. Besides Catholic children, the descendants of some prominent noble houses (Golitzin, Kurakin, Apraksin, Mussin-Pushkin, Naryshkin, etc.) were among the students. In 1706, official permission for the presence of Jesuits in Russia, as well as their passage to China through Russian territory, was issued. In 1719, prince Alexei, the son of Peter the Great, fled to Austria, resulting in a confrontation with the Austrian crown and the banishment of the Jesuits from Russia.

The steadiest presence of Jesuits on Russian territory is related to the First Partition of the Polish-Lithuanian Commonwealth in 1772. According to the *Orthodox Encyclopedia*, after this event 20 out of 90 Jesuit institutions working on the territory of Poland came under Russian authority⁹. Marek Inglot provides more precise numbers. According to him, in the Polish territories that became part of the Russian Empire in 1772 there were 4 Jesuit colleges (in Polotsk, Oroscha, Vitebsk, and Dinaburg) with higher schools; 2 residencies with secondary schools (in Mohilev and Mstislavl); and 9 missionary houses (in Lozovitsa, Kaunata, Dagda, Indritsa, Laukeza, Preili, Pushcha, Uzhvald, Varakliany)¹⁰. Describing the number of Jesuits coming under the authority of the Russian empire, M.A. Petrova remarks that 97 priests, 49 Scholastics, and 55 coadjutors, i.e. 201 Jesuits, were working in the above-mentioned institutions.¹¹ In 1773, after the dissolution of the

⁹ A.V. Kuzmin and V.V. Tiushagin, “Jesuits”, in: *Orthodox Encyclopedia*, Vol. 21, 217-245, accessed February 04, 2022, [\(In Russian\) = А. В. Кузьмин и В.В. Тюшагин, “Иезуиты”: в: *Православная энциклопедия*. Т. 21, 217-245.](https://www.pravenc.ru/text/293585.html#part_18)

¹⁰ Marek Inglot (S.J.) *La compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia* (Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997), 137 = Инглот М. Общество Иисуса в Российской Империи (1772-1820) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире (М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004), 138. For an updated version of Marek's dissertation, see Inglot S.J., Marek. How the Jesuits Survived Their Suppression. The Society of Jesus in the Russian Empire (1773-1814) / ed. and trans. D.L. Schlafly. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2015.

¹¹ M.A. Petrova, “The attitude of Catherine II and her closest associates towards the Jesuits”, in: *Russia and the Jesuits. 1772-1820* (Moscow : Nauka, 2006), 68. (In Russian) = М.А. Петрова, “Отношение к Иезуитам Екатерины II и ее ближайшего окружения”, в: *Россия и иезуиты. 1772-1820* (М.: Наука, 2006), 68.

Society of Jesus by the Pope, Russia became the only country where Jesuits were officially recognized and permitted to continue their activities on a full scale.

At the beginning of the XIXth-century, Jesuits were actively moving forward into the inner lands of Russia. In 1803, they were setting up missions on the banks of the Volga river. The headquarters of the mission was established in Saratov and the congregation consisted mostly of German Catholics¹². In 1804, under the patronage of Emmanuel de Richelieu, governor of Odessa and Novorossiya, a Jesuit mission was established in Odessa. Missionaries were also preaching in the nearby cities and villages. Among other southern centers of Jesuit missionary activities were Astrakhan (1805) and Mozdok (1806).

After the official recognition of the Society of Jesus by the Pope, in 1814, the attitude of the Russian government towards Jesuits radically changed. The order started to be regarded as a mean of foreign influence. For that reason, in 1815, Alexandre I banished the Jesuits from Moscow and St. Petersburg, and in 1820 they were banished from the Russian empire. The property of every Jesuit college, including the books, was appropriated by the state.

3. Jesuit educational establishments on Russian territories

As stated by Marek Inglot, the success of the Jesuits in the Russian empire was due to their focus on educational activities. It was precisely their teaching skills and the perfection of their teaching system that came to be highly appreciated by the Russian government and brought the Society of Jesus governmental support.¹³

The largest Jesuit educational institution on the Russian territory after 1772 was Polotsk College, later transformed into an academy. According to Marek Inglot, the teaching of philosophy in Polotsk College dates from 1649, and of theology from 1737, with an interruption from 1773 until 1780 (for theology) and until 1782 (for philosophy) due to the abolition of the Society of Jesus by Clement XIV. Referring to the Jesuit inventory of persons and their positions in Mazovetsk province,¹⁴ Inglot mentions the names of the tutors. Theology was taught by Ignace Dombrovsky, Carol Borkovsky, Ian Gertsyk, Ian Borkovsky. The last one together with Michael Borovsky, Christoph Iakel and Agostino Maniani relaunched the teaching after the

¹² Marek Inglot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 180-181.

¹³ Marek Inglot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 140.

¹⁴ Catalogus Provinciae Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu ex Anno 1772 in Anno 1773(Nesvizh, [1772]).

interruption. Before the abolition, philosophy was taught by Francis Careu, Michael Borovsky, Shimon Bukovetsky, and Emmanuel Veigl. Afterwards, the teaching was continued by Michael Piotuch.¹⁵

In 1796 and 1811, in Polotsk, there were 244 and 441 students, respectively. For the poor citizen's children, a primary school was established, where students learned reading, writing, the basics of Latin (and Russian, after the First Partition), plus catechism. Besides that, there was a boarding school for young nobles (*Collegium Nobilium*), where 30-73 boys were studying from 1802 to 1818, as well as a boarding school for the poorer nobles, which in 1819 accommodated 21 boys.¹⁶ However, these numbers do not mean that all the students were acquainted with the *Coimbra Jesuit Course*, as logic, ontology, cosmology, physics, and ethics were studied only in the sixth grade by the smallest part of the students, most of whom were pursuing a religious career.¹⁷

As we know from M.A. Morozova's article, among the students at Polotsk College there was the youngest son of George Browne, governor of Livonia, as well as the future vice-president of the Russian Academy of Arts, Fedor Petrovich Tolstoy (1783-1873)¹⁸. Although from his memoirs we see that Tolstoy had an unfavorable attitude towards Jesuits, he kept warm memories about his school years in Polotsk.¹⁹

Even though the short reign of Paul I (1796-1801) was auspicious to the propagation of the Society of Jesus, it was not until the reign of his son Alexander I that any consequences became evident. In 1812, Polotsk Jesuit College was transformed into an academy, and new missions were opened in the south of the empire, to wit, in Mozdok (1806) and the Siberian cities of Irkutsk (1811) and Tomsk (1815). Nevertheless, it was Paul who accepted the project of setting up an academy in Polotsk and gave permission to the Jesuits for settling and opening institutions in the metropolis.

In 1813, when the lectures in the newly proclaimed Polotsk academy began, there were three faculties: one of theology, another of philosophy and science, and the other of ancient and modern languages; in the school year of 1814/1815, the academy received 136 students (25 in the first faculty, 69 in the second, and 49 in the third). In 1820, when the Society of Jesus was banished from the empire, there were about 700 students²⁰.

¹⁵ Marek Ingłot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 140.

¹⁶ Marek Ingłot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 140.

¹⁷ Marek Ingłot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 144.

¹⁸ Marek Ingłot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 71.

¹⁹ Fedor Petrovich Tolstoy *Memoirs of the count Fedor Petrovich Tolstoy* (Moscow: RGGU, 2001), 61 (In Russian) = Федор Петрович Толстой, *Записки графа Федора Петровича Толстого* (M.: РГГУ, 2001), 61.

²⁰ Marek Ingłot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 160.

Another important center of Jesuit education was the Jesuit College in St. Petersburg, the capital of the empire. From 1800 until 1815, St. Catherine's Catholic Church, built in 1783 on Nevsky Prospect, was given to Jesuits²¹. For 15 years, the church hosted the *Collegium Petropolitanum Paulinum*, a college with a 6-year study program where foreign languages, including Latin, science, philosophy, and theology were taught. Two years after, in 1803 the *Collegium Nobilium* was inaugurated, a boarding school attended by 60-70 sons of the foremost noble families. The general study course was to be completed in six years, with one supplementary year being permitted for the study of philosophy and theology.²² In other words, whereas in the College for the general public both philosophy and theology were included in the six-year curriculum, in the *Collegium Nobilium* they were excluded from the general course and were taught as a supplement in the additional year. The names of two key figures of the golden age of Russian literature, Alexandre Pushkin and Piotr Viazemsky, are connected to the *Collegium Nobilium*. Viazemsky, a former student of the *Collegium*, mentions it in his memoirs and poems²³. Pushkin was about to be sent to the *Collegium Nobilium* when, at the last moment, the preference of his parents was given to the newly founded Tsarskoselsky Lyceum.

4. The *Coimbra Jesuit Course* outside Jesuit institutions

We should also remark that the Jesuit colleges were actually not the only sources of propagation of Jesuit education and particularly of the *Coimbra Jesuit Course*²⁴. As it was stated by A.M. Shishkov, the *Cursus* was widely used in the teaching process of two non-Jesuit educational institutions

²¹ Cf. Marie Joseph Rouët de Journel, *La Compagnie de Jésus en Russie: un collège de Jésuites à Saint-Pétersbourg, 1800-1816* (Paris: Perrin, 1922).

²² Marek Inglot. *La compagnia di Gesù* (in Russian), 167-168.

²³ Cf. Piotr Andreevich Vyazemsky, Complete works: in 12 vols. Vols. 9-10 (Saint-Petersburg: Stasiulevich, 1883-1886) (In Russian) = Петр Андреевич Вяземский, Полное собрание сочинений: в 12 томах. Т. 8-10 (СПб: типография Стасюлевича, 1883-1886). For ex.: Piotr Andreevich Vyazemsky, *Complete works*, Vol. 9, 1883, 286.

²⁴ Certainly we should not forget that there were other philosophy textbooks besides the *Coimbra Jesuit Course* in the Jesuit curriculum, for example, works of Pedro da Fonseca (*Institutionum dialecticarum libri octo*, Lisbon: 1564; *Isagoge Philosophica*. Lisbon: 1591), Francisco Suárez (*Cursus philosophicus in quatuor tomos distributus*. Conimbricæ., 1651). Among other commentators of Aristotle we may name Francisco de Toledo, Valentin Carvaglio, Grégoire Ferrari, Gaspar Knittel, Cosme de Magalhães, Francesco Pavone, Etienne Petiot etc. Cf. Augustin De Backer and Aloïs De Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus...* (Liège: Imprimerie de L. Grandmont-Donders, 1854).

that brought up many Russian intellectuals of the time, namely, the Kievo-Mohilanskaya Academy in Kiev (1615)²⁵ and the Slavic Greek Latin Academy (1687).

These institutions and their curricula were organized in the manner of Jesuit colleges and largely used both the *Coimbra Jesuit Course* (1592–1606) and the *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* (1599)²⁶. It is known that Greek brothers Ioannikios Leichoudes (1633–1717) and Sophronios Leichoudes (1653–1730) who established the Slavic Greek Latin Academy in Moscow, between 1685 and 1694, were also using parts of the Coimbra Jesuit Aristotelian Course in their works²⁷. Among students of Kievo-Mohilanskaya Academy it is worth mentioning a poet, priest and statesman of Peter's Russia, Feofan Prokopovich (1681–1736), and the Ukrainian philosopher Grigory Skovoroda (1722–1794). There and later, in the Slavic Greek Latin Academy, studied the pioneer of Russian science and literature, Mikhail Lomonosov (1711–1765). Among other students of the Slavic Greek Latin Academy were also the poet Antioch Kantemir (1708–1744) and the first Bishop of Eastern Siberia, Innocent of Irkutsk (1680–1731). It is probably among the students and teachers of these two institutions that we may find more noticeable traces of the impact of the *Coimbra Jesuit Course* on XVIIIth-century Russian intellectuals, who were more receptive to the Scholastic tradition than their XIXth-century counterparts.

Notably, in the inventory of the books left after the death of Innocent of Irkutsk, we find a copy of *Commentarii Collegii Conimbricensis in libros de generatione et corruptione*. Among more than 400 books of the Bishop, the Coimbra commentary is mentioned under No. 95²⁸. The inventory was publi-

²⁵ For more information Cf. Etienne Gilson, *Index Scolastico-carthésien* (Paris: F. Alcan, 1913); Serhii Wakúlenko, “Algumas reflexões acerca do lugar dos autores religiosos portugueses na vida intelectual ucraniana dos séculos XVII e XVIII”, in: Para a História das Ordens e Congregações Religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo, ed. José Eduardo Franco, Luís Machado de Abreu, vol. I. (Prior Velho: Paulinas, 2014), 222.

²⁶ Aleksandr Mihailovich Shishkov, “Scholasticism in Rus”, in: *Problems of philosophy*, 2020 (9), 166–177 (In Russian) = Александр Михайлович Шишков, “Схоластика на Руси”, в: *Вопросы философии*, 2020 (9), 166–177.

²⁷ Cf. Nikolaos Chrissidis, *An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia* (DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2016).

²⁸ Russia. Synode. Archive. *Description of the documents and acts being preserved in the Archive of the Holy Synode* (Saint-Petersburg: Typography of Synode, 1868–1914). Т. 28 : 1748, 1916, кол. 201 (In Russian) = Россия. Синод. Архив. *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствующего синода / [сост. Комис. для разбора и описания арх. Святейшего правительствующего синода]* (Санкт-Петербург: Синод. тип., 1868–1914). Т. 28: 1748 г., 1916, col. 201.

shed as a part of the “Act on the Demise of Right Reverend Innocent, Bishop of Irkutsk, and the belongings he left behind”, No. 99/93, April 28/12, 1760 (Дело о кончине Преосвященного Иннокентия, епископа Иркутского и об оставшихся после него пожитках)²⁹. We also dispose of the inventory of books possessed by Feofan Prokopovich and published by Dmitro Chizhevski³⁰. Among Feofan’s books, there was no edition of the *Coimbra Jesuit Course*, although we may find there editions of Aristotle’s proper texts, as well as commentaries written mostly by English, German and Dutch authors. The reconstruction of Lomonosov’s book collection by German Korovin also reveals no trace of the *Coimbra Jesuit Course*³¹. Being aware that the data is too scarce to draw any conclusions, we have to pay attention to the fact that Innocent, who was thirty years older than Prokopovich and Lomonosov, owned a volume of the *Coimbra Jesuit Course*. Could this be a sign of a change in the younger generation’s scientific interests? However we should admit that the absence of any edition of the *Coimbra Jesuit Course* among the books owned by Stefan Yavorsky (1658-1722), another former student of Kiev-Mohilanskaya Academy³² contradicts this hypothesis. Unfortunately, as we said, the data is far too limited to reach a conclusive answer, and since we are contracted by the purpose of our study, for the time being this question should remain unanswered.

5. Some notes on the copies of the *Coimbra Jesuit Course* in Ukrainian and Russian libraries

Let us now follow another thread of our inquiry and see what the copies of the *Coimbra Jesuit Course* currently held in Russian and Ukrainian public and university libraries will tell us about their former owners. A certain corpus of works is held at the Russian State Library (RSL), in Moscow, and the National Library of Russia (NLR), in Saint-Petersburg. Apart from that, a copy of *De Generatione et Corruptione*³³ is held by the Irkutsk University

²⁹ Russia. Synode. Archive. *Description*, col. 193-218.

³⁰ Chizhevsky D. *Ukrainian literary Baroque : collected works on ancient literature* (Kiev: Obereg, 2003), 469-478. (in Ukrainian) = Дмитро Чижевський, Українське літературне бароко: Вибр. праці з давньої л-ри. (К.: Обереги, 2003), 469-478.

³¹ Cf. German Mihailovich Korovin, *Library of Lomonosov* (Moscow ; Lenigrad: USSR Academy of science, 1961). = Герман Михайлович Коровин, *Библиотека Ломоносова* (М.; Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1961).

³² Cf. Sergei Ivanovich Maslov, *Stefan Yavorsky's library* (Kiev: Meinander, 1914) (In Russian) = Сергей Иванович Маслов. *Библиотека Стефана Яворского* (Киев: тип. М. Т. Мейнандера, 1914).

³³ *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros De Generatione*

Library. This book may come either from the library of the Jesuit mission in Irkutsk or from the library of the Jesuit mission in Beijing that was conferred by the last head of the mission to his Russian colleague and supposedly transported to Irkutsk³⁴. Unfortunately, the catalog entry is rather short and does not contain any information about the previous owners or the provenance of the book.

Apart from that, five volumes of the *Coimbra Jesuit Course* are currently held by the University library of the Odessa national university.³⁵ These are commentaries on Aristotle's *Ethics*, *Physics*, *Meteorologica*, *De coelo* and *Parva Naturalia*. All the books were printed in Köln by Lazare Zetzner in 1596. In this case, the catalog entries are more comprehensive, enabling us to obtain some information about their provenance. Notably, we can notice that the commentary on Physics has the inscriptions "Ex Libris Stephani Bukownichi [or probably Bukownicki – my suggestion, Y.N.] Anno 1658 ; Иларіон Епіскоп П. [Ilarion Episkop P.]", as well as the stamp of Novorossiisk University Library (later turned into the University of Odessa). It is difficult to identify with precision who was Bishop Ilarion (Hilarion), as there were several Bishops with that name. However, we suppose it to be Hilarion (Grigorovich), Bishop Krutitsky (Saransky and Podonsky) (1696-1760). Himself a former student of Kievo-Mohilanskaya Academy, in 1721 he was appointed to teach there. In the same year he moved to Kharkov College where he was teaching rhetoric and philosophy and administrating the college³⁶.

It could be assumed that the copies of the *Coimbra Jesuit Course* arrived at the University of Odessa from a Jesuit mission, although against such a conjecture runs the absence of any posessor's marks of Jesuit scho-

Et Corruptione Aristotelis Stagiritae. Hac secunda editione graeci contextus (Moguntiae: in Officina Typographica Ioannis Albini, 1606).

³⁴ Cf. Ruomei Liu, "Survey about the Catalog of Books from the Northern Cathedral (Beitang) Library Stored in the Archive of the Ministry of Foreign Affairs of Russia", *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies*, 2019, 11(2), 140-151 (In Russian) = Жуомей Лю, "Изыскания о каталоге книг библиотеки Северного собора (Бэйтана) из собрания архива Министерства иностранных дел РФ", *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика*, 2019, 11(2), 140-151. I.L. Karmanovskaia, "Treasures of the Russian Ecclesiastical Mission in Beijing", *Problems of the Far East*, 1990, 5, 195. (In Russian) = И.Л. Кармановская, "Сокровища Русской духовной миссии в Пекине", *Проблемы Дальнего Востока*, 1990, 5, 195.

³⁵ *Catalogue of XVIth-century editions. From the collection of Scientific library of Odessa National University* (Odessa, Astroprint, 2005), 70-71 (In Russian) = Каталог изданий XVI века. Из фондов научной библиотеки ОНУ им. И.И. Мечникова (Одесса: Астропирнт, 2005), 70-71.

³⁶ Russian biographical dictionary of A.A. Polovtsov. Т. 8 (1897), 80-81 (In Russian) = Русский биографический словарь А. А. Половцова. Т. 8 (1897), 80-81.

ol or mission library. If we identified Bishop Hilarion correctly, it follows that he possessed the book after Stephan Bukownichi. If so, it was not through Jesuit missionaries but instead through a former student of the Kievo-Mohilanskaya Academy that this copy of the *Coimbra Jesuit Course* made its way.

A number of volumes of the *Cursus* are currently kept in the Russian State Library in Moscow (RSL) and the National Library of Russia in St. Petersburg (NLR). Among them, commentaries on the texts of Aristotle on the natural sciences (*De anima*, *De generatione et corruptione*, *De coelo*, *Meteororum*) are predominant. There is not much diversity as regards typographies and places of publication. Moscow and St. Petersburg books, same as those held in Odessa, were printed either in Köln, Mainz, or Lyon, and come from the same publishers. How to explain this fact? Does this simply mean that the Polish Jesuits favored working with certain publishers, or is the range of publishers and locations to be explained some other way?

If we look at the biographic data of the printers and publishers involved, we will see that they do not have much in common. A considerable number of the editions were printed by Lazare Zetzner and his heirs working in Köln. As the catalog of Zetzner's printing house testifies, he was also publishing books on alchemy, combinatory art, and esoteric philosophy. Editions from Lyon were issued by the press of Horace Cardon, who gained a distinction taking part in the Lyonnais fight against the Catholic League (1562). Finally, the Mainz editions come from Johann Albin, who was an official typographer for the Prince-Elector and Mainz cathedral.³⁷

We suppose that most of the RSL and NLR books came to Russia through Poland. At least, provenance marks on NLR editions are highly favorable to this conjecture. All institutions that were former possessors of the *Coimbra Jesuit Course* NLR editions are Polish. It is worth mentioning that, as Serhii Wakúlenko has shown, in Poland not only the *Coimbra Jesuit Course* itself was present, but also has a significant influence as a source for such authors as Andrzej Novak (1570-1629) and Martim Smiglecki (1562-1618) who after getting acquainted with Portuguese Jesuit texts in the Collegio Romano, incorporated Coimbra texts in their Lithuanian lessons to boost a religious identity, a "filum doctrinae".³⁸ Six NLR editions (7.28.2.5, *Commentary on Physics*; 7.28.2.4, *De gen. et corruptione*; 7.24.2.1, *De anima*; 7.30.2.3, *Physica*, *De Caelo*, *Meteorologicos*) were originally owned by the Jesuit

³⁷ The information about the printers is taken from CERL Tesaurus.URL: https://data.cerl.org/thesaurus/_search (Accessed: 09.03.2022). For more information see: Mário Santiago de Carvalho, "Philosophy at the Geopolitical Service", 8.

³⁸ Cf. Serhii Wakúlenko, "Projecção", 355-360; Serhii Wakúlenko, "Algumas reflexões", 234.

College in Kalisz (Poland) established in 1574. After the Second Partition of Poland (1793), the city came under the authority of Prussia and came under Russian control as a result of the Congress of Vienna in 1815. Eight editions are connected to Warsaw. Four of them bear manuscript *ex libris* of the Jesuit College in Warsaw (7.24.2.8 *De Coelo, meteorologicos et parva naturalia*; 36.6.2.74-76, *De gen. et corruptione*, 36.6.2.75 *De anima*, 36.6.2.76 *De coelo*); another one (36.6.2.40 *Physica*) was given to the college by Bishop Załuski; two editions come from the Library of Warsaw Cathedral (36.6.2.38 *Physica*, 36.6.2.39 *De coelo*), one more (7.24.2.8, *De Coelo*) comes from Warsaw Lyceum, whither it probably came from the Jesuit College in Lublin, as the manuscript *ex libris* testifies, although there is also an inscription from a church in Koniecpol. One edition of the *Physica* (7.44.9.13) comes from the Cistercian Monastery in Łąd.

Among the private persons whose marks we find in our copies, the most notable is Bishop Josef Andrzej Załuski (36.7.2.4 *De gen. et corrupt.*; 36.6.2.36, *De anima*). Załuski's library, impounded by the Russian government after the Second Partition of Poland, became a foundation for the later collection of the National Library of Russia. Załuski's copy of the commentaries on *De anima* (36.6.2.36), a Lyon edition of the Coimbra commentary on Aristotle's *On the Soul*, also carries an armorial *ex libris* of the noble Parisian family Pasquier de Valgrand³⁹. Another notable name that can be found on the NLR copies of the *Coimbra Jesuit Course* (36.6.2.33 *De anima*; 36.6.2.34 – *De gen. et corrupt.*) is Łukasz de Bnin Opaliński. Although the name is remarkably reputed, it is not easy to identify the precise owner, for there were two notable contemporaries bearing that very same name. One of them is the marshall and nobleman Łukasz de Bnin Opaliński (1581–1654), Castellan of Poznań. However, a more compelling alternative is the poet and politician Łukasz de Bnin Opaliński (1612–1666), a bibliophile who owned one of the largest private book collections of his days in Europe and also authored the textbook of morals *De officiis*, used in Jesuit educational establishments⁴⁰.

Among other former owners of the NLR copies of the *Coimbra Jesuit Course* is Stanislaus Szuberth (7.27.2.42 *De gen. et corrupt., Meteororum*), who can probably be identified with Stanisław Andrzej Shuberth, a Norbertine who joined the order in 1683 and since 1703 served as a priest in Polotsk⁴¹. Another name appearing on the marks of the old possessors is

³⁹ Cf. *Armorial des principales maisons et familles du royaume T.2*, (Paris: chez H.L Guérin et L. Fr. Delatour, Laurent Durand, la veuve J.B.T. Le Gras, 1757), 42.

⁴⁰ Michael J. Mikoś, *Polish Baroque and Enlightenment literature: an anthology* (Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1996), 110.

⁴¹ Cf.: *Catalog druków XV i XVI wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*. T. 8: *Zbiorcy indeks proweniencyjny* (Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu

Nicolai Zytkiewicz. He probably can be identified with the magistrate Mikołaj Zytkiewicz, a former student of the Jesuit College in Kalisz who received his bachelor's degree from the Krakow academy in 1700.⁴² That is all information on the provenance of the copies of the *Coimbra Jesuit Course* found in Russian and Ukrainian libraries.

Without any doubt, this matter requires further data collection and study, deserving deeper and more thorough research. Nevertheless, even at this stage of our inquiry, we can reach some conclusions. First of all, looking for copies of the *Coimbra Jesuit Course* on the territory of the former Russian empire, one should dig in the catalogs of the state or university scientific libraries in the cities where Jesuit colleges or missions were formerly established. Secondly, many copies which ended up in the Imperial Public Library (the former name of the National Library of Russia) were previously in the possession of Jesuit colleges in Poland, which were providing teachers and programs for the opening of colleges on Russian territory. Thirdly, the copies of the *Coimbra Jesuit Course* were owned not only by institutions but also by individuals educated in Jesuit colleges. Finally, it was not only in the Jesuit educational establishments that Russian intellectuals could get acquainted with the *Coimbra Jesuit Course*, as shows the case of Innocent of Irkutsk. Taking into account that Kievo-Mohilanskaya Akademy and Slavic Greek Latin Academy closely mirrored the example of the Jesuit colleges and used the *Coimbra Jesuit Course* in their teaching, it turned out that some of their students were bringing the *Cursus* to their personal libraries even after graduation.

In consideration of all the above, we suppose that the most promising direction for further investigation would be to examine the writings of the alumni of the two academies just mentioned who pursued a career in the church. We believe that it is more likely that one will find traces of the impact of the *Coimbra Jesuit Course* on Russian intellectual culture by taking this path than by looking at the writings of the former students of the Jesuit colleges. This is particularly due to the fact that the network of Jesuit colleges spread on Russian territory relatively late, in the early XIXth-century, at a time when the intellectual fashion was already in a different trend. Furthermore, the students of Jesuit colleges were often Orthodox and descendants of noble families who neither pursued thorough studies in philosophy nor were preoccupied with philosophy in their statesmanship or military careers.

Warszawskiego, 2007), 446.

⁴² Jan Orzechowski. *Księgi metrykalne kościołów radomskich z lat 1591-1795: Kościół św. Jana Chrzciciela, 1591-1637* (Radomskie Towarzystwo Naukowe, 2006), 114.

Bibliography

- Antonii Possevini Societatis Iesu Bibliotheca selecta qui agitur de ratione studiorum...* Romae: ex typographia apostolica Vaticana, 1593.
- Armorial des principales maisons et familles du royaume* 2. Paris: chez H.L Guérin et L. Fr. Delatour, Laurent Durand, la veuve J.B.T. Le Gras, 1757.
- Carvalho, Mário Santiago de. "Philosophy at the Geopolitical Service of Mission: The Coimbra Jesuits' "Wirkungsgeographie" (1542–1730)", in: Cristiano Casalini, Emanuele Colombo, and Seth Meehan (eds.), *Engaging Sources: The Tradition and Future of Collecting History in the Society of Jesus (Proceedings of the Symposium held at Boston College, June 11–13, 2019)*, accessed February 04, 2022, URL: https://jesuitportal.bc.edu/publications/symposia/2019symposium/symposia-carvalho/#_ftn42.
- Catalog druków XV i XVI wieku w zbiorach Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie* 8 (Zbiorcy indeks proweniencyjny). Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2007.
- Catalogue of XVIth-century editions*. From the collection of Scientific library of Odessa National University. Odessa: Astroprint, 2005 (In Russian). [= Каталог изданий XVI века. Из фондов научной библиотеки ОНУ им. И.И. Мечникова. Одесса: Астропирнт, 2005.]
- Catalogus Provinciae Poloniae Maioris et Mazoviae Societatis Iesu ex Anno 1772 in Anno 1773*. Nesvizh, [1772].
- Chizhevsky, Dmitro. *Ukrainian literary Baroque: collected works on ancient literature*. Kiev: Obereg, 2003 (in Ukrainian). [= Чижевський, Дмитро. Українське літературне бароко: Вибр. праці з давньої л-ри. К.: Оберег, 2003.]
- Chrissidis, Nikolaos. *An Academy at the Court of the Tsars: Greek Scholars and Jesuit Education in Early Modern Russia*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press, 2016.
- De Backer, Augustin and Aloïs. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus...* Liège: Imprimerie de L. Grandmont-Donders, 1854.
- Gilson, Etienne. *Index Scolastico-carthésien*. Paris: F. Alcan, 1913.
- [Góis, Manuel de]. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros De Generatione Et Corruptione Aristotelis Stagiritae. Hac secunda editione graeci contextus*. Moguntiae: in Officina Typographica Ioannis Albini, 1606.
- Inglot S.J., Marek. *La compagnia di Gesù nell'Imperio Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997. [= М., Инглот. *Общество Иисуса в Российской Империи (1772-1820) и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004.]; Inglot S.J., Marek. *How the Jesuits Survived Their Suppression. The Society of Jesus in the Russian Empire (1773-1814)* / ed. and trans. D.L. Schlafly. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2015.
- Journel, Marie Joseph Rouët de. *La Compagnie de Jésus en Russie: un collège de*

- Jésuites à Saint-Pétersbourg, 1800-1816. Paris: Perrin, 1922.
- Karmanovskaia, I. L.. “Treasures of the Russian Ecclesiastical Mission in Beijing”. *Problems of the Far East* 5 (1990), 195 (In Russian). [= Кармановская И. Л., “Сокровища Русской духовной миссии в Пекине”. *Проблемы Дальнего Востока* 5 (1990), 195.]
- Korovin, German Mihailovich. *Library of Lomonosov*. Moscow and Leningrad: USSR Academy of Sciences, 1961 (in Russian). [= Коровин, Герман Михайлович. *Библиотека Ломоносова*. М. и Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1961.]
- Kuzmin, A.V. and Tiushagin, V.V.. “Jesuits”, in: *Orthodox Encyclopedia* 21, 217-245. Accessed February 04, 2022, https://www.pravenc.ru/text/293585.html#part_18 (In Russian). [= Кузьмин, А. В. и Тюшагин, В.В., “Иезуиты”: в: *Православная энциклопедия* 21, 217-245.]
- Liu, Ruomei. “Survey about the Catalog of Books from the Northern Cathedral (Beitang) Library Stored in the Archive of the Ministry of Foreign Affairs of Russia”. *Vestnik of Saint Petersburg University. Asian and African Studies* 11(2) (2019), 140–151 (In Russian). [= Лю, Жуомей. “Изыскания о каталоге книг библиотеки Северного собора (Бэйтана) из собрания архива Министерства иностранных дел РФ”. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Востоковедение и африканистика* 11(2) (2019), 140–151.]
- Maslov, Sergei Ivanovich. *Stefan Yavorsky's library*. Kiev: Meinander, 1914 (In Russian). [= Маслов, Сергей Иванович. *Библиотека Стефана Яворского*. Киев: тип. М.Т. Мейнандера, 1914.]
- Mikoś, Michael J.. *Polish Baroque and Enlightenment literature: an anthology*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1996.
- Orzechowski, Jan. *Księgi metrykalne kościołów radomskich z lat 1591-1795: Kościół św. Jana Chrzciciela, 1591-1637*. Radomskie Towarzystwo Naukowe, 2006.
- Petrova, M. A. “The attitude of Catherine II and her closest associates towards the Jesuits”, in: *Russia and the Jesuits. 1772-1820*. Moscow: Nauka, 2006 (In Russian). [= Петрова, М. А., “Отношение к Иезуитам Екатерины II и ее ближайшего окружения”, в: *Россия и иезуиты. 1772-1820*. М.: Наука, 2006.]
- Russia. Synode. *Description of the documents and acts being preserved in the Archive of the Holy Synode*. T. 28: у. 1748, 1916, col. 201. Saint-Petersburg: Typography of Synode, 1868-1914 (In Russian). [= Россия. Синод. Архив. *Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего правительствуящего синода*. Т. 28: 1748 г., 1916, кол. 201. Санкт-Петербург: Синод. тип., 1868-1914.]
- Russian biographical dictionary of A.A. Polovtsov*. T. 8. 1897 (In Russian). [= *Русский биографический словарь А. А. Половцова*. Т. 8. 1897.]
- Shishkov, Aleksandr Mihailovich. “Scholasticism in Rus”, *Problems of philosophy* 9 (2020), 166-177 (In Russian). [= Шишков, Александр Михайлович. “Схоластика на Руси”, *Вопросы философии* 9 (2020), 166-177.]
- Shmonin, Dmitry. “European Scholasticism in Orthodox Thought: The Reception of the Scholastic Tradition in Eighteenth-century Russia.” *Jaarboek* 20 (2000):

31-41.

- _____, Second Scholasticism, XVIth – early XVIIth centuries: Cultural context, metaphysical foundations, place in the history of thought". Ph.D. Dissertation: 09.00.03. - History of Philosophy. Saint-Petersburg, 2003 (In Russian). [= Шмонин, Дмитрий Викторович, "Вторая схоластика, XVI - начало XVII в.: Культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли". Диссертация на соискание степени доктора философских наук: 09.00.03 - История философии. Санкт-Петербург, 2003.]
- Tolstoy, Fedor Petrovich. *Memoirs of the count Fedor Petrovich Tolstoy*. Moscow: RGGU, 2001 (In Russian). [= Толстой, Федор Петрович. *Записки графа Федора Петровича Толстого*. М.: РГГУ, 2001.]
- Vdovina, Galina Vladimirovna. "Francisco de Oviedo and the 17th-century semiotic discourse". *History of Philosophy Yearbook* (2008), 101-115 (In Russian). [= Вдовина, Галина Владимировна. "Франсиско де Овьедо и семиотические дискурсы XVII века". *Историко-философский ежегодник* (2008), 101-115.]
- _____, *Language of unobvious. The doctrines of signs in XVIIth-century Scholasticism*. Moscow: Thomas Aquinas Institute, 2009 (In Russian). [= Вдовина, Галина Владимировна. *Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века*. Москва: Институт Фомы Аквинского, 2009.]
- _____, "Reality, speech and alphabetic writing in the Scholastic tradition". *Problems of Philosophy* 6 (2014), 95-103 (In Russian). [= Вдовина, Галина Владимировна. "Реальность, речь и алфавитное письмо в схоластической традиции". *Вопросы философии* 6 (2014), 95-103.]
- Vyazemsky, Piotr Andreevich. *Complete works: in 12 vols.* Vols. 9-10. Saint-Petersburg: Stasiulevich, 1883-1886 (In Russian). [= Вяземский, Петр Андреевич. *Полное собрание сочинений: в 12 томах*. Т. 8-10. СПб: типография Стасюлевича, 1883-1886.]
- Wakúlenko, Serhii. "Projecção da Filosofia Escolástica Portuguesa na Polónia Seiscentista". *Revista Filosófica de Coimbra* 15, 30 (2006), 355-360.
- _____, "Algumas reflexões acerca do lugar dos autores religiosos portugueses na vida intelectual ucraniana dos séculos XVII e XVIII", in: José Eduardo Franco and Luís Machado de Abreu (eds.), *Para a história das ordens e congregações religiosas em Portugal, na Europa e no Mundo*. Prior Velho: Paulinas, 2014.

DOSSIER TEMÁTICO

Emmanuel Falque: Le séminaire de Coimbra

PRÉSENTATION
BRIEF PRESENTATION

JOÃO PAULO COSTA¹
LUÍS ANTÓNIO UMBELINO²

Abstract: This thematic dossier, dedicated to Emmanuel Falque's visit to the University of Coimbra, and its Faculty of Letters, in the context of the Journée Internationale d'études philosophiques, entitled «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité», which took place on 26 May 2022, once again *gives the floor* to the philosopher himself, with an unpublished article and interview. We also present here a series of articles that echo a major philosophical project: that of Emmanuel Falque.

Keywords: Falque; Coimbra; *Hors phénomène*.

Résumé: Ce dossier thématique, consacré au passage du philosophe Emmanuel Falque par l'Université de Coimbra, à la Faculté des Lettres, dans le cadre de la Journée Internationale d'études philosophiques, intitulée «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité», qui a eu lieu le 26 mai 2022, donne encore une fois la parole au philosophe lui-même, avec des articles et un entretien inédit, en présentant aussi un ensemble d'articles qui font écho à son projet philosophique.

Mots-clés: Falque; Coimbra; *Hors phénomène*.

Resumo: Este dossier temático, dedicado à passagem do filósofo Emmanuel Falque pela Universidade de Coimbra, na Faculdade de Letras, no âmbito do Journée Internationale d'études philosophiques, intitulada «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité», que teve lugar a 26 de Maio de 2022, dá uma vez mais a palavra ao próprio filósofo, com um artigo e uma entrevista inéditos, apresentando também uma série de artigos que fazem eco ao seu projeto filosófico.

Palavras-chave: Falque; Coimbra; *Hors phénomène*.

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Institut Catholique de Paris. Doctorant. Email: jp.britocosta@gmail.com ORCID: 0000-0002-0908-0663.

² Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Proyecto de Investigación “Fenomenología del Cuerpo y experiencias del gozo (CSIC – Madrid). Email: lumbelino@fl.uc.pt ORCID: 0000-0002-5242-4863

1. Le philosophe

Toute pensée véritable laisse toujours derrière elle une trace ineffaçable. La pensée philosophique s'incarne en un certain lieu, une certaine époque, et dans des figures qui lui donnent corps. La pensée vivante passe et laisse ses traces silencieuses, parfois seulement sous la forme de simples éclats ou jaillissements, en attendant quelqu'un qui puisse les recueillir pour, à partir de ce commencement inaugural, peut-être, projeter ou entamer sa propre voie. Si le passage d'un philosophe par un certain lieu implique toujours la traversée d'un *impensé à penser*, l'interrogation du déjà questionné, pour trouver le premier étonnement du matin du monde, pour *réapprendre à voir* à nouveau le *déjà vu*, pour *relire* ce qui était *déjà lu*, alors nous pouvons dire que c'est dans cet horizon que s'inscrit le passage du philosophe Emmanuel Falque par l'Université de Coimbra, dans le cadre de la *Journée Internationale d'études philosophiques*, qui s'est tenue le 26 mai 2022 sous le titre: «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité».

La provenance intellectuelle d'Emmanuel Falque est essentiellement phénoménologique, mais toujours en débat avec la pensée métaphysique et théologique, ancienne ou contemporaine. Formé dans la tradition philosophique de la Sorbonne, doyen honoraire de la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris, proche de la tradition spirituelle ignatienne et franciscaine, avec un accent particulier sur saint Bonaventure, on peut dire que ces sources irriguent, nourrissent et inspirent son propre travail d'écriture philosophique. Au-delà de l'exercice de la pensée, avec la rigueur conceptuelle exigée par le milieu universitaire, et l'art pédagogique de l'enseignement, Emmanuel Falque a aussi une vocation fondatrice, de sédimentation d'un travail de recherche intersubjectif ou intercorporel, capable de rassembler des sensibilités et des modes de pensée divers³. Or, c'est précisément cette incarnation de la pensée, son enracinement dans une tradition déterminée, qui fait de sa pensée une philosophie créative et génératrice de nouveaux concepts.

Dans la lignée de Pierre Hadot, il s'agit en fait d'une conception de la «philosophie comme mode de vie» ou comme véritable «exercice spirituel»⁴,

³ À titre d'exemple de cette vocation philosophique fondatrice, en tant que membre fondateur, avec les académiciens Kevin Hart, Richard Kearney, Stefano Bancalari, les séminaires annuels et biennuels *International Network in Philosophy of Religion* (INPR), qui se veut un lieu de réflexion, de discussion et de convivialité philosophiques, réunissant des chercheurs juniors et seniors de diverses académies européennes et américaines. Cf. <https://www.network-inpr.org/>

⁴ Cf. Pierre Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre* (Paris: Albin Michel, 2001); cf. aussi du même auteur *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels* (Paris: Albin Michel, 2008).

où concept et expérience, raison et affect, pensée et corporéité, nature et humain, Dieu et monde, temps et espace sont pensés ensemble, mais sans confusion. Il n'est donc pas surprenant que les répercussions de sa production intellectuelle dépassent les frontières de la France, comme en témoignent les traductions de ses livres et articles en diverses langues, les nombreuses invitations à donner des conférences et à diriger des séminaires dans des universités étrangères, notamment dans le monde anglo-saxon, mais aussi dans le contexte italo-hispanique.

Nous pensons qu'il ne sera pas anodin de dire que chaque philosophe porte en lui toute l'histoire de la philosophie. Sa présence convoque toujours d'autres philosophes et d'autres manières de philosopher, dans l'ouverture franche et rigoureuse que le débat académique lui-même peut offrir. En ce sens, nous pensons que la présence d'Emmanuel Falque à Coimbra a rendu possible un dialogue fructueux autour de positions herméneutiques, phénoménologiques, métaphysiques et esthétiques, que le présent dossier, à sa manière, cherche à prolonger et à élargir. Cette rencontre coïncide également avec l'un des moments les plus significatifs de son parcours philosophique actuel. Un moment que l'on pourrait qualifier de «tournant» dans sa trajectoire. Compte tenu de la nouveauté conceptuelle de «Hors phénomène», dans le contexte de la tradition philosophique et phénoménologique, et la tournure dans l'exercice de la pensée de son auteur, cet ouvrage a suscité un vif débat, comme on l'a vu récemment à l'Institut catholique de Paris⁵, où étaient réunis des auteurs comme Renaud Barbaras, Paul Audi ou Danielle Cohen-Levinas. On ne peut manquer de noter aussi la présence de Falque à l'important Congrès, tenu à Nice en octobre 2021, intitulé «L'idée de la phénoménologie», qui réunissait plusieurs des plus grands noms de la phénoménologie française actuelle, où il a présenté la philosophie du «Hors phénomène».

En fait, comme nous l'avons déjà mentionné, nous pensons que cette dernière œuvre marque un certain tournant dans sa trajectoire, dans la mesure où il s'agit d'une approche plus strictement philosophique par rapport aux précédentes, et où un nouveau concept philosophique y est créé. La création de concepts n'est-elle pas précisément la tâche essentielle de la philosophie, comme l'affirmait Deleuze ? En ce sens, son passage à Coimbra est un témoignage vivant et inaugural non seulement de ce débat qui a lieu ailleurs, mais aussi d'un penseur largement étudié en France et à l'étranger et dont l'œuvre a été traduite en plusieurs langues. Peut-être son passage à Coimbra, ainsi que le dossier que nous lui dédions aujourd'hui, ouvriront-ils les portes à la traduction de son œuvre dans la langue de Camões !

⁵ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=JQYIW0nGssc>

S'il est vrai que «Hors phénomène» peut signifier un certain tournant dans la démarche de sa pensée, cela n'implique en aucun cas que sa philosophie antérieure ait été abandonnée ou radicalement bouleversée. Bien au contraire, à notre avis, cela signifie simplement une dislocation, une radicalisation et un approfondissement de son point de départ⁶. Ce n'est pas un hasard si les concepts de *passage*, *métamorphose*, *transformation* ou de *trans-modifiabilité* sont cruciaux pour comprendre le mouvement de ses idées et qu'ils imprègnent tout son travail de réflexion. Emmanuel Falque oscille essentiellement entre philosophie, phénoménologie, théologie patristique et médiévale et philosophie de la religion, mais aussi avec des incursions fructueuses dans l'esthétique littéraire et picturale. C'est un projet de pensée conçu sous l'égide des triptyques ou des trilogies, une architecture qui révèle déjà le style ou le mode d'exposition de sa pensée⁷.

Bref, on peut dire que sa pensée s'articule autour de quatre axes fondamentaux, qui sont liés et s'entrecroisent, en constant mouvement: 1) l'étude phénoménologique des textes patristiques; 2) la réflexion philosophique médiévale; 3) le dialogue et la confrontation critique avec la pensée contemporaine; 4) la fréquentation de sources qui ne sont qu'apparemment non philosophiques, comme l'art, la littérature ou la psychanalyse. Il ne s'agit en aucun cas d'une pensée de laboratoire, hermétique ou d'un simple discours formel, mais de l'œuvre d'un penseur créatif bien ancré dans l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentale, qui voit comme une nécessité urgente de réhabiliter intérieurement et extérieurement le débat contemporain avec d'autres philosophies et perspectives existentielles.

⁶ Cf. Martin Koci – Jason Alvis, *Transforming the Theological Turn: Phenomenology with Emmanuel Falque* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2020).

⁷ Pour chaque sphère philosophique ou champ d'action de sa pensée, l'auteur présente toujours trois triptyques ou œuvres. Il en est ainsi pour le domaine de la philosophie patristique et médiévale (cf. *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*; *Dieu, la chair et l'autre*; *Le livre de l'expérience*); pour la relation entre philosophie et théologie (cf. *Passer le Rubicon*; *Le combat amoureux*; *Parcours d'embûches*); pour le domaine de la philosophie de la religion ou de la philosophie de l'expérience religieuse (cf. *Triduum philosophique: Le passeur de Gethsémani*; *Métamorphose de la finitude*; *Les noces de l'agneau*). L'auteur prépare un nouveau triptyque philosophico-théologique autour de l'idée de *Récapitulation* (Création, Mal, Enfance). C'est dans ce contexte plus large que nous considérons «Hors phénomène» comme une œuvre singulière, car strictement philosophique, et en ce sens, porteuse de promesses quant au développement à venir de ce nouveau concept et au rapport à faire avec l'architecture globale de son travail. Le philosophe a laissé entrevoir cette possibilité lors du récent séminaire bisannuel de l'INPR, le 19 juin 2022, à l'Institut Catholique de Paris, avec la conférence de clôture «Dieu Hors-phénomène ?», suivi d'un dialogue amical mais intense avec Jean-Luc Marion et d'autres intervenants.

Pour cette raison même, et pour toutes les autres raisons possibles, nous pensons que sa présence à Coimbra et le dossier qui lui est consacré ici constituent la reconnaissance d'une voix originale dans le panorama philosophique actuel. Comme aucune œuvre ne subsistera en elle-même que dans un dialogue critique, franc et ouvert avec d'autres altérités pensantes, nous chercherons dans ce dossier à interroger la fécondité d'une pensée enracinée, mais en constante métamorphose, c'est-à-dire, *se faisant ou en train de se faire*, entre rencontres et affrontements, *pas et passages* toujours significatifs.

2. Le Dossier

Présentons donc maintenant, de manière forcément concise, les textes qui composent notre Dossier consacré à la pensée d'Emmanuel Falque.

Comme d'habitude, le premier mot de nos Dossiers thématiques est donné au philosophe. Ainsi, on peut lire, d'Emmanuel Falque, «Une Tempête sur la Crâne». S'appuyant sur les conquêtes théoriques de son livre *Hors phénomène*, le leitmotiv «autant d'exception, autant de modification» devient un impératif phénoménologie si puissant que provocateur; «non pas par attachement au tragique ou au pathétique, mais au contraire pour atteindre cette part en nous» qui résiste en tant que non-dicible et qui force tout dicible.

Nous sommes particulièrement fiers du deuxième document ici présenté: une interview d'Emmanuel Falque. Nos lecteurs auront l'occasion de contacter avec la force de son projet, à la suite d'un discours – subtil et puissant – à la première personne. Un certain rythme de réflexion vigoureuse imprègne l'entretien. Un tel rythme croise aussi l'œuvre d'un philosophe qui écrit en athlète de haute niveau: un objectif clair est projeté, un chemin intense est tracé, et ce sera sans repos qu'il ira jusqu'au bout.

Il est également important de souligner un dernier texte d'Emmanuel Falque ici publié, celui qui clôturera notre Dossier d'une manière si inattendue et si belle: le philosophe nous surprend avec une «chorégraphie philosophique» qui mérite sans aucun doute d'être lue. Ce sera la première fois qu'un texte qui efface d'une façon si intéressante les frontières entre philosophie et art sera publié dans notre Revista Filosófica de Coimbra. C'est une première magnifique.

Notre Dossier s'enrichit également d'un très important ensemble d'études inédites consacrées à la pensée d'Emmanuel Falque. Ils méritent une lecture attentive pour deux raisons fondamentales: premièrement, ce sont des travaux d'une grande importance et actualité, qui ont le courage de s'engager à étudier un projet philosophique en cours, et qui promet à ses lecteurs attentifs toujours de nouvelles possibilités, des chemins originaux encore à parcourir; d'autre part, les travaux présentés ici sont l'œuvre d'une nouvelle génération

de chercheurs qui assurent l'avenir de l'entreprise phénoménologique en étudiant la nouveauté da la philosophie contemporaine.

Citons brièvement les noms de ces chercheurs et les titres de leurs contributions, qui, nous en sommes sûrs, suffiront à motiver nos lecteurs les plus exigeants: d'Yves Roullièvre on peut lire «L'Oubli du tragique. Notes en marge d'Hors phénomène d'Emmanuel Falque»; de Jan Juhani Steinmann est publié sur ces pages «Le hyperhors. Waldenfels, Falque et la poésie»; de Grégory Solari on peut lire «De l'impossibilité de se dire»; on retrouve également dans notre Dossier «Obliquité de l'être empâté: Soutine, de Kooning et Falque» de João Paulo Costa; enfin, de Gonçalo Marcelo, il faut ajouter «Les métamorphoses du sujet à l'aune du trauma».

Gardons le dernier mot de cette présentation pour dire notre gratitude et notre reconnaissance à Emmanuel Falque pour sa visite inoubliable à la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra. Cette visite si remarquable a inspiré le projet de ce Dossier thématique. Nous ne doutons pas qu'avec sa publication la Revista Filosófica de Coimbra contribue de manière décisive à la diffusion, parmi nos lecteurs du monde entier, d'un projet philosophique majeur.

UNE TEMPÊTE SOUS UN CRÂNE

A TEMPEST IN A SKULL

EMMANUEL FALQUE¹

Abstract: “A Tempest in a Skull”. The expression comes from Victor Hugo’s *Les Misérables*, but it says just as much about Freud’s life as it does about ours. No one is probably more ‘disturbed’, or descends to the depths of chaos, than when he or she takes on the trappings of a ‘tidy’ being or is caught up in a cosmetic life apparently made of order and beauty. Of course, “everything is fine” does not always hide “everything is bad”. But we must also recognize that there is often a ‘tempest’ in a skull, and that it is precisely at this moment that everything changes, and everything is modified within us. Based on *Extra-phenomenal*, the leitmotiv “so much exception, so much modification” thus becomes the new imperative of phenomenology - not out of attachment to the tragic or the pathetic, but on the contrary to reach that part of us which is inexpressible and which is the strongest part of our existentiality. Garcia Lorca’s Duende, as the “spirit of aching Spain”, will express in its own way this force “that burns the blood”, the only one capable of touching our own depths, magnified, and exorcised by the rhythm of Andalusian singers.

Keywords: tempest; *Extra-phenomenal*; tragic; pathetic; transformation; Duende; Freud; Victor Hugo; Péguy.

Résumé: «Une tempête sous un crâne». L’expression est de Victor Hugo dans *Les misérables*, mais elle dit tout aussi bien ce qu’il en fut de la vie de Freud, voire ce qu’il en est aussi de la nôtre. Nul n’est probablement plus «dé-rangé», ou ne descend-il au plus profond du chaos, que lorsqu’il prend les atours d’un être «rangé», ou pris dans une vie cosmétique apparemment faite d’ordre et de beauté. Certes, le «tout va bien» ne cache pas toujours un «tout va mal».

Resumo: “Uma tempestade numa cabeça”. A expressão é de Victor Hugo, em *Os Miseráveis*, mas ela também diz bem o que foi a vida de Freud, ou mesmo o que é também a nossa. Ninguém está provavelmente mais “perturbado”, ou desce às profundezas do caos, do que quando se veste de um ser “arrumado”, ou é apanhado numa vida cosmética aparentemente feita de ordem e de beleza. É claro que o “tudo está bem” nem sempre esconde um “tudo está mal”.

¹ Institut catholique de Paris - Faculté de philosophie. ORCID: 0000-0002-1239-7100

Mais encore faut-il reconnaître que souvent «ça tempête» sous le crâne, et qu'à ce moment-là précisément tout change, et tout se modifie en nous. Appuyé sur *Hors phénomène*, le leitmotiv «autant d'exception, autant de modification» devient ainsi le nouvel impératif de la phénoménologie - non pas par attachement au tragique ou au pathétique, mais au contraire pour atteindre cette part en nous de non-dicible qui fait le plus fort de notre existentialité. Le Duende de García Lorca, comme l'«esprit de la douloreuse Espagne», exprimera à sa manière ce qu'il en est de cette force «qui brûle le sang», seule à même de toucher nos propres profondeurs, magnifiées et exorcisées par le rythme des chanteuses andalouses.

Mots-clés: tempête; *Hors phénomène*; tragique; pathétique; transformation; Duende; Freud; Victor Hugo; Péguy.

Mas também temos de reconhecer que há frequentemente uma “tempestade” debaixo dos nossos crânios, e que é precisamente neste momento que tudo muda, e tudo é modificado dentro de nós. Com base em *Hors phénomène*, o leitmotiv “tanta exceção, tanta modificação” torna-se assim o novo imperativo da fenomenologia – não por apego ao trágico ou ao patético, mas, pelo contrário, para alcançar a parte de nós que é indizível e que é a parte mais vigorosa da nossa existencialidade. O *Duende* de García Lorca, como o “espírito da Espanha dolorosa”, expressará à sua maneira esta força “que queima o sangue”, a única capaz de tocar as nossas próprias profundezas, ampliadas e exorcizadas pelo ritmo dos cantores andaluzes.

Palavras-chave: tempestade; *Hors phénomène*; trágico; patético; transformação; Duende; Freud; Victor Hugo; Péguy.

1. «Une tempête sous un crâne»

«Une tempête sous un crâne» – telle fut probablement la vie de Freud, et tel fut aussi le nom donné à la fameuse diatribe de Jean Valjean dans les *Misérables* de Victor Hugo. *Hors phénomène*² y aura puisé, sinon pour l'écrire, au moins pour tenir, et pour ne pas vaciller dès lors que l'on touche un «fond», au moins en soi-même, et dont on se demande toujours si l'on va s'en relever. Car la crise, *Hors phénomène* ne cesse de le marteler, ne revient pas à se tirer de là où on est tombé, mais plutôt à “y être autrement”, quitte à croire, et à penser, qu'il y a là aussi capacité à créer. D'où le parcours ici proposé, non pas pour reprendre l'ouvrage pas-à-pas qu'il suffit de lire pour le traverser, mais selon une reprise qui en fait voir les ressorts, les tenants et aboutissants en vertu desquels il fut rédigé, et la frénésie d'écriture qui l'a comme engendré.

² Emmanuel Falque, *Hors phénomène, Essai aux confins de la phénoménalité* (Paris: Hermann, coll. «De visu», 2021), 472 pp.

Rarement, en effet, ouvrage de pure philosophie en ce qui nous concerne ne sera allé aussi loin dans notre propre existentialité, quitte à renoncer, une fois n'est pas coutume, à toutes les «branches» par où nous raccrocher. Certes il ne s'agit pas de tomber, car la hors phénoménalité fait qu'on s'étonne d'être encore là et non pas de chuter. Mais plutôt de «tenir», ou de «se tenir», en ce point de vertige par où nous nous sommes stupéfaits de toujours exister. La survie dit parfois plus que la vie – vivre «comme un mort vivant» davantage que vivre comme un «vivant qui attend la mort». Il y a en effet pire que d'être angoissé par la mort, c'est d'avoir à porter le “poids de soi” pour continuer à exister. *Hors phénomène* conduira ainsi sinon à le formuler, au moins à le reconnaître, précisément en certaines phases ou situations de notre vie qui viennent comme briser le long fleuve (tranquille) par lequel nous avions cru pouvoir toujours subsister. Loin de toute apologie du tragique, nous y reviendrons, on reconnaîtra à tout le moins que certains traumas de nos existences révèlent, fût-ce de façon cachée, «sous un crâne» et «sous notre crâne», que tous nous sommes en quelque façon “dérangés”.

2. Rangé et dérangé

Qui d'abord ne s'est pas étonné de cette existence apparemment si paisible de Sigmund Freud, à Vienne puis à Londres, entouré de son épouse, de ses enfants et de ses petits-enfants, voire de son chien Wolf ou Jofi, comme si aucune catastrophe ou presque ne lui était arrivée (ce qui serait d'ailleurs sans compter sur le terrible trauma de la première guerre mondiale, la mort de sa fille Sophie, et son cancer de la langue). Nul ne se doute que sous ces traits ordonnés et bienséants, d'un grand-père somme toute nonchalant dont quelques films d'archives témoignent encore, se cache en réalité un cataclysme, voire une «tempête sous un crâne», certes dure à supporter, mais qui n'est finalement que le lot commun de toute humanité. Mieux, on pourrait paraître d'autant plus socialement “rangé” qu'on est «en» soi-même, et «un» soi-même, existentiellement “dé-rangé”, ou à tout le moins pas *tel* qu'en apparence on pourrait le donner à voir ou à penser.

La visite de la «maison de Freud» à Londres en devient alors le témoin exemplaire – de cette de cette “traversée des apparences” précisément, pour nous-mêmes y être allé, et nous y sentir comme invité³. Rien de plus ordinaire que ce pavillon de banlieue, ce jardin et cette maison familiale, ces photos et ces souvenirs, ces étages et ces chambres d'enfants, ce brouillard et cette allée descendante conduisant au centre-ville. Et pourtant, en un coin de

³ Maison de Freud (1938-1939), puis de sa famille: 20 Maresfield Gardens (quartier ‘bourgeois’ de Hampstead), London NW3 5SX, Royaume-Uni.

la demeure, se tient le cabinet du psychanalyste et son divan, comme chez d'autres le bureau du philosophe et l'écrin de l'écriture. Quelques figurines antiques ou asiatiques, l'une ou l'autre sculpture africaine relevant des arts primitifs, et la porte de l'escalier de la cave interdite aux visiteurs, suffisent à donner à penser qu'une "double-vie", ou plutôt une même vie "à double-fond", fait l'être qui construit son œuvre – ou mieux, fait l'œuvre qui tisse son être. Descendre dans ses propres «bas-fonds» constitue probablement le plus fort de chaque existence, sa richesse comme aussi sa bienheureuse obscurité. Rien n'est plus «faux» que l'idéal de la transparence, voire la lumière de l'*alétheia* qu'il suffirait de laisser se dévoiler. Il revient à Maurice Merleau-Ponty de l'avoir définitivement montré: une «phénoménologie qui descend dans son propre sous-sol» rejoint l'inconscient de Freud, que la 'nature brute', ou le 'monde sauvage', s'essaient aussi à retrouver⁴.

3. «Ça tempête!»

Vient alors, et ensuite, la fameuse «tempête sous un crâne», en guise de titre cette fois d'un chapitre des *Misérables* de Victor Hugo. Jean Valjean, l'ancien forçat devenu maire de Montreuil-sur-Mer, et se faisant passer pour Monsieur Madeleine, notable reconnu, est sur le point d'être démasqué par l'inspecteur Javert lui annonçant le procès imminent de Champmathieu qui n'est autre que Jean Valjean lui-même. Sous un «crâne», sous «son crâne», gronde alors la tempête – ou «ça tempête !», comme on le dit aussi en français. Et les bruits de l'ouragan sont d'autant plus sourds sous sa calotte crânienne, que l'«éclatement du volcan» mais aussi la «brisure de la fêlure» sont comme étouffés, impossibles à dire et pourtant à exprimer. Une plongée en soi, ou dans sa propre conscience, que *Hors phénomène* a en quelque sorte effectuée, pourtant dans le silence et la bienséance d'une juste socialité, comme si l'équilibre du vivre au regard du trauma était encore la condition pour le formuler, ou à tout le moins pour ne pas s'en laisser submerger et comme exploser. «Nous avons déjà regardé dans la profondeur de cette conscience», faut-il poursuivre à la suite de Jean Valjean dans une traversée que tout un chacun aura un jour à opérer. Mais «le moment est venu d'y regarder encore», insiste Victor Hugo, son metteur en scène. «L'œil de l'esprit ne peut trouver nulle part plus d'éblouissement ni plus de ténèbres que dans

⁴ Cf. M. Merleau-Ponty, «Préface à l'ouvrage du Dr Hesnard», *L'œuvre de Freud* (Paris: 1960), 8: «Cette phénoménologie qui descend dans son propre sous-sol est plus que jamais en convergence avec la recherche freudienne. Elle nous fait sentir qu'on manquerait à la philosophie en s'arrêtant à l'intentionnalité comme rapport à des objets idéaux. L'idéalisme phénoménologique est insuffisant».

l'homme. Il ne peut se fixer sur aucune chose qui soit plus redoutable, plus compliquée, plus mystérieuse et plus infinie. Il y a un spectacle plus grand que la mer, c'est le ciel ; il y a un spectacle plus grand que le ciel, c'est l'intérieur de l'âme. Faire *le poème de la conscience humaine*, ne fût-ce qu'à propos d'un seul homme, ne fût-ce qu'à propos du plus infime des hommes, ce serait fondre toutes les épées dans une épée supérieure et définitive. La conscience, c'est le *chaos* des chimères, des convoitises et des tentatives, la fournaise des rêves, l'antre des idées dont on a honte ; c'est le *pandémonium* des sophismes, c'est le *champ de bataille* des passions. À certaines heures, pénétrez à travers la face livide d'un être humain qui réfléchit, et regardez *derrière*, regardez dans cette âme, regardez *dans* cette obscurité. Il y a là, sous le silence extérieur, des *combats de géants* comme dans Homère, des *mêlées de dragons et d'hydres* et des *nuées de fantômes* comme dans Milton, des *spirales visionnaires* comme chez Dante. Chose sombre que cet infini que tout homme porte en soi et auquel il mesure avec désespoir les volontés de son cerveau et les actions de sa vie !»⁵.

Tout est dit ici, ou presque, sous la plume du poète – et *Hors phénomène* ne cherchera pas ici à énoncer autre chose. Soit cet effort immense de regarder dans «les profondeurs de notre conscience», et de la conscience humaine en général. Certes, tous nous ne sommes pas *traumatisés*, mais tous nous sommes *traumatisables*. Et c'est à le voir, ou plutôt à le savoir, que cet ouvrage tente de le prévenir, voire de le prédire. Car, lorsque «ça nous tombe dessus» – maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle et pandémie –, on ne sera pas seulement affecté, mais à proprement détruit, désubstantialisé, jusqu'à nous faire perdre notre identité. Car le pire qui puisse nous arriver n'est pas qu'un nouvel événement ontique vienne se surajouter (à l'instar de la généalogie tragique des Labdacides, et (Edipe en particulier, sur lequel le sort ne cesse de s'acharnier), mais qu'à l'inverse, et précisément, toute condition d'arrivée, voire aussi d'arrivage, soit définitivement annihilée. Il y a pire que de voir venir le pire. C'est d'avoir perdu les capacités pour le voir, comme aussi le conjurer. Le pire est paradoxalement que rien de pire, voire de meilleur, ne puisse davantage survenir, dès lors que nous avons perdu jusqu'à “toute” capacité d'éprouver – y compris le pire, et donc aussi le meilleur.

⁵ V. Hugo, *Les misérables* (1862), (Paris: Ed. Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1985) t. I (Fantine), Livre VII, ch. III («Une tempête sous un crâne), 174ss.

4. Des confins à la métamorphose

Hors phénomène n'est pas ainsi, ni simplement, un livre sur la crise ou le trauma, et on se tromperait à l'y réduire. Car c'est bien de «*confin de la phénoménalité*» (sous-titre), dont il est question, au sens étymologique du terme – ce qui fait atteindre l'«extrême de la limite», et nous réduit au malheureusement trop célèbre “con-finement” (*cum-finis*), emmurés sur nous-mêmes comme aussi dans nos propres maisons. En interrogeant ainsi la phénoménologie comme telle, et ses propres limites, il n'est alors pas d'abord question ici d'orthodoxie phénoménologique, comme si on devait toujours appartenir ou quitter un mode de la pensée. Le combat entre «phénoménologie» et «métaphysique» semble aujourd'hui rejoué, voire crispé, mais à l'inverse cette fois – de sorte que la revanche de la seconde (métaphysique) sur la première (phénoménologie), marquerait le glas d'un mode phénoménologique de la pensée définitivement dépassé. Mais c'est ne rien comprendre de ce qu'il en est véritablement de la quête des idées. Car on ne pense pas, ni on ne vit, dans les seules ornières d'une réflexion prédéterminée ou d'une existence sans danger. Ce n'est pas à s'affilier à tel ou tel courant ou mode du philospher, qu'on fera œuvre de nouveauté, mais plutôt à «revenir aux choses mêmes», et donc aux concepts et aux auteurs dont on a besoin, pour dire cela même qui, en chacun de nous, est en train de (se) passer, ou pourrait un jour (nous) arriver.

«Autant d'exception, autant de modification». Ce n'est pas là que le leit-motiv de *Hors phénomène* (ouverture du chapitre V), mais aussi une manière d'être, et de vivre, de sorte qu'on ne cessera d'«entrer en mue», en cela que la «métamorphose» est ce qui en propre vient nous constituer. «Je suis qui je serai» (Ex 3, 14) n'est pas que le nom de Yahvé révélé à Moïse sur le mont Horeb, mais ce qui fait à proprement parler l'acte humain d'exister. Ce n'est pas l'être qui fait le devenir, mais le devenir qui fait l'être. Dans cette radicale inversion se dit l'avenir de l'humain comme aussi la prise de risque du divin. Et c'est à ne pas le voir que l'on en reste le plus souvent à une existence sclérosée, voir préprogrammée. Disons-le à la suite d'Henri Maldiney, voire de Nietzsche (paradoxalement fidèle en cela au nom de Dieu dans l'Exode). Il y a plus radical que l'incessante répétition de formule de Pindare «Deviens qui tu es». À savoir son inversion: «Sois qui tu deviens». Car c'est en acceptant de se transformer, et d'être transformé, que l'on devient *ce qu'on* n'était pas encore, et non pas uniquement en actualisant des potentialités prédéterminées. *No future* pour celui qui veut en demeurer à son passé, mais aussi pour celui qui en restera à son simple être «projeté», voire «possibilisé», en particulier dans la Crise. «Plus haut que l'effectivité se tient certes la possibilité» faut-il dire avec Martin Heidegger. Mais aussi «plus haut que la possibilité se tient la virtualité», faut-il ajouter en parodiant

Henri Bergson cette fois (relu par Gilles Deleuze). «Autrement est possible» (§ 67) indique la capacité de «créer de nouveaux possibles», inédits et jamais inventés, et probablement est-ce à cela d'abord que nous sommes appelés.

5. Du tragique

Derrière, ou plutôt dans, le livre «*Hors phénomène*» se tient donc un concept – et c'est cela qu'il conviendra avant tout de viser. Il est en effet étonnant de voir, et de constater, combien une idée peut faire voir la réalité, ou dire autrement la réalité, de sorte que nous n'allons finalement jamais au monde que par le truchement de la pensée. Il y a certes de l'«infra-phénoménal» (flux de conscience, retrait, monde de la vie). Et il y a certes aussi du «supra-phénoménal» (visage, don, parole, liturgie ou auto-affection). Mais vient maintenant, et aussi, l'«extra-phénoménal»: un apparaitre qui est tel qu'il détruit plutôt qu'il ne déborde toute les conditions d'apparitions (phénoménologie), ou un signifiant qui devient soudainement hors signification (herméneutique). Dans le «hors phénomène» aux prises avec le trauma se brisent à la fois le sujet phénoménalisant et l'horizon phénoménalisé. Rien ne demeure qu'un «moi encombré», et toujours étonné d'être là, ou plutôt d'être «encore» là – en guise d'«être-en-crise» dont la survie devient alors, et paradoxalement, le mode même de la vie.

Certes nul ne dira qu'il s'agit ici de complète nouveauté. Mieux, il est toujours déplacé de se situer dans une telle “position de surplomb” de sorte que l'on croira tout innover comme aussi tout achever. Le tragique n'est pas plus en reste dans la phénoménologie (pensons à l'*Il y a* chez Levinas ou au *polemos* chez Patocka), que le non signifiant dans l'herméneutique (pensons à la question du mal chez Paul Ricoeur). Mieux, chez Henri Maldiney plus que tout autre, il s'agit bien de psychose, et donc de «crise», dans le cadre de la phénoménologie elle-même. Mais dans chaque cas, comme dans tous les cas, il est question de fermeture d'une ouverture présupposée (*a priori* de l'apérité), de l'imposition d'un autre qui viendrait comme par miracle me sauver (*a priori* de l'altérité), ou du surcroît de l'esthétique fait pour me surprendre et me déborder (*a priori* de l'événementialité). Ainsi le «hors phénomène», s'il est atteint, ne serait-il alors toujours là que pour être dépassé ou subsumé – ce que refusera précisément l'ouvrage *Hors phénomène* ne s'en tenant quant à lui qu'à cet instant de notre être sidéré. Ni «thérapie», ni «progrès», ni «travail de deuil» ne veut pas dire qu'il n'y a là rien de sensé, mais seulement que les critères de “l'aller mieux” et de “l'aller mal”, voire de “l'aller moins bien”, ont perdu leur caractère de norme pour signifier. Un «en deçà de la santé et de la maladie» est aussi, *philosophiquement*, la condition pour créer.

Pas de privilège donc du tragique dans notre propre phénoménologie – en cela que d’autres auparavant s’y sont exposés (en particulier Patočka, Levinas ou Maldiney). Mais il convient pourtant de radicaliser. Car tant que j’en resterai à l’ouverture et son envers dans la fermeture, tant que j’attendrai tout de la survenue de l’altérité et de l’événementialité, tant que je privilégierai le monde sur l’immonde — je ne saurai pas voir, ni comprendre, qu’en réalité je suis «toujours seul» dans mon trauma, et qu’à trop vouloir partager, nous sommes en réalité liés par notre commune incomunicabilité, selon une «solitude originelle» à ne pas occulter. Quand survient en effet le Hors phénomène à l’aune du trauma, et donc la quasi-destruction du sujet phénoménalisant et de l’horizon phénoménalisé (maladie, séparation, mort d’un enfant, catastrophe naturelle ou pandémie), se produit alors en moi comme un «trou» dans mon existence – que Lacan nommera certes, avec une certaine ironie, «troumatisme» plutôt que «traumatisme». Ainsi peut-on toujours et seulement «tourner autour du trou», mais jamais y descendre ; le «contourner», plutôt que le pénétrer. «Sauter par-dessus» (le trou), ou même «rebondir» (à partir du choc), serait s’illusionner. La fameuse «résilience» qu’on ne cesse aujourd’hui de “rabacher”, n’est que la forme laïcisée et incomprise de la doctrine du péché et de la grâce, comme si on n’allait se relever que par là où on est tombé. Tout au plus y aura-t-il «portance» (terme de Merleau-Ponty) pour se tenir au-dessus de son trauma sans jamais le reboucher, et «contenance» (terme de Winnicott et Wielfred Bion) pour ne pas exploser dans sa propre nucléarité. Si donc «Chaos» il y a, il ne sera plus de l’ordre de la faille ou de l’ouverture (interprétation d’Hésiode par Heidegger), mais plutôt du plein et du concassé (interprétation d’Anaxagore par Nietzsche). Dans le trauma – maladie, séparation, mort d’un enfant, catastrophe naturelle, pandémie – je suis «plein de moi-même» et «encombré par moi-même», jusqu’à ne plus pouvoir dire, ni me reconnaître, moi-même comme “un” moi-même. Je suis en quelque sorte devenu «Hors-je(u)» au double sens du terme – hors de moi et hors du jeu, perdu dans mon identité et en marge au point de ne plus pouvoir compter.

6. Le cogito transformé

Ce qui se produisait alors pour le corps épandu – se viser soi-même comme “corps” plutôt que comme “chair” (en soins palliatifs par exemple) – se reporte cette fois sur ce que nous nommons ici la «pensée épandue». «Mes pensées ne sont pas vos pensées» non pas parce qu’elles me dépassent ou renvoient à un sujet appelé (*Es 54, 8*), mais parce qu’elles viennent de nulle part, ou plutôt m’étouffent, en cela même que je ne saurais *m’y connaître* ni *m’y reconnaître*. «Quelque chose pense» (*Es denkt*), faut-il dire avec Niet-

zsche dans *Par-delà le bien ou le mal* (1886). Et «On me pense», invectivait Rimbaud dans sa *Lettre à Georges Izambart* (13 mai 1871). Telle est ici la réalité de l'extra-phénoménalité. Le cogito non plus seulement tacite (Merleau-Ponty), ni préréflexif (Sartre), ni blessé (Ricoeur) ni même destitué (Marion), devient cette fois et à proprement parler «néantisé», «acculé» puis «transformé». Ce qui fait la crise n'est ni l'excès du sujet débordé ni le simple défaut de ne plus pouvoir se supporter, mais au contraire, et paradoxalement, de s'étonner d'être-encore-là debout, quand tout aurait pu, ou dû, s'effondrer: «Elle n'y put tenir», écrit remarquablement Bernanos à propos de Chantal dans *L'imposture*: «elle se dressa, toujours tremblante, sa tête lumineuse baissée vers la terre, dans un solennel silence. Nulle parole ne sortit de ses lèvres, car elle venait de se placer en chancelant au-dessus de toute parole: toute parole eût désormais menti»⁶.

On s'efforcera donc, et c'est déjà beaucoup, de «faire son possible» dans la Crise. Non pas revenir vers d'anciens possibles autrefois ouverts, mais créer de nouveaux possibles à partir de mon être radicalement transformé et métamorphosé. Il faut bien le reconnaître, et à l'instar du poète Gongora probablement atteint d'un Alzheimer et cité par Spinoza dans la quatrième partie de l'*Ethique*. Cet homme qui *avait* une substance, qui était *sa* substance, et à quel point connu et reconnu dans son art poétique, a radicalement «changé» ou s'est complètement «métamorphosé» sous le coup de la maladie – au point qu'il était devenu difficile de dire «qu'il est le même» (*eumdem illum esse*) tant sa nature a changé en une «autre nature» (*aliam naturam*)⁷. Le principe même de la permanence de la substance se perd sous le coup de la maladie, la chose étant probablement pour la première fois dite ici dans l'histoire de la philosophie. Autre à soi-même, et non plus seulement autre moi-même (*alter ego*), autre que moi-même (*ego alter*), ou soi-même comme un autre – tel est ce à quoi conduit l'extra-phénoménalité: une radicale étrangeté de soi à soi qui fait que nul, ni moi-même ni autrui, ne peut s'y trouver ni s'y retrouver.

7. *Un pathétique de haute qualité*

Mais il n'y a là ni tragique, ni même pathique ou pathétique – à moins qu'il ne soit de «haute qualité». Il faut le dire avec Charles Péguy, qui

⁶ G. Bernanos, «L'imposture», dans *Oeuvres romanesques* (suivi de *Dialogue des Carmélites*), (Paris: la Pléiade, éd. Albert Béguin, 1961), 529. Parfaitement commenté par Ph. Richard, *Tomber de tout son corps, Philosophie de Bernanos* (Paris: Hermann, coll. «De visu», 2017), 88.

⁷ B. Spinoza, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, (Paris: Vrin, 1983), L. IV [«De la servitude de l'homme»], prop. XXXIX, Scolie, 83-85.

l’indique parfaitement dans sa *Note sur M. Bergson* (Avril 1914 alors qu’il mourra au champ de bataille à Villeroy le 5 septembre de la même année): «Il faut renoncer à cette idée que le pathétique forme un *royaume inférieur*. Il est comme les autres, il est comme dans Molière, il est inférieur quand il est inférieur, et il n’est pas inférieur quand il n’est pas inférieur [...]. Il est inférieur quand il est *de mauvaise, de basse qualité*. Quand il est du *bas pathétique*. *Il n'est pas inférieur quand il n'est pas de basse qualité* [...]. Il faut renoncer à cette idée que la *passion soit trouble* (ou obscure) et que la *raison soit claire*, que la *passion soit confuse*, et que la *raison soit distincte*»⁸.

Un «pathétique de haute qualité», et non pas uniquement du pathique qui se nourrirait de son seul caractère tragique – tel est donc, à l’instar d’un Bergson relu par Péguy, ce que vise *Hors phénomène*. Non pas la bassesse de la passion contre la lucidité de la raison, non pas la jouissance de l’inférieur contre la facilité du supérieur, non pas le plaisir du confus contre la recherche du distinct, mais ce «travail à l’intérieur même du pathétique», comme le souligne avant tant de précision Péguy à propos du bergsonisme, faisant de l’opération du lisant et du lu le résultat de la vie même, et de son élan somme toute créateur. S’il y a du Bergson dans *Hors phénomène*, cité d’ailleurs à plusieurs reprises à des moments clés de l’ouvrage (le «moi d’en bas» de la conférence sur le rêve de 1901 [*L’énergie spirituelle*], ou le «virtuel» dans la conférence sur «Le possible et le réel» de 1930 [*La pensée et le mouvant*]), c’est en cela que le geste est celui de la vie même, quand bien même l’extra-phénoménalité n’ira pas si vite en besogne pour voir une sorte d’élan vital toujours déjà donné: «Il ne faut pas dire que le bergsonisme [mais aussi *Hors phénomène* selon nous], soit une philosophie pathétique, ni une philosophie du pathique ni qu’elle oppose le pathétique ou le pathétisme au logique, ou au mathématique, ou au scientifique, ou au rationnel, ou à la sagesse, ni qu’elle essaie ni qu’elle se propose de substituer le pathétique à tout cela. C’est à l’intérieur même du pathétique qu’elle opère, comme c’est parallèlement à l’intérieur du logique, ou du mathématique. Car il y a un *intellectualisme du pathétique*, comme il y a un *intellectualisme du logique*, ou du mathématique et de tous les autres. Et partout c’est le même»⁹.

Loin donc de tout «intellectualisme du pathétique», et au cœur même d’un travail de la pensée qui n’est donc rien d’autre que celui de la vie, le choix des cinq paradigmes de *Hors phénomènes* certes en rien équivalents – maladie, séparation, mort d’un enfant, catastrophe naturelle et pandémie – auront au moins pour trait commun qu’ils se réfèrent à de l’absolu «inopiné»

⁸ Ch. Péguy, «Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne», *Cahiers XV*, VIII, 26 avril 1914 (Paris: Pléiade, t. III [Œuvres en proses complètes], Ed. Robert Burac, 1992), p248 (nous soulignons).

⁹ Péguy, «Note sur M. Bergson, 1247 (nous soulignons).

(*in-opinatus*, contraire à la pensée ou ne pouvant être pensé ni causé), et non pas d'abord relevant d'une quelconque faute ou péché. Qu'il y ait de possibles «extensions du Hors phénomène», et qu'on finisse par en voir partout dès lors que le concept est produit et analysé (de la guerre en Ukraine à la crise climatique, ou des abus sexuels à la violence étatique), pourquoi pas. Mieux, peut-être est-ce là qu'il opère de la façon la plus systématique, voire la plus visible.

8. «La faute à personne»

Reste qu'en rigueur de termes, le trauma dans le cadre du Hors phénomène n'est de la faute «de personne» – ni même «à personne» comme on le dit vulgairement en français. C'est précisément parce qu'il est «hors faute», et même «hors péché», que le «hors phénomène» est en quelque sorte «hors humanité» (et non pas simplement et privativement “déshumanisant” ou “déshumanisé”). Même si “tout à une cause”, et même si une absence de cause peut toujours se justifier soit en raison de son «ignorance» soit en vertu de son «apophatismus» pour rendre raison de son surcroît de phénoménalité, quiconque reçoit l'onde de choc du trauma n'est en réalité ni «causant» ni «causé». Quasiment détruit comme sujet phénoménalisant (Hors je(u)) et dans son horizon phénoménalisé (Hors monde ou immonde), il n'y a plus de causes à chercher ni à rechercher pour le sujet traumatisé – car, pour lui à tout le moins, le schème même de la causalité, à l'instar de Cinabre chez Kant, ne saurait davantage fonctionner.

Il faut donc explicitement l'énoncer et nul ne saurait le nier, quand bien même il nous revient *philosophiquement* de le penser en dehors cette fois de toute théodicée. Ce n'est «de la faute de personne», ni «de la faute à personne», si une tumeur cancéreuse m'atteint, si je m'étonne de me voir séparé de mon conjoint, si mon enfant s'est noyé ou a été emporté dans la mort du nouveau-né, si ma maison était sur le passage du cyclone qui a tout dévasté, ou si une pandémie nous a envahie au point de tout détruire et de nous transformer. Ne reste que «moi», encore là et toujours-là dans la crise si je suis toujours debout et même vivant, voire survivant. Mais d'un «moi» qui s'absente de lui-même et du monde, pour devenir autre et étranger à soi, à l'instar du Cancrélat dans *La Métamorphose* de Kafka.

9. «C'est impensable!»

D'où, plus radicalement encore et pour en revenir à nouveau à la formule de Péguy, s'il faut dans *Hors phénomène* aussi «renoncer à cette idée que la

passion soit trouble (ou obscure) et que la raison soit claire», ou encore «que la passion soit confuse et que la raison soit distincte», c'est en cela cette fois que la destruction de la transcendentalité atteint de fond en comble, et met en quelque sorte sens dessus dessous, conjointement la passion «et» la raison. L'impensable en effet – «c'est impensable !», s'exclame le français – ne désigne pas uniquement ce que «nous avons à penser et que ne pensons pas encore», à l'instar de l'impensé de Martin Heidegger. Le véritable «impensable», qu'il s'agisse de maladie, de pandémie, mais aussi de guerre ou d'abus sexuel, désigne plutôt ce que nous ne pensons pas ni ne penserons jamais, par la destruction même de toutes nos catégories de pensées.

Jamais les «bombes» ne parleront autant d'elles-mêmes que dans le cadre du Hors phénomène, quand bien même elles réveilleraient aussi une angoisse de mort qui, de toujours à toujours, était déjà là. «Ça me tombe dessus» non pas en cela que la chute est préparée (*infra*-phénoménal) ou que j'en suis débordé (*supra*-phénoménal). Mais «ça me tombe dessus» parce que j'en suis détruit, et définitivement cassé (*extra*-phénoménal) – de sorte que la survie devient le mode même de la vie, se demandant pourquoi «encore être-là» dès lors que toutes les justifications d'exister ont définitivement été annihilées. Non pas l'«impensable» au sens de l'«impensé» dans le cadre de l'attendu ou du l'escompté, mais l'«impensable» au sens paradoxal en français de «dé-penser» – terme qui ne visera pas ici une quelconque richesse dilapidée, mais plutôt une pensée d'autant plus radicalement détruite qu'elle est nouvellement à inventer.

10. Accotement et solitude

Regarder en avant, et non pas «se retourner vers l'arrière» au risque d'être «changé en statue de sel» à l'instar de la femme de Loth (Gn 19, 26), *Hors phénomène* ne conduit pas à désespérer, mais d'abord à se tenir dans notre plus strict «être-là» – non plus au sens heideggérien d'une quelconque ouverture du Dasein, mais dans le simple «côte-à-côte» avec autrui qui fera que j'y serai lié, quand bien même je ne pourrai, dans son trauma, véritablement l'(y) accompagner. La solitude demeure toujours «originelle», voire «originnaire», et tel est ce que la philosophie dans son histoire, mais non pas la littérature ou la psychanalyse, a oublié de penser. Ni solitaire, ni solipsiste, ni esseulé, l'homme en son «noyau de solitude» se tient au point le plus fort, et le plus condensé, de sa propre nucléarité. Nul pourtant ne pourra m'y rejoindre, ni moi-même, ni autrui, au risque de tout faire exploser. Mais dans cette “commune incommunicabilité” se dit le «lien» (*vinculum*) par lequel nous sommes attachés l'un à l'autre, noués par notre impartageable plutôt que par notre fausse intention de tout exhiber. Il y a plus fort et plus profond que la

manifestation, le non-manifeste au sens non du retrait mais de la bienheureuse obscurité. Il y a plus grand et plus essentiel que le sensé, le non-signifiant au sens de nos chaos respectifs par lesquels nous sommes liés.

Ni privation ni apophatisme, je tiens ainsi *positivement* à toi par cela de toi que tu ne connais pas toi-même et que je ne connaîtrai jamais non plus, et tu tiens *positivement* à moi par cela de moi que je ne connais pas moi-même et que tu ne connaîtras jamais non plus. Les «trous» de nos traumas respectifs renvoient à la «fêlure intérieure» qui, de toujours à toujours, était déjà là [Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance* (1924)] – et c'est à s'y tenir, sinon «avec moi», au moins «à côté» de moi, que nous serons liés par ce qui fait le plus profond de notre commune impartageabilité. Peut-être faudra-t-il alors un jour le penser, et même l'écrire. La *phénoménologie a minima* (être là comme «accotement avec autrui»), est la condition d'une *théologie a maxima* (le Christ qui, au jour du Grand Samedi Saint, sera là quant à lui et lui seul «avec moi» – Emmanuel – et non pas uniquement «à côté» de moi). Mais c'est là un autre livre, ou plutôt une autre affaire, dont ce n'est ici ni le lieu ni le temps de le développer. On le reconnaîtra à tout le moins, le salut y compris au jour du Samedi Saint, ne sera pas uniquement, et trop facilement, nous sortir de notre trauma, mais plutôt de n'y être pas ou plus «complètement» seul – car en cela seulement nous serons sauvés¹⁰.

11. Le Duende

Que reste-t-il alors aujourd’hui à vivre, ou plutôt à penser, au moins au terme de *Hors phénomène* et pour s’en tenir d’abord à la plus stricte humanité ? Rien d’autre probablement que le *Duende* – ce fameux «esprit caché de la douloreuse Espagne», ou ce «maître de la maison» (*dueno de la casa*) qui envahit tout et me confère pourtant encore une force pour exister, y compris en l’homme le plus désespéré. Frederico Garcia Lorca, le prosateur et poète espagnol, a su le penser, et encore mieux le dire, dans sa célèbre conférence «Jeu et théorie du Duende» (1933) – cela même que *Hors phénomène* cherchait finalement à exprimer, sans véritablement le dire ni (se) l’avouer.

Il y a certes l’«ange». Il y a certes la «muse». Mais il y a aussi et surtout le «duende». Le premier (l’ange) «guide et soigne comme saint Raphaël, il défend et protège comme saint Michel, il annonce et prévient comme saint Gabriel». La seconde (la muse) «éveille l’intelligence» et «inspire les poètes», comme ce fut le cas d’Apollinaire, «grand poète détruit par l’horrible muse

¹⁰ Projet d’un ouvrage intitulé: «*L’inquiétude du créé: Descente dans le Grand Samedi Saint*» – que *Hors phénomène* aura aussi, et à sa façon, préparé, quoique la question théologique n’y soit jamais traitée, cet ouvrage s’en tenant quant à lui à de la pure philosophie.

avec laquelle l'angélique et divin Rousseau le peignit». Mais le troisième (le *Duende*) «entre en lutte», à l'instar d'un Nietzsche ou d'un Cézanne, «non pas avec son ange comme on a pu le dire, ni avec sa muse»: «L'ange et la muse viennent du dehors. L'ange donne des lumières et la muse des formes [...]. En revanche, le *duende* il faut le réveiller dans les dernières demeures du sang [à l'instar de *La Nina de los Peines*, la chanteuse andalouse et le flamenco qui lui est accompagné] [...]. C'est avec le *duende* que l'on se bat vraiment [...]. L'arrivée du *duende* implique toujours un changement radical sous toutes ses formes [...]. Pour chercher le *duende*, il n'existe ni carte ni ascèse. On sait seulement qu'il brûle le sang comme une pommade d'éclats de verre, qu'il épouse, qu'il rejette toute la douce géométrie apprise, qu'il brise les styles, qu'il s'appuie sur la douleur humaine qui n'a pas de consolation, qu'il entraîne Goya, maître dans l'utilisation des gris, des argents et des roses de la meilleure peinture anglaise à peindre avec ses genoux et avec ses poings dans d'horribles noirs de bitume»¹¹.

Bibliographie

- Bernanos, George «L'imposture», dans *Oeuvres romanesques* (suivi de *Dialogue des Carmélites*), (Paris: la Pléiade, éd. Albert Béguin, 1961).
- Falque, Emmanuel, *Hors phénomène, Essai aux confins de la phénoménalité* (Paris: Hermann, coll. «De visu», 2021), 472 pp.
- Garcia Lorca, Frederico *Jeu et théorie du Duende* (Paris: Editions Alia, 2019).
- Hugo, Victor, *Les misérables* (1862), (Paris: Ed. Robert Laffont, coll. «Bouquins», 1985).
- Merleau-Ponty, M., «Préface à l'ouvrage du Dr Hesnard», *L'œuvre de Freud* (Paris: 1960).
- Péguy, Ch. «Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne», *Cahiers XV, VIII*, 26 avril 1914 (Paris: Pléiade, t. III [*Oeuvres en proses complètes*], Ed. Robert Burac, 1992).
- Richard, Ph. *Tomber de tout son corps, Philosophie de Bernanos* (Paris: Hermann, coll. «De visu», 2017).
- Spinoza, *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, (Paris: Vrin, 1983).

¹¹ Frederico Garcia Lorca, *Jeu et théorie du Duende* (Paris: Editions Alia, 2019). Conférence intégrale traduite de l'espagnol par Line Amselm (extraits cités tirés des pages 15-23). Que l'on complétera par la belle analyse de l'écrivain et psychanalyste espagnol (vivant en France), «Le *duende*, Jouer sa vie» (Paris: Encre marine, 1998).

UN TOURNANT? INTERVIEW D'EMMANUEL FALQUE

A TURNING POINT?
INTERVIEW WITH EMMANUEL FALQUE

JOÃO PAULO COSTA¹

Abstract: An interview with the professor and philosopher Emmanuel Falque, in the context of his passage through the University of Coimbra, in the context of the *Journée Internationale d'études philosophiques*, which will take place on 26 May 2022, at the Faculty of Letters, entitled: «L'im-pensable : Aux confins de la phénoménalité». In this interview, our author coming to his entire philosophical project, from its origins to his most recent scientific production. The philosopher tells us about the provenance of his thought through his main philosophical works and his existential interpretation and phenomenological reading of patristic and medieval philosophy as well as his debates with phenomenology and contemporary philosophy, particularly French philosophy. Here the epistemological and metaphysical question between philosophy and theology, literature and aesthetics, psychoanalysis and phenomenology is also addressed; the concept of «corps épandu», the corporeality or the embodiment as the cardinal point of human finitude and its incessant search to think our «humanity in common». Emmanuel Falque also presents us in this interview the genesis and the fundamental idea of *Hors phénomène*, as the central axis of his global philosophical project, but also as the revelation of a certain «turning point», inflexion or even of «radicalization» of his *démarche*, as well as its possible consequences to rethink aesthetics, ethics, politics and theology. The French thinker also talks to us here about the future of philosophy and the new horizons of his reflection (the new triptych...), about the authors and figures in the history of thought (philosophers or others) who have influenced and impacted his own philosophical-existential path. Thus, the work of a thinker-philosopher is always an *ex-position* of himself to others, permanently thinking the world of life, the embodiment of reason in the folds of history.

Keywords: Falque; French philosophy; *Hors phénomène*; phenomenology; finitude; trauma; embodiment, metamorphosis.

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Institut Catholique de Paris. Doctorant. Email: jp.britocosta@gmail.com ORCID: 0000-0002-0908-0663.

Résumé: Un entretien avec le professeur et philosophe Emmanuel Falque, en raison de son passage par l'Université de Coimbra, dans le cadre de la *Journée Internationale d'études philosophiques*, qui s'est tenue le 26 mai 2022, à la Faculté des Lettres, sous le titre: «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité». Dans cet entretien, notre auteur revient sur l'ensemble de son projet philosophique, de ses origines à sa production scientifique la plus récente. Le philosophe nous expose la provenance de sa pensée à travers ses principales œuvres philosophiques et son interprétation existentielle, et sa lecture phénoménologique de la philosophie patristique et médiévale, ainsi que ses débats avec la phénoménologie et la philosophie contemporaines, notamment la tradition française. Ici, la question épistémologique et métaphysique entre philosophie et théologie, littérature et esthétique, psychanalyse et phénoménologie est également abordée; le concept de «corps épandu», la corporéité ou l'incarnation comme point cardinal de la finitude humaine, et sa recherche incessante pour penser l'«homme en commun» Emmanuel Falque nous présente encore dans cet entretien la genèse et l'idée fondamentale du *Hors phénomène*, son ouvrage le plus récent, en tant qu'axe central de son projet philosophique global, mais aussi comme révélation d'un certain «tournant», inflexion voire d'une «radicalisation» de sa *démarche*, ainsi que ses conséquences possibles pour repenser l'esthétique, l'éthique, la politique ou la théologie. Le penseur français nous parle aussi ici de l'avenir de la philosophie et des nouveaux horizons de sa réflexion (le nouveau triptyque...), des auteurs et figures de l'histoire de la pensée (philosophes ou autres) qui ont

Resumo: Uma entrevista com o professor e filósofo Emmanuel Falque, em virtude da sua passagem pela Universidade de Coimbra, no contexto da *Journée Internationale d'études philosophiques*, realizadas a 26 de Maio de 2022, na Faculdade de Letras, sob o lema: «L'im-pensable: Aux confins de la phénoménalité». Na presente entrevista o nosso autor passa em revista o seu projecto filosófico global, desde a sua proveniência até à sua mais recente produção científica. O filósofo fala-nos da proveniência do seu pensamento através das suas principais obras filosóficas e da sua interpretação existencial e leitura fenomenológica da filosofia patrística e medieval bem como os seus debates com a fenomenologia e a filosofia contemporâneas, em particular a francesa. Aqui se aborda também a questão epistemológica e metafísica entre filosofia e teologia, literatura e estética, psicanálise e fenomenologia; o conceito de «corps épandu», a corporeidade ou a encarnaçāo como ponto cardeal da finitude humana e a sua procura incessante para pensar o «homem em comum». Emmanuel Falque apresenta-nos ainda nesta entrevista a gēnese e a ideia fundamental de *Hors phénomène*, enquanto eixo central do seu projecto filosófico global, mas também como revelação de um certo «ponto de viragem», de inflexão ou até mesmo de «radicalização» da sua *démarche*, bem como as suas possíveis consequências para repensar a estética, a ética, a política, a teologia. O pensador francês fala-nos também aqui sobre o futuro da filosofia e sobre os novos horizontes da sua reflexão (o novo triptico...), dos autores e das figuras da história do pensamento (filósofos ou outros) que influenciaram e orientaram o seu próprio caminho filosófico-existencial. Assim, a obra de um pensador-filósofo

influencé et orienté son propre cheminement philosophico-existentiel. Ainsi l'œuvre d'un penseur-philosophe est-elle toujours une *ex-position* de soi à l'autre, pensant en permanence le monde de la vie, et l'incarnation de la raison dans les plis de l'histoire.

Mots-clés: Falque; philosophie française; *Hors phénomène*; phénoménologie; finitude; trauma; incarnation, métamorphose.

é sempre uma *ex-posição* de si mesmo a outrem, a pensar permanentemente o mundo da vida, a encarnação da razão nas dobras da história.

Palavras-chave: Falque; filosofia francesa; *Hors phénomène*; fenomenologia; finitude; trauma; encarnação, metamorfose.

João Costa (J.C.) Votre dernier livre *Hors phénomène* semble marquer, à plus d'un titre, un tournant dans votre pensée. D'une part, il n'y est plus question de théologie mais uniquement de philosophie; et d'autre part vous ne semblez pas si aisément vous affilier à la phénoménologie dont on sait l'importance dans votre pensée. Peut-on parler d'une «Kehre» dans la pensée d'Emmanuel Falque, comme il en fut pour d'autres et en particulier Martin Heidegger?

Emmanuel Falque: Je ne récuserai pas ce terme de «tournant» dans mon œuvre, même si je préférerais peut-être parler de «radicalisation». Tout se passe en effet comme si j'étais passé d'une «phénoménologie *a maxima*» comme la pratique ordinairement la phénoménologie française (le visage, le don, l'auto-affection, la parole, la liturgie, etc.), à une sorte de «phénoménologie *a minima*» (être tout simplement là dans mon trauma, dont la crise consiste à m'étonner moi-même d'être encore debout). L'irénisme de la phénoménologie contemporaine ne résiste pas aux crises, parce qu'elle ne voit la crise que pour toujours en sortir. Y compris la «Crise» des sciences européenne chez Husserl, qui est une «crise du sens», trouvera sa sortie par le philosophe «fonctionnaire de l'humanité» révélant, ou appelant, toujours au sens. Et y compris la «crise», si bien étudiée par le phénoménologue Henri Maldiney, doit reconduire à l'ouverture du *Dasein* et à l'événementialité. Tout se passe donc comme s'il y avait toujours une échappatoire: du visage face à la dure réalité de la guerre (Levinas) au don face au poids de la dette (Marion). La présupposition du sens (herméneutique) ou *l'a priori* de la manifestation (phénoménologie), ne sont pas remis en cause par la philosophie contemporaine, mais en quelque sorte toujours visés. Tel est ce que ne veut pas, ou plus, *Hors phénomène*. Les crises récentes – la pandémie mondiale, la crise climatique, la guerre en Ukraine... – suffisent à faire voir que nous

avons changé de système, et même de paradigme. La phénoménologie du “tout va bien”, ou presque, ne fonctionne plus quand “tout va mal”.

Un tel diagnostic, je ne l’ai pas fait en regardant l’actualité, en m’informant sur le monde, ou en voyant vivre mes concitoyens. C’est *en moi* que la crise s’est produite, ou doit se produire. L’exercice de la philosophie est une “plongée interne en soi”, une sorte d’*incurvatio* dirait Bernard de Clairvaux. Mais dans ce retour sur soi, et au moins dans le cadre l’extra-phénoménalité, il n’est pas sûr qu’on y retrouve si aisément Dieu (même s’il peut s’y tenir), ni soi-même (bien loin, et à l’inverse, du cogito cartésien). A l’instar de la maladie, de la séparation, de la mort d’un enfant, d’une catastrophe naturelle ou d’une pandémie – cinq exemples qui constituent les cinq paradigmes *d’Hors phénomène* –, rien ne reste de moi sinon moi qui pèse sur moi. *Je ne semble plus m’appartenir*, de sorte que le “Je” est en quelque sorte devenu «Hors je(u)», au sens du sujet à la fois hors de lui-même et hors de course. La double rupture du sujet phénoménalisant et de l’horizon phénoménalisé fait que plus rien ne peut m’apparaître, y compris moi-même. La «nuit noire» n’est pas seulement celle l’obscurité dans l’absence de la lumière, mais de la perte même de toute idée de lumière. Dans un véritable trauma, et cela aussi nous devons le penser, c’est la structure même du transcendental qui est détruite. Le «Cinabre» comme l’a si bien vu Kant désigne l’étrange possibilité d’un effondrement su système alors même qu’il construisait l’architectonique de la raison pure: soit cette couleur (le vermillon) devenue «tantôt rouge, tantôt noir», voire «tantôt lourd, tantôt léger», ou encore l’homme transformé «tantôt en un animal, tantôt en un autre», ou enfin la terre recouverte «tantôt de fruits, tantôt de glace et de neige» [*Critique de la raison pure*, A 101].

Pour revenir alors à votre double interrogation – «est-ce la de la pure philosophie?» et «êtes-vous sortie de la phénoménologie?» –, je vous répondrai d’abord que là n’est pas la question. On se préoccupe trop des questions frontières, en érigent alors les limites comme des barrières. Certes, et vous avez raison de le souligner, *Hors phénomène* est un ouvrage étonnant et inattendu dans mon parcours. Mais son but n’était ni de montrer que je pouvais aussi écrire de la «pure philosophie», ni de faire voir qu’on peut «se passer de théologie». Car ce qui compte, ce sont “les choses mêmes”. Et en cela je suis, et je demeure, phénoménologue. Reste que les auteurs de la phénoménologie ne peuvent pas toujours me satisfaire. Par rapport à ce que je cherche donc, à savoir “les choses mêmes” pour parler par exemple de la crise ou du trauma, il a fallu me tourner vers Spinoza, Nietzsche ou Deleuze, davantage que vers Husserl, Heidegger et même Merleau-Ponty (toujours «demeuré dans l’étonnement» et ne s’étant «jamais guéri de son incomparable enfance», comme le dira Sartre). Ce qui compte, ce ne sont pas les références – les auteurs ne sont que des “cannes” pour s’appuyer et mieux marcher –, mais le chemin parcouru et le but visé. En ce sens, je reste phénoménologue dans

la méthode (y compris la réduction pour atteindre les vécus), mais non pas dans la voie unilatérale sur laquelle elle s'est engagée: le double *a priori* de l'ouverture et de la manifestation. Plutôt que d'étendre le champ de la réduction – «autant d'apparence, autant d'être» pour Heidegger, ou «autant de réduction, autant de donation» pour Marion, je propose à l'inverse de le restreindre, développant une phénoménologie de l'exception (le trauma) plutôt que de l'extraordinaire (l'événement). «Autant d'exception, autant de transformation», tel est le nouveau leitmotiv d'*Hors phénomène*.

Et si Dieu il y a, il viendra me rejoindre jusqu'au cœur de mon trauma ou de mes épreuves d'hommes, ce qui est à proprement parler et selon moi le sens du Samedi Saint [«Dieu hors phénomène»], ou bien il ne sera pas. La question n'est pas d'exclure la théologie quand on fait de la philosophie. Mais de voir, à l'inverse, qu'il n'y a pas d'expérience de l'homme qui ne soit en même temps celle de Dieu, le divin n'ayant d'autre vocation que d'assumer l'humain et de le transformer. Loin d'exclure Dieu de l'extra-phénoménalité (dans la double brisure du sujet phénoménalisant et de l'horizon phénoménalisé), peut-être peut-on et doit-on au contraire l'y trouver – si lui seul est encore capable non pas de briser la «solitude originelle» dans mon trauma, mais au moins avec moi d'y habiter et de la transformer: «tout ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé, et seul ce qui est uni à Dieu est sauvé», souligne à juste titre Grégoire de Naziance (*Lettre à Clédonium*).

J.C. A vous lire, et plus encore à vous entendre maintenant, on voit donc bien que votre dernier ouvrage *Hors phénomène* marque une rupture dans votre pensée, qu'on la nomme «tournant ou «radicalisation». Mais cette rupture s'est-elle produite d'un coup? Est-il possible d'en voir des signes “avant-coureurs” dans votre travail? Votre ouvrage *Les noces de l'Agneau*, un livre qui m'a particulièrement marqué, n'annonçait-il pas déjà *Hors phénomène*, même si l'on se tient là aussi du côté de la théologie et non pas de la pure philosophie? Vous y parlez de «descente dans l'abîme», de «résidu du corps», d'«animalité», de «bestialité», de «chaos», de «tohu-bohu», etc. Tous ces thèmes ne sont-ils pas annonciateurs de l'«épaisseur de la nuit», de l'«invincible persistance», de l'«impensable», voire de la «solitude originelle» dont vous venez de nous parler et que l'on trouve, philosophiquement cette fois, dans *Hors phénomène*?

Emmanuel Falque: Vous avez tout à fait raison de vous référer ici aux *Noces de l'agneau*, et en particulier à sa première partie «Descente dans l'abîme», pour voir ou marquer précisément le lieu où se produit le tournant, si tant est qu'il faille chercher un virage dans ma pensée. Des raisons personnelles certes, mais aussi des motifs théologiques et non pas uniquement philosophiques, m'ont conduit à une telle «révision» – au double sens d'un

nouvel examen ou d'un retour sur mon travail passé, mais aussi d'une sorte de correction, ou à tout le moins de modification de l'angle de vue. Je sais bien, et on me l'a souvent dit et même voire reproché, qu'il y a une étroite imbrication entre la philosophie et la théologie dans mon travail, de sorte que je suis trop théologien et pas assez philosophe pour les uns (en particulier les phénoménologues), et trop philosophe et pas assez théologien pour les autres (surtout pour les dogmaticiens). En réalité, et mon ouvrage *Passer le Rubicon* a nettement mis les choses au point sur cette question, il faut bien savoir où l'on est et ce qu'on fait. Plutôt que de pratiquer une théologie cryptée, ou de faire croire que le confessionnel ne joue aucun rôle dans le conceptuel, il me semble plus clair, et plus honnête, de ne pas ou plus «avancer masqué». Non pas *larvatus prodeo* comme chez Descartes (j'avance masqué) mais *dectecta fronte prodeo* comme chez Ovide (j'avance à visage découvert). Ce que je nomme alors le «choc en retour» de la théologie sur la philosophie, et en particulier la phénoménologie, ne veut pas dire que l'on confond la philosophie et la théologie, bien au contraire. Cela signifie seulement que les phénoménologues doivent sortir de ce que Maurice Merleau-Ponty appelleraient leur “attitude de surplomb”. Pratiquer la phénoménologie n'est pas «donner des leçons» aux théologiens, ni leur dire ce qu'ils doivent faire comme s'ils ne savaient pas le faire. Il s'agit de croiser les disciplines, et faire se croiser les personnes comme aussi les œuvres. Non pas pour les intégrer, ou les intégrer, mais pour se laisser soi-même transformer.

Un des exemples marquant de ce «choc en retour» de la théologie sur la phénoménologie, que depuis longtemps je pratique, est celui de Tertullien (développé dans *Dieu, la chair et l'autre*). C'est en effet en lisant le *De carne Christi* du carthaginois que l'on voit à quel point la «chair de Dieu» est un «vrai corps». Non pas simplement le vécu interne du corps qui s'auto-affecte (ainsi que l'interprétera faussement Michel Henry dans *Incarnation*), mais un véritable corps «en chair et en os» – *Körper* (corps matériel et biologique) et non pas seulement *Leib* (vécu du corps) pour le dire dans les termes de la phénoménologie: «des muscles pareils aux mottes de glèbe, des os semblables aux rochers et même autour des mamelons comme des gravillons, des entrelacs de nerfs pareils aux surgeons des racines, des réseaux ramifiés de veines comme des ruisseaux sinuieux, des duvets semblables aux mousses, de la chevelure comme un gazon, et le trésor caché des moelles comme le minérais de la chair», lit-on dans l'ouvrage intitulé *La chair du Christ* (IX, 3).

Rien n'est plus à craindre en réalité que la gnose, y compris en phénoménologie. Husserl d'ailleurs, le père et le fondateur de la phénoménologie, l'avait bien aperçu, fût-ce seulement «en passant» et sans le développer. Il parle dans l'un de ses manuscrits, dans une formule justement relevée par Didier Franck dans son livre *Chair et corps* (p. 100), de l'«impossible incorporation». La *Verkörperung* (l'incorporation) est en phénoménologie plus

difficile à penser que la *Verleiblichung* (l'incarnation). Le phénoménologue ne dira pas simplement comme Descartes que «l'âme est plus aisée à connaître que le corps», selon le titre même de la deuxième *Méditation métaphysique*, mais que «la chair est plus aisée à connaître que le corps». Mais quid alors du «corps» lui-même dans son étendue matérielle (*Körper*), et aussi de l'«âme» (*Seele*) qui semblent avoir subitement disparu du champ des recherches phénoménologiques ? Voilà une double question qu'il faut bien aussi élucider.

J.C. Vous nous mettez ici “l'eau à la bouche”, ou plutôt vous attisez notre curiosité. L'on sait que vous avez beaucoup parlé et écrit sur le corps (non seulement dans *Les noces de l'Agneau* mais aussi dans *Métamorphose de la finitude*), et que vous l'avez étroitement lié à la question de l'angoisse qui elle aussi doit être incarnée “en chair” (dans *Le passeur de Gethsémani*). Dans quelle mesure, s'il y a donc un tournant dans votre pensée, celui-ci ne serait-il pas simplement celui de l'«extra-phénoménalité» (dans le trauma lié à notre finitude), mais aussi de la «corporéité» (dans la prise en compte d'un corps qui ne soit pas simplement éthétré)?

Emmanuel Falque: Je vous l'accorde tout à fait. S'il faut parler de «tournant» dans mon œuvre, même si je pense comme le dit Charles Péguy que toutes les “conversions” (dans son cas du socialisme au catholicisme) sont en réalité des “approfondissements”, on pourra le trouver tant dans du côté du «chaos» «chaos» de nos vies, que dans le retour à une corporéité y compris matérielle, ou à tout le moins pulsionnelle, qu'on a eu le tort d'oublier. Là encore, la première partie des *Noces de l'agneau* [«Descente dans l'abîme»] est le lieu où se marque la véritable rupture, quand bien même je n'en aurais eu moi-même aucune conscience au moment de l'écrire. On y trouve en effet, et non seulement, l'idée d'une philosophie «à la limite» ou devant «interroger les limites» – ce qui sera tout le travail ultérieur et purement philosophique d'*Hors phénomène* «aux confins de la phénoménalité» –, mais aussi ce que je nommais à l'époque «résidu du corps», en notant, mais seulement là aussi “comme en passant”, l'idée d'un «corps épandu» entre le «corps étendu» de Descartes et le «corps vécu» de Husserl. Ce n'est qu'*après-coup* que cette notion de «corps épandu», zone frontière ou frontalière entre la matérialité du corps et son épreuve interne, m'est apparue comme essentielle et fut développée comme telle dans mon travail.

Tout vient en réalité de l'expérience, et provient de l'expérience – d'où l'importance dans mon itinéraire de pensée de mon ouvrage intitulé *Le livre de l'expérience* sur la philosophie et la théologie monastique au XI^{ème} et XII^{ème} siècle (Anselme de Cantorbéry, Hugues et Richard de Saint-Victor, et Bernard de Clairvaux). *Hodie legimus in liber experientiae* – «Aujourd'hui nous lisons au livre de l'expérience». Cette formule de Bernard de Clair-

vaux au troisième sermon de son *Commentaire sur le Cantique* (d'ailleurs recopiée très tôt par Martin Heidegger sur un cahier en préparant ses premiers cours à Fribourg sur le mystique médiévale), est devenue pour moi un leitmotiv de ma vie, comme aussi de mon œuvre. On ne peut pas, ou on ne peut plus, pratiquer la philosophie "hors sol", et faire comme s'il suffisait de regarder le monde "de haut" pour mieux le penser. Sur ce point, Karl Marx dans ses *Thèse sur Feuerbach* avait raison: «les philosophes jusqu'à présent n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses façons, il s'agit maintenant de le *transformer*». Rien de pire ou à tout le moins de "retranché", à mes yeux aujourd'hui, que ce que Husserl et plus encore Eugen Fink à sa suite nomment le «spectateur désintéressé». Certes, il faut pratiquer, et je pratique, l'époché phénoménologique, de sorte que la «mise entre parenthèse» du monde me fait accéder à mon propre «vécu du monde». Mais la "réduction" ne doit pas être l'occasion d'une "démission". Se détourner (de l'existence) n'est pas se retrancher (dans ma propre existence). La praxis marxiste dans son attitude philosophique, comme l'existentialisme dans son vis-à-vis incontournable avec le monde, ont probablement quelque chose à apprendre à la phénoménologie.

Revenir à l'expérience vécue (si bien conceptualisée au XIIème siècle), c'est donc aussi «vivre des expériences», et non pas simplement «parler de l'expérience». Le double tournant que vous signalez à juste titre dans mon œuvre – le tournant du «Hors phénomène» par le trauma et le tournant du «corps épandu» par le recours au vrai corps – provient en réalité d'une double expérience auprès du corps médical, là où par excellence le psychique et le somatique sont traités, analysés, voire soignés pour eux-mêmes. Rien de l'extra-phénoménalité n'aurait été touché, ni même écrit, si un séjour dans un centre d'handicapés profonds (près de Liège en Belgique) et un stage dans une clinique psychiatrique (en France à Tours) ne m'avaient permis de traiter de ce que je nomme l'«expansion de la psyché» (et non pas seulement du corps) dans *Hors phénomène*: non plus «je pense (*ich denke*)» mais «quelque chose pense (*Es denkt*)» (Nietzsche), ou encore «On me pense» (Rimbaud), ou «quelque chose détruit ma pensée» (Artaud). Certes, la phénoménologie psychiatrique est sur ce point très avancée, et Henri Maldiney en chef de file. Mais c'est toujours en pensant l'homme comme «ouverture» ou «*Da-sein*» en présupposant qu'il faut l'y ramener. *Hors phénomène* soulignera à l'inverse, et à la suite de Nietzsche (Par-delà le bien et le mal) ou de Karl Jaspers (l'expérience limite), que la distinction du normal et du pathologique ne saurait, à elle seule, tout déterminer. Ni ouverture, ni fermeture, on devient «hors ouverture et fermeture» dans le trauma. Plus de retour en arrière possible, ou de rétablissement sans une véritable transformation. Voir l'existence «du point de vue de la maladie», ou à tout le moins du «trauma», impose une nouvelle manière de penser et de toucher les "confins de la phénoménalité".

De même, rien du «corps épandu» n'aurait été exposé si plusieurs expériences d'opérations chirurgicales (au centre hospitalier de Tours) ne m'avaient fait voir ce biologique dont aussi nous dépendons. Il faut avoir vu et touché de l'estomac humain pour savoir qu'on en a un, et qu'il est lui aussi simplement «animal». D'où la nécessité d'une philosophie des viscères. En même façon, c'est aussi un stage en soins palliatifs (à Luynes près de Tours) qui m'a montré qu'on ne pouvait plus en rester au «récit du corps» et à sa simple «histoire» face à la mort. Le corps se rebelle et ne veut pas mourir, quand bien même l'esprit laisserait croire qu'il va se laisser aller. Penser «au fil conducteur du corps», pour reprendre une formule de Nietzsche, n'est pas une simple déclaration, mais une expérience de vie dont le philosophe de Sils Maria savait, quant à lui et très précisément, de quoi il en retournait.

Si vous voulez donc voir un double tournant dans mon travail – ce dont vous avez tout à fait raison quoique je préfère parler d'approfondissement ou de radicalisation –, vous le trouverez en réalité dans deux petits livres que j'ai publiés coup sur coup et qui en marquent les deux étapes (les seuls «petits ouvrages» que je n'ai jamais écrits et en ce sens plus accessibles): «*Ethique du corps épandu*» sur les soins palliatifs pour le «tournant du corps», et «*Ça n'a rien à voir*» sur Freud et mon rapport à la psychanalyse pour le «tournant du psychique et du trauma». Comme toujours, on ne sait pas ce qu'on fait quand on le fait. Et c'est une fois qu'on l'a fait que l'on réalise le travail qui était alors «se faisant». Cela est vrai, plus que jamais, pour le double virage du somatique (corps épandu) et du psychique (hors phénomène) que vous avez ici si bien suggéré.

J.C. Il est alors un terme, que vous avez tout juste énoncé à propos de la praxis, et qui a pourtant une importance majeure dans toute votre œuvre, à savoir celui de «modification», de «transformation», ou de «métamorphose». Il y a la «métamorphose de la finitude» certes pour dire la résurrection, mais aussi l'«hyper-transformation» dans le *Hors phénomène*. Dans le premier cas, il s'agit de Dieu qui modifie la structure ontologique du monde et nous-mêmes dans le Fils. Et dans le second, c'est l'homme lui-même qui se voit totalement transformé par une épreuve, de sorte qu'il ne peut plus être reconnu de lui-même ni reconnu d'autrui. Voyez-vous un lien entre ces deux «métamorphoses», l'une théologique (*Métamorphose de la finitude*) et l'autre purement philosophique (*Hors phénomène*) ? Comment s'articule ici l'unité de votre travail, et en quoi, pour reprendre vos termes, se produit-il une sorte de «choc en retour» de la théologie (*Métamorphose de la finitude*) sur la phénoménologie, ou sur «votre» phénoménologie (*Hors phénomène*) ?

Emmanuel Falque: Le concept de «métamorphose» ou de «transformation» est en effet, et probablement, le cœur de tout mon travail. Et le «corps

épandu» comme la «pensée épandue» – double tournant de la corporéité et du psychique – ne trouveraient pas leur résolution indépendamment de cette idée de transformation. A l'origine, tout provient de ce qu'il en est de la résurrection – un motif théologique qui, là encore, impose son “choc en retour” sur la phénoménologie. «L'incarnation change tout», écrit Merleau-Ponty dans son texte «Foi et bonne foi» (1945) inséré dans *Sens et non-sens* (Nagel, p. 310). «La résurrection change tout», reprend et transforme *Métamorphose de la finitude*. L'essentiel ici était d'une part de montrer que la résurrection était un événement ontologique (qui transforme la structure *du* monde) et non pas uniquement ontique (un événement *dans* le monde), et d'autre part de ne pas en rester au modèle de la rupture ou de la pure révélation telle que la pratique le plus souvent la phénoménologie française. La “fausse condamnation” de la métaphysique en vertu de l'aussi “fausse accusation” de l'ontothéologie – mais il m'aura fallu plusieurs années pour en prendre conscience et m'en retirer –, impose de ne pas en rester cette sorte de “discours pur”, détaché de toute histoire et des autres disciplines. Certes, et nul ne le contestera, «seul Dieu parle bien de Dieu» (Pascal). Mais ce n'est pas pour se passer, et ne pas “en” passer, par le langage de l'homme et son vouloir propre (Thomas d'Aquin). La condamnation de la théologie naturelle et le rejet des sciences humaines, ont conduit la phénoménologie française, au moins dans son tournant théologique, à une sorte d'attitude de surplomb en rupture avec le monde et les discours antérieurs. Il n'est pas sûr que de telles attitudes de «rupture» résistent au cours du temps.

Paul Ricoeur quant à lui l'avait compris, et probablement est-ce la raison pour laquelle nous revenons vers lui aujourd'hui. Non pas en vertu de l'herméneutique du texte, dont la théologie a tant hérité il y a bien des années, mais de la prise en compte de l'altérité transformante, y compris pour travailler. Il y a certes la «voie courte» comme il le dit lui-même (l'accès phénoménologique et direct aux vécus de conscience), mais il y a aussi la «voie longue» (le grand détour par le texte, mais aussi par l'ensemble des sciences humaines, pour comprendre ce qu'il en est de l'homme si tant est que Dieu vient l'y rejoindre). Tel est le chemin qu'il faut aujourd'hui approfondir et explorer – une voie en réalité largement empruntée par Maurice Merleau-Ponty lui-même ayant tout étudié (de la pédagogie à la psychanalyse), et s'en laissant à la fois informer et transformer.

Mais le plus étrange, et c'est là où votre question porte à plein, est que ce modèle de «métamorphose» ou de «transformation» joue aussi un rôle capital dans *Hors phénomène*, là où il n'est question *que* de philosophie et non pas de théologie. «Le moi n'a pas de modifications, il est lui-même une modification», note Gilles Deleuze dans *Différence et répétition* (PUF, p. 107). Cette formule est à mes yeux essentielle. Dans le cas du trauma en effet – maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle ou pandémie

–, on n'est plus le même, et on ne se reconnaît plus soi-même. Dans cette situation extrême, il ne s'agit pas de simplement «s'en sortir» – rien n'est pire à mes yeux que le concept de “résilience” qui ne reproche jamais de tomber mais impose comme une invective de se relever –, mais de reconnaître qu'on n'est plus le même et qu'il s'agit alors de se reconnaître comme autre. Ce qui importe dans ce que je nomme l'«hyper-transformation» dans *Hors phénomène* est moins ce que l'on «est devenu», que l'acte de «devenir». On y trouvera alors, et certes, un lien avec la résurrection et *Métamorphose de la finitude*, dès lors que l'ouvrage n'a lui aussi d'autre but que de commenter cette formule, christique cette fois: *egô eimi ê anastasis* – «Je suis la résurrection» (Jn 11, 25).

J.C. On voit que votre œuvre ne cesse d'aller de l'avant, en des chemins insoupçonnés, et peut-être pour vous-même insoupçonnables. Pouvez-vous nous dire où maintenant vous allez, si tant est que vous le sachiez ? Il semble que faire de la philosophie pour vous soit œuvre de créativité. Et dès l'introduction d'*Hors phénomène* vous revendiquez une «philosophie créatrice» acculée à la dure réalité. Qu'en est-il de cette “marche en avant” qui semble ne devoir jamais s'arrêter ? Comment considérez votre rapport aux suivants, et non pas uniquement vos prédécesseurs, en particulier les nombreux doctorants et autres étudiants que vous accompagnez.

Emmanuel Falque: Vous avez raison de le noter. Mes propres chemins sont d'abord «à mes yeux» insoupçonnés et insoupçonnables, et *je suis* au premier chef celui qui ne sait pas où aller – ou plutôt, celui qui ne sait pas où il va et qui le sait seulement lorsqu'il y est allé. Pas davantage que j'aurais pensé un jour écrire un *Triduum philosophique* en traitant des trois jours de la passion (ce n'est qu'après coup que la chose s'est faite, et s'est vue, comme une nécessité interne), pas davantage n'aurais-je pensé écrire *Hors phénomène* en guise de livre de pure philosophie sur la crise et le trauma. Un ouvrage écrit en plein confinement dans une période où le penseur, à l'instar du «philosophe en méditation» de Rembrandt ou du «poêle» de Descartes, se retire en lui-même moins pour (se) penser lui-même, que le monde qui le traverse de part et part. On ne «prévoit» donc pas en matière de philosophie comme aussi dans la vie. Tout au plus peut-on attendre de soi-même ou de Dieu qu'il «pourvoit», et c'est déjà beaucoup. Tel est le véritable sens de la Providence: «crois en Dieu comme si tout le cours des choses dépendait de toi, en rien de Dieu; et mets cependant tout en œuvre en elles, comme si rien ne devait être fait par toi, et tout par Dieu seul», dicte la célèbre *sentence d'Hevenesi* d'Ignace de Loyola, ou plutôt reprise par lui.

«*Philosophy is first*». Tel est le leitmotiv que j'ai souvent développé et répété dans le cadre du réseau international de philosophie de la religion

[INPR, *International Network in Philosophy of Religion*], que j'ai la chance de conduire, ou plutôt d'accompagner. Les étudiants ont besoin de maîtres, fut-ce ensuite pour suivre leur propre chemin. Il faut du temps pour le comprendre, et plus encore pour l'assumer. Mais si l'on travaille, on est sûr qu'on ne sera pas, ou plus, donneur de leçons. Rien n'est pire que ceux qui disent ce qu'il faut faire (parfois les professeurs patentés), sans ne plus le faire, voire ne plus rien faire. Il en va de l'exercice de la philosophie comme d'une équipe sportive. Chacun doit chercher «en soi» la force de continuer, voire d'atteindre le but ou la victoire, mais jamais sans les autres avec qui il me faut jouer.

Alors quel sera le «prochain match», ou plutôt le «prochain livre» ? – Je ne saurais le dire. Reste qu'un nouveau manuscrit vient d'être déposé (chez un éditeur), qui est bien la preuve que le chemin n'est pas terminé: *La chair de Dieu*, où l'on se demande ce qu'il en est pour Dieu lui-même d'assumer notre corporéité jusque dans la résurrection (corps épandu transformé), et de nous rejoindra dans notre trauma et «avec nous» y demeurer (pensée épandue habitée). Le «double tournant» du somatique et du psychique que nous avons indiqué sera donc bien, et encore, par Dieu assumé et transformé. A peine un livre de pure philosophie achevé vient aussi un livre de théologie – sûr que dans ce “va-et-vient” se dit la fidélité d'une double vocation qui ne veut pas dévier: «la philosophie est la servante de la théologie, c'est entendu. (Marie est bien la servante du Seigneur [Lc 1, 38])», dicte magistralement Charles Péguy dans sa «Note conjointe sur M. Descartes» (juillet 1914). «Mais que la servante *ne querelle point* la maîtresse et que la maîtresse *n'objurgue point* la servante. Un étranger viendrait, qui *les mettrait rapidement d'accord*» (*Oeuvres en prose complètes*, Pléiade, 1992, p. 1458).

L’OUBLI DU TRAGIQUE.
NOTES EN MARGE D’HORS PHÉNOMÈNE D’EMMANUEL FALQUE
FORGETTING THE TRAGIC.
NOTES ON EMMANUEL FALQUE’S HORS PHÉNOMÈNE

YVES ROULLIÈRE¹

Abstract: What Emmanuel Falque seems to achieve in this book is to make the “out of phenomenon” synonymous with the “tragic”. Certainly, we see the heuristic interest in creating and cultivating the concept of “out of phenomenon”. Yet, in Aeschylus’ *Agamemnon* (a reference that runs throughout this book), the atrocious rubs shoulders with the filthy and can only test us, traumatize us, and, therefore, can only “modify” us in some way. If it is also true that the tragic, according to Kierkegaard in particular, can lead to despair, another attitude seems to be dodged and no less sketched by Falque, namely, under the influence of Nietzsche this time, the *amor fati*: “Learned in the War School of life: what does not kill me strengthens me.” Falque does not refer to it explicitly, while the approach that consists in looking the trauma in the face, in having no fear of fixing it, of penetrating it, of inhabiting it, appears to stem from this love of *fatum*, of destiny “that falls on us”, enough in any case for us to be *modified* in a sense as unexpected as irreparable. But isn’t it also the definition and very role of tragic and/or catastrophic feelings?

Keywords: Tragic; Trauma; Dark night; Abandonment; Loneliness.

Résumé: Ce à quoi Emmanuel Falque semble aboutir dans cet ouvrage, c'est à rendre le «hors phénomène» synonyme du «tragique». Certes, nous voyons bien l'intérêt heuristique à créer et cultiver le concept de «hors phénomène». Pourtant, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (référence qui court dans

Resumo: O que Emmanuel Falque parece conseguir neste livro é tornar o “fora do fenômeno” sinônimo de “trágico”. Vemos aqui o interesse heurístico em criar e cultivar este conceito de “fora do fenômeno”. Ainda no *Agamémnon* de Ésquilo (referência que percorre todo este livro), o atroz convive de per-

¹ Éditeur et essayiste, Paris. Auteur d'un livre de poèmes, *La vie longue à venir* (Rennes, éditions Atopia, 2016), il a traduit et introduit des penseurs espagnols comme Miguel de Unamuno, José Bergamín ou Miguel Espinosa. Il est par ailleurs spécialiste d'Emmanuel Mounier dont il dirige les *Oeuvres complètes* (t. I, 1922-1932, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2020). E-mail: roulliereyves@gmail.com.

l'ensemble du livre), l'atroce côtoie l'immonde et ne peut que nous éprouver, nous traumatiser, et, par conséquent, ne peut que nous «modifier» en quelque manière. S'il est vrai par ailleurs que le tragique, selon Kierkegaard en particulier, peut mener au désespoir, une autre attitude semble être esquivée et non moins esquissée par Falque, à savoir, sous l'influence de Nietzsche cette fois, *l'amor fati*: «*Appris à l'École de Guerre de la vie*: ce qui ne me tue pas me fortifie.» Falque n'y renvoie pas explicitement, alors que la démarche qui consiste à regarder le trauma en face, à n'avoir nulle crainte de le fixer, de s'en pénétrer, de l'habiter, apparaît découler de cet amour du *fatum*, du destin «qui nous tombe dessus», suffisamment en tout cas pour que nous en soyons *modifiés* dans un sens aussi inattendu qu'irréparable. Mais n'est-ce pas aussi la définition et le rôle même des sentiments tragique et/ou catastrophique?

Mots-clés: Tragique; Trauma; Nuit noire; Abandon; Solitude.

to com o imundo e só nos pode testar, traumatizar e, portanto, “modificar” até certo ponto. Se também é verdade que o trágico, segundo Kierkegaard em particular, pode levar ao desespero, outra atitude parece ser evitada e não menos esboçada por Falque, a saber, sob a influência de Nietzsche desta vez, o *amor fati*: “*Aprendido na Escola de Guerra da vida*: o que não me mata torna-me mais forte.” Falque não se lhe refere explicitamente, embora a abordagem que consiste em olhar o trauma de frente, em não ter medo de o fixar, de o atravessar, de o habitar, pareça partir desse amor ao *fatum*, ao destino “que cai sobre nós”, e que suficiente em qualquer caso para nos *modificar* de um modo tão inesperado quanto irreparável. Mas não serão precisamente esses a definição e o papel dos sentimentos trágicos e/ou catastróficos?

Palavras-chave: Trágico; Trauma; Noite Negra; Abandono; Solidão.

1. Introduction

Entre toutes les publications d'Emmanuel Falque, *Hors phénomène* est certainement celle appelée à susciter le plus de commentaires, le plus de polémiques. Il faut dire que l'auteur s'y plaît à renverser les tables sur lesquelles il s'est abondamment nourri, qu'il a lui-même dressées à l'occasion, celles où l'on sert ce qu'il y a de meilleur en matières herméneutique et surtout phénoménologique. De là à parler d'un double *parricide* avec de multiples victimes collatérales – pratique courante en philosophie, théologie, littérature, arts visuels, musique, etc. –, il y a un pas que Falque se garde bien de franchir, quoi qu'il en ait. Le temps est sans doute encore loin où il pourra être qualifié d'«aphilosophie», comme le fut Charles Péguy – du fait du caractère à la fois peu académique et multidimensionnel de son œuvre – par le grand leibnizien André Robinet.

Dans ce qui se veut donc un ouvrage rigoureusement philosophique, le

«choc en retour» de la théologie sur la philosophie, tel que le théorise Falque dans *Passer le Rubicon*², se voit nettement amorti en faveur d'un autre, celui de la psychanalyse sur la philosophie³. Pourtant, s'il laisse apparemment tranquilles les théologiens professionnels – et le théologien que chacun porte en soi –, il y a bien là de quoi s'aliéner une partie non négligeable de la planète philosophique.

Mais l'auteur plaide non-coupable: rien là d'intentionnel. Le livre lui est «tombé dessus» comme du haut d'une bibliothèque, de l'endroit où l'on entrepose les volumes «en réserve». Il suffit d'un léger séisme, dû comme ici à d'incessantes allées et venues sur le parquet pendant un confinement, pour que l'un d'entre eux vous tombe sur le crâne et provoque une lésion telle qu'elle vous fait voir trente-six chandelles. Ainsi en a-t-il été, peu ou prou, de l'origine de cet ouvrage – précipité du donné traumatique (via l'intégration résolue des catégories psychanalytiques dans sa recherche) et de la prise de conscience du quasi-dénì de la réelle portée du trauma par les écoles phénoménologique et herméneutique.

2. Deux traumas fondateurs

De la même manière que le premier ouvrage d'Emmanuel Falque, *Le passeur de Gethsémani*⁴, s'originait dans un trauma consécutif à la mort de deux amis – l'un par suicide, l'autre par accident de voiture –, ce «nouveau champ» qu'entend inaugurer *Hors phénomène* renvoie, comme en témoigne sa dédicace, à la mort de sa sœur, Marie-Christine, qui vécut un mois et demi alors que l'auteur était lui-même tout-petit. Traumas fondateurs que Falque a d'abord voulu réfléchir à travers le corps et le sang de Jésus Christ, puis, dans le présent opus, à travers son propre corps et son propre sang, ne trouvant aucune autre voie digne de ce nom pour y comprendre quelque chose. Même si le questionnement dans ces livres passe insensiblement du *pourquoi* au *pour quoi*⁵.

² Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières* (Namur-Paris: Lessius, 2013).

³ Voir E. Falque, «Ça» n'a rien à voir: lire Freud en philosophie (Paris: Cerf, 2018), 21-27.

⁴ E. Falque, *Le passeur de Gethsémani. Angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (Paris: Cerf, 1999) [revu et corrigé in *Triduum philosophique*, Paris: Cerf, 2015].

⁵ Ainsi en va-t-il de la philosophie de Miguel de Unamuno. D'ailleurs – coïncidence ? – celle-ci a comme point de départ la vision de l'agonie du Christ, puis le soin apporté à son fils Raimundo atteint d'hydrocéphalie et mort à l'âge de six ans. Nous y reviendrons.

À l'en croire, la phénoménologie se serait presque toujours complue à explorer des thèmes d'un «optimisme béat», en prenant volontiers, par conséquent, des airs de sainte Nitouche, dont l'attitude se révèle plus explicite en espagnol: «Doña Mírame y no me toques» («Madame Regarde-moi mais ne me touche pas»)⁶. Au fond, la phénoménologie n'y est-elle pas condamnée de par sa méthode toute de recueilements, de mises entre parenthèses, de retraits des vécus afin de satisfaire l'ego transcendental, lequel, coupé du «monde naturel» à l'exemple de la monade, ne saurait souffrir aucune défaillance, ni s'exposer au moindre choc, au moindre trauma ? Si, par hypothèse, le grand Cric en personne venait à se ruer sur ledit ego afin de le croquer à belles dents, celui-ci n'en aurait cure et continuerait, la tête haute, à filer doux, tout doux, imprenable parce qu'inatteignable... Falque, lui, n'est pas de ceux qui élèvent des autels à la ci-devant Nitouche, tant il revendique d'«y aller voir» tout autant que d'«y toucher», de «tout digérer», «tout flaire»⁷. C'est plus fort que lui. Il tient beaucoup de saint Thomas, celui qui veut bien y croire s'il y touche – croire que Jésus est ressuscité s'il touche de son doigt la plaie béante du crucifié. Pas de *Noli me tangere* qui tienne ici-bas. Falque ne saute jamais cette étape, allant jusqu'à faire des stages en institutions hospitalières pour l'éprouver, s'en convaincre, *de visu, in actu*. Il est bel et bien homme à passer «par-dessus, par-dessous, entre, devant, derrière»⁸, à aller par le chemin le plus court qui s'impose à lui, non sans veiller à expliquer scrupuleusement les raisons pour lesquelles il n'emprunte pas – ou plus – d'autres voies davantage pratiquées, où il est confortable de se reposer sur certains maîtres et leurs disciples: «Rien n'est pire que les

⁶ Les Allemands s'en font une idée toute pascalienne: *Unschuldsengel* («ange innocent»); les Portugais sont plutôt dans une veine molièresque: *falsa pudica* («fausse pudique»). Nous suivons ici la leçon du philosophe espagnol Juan David García Bacca in *Introducción literaria a la filosofía* [1945] (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1964), 124.

⁷ Voir E. Falque, «Ça» n'a rien à voir: lire Freud en philosophie (Paris: Cerf, 2018), 54-58. On sera attentif au fait que l'auteur assume l'importance, dans sa propre méthode d'approche, du «discernement» tel qu'Ignace de Loyola l'énonce dans les *Exercices spirituels*. On sait que ce discernement doit être soutenu par l'«application des sens» aux différentes scènes bibliques ou traditionnelles qu'il donne à contempler et méditer. Soit dit en passant, il nous semble acquis que la rare liberté, la liberté irréductible dont Falque fait preuve par rapport à la tradition philosophique, à ses maîtres, tient au fait que, par l'expérience des *Exercices*, il a connu et connaît le face-à-face et le corps-à-corps avec Jésus-Christ, marqués par le respect tout autant que par les interrogations incessantes, harcelantes, comme en témoigne son *Triduum philosophique*, *op. cit.*

⁸ John Donne (1573-1631), «Le coucher de sa maîtresse» («Going to bed»), traduction d'Yves Denis, *Poèmes*, Paris: Gallimard, 1962, 77. Voir mon commentaire in «Savoir et saveur de la passion amoureuse», *Christus*, n° 213, janvier (2007), 20-22.

philosophies, voire les phénoménologies, qui ne cessent de “se répéter” en faisant croire qu’elles font œuvre de nouveauté⁹.

Emmanuel Falque a beau jurer ses grands dieux, de-ci de-là, qu’il est fidèle à l’esprit, voire à la lettre de la phénoménologie, il n’en reste pas moins qu’il est bien cruel sur la tradition qu’elle a engendrée. En cela, il adhère au lourd soupçon déjà présent chez Dominique Janicaud: «Une phénoménologie dont les dés ne seraient pas pipés n’aurait-elle pas plus d’attention à l’atroce et au désespérant, à l’inqualifiable ou même seulement à l’indécidable, où se trame aussi notre condition¹⁰?» En effet, selon Falque – toute révérence gardée mais sans totem ni tabou –, peu de phénoménologues et d’herméneutes échappent à l’«irénisme»: il y a toujours «du “caché” dans la phénoménologie qui doit venir à la lumière, ou encore du “latent” qui attend de se manifester – comme il y a aussi dans l’herméneutique (Paul Ricœur) du “signifié” au cœur du signifiant, ou du “sens” dans la faillibilité, au moins pour donner au texte, ou à la vue, la “peine” de me parler¹¹». Ainsi renvoie-t-il, outre à l’omniprésence du «signifié» chez Ricœur et de la «guérison» chez Sigmund Freud, au «monde de la vie» (chez Edmund Husserl et Maurice Merleau-Ponty) comme «préparation à la manifestation», l’«Ouverture» (Martin Heidegger et Henri Maldiney) et ses conséquences: «visage» (Emmanuel Levinas), «chair» (Michel Henry), «parole» (Jean-Louis Chrétien), «don» (Jean-Luc Marion), «liturgie» (Jean-Yves Lacoste)…

Ce soupçon, Miguel de Unamuno l’avait eu aussi à propos de Descartes. La 6^e méditation métaphysique lui apparaissait proprement scandaleuse, en ce que Descartes y passe longuement en revue tous les sens et les sentiments – dont la douleur – à l’aune de la pensée. Ce qui donne à l’existence de ces sens et de ces sentiments, de cette douleur, un acre parfum d’hypothèses scientifiques, mathématiques, où sens et sentiment pourraient être indifféremment niés comme corroborés. Cette indifférenciation est selon lui monstrueuse, car elle fait fi de la douleur comme fondement tragique de l’humanité. Unamuno s’en explique en citant un passage de la *Vie de Solon* par Plutarque dans ses *Vies parallèles*. Solon, législateur athénien, demande un jour à Thalès de Milet pourquoi il reste célibataire, sans femme ni enfants. Thalès répond de façon indirecte, en faisant croire à Solon que son fils vient de mourir. Solon, alors, s’effondre. Et Thalès l’interroge: «Pourquoi pleures-tu si cela ne sert à rien?» Et Solon de rétorquer: «Pour cela précisément, parce que cela ne sert à rien.» Alors Thalès, avec un sourire, lui prend la main en lui disant avoir inventé cette fiction afin que Solon comprenne pourquoi il se garde bien de

⁹ E. Falque, *Hors phénomène* (Paris: Hermann, 2021), 104.

¹⁰ D. Janicaud, cité par E. Falque, *Hors phénomène*, 28.

¹¹ E. Falque, *Hors phénomène*, 25.

se marier et d'élever des enfants: par peur d'être privés d'êtres chers s'il en avait eu¹².

Seul un homme plaçant la pensée avant l'être, seul un homme veillant méthodiquement à n'avaler aucune poire d'angoisse (*congoja*) peut concevoir un tel subterfuge, un raisonnement aussi utilitaire sur les larmes, assorti d'une blague aussi douteuse. Ni Unamuno ni Falque ne mangent de ce pain.

3. Le tragique comme hors phénomène

En 1896, le troisième enfant d'Unamuno, Raimundo, naît avec des complications de santé qui se révèlent très graves, puisqu'il est atteint d'hydrocéphalie, ce qui ne lui laisse que peu d'années à vivre, avec en outre de grandes douleurs cérébrales. Cette mort lente a plongé durablement Unamuno dans une nuit de la foi, un doute radical sur Dieu comme finalité et sur la croyance dans les certitudes logiques de la philosophie (Hegel, Spencer) qui ne lui apportaient pas la moindre réponse dans cette situation. Comme en écho, Emmanuel Falque affirme:

Sans qu'il soit ici besoin de parler de «théodicée» dans le Hors phénomène de la mort de l'enfant, c'est avant tout un «bonheur cassé» *pour moi et pour lui*, que produit l'effroi de l'enfant décédé. Sa chute, ou plutôt sa disparition, crée en nous une sorte de «trouée», qu'on n'aura de cesse de «contourner» – au sens strict d'en «faire le tour», soit ne jamais en colmater la bânce, ni en oublier, fût-ce un instant, la prégnance¹³.

À la mort de son fils en novembre 1902, Unamuno n'exprimera pas autre chose:

M'accable encore le mystère de cet ange
incarné, enterré dans la matière,
interrogeant le Seigneur, de ses yeux
tragiques à tant regarder, sur la conscience.

Je me rappelle encore les heures que je passais
de son berceau à son triste chevet
interrogeant le Père, de mes yeux
tragiques à tant songer, sur notre but. [...]

¹² Cf. M. de Unamuno, *Du sentiment tragique de la vie*, ch. I.

¹³ Unamuno, *Du sentiment*, 41-42.

Mais il est resté en moi et c'est de mes enfants
celui qui m'a peut-être donné le plus d'idée,
car dans son silence j'entends le silence
par lequel Dieu répond à notre enquête¹⁴.

Que Raimundo – parmi les sept enfants qu'Unamuno eut avec son épouse Concepción (deux autres naîtront un peu plus tard) – lui ait été aussi pourvoyeur d'«idées», lui ait plus que d'autres donné à penser, à philosopher, à théologiser, alors même que la maladie condamnait le petit à la mutité, a de quoi troubler. Mais tout ceci ne vaut que parce que, durant la dernière année de l'agonie de son fils, Unamuno connut sa plus grande crise existentielle. Le 21 mars, il se réveille en pleine nuit, il éprouve l'angoisse de la mort: palpitation, douleur dans la poitrine et sanglot impossible à contenir, «suprême, abyssale angoisse» où il s'est vu «entre les griffes de l'Ange du Néant¹⁵», ce qui reflète une crise d'anxiété aiguë. Il se sent fini, et coupable de la souffrance de son fils. Sa femme tente de le consoler avec des paroles et des gestes maternels, mais sans y parvenir. Unamuno quitte alors son domicile pour se réfugier dans un couvent où, d'après des témoins, il passa trois jours à prier devant une paroi, assumant d'être «emmuré».

Il ne se remettra jamais de cette épreuve. Noyé dans le chagrin, plongé dans l'abîme, il n'a plus jamais su (ou voulu se) dire s'il était redevenu, après cette épreuve, croyant ou non, s'il croyait ne pas croire ou bien ne croyait pas croire. Cette tragédie est à la base du conflit qu'Unamuno n'a jamais cessé de livrer en lui entre le sentiment du Tout et le sentiment du Rien, entre la raison et la vie. Ici encore, Descartes joue le rôle de repoussoir par excellence, en ce qu'il théorise au fond, selon Unamuno, la mise entre parenthèses de la tragédie et du combat pour la vie:

Le doute méthodique de Descartes est un doute comique, un doute purement comique, provisoire; c'est-à-dire le doute de quelqu'un qui fait comme s'il doutait sans douter. [...] Et il s'est proposé de ne recevoir pour vrai rien qu'il ne connaît pour tel, et de détruire tous les préjugés et idées reçues pour se construire à frais nouveaux sa demeure intellectuelle¹⁶.

¹⁴ M. de Unamuno, «En la muerte de un hijo», in *Poesías sueltas, Obras completas*, tome V, Madrid: Biblioteca Castro, 2002, 900-901 (ma traduction). Voir aussi les trois terribles berceuses qu'il composa pour Raimundo dès que les médecins confirmèrent qu'il était condamné. Le père décida alors de prendre soin du fils à temps complet, en l'installant dans son propre bureau de recteur de l'Université de Salamanque à partir de 1900 (ma traduction in *Recours au poème* [<https://www.recoursaupoeme.fr>], mai 2017).

¹⁵ M. de Unamuno, *Comment faire un roman* (1927) (ma traduction); cf. traduction Jean Cassou, Saint-Sulpice: Les Fondeurs de Briques, 2008.

¹⁶ Unamuno, *Du sentiment*, ch. VI. Unamuno ira jusqu'à prendre Descartes comme modèle pour de nombreux personnages «comiques» de ses romans et nouvelles.

De même, Emmanuel Falque revendique, quoi qu'il en soit de son état de santé, de tirer idée de cette expérience limite:

Penser «*sous la pression de la maladie*» et se demander «*si la maladie n'était pas ce qui inspirait le philosophe*», à l'instar de Nietzsche dans l'Avant-propos du *Gai savoir*, tel est donc ce qui guidera ici *Hors phénomène*, moins pour retrouver la santé, qui en réalité ne se recouvre jamais, que pour fouler d'autres contrées d'une «étrangeté à soi» le plus souvent insoupçonnée. L'*extra-phénoménal*, ni *infra-phénoménal* ni *supra-phénoménal*, [...] n'est pas uniquement de l'ordre d'un nouveau paysage à visiter. Il déporte sur des terres, ou vers un désert, où nul ne peut s'étancher ni se reposer. La maladie me colle à la peau comme la soif me dessèche. Et cela se voit¹⁷.

En cela, Falque pourrait adopter le sang-froid d'un Unamuno assumant d'avoir été inspiré par l'attitude de son fils atteint d'une maladie effroyable et incurable, et c'est même en quelque sorte honorer son existence, quelle qu'elle ait été, que d'en faire un point de départ pour une «enquête». Même si le terme a pour connotation première celle d'«inquisition» (au sens de «recherche de la vérité»), dans ce contexte précis, il a plutôt le sens que lui confère David Hume dans son *Enquête sur l'entendement humain*, qui, on le sait, passe en revue les plus vastes expériences intellectives pour mieux établir – et va pour le paradoxe – leur nécessaire dépassement. On est proche des méditations de Descartes et de Husserl.

Si Hume a été lu d'assez près par Unamuno, il n'a pour autant guère laissé d'empreinte chez Falque. Il n'empêche, *Hors phénomène*, plus qu'une suite de méditations, ressemble en tous points à une vaste enquête, ce qui explique sans doute pourquoi c'est un des rares ouvrages philosophiques qui se lise comme un roman policier, qu'on ne lâche pas une fois commencé, avec une trame somme toute classique mais imparable: tragédie ou catastrophe initiale, au minimum grave trouble à l'ordre en vigueur, envoi sur les lieux, quadrillage du terrain, premières investigations en quête d'indices concordants, recueil des empreintes digitales, appels à témoins, vérifications, visionnages de caméras de surveillance, examens, synthèses des faits, repérages de suspects, filatures, interrogatoires serrés, confrontations, défenses, procès, jugement, etc. Et bien sûr, s'il n'est pas complètement satisfait des premières conclusions (ce qui lui arrive plus souvent qu'à son tour), l'inspecteur se prête à une contre-enquête, enrichissant, contredisant ou révisant l'enquête initiale ou en cours. Dès qu'un thème lui échoit, lui «tombe dessus», il n'a de cesse de s'enquérir de ses origines, de ses fondements, d'interroger les chercheurs les plus autorisés sur le sujet, témoignant avec précision des trouées

¹⁷ E. Falque, *Hors phénomène*, 36.

qu'ils ont permis de faire dans le renouvellement des concepts, de vérifier si la proposition cadre avec sa propre recherche, de renvoyer à ses propres travaux pour éviter d'avoir à se répéter, balisant bien les chemins de crête ou de traverse – comme n'importe quel loup solitaire qui veille à ce que d'autres loups et louves solitaires le suivent –, et, le cas échéant, à s'y retrouver lui-même au retour. Il est du genre, pour ses nombreux passages à la douane, à avoir toujours ses papiers en règle, bien à jour, avec son adresse actuelle et une photo récente. Tel Pégu, il ne bouche jamais son chemin, il en laisse toujours le passage aux autres – et parfois l'usage exclusif. Ce loup-là, on l'a dit, suit aussi les autres à la trace; il ne les dévore surtout pas: il regarde seulement ce qu'ils ont dans le ventre. Et s'il souligne, surligne, signe et contresigne les étapes franchies, ce n'est pas pour en tirer gloire, mais pour reconnaître ceci: «Voici ce à quoi a abouti Emmanuel Falque, qui n'a pas pu faire mieux.»

Ce à quoi il nous semble aboutir, vu de notre propre terrain de chasse, c'est à rendre le «hors phénomène» synonyme du «tragique¹⁸». Certes, nous voyons bien l'intérêt heuristique à créer et cultiver le concept de «hors phénomène». Pourtant, dans l'*Agamemnon* d'Eschyle (référence qui court dans l'ensemble du livre et qui est déjà depuis longtemps travaillée par Falque), l'atroce côtoie l'immonde et ne peut que nous laisser interdits, nous éprouver, nous traumatiser, et, par conséquent, ne peut, de gré ou de force, que nous «modifie» en quelque manière.

En 2014, nous avions déjà mis l'accent sur l'empreinte plus ou moins assumée du tragique dans l'œuvre de Falque¹⁹. Ce à quoi celui-ci nous avait répondu:

Si nous n'usons pas du terme de «tragique» [...], ce n'est pas en cela bien sûr que son «sentiment» est absent de notre pensée, mais par là au contraire que le «poids» à porter ne conduit pas nécessairement à désespérer. La finitude ne donne pas prise à jugement. Elle est là, et simplement là, dans une vie contenue entre l'ouverture de la naissance» et la fermeture de la mort²⁰.

¹⁸ Nous aurions pu aussi bien écrire «catastrophique». On sait que, traditionnellement, la «tragédie» est proprement humaine (maladie, séparation, mort d'un enfant) et la «catastrophe», naturelle (tremblement de terre, raz-de-marée, dérèglements climatiques ou pandémie). Cependant, les deux termes sont dans leur usage de plus en plus confondus, sachant que les premiers peuvent être liés, au moins en partie, à des causes «naturelles» et les seconds causés, au moins en partie, par l'être humain. Ajoutons, dans ce sens, qu'une réflexion téléologique, une méditation sur les fins dernières, à partir de l'Apocalypse par exemple, répondrait à un souhait profond, urgent, des lecteurs attentifs de Falque.

¹⁹ Voir Y. Roullièvre, «Emmanuel Falque et le sentiment tragique de la vie», in Claude Brunier-Coulin (dir.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque* (Paris: Éditions franciscaines, 2016), 65-77.

²⁰ E. Falque, *Parcours d'embûches. S'expliquer* (Paris: Éditions franciscaines, 2016), 48.

Pas sûr qu'après *Hors phénomène*, Emmanuel Falque réécrirait tels quels ces propos. S'il est vrai que le tragique, selon Kierkegaard en particulier, peut mener au désespoir, une autre attitude semble être esquivée et non moins esquissée dans cet ouvrage ou ce nouveau champ, à savoir, sous l'influence de Nietzsche cette fois, l'*amor fati*: «*Appris à l'École de Guerre de la vie*: ce qui ne me tue pas me fortifie²¹.» Falque n'y renvoie pas explicitement, alors que la démarche qui consiste à regarder le trauma en face, à n'avoir nulle crainte de le fixer, de s'en pénétrer, de l'habiter, apparaît découler de cet amour du *fatum*, du destin «qui nous tombe dessus», suffisamment en tout cas pour que nous en soyons *modifiés* dans un sens aussi inattendu qu'irréparable²². Mais n'est-ce pas aussi la définition et le rôle même des sentiments tragique et/ou catastrophique ?

4. Nuit noire et nuit obscure

Après avoir décrit les différents «hors phénomènes», Emmanuel Falque fait passer ces «paradigmes» à l'état de «concepts» pour sauver ce qu'il y a de «phénoménologisable» une fois que les traumas ont apparemment «tout emporté» sur leur passage. Que peut-il diable «se manifester» quand «il n'y a plus rien à voir» ? Falque répond: la «phénoménologie de la nuit» (impossibilité de la lumière) – à distinguer radicalement de la «nuit de la phénoménologie» (obscurité produite par la lumière). Ce distinguo, décisif pour toute la suite de l'ouvrage, pour le développement de la nouvelle pratique à risque qu'il promeut, Falque s'en autorise pour jeter un lourd soupçon sur une phénoménologie – et in via toute réflexion un tant soit peu exigeante, ambitieuse – qui n'envisagerait la nuit que comme absence de lumière (obscurité), alors que, selon lui, le hors-phénomène serait lui-même nuit.

Difficile de ne pas penser à la nuit comme purgation telle que Jean de la Croix l'a si souvent décrite, et Falque ne manque pas de le citer pour aussitôt le soupçonner que sa nuit n'est qu'«obscuré» dans la mesure où elle agirait comme un passage obligé vers la vraie lumière de Dieu. Cependant, cette

²¹ F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau* (Paris: Gallimard, 1974), 62. Dans *Ecce Homo*, il précise: «Ma formule pour ce qu'il y a de grand dans l'homme est *amor fati*: ne rien vouloir d'autre que ce qui est, ni devant soi, ni derrière soi, ni dans les siècles des siècles. Ne pas se contenter de supporter l'inéluctable, et encore moins se le dissimuler – tout idéalisme est une manière de se mentir devant l'inéluctable – mais l'*aimer*» (*ibid.*, 275).

²² «L'Irréparable ronge avec sa dent maudite / Notre âme, piteux monument, / Et souvent il attaque, ainsi que le termite, / Par la base le bâtiment. / L'Irréparable ronge avec sa dent maudite !» (Charles Baudelaire, «L'Irréparable», in *Les Fleurs du Mal*, LIV).

interprétation contient, à l'insu de son auteur, un vice de forme. Il est vrai que toutes les traductions, des plus anciennes aux plus contemporaines, rendent *noche oscura* par «nuit obscure». Or ce qui n'a jamais été souligné à notre connaissance, c'est que *noche oscura* est une formule courante, qui correspond exactement à notre «nuit noire²³». Le déplacement de sens saute aux yeux, car «nuit obscure» est d'usage plutôt «recherché», voire abstrait, coupé de la chose même. On a donc pris l'habitude, sous nos sphères, de transformer un phénomène naturel («nuit noire»), qui nous surprend, nous fait paniquer face à la perte de nos repères élémentaires... en concept d'embrée ascétique, purgatif («nuit obscure»). Et ce n'est pas là chicanerie ou querelle de traducteurs. *Nuit noire* ou *obscure*, le poème – l'un des plus beaux et les plus connus de la langue espagnole –, qui préside aux deux ouvrages fondamentaux de Jean de la Croix (*Montée du Mont Carmel* et *Nuit noire* ou *obscure*), se fonde sur un vécu on ne peut plus tragique.

Si les carmes chaussés (dits «grands carmes») s'opposèrent mollement à la création de l'ordre des carmélites déchaussées par Thérèse de Jésus (dite «d'Avila»), il n'en alla pas de même lorsqu'il s'est agi de fonder la branche masculine de celles-ci. En 1568, Thérèse convainquit le très jeune frère chaussé Juan de Santo Matía (futur Jean de la Croix) de s'en charger, d'autant qu'elle avait l'accord du nonce apostolique de l'époque. Neuf ans plus tard, vu le succès de la réforme sanjuaniste, les relations entre les deux ordres (chaussés et déchaux) devinrent exécrables, et les grands carmes profitèrent de l'installation d'un nouveau nonce, qui leur était favorable, pour tenter de décapiter les déchaux en s'en prenant à leur fondateur. En décembre 1577 à Avila, un groupe de chaussés, accompagnés de tertiaires et d'hommes armés, défoncèrent en pleine nuit la porte de la maisonnette où résidait Jean de la Croix. Celui-ci fut fait prisonnier dans le couvent des grands carmes, non sans être brutalisé et fouetté. Il est alors assez vite décidé de le transférer au couvent de Tolède, les yeux bandés, dans la neige, à dos d'âne. Déclaré rebelle, Jean de la Croix y est incarcéré dans la prison conventuelle pendant deux mois, puis, de crainte qu'il ne s'évadât, dans un trou de deux mètres sur trois encastré dans un mur. Il s'agissait du cabinet d'aisances attenant à une grande chambre d'hôtes. Pas de fenêtre, seule une minuscule lucarne qui donnait sur un couloir et qui laissait passer un filet de lumière vers midi uniquement lorsqu'il faisait grand soleil. Il ne disposait que d'une planche pour dormir, de deux vieilles couvertures et d'un pot de chambre. Il passera là sept mois, sans communication, au pain et à l'eau parfois agrémentés de restes, dans une atmosphère fétide, répugnante. Nombre de menaces lui sont faites: étant donné que personne ne le savait à Tolède, il était facile, ni vu ni

²³ La formule s'utilise aussi pour exprimer l'encore plus courant «Il fait noir». Il existe une variante plutôt littéraire: *noche cerrada* (littéralement: «nuit fermée»).

connu, de le jeter au fond du puits du jardin s'il n'acceptait pas de dissoudre l'ordre dont il avait la responsabilité. Ce à quoi il répondait, encore et toujours, par le silence. Chaque vendredi, il était sorti de sa cellule pour manger par terre à genoux devant tous les frères qui, l'un après l'autre (ils étaient 80 environ), lui donnaient chacun au moins deux coups de gaule sur le dos. Jean de la Croix en gardera des cicatrices profondes. Ne pouvant ni se laver ni se changer, sa tunique sale tombait en lambeaux. L'hiver il eut faim et froid, ses pieds gelèrent; l'été, il fut non seulement rongé par la faim mais aussi par la chaleur et les insectes. En plein mois d'août, alors qu'il suffoquait, il n'eut d'autre choix que de fuir s'il voulait continuer à vivre. Une distraction du frère surveillant lui permit de quitter son trou et de passer le mur du couvent de façon rocambolesque²⁴.

Du dehors comme du dedans, il s'agit bien là d'une interminable «nuit noire», qui vaut bien le «terrier» de Kafka, dont Maurice Blanchot a tiré la notion de «pure nuit²⁵». Tout lecteur de l'œuvre de Jean de la Croix ne peut qu'être impressionné par la puissance, la prégance, du mot nuit, comme s'il l'avait inventé, ce qui est vrai dans une certaine mesure: nous vivons et revivons nos propres nuits noires, les rééprouvons de façon sensitive, de tous nos pores, au fond de nos narines, et, l'instant d'après parfois, nous y dissolvons, nous y anéantissons. Le noir, ça se broie; l'obscur, ça s'éclaire. Le «tout et rien» (*todo y nada*) prennent corps, nous prennent au corps, à la tête, comme l'immonde ou les immondices. Aucun mystique n'a fait autant apparaître cela même qui nous fait disparaître: abattement, mépris, humiliation, confusion, desséchement, déperissement, vide. Il est aussi caractéristique que ses très nombreuses citations scripturaires soient à la voix passive, expriment souvent un «coup dur», un «trauma». Ainsi – exemple entre mille – met-il cette phrase de David en exergue: «J'ai été anéanti, et je ne l'ai pas su» (Ps 72,22)²⁶. Et si, après coup, dans ses commentaires, il donne un tour notio-nnel à *noche oscura* (qui peut prendre alors l'acception de «nuit obscure», une portée apophatique), c'est que la lumière de Dieu, son Esprit, vient, par grâce, illuminer chaque étape de notre parcours à l'aveugle, dans le noir et la

²⁴ Ainsi en fait-il le récit, avec force sublimation (c'est l'âme qui parle), dans le poème *Noche oscura*, dont voici les premiers vers: «Par une nuit noire, / en fièvre, d'amour toute enflammée / – ô heureux hasard ! –, / je sortis sans que l'on m'aperçoive, / ma demeure ayant sérénité retrouvé; // dans l'obscurité, rassurée / par la secrète échelle dissimulée / – ô heureux hasard ! –, / dans l'obscurité, en embuscade, / ma demeure ayant sérénité retrouvé; // dans l'heureuse nuit, / en secret, nul ne me regardait / et moi point n'y voyais / sans autre lumière et guide / que celle qui en mon cœur brûlait» (notre traduction). Pour les éléments concernant son séjour en prison, voir Crisórgono de Jesús, *Jean de la Croix, sa vie* (1945) (Paris: Cerf, 1982), ch. IX.

²⁵ M. Blanchot, *L'espace littéraire* (1955), cité par E. Falque, *Hors phénomène*, 63-65.

²⁶ Cf. Jean de la Croix, *Noche oscura*, 8, 2.

noirceur la plus totale. Rien là d'irénique, c'est trop clair, rien qui ne puisse illustrer le proverbe: «À quelque chose malheur est bon»; mais rien là non plus qui ne soit sur le registre du «pur» et de l'«impur», trop immatériels, voire moralisateurs. Il est seulement question de survie, d'un réflexe vital, d'un «presque rien», d'un «je ne sais quoi», qui sauve de l'effondrement, du puits de l'angoisse, de la mort abandonnée de tous²⁷.

5. Abandon et solitude

Avant de désigner le simple fait d'être seul, *soledad* (voisin du célèbre *saudade* portugais) désigne d'abord le sentiment d'être abandonné, fracture ontologique pour sûr déterminante entre toutes²⁸. Cette fracture se retrouve dans le dernier chapitre d'*Hors phénomène*, «La solitude originelle²⁹», imposant, magnifique, comme si cette réflexion avait été dictée à son auteur. Solitude (ou sentiment d'abandon) aussi dure qu'un «noyau». Les métamorphoses que, seuls et abandonnés, nous connaissons au cours de nos nuits blanches, en effet, ne sont pas forcément gages d'ouverture dès que point l'aurore, autrement dit ne nous inclinent pas forcément à nous ouvrir aux autres ni à l'Autre, ni même à un «soi-même comme un autre». Ce serait encore faire beau jeu de l'irréductible, de ce que le «noyau de la solitude» a d'inassimilable. Sauf à nous mentir à nous-mêmes, nous sommes et demeurons à jamais incapables d'assimiler le trauma d'autrui, quoi qu'en disent les tenants de l'altérité et de l'empathie. Certes, il y a le danger du solipsisme, de l'esseulement, dans lesquels beaucoup se sont enfermés et s'enferment. Mais il est trop facile d'en faire des synonymes de la solitude pour en prouver l'inanité, comme s'y sont ingénierés Husserl, Heidegger ou Ricoeur. Grâce à Proust et Levinas, Falque démontre que l'on peut penser positivement la solitude, sans la frelater, comme condition de possibilité d'une humanité tête, résistante, persistante, malgré tout...

En empruntant, de façon très deleuzienne, aussi bien à la philosophie qu'à la littérature, la poésie, la mystique, la peinture, etc., il ressort de cette enquête tous azimuts de Falque que, tout compte fait, en réalité, en vérité, en toute rigueur de terme, on ne partage jamais rien avec personne: nous sommes inaccessibles les uns aux autres. Quoi qu'il nous en coûte, nous ne pouvons que laisser l'autre à l'abandon dans son noyau ou son être irréductible, irréparable. Il est illusoire de vouloir «percer à jour» quiconque, faux de

²⁷ Voir mon article «La découverte du monde intérieur au Siècle d'Or espagnol», *Christus*, n°207, juillet 2005, 313-317.

²⁸ Cf. ma méditation «Lâcher et demeurer», *Christus*, n°267, juillet 2020, 49-50.

²⁹ E. Falque, *Hors phénomène*, 393-451.

prétendre le «connaître par cœur», «comme si nous l'avions fait» – et autres balivernes du même acabit qui tendent à justifier la fusion bon marché avec autrui, quand ce n'est pas le désir de toute-puissance sur son prochain sous prétexte de le «sauver».... Même avec notre conjoint(e), avec nos parents, nos enfants, nous ne partageons pas grand-chose de ce qu'ils vivent. Falque dit là encore tout haut ce que tout le monde pense tout bas. Acte de vraie charité.

Ne faut-il pas alors désespérer d'être sans cesse confrontés à ce «noyau de solitude» comme à une mandorle ou à une monade, sans espoir d'un jour faire voler leurs vitres en éclats ? Non, assure Emmanuel Falque, il suffit de rester conscients de ce que nous partageons avant tout – une «commune inaccessibilité»:

Paradoxalement, nous ne recevons de l'existence rien d'autre en héritage que notre *commune inaccessibilité*, qui fait même le fort de notre communauté – y compris en des expériences d'*extra-phénoménalité*: maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle ou pandémie. «*Je*» ne partage rien, ou si peu, de ce que «*tu*» vis au plus fort de ton «*trauma*» –, mais dans ce «fond de toi», inaccessible à toi-même comme à moi, se dit le plus fort de ce que tu *es* ou *deviens* toujours pour moi³⁰.

Paroles admirables, qui, nous semble-t-il, résument la pensée, l'attitude devant la vie toute spécifique à Falque, ses inventions, ses infatigables forages spéculatifs tombant invariablement sur la roche incassable de l'amour. Et l'on se prendra à regretter qu'avec la liberté qu'il a acquise, il ne propose pas davantage de textes nus, blancs, moins encombrés de références, plus abandonnés, solitaires, moins adonnés à la dispute, moins soucieux de délimiter ses frontières à tous propos, fussent-ils des plus nobles, des plus élevés, des plus profonds.

Bibliographie

- Baudelaire, Charles, «L'Irréparable», in *Les Fleurs du Mal*, LIV, in *Œuvres complètes*, t. I, éd. C. Pichois (Paris, Gallimard, 1971).
- Blanchot, Maurice, *L'espace littéraire* (Paris, Gallimard, 1955).
- Crisólogo de Jesús, *Jean de la Croix, sa vie* (1945), trad. M.-A. Haussièttre (Paris: Cerf, 1982).
- Donne, John, *Poèmes*, trad. J. Fuzier et Y. Denis (Paris: Gallimard, 1962).

³⁰ Cf. E. Falque, *Hors phénomène*, 447.

- Falque, Emmanuel, *Le passeur de Gethsémani.angoisse, souffrance et mort. Lecture existentielle et phénoménologique* (Paris: Cerf, 1999 [revu et corrigé in *Triduum philosophique*, Paris: Cerf, 2015]).
- Falque, Emmanuel, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières* (Namur-Paris: Lessius, 2013).
- Falque, Emmanuel, *Parcours d'embûches. S'expliquer* (Paris: Éditions franciscaines, 2016).
- Falque, Emmanuel, «Ça» n'a rien à voir. *Lire Freud en philosophie* (Paris: Cerf, 2018).
- Falque, Emmanuel, *Hors phénomène* (Paris: Hermann, 2021).
- García Bacca, Juan David, *Introducción literaria a la filosofía* (Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1964).
- Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, in *Écrits* (Paris, Desclée de Brouwer, 1991).
- Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: L'Éclat, 1991 [repris dans *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris: Folio-essais, 2009]).
- Juan de la Cruz (Jean de la Croix), *Vida y Obras*, éd. L. Ruano (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974)
- Nietzsche, Friedrich, *Crépuscule des idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, éd. G. Colli et M. Montinari; trad. J.-C. Hémery (Paris: Gallimard, 1974).
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo*, in *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, éd. G. Colli et M. Montinari; trad. J.-C. Hémery (Paris: Gallimard, 1974).
- Robinet, André, *Péguy entre Jaurès, Bergson et l'Église. Métaphysique et politique*, Paris: Seghers, 1968.
- Roulliére, Yves, «Savoir et saveur de la passion amoureuse» (Paris: *Christus*, n°213, janvier 2007).
- Roulliére, Yves, «Emmanuel Falque et le sentiment tragique de la vie», in Claude Brunier-Coulin (dir.), *Une analytique du passage. Rencontres et confrontations avec Emmanuel Falque* (Paris: Éditions franciscaines, 2016, 65-77).
- Roulliére, Yves, «Lâcher et demeurer» (Paris: *Christus*, n°267, juillet 2020, 49-50).
- Unamuno, Miguel (de), «En la muerte de un hijo», in *Poesías sueltas, Obras completas*, t. V (Madrid: Biblioteca Castro, 2002).
- Unamuno, Miguel (de), *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, éd. Nelson Orringer (Madrid: Tecnos, 2005).
- Unamuno, Miguel (de), *Comment on fait un roman* (1927), trad. J. Cassou (Saint-Sulpice: Les Fondeurs de Briques, 2008).

LE HYPERHORS.
WALDENFELS, FALQUE ET LA POÉSIE

THE HYPERHORS.
WALDENFELS, FALQUE AND POETRY

JAN JUHANI STEINMANN¹

Abstract: This contribution attempts, in the face of the criterion of the fruitful contradiction, to build a bridge between two recent developments in phenomenology: the hyperphenomenology of Bernhard Waldenfels on the one hand, and the extraphenomenology of Emmanuel Falque on the other. In the present article, this confrontation first attempts to prepare the possibility of an in-depth comparison. In this process opened here, we obtain a first transitional figure from a viviparous poetry which, in the light of the hyperphenomenologically and extra-phenomenologically unutterable, places in space a *third relat*: the hissing *hyperhors*.

Keywords: Hyperphenomenon; *Hors Phénomène*; Waldenfels; Falque; Hyperrout; Fruitful contradiction; Viviparous poetry.

Résumé: Cette contribution tente, face au critère de la contradiction féconde, de jeter un pont entre deux développements récents de la phénoménologie: l'hyperphénoménologie de Bernhard Waldenfels d'une part, et l'horsphénoménologie d'Emmanuel Falque d'autre part. Dans le présent article, cette confrontation tente d'abord de préparer la possibilité d'une comparaison approfondie. Dans ce processus ouvert ici, nous obtenons une première figure de transition à partir d'une poésie vivipare qui, à la lumière de l'indicible hyperphénoménologique et

Resumo: Esta contribuição tenta, face ao critério da contradição fecunda, construir uma ponte entre dois desenvolvimentos recentes da fenomenologia: a hiperfenomenologia de Bernhard Waldenfels, por um lado, e a *extrafenomenologia* de Emmanuel Falque, por outro. No presente artigo, este confronto tenta, primeiro, preparar a possibilidade de uma comparação em profundidade. Neste processo que aqui se abre, obtemos uma primeira figura transicional de uma poesia vivípara que, à luz do indizível hiperfenomenológico e extrafenomenológico, posiciona *une troisième*

¹ Chercheur postdoctoral à l'Institut Catholique de Paris et lecteur à l'Université de Vienne.

extra-phénoménologique, place dans l'espace *une troisième relat: l'hyperhors* sifflant.

Mots-clés: Hyperphénomène; Hors Phénomène; Waldenfels; Falque; Hyperhors; contradiction féconde; poésie vivipare.

relat: um hyperhors sibilante.

Palavras-chave: Hyperphénomène; Hors Phénomène; Waldenfels; Falque; Hyperhors; Contradição fecunda; Poesia vivípara.

1. De la contradiction féconde:

L'un des mots fondamentaux de Fernando Pessoa est: «Sê pluriel como o universo !» –«Sois multiple comme l'univers».² Son critère ontologique de base est la multiplication cosmique dans l'Un et le particulier, il ré-itère donc à sa manière, poétique, l'antique "Ev kai Πᾶν – Hen kai pan, que nous pouvons saisir comme l'unité dialectique de l'Un dans le Tout et du Tout dans l'Un. Cela est particulièrement vrai si nous lisons le terme latin «universus» étymologiquement comme «totalité» ou, avec une influence française, comme «en direction» (versus) «unité» (uni). Un autre mot tout aussi fondamental dans l'univers de Pessoa, qu'il place sous la plume d'Alberto Caeiro, son hétéronyme le plus important, est: «A Natureza é partes sem um todo. «La nature, c'est ses parties sans le tout.»³ Le critère ontologique de base de ce mot indique à son tour, en s'écartant implicitement du «tout est plus que la somme de ses parties» d'Aristote, une immanence pluraliste du particulier et de l'individu qui, saisi comme nature, ne connaît pas (ou plus) de tout. Le rapport entre les deux mots est paradoxal, et donc paradigmatic de la pensée pessaire qui évolue dans un rapport de contradictions fécondes, comme le tout et le non-tout, le particulier et l'universel, le particulier et la nature (comme somme de parties). Très concrètement, cela s'applique à António Mora, un autre des hétéronymes fondamentaux de Pessoa, pour qui ces deux mots font partie des éléments hétérogènes de sa tentative d'édification d'un système philosophique.

Mais ceci n'est qu'un antécédent symbolique. Pour nous, en effet, ces deux mots de Pessoa, par leur rapport fécond et paradoxal, renvoient à deux développements récents de la phénoménologie qui pourraient peut-être permettre de jeter une nouvelle fois un pont entre la pensée allemande et la pensée française – sans garde-fou et plein de fissures dans la roche, bien

² Fernando Pessoa, *Genese und Rechtfertigung der Heteronymie* dans António Mora: *Die Rückkehr der Götter*, trad. et édité par S. Dix (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2008), 7.

³ Pessoa, Alberto Caeiro, *Poesia – Poésie*, trad. I. Koebel et G. R. Lind (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2016), 88-89.

sûr – comme cela semble être devenu rare ces dernières années. La forme et la matière de ce nouveau lien sont ici le passage phénoménologique à la limite et ses effets concrets sur la personne qui fait l'expérience, tels que nous les trouvons dans le contexte de l'hyperphénomène chez Bernhard Waldenfels⁴ et du Hors phénomène chez Emmanuel Falque⁵. Il s'agit dans les deux cas, dans l'hyperphénomène comme dans l'Hors phénomène, de modes d'un autre radical, d'expériences d'un étranger, d'un impossible ou encore d'un abîme qui peuvent nous irriter et, plus encore, nous ébranler dans les fondements de notre propre existence. Ces expériences ne nous laissent pas indifférents et provoquent ainsi un éclatement intérieur du moi qui en fait l'expérience. En fin de compte, les deux types de phénomènes tournent autour d'un indicible qui touche au paradoxe, crée des ensembles et les brise à nouveau, crée à nouveau et pourtant les brise à nouveau, au-delà de tout ordre – et ce dans une métamorphose constante, fidèle à un mot de Rainer Maria Rilke: «Wir ordnens. Es zerfällt. / Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.»⁶ Dans les deux types de phénomènes, l'hyper- et le Hors phénomène, il s'agit de passages à la limite de la phénoménologie qui soulèvent la question fondamentale: Que peut faire la phénoménologie? Ou plus exactement: Que peut *encore* et *en général* la phénoménologie, face à l'hyper- et au Hors phénomène?

Nous voulons par la suite retracer brièvement les deux types de phénomènes tels qu'on les trouve chez Waldenfels et Falque, les mettre ainsi en relation dialogique et enfin les compléter par *une troisième relat* (*ein drittes Relat*) qui, face à la nature destructrice de notre phénoménalité ici, ne connaît qu'un seul nom: *Poetica docta*.

2. L'hyperphénomène chez Waldenfels:

Le point de départ de l'hyperphénoménologie, comme de toute phénoménologie, est la donnée expérientielle des choses elles-mêmes. Mais dans ce contexte, elle se concentre sur la dimension hyperbolique des phénomènes, c'est-à-dire sur leurs parties qui vont toujours au-delà d'elles-mêmes, comme l'indique déjà l'*hyper-*. La formule décrivant la nature de tels phé-

⁴ Voir Bernhard Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2012).

⁵ Voir Emmanuel Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*. (Paris Hermann. De Visu, 2021).

⁶ Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus* (Zürich Niehans & Rokitansy Verlag, 1948), 41. Traduction “Nous mettons de l'ordre. Tout s'écroule. / Nous remettons de l'ordre et nous-mêmes croulons.”

nomènes est la suivante: «*Quelque chose* se montre *comme plus* et *comme autre* que ce qu'il est».⁷ En tant que tels, ils transcendent les limites d'un cadre d'organisation donné⁸, auquel ils restent cependant rattachés. Le phénomène de l'étranger (*das Fremde*), qui présente toujours des traits hyperboliques dans son caractère non familier, est ici exemplaire pour Waldenfels.⁹ Selon Waldenfels, l'*étranger* n'existe pas, mais il y a «différents styles d'étrangeté»¹⁰, qui se caractérisent par leur caractère excessif et extra-ordinaire. En ce sens, l'hyperphénoménologie, comme d'ailleurs toute phénoménologie, rompt avec l'expérience quotidienne¹¹ en s'adaptant à ces excédents et retraits dans l'expérience, tout en essayant de les décrire. L'hyperphénomène relève ainsi d'une «*raison élargie*»¹², telle que nous la trouvons chez Maurice Merleau-Ponty, c'est-à-dire d'une raison élargie qui permet de parler à partir de ce qui se *présente* à nous comme hyperbolique et soustrait, dans la mesure où cela nous concerne pathiquement.

En ce qui concerne l'expérience en tant que telle, qu'elle soit ordinaire ou extra-ordinaire, Waldenfels parle d'un «double événement» (*Doppelereignis*)¹³: notre expérience se révèle en effet toujours être une interaction entre pathos et réponse (*Pathos und Response*), entre un «Wovon des Widerfahrnisses» (un quoi d'expérience) et un «Worauf des Antwortens» (Sur quoi de la réponse)¹⁴. L'expérience est donc un événement intermédiaire. Cet entre-deux de l'expérience, Waldenfels le décrit comme un fossé diastatique, c'est-à-dire qui s'écarte, «que notre expérience franchit sans cesse sans pouvoir le surmonter»¹⁵. Ce n'est donc pas *d'abord* le pathos puis la réponse, mais le double événement qui est un seuil intermédiaire dans lequel le pathos arrive toujours *trop tôt* et face auquel nous répondons toujours *trop tard*.¹⁶ Ce qui nous échappe ici, dans la rupture diastatique du présent, n'est pas seulement l'expression d'un «*décalage temporal* original» (*ori-*

⁷ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 9-10. Toutes les traductions de l'allemand par l'auteur.

⁸ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 10, 19.

⁹ Voir Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2006).

¹⁰ Waldenfels, *Topographie des Fremden* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1997), 23.

¹¹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hua VI) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012), 133, 149, 163.

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non-sens* (Paris: Nagel, 1948), 109.

¹³ Waldenfels, *Antwortregister* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1994), 266.

¹⁴ Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2002), 60.

¹⁵ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 12.

¹⁶ Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2004), 47.

ginäre Zeitverschiebung)¹⁷, mais montre bien le fait que nos expériences proviennent d'une étrangeté inaccessible, d'un *plus hyper* bolique du pathos. C'est à partir de cette étrangeté que la réalité nous arrive, pour produire ainsi son *effet* dans nos multiples réponses corporelles à ce pathos¹⁸. Lorsque l'étrangeté nous frappe, nous y répondons par exemple en étant étonnés, inquiets ou effrayés. Cette logique de réponse (*Antwortlogik*) waldenfelsienne ne se limite toutefois pas aux seuls mouvements émotionnels, mais englobe également tous les actes, œuvres et langages, voire le λόγος lui-même.¹⁹

Le soi impliqué dans l'expérience est également soumis à cette structure fondamentale du double événement, c'est-à-dire que le soi qui fait l'expérience se produit également pour Waldenfels comme un mouvement d'oscillation au-dessus de la faille diastatique entre le pathos et la réponse, et ce dans la mesure où le soi participe à l'expérience en tant que *patient* touché par le pathos et en tant que *répondant* attentif à celui-ci. Le *patient* concerné et le *répondant* qui répond sont tous deux définis comme des événements intermédiaires et ne sont pas à la base de leur expérience en tant que substrat ou sujet métaphysique.²⁰ Ce que nous appelons un «soi» est donc une fonction qui participe à l'expérience en tant qu'instance touchée et répondante. En d'autres termes, le soi expérientiel se différencie toujours dans les expériences du *répondant* touché par le *pathos*. Le soi expérientiel doit donc être compris en premier lieu comme des événements de différenciation (*Differenzierungsgeschehnis*).²¹ Comme il y a toujours une faille entre le *patient* et le *répondant* selon la structure du double événement, cela vaut également pour le soi qui, selon Waldenfels, est divisé entre ce qui lui arrive (*widerfahrt*) et la manière dont il y répond.²² Cette faille fait du soi une entité extatique qui, en tant qu'événement de différenciation, s'est toujours déjà dépassée elle-même et s'est toujours déjà écartée diastatiquement. En tant que patient, il commence avec le soi «ailleurs»²³, à savoir dans le *plus* du pathos ; en tant que répondant, le soi va vers ce dont il part, à savoir l'*ailleurs* des événements auxquels il participe en tant que «soi».²⁴ Cette structure extatique et diastatique a pour conséquence que le soi s'absente également de lui-même entre l'auto-référence et l'auto-extraction, c'est-à-dire qu'il est

¹⁷ Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2010), 325.

¹⁸ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 142.

¹⁹ Waldenfels, *Schattenrisse der Moral* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2006), 269.

²⁰ Waldenfels, *Sozialität und Alterität* (Berlin Suhrkamp, 2015), 22.

²¹ Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 114.

²² Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt* (Berlin Suhrkamp, 2019), 75.

²³ Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 92.

²⁴ Waldenfels, *Schattenrisse der Moral*, 6.

soumis à une auto-aliénation (*Selbstfremdheit*).²⁵ En ce sens, le soi se révèle non seulement authentiquement réactif dans son devenir-autre a posteriori, mais il présente également des traits hyperphénoménaux.

Les expériences hyperphénoménales sont également des événements intermédiaires. Il s'agit ici d'un entre-deux au milieu du propre et de l'étranger, de l'ordinaire et de l'extra-ordinaire, du présent et de l'absent. Dans cette présence et cette absence simultanées, les hyperphénomènes oscillent entre répétition et surprise. Ils échappent à toute possibilité de fixation et nous laissent dans l'ignorance de ce que nous avons vécu exactement. Si l'expérience voulait surmonter cette ignorance, elle risquerait automatiquement de minimiser son pathos hyperphénoménal et donc de le normaliser. Ce qui est donc décisif dans l'hyperphénoménologie, c'est que les étrangetés qui lui sont liées ne sont pas éliminées, mais maintenues et même augmentées, jusqu'à ce que l'expérience elle-même devienne étrangère.²⁶ Contre toutes les tendances à la maîtrise et à l'appropriation, l'hyperphénoménologie doit donc respecter le mot presque programmatique de Waldenfels selon lequel il ne faut pas retirer l'«aiguillon de l'étranger» (*Stachel des Fremden*)²⁷, afin de rester fidèle à l'hyperbolique et à la fragilité de l'expérience. Cela vaut là où l'on trouve un surplus de «phénomènes courants»²⁸ comme là où les hyperphénomènes apparaissent comme des expériences anormales, c'est-à-dire radicalement étrangères à ce qui est réellement normal.

Les hyperphénomènes sont donc des phénomènes exceptionnels, mais ils se manifestent par des phénomènes familiers. A titre d'exemple, Waldenfels cite d'une part des phénomènes d'étrangeté radicale comme la naissance, la mort ou l'éros²⁹, et d'autre part des formes d'étrangeté plutôt abstraites comme l'infini, l'impossible ou l'invisible, qui peuvent apparaître en de nombreux endroits comme des surplus.³⁰ Mais, comme nous l'avons vu, le soi présente également des traits hyperphénoménaux en raison de son caractère extatique. Afin de préserver cette hyperbolique de l'expérience, la réponse qui s'appuie sur le pathos d'un étranger ne doit donc jamais la maîtriser complètement, mais toujours vouloir franchir *indirectement* le fossé diastatique. Cela vaut aussi bien pour l'expérience *en soi* que pour une description hyperphénoménologique de l'expérience. Afin d'atteindre autant le «*quoi*» que le «*sur quoi*» de l'expérience avec des moyens descriptifs, Waldenfels utilise entre autres une *époque pathique et responsive* qui rompt avec les manières

²⁵ Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 202-207.

²⁶ Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 50, 108-109.

²⁷ Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 130.

²⁸ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 11.

²⁹ Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 78.

³⁰ Waldenfels, *Hyperphänomene* (2012).

courantes de voir et de penser de telle sorte qu'une réduction descriptive au ce «*quoi*» pathique et au ce «*sur quoi*» responsive de l'expérience devient possible.³¹ De cette manière, une description hyperphénoménologique s'efforce de montrer le pathos qui se manifeste de telle sorte que l'étrangeté se préserve en devenant étrangère à l'expérience elle-même.

L'expérience concrète de l'hyperphénoménal, qu'elle soit subie ou décrite, reste donc une expérience non maîtrisable, déchirée et souvent paradoxale d'un événement intermédiaire. Afin d'y préserver les «origines pathiques», et donc l'étranger *en tant qu'étranger*, la dimension hyperphénoménale de l'expérience ne peut *plus être* décrite *qu'indirectement*, c'est-à-dire par le biais d'un autre que ce qu'elle est. Pour Waldenfels, la *description indirecte* est un «discours montrant qui évite de laisser ce qui se montre se fondre dans ce qui est dit»³². En tournant autour de l'hyperbole de l'expérience de manière répétitive, Waldenfels tente de s'y reprendre à plusieurs fois,³³ et ce, afin de parler non pas de l'étranger, mais *à partir de l'étranger* (*vom Fremden her*). Une telle description indirecte se caractérise par le courage de l'imprécision, de l'omission et de la simple tentative, afin de se rapprocher justement de la réalité qui se montre effectivement. Par rapport à leurs contenus seulement absents et présents, reste ainsi des descriptions nécessairement approximatives, et donc ambivalentes, d'hyperphénomènes qui ne se présentent à nous que comme un plus, un autre et retiré de l'expérience. Une telle pensée n'est pas une fin en soi, mais c'est l'étrangeté elle-même qui nous oblige à penser différemment et même de manière contradictoire, afin d'accéder à la donnée expérimentuelle des choses, même là où celles-ci se révèlent hyperboliques et intermédiaires.

Qu'est-ce donc que l'hyperphénoménologie? C'est un mode d'expérience, de pensée et de description phénoménologique qui tente de rattraper, par une «pensée-autre» (*Andersdenken*), un «penser autrement»³⁴, des phénomènes limites comme l'étrangeté, qui ne peuvent plus être reconnus et décrits que par des moyens indirects.³⁵

³¹ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 411.

³² Waldenfels, *Hyperphänomene*, 109 (note 5).

³³ Waldenfels, *Hyperphänomene*, 170-197.

³⁴ Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 16.

³⁵ Pour une étude détaillée de l'hyperphénoménologie de Waldenfels, nous renvoyons ici à l'ouvrage *Exzess und Selbst. Hyperphänomenologische Bewegungen nach Waldenfels* (Göttingen Cuvillier, 2021) de l'auteur.

3. Le Hors phénomène chez Falque:

Tout comme l'hyperphénoménologie, l'horsphénoménologie s'oriente vers la donnée expérientielle des choses elles-mêmes, mais en se focalisant sur *l'extra-phénoménalité* de l'expérience humaine, plus précisément sur des cas exemplaires d'une extériorité phénoménale, telle qu'elle peut exceptionnellement faire irruption sur nous.³⁶ Cette irruption a un caractère tout à fait accidentel et donc aussi pathique. Comme Falque le souligne souvent, le Hors phénomène ne doit pas être mal compris – il ne doit être envisagé ni comme infra-phénoménal – qui, en tant que sous-structure de l'horizon de l'expérience, est pour ainsi dire responsable de la propédeutique de la phénoménalité – ni comme supra-phénoménal – qui concerne tous les excès de l'horizon de l'expérience, pour ainsi dire les phénoménologies de l'excès – , mais il décrit le rigoureux *Dehors* des phénomènes, c'est-à-dire ce type de phénomène impossible qui provoque une rupture avec l'horizon phénoménal de l'expérience.³⁷ Tout ce qui devient phénoménologiquement saisissable appartient au domaine de l'extra-phénoménal, qui rend en quelque sorte caduc l'infra- et le supra-phénoménal, dans la mesure où il fait s'effondrer ces dimensions.³⁸ Les cinq types de phénomènes paradigmatisques que Falque thématise dans ce contexte d'extra-phénoménalité radicale sont les suivants: «Maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle, pandémie».³⁹ Si celles-ci nous «tombent» dessus, c'est de telle manière que nous ne pouvons ni en donner des raisons claires, ni nous en rendre maîtres en décrivant leur nature. Pour reprendre les termes de Hartmut Rosa, une indisponibilité (*Unverfügbarkeit*) originelle leur est propre.⁴⁰ Cette indisponibilité éloigne le Hors phénomène de l'apparaître traditionnel, mais aussi de ce qui est communément pensable⁴¹ dans un domaine qui pousse la phénoménologie à ses limites⁴², qui la fait en quelque sorte éclater de l'intérieur par l'extrême. Ce plus intérieur, ce sont les réseaux de relations qui constituent communément la condition humaine. Aux cinq types de phénomènes paradigmatisques que Falque examine se rapportent: Notre corporéité (*maladie*), l'altérité (*séparation*), notre procréation (*mort d'un enfant*), le cosmos (*catastrophe naturelle*) et notre rapport

³⁶ Falque, *Hors phénomène*, 454.

³⁷ Falque, *Hors phénomène*, 11, 89.

³⁸ Falque, *Hors phénomène*, 454.

³⁹ Falque, *Hors phénomène*, 7, 13-14.

⁴⁰ Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Wien / Salzburg Residenz Verlag, 2019).

⁴¹ Falque, *Hors phénomène*, 27.

⁴² Falque, *Hors phénomène*, 18.

au vivant et au commun (*pandémie*).⁴³ Le Hors phénomène s'adresse donc toujours à ce qu'il y a de plus originel en nous.⁴⁴

Pour plus de clarté, le Hors phénomène n'est donc pas un «phénomène» au sens ordinaire du terme, mais une structure d'expérience soustraite qui se manifeste par des modes ou des modèles d'extra-phénoménalité.⁴⁵ Les cinq phénomènes paradigmatisques cités par Falque – Maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle, pandémie – ne sont donc pas non plus, *vice versa*, des Hors phénomènes, mais des extra-phénomènes qui nous assaillent depuis l'extérieur de l'expérience familière et nous submergent au point de nous confronter au Hors phénomène. Aux côtés de ces cinq paradigmes, on pourrait aussi placer des phénomènes comme la famine, la violence ou le péché, mais ceux-ci relèvent d'une responsabilité humaine bien plus forte.⁴⁶ Le Hors phénomène n'est donc pas un phénomène au sens régulier du terme, car il subvertit et détruit toutes les capacités de phénoménalisation *ab ovo*.⁴⁷ La marche marginale des extra-phénomènes conduit ainsi à un hors de l'horizon de l'expérience et de toutes les réductions epoché'iques qu'il s'agit de saisir comme hors-don, hors signification et hors-transcendantalité.⁴⁸ Les cinq extra-phénomènes paradigmatisques ne sont donc pas non plus pour Falque, malgré leur naturalisation fondamentale, des Existenzialien, mais l'expression d'un *impensable* qui, à la lumière de l'horizon de l'expérience effondré dans le chaos, qui a d'abord pour conséquence un dé-penser⁴⁹, tout comme une «pensée en devenir»⁵⁰ qui exige en même temps une nouvelle pensée.

Le travail sur le Hors phénomène est à comprendre, tout comme pour l'hyperphénomène, comme le fait de circuler autour d'un dépossédé. Falque parle de «contourner» le «pur Dehors» sans jamais pouvoir le pénétrer.⁵¹ Face au cercle méditatif que l'horsphénoménologie entame ainsi autour du dehors, il ne reste plus qu'une forme de «réduction à la non-réduction»⁵², comme Falque a coutume de la désigner, qui met donc en évidence que le Hors phénomène ne peut pas être mis entre parenthèses, dans la mesure où «il» n'est pas simplement donné, comme un phénomène régulier, mais plutôt

⁴³ Falque, *Hors phénomène*, 31.

⁴⁴ Falque, *Hors phénomène*, 384.

⁴⁵ Falque, *Hors phénomène*, 31.

⁴⁶ Falque, *Hors phénomène*, 31.

⁴⁷ Falque, *Hors phénomène*, 89.

⁴⁸ Falque, *Hors phénomène*, 63, 69, 302.

⁴⁹ Falque, *Hors phénomène*, 15.

⁵⁰ Falque, *Hors phénomène*, 30.

⁵¹ Falque, *Hors phénomène*, 103.

⁵² Falque, *Hors phénomène*, 301.

comme un fait impensable et impossible, auquel aucun moi, aucun monde, aucun appel d'aucune autre sorte n'est capable de répondre. Le lieu du Hors phénomène est *ipso facto* un lieu d'irresponsabilité. Mais ce lieu n'est pas atopique, il se trouve dans les profondeurs. C'est pourquoi l'un des leitmotsivs de l'horsphénoménologie est aussi le suivant: «Il faut savoir descendre pour remonter, sinon on ne touche rien de profond». ⁵³

Les conséquences de la confrontation avec le Hors phénomène ne sont ni anodines, ni paisibles compte tenu de leurs forces destructrices, bien au contraire. Car là où les ondes de choc des cinq extra-phénomènes frappent le moi phénoménalisant et l'horizon phénoménalisé, là où l'on entre dans le hors, complètement détruit par l'expérience – hors de soi, hors du monde, hors du don, hors de l'événement, hors de l'Autre⁵⁴ – de sorte qu'il ne reste plus qu'un moi stratifié, acculé⁵⁵ et où l'être lui-même est devenu le plus lourd fardeau⁵⁶, le Hors phénomène s'avère clairement catastrophique, c'est-à-dire qu'il est, au sens du catastrophique, de nature bouleversante. Cette caractérisation n'a qu'un seul équivalent: le traumatisme! Le Hors phénomène est le trauma qui se maintient entre l'espoir et le désespoir dans la concrétisation de la vie humaine.⁵⁷ La joie ou l'euphorie ne peuvent donc jamais être décrites comme un Hors phénomène, car elles brisent l'horizon de l'expérience, si tant est qu'elles soient extatiques, mais pas traumatisques, en ce qu'elles privent le soi et le monde du sol de l'expérience. L'un des moments fondamentaux de l'horsphénoménologie est par conséquent la crise qui sépare et divise le monde, dans la mesure où celui-ci est désormais emmuré de manière traumatisque pour la personne concernée.⁵⁸ Plus radical que d'être ébranlé, c'est de *ne plus* pouvoir être ébranlé. Le traumatisme est en ce sens la blessure qui fait que, même après que le Hors phénomène nous a ébranlés, nous sommes encore *là*. Nous crions alors: «Je suis *encore et toujours là*»⁵⁹ et nous en sommes étonnés. Le coup d'une maladie ou d'une catastrophe naturelle nous a frappés, nous a mis en crise, a fait mentir toutes nos prétentions herméneutiques – mais il ne nous a pas fait périr. Certes, dans le traumatisme, plus rien n'apparaît comme avant, mais la vie – volontairement ou non, et en dépit de tous les traumatismes – nous tient toujours dans ses bras.

⁵³ Falque, *Hors phénomène*, 21.

⁵⁴ Falque, *Hors phénomène*, 13.

⁵⁵ Falque, *Hors phénomène*, 453.

⁵⁶ Falque, *Hors phénomène*, 8.

⁵⁷ Falque, *Hors phénomène*, 14.

⁵⁸ Falque, *Hors phénomène*, 27.

⁵⁹ Falque, *Hors phénomène*, 8.

Les conséquences de cette «survie» sont vastes et ne se réduisent pas à la crise, mais impliquent de même une «résistance de la présence» qui, dans le «il y a» du Hors phénomène, suggère la résistance d'un sevrage⁶⁰, ainsi qu'une «expansion de la psyché» qui prouve que le soi traumatiquement affecté est hors-sujet et donc hors-Je(u).⁶¹ Ce soi dans le hors-soi s'accompagne d'une étrangeté de soi⁶², qui rappelle l'extase dans le soi de Waldenfels. C'est notamment là que l'horsphénoménologie ouvre un accès à ce que Falque appelle la «solitude originale», le noyau le plus intime de l'être humain qui demeure malgré le trauma,⁶³ au fond le noyau qui a survécu et qui se tient toujours debout *là*. Un «*là*» qui marque un tournant décisif dans la pensée hors-phénoménologique, à savoir que le traumatisme et la crise n'ont pas le dernier mot lorsque le soi n'a pas été détruit, mais qu'une *transformation* du soi est possible *dans et à partir de* la déchirure du dehors. En effet, là où le traumatisme m'empêche de dire Je, il reste encore la possibilité d'une métamorphose du soi.⁶⁴ «Autant d'exception, autant de modification»⁶⁵, tel est le deuxième leitmotiv de l'horsphénoménologie. En ce qui concerne le soi exceptionnellement traumatisé et devenu irresponsif, cela signifie qu'il peut se modifier et se réinventer dans une réponse contre-traumatique. Non pas pour surmonter le traumatisme, ce qui n'est pas possible, mais pour *y devenir, par là même*, transformé et devenir un autre en soi.⁶⁶ Le soi brisé, mais non détruit, reste donc métamorphiquement autorisé à se dépasser lui-même. Son principe de base est, à l'inverse du «Deviens qui tu es» de Pindare, «Sois qui tu deviens», selon Henri Maldiney.⁶⁷ En fin de compte, le Hors phénomène se révèle donc comme un espace de possibilité du devenir de soi, qui montre que l'autre – même l'impossible possible – reste toujours possible.⁶⁸ Malgré tout, cet espace de possibilité du soi métamorphique, justement dans la «solitude originale», reste «sans appel», mais pas sans forces contraiantes. Que l'on soit traumatisé ou déjà transformé, on n'est jamais seul. Il y a l'autre et donc aussi le lien unificateur de la réciprocité, que nous appelons l'amour et qui réunit deux individus.⁶⁹ Ces liens n'atténuent pas la gravité des traumatismes, mais ils nous donnent les plus grandes forces

⁶⁰ Falque, *Hors phénomène*, 110.

⁶¹ Falque, *Hors phénomène*, 105, 239.

⁶² Falque, *Hors phénomène*, 457.

⁶³ Falque, *Hors phénomène*, 453.

⁶⁴ Falque, *Hors phénomène*, 8.

⁶⁵ Falque, *Hors phénomène*, 299.

⁶⁶ Falque, *Hors phénomène*, 254.

⁶⁷ Falque, *Hors phénomène*, 363.

⁶⁸ Falque, *Hors phénomène*, 384.

⁶⁹ Falque, *Hors phénomène*, 449-451.

humaines. Et c'est ainsi que nous crions encore une fois, et non moins étonnés, mais cette fois avec Virgile: «*Omnia vincit amor*».

Qu'est-ce donc que l'horsphénoménologie? Elle est une phénoménologie de l'ébranlement, qui peut être caractérisée comme une pensée de l'impensable sous le signe du traumatisme, ou comme Falque l'appelle aussi, comme une «phénoménologie a minima»⁷⁰, dont la conséquence ultime réside dans la possibilité de la métamorphose du soi concerné.

4. Poésie viviparique:

L'hyperphénoménologie de Waldenfels et l'horsphénoménologie de Falque se comportent l'une par rapport à l'autre comme les deux mots de Pessoa cités au début, c'est-à-dire comme une contradiction féconde en vue d'une parenté interne – exactement comme celle-ci existe aussi entre tous les hétéronymes de Pessoa. Cette parenté permet de les lire de manière complémentaire, sans être contraint à des synthèses généralisantes et à des réductions, là où celles-ci seraient de toute façon inadéquates pour une phénoménologie *in toto*, aussi vaste et hétérogène que le spectre de toutes les expériences humaines ou que l'univers de Pessoa. Pour favoriser le rapport dialogique entre ces deux expressions frontalières de la phénoménologie, il faut donc les laisser se côtoyer, sans pour autant élaborer et réfléchir de manière critique aux différences et aux parallèles concrètes entre elles. Leurs proximités et leurs éloignements devraient déjà être suffisamment mis en évidence dans la présentation que nous tentons ici pour laisser agir en première instance le λόγος dans le διά. Il devrait être évident que pour une comparaison effective de l'hyperphénoménologie waldenfelsienne avec l'horsphénoménologie falquienne, il faudrait une discussion détaillée qui dépasse de loin ce qui a été possible ici. Il s'avère tout aussi évident que l'hyperphénomène n'est *pas* un Hors phénomène, *mais que* les cinq phénomènes paradigmatisques chez Falque présentent en tout cas des parts d'étrangeté; que le soi diastatiquement divisé chez Waldenfels n'est pas le soi traumatisé, *mais que* les deux concepts de soi présentent une étrangeté extatique; que les deux approches ne savent que tourner continuellement autour de leurs contenus limites et cherchent ainsi une *raison élargie* aux limites du pensable et de l'impossible *et cetera, et cetera*.

⁷⁰ Falque, *Hors phénomène*, 90.

Que peut donc *encore* et *en général* la phénoménologie, face à l'hyper- et au Hors phénomène? Elle peut faire tout ce que le langage et la pensée descriptive sont capables de faire, Waldenfels et Falque en sont les garants. Mais tout ce que la pensée descriptive et le langage sont capables de faire n'est pas seulement de la phénoménologie. L'hyper- et le Hors Phénomène peuvent ainsi défier le langage *poétiquement*, afin de travailler d'une manière encore différente, peut-être aussi accrue ou approfondie, avec des moyens descriptifs sur le phénomène limite. *La troisième relat (das dritte Relat)* de la poésie, qui – face à la nature destructrice de notre phénoménalité ici – se fait entendre comme une réponse artistique et poétique, est viviparique, c'est-à-dire qu'elle est «vivipare» (*lebendgebärend*) ou «vivifiante», comme une vipère, qui vient du mot latin *vipera*, -ae, probablement dérivé de *vivus* («vivant») et *parere* («engendrer»), ce qui se réfère précisément à la propriété de viviparité (naissance vivante) qui est courante chez les vipères, mais pas chez les serpents en général. La poésie de l'hyper- et du Hors Phénomène est donc viviparique, parce qu'elle s'accouche vivante, qu'elle imprime son propre développement à la matière même de son origine et qu'elle se maintient longtemps enveloppée par celle-ci. Mais quelle est sa matière ? Le venin de vipère paralysant du traumatisme bouleversant et l'irritation provoquée par l'étrangeté radicale, auxquels la poésie tente de répondre formellement. Une réponse à l'hyperhors traumatisant, comme une transformation ; une réponse à l'hyperhors déconcertant, comme un *penser autrement*. Et c'est ainsi que la vipère de l'hyperhors chante d'une voix sifflante:

Vorsatz einer gefalteten Seele

An Worten sind wir arm geworden,
denn in allzu reichen Gaben
reichte sich das Sagen hin.

Alles hat sich schon gesagt,
und was sich noch nicht gab,
das lässt sich auch nicht nehmen.

Welche Worte bleiben noch,
wenn die Stille in uns leidet
und in uns doch die Rede wohnt,
dem Herzen Töne zu enteignen.

Wir sprechen noch
und dichten doch,
mehr schlecht als recht,
und klagen leises Sagen,

bis der Atem in uns bricht
und bis das Schweigen uns –
ersticht. – –⁷¹

Bibliographie

- Falque, Emmanuel, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité* (Paris: Hermann. De Visu, 2021).
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Hua VI)* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Sens et non-sens* (Paris: Nagel, 1948).
- Pessoa, Fernando, *António Mora: Die Rückkehr der Götter* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2008).
- Pessoa, Fernando, *Alberto Caeiro, Poesia – Poésie* (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2016).
- Rilke, Rainer Maria, *Duineser Elegien / Die Sonette an Orpheus* (Zürich Niehans & Rokitansky Verlag, 1948).
- Rosa, Hartmut, *Unverfügbarkeit* (Wien/Salzburg: Residenz Verlag, 2019).
- Steinmann, Jan Juhani, *Am Saum der Worte. Eine Wiener Musikpoesie* (Wien Castrum, 2021).
- Steinmann, Jan Juhani, *Exzess und Selbst. Hyperphänomenologische Bewegungen nach Waldenfels* (Göttingen Cuvillier, 2021).
- Waldenfels, Bernhard, *Antwortregister* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1994).
- Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1997).
- Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2002).
- Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2004).
- Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2006).

⁷¹ Jan Juhani Steinmann, *Am Saum der Worte. Eine Wiener Musikpoesie* (Wien, Castrum) 9. Traduction: “Résolution d’une âme pliée. // En mots nous sommes devenus pauvres, / car dans les dons trop riches / le dire s’est étendu. // Tout s’est déjà dit, / et ce qui ne s’est pas encore donné, / ne se laisse pas non plus prendre. // Quels sont les mots qui restent, / quand le silence souffre en nous / alors que la parole nous habite, / de déposséder le cœur des sons. // Nous parlons encore / et pourtant nous faisons de la poésie, / plus mal que bien, / et nous nous plaignons du dire silencieux, / jusqu’à ce que le souffle se brise en nous / et jusqu’à ce que le silence nous - / étouffe. - - “

- Waldenfels, Bernhard, *Schattenrisse der Moral* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2006).
- Waldenfels, Bernhard, *Sinne und Künste im Wechselspiel* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2010).
- Waldenfels, Bernhard, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2012).
- Waldenfels, Bernhard, *Sozialität und Alterität* (Berlin Suhrkamp, 2015).
- Waldenfels, Bernhard, *Erfahrung, die zur Sprache drängt* (Berlin Suhrkamp, 2019).

DE L'IMPOSSIBILITÉ DE SE DIRE
ON THE IMPOSSIBILITY OF SAYING ONESELF

GRÉGORY SOLARI¹

Abstract: The “impossibility” in our title is similar to what Emmanuel Falque designates by the notion of “outside phenomenon”, namely a region as excepting itself from the dialectic of logos and chaos. “Out of phenomenon” in the sense here of a principial impossibility of “saying oneself”, affecting in turn the “self” (saying oneself) and its expression (saying oneself). Phenomenology has taught us that there is no ego as below the cogito. No self-foundation guarantees the reference that is marked in the (lexical) expression: “self”. From this correlation between egoism and narrativity, we will retain in this article only the essential affirmation, namely that the self is above all a saying: an act of speech, not about itself, nor from itself, but as adhering to itself in such a way that no gap remains between the word (self) and the referent (self). The self becomes from then on like a performance (of language). Almost a reduction. But what happens when the self is affected by a radical aphasia?

Keywords: *Cogito; self; Hors phénomène; phenomenology; language.*

Résumé: «L'impossibilité» dans notre titre s'apparente à ce que Emmanuel Falque désigne par la notion de «hors phénomène», à savoir une région comme s'exceptant de la dialectique du logos et du chaos. «Hors phénomène» au sens ici d'une impossibilité principielle de «se dire», affectant tour à tour le «soi» (se dire) et son expression (se dire). La phénoménologie nous a appris qu'il n'existe pas d'ego comme en deçà du cogito. Aucune auto-fondation ne

Resumo: A “impossibilidade” no nosso título assemelha-se ao que Emmanuel Falque designa pela noção de “hors phénomène”, ou seja, uma região como exceção à dialéctica do logos e do caos. “Hors phénomène” no sentido aqui de uma impossibilidade de princípio de “dizer-se”, afectando, por sua vez, o “eu” (dizer-se) e a sua expressão (dizer-se). A fenomenologia ensina-nos que não há ego aquém do cogito. Nenhuma autofundação garante a referência que está mar-

¹ Chargé d'enseignement en philosophie et théologie fondamentale à l'Université de Fribourg (Suisse). Il est l'auteur d'une thèse de doctorat (Institut catholique de Paris) sur le Cogito newmanien (Hermann, Paris, 2021).

garantit la référence qui se marque dans l'expression (lexicale): «soi». De cette corrélation entre egoïté et narrativité, nous ne retiendrons dans cet article que l'affirmation essentielle, à savoir que le *soi* est avant tout un *dire*: un acte de parole, non pas sur *soi*, ni à partir de *soi*, mais comme adhérent à *soi* de telle sorte qu'aucun écart ne subsiste entre le mot (*soi*) et le référent (*soi*). Le *soi* devient dès lors comme une performance (de langage). Presque une réduction. Mais qu'arrive-t-il quand le *soi* se voit affecté d'une aphasicité radicale ?

Mots-clés: *Cogito*; *Soi*; *Hors phénomène*; phénoménologie; langage.

1. Introduction

«L'impossibilité» dans notre titre s'apparente à ce que Emmanuel Falque désigne par la notion de «hors phénomène», à savoir une région comme s'exceptant de la dialectique du logos et du chaos. «Hors phénomène» au sens ici d'une impossibilité principielle de «se dire», affectant tour à tour le «*soi*» (*se dire*) et son expression (*se dire*). La phénoménologie nous a appris qu'il n'existe pas d'*ego* comme en deçà du *cogito*. Aucune auto-fondation ne garantit la référence qui se marque dans l'expression (lexicale): «soi». De cette corrélation entre egoïté et narrativité, nous ne retiendrons dans ces lignes introductrices que l'affirmation essentielle, à savoir que le *soi* est avant tout un *dire*: un acte de parole, non pas *sur soi*, ni à partir *de soi*, mais comme adhérent à *soi* de telle sorte qu'aucun écart ne subsiste entre le mot (*soi*) et le référent (*soi*). Le *soi* devient dès lors comme une *performance* (de langage). Presque une *réduction*.

L'impossibilité de se dire désigne une expérience presque banale, mais dont la banalité apparente s'atténue quand nous la rapprochons du *soi* comme sujet herméneutique. Il vise ce moment où le mot adéquat nous échappe. Ou plutôt, le mot est là, comme suspendu – «sur le bout de la langue» (Quignard²), et pourtant il ne se donne pas. Alors nous disons, mais autrement, par une expression du corps (regard, geste, voix, etc.), pour combler l'écart qui se creuse, momentanément, parfois définitivement, nous le verrons, entre

cada na expressão (lexical): “si”. Desta correlação entre egoidade e narratividade, reteremos neste artigo apenas a afirmação essencial, a saber, que o eu é antes de tudo um dizer: um acto de fala, não sobre si mesmo, nem a partir de si mesmo, mas como aderente a si de tal modo que não subsista nenhum desvio entre a palavra (si) e o referente (si). O si torna-se então como uma performance (de linguagem). Quase uma redução. Mas o que acontece quando o si é afectado por uma afasia radical?

Palavras-chave: *Cogito*; *Si*; *Hors phénomène*; fenomenologia; linguagem.

² Cf. Pascal Quignard, *Sur le bout de la langue* (Paris: Gallimard, «Folio», 1995).

l'intention et la signification. Cette faillite de l'adéquation affecte immédiatement le sujet. Et même doublement. Une *première fois*, en ce qu'elle redouble la réduction: ce qui se trouve réduit ici, c'est non le soi au dire, mais le dire lui-même, du moins quand celui-ci emprunte de manière privilégiée la «langue des mots» (Guillaume) – le dit – pour ex-primer le soi. De sorte que cette faillite affecte le sujet une *seconde fois*: comme par un choc en retour, le mot suspendu entraîne comme la disparition du sujet – sa réduction à une «trace» (Levinas).

2. Dire autrement

Ou plutôt, elle ne l'affecte ainsi que dans la mesure et aussi longtemps que la corrélation du soi et du dire est indexée à une entente uniquement apophantique du langage. Or, sur ce point aussi, la phénoménologie (Husserl, et après lui sous des figures différencierées, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Michel Henry, Henri Maldiney) – nous a appris qu'il existe une couche du langage plus originale que la «langue des mots» constituant le «lexique»: ce que Gustave Guillaume, auquel nous empruntons cette distinction, désigne par le terme de «corpus», à savoir «l'organisme de la langue».³ Cette distinction va guider notre propos. Nous croyons qu'elle permet de résoudre l'aporie relative à l'accès à soi dans le cas d'une troisième impossibilité: celle qui affecte non les deux corrélations que nous avons vues (egoïté et narrativité / intention et signification) mais le soi lui-même, le privant radicalement de tout usage de la parole (aphasie), comme il arrive dans le cas de la maladie d'Alzheimer. Nous proposons donc dans ces pages comme un exercice de «phénoménologie appliquée»: il va s'agir, très rapidement et très schématiquement, de confronter la *théorème* (phénoménologique) au *fait* d'une impossibilité réputée insoluble (aphasie⁴), ce qui sera aussi une manière de vérifier si la phénoménologie résiste à l'épreuve quand elle est reconduite à son site expérientiel. Nous prendrons appui sur le caractère du langage comme «corpus» pour montrer que le cas limite non de la perte du *lexique* (langage des mots) mais du *soi* (quand son attestation est indexée à ce mode du langage), lorsque la maladie affecte de telle sorte le sujet qu'il se trouve comme réduit à ce que Emmanuel Falque appelle un «hors phénomène»,⁵ ne constitue plus une impossibilité principielle.

³ Cf. Gustave Guillaume, *Leçons de linguistique, 1956-1957* (Presses universitaires de Lille/Presses universitaires de Laval, Québec, 1982).

⁴ Cf. à ce sujet Michel Malherbe, *Alzheimer, la vie, la mort, la reconnaissance* (Paris: Vrin, 2015).

⁵ Cf. Emmanuel Falque, *Hors Phénomène* (Paris: Hermann, 2021).

Autrement dit: tandis qu'avec la langue des mots le cas de l'aphasie constitue un empêchement radical à tout «dire de soi», avec la langue du corpus l'aphasie n'interdit plus que le soi puisse se dire, mais autrement – via un «autrement que dire». De sorte que la question se déplace et revient à ceci: comment dire ce «non-dit», et plus précisément: que recouvre ce mode autre du langage – au risque d'anticiper sur notre développement appelons-le déjà «pathique»⁶ – s'exceptant de la dialectique du dit et du non-dit?

3. Non-dit?

Pour commencer, nous partirons donc d'un cas médical limite: celui de la vulnérabilité croissante à laquelle se trouve livrée la personne atteinte de la maladie d'Alzheimer, avec l'aphasie qui l'accompagne plus ou moins rapidement. La recherche a constaté que les malades gardent conscience d'eux-mêmes et de leur entourage non en raison de l'exercice d'un discours mais de l'effet produit par les activités proposées par le centre de soin. Le malade d'Alzheimer reconnaît quelque chose de lui – il *se* reconnaît à travers quelque chose qu'il *sent* bon pour lui, spontanément. Et sans avoir besoin de mots pour le dire. Un «non-dit» est à l'œuvre, qui ménage un accès à autrui, au monde alentour, et à soi-même, malgré la perte de l'usage du langage.

On peut y voir comme un autre langage, ou plutôt un autre mode de l'attestation de soi quand celui-ci semble s'enfoncer dans le silence de l'absence. Wittgenstein nous a appris que «sur ce dont on ne peut parler, il faut garder le silence»⁷. Ici, il faut tout de suite ajouter: auprès de ceux qui ne peuvent plus parler, peut-être convient-il de garder le silence. Non pas pour se tenir à distance de la souffrance, ni pour exprimer du respect ou de la pudeur, ce qui est déjà beaucoup. Mais faire silence pour entrer en *résonnance* avec ce qui s'éprouve dans la progressive récession de la personne atteinte d'Alzheimer. Il faut faire droit au silence comme à ce moment où la parole de la personne malade, jusque-là dirigée *vers autrui*, comme se retourne et

⁶ Nous prolongeons librement la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur, mais à partir du moment «pathique» de la configuration (les *impressions* produites par la narration). Cette dimension «pathique» de la narrativité, souvent oblitérée par l'attention portée au contenu de la narration plutôt qu'à l'acte lui-même, parce qu'elle résiste à la perte du langage (des mots), ménage ainsi la possibilité d'une figuration «a minimax» du soi. Davantage que sur le contenu de la narration, le processus de configuration/refiguration dépend des impressions ressenties: d'un moment «pathique», sans lequel il n'y a pas de figuration).

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, (Paris: Gallimard, 1993), avant-propos, 11.

reflue vers la dimension «pathique» de son être. Le silence se fait ici *empathie*. Viktor von Weiszäcker fait remarquer que «la présence (de l'autre) est atteinte là où elle est à l'épreuve: dans sa dimension pathique»⁸. Au-delà du cas circonscrit de la maladie d'Alzheimer, il nous faut donc apprendre avant tout comment *ne pas dire* – ou plutôt: *autrement que dire avec des mots*, «ce dont on ne peut parler».

En ce sens, le cas limite de l'aphasie radicale exemplifie et en même temps confirme notre point de départ formel: le soi se tient hors de l'emprise (conceptuelle, *Be-griff*) des mots. Son mode d'existence n'est pas celui des objets (*vorhandenheit*). Il se tient hors *définitions*. Mais pas hors *attention*.

4. Chair des mots

Pour la rejoindre – pour rejoindre l'autre autrement que superficiellement, il faut comme «percer» la couche du langage «technique» (le langage institué). Nous avons dit que Gustave Guillaume distingue à ce sujet deux catégories dans les «langues à mots»: 1) la «parole de langue», c'est-à-dire la parole «fixée» dans le langage comme on «fixe» une image ; 2) la «parole de discours», qui est la parole vivante. Toute prise de paroles est précédée et en même temps motivée par le *pressentiment* d'avoir quelque chose «à dire». Le langage opère la mutation de ce «non-dit» en «dit». Ce processus se déploie à partir de la «parole vivante» en direction d'une expression d'abord mentale, puis orale ou scripturale⁹. Les mots, dès lors, tiennent lieu des choses. Ils désignent, visent, décrivent, bref: objectivisent. Ils font du *pathos* (ressenti) un *logos* (mot, concept). Pour pouvoir se dire, le non-dit – la «parole vivante» – doit passer par les formalisations du langage ; mais ce passage comprend un risque: celui de nous faire oublier que le langage institué (les langues à mots) n'est pas tout le langage, et que le *logos* procède du *pathos* et doit y reconduire.¹⁰ Pour rejoindre la personne – *a fortiori* la personne vulnérable –, pour communier de manière signifiante avec l'autre dans son altérité (même quand celle-ci se voit comme redoublée par la maladie), il faut donc *dire autrement* qu'avec des mots la personne «sans qualité» (Musil). Il faut

⁸ *Anonyma* (Bern: A. Francke, 1946), 19.

⁹ Guillaume, *Leçons de linguistique*, 24.

¹⁰ On trouve un exemple de cette objectivisation dans la confusion du *corpus* (organisme de la langue) et du *lexique* (dictionnaire des mots constitués) qui est à l'œuvre dans les jeux de formation de mots. Le corpus n'est plus un corps animé, signifiant (un «corps-propre: un «*Leib*», au sens du philosophe allemand Husserl), mais un corps-objet (un «*Körper*»), pour lequel, par exemple, la personne-souffrant-d'Alzheimer se présente comme un «patient» ; c'est-à-dire comme un objet et comme un concept.

renverser le mouvement «objectivant», «chosifiant», de la langue, comme on remonterait son cours. Il faut partir des mots constitués en direction de leur source. En d'autres termes, il nous faut suspendre le moment «logique» qui constitue le cadre habituel à l'intérieur duquel nous rencontrons l'autre et faire droit au «moment pathique» de la rencontre, qui est «l'état le plus originel du vécu» selon Erwin Straus.¹¹ Il faut faire droit à la «parole vivante».

Ce moment, du point de vue du langage, s'apparente au silence. Ou plutôt à une parole «tacite». Le Je et le Tu s'y rencontrent mais autrement qu'avec la langue des mots, dans un dialogue dont l'essence consiste à se tenir auprès de la personne vulnérable, comme «fondus» ensemble dans le silence. Si «ce dont on ne peut pas parler, il faut le taire», ici, le silence constitue moins la capitulation du sens devant le retrait d'un objet qui échappe à l'emprise des mots que l'expression d'une communion «tacite» avec l'autre (que l'on tait précisément). Le silence ne constitue pas une absence de parole ; il se présente ainsi comme la strate la plus profonde du langage : sa raison d'être en même temps que son dynamisme le plus originaire. Car que rend possible la langue au fond, avant de désigner ou définir les choses comme elle le fait quand elle passe à travers le prisme des institutions du sens (langues constituées), sinon que nous puissions *être auprès* d'autrui? Ou bien que nous puissions conserver cette proximité malgré l'éloignement ou la disparition, par son évocation?

5. Dire patiemment

Ce silence constitue non pas l'*absence* mais la *patience* du langage. Il permet d'exprimer la «com-passion». Il se situe hors langage institué – dans les «marges du lexique». Pourtant il dit un mot, mais autrement – «patiemment», le seul mot finalement adéquat devant l'autre, surtout quand la vulnérabilité le place «dans les marges de l'agir», quand son existence est réduite à la seule possibilité d'«être là». Henri Maldiney écrit que «l'amitié et l'amour sont faits d'appels silencieux (...) qui ne forcent pas le secret»¹². Et il ajoute que la rencontre de l'autre se produit moins face à face, «les yeux dans les yeux», que dans l'éclair d'une échappée latérale. Non pas dans l'effectivité de la présence ni dans l'étreinte de la possession (illusoire, car l'autre échappe toujours) ni dans l'emprise de la définition («c'est lui ou elle, je la connais bien»), mais dans une distance où rien ne se présente encore, sinon les

¹¹ Erwin Straus, *Die Formen des Raümlichen* (Springer, 1960), 34.

¹² Cette opacité, cette résistance marque de l'altérité, est aussi marque de la réalité de l'autre. Dans l'amitié ou l'amour, où la surprise d'être est la même que celle de la rencontre, l'être de chacun est comme confirmé en lui par l'accueil de l'autre. Cette capacité d'accueil de l'autre signale que l'ouverture marque et *en même temps* constitue la personne.

possibilités dont est grosse toute rencontre. Dans les marges de la parole et du langage donc. Comme «hors savoir». Dans un dire antérieur à la diction. Dans le *Logos* qui est *Pathos*, silence et patience tout à la fois. Communition et compassion. Comment com-patir, consoler, rejoindre l'autre dans son altérité, et a fortiori quand cette altérité se trouve redoublée, et radicalement, par la maladie? La phénoménologie ne prétend pas avoir comme le «dernier mot» sur la question. Mais elle nous apprend qu'il existe au moins une parole à dire. Non pas un discours sur la souffrance, mais une «parole d'attente, silencieuse peut-être, mais qui ne laisse pas à part silence et dire et qui fait du silence déjà un dire» (Maurice Blanchot)¹³.

6. Parler comme on aime

A sa lumière, il faut dire que ce que signale cette faille dans l'adéquation que nous évoquions en commençant, c'est sinon la liberté du moins une altérité originale, de soi aux autres, de soi à soi: «hypostase», c'est-à-dire distance entre «je pense» et «je suis» (Descartes) que la langue des mots cherche à réduire. Sans jamais y parvenir. De sorte que la «navigation longue» (Ricoeur) de soi à soi constitue un chemin indéfini.¹⁴ Il faut «donec» (*ergo*) tenter de se dire. Pallier la *défaillance* (de l'adéquation) par la *performance* (du dire). Non pour *compenser* ce vide de soi à soi, mais pour *penser* (à soi) – se dire autrement, en vertu d'un autre mode du langage: non pas celui du *lexique* (mots constitués) mais du *corpus* (organisme de la langue) – langage du corps, et plus encore: langage de la *chair*. Langage non de la *prédication* (thématique) mais de la *réduction* (phénoménologique). Ou plus exactement: langage *comme réduction*, fonctionnant à rebours de la visée intentionnelle produisant le lexique et s'exerçant en amont de la langue des mots constitués, comme en réduisant le caractère *apophantique* du langage à sa seule – et originale – fonction: non pas désigner mais maintenir dans la lumière. Langage que l'on pourrait dire «*fanal*» (épiphanie de soi). Son lexique ne se compose plus de mots mais de tonalités affectives (*Stimmungen*), de manières d'être – comme d'être là, auprès de l'autre, quand la maladie dissout la corrélation entre être et présence. Ou plutôt, comme l'affirme Viktor von Weiszäcker, quand, enfin, «*la présence de l'autre est atteinte là où elle est à l'épreuve*» – comme si l'épreuve constituait la condition de possibilité de la présence. Ce langage de l'attention prend comme en charge l'autre. A l'époque du nihilisme, il dit que celui ou celle qui s'éteint auprès de nous n'a pas de prix à nos yeux. Quel nom donner à cet autrement que dire? Peut-être l'amour.

¹³ Maurice Blanchot, *L'Écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980), 98.

¹⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990).

7. Epilogue

En ce sens, et nous terminons ici, le silence constitue l'autre nom de la «parole vivante». Cette manière d'être là, simplement auprès de l'autre, à plus forte raison quand sa présence s'estompe, c'est parler le langage de l'amour – de la charité à laquelle Paul suspend la capacité de la parole à rejoindre l'autre dans son altérité et sa vulnérabilité. «Si je parle les langues des humains, ou même des anges, mais n'ai pas la charité (agapè), comme moi [ma parole] est du bronze qui résonne (...), [elle n'est] rien, (...) [elle ne sert] à rien» (1 Co 13, 1-3). C'est peut-être ainsi qu'il convient d'entendre le «prologue» de Jean, dont on sait comment Michel Henry y a recouru pour élaborer sa phénoménologie de la parole de la vie: *Logos sarx egeneto* – «Parole, la chair devient» (Jn 1, 14). Ce qui veut dire alors aussi: «Amour, la chair devient». Incarnation.

Bibliographie

- Blanchot, Maurice, *L'Écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980).
- Falque, Emmanuel, *Hors Phénomène* (Paris: Hermann, 2021).
- Guillaume, Gustave, *Leçons de linguistique, 1956-1957* (Presses universitaires de Lille/Presses universitaires de Laval, Québec, 1982).
- Malherbe, Michel, *Alzheimer, la vie, la mort, la reconnaissance* (Paris: Vrin, 2015).
- Quignard, Pascal, *Sur le bout de la langue* (Paris: Gallimard, «Folio», 1995).
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1986).
- Straus, Erwin, *Die Formen des Raümlichen* (Springer, 1960).
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus* (Paris, Gallimard, 1993).

LES METAMORPHOSES DU SUJET A L'AUNE DU TRAUMA THE METAMORPHOSES OF THE SUBJECT UNDER TRAUMA

GONÇALO MARCELO¹

Abstract: This article is a reading of Emmanuel Falque's *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, published by Herman in 2021. In its first section the article presents the main theses of the book and comments on its style. In the second section it discusses the question of the subject by means of the movement that goes from de-subjectivation to the hypothesis of a re-subjectivation, through the hyper-subjectivation of suffering. Finally, in its third section, the text pinpoints three perplexities, questioning the ontology of the subject at work in this philosophy, the conditions of possibility of a return from the depths of *Hors phénomène*, and the question of intersubjectivity for a "connected solitude".

Keywords: Hermeneutics; Intersubjectivity; Meaning; Phenomenon.

Resumo: Este artigo consiste numa leitura do livro *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, de Emmanuel Falque, publicado pela editora Herman em 2021. Numa primeira secção, o artigo apresenta as teses principais do livro e comenta-lhe o estilo. Na segunda secção, discute a questão do sujeito no movimento que vai da des-subjetivação à hipótese de uma re-subjetivação, passando pela hiper-subjetivação do sofrimento. Finalmente, na terceira secção, o texto assinala três perplexidades, interroga-

Résumé: Cet article consiste d'une lecture du livre d'Emmanuel Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, paru chez Herman en 2021. Dans une première section l'article présente les thèses principales du livre et commente son style. Dans la seconde section, l'article discute la question du sujet à travers le mouvement qui va de la dé-subjectivation à l'hypothèse d'une re-subjectivation, en passant par l'hyper-subjectivation de la souffrance. Finalement, dans la troisième section, le texte note trois perplexi-

¹ CECH, Universidade de Coimbra / Católica Porto Business School. e-mail: goncalomarcelo@gmail.com. ORCID: 0000-0002-7779-4190.

Este trabalho foi financiado por fundos nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia: Bolsa de Pós-Doutoramento (SFRH/BPD/102949/2014), contrato de norma transitória assinado ao abrigo do DL57/2016 e projeto estratégico do CECH (UIDB/00196/2020).

do a ontologia do sujeito presente nesta filosofia, as condições de possibilidade de um retorno das profundezas do *Hors phénomène* e a questão da intersubjetividade para uma “solidão ligada”.

Palavras-chave: Fenômeno; Hermenêutica; Intersubjetividade; Sentido.

tés, interrogeant l'ontologie du sujet à l'œuvre dans cette philosophie, les conditions de possibilité pour un retour des profondeurs de *l'Hors phénomène*, et la question de l'intersubjectivité pour une «solitude liée».

Mots-clés: Phénomène; Herméneutique; Intersubjectivité; Sens.

1. Introduction

Ce bref article est une lecture très admirative, mais aussi quelque peu problématisante, du dernier livre d'Emmanuel Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*², paru en 2021 en pleine crise pandémique. Cette lecture fut provoquée par l'invitation de Luís Umbelino et João Paulo Costa à la journée d'études «L'impensable: aux confins de la phénoménalité»³.

Dans un premier temps, l'article mentionne, de manière succincte, les thèses principales du livre et commente l'ampleur de son ambition, ainsi que son style particulier. Dans la seconde section, l'article discute la question du sujet telle qu'elle apparaît sous la plume d'Emmanuel Falque, à travers le mouvement qui va de la dé-subjectivation à l'hypothèse d'une re-subjectivation, en passant par l'hyper-subjectivation de la souffrance. Finalement, dans la troisième section, et avant la brève conclusion de l'article, nous soulevons trois perplexités qui nous sont apparues lors de la lecture de *Hors phénomène*, lesquelles sont explicitées en tenant compte des présupposés herméneutiques de cette lecture. Nous interrogeons, notamment, l'ontologie du sujet à l'œuvre dans cette philosophie, et les conditions de possibilité d'un mouvement de retour des profondeurs, ainsi que la manière dont l'intersubjectivité est ici traitée.

² Emmanuel Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité* (Paris: Hermann, 2021).

³ La journée d'études «L'impensable: aux confins de la phénoménalité. En présence d'Emmanuel Falque» eut lieu le 26 mai 2022 à la Faculté de Lettres de l'Université de Coimbra, et je tiens à remercier Luís António Umbelino et João Paulo Costa leur invitation. Ce texte est une version retravaillée de notre intervention à la table ronde sur le livre d'Emmanuel Falque.

2. Un tour de force (hors-)phénoménologique

Hors phénomène force l'admiration car il est un tour de force philosophique, plein d'érudition et de nuances argumentatives, passant non seulement par la phénoménologie française et son tournant herméneutique, mais aussi par la *Critique de la raison pure*, Kierkegaard, Deleuze et la littérature d'un Artaud ou du *Livre de l'intranquillité* de Bernardo Soares. Plus important, il se propose d'ouvrir un nouveau chantier pour la phénoménologie, celui du *Hors phénomène*, et dans son mouvement de bouleversement de nos catégories et conditions de possibilité de l'expérience, dans sa traversée des trouées, du chaos, du cinabre, il interroge le plus bas de soi-même, voire la dissolution de soi-même, sous le poids existential de ce qui nous écrase.

Dès l'ouverture, ayant pour titre «ça me tombe dessus», les lecteurs aperçoivent en quelque sorte ce qui les attend: une réflexion «à l'aune du trauma». Le trauma, on le sait, brise «ma capacité “à faire événement”»⁴. Pour Falque, cela suppose «la suppression même de l'horizon par quoi tout phénomène peut encore surgir ou arriver»⁵. En effet, cette réflexion porte non seulement sur la souffrance aux limites mais aussi sur son choc en retour phénoménologique, sur la destruction des conditions de possibilité pour que quelque chose ait un sens pour un sujet. Cette possibilité de l'impossibilité du phénomène apparaît donc ici non tant comme un défi à relever, mais plutôt comme une traversée chaotique et transformatrice, dont la question deviendra, comme nous le verrons, comment l'embrasser sans se dissoudre soi-même, comment forger une résistance faite d'une «solitude liée».

Les premières sections du livre, l'introduction et le premier chapitre, «l'extra-phénoménal», dessinent les contours de l'aire de jeu philosophique sur lequel cette réflexion se tiendra, et elles présentent un caractère quelque peu programmatique. Il s'agit là d'essayer de donner ses lettres de noblesse à «l'*hors*-phénoménal», entendu comme étant qualitativement différent de l'*infra*-phénoménal et du *supra*-phénoménal, un au-delà de l'au-delà, si nous pouvons ainsi nous exprimer. Emmanuel Falque veut aller, on ne dirait pas plus loin, mais *ailleurs* ou, pour reprendre le jargon de Blanchot, Deleuze, Foucault, *dehors* – et dans ce cas on ne parlerait même pas d'une *pensée du dehors* car le cinabre, nous le verrons, déjoue la pensée elle-même. Évoquant l'*«eau très profonde»* du Descartes de la seconde *Méditation métaphysique*, tout se passe comme si, paraphrasant Kierkegaard, il fallait «se perdre pour se trouver» ou, comme affirme Falque lui-même, «Il faut savoir descendre pour remonter, sinon on ne touche rien de profond»⁶. Et si la dernière pro-

⁴ Falque, *Hors phénomène*, 7.

⁵ Falque, *Hors phénomène*, 7.

⁶ Falque, *Hors phénomène*, 21.

position du *Tractatus* de Wittgenstein annonçait laconiquement «sur ce dont on ne peut pas parler, il faut garder le silence»⁷, le tour de force d'Emmanuel Falque montre que cette zone d'ombre, ni en-deçà ni au-delà du phénomène, mais *extra-phénomène* peut encore s'ouvrir au travail du concept. L'exploration des confins de la phénoménalité par Emmanuel Falque a donc de quoi surprendre. En effet, cerner le «hors phénomène» est une démarche quelque peu paradoxale car là il s'agit bien de l'effondrement du monde, mais aussi du sujet et de ses conditions d'expérience, du transcendental ; cela revient à explorer et décrire l'impensé, voire l'impensable.

Cette exploration des profondeurs se fait donc par le biais d'une typologie des expériences de souffrance profonde où la question du sens ne fait plus de sens. Falque s'oppose à la tendance de tout commencer et terminer avec le sens, que ce soit par les analyses du «manifeste» en phénoménologie ou du «signifié» en herméneutique⁸ ; la thèse, donc, est qu'il ne suffit pas de se tourner vers une «expérience muette» en attente de signification, ni vers le pré-réfléxif, ou l'infra-langagier dont on attend toujours la médiation vers le sensé. Pourtant, l'analyse philosophique se fait ici d'expériences fondamentales dont Falque fait une sorte de typologie – même s'il refuse de les appeler des «existentiels»⁹. En effet, Falque choisit comme «paradigmes»¹⁰ de l'hors-phénomène des expériences aux limites telles que la maladie, la séparation, la mort d'un enfant, la catastrophe naturelle et la pandémie. Certes, l'éventail n'est pas fermé ; Falque n'inclut pas la guerre dans sa description des expériences aux limites mais cet exemple et biens d'autres pourraient être inclus, nous semble-t-il, au rang d'expériences de souffrance extrême où la perte de sens nous ramène aux profondeurs.

Tout comme pour les phénoménologies de l'événement, pour lesquelles le vrai événement, en tant qu'événement, se dérobe à la causalité des faits intramondains, ici le «Hors phénomène est “hors de cause” – au double sens en français où “il n’entre pas dans un schème de causalité”, ni ne saurait “être imputé à une quelconque responsabilité”»¹¹. Toutes ces expériences sont des expériences de solitude mais pour certaines d'entre elles il y va d'une dimension collective, voire politique ; c'est le cas, notamment, d'une pandémie, où «l'*extra-phénoménalité* emporte tout sur son passage»¹².

⁷ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad., préambule et notes de Gilles-Gaston Granger (Paris: Gallimard, 1993), 6.54, 112.

⁸ Falque, *Hors phénomène*, 24

⁹ Falque, *Hors phénomène*, 29.

¹⁰ Falque, *Hors phénomène*, 30.

¹¹ Falque, *Hors phénomène*, 51.

¹² Falque, *Hors phénomène*, 57.

À partir de ce moment, la plupart du livre consiste à mesurer les tentatives phénoménologiques précédentes, pour montrer jusqu'à quel point leur insistance sur l'ouverture nous laisse toujours dans l'horizon du sens, dans la mesure où, là, le non-sens reste une simple privation de sens ; et à penser la possibilité paradoxale d'un «passage qui ne passe pas parce qu'on aurait oublié jusqu'à ce que "passer" veut dire»¹³, une confrontation avec le radical étranger, ou les noms qu'il a reçu ailleurs, tels le «dehors» (Blanchot), le chaos (Nietzsche) ou l'«hétérogène» (Bataille)¹⁴. Cette délimitation du champ du Hors phénomène, parfois faite en compagnie de la littérature qui mieux illustre ces expériences aux limites et leurs conséquences philosophiques, trouve, au niveau conceptuel, le «cinabre» kantien et, au niveau de la description phénoménologique de la corporéité de l'expérience du sujet qui le subit, la notion de «corps épandu».

Le cinabre est l'exemple de Kant utilisé pour décrire l'impossibilité de la synthèse, la faillite de l'imagination empirique à se représenter un objet contradictoire, «tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd»¹⁵ et avec lequel se pose la possibilité, explorée par Falque, de l'effondrement de la structure transcendante de la pensée. Le corps épandu, pour sa part, s'étend ici à la pensée épandue, et à un sujet «acculé», déssubjectivé, et en quête de subjectivation. Dans cette sorte de pensée a-subjective, face au trou, à l'absurde, et à la possibilité de destruction du sujet et du sens, nous demanderions-nous: y a-t-il encore de la philosophie ? Peut-on au juste exprimer ce qui se passe dans de tels cas ? Emmanuel Falque avoue la difficulté: «on dira certes en un tel cas qu'on ne pense plus rien, et qu'il vaut mieux se taire»¹⁶. Pourtant, ici la philosophie ne se tait pas et la conclusion du livre est moins tragique que ce que nous pourrions attendre à un moment donné de la lecture. Dans la section suivante nous suivrons le fil de la question du sujet dans ce tour de force falquien, pour reconstituer ses détours et ses choix de fond.

3. Le perpétuel mouvement d'un sujet de-, hyper- et re-subjectivé

Jusqu'ici il y a été question d'effondrement. En effet, et pour le réitérer, Emmanuel Falque affirme que «la vérité (de notre être mais aussi en tant que telle) n'est ni dévoilement ni éblouissement (*alétheia*), mais "ruine" et "effondrement" (*chaos*) – car là se dit le fond, et le plus fort, du déchirement

¹³ Falque, *Hors phénomène*, 66.

¹⁴ Falque, *Hors phénomène*, 66

¹⁵ Falque, *Hors phénomène*, 67.

¹⁶ Falque, *Hors phénomène*, 81.

de nos existences comme telles»¹⁷. Et effondrement il y en a dans cette contrée de l'hors phénomène. D'ailleurs, si nous ne lisions que deux tiers du livre, c'est-à-dire jusqu'à la fin de sa quatrième partie, et avant les analyses de la crise¹⁸ et du possible¹⁹, on aurait l'impression que c'est le mouvement vers l'effondrement, la perte de sens, la dé-subjectivation qui aurait le dernier mot ; mais en fait il y a un deuxième mouvement, qu'il ne faut pas désigner de recollection ou de reprise du sens, ni même d'apprentissage par l'épreuve, mais tout au moins de, si nous pouvons ainsi nous exprimer, contournement du trou pour être encore en vie, être encore là, résister.

Nous aimerais nous pencher sur ce deuxième mouvement pour l'interroger dans le contexte de ce que le premier mouvement nous a appris. *Meine Welt stürzt ein, meine Welt baut sich auf...* mon monde s'effondre, mon monde s'édifie. Ainsi décrit Kafka l'événement de sa rencontre avec Milena, dans une lettre qu'il lui adresse le 12 juin 1920²⁰. Dans *L'événement et le monde*, Claude Romano insiste sur ce double processus pour celui qui est face à un événement²¹. Disons donc que dans sa recherche de l'abîme, du traumatisme, du décentrement du sujet, Emmanuel Falque s'inscrit bien dans une tradition bien établie de la phénoménologie française, dont l'exemple, bien sûr, est la phénoménologie de l'événement depuis Maldiney, qu'elle débouche ou non, comme c'est par exemple le cas chez Romano, sur une subjectivité mesurée et façonnée à l'aune de l'événement et qui tourne à une herméneutique événementiale.

Sous le choc des expériences limite, visant le chaos avec une «pensée épandue» en état de crise permanente, passant de la dé-subjectivation à l'hyper-subjectivation d'un sujet «acculé» à l'extrême de la souffrance, l'issue, selon Falque, n'est ni la thérapie ni le progrès; elle est donc, pour Falque, en première approche, celle d'une «trans-modifiabilité». Ici, après la destruction de l'ouverture et de la transcendentalité par le Hors phénomène, nous sommes face à une transformation constitutive qui n'est pas simple transformation des possibles pour un sujet (encore ou déjà) constitué mais bien un «déboucher autrement»²². Ouvrage non-essentialiste s'il y en est, dionysiaque, il nous laisse donc face aux trous de notre existence et aux pri-ses avec une ontologie du devenir en quelque sorte très proche de Deleuze,

¹⁷ Falque, *Hors phénomène*, 371.

¹⁸ Falque, *Hors phénomène*, cinquième partie, 299 ss.

¹⁹ Falque, *Hors phénomène*, 367 ss.

²⁰ Kafka, lettre à Milena du 12 juin 1920, in *Oeuvres complètes, tome IV*, ed. Claude David, Trad. Jean-Pierre Danès, Marthe Robert et Alexandre Vialatte (Paris: Gallimard – Bibliothèque de la Pleiade, 1989), p. 926, cit. par Claude Romano, *L'événement et le monde*.

²¹ Claude Romano, *L'événement et le monde* (Paris: PUF, 1998).

²² Falque, *Hors phénomène*, 365.

en dehors de toute événementialité et dans laquelle ce que je suis, au moins jusqu'à la cinquième partie du livre et à l'expérience de crise – dans ce qui constitue le début du second mouvement, c'est-à-dire, celui de traversée en dépit de l'effondrement – c'est une sorte de métamorphose permanente.

Nous pourrions bien nous interroger, sur la toile de fond du premier mouvement, sur le sort du sujet non tant assujetti que dé-subjectivé. À première vue, il semblerait que de cette dé-subjectivation sortirait la mort du sujet: «On se voit et on se découvre soudainement dé-subjectivé. En guise de soi ne demeure qu'une sorte de *no man's land* – on pourrait presque dire une *res cogitans* mais dont la “chose” ou la “res” m'est devenue maintenant totalement étrangère.»²³ Et Falque d'ajouter «S'il y a donc comme “quelque chose qui détruit ma pensée”, si ce “quelque chose” se meut en “impouvoir de penser”, si parfois et le plus souvent “ça me tombe dessus” sans prévenir, s'il faut bien dire que “quelque chose pense”, ou mieux qu’“on me pense”, il conviendrait alors et au moins de reconnaître, fût-ce dans un premiers temps, que le Hors phénomène signerait ainsi, existentiellement s'entend, la “mort du sujet”»²⁴. Si le mouvement s'arrêterait là, on rangerait, sur la question du sujet, la philosophie de Falque du côté des philosophies sans sujet. Comme aimait bien le dire Ricœur lorsqu'il commentait le contraste entre Descartes et les philosophies du soupçon, «du “je” de ces philosophies, devrait-on dire, comme certains le disent du père, qu'il y a en a soit pas assez, soit trop ?»²⁵; ce serait donc le cas d'une insuffisance de subjectivité, suite à l'incapacité d'agencement de l'expérience.

Emmanuel Falque rejette ce diagnostic pour bien préciser que le Hors phénomène ne veut tout néantiser car il reste bien, pour nous, les possibilités de portance et de contenance, ce qui nous maintient en vie, encore debout, ainsi qu'une solitude originelle. Mais comment passer par la faille et «rester encore debout» même si ce trou ne sera jamais rempli ? Quelle est donc la voie falquienne pour ce second mouvement ou, pour employer l'expression platonicienne, pour cette seconde navigation ? De manière quelque peu surprenante, la voie passe surtout par ce que l'on pourrait appeler une *philosophie de la solitude liée*. Voyons comment. Au début de ce deuxième mouvement, Falque retourne le mot de Kierkegaard («du possible, du possible, sinon j'étoffe») lequel devient «de l'impossible, de l'impossible, sinon j'étoffe»²⁶. *Mutatis mutandis*, passant du premier au second mouvement nous pourrions tout aussi bien crier de la *re-subjectivation, de la re-subjectivation, sinon j'étoffe!* C'est-à-dire, après la dé-subjectivation et

²³ Falque, *Hors phénomène*, 258-259.

²⁴ Falque, *Hors phénomène*, 271.

²⁵ Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990), p. 15.

²⁶ Falque, *Hors phénomène*, 368-369.

l'hypersubjectivation par la souffrance, il faut se demander si le monde peut encore s'édifier pour moi, même si ce n'est plus le même monde, même si la zone d'ombre reste toujours là, et si cette reconstruction peut se faire intersubjectivement, avec autrui. Selon Emmanuel Falque, oui... mais autour d'une solitude originale qui a de quoi surprendre.

L'ouvrage essaye bien de distinguer la solitude du solitaire²⁷, du solipsisme²⁸ et de l'esceulement²⁹. Il essaye de décrire cette solitude en termes positifs, reprenant Donald Winnicott et la capacité à être seul, maintes fois décrite dans la littérature, et par exemple chez Proust, Rilke, Bernardo Soares. En effet, pour Emmanuel Falque, la capacité à être seul n'est aucunement condamnation à la solitude au sens du solitaire, et encore moins une reprise du solipsisme. Il insiste sur le privilège de la réalité sur la possibilité³⁰ et, en même temps, gardant la centralité du Hors phénomène, il refuse la thèse intersubjective au sens ontologique fort, de «“l'être avec”» par lequel nous serions toujours déjà constitués»³¹. Et ceci parce que face à l'Hors phénomène «on ne laisse pas d'être et de demeurer seul»³². Cela ne revient pas à renier totalement l'intersubjectivité mais, ici, il s'agit d'une «intersubjectivité du chaos» qui n'est vraiment jamais partagée. On arrive donc, au bout de l'ouvrage, à une «phénoménologie sans appel» sans ego ni écho, où «rien de ma substance donc, ni de mon identité, ne saurait demeurer, sinon ce perpétuel changement selon lequel je suis toujours transformé».³³

Et ce n'est pas que nos solitudes ne soient pas, dans la perspective falquienne, «liées». Bien au contraire, le dernier chapitre avant la conclusion fait l'hypothèse de «l'amour de deux solitudes»³⁴; l'image est forte, suggestive, et l'analyse phénoménologique de cette possibilité nous apprend beaucoup. Mais encore ici, le lien partagé est celui de l'expérience «de l'inaccessible en commun», de la «communauté d'inaccessibilité»³⁵, hypothèse qui reste fort paradoxale. À la limite, ce que l'on partage c'est finalement notre commune solitude et notre commune inconnaissabilité. Au bout de ce second mouvement nous trouvons donc le plaidoyer pour des solitudes liées.

Cette traversée des confins de la phénoménalité a vraiment beaucoup à nous apprendre. On dirait qu'à la fin une subjectivité résiste encore, même

²⁷ Falque, *Hors phénomène*, §68.

²⁸ Falque, *Hors phénomène*, §69.

²⁹ Falque, *Hors phénomène*, §71.

³⁰ Falque, *Hors phénomène*, 388.

³¹ Falque, *Hors phénomène*, 382.

³² Falque, *Hors phénomène*, 393.

³³ Falque, *Hors phénomène*, 457.

³⁴ Falque, *Hors phénomène*, 449-451.

³⁵ Falque, *Hors phénomène*, 447.

si ce n'est que celle du perpétuel devenir, dont le noyau est vraiment un noyau de solitude. Cette conclusion donne beaucoup à penser, et mérite d'être analysée. Après notre très brève reconstitution de la manière dont la question du sujet se pose dans *Hors phénomène*, nous voudrions noter trois perplexités qui nous sont apparues lors de la lecture du tour de force falquien.

4. Descente, remontée: avec et pour autrui?

Après la circonscription du trou et la descente aux profondeurs pour ensuite remonter transformé et étrangement lié, faisons un pas en arrière. Ce livre magnifique et terrifiant ne cache pas ses paradoxes ni les difficultés auxquelles il se heurte. Mais comment peut-il être lu par quelqu'un, comme nous, formé «à l'école de l'herméneutique» ricœurienne, et qui s'intéresse à l'herméneutique et aux conditions (philosophiques, psychologiques, sociales) de possibilité de formation du sujet – à la subjectivation ainsi qu'au problème de l'assujettissement – dans le contexte d'une réflexion sur l'être-avec, sur l'intersubjectivité? Dans le cadre d'une telle perspective, en effet, il n'y a pas de subjectivité sans intersubjectivité et cela non seulement au sens husserlien ou phénoménologique du terme mais aussi tenant compte des réseaux épais, réels, d'interaction tels qu'ils peuvent être analysés, par exemple, dans une perspective posthégelienne de la reconnaissance réciproque. Dans cette perspective, et pour quelqu'un formé à l'école de Ricœur, le sujet est une tâche ; et s'il n'est pas maître du sens ni de soi-même, s'il n'est pas à l'origine de soi-même car il ne peut se comprendre sans autrui, s'il est le produit d'un langage, de l'histoire des dynamiques sociales qui le précédent, s'il est aux prises avec le traumatisme, ou le déni de reconnaissance, ou la perte de sens et parfois de mémoire et de subjectivité, encore reste-t-il la possibilité d'en quelque sorte refaire le monde et soi-même par le biais d'un ensemble de procédures, que ce soient les techniques herméneutiques ou pratiques de soi³⁶, ou des dispositifs intersubjectifs comme le soutien de l'autre, la solidarité, la résistance collective.

Comment donc, dans le cadre d'une telle perspective, juger l'hors-phénoménal ? Il n'est pas question ici de nier la possibilité ni la pertinence philosophique d'un tel domaine, et encore moins de nier l'occurrence de la perte du sens pour un sujet passant par les expériences aux limites décrites par Falque. Restant fidèles à l'intention de Falque, le but serait d'accompagner le deuxième mouvement décrit ci-dessus, celui de la remontée après la chute. Mais la difficulté qui se pose ici, au moins à nos yeux, est celle des condi-

³⁶ Voir, à ce sujet, Johann Michel, *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012).

tions de possibilité pour cette remontée. Peut-elle se faire? Et, si la réponse est affirmative, peut-elle vraiment se produire dans un contexte de «liaison» intersubjective? Serait-il possible de revenir des profondeurs du non-sens encore «avec et pour autrui» selon la formule ricceurienne? Plusieurs possibilités se dessinent.

Il serait par exemple possible de voir dans la dissolution a-subjective du sujet dans l'hors-phénoménal la fin du sensé, et tout simplement imputer à la volonté d'y revenir la consistance d'une illusion. Voici donc la première perplexité que nous voudrions signaler. Lorsqu'on admet qu'après la dé-subjectivation il peut encore y avoir une subjectivité, quelque chose qui ressemble à un sujet, même sous condition de transmodifiabilité, on dirait que l'hypothèse de la re-subjectivation peut tenir la route. Reste à se demander si un sujet postulé comme étant ontologiquement seul peut encore édifier son monde, et quelles sont les vraies conditions de possibilité pour que la re-subjectivation puisse avoir lieu. Il est possible que dans un tel monde ce deuxième mouvement devienne impossible, surtout si l'on radicalise la solitude en ôtant la présence de Dieu. Pour un sujet en condition de solitude à ce degré, il faut se demander si la possibilité de se «relier» à un niveau plus profond dans un monde qui n'est pas en présence de Dieu serait encore possible.

Une deuxième perplexité porte sur l'ontologie du sujet à l'œuvre dans *Hors phénomène*; la thèse forte ici est «autant d'exception, autant de modification», et l'ontologie est, disons, processuelle: rien de substance ni d'identité au sens fort du mot. Il faut mettre en valeur l'approche non essentialiste mais encore faudrait-il ajouter, d'un point de vue herméneutique, que même si elle est mutable ou «transmodifiable» une subjectivité peut toujours persister ici; ainsi, même si elle n'est pas réifiée, une identité personnelle pourrait toujours être envisagée, même si toujours en construction, toujours médiatisée par des interprétations faillibles et en reconstruction. Néanmoins, la perplexité se mue en difficulté lorsqu'on s'interroge sur les bases psychologiques d'une métamorphose permanente telle que nous la trouvons dans certains passages de *Hors phénomène*. Il nous semble bien que même sans postuler la version forte d'un soi-même identique à soi-même, même en n'admettant que la version faible, narrative, d'une telle ipséité, il faut reconnaître l'existence d'états qualitatifs persistants dans le temps, d'où découlent notre continuité psychologique et les traits plus ou moins stables (bien que mutables sous certaines conditions) de notre caractère. Or, la difficulté est ici renforcée par la radicalisation du diagnostic de la crise: n'y aurait-il pas le risque de banaliser le traumatisme ou la crise, lorsque on la postule comme étant permanente? La maladie, la séparation, voire le deuil ou la guerre, c'est-à-dire, les expériences de l'effondrement peuvent se répéter, mais l'effet profond qu'elles portent sur nous, ne doivent-elles vraiment rester conceptualisées comme les expériences d'autant plus importantes qu'elles sont exceptionnelles?

Finalement, nous voudrions poser la question intersubjective des expériences que nous faisons *ensemble*. C'est vrai que la souffrance individualise et peut isoler. Nous pouvons nous solidariser avec l'autre qui s'effondre mais nous ne pouvons pas le remplacer et souffrir pour lui. Mais il reste que certaines affections sont partagées, certaines expériences sont communes, y compris celles que Emmanuel Falque range du côté du Hors phénomène ; c'est notamment le cas de la pandémie. Mais si nous prenons d'autres exemples qui peuvent bien être à l'origine d'un effondrement radical, telles les expériences d'exclusion sociale, de discrimination, de persécution politique, de déni de reconnaissance ou mépris social, ce dont nous avons à faire face c'est à des expériences qui deviennent typiques pour tout un collectif, dont l'origine est sociale et dont les possibilités de résistance et dépassement du trauma nécessitent aussi une dimension collective ; notamment ce que Patočka appelait la «solidarité des ébranlés»³⁷. Il nous semble que dans ces cas, et mettant ici entre parenthèses le problème de la culpabilité et le caractère apparemment hors-causalité de l'Hors phénomène, ce qu'il faut conceptualiser c'est la possibilité d'une re-subjectivation intersubjective où la solitude n'est pas ontologique car l'expérience est partagée.

Dans ce cas, ce qu'il faudrait ce serait d'aller «de la capacité à être seul» (Winnicott) à la capacité de (se) refaire ensemble, sous le mode d'une résistance active et qui pourrait être collective. Il nous semble que le choix du noyau de solitude comme assise ontologique de l'être transmodifiable est un obstacle à cette possibilité ; mais aussi que ce diagnostic d'une solitude originale passe à côté d'un être ensemble qui est peut-être notre vraie condition originale.

5. Conclusion

Cet article a voulu montrer la force et nouveauté philosophiques de *Hors phénomène*, sans cacher les perplexités qui résultent d'une non-coïncidence partielle entre les présupposés herméneutiques du lecteur et les choix philosophiques de l'auteur. Reste à réitérer l'immense défi que *Hors phénomène* nous pose, ainsi que le caractère pionnier de l'exploration de cette contrée philosophico-littéraire, dont la traversée ne nous laisse pas inchangés.

³⁷ Voir Jean Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* (Lagrasse: Verdier, 1981), et la préface de Paul Ricœur à cet ouvrage. Voir aussi Chiara Pesaresi, «De la lutte pour la reconnaissance au don de soi. Patočka et Ricœur lecteurs de Hegel», in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, vol. IX, n.^o 2 (December 2017): 484-506.

Bibliographie

- Falque, Emmanuel. *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*. Paris : Hermann, 2021.
- Kafka, Franz. *Oeuvres complètes, tome IV*, ed. Claude David, Trad. Jean-Pierre Danès, Marthe Robert et Alexandre Vialatte. Paris: Gallimard – Bibliothèque de la Pleiade, 1989.
- Michel, Johann. *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- Patočka, Jean. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Lagrasse: Verdier, 1981.
- Pesaresi, Chiara. «De la lutte pour la reconnaissance au don de soi. Patočka et Ricœur lecteurs de Hegel», in *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*, vol. IX, n.º 2 (December 2017): 484-506
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- Romano, Claude. *L'événement et le monde*. Paris: PUF, 1998.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, trad., préambule et notes de Gilles-Gaston Granger. Paris: Gallimard, 1993.

OBLIQUITÉ DE L'ÊTRE EMPÂTÉ: SOUTINE, DE KOONING ET FALQUE

OBLIQUITY OF THE IMPASTOED BEING:
SOUTINE, DE KOONING AND FALQUE

JOÃO PAULO COSTA¹

Abstract: In this article we will try to elaborate a reflection around *aesthetic experience*, more specifically a phenomenology of artwork (Soutine/de Kooning), in dialogue with Emmanuel Falque's thought. Even if the French philosopher has not yet dedicated an autonomous work to the aesthetic question, such reflection appears abundantly dispersed and sparse in his various writings. Among others, Francis Bacon and Lucian Freud were Falque's artists of choice, their work most closely reflected his underlying philosophical thesis. The preference for the figurative, that which in us resists phenomenology, the incarnation as such, would thus bring the philosophical concept and the artistic intuition closer together. However, between figurative and non-figurative or abstract thought, is there not another possibility of thinking them together, without necessarily having to give primacy to one or the other or opposing them? The idea of an *oblique incarnate thought* (figuration-abstraction, resistance-deflagration, word-silence), or of the *diagonal/oblique impastoed being* (presence in absence, metamorphosed transcendental materiality, *indirect ontology*), might also be a third way of thinking about the great philosophical questions between realism and idealism, immanence and transcendence, visible and invisible, metaphysics and phenomenology. In this sense, the artistic work of Chaïm Soutine and de Kooning may be the aesthetic expression of incarnate thought, as a way of primordial access to being, to the world and to another, in the joining in act of the figurative and the abstract, as if multiple possibilities or dimensions of being inhabited in the same being (the articulation of the *in-itself* and the *outside-itself*, madness and normality, dream and reality...). Not by chance both were the subject of a recent joint exhibition, from which we propose this reflection, in dialogue with Emmanuel Falque's thought on finitude, which his most recent book radicalises. Our thesis, based on these two artists, aims to affirm that art, whether figurative or abstract, starts

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Institut Catholique de Paris. Doctorant. Email: jp.britocosta@gmail.com ORCID: 0000-0002-0908-0663. Nos plus sincères remerciements à Irène Gay pour la révision textuelle de notre article.

from an inalienable material dimension, that is to say, a sensitive dimension, *the impasted (body) being*, to the point that we may say that *Hors phénomène* maintains in itself this possibility of articulation between presence *to the self* and the *outside of self*, distance and proximity, immanence and transcendence, even if here and there one can glimpse in its philosophical project an ontological preference for the figurative. However, in our view, what brings together Falque's philosophy and the work of both artists is the fact that they are the expression of an *embodied thought*, whether through *conceptual experience* (philosophy) or through *perceptual experience* (aesthetics).

Keywords: impasto; embodied thought; Soutine; de Kooning; Falque; *Hors phénomène*; aesthetics; obliquity.

Résumé: On essaiera d'élaborer dans cet article une réflexion autour de l'*expérience esthétique*, plus précisément une phénoménologie de l'œuvre d'art (Soutine/de Kooning), en dialogue avec la pensée d'Emmanuel Falque. Même si le philosophe français n'a pas encore consacré une œuvre autonome à la question esthétique ou à une philosophie de l'œuvre d'art *en tant que telle*, le fait est que cette réflexion apparaît abondante et éparsé dans ses différents écrits. Parmi d'autres, Francis Bacon et Lucian Freud sont les artistes de prédilection de Falque, car tous deux seraient ceux qui se rapprocheraient le plus de sa thèse philosophique de fond. La préférence pour le figuratif, ce qui en nous résiste à la phénoménologie, l'incarnation *tout court*, rapprocherait ainsi le concept philosophique et l'intuition artistique. Cependant, entre la pensée figurée et la pensée non figurée ou abstraite, n'y a-t-il pas une autre possibilité de les penser ensemble, sans avoir nécessairement à donner la primauté à l'une ou à l'autre ou à les antagoniser? L'idée d'une pensée *incarnée oblique* (figuration-abstraction, résistance-déflagration, parole-silence), ou de l'*être diagonal/oblique empâté* (présence en absence, matérialité transcendental métamorphosé, ontologie indirecte), pour-

Resumo: Procuraremos elaborar neste artigo uma reflexão em torno da *experiência estética*, mais especificamente de uma fenomenologia da obra de arte (Soutine/de Kooning), em diálogo com o pensamento de Emmanuel Falque. Mesmo se o filósofo francês não dedicou ainda uma obra autónoma à questão estética ou a uma filosofia da obra de arte *en quanto tal*, o facto é que essa reflexão aparece abundante e esparsa nos seus vários escritos. Entre outros, Francis Bacon e Lucian Freud são os artistas de eleição de Falque, pois ambos seriam aqueles que estariam mais próximos da sua tese filosófica de fundo. A preferência pelo figural, o que em nós resiste à fenomenologia, a encarnação *tout court*, aproximarria assim o conceito filosófico e a intuição artística. Todavia, entre o pensamento figural e não-figural ou abstracto, não haverá uma outra possibilidade de os pensar juntamente, sem necessariamente termos de dar primazia a um e a outro ou de os contrapor? A ideia de um *pensamento encarnado oblíquo* (figuração-abstracção, resistência-deflagração, palavra-silêncio), ou do *ser diagonal/oblíquo empastado* (presença em ausência, materialidade transcendental metamorfoseada), poderá constituir-se uma terceira via para pensar também

rait constituer une troisième voie pour penser aussi les grandes questions philosophiques entre réalisme et idéalisme, immanence et transcendance, visible et invisible, métaphysique et phénoménologie. En ce sens, l'œuvre artistique de Chaïm Soutine et de Kooning peuvent être l'expression esthétique d'une pensée incarnée, en tant que voie primordiale d'accès à l'être, au monde et aux autres ; de la jonction en acte du figuratif et de l'abstrait, comme si de multiples possibilités ou dimensions d'être habitaient le même être (l'articulation de *l'en-soi* et de *l'hors de soi*, folie et normalité, rêve et réalité...). Ce n'est pas un hasard si tous deux ont fait l'objet d'une exposition conjointe, à partir de laquelle nous proposons cette réflexion, en dialogue avec la pensée d'Emmanuel Falque sur la finitude, que son dernier livre radicalise. Notre thèse, fondée sur ces deux artistes, vise à affirmer que, qu'il soit figuratif ou abstrait, l'art part d'une dimension matérielle inaliénable, c'est-à-dire d'une dimension sensible, *l'être (corps) empâté*, au point que l'on peut dire que *Hors phénomène* maintient en soi cette possibilité d'articulation entre présence à *soi* et *hors de soi*, distance et proximité, immanence et transcendance, même si l'on entrevoit ici et là une préférence ontologique pour le figuratif. Cependant, à notre avis, ce qui rapproche la philosophie falquienne et le travail des deux artistes est le fait qu'elles sont l'expression d'une pensée incarnée, que ce soit par l'*expérience conceptuelle* (philosophie) ou par l'*expérience perceptive* (esthétique).

Mots-clés: empâtement; pensée incarnée; Soutine, de Kooning; Falque; *Hors phénomène*; esthétique; obliquité.

as grandes questões filosóficas entre realismo e idealismo, imanência e transcendência, visível e invisível, metafísica e fenomenologia. Neste sentido, a obra artística de Chaïm Soutine et de Kooning poderão ser a expressão estética do pensamento encarnado, enquanto via de acesso primordial ao ser, ao mundo e a outrem, na junção em acto de figurativo e do abstracto, como se num mesmo ser habitassem múltiplas possibilidades ou dimensões do ser (a articulação do *en si* e o *fora de si*, a loucura e a normalidade, o sonho e a realidade...). Não por acaso ambos foram alvo de uma recente exposição conjunta, a partir da qual propomos esta nossa reflexão, em diálogo com o pensamento da finitude de Emmanuel Falque, que o seu mais recente livro radicaliza. A nossa tese, a partir destes dois artistas, visa afirmar que, quer seja arte figurativa quer seja abstracta, ela parte de uma dimensão material inalienável, quer dizer, uma dimensão sensível, *o ser (corpo) empastado*, ao ponto de podermos dizer que *Hors phénomène* mantém em si esta possibilidade de articulação entre presença *a si* e o *fora de si*, a distância e a proximidade, a imanência e a transcendência, mesmo se aqui e ali se deixa entrever no seu projecto filosófico uma preferência ontológica pelo figurativo. Todavia, em nosso entender, o que aproxima a filosofia falquiana e o trabalho de ambos os artistas é o facto de serem a expressão de um *pensamento encarnado*, quer seja através da *experiência conceptual* (filosofia) quer seja pela *experiência perceptiva* (estética).

Palavras-chave: empastamento; pensamento encarnado; Soutine; de Kooning; Falque; *Hors phénomène*; estética; obliquidade.

Si les maladies ont une mission philosophique, ce ne peut être que de montrer combien fragile est le rêve d'une vie accomplie. La maladie rend la mort toujours présente; les souffrances nous relient à des réalités métaphysiques, qu'un homme normal et en bonne santé ne comprendra jamais.²

1.

Le véritable artiste vit toujours en dehors de lui-même, ou comme le disait le poète portugais Fernando Pessoa: «Loin de moi en moi j'existe. / À l'écart de celui que je suis. / Ombre et mouvement en lesquels je consiste. / Entre le sommeil et le songe, / Entre moi et ce qui en moi / Est l'être que je me suppose, / Coule un fleuve sans fin». Loin de lui-même, entre lui et lui, qui est ce «Moi» mélancolique ou ce «Je» du trauma?³ La multiplicité du Moi ou du Je, à laquelle le poète lui-même n'est pas étranger, explicitée dans ses hétéronymes, dit, au fond, l'écoulement du moi propre dans l'être pluriel,

* Exposition Chaïm Soutine/Willem de Kooning, *la peinture incarnée*, présentée au musée de l'Orangerie, Paris (du 15 septembre 2021 au 10 janvier 2022), in <https://www.musee-orangerie.fr/fr/agenda/expositions/chaim-soutine-willem-de-kooning-la-peinture-incarnee>). Chaïm Soutine, peintre français, naît en 1893 dans une famille juive orthodoxe d'origine lituanienne de Smilovitch, un shtetl de 400 habitants près de Minsk, en Biélorussie. Il décède le 9 août 1943 à Paris. Soutine, paradoxalement, est aussi visionnaire que traditionaliste: il n'exploite aucunement la liberté du sujet, pourtant l'un des acquis essentiels de l'époque moderne, mais se limite rigoureusement, sa vie entière, à la trilogie nature morte, paysage et portrait. Willem de Kooning, peintre et sculpteur néerlandais naturalisé américain, naît le 24 avril 1904 à Rotterdam. Il décède à East Hampton le 19 mars 1997. Willem de Kooning est considéré comme le père de l'expressionnisme abstrait.

² Emil Cioran, *Nos cumes do desespero* (Lisboa: Edições 70, 2020), 33.

³ «Le moi et le non-moi, le proche et le lointain, la vie et la mort, tout finit peu à peu par acquérir un statut ontologique égal chez Pessoa, parce que tout hésite entre les extrêmes, oscille entre les deux bords et tremble entre les pôles opposés. Ici il n'y a rien, c'est tout. Il n'y a pas le rien et le tout, il y a (c'est par exemple, on l'a dit, la définition qu'il donne du mythe) le rien qui est le tout. Tout est rien, rien est tout, et tout s'auto-contredit tout au long de la chaîne de l'étant. Telle paraît être la métaphysique du spleen chez Pessoa, animée par un absurde et solennelle auto-annihilation qui veut que tout vaille autant que son contraire, parce que tout est le contraire de tout, traduction spéculative abstraite (puisque vie et mort s'équivalent) d'une évidente volonté de suicide.», Dethurens Pascal, «La métaphysique poétique du spleen dans le Cancioneiro de Pessoa», in *Littératures* 37 (1997), 233.

dans la volonté presque folle d'être/sentir «tout de toutes les manières»⁴. Le poète vit dans l'anonymat de l'être, en étant toujours, pour reprendre une expression d'Emmanuel Falque, dans un «Hors je(u)»⁵, «étranger à soi-même» dans le *hors phénomène* de l'écriture poétique.

On pouvait multiplier ici les références esthétiques et littéraires qui expriment un certain «état d'affolement lyrique»⁶, c'est-à-dire cet être «hors de soi» dramatique, aux limites de l'extase créative, poétique et même philosophique, comme est le cas de Michaud, Artaud, Nietzsche, Pessoa, Cioran, parmi beaucoup d'autres, en tant que des exemples concrètes de validation universelle de la phénoménologie du *Hors phénomène*⁷. En effet, à cet égard, Dominique Janicaud, cité par Emmanuel Falque, affirme: «Une phénoménologie dont les dés ne seraient pas pipés n'aurait-elle pas plus d'attention à l'*atroce* et au *désespérant*, à l'*inqualifiable* ou même seulement à l'*indécidable*, où se trame aussi notre condition ? Et Cioran ne se révèle-t-il pas au moins aussi phénoménologue que nos auteurs, en maintes de ses descriptions sans complaisance de notre humaine condition?»⁸. Si effecti-

⁴ Alvaro de Campos, «Le Passage des heures. Ode sensationniste» in Fernando Pessoa, *Oeuvres poétiques* (Paris: Gallimard, 2001), 283: «Sentir tout de toutes les manières, / Vivre tout de toutes les côtés, / Être la même chose de toutes les façons possibles en même temps, / Réaliser en soi toute l'humanité de tous les moments / En un seul moment diffus, profus, total et lointain».

⁵ Emmanuel Falque, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité* (Paris: Hermann, 2021), 239-241. Pour une première approche de cet ouvrage, cf. João Paulo Costa, «*Hors phénomène* ou le trauma de l'événement», in *Revista Filosófica de Coimbra* 61 (2022/31), 115-136. Pour une réflexion plus large sur sa pensée philosophico-théologique, voir aussi notre article «Triduum philosophique», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 76 (2020/2-3), 1201-1208.

⁶ Frédéric Chaleil (éd.), *Soutine par ses contemporains: Elie Faure, Maurice Sachs, Drieu le Rochelle, Paul Guillaume, Albert Barnes* (Paris: Les Editions de Paris - Max Chaleil, 2021), 31.

⁷ Il ne s'agit pas de réconcilier l'inconciliable (le-dite irénisme de la phénoménologie française) ou d'une simple paix romaine philosophique ou interdisciplinaire. Mais si le poète, le philosophe, l'artiste, le réaliste, le rêveur, le créatif, le pragmatique, le scientifique peuvent habiter le même être, en constituant l'être pluriel de l'unique être, pourquoi devrions-nous partir du primat de l'accidentel, du chaos, du trou, de la séparation, de la solitude originel et originaire ? Si d'un point de vue strictement phénoménologique, ou mieux, dans le contexte de la formulation de la tradition phénoménologique, il est tout à fait logique, voire originel de partir de l'hypothèse de l'extra-phénoménalité, comme troisième voie d'une phénoménologie *a minima*, comme le soutient Emmanuel Falque, d'un point de vue existential et même métaphysique cette hypothèse peut révéler certaines difficultés à penser la réalité humaine comme une totalité complexe et intégrée.

⁸ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combas: Ed. de l'Eclat, 1991), 54, repris dans *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris: Folio Essais, 2009), 106.

vement la pensée littéraire de Cioran peut être une description phénoménologique d'événements traumatisques, pourquoi l'expérience artistique de Soutine et de Kooning ne serait-elle pas aussi une phénoménologie visuelle de l'incarnation ou de l'*être empâté*?

Ce n'est pas un hasard si nous commençons notre propos en citant Cioran, qui, plus que quiconque, a vécu dans un *hors de soi* permanent, et dans ce *hors de soi*, dans le lieu créatif de son écriture fragmentée, éclatée ou effondrée, dans la dislocation constante et plurielle de l'espace sujet unitaire cartésien, il nous a laissé une pensée de l'ontologie accidentelle ou du trauma. D'une certaine manière, Pessoa et Cioran, Soutine et de Kooning, et bien d'autres, ont donné corps et expression au *leitmotiv* de la nouvelle phénoménologie du *Hors phénomène*: «Autant d'exception, autant de modification»⁹. C'est cette idée de «trans-modifiabilité» ou de la mobilité imparable de l'être et du «Je» qui fait éclater la concentration philosophique moderne sur la subjectivité en faisant entrer dans la phénoménologie ce qui résiste à l'évidence du vécu, de la normalité, de l'intentionnalité d'une conscience surplombante, et qui modifie, comme un *choc en retour*, l'acte même de penser cette même normalité du sujet à partir de phénomènes traumatisques.

Or ce *leitmotiv* ou nouveau principe phénoménologique vise à dépasser celui de Heidegger («autant d'apparence, autant d'être») et celui de Jean-Luc Marion («autant de réduction, autant de donation») avec lesquels notre auteur se débat constamment, non seulement dans ce dernier ouvrage, mais dans l'ensemble de son projet philosophique. C'est dans cet ordre d'idées que nous affirmons que *Hors phénomène* constitue sans doute une conceptualité originale et singulière du philosophe dans le contexte de la pensée phénoménologique contemporaine. Le *leitmotiv* de *Hors phénomène* est, en quelque sorte, la destruction de toute apparition et de toute donation, ou plutôt la description de ce qui est «*hors de soi*», «*hors du don*», «*hors de l'apparition*», «*hors du monde*», «*hors de l'espace*», «*hors du temps*», «*hors de l'événement*», hors d'autrui». Ainsi, selon Falque, «une *philosophie du Hors phénomène*, à l'aune du trauma certes, mais aussi de l'expériences finalement aussi ordinaires que la résistance, l'impensable, l'expansion de la psyché, la crise ou la solitude, imposera alors d'*autrement* penser [...]»¹⁰. Comme nous le verrons, notre hypothèse de travail tentera d'établir un rapport ou dialogue critique entre la perspective falquienne et l'expérience de création artistique-poiétique de Soutine et Kooning, afin de rendre justice à son épistémologie du *choc en retour*, si souvent évoquée dans son livre programmatique *Passer le Rubicon*¹¹. Mais désormais non plus entre théologie

⁹ Cf. Emmanuel Falque, *Hors phénomène: Essais aux confins de la phénoménalité*, 299.

¹⁰ Emmanuel Falque, *Hors phénomène: Essais aux confins de la phénoménalité*, 13.

¹¹ Cf. Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Paris: Lessius, 2014), 187-192.

et philosophie, mais entre phénoménologie et pensée esthétique-poïétique de l'œuvre d'art *en tant que telle*.

De cette façon, nous poursuivons ici l'interrogation merleau-pontienne du phénoménologique à partir de ce qui n'est pas strictement philosophique (l'art, le roman, la poésie, la psychanalyse, la religion...), et à partir de cette interrogation même, de ce qui résiste à la phénoménologie, la possibilité d'une nouvelle façon de comprendre et de penser l'être-au-monde. En effet, selon Merleau-Ponty, «la tâche dernière de la phénoménologie comme philosophie de la conscience est de comprendre son rapport avec la non-phénoménologie [...] Ce qui résiste en nous à la phénoménologie, — l'être naturel, le principe ‘barbare’ dont parlait Schelling, — ne peut pas demeurer hors de la phénoménologie et doit avoir sa place en elle¹²». Or c'est précisément à partir de cette découverte merleau-pontienne de l'impensé husserlien à penser qu'Emmanuel Falque soutient la possibilité de l'exceptionnalité des événements décrits dans son *Hors phénomène*, radicalisant ainsi la phénoménologie au-delà d'elle-même, opérant une sorte de «phénoménologie de la phénoménologie», une sorte d'épochè du sujet («hors Je»), de la conscience constitutive et de l'intentionnalité. Cependant, la question fondamentale est de savoir si on n'assiste pas à un certain retour au primat de la passivité, car le sujet affecté et modifié se retrouverait soumis à des phénomènes incontrôlables, c'est-à-dire à des événements non posés par lui-même. Toutefois, pour ce qui nous intéresse ici, on le sait, Merleau-Ponty a trouvé dans la peinture de Cézanne l'être barbare ou naturel (irrationnel) qui résiste à l'attitude phénoménologique de la réduction de tout au primat de la conscience (rationnel). Mais le non-phénoménologique (l'art) donne aussi à penser à la raison phénoménologique, lui faisant découvrir des nouvelles réalités encore non pensées ou interrogées, et l'ouvrant au mystère plus profond de l'être incarné.

Ainsi, affirme encore Merleau-Ponty: «Or l'art et notamment la peinture puisent à cette nappe de sens brut dont l'activisme ne veut rien savoir [...]. La peinture réveille, porte à sa dernière puissance un délire qui est la vision même, puisque voir c'est *avoir à distance*, et que la peinture étend cette bizarre possession à tous les aspects de l'Être, qui doivent de quelque façon se faire visibles pour entrer en elle.¹³». Bref, on peut affirmer que la position de Falque est une certaine radicalisation et concrétisation de la position merleau-pontienne, car, selon notre philosophe, «le geste qui va de la psychanalyse à une certaine forme de phénoménologie à même “de descendre dans son propre sous-sol” fut certes initié (Merleau-Ponty), mais il attend encore ses “relateurs”, voire ses “initiateurs”, pour en frayer à nouveau la voie¹⁴». C'est précisément cette

¹² Maurice Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 290.

¹³ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit* (Paris : Gallimard, 1964), 13, 26-27.

¹⁴ Emmanuel Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, 24.

«descente dans les profondeurs» de l'être, dans la «part maudite» en tant que réalité constitutive de l'homme (Bataille), «la volonté d'appliquer la raison à ce qui passe pour irrationnel est progrès de la raison»¹⁵ (*raison élargie*), qui modifie tout, surtout notre manière de penser, de philosopher et d'agir.

Pour cette raison même, on prendra ici comme point de référence de notre exposé l'œuvre d'art *en tant que telle* ou la création artistique concrète (le «dé-lire de la vision» du peintre), la chose en soi de la «*peinture incarnée*», d'une pensée «en chair et en os», en particulier celle de Soutine et de Kooning, afin de montrer comment ces deux formes d'art sont, au fond, une expression extra-phénoménale et, en même temps, profondément phénoménologiques ou pré-phénoménologiques. La question qui nous hante est la suivante : une forme d'art, un sujet artistique, peut-il être à la fois figuratif et abstrait, phénoménal et extra-phénoménal? En partant de la multiplicité que nous sommes, des différents moi qui nous constituent en tant qu'être total et pluriel, pouvons-nous séparer radicalement *l'infra*, le *supra* et l'*extra*-phénoménal? Quelle est la possibilité d'un *inter-phénomène*, de quelque chose qui se passe dans les interspaces de la faille tectonique de la réalité? Ainsi, selon Manon Sicard, «nous pouvons nous demander s'il est même encore possible de parler de «celui qui fait l'expérience du traumatisme» et du «troumatisme» (Lacan), puisqu'en l'atteignant, le traumatisme anéanti le soi, de sorte qu'il n'y a plus personne pour faire l'expérience – c'est-à-dire pour y répondre et en répondre.»¹⁶

Cependant, la question qui nous semble plus fondamentale, et en même temps plus paradoxale, est de comprendre comment des êtres marqués par la misère (les dites peintres ou poètes maudites), par la fatalité d'être né, par le traumatisme, par le chaos, par le tragique, la folie, ont été et sont capables de créer en nous l'émerveillement, la fascination, le sublime, c'est-à-dire le «miracle de l'événement», le «miracle de l'étonnement»? Comment se fait-il que des «êtres (hommes) brisés ou déchirés» (Falque) deviennent des «hommes capables» (Ricoeur) de nous donner le sublime, la beauté et le premier regard du monde (*l'ouverture à*), malgré (ou *à travers* ou *dans*) l'errance, le fait brut, im-monde, la solitude de son existence («point de vertige», effondrement)? Comme dans le tableau expressionniste *Le Cri*, d'Edvard Munch, la primauté est celle de l'étonnement, c'est-à-dire d'un *être toujours étonné* ou d'un *corps étonné*, au double sens du terme, du merveilleux et de l'effroi. La cohabitation de ces deux sentiments antinomiques (le paroxysme de l'être) dans un même être, espace et temps, crée un mouvement tendu,

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Le primat de la perception* (Paris: Verdier, 2014), 64, cité par Emmanuel Falque, *Hors phénomène*, 24, qui est comme le point de départ pour la description de son «ontologie de l'accident» (Catherine Malabou) de l'*extra*-phénoménal et de son inscription au cœur de la philosophie même.

¹⁶ Manon Sicard, «Emmanuel Falque: Hors-phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité», in *Actu-Philosophia*, <https://www.actu-philosophia.com/emmanuel-falque-hors-phenomene-essai-aux-confins-de-la-phenomenalite/>), consulté le 9 juin 2022.

fait germer une vision, une coloration, une révélation ou une épiphanie, une résonance, une ambiance ou une atmosphère.

Le poète, l'artiste, le mystique, les philosophes ont besoin de la métaphore et de la forme symbolique pour dire le réel et l'habiter d'une autre manière. Mais l'essence de la manifestation esthétique ou littéraire, voire conceptuelle, n'est-elle pas une manière radicale de donner un sens à l'absurde, de rendre visible le traumatisme parfois invisible ou caché qui est là? N'est-ce pas précisément le cri du mot, de l'image ou du concept, bien que sans garantie de succès logique, la condition nécessaire pour supporter le «poids insupportable de l'être» (Kundera)? Dans ce cri épais du mot vient à l'esprit le tableau de Munch, qui pourrait également être l'expression du trouble ou de l'effroi pascalien devant la contemplation de l'univers infini et vide, de l'homme terrifié devant la possibilité du néant, qui reflète l'espace de son propre corps et de son environnement. L'artiste norvégien lui-même, dans ses «Journaux privés», nous raconte la genèse poético-phénoménologique de son cri. Il y a bien de la fatigue, le «tremblant d'anxiété», un être/corps étonné, la dramatique du sensible, il y a bien du phénoménal ou de la description phénoménologique, mais le sujet sent ou ressent aussi en soi un «cri infini» qui passe *à travers* ou *dans* le cosmos (l'hétéro-affectivité du monde prime sur l'auto-affectivité. Je ne suis pas seul jamais, même dans la solitude plus extrême quelque chose arrive où je la vive par rapport à ou avec...).

Ainsi, ici se montre à la fois le phénoménal (infra/supra) et l'extra-phénoménal, la surabondance et la déchirure ou l'annihilation du moi. Je suis posé ou exposé hors de moi, je deviens une autre, ou je suis une autre, à partir de la «intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembre, l'intérieur»¹⁷ (Deleuze, cité par E. Falque). S'il y a du *thaumazein*, il est *pathein*, c'est-à-dire un s'émerveiller ou s'étonner toujours pathique et puissante (*étonner*: ébranler: secouer: se faire entendre à la manière d'un puissant tonnerre ou d'une foudre: ce qu'est capable de provoquer des fissures: la force de l'événement frappe de surprise, de stupeur, inattendu et incontrôlable, qui change ou modifie l'être, la perception et le corps des choses ou de la réalité).

«Je me promenais sur un sentier avec deux amis — le soleil se couchait — tout d'un coup le ciel devint rouge sang. Je m'arrêtai, fatigué, et m'appuyai sur une clôture — il y avait du sang et des langues de feu au-dessus du fjord bleu-noir de la ville — mes amis continuèrent, et j'y restai, tremblant d'anxiété — je sentais un cri infini qui passait à travers l'univers et qui déchirait la nature»¹⁸.

¹⁷ Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Minuit, 2004), 93.

¹⁸ Edward Munch, *The Private Journals of Edward Munch: We are flames which pour out of the earth* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005), 64-65, §34.

On pourrait dire, avec Merleau-Ponty, qu'il y a ici une «texture onirique du réel» et une texture réelle de l'onirique, et dans cette confluence ou cohabitation, qui est à la genèse de quelque chose de nouveau, se donne la «rencontre inattendue du divers» (Gabriela Llansol), de l'imprévu, de l'inattendu, mais qui perturbe et affecte radicalement *celui à qui quelque chose arrive* (le propre de l'humain ?). Même *hors de soi*, ou posé en dehors de soi par l'étonnement du trauma, le sujet sent et ressent en soi corporellement la totalité de l'événement, sa dimension onirique et réelle. En effet, c'est la puissance d'agir des images (poétique-picturales) et la manière dont elles révèlent en réalité de multiples formes d'«être-au-monde». En tout cas, il n'y a aucun risque de pessimisme dans cette phénoménologie du «Hors phénomène», puisque le philosophe propose, après la destruction traumatique d'un certain irénisme phénoménologique ou les *a priori* de la phénoménologie (passivité, chair, excès, appellation, signifier, manifester...), «l'amour de deux solitudes» comme noyau constitutif de la solitude et du trauma. Cette tentative de destruction de la subjectivité ou de l'*a priori* corrélational, la consécration de l'anonyme, mais sans aucune réduction à l'atomisation ou à la réification de l'individu, est, en quelque sorte, l'expression radicale d'une pensée de la finitude et des situations limites de l'existence humaine, qui caractérise ainsi bien sa propre démarche philosophique dès le début, comme lieu de prise de conscience et de reconnaissance aiguë de l'humain *tout court*.

On n'insistera jamais assez sur la thèse du savant George Steiner qui affirmait que toutes les grandes œuvres de culture de l'Occident sont marquées de façon indélébile par la présence réelle et dramatique du transcendant dans l'existence humaine¹⁹. Mais qu'est-ce qui est révélé et anticipé dans ce Verbe/Logos (raison, pensée) charnel et parlant dans le corps de l'histoire ? C'est avant tout la révélation d'un corps dramatique incarné qui vit entre la loi du désir et l'abandon fiduciaire, entre la *surrection* et la *déposition*, l'émergence et la dormance, la passivité et l'activité du Verbe qui devient corps pour que le corps devienne œuvre parlante (le *Logos* esthétique du corps de l'œuvre). Mais «à l'exception des fondamentalistes, qui attend aujourd'hui l'avènement concret d'un Messie ?»²⁰, se demande Steiner. D'un Messie capable de sauver (transformer) le corps de chair des humains en corps glorieux, surtout quand on est déjà dans la situation de l'«Après Dieu» (Peter Sloterdijk)²¹, où ne subsistent que les ruines d'un *signifié* déjà sans

¹⁹ Dans la même ligne, et plus récemment, c'est aussi la thèse du philosophe Sixto José Castro Rodríguez, exposée dans son livre *Teología Estética* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2018).

²⁰ George Steiner, *Gramáticas da criação* (Lisboa: Relógio d'Água, 2002), 20.

²¹ Cf. Peter Sloterdijk, *Nach Gott* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017).

signifiant, d'un esprit (*forma mentis*) déjà sans corps, de formes de vie ou de rites apparemment dépassés et anachroniquement incompris ? Et pourtant, tout résiste à l'effacement absolu, comme l'ombre est encore une présence de lumière, la ruine est encore une mémoire vivante de ce qui fut, de ce qui n'est plus, mais qui résiste à l'érosion absolue du temps, et dans ce résister même, l'espace s'ouvre à la possibilité du *devenir de l'être*, au *devenir-être* de la transformation du corps de matière, c'est-à-dire de *ce qui reste et résiste* encore comme présence réelle.

«Au commencement était le Verbe [...] et le Verbe s'est fait chair» (Jn 1,1.14). C'est de cette manière presque abrupte et disruptive que le *Prologue du quatrième Évangile* du Nouveau Testament révèle le mystère caché depuis la fondation du monde. Ce récit, en plus d'être une expérience concrète du croyant dans le Second Testament, est aussi un événement littéraire et culturel universel, qui a influencé les grandes œuvres d'art de l'humanité, la grande littérature et la pensée philosophique (de Herder à Fichte, Hegel, Schelling à Vladimir Soloviev ou Maine de Biran, entre autres), en dépit de leur adhésion ou non à la foi religieuse²². L'écrivain allemand Johann

²² Voir, par exemple, le dernier écrit de Michel Foucault, publié cinquante ans après sa mort, par son testament exprès, qui est le quatrième et dernier volume de son «Histoire de la sexualité». On sait combien d'intellectuels, notamment en France, mais pas seulement, ont eu et ont encore du mal à reconnaître dans le christianisme une force de pensée intellectuelle. Voir Michel Foucault, *Les aveux de la chair — Histoire de la sexualité IV* (Paris: Gallimard, 2018). A propos de ce livre, l'excellente étude issue d'un colloque international à l'Université de la Sorbonne (Paris), en 2018: Philippe Büttgen - Philippe Chevallier - Agustín Colombo - Arianna Sforzini (dirs.,), *Foucault, Les pères, le sexe* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021). Comme écrit dans la note introductory de cet important volume sur le livre de Foucault, qui présente un autre point de vue de son pensée, jusqu'alors oblitée par les interprètes officiels et les cultivateurs d'un certain récit foucaldien centré exclusivement sur les questions épineuses de sa philosophie: «Les auditeurs des cours de Michel Foucault au Collège de France furent sans doute été surpris lorsque, au tout début de l'année 1980, le philosophe présenta de longues analyses sur les Pères chrétiens des premiers siècles [...]. Non seulement ces leçons annoncent ce que l'on a couramment appelé le «dernier Foucault», celui des techniques de soi, mais elles renouvellent profondément ce que nous croyons être la vision foucaldienne du christianisme, en apparence cristallisées dans *La volonté de savoir* en 1976 et devenue *doxa* pour un large majorité du public: le christianisme ne serait que la religion de l'aveu et de l'obéissance» (pp. 7-8). Or, c'est précisément cette *doxa* ou courant dominant d'une certaine pensée structuraliste et poststructuraliste jusqu'à la mise en place des soi-disant «Cultural Studies», présentes dans presque tous les milieux académiques, qu'il faudrait penser et démystifier, pour penser le «tournant chrétienne» de Foucault. Cela ne sera possible qu'à travers un travail intellectuel sérieux capable de confronter les sources de la pensée théologique-mystique du christianisme comme événement philosophique et littéraire à part entière. On peut en dire autant de Merleau-Ponty, en particulier de son rapport au

Wolfgang von Goethe, dans son poème tragique *Faust*, a cherché à transmuter le début du prologue johannique, en disant: «Au commencement était l'Action»²³. Mais la *Parole* est *praxis aussi*, c'est-à-dire que si elle est parlante, elle est aussi performative, puisqu'elle établit une nouvelle réalité en tant que *pensée à faire et puissance à être*. Le Verbe est la puissance de la pensée qui s'est faite chair et dont le devenir transforme et impacte la réalité ou l'être qui le reçoit. La parole pensante et puissante circule dans le corps du monde et recrée tout dans l'acte même de son expression. C'est une parole éloquente et résonnante qui établit des relations sensibles de communion entre les êtres parlants, contribuant ainsi à établir un rapport responsoriale originale et ouverte à la promesse d'une présence invisible.

Pour le philosophe juif Martin Buber, le *Logos/Verbum* est le lieu de la naissance originelle de la rencontre, de la relation érotique de contact bienveillant entre les humains, car «toute vie véritable est rencontre [...]. Au commencement est la relation»²⁴. La parole est acte et est relation parce que la parole est nomination et dans la nomination il y a un appel silencieux à la réponse, au geste responsable. Le mot qui nomme ou convoque dirige notre attention vers celui qui parle, surtout lorsqu'il s'agit d'un mot poétique ou significatif. Nous essayons toujours de trouver le principe originaire qui est dans la gestation de toutes les choses, d'une idée, d'une pensée ou de tous les

christianisme et de l'importance capitale que le philosophe français attribue à la pensée de l'incarnation et à l'événement chrétien comme événement de culture et comme réalité qui a donné et donne encore à penser à la pensée philosophique, à la littérature et les arts. À cette fin, il faudra toujours aller directement au cœur du christianisme, quelle que soit sa cristallisation historique dans une confession ou une Église particulière, opérant une sorte d'époche, capable de suspendre les préjugés existants afin de réfléchir à sa véritable raison en relation avec la vie du monde et avec la pensée laïque la plus élevée (philosophique, esthétique, littéraire, psychanalytique, scientifique...). Dès lors, cet intérêt pour le christianisme comme corps de textes et cosmovision du monde s'éloigne de l'intérêt moralement sociologique pour la sécularisation ou la laïcité. A cet effet, l'ouvrage le plus récent du philosophe Peter Sloterdijk, *Nach Gott* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017) (ed. port: *Depois de Deus* (Lisboa: Relógio d'Água, 2021)). Il est aujourd'hui peut-être nécessaire de procéder à un certain examen précis et approfondi de l'objet et l'ampleur des débats que ce retour de la question de Dieu semble susciter dans la pensée plus élaborée de l'*intelligentsia* philosophique contemporaine, afin de libérer la pensée d'une certaine balkanisation et tranchée des questions idéologiques d'époque. C'est ici que la plus haute *intelligentsia* spirituelle et théologique du christianisme peut à nouveau contribuer à ouvrir de nouveaux espaces de rencontre et de dialogue fructueux, car, comme l'a dit le peintre espagnol Francisco de Goya, dans l'une de ses quatre-vingts gravures eau-forte *Los Caprichos* (1799): «Le sommeil / de la raison / engendre des monstres»(*El sueño de la razón produce monstruos*).

²³ Johann Wolfgang von Goethe, *Faust* (Lisboa: Relógio d'Água, 2013), 71.

²⁴ Martin Buber, *La Vie en dialogue* (Paris: Aubier, 1959), 13, 18.

êtres. Tout se joue sur le mode d'être ou le paradigme qui exprime notre manière d'être au monde (depuis la naissance à la mort), si nous établissions une relation de résonance ou une relation de réification (sujet-objet), une atmosphère d'enveloppement mutuel (dimension latérale du rapport intercorporel) ou d'objectivation de la chair d'autrui (dimension frontale).

Notre expérience première et fondatrice est celle de la résonance et du co-enveloppement (fœtus-mère, par exemple), qui nous initie au contact avec le monde environnant, et non d'une relation d'objet ou réifiée. Même si nous naissons inévitablement dans la solitude des eaux amniotiques, nous sommes engendrés dans un acte d'amour intersubjectif et nous sommes toujours accueillis par quelqu'un qui est simplement là pour nous recevoir, pour être-avec-nous, et nous initier à l'aventure de notre présence naturelle et culturelle au monde. Ainsi, percevoir toutes choses à partir de cette relation originelle et fondatrice, n'est-ce pas entrevoir dans le *cosmos le chaos* qui, de temps à autre, assaille les existants sensibles ? La pensée, la poésie et la création artistique ont toujours été inspirées par le mystère de l'enfance²⁵,

²⁵ L'exemple le plus expressif est peut-être celui de l'artiste Paul Klee, qui s'est inspiré de dessins d'enfants, en particulier ceux de son fils, de fous et d'art primitif (hiéroglyphes égyptiens), pour dépasser le rationalisme académique et classique de son époque. Pour la relation entre Klee et l'enfance, l'exposition «Paul Klee. Entre-mondes», au Musée d'art moderne de Lille (janvier février 2022). Concevoir l'enfance, le feuillage et le primitif comme des apparences ou des modes de relation au monde et d'existence, plutôt que des états psychologiques ou des formes accidentnelles d'être, est le point de départ d'une nouvelle compréhension de la différence de l'humain et des multiples possibilités créatives que cela implique. En outre, elle remet en question les frontières entre le normal et l'anormal. La possibilité de la paranoïa n'est pas quelque part en nous, elle nous habite, et se manifeste ou non en fonction des situations existentielles dans lesquelles nous sommes et vivons. En d'autres termes, un certain monde d'hyper-rationalité instrumentale et utilitaire n'est-il pas une forme de folie beaucoup plus pathologique et perverse, malgré l'apparence de normativité et de régularité comportementale ? Il suffit certainement de regarder les corps anesthésiés et automates des grandes métropoles, la dépression et le *burn out* des travailleurs des grandes multinationales, l'activité frénétique de la bourse... pour comprendre si c'est ce type de normativité rationnelle qui donne un véritable sens à l'existence, et si nous ne sommes pas, dans l'inconscience globale qui nous rend incapables d'agir autrement, en train de vivre les prémisses d'un potentiel épuisement explosif ou d'un état de folie collective. Les frontières entre folie et normalité sont très poreuses, c'est-à-dire que nous pouvons vivre des états intermittents, entre la schizophrénie hebdomadaire et la pacification du week-end, entre l'acceptation de l'autre et le désir de sa mort, entre la pacification et la violence absolue. Tout ça au même moment. Au fond, nous vivons tous la condition d'être *entre deux mondes, entre des limites fluides, mouvantes et poreuses*. S'il existe une folie involontaire, irrationnelle, incontrôlable, résultant d'une pathologie neuronale, il existe aussi une folie rationnelle, instrumentale et réifiant (régimes despotes, logique instrumentale de la production de masse...), qui provient du sentiment réel ou illusoire de toute-puissance et de disponibilité illimitée des choses.

dans l'étonnement spontané devant les possibilités qu'une idée, un paysage ou un geste risible ouvre aux écoulements élémentaires du monde, au sang maternel et aux flux ombilicaux qui résistent à la destruction de la promesse du désir d'être et à la perte totale de soi. C'est cette vibrante et primitive résonance ombilicale qui demeure tout au long de l'existence, de la naissance à la mort, et qui nous ouvre à l'espace de résonance de la vie du monde. Cette résonance du ventre maternel, en plus de circonscrire et de limiter l'espace extérieur, ouvre à l'expérience de ce même espace, au voyage au-delà de l'espace intérieur résonnant et protectrice. C'est la force gravitationnelle du monde qui nous soustrait à l'abri et à la protection de cet espace intérieur sonnant et résonnant, car il n'y a pas d'autre façon d'être que de s'ouvrir à cette force qui nous transcende et nous lance dans la présence réelle du monde, des choses et d'autrui, qui nous pousse au cri, à la locomotion, au langage, à la pensée, à l'imagination, au désir ou à l'amour.

Il n'y a de pensée qu'incarnée et incorporée dans le temps, l'espace et le rythme de chaque existant. Toute raison est une raison pathique ou sensible dans la mesure où elle est affectée par un désir intense de quelque chose qui dépasse le simple exercice logique ou propositionnel de la connaissance humaine. C'est peut-être l'intuition la plus radicale du concept philosophique et la plus difficile à penser. Non seulement réflexion charnelle, mais aussi l'incorporation de la pensée dans l'histoire, d'un certain empâtement qui révèle le mouvement affectif originel. C'est un mouvement au sens radical du terme latin *affectus*, d'être affecté par un événement inconnu, par une ascendance qui dépasse le sujet pensant lui-même, dans la mesure où elle est au-delà de la conscience constitutive elle-même. Elle est à la fois la charnière de la pensée et du sentiment, qui nous ouvre un horizon de sens, et qui, dans cette affectation viscérale, conduit l'artiste, le philosophe ou le scientifique à engendrer quelque chose de significatif. C'est un «pigment surnaturel» (de Kooning) qui affecte et transfigure l'être des choses contre tous les hyper-réalistes philosophiques et artistiques de la présence totalisante de la chose en soi et pour soi. L'art, en tant que lieu privilégié du sentir originel, de la genèse poétique du sens *se faisant*, est le contrepoint entre l'idéalisme des objets pour une conscience constitutive et l'hyper-réalisme qui objective les choses comme étant simplement là, indépendamment de l'expérience que nous en avons en tant que sujets sensibles et pensants.

2.

Dans cette «peinture incarnée» (Soutine/de Kooning), qui nous offre un certain «lyrisme de la matière», une «expression surnaturelle de la vie visible» (Élie Faure), il y a une organisation formelle qui exprime le monde

sensible ou émotionnel, non seulement de l'artiste, mais aussi de ce qu'il voit dans l'acte même de voir ou en train de voir. La technique n'est pas étrangère à cette capture de forces naturelles et organiques transfigurées ou transsubsistantes, car elles ne pouvaient se présenter que comme des textures brutes arbitraires, d'une nature spontanée à une autre nature, d'un corps à un autre corps, comme quelqu'un qui ne capture l'amour d'un autre qu'en l'aimant, dans une sorte d'accord sensible tacite, sans loi, sans nom, sans déclaration préalablement réfléchie ou anticipée. Cet empâtement est la révélation d'un certain «acharnement» au sens radical d'une «en-carnation» obstiné, et non pas une en-carnation déjà façonnée par une certaine réflexion ou même une tradition historico-linguistique qui lui dénote ou lui attribuerait le signifié déjà connu. Il s'agit plutôt de donner une *signifiance* textuellement charnelle, empâté, capable d'empâter notre propre vision, la suture de l'intérieur, la suspend, la coagule, afin que dans l'instant de la respiration elle puisse encore voir et comprendre l'épaisseur incarnée de l'être, des choses et du monde. La chair picturale s'anime dans la texture du «corps inobjectif», comme si un souffle de vie et de lumière, voire de l'espace, de coloration captait l'éclosion ogivale du monde²⁶.

D'une certaine manière, on peut dire que ce «corps inobjectif»²⁷ for-

²⁶ On pourrait dire que ce «corps inobjectif» reste toujours ambigu ou dans les interstices de l'être entre-deux, entre l'organique et le phénoménal, l'objectif et le subjectif, le culturel et le naturel, sans que nous ayons nécessairement à choisir l'un plutôt que l'autre. Au fond, nous sommes des êtres pluriels, comme disait le poète Fernando Pessoa, c'est-à-dire que dans l'acte même d'une présence physique, il y a apparition ou donation de quelque chose au-delà de notre propre organicité et de notre identité. Cela ne signifie pas qu'il faut se passer de l'organique ou de la matérialité de l'existant, mais seulement qu'il est transformé ou transfiguré, comme cela se produit avec la toile, le rêve ou la folie. Dans le corps se manifeste l'opacité de la présence et de l'absence, du visible et de l'invisible, de la pensée et du sentiment, de l'émotion et de l'intelligence. Tout est dans la manière dont nous pouvons articuler les multiples dimensions de l'être, de sa manifestation ou donation «en chair et en os». Mais une telle manifestation *tout court* serait-elle possible, apparition sans ombres ni indétermination?

²⁷ Sur ce point et le rapport avec la phénoménologie, voir l'excellent travail de Michel Elchaninoff, *Dostoïevski: le roman du corps* (Grenoble: Jérôme Million, 2013), 331: «Inobjectif, le corps selon Dostoïevski est flux de sa vie concrète, et se manifeste dans des catégories que la philosophie n'est pas l'habitude d'aborder dans cette perspective: *la perception sensible*, affectivement teintée; *la maladie*, dégagée du modèle scientifique et médicale; *la violence*, au point de devenir le milieu même de notre existence, et à laquelle le romancier tente d'opposer quelques îlots d'apaisement; *la parole*, enfin, couche décisive qui rassemble les autres et finit pour se confondre avec le récit lui-même [...]. C'est en romancier qu'il déploie sa *phénoménologie concrète*. En incarnant sa pensée au sein du récit, il renouvelle la conception du corps, quelques décennies avant la révolution husserlienne [...]. La phénoménologie est l'enfant sérieux de l'expérimentation dostoïevskienne.» (nous soulignons).

mulé correspondrait à la chair phénoménologique, au corps animé ou vécu (*corps affective ou tonalisé*) qui articule et parabolise le corps objectif, en le transcendant et en le subsumant. Une troisième voie possible, entre ce corps organique et le corps phénoménal, est la possibilité du corps phosphorescent ou bioluminescent, qui est un corps qui tient en lui-même présence et absence, visibilité et invisibilité, le soi-même (réel) et l'autre de soi (parabolique), ainsi que la capacité de façonner d'autres corps (trans-corporéité affective), inaugurant ainsi une éthique silencieuse de l'inter-corporéité, de la présence transfigurée du corps et des relations entre les corps par la simple présence de l'être-là (par exemple, certaines algues par le phénomène de leur phosphorescence colorent les eaux de la mer). C'est la symbiose ou la rencontre de corps différents les uns des autres qui engendre ou ouvre à un troisième type d'être ou de manière d'être corps, à un corps glorieux ou luminescent (cf. Parmeggiani, Soutine et de Kooning). Le corps biologique ou organique ne disparaît pas, ce qui apparaît, c'est une autre manière d'être corps dans le corps lui-même (*trans-corporéité*), un corps parabolique (luminescent) qui ouvre le corps en tant que tel à de nouvelles possibilités de réalisation (le processus de croissance ou de vieillissement est l'apparition de cette autre façon d'être corps).

Au fond, ce que nous essayons d'explorer ici est l'hypothèse que la dramatique du corps sensible, au sens où la corporéité est l'expression globale de l'existant humain (du biologique au social et à l'eschatologique), est un corps infiniment phosphorescent ou bioluminescent («éternité existentielle»). L'affectivité ou le *pathos* original qui désenchaîne tout serait l'expression maximale de cette luminosité corporelle, la seule capable de résister à la dégradation totale de l'existant, en particulier de l'humain, même dans les situations les plus dramatiques de la psychopathologie ou de la décomposition inhérente à la chair de l'existant. Cela implique, peut-être, de reconnaître la possibilité d'une bioluminescence de la transcendance qui rayonne et jaillit au cœur de la matière même. D'une luminescence qui vient d'elle-même, mais qui n'est pas seulement pour elle-même, se réalisant dans l'épanouissement d'autres êtres. De toute façon, la connaissance absolue de cette provenance et de sa destination est impossible à atteindre, tout comme nous n'avons pas conscience de notre naissance ou de notre mort, mais nous savons en sentant que le corps est là (corps sensible: sentant-senti), qu'il croît ou décroît indépendamment de la conscience que nous avons de ce processus biologico-psychologique. La fonction «Trans» ou «Méta» (Stanislas Breton) n'implique pas nécessairement de concevoir quelque chose au-delà du corps, ou qu'il subsisterait sans lui, mais plutôt que dans le corps lui-même une scission transfigurant devient possible, de telle sorte que le corps n'est pas seulement celui que nous voyons, touchons ou sentons (*corps*

esthesiologique). Le sous-sol du mystère de la réalité est peut-être l'existence d'un *corps onirique ou ancestral* (le corps comme *texture onirique du réel*) qui nous habite, nous accompagne, nous émeut et nous étonne («le côté de la mémoire spatiale du corps²⁸» qui rend possible tous les actes de comportement présents et futurs, sans nous réduire à de simples processus homéostatiques du *conatus* de la neurobiologie).

La présence dans le même espace de deux figures aux lignes et aux styles artistiques seulement apparemment différents nous ouvre une troisième voie, qui dépasse les séparatismes traditionnels de l'abstrait et du figuratif, pour trouver l'*Ineinander*, le «lien» de l'un dans l'autre, où s'établit la relation et la corrélation de forces ou de systèmes équivalents, mais pas nécessairement égaux. Non seulement nous voyons défiler devant nous toute l'histoire de l'art, comme seuls les génies artistiques nous le font voir, non seulement deux philosophies y sont présentes, mais surtout l'empâtement originel de la chair, la confusion primitive, le chaos «cosmo-fantasmatique», où tout jaillit d'un fond sans fond, sans sol, comme une irruption volcanique irrépressible. De Kooning parle de l'inquiétant «rayonnement intérieur» des toiles de Soutine, célèbre de son vivant comme «artiste maudit», bohème et pauvre. Mais Soutine concevait l'acte de peindre comme une prière, dans une discipline extrême et une attention maximale, au point que l'artiste détruisait ses propres œuvres, à la recherche d'une perfection quasi divine, comme si seule la folie pouvait créer quelque chose de vraiment nouveau. Beaucoup de ses toiles ont été sauvées par des amis ou des proches. Il a vécu une vie cachée dont

²⁸ Luís António Umbelino, *Memorabilia: o lado espacial da memória* (na esteira de Merleau-Ponty) (Bahia: Editus, 2019), 91: «Dans ces circonstances aussi, la mémoire spatiale du corps s'active: une mémoire inquiétante de quelque chose qui n'a jamais été vécu personnellement, qui n'a jamais été connu, mais dont je me souviens de façon inattendue dans mon corps sous l'effet affectif de certaines «“atmosphères de humanité”». Ainsi, n'est-ce pas précisément ce «corps ancestral» ou sauvage («corps inobjectif»), ce corps primitif (par exemple, la maison d'enfance mais aussi la maison nouvelle que nous n'avons jamais connue mais qui nous apporte quelque chose à la mémoire de notre maison d'enfance), ce corps fantomatique ou corps transcendental, qui nous donne le sens de notre humanité commune ou l'humain *tout court* dont parle Emmanuel Falque ou que la conception artistique (Soutine/de Kooning) elle-même aussi nous donne, c'est-à-dire la présence d'une vérité universelle dont nous faisons d'abord une expérience universelle anonyme en tant qu'atmosphère humaine générale? Ainsi, s'il en est ainsi, dans chaque maison particulière, dans la manière singulière dont chaque être habite le monde, il y a une atmosphère générale ou universelle de l'idée de maison. La maison universelle est donc toujours assumée et vécue dans la maison particulière, de telle sorte que lorsque nous habitons une nouvelle maison, il reste cette atmosphère affective ou ce sentiment étrange d'une maison apparemment déjà habitée. En effet, ce serait ce fond mystérieux de l'être et sa façon de se donner qu'il faudrait interroger dans un autre contexte avec plus de profondeur.

on sait peu ou rien, depuis les conditions de vie misérables dans son pays, les difficultés extrêmes de la *movida* de Montparnasse jusqu'à ce qu'il atteigne une certaine reconnaissance artistique, origines dont il a cherché à tout prix à effacer les traces, trouvant peut-être dans l'art sa bouée de sauvetage.

De toute façon, si nous ne savons rien ou presque de sa vie, tant mieux, car c'est son œuvre que nous contemplons et non sa psychologie ou sa physionomie. C'est en partant de l'œuvre qui a résisté à ses propres incursions destructrices que nous atteignons aussi l'artiste inconnu, pour le connaître d'une autre manière, non plus à partir de la biographie historique, mais du point de vue de l'œuvre même. C'est l'œuvre qui nous donne accès à l'existant comme dans un «atome d'étonnement» (Péguy) et qui produit de nouvelles significations non encore explorées. C'est ce regard de Willem de Kooning sur Soutine, qui a toujours senti une sorte de fascination pour le peintre d'origine russe, et qui a grandement influencé son parcours artistique. Dans les deux cas, il y a un passage de l'expressionnisme pur (phénoménologie husserlienne) à l'expressionnisme transfiguratif (la métaphysique dans l'homme et la femme, comme *Woman as Landscape*, 1954-55, de Kooning), et vice-versa.

Dans ce passage fluide entre les styles, les catégories rigides de la classification habituelle de l'histoire de l'art sont silencieusement transformées, sans perdre le pouvoir évocateur de l'abstraction, mais en révélant les profondeurs de l'abîme humain. Cette révélation vient de la qualité tactile de l'espace pictural de l'un et de l'autre, qui ne se réduit pas à une visibilité extériorisée, mais aux multiples incorporations de couches épaisses qui impliquent un regard pénétrant, une sorte de pointe acérée qui déchire les couches pour pénétrer au cœur de la matière, dans la vie de l'être qui pulse et anime notre propre regard. L'être de l'espace pictural chez les deux artistes respire, on voit et on entend sa respiration haletante (Soutine) ou pensante (de Kooning), à partir d'une surface qui ressemble à une étoffe, à une texture ou à une matière liquide en mouvement, tortueuse ou serpentée, qui ne nous permet pas de voir frontalement, car ce serait contribuer à l'idolâtrie du regard.

Dans l'un et l'autre, l'espace pictural est constitué de couches charnelles ou empâtées en mouvement fluide comme l'eau qui pénètre les zones poreuses de la matière ou les interstices de l'épaisseur rocheuse. Cette analogie charnelle de la latéralité est, au fond, la reconnaissance sensible d'une «ontologie indirecte» (Merleau-Ponty) qui nous donne l'être de façon obscure, sinuose, une vision en profondeur et indéterminée, qui fait place à une pensée ouverte, à un questionnement responsorial entre moi et autrui, moi et moi-même, moi et le monde. De Kooning et Soutine se présentent côté à côté, non frontalement, comme si les deux styles, différents en eux-mêmes, cohabitaient dans le même corps, comme en nous différentes lignes ou philosophies, des moi multiples peuvent cohabiter, sans perdre l'unité ou le fil

conducteur, la cohésion de l'être lui-même. De Kooning a avoué avoir été fou de Soutine, qui a eu une énorme influence sur sa peinture et son style, toutefois, sans que celui-ci ait vécu assez longtemps pour reconnaître le parcours propre de l'artiste américain.

Ainsi, en commentant le tableau *La colline à Céret* (1921), de Soutine, de Kooning affirme qu'en lui «nous ne voyons pas le paysage, nous voyons la peinture», qui se manifeste de manière latérale, latente ou serpentée, dans une polymorphie de couleurs en flammes ascendantes. Il y a une lumière qui émerge de l'intérieur du paysage, de la chair picturale (paysages, nature mort, visages, portraits...), qui transfigure subliminalement le regard contemplatif du sujet. Le sens ne peut être séparé du signe mais est entièrement contenu en lui, qui se révèle dans la prégnance sens-signé, visible-invisible, paysage-peinture, artiste-cadre, comme un courant électrique qui passe en une fraction de seconde. Chez de Kooning, cette *Ineinander* ou prégnance de l'un dans l'autre a lieu dans la femme-paysage, le paysage-femme, qui est, au fond, l'expression des vieilles questions philosophiques du rapport entre corps-âme, corps-monde, moi-autrui, Dieu-homme, et des modes de relation possibles entre l'Être et étant, et des êtres entre soi.

Les formes obliques prolifèrent dans la peinture de Soutine. C'est une peinture de l'obliquité, des corps et des paysages latéraux. De Kooning cherche l'entre-deux, entre la peinture abstraite et la figuration, une troisième voie, qui n'est ni abstraite ni figurative, peut-être transfigurative ou hyper-transformative. L'émergence de ses figures-femmes à partir d'un second plan abstrait, en route vers une nouvelle direction, plus radicale et plus violente. Soutine permet à de Kooning de franchir la frontière rigide qui sépare l'abstraction de la figuration. Ce qui est viscéral, c'est la touche gestuelle, la masse ou la pâte épaisse, dense et consistante qui marque la relation simultanée entre l'être abstrait et le référentiel figuratif, comme s'il n'était pas possible de comprendre l'objet, le paysage ou le corps en séparant l'inobjectif de l'objectif, le phénoménal de l'organique, l'extension de l'idéation. C'est cette inextricable «confusion» de toutes choses, presque comme une sur-réflexion hyperialectique, qui inaugure une troisième voie esthétique. C'est dans cet «équilibre miraculeux» (Cézanne) que s'ouvre une nouvelle possibilité de penser la dimension esthétique de la pensée, c'est-à-dire le rapport entre la pensée et la sensibilité, d'une réflexion charnelle et sensible dans la mesure où il n'est possible de penser qu'en sentant ce que l'on sent, et dans ce sentir que l'on sent, dans l'écart entre ce que l'on sent et le se sentir, il y a quelque chose de miraculeux, c'est-à-dire d'énigmatique, qui peut être pensé et compris. Entre Soutine et de Kooning, il y a des interpositions, il y a un troisième type d'être qui s'impose, une présence invisible qui constitue le lien entre les deux, c'est Rembrandt, notamment avec ses tableaux *Le bœuf écorché*, mais aussi avec sa façon de peindre la lumière intérieure des objets ou des visages.

Une lumière spatialisante qui engendre des relations spatiales entre les choses, une distance qui est une proximité radicale, un invisible dans le visible.

L'utilisation libre du geste pictural ne va pas sans une affection forte et intime avec la figure. C'est le geste ou la figure en train de naître, la naissance de la chose elle-même, et de son sens, à partir du geste corporel pictural. Tous deux cherchent ce geste magique qui transforme la matière picturale en un sujet vivant, organique, comme si ce sujet était travaillé de l'intérieur par une luminosité qui spatialise et constitue les objets et qui libère le sens obscur de la figure elle-même. Ce regard oblique de l'artiste convoque un regard oblique du spectateur, une latéralité ontologique, afin de voir profondément ce qu'il y a à voir, même s'il est impossible de voir totalement ce qu'il y a à voir, car il reste toujours quelque chose à voir dans le premier regard esquissé. C'est l'exigence de la chair qui traverse le drame corporel des êtres picturaux. Les œuvres picturales de Kooning et de Soutine incarnent la figure, le paysage ou la nature morte par l'arrangement de couleurs empâtées. Elles nous donnent sa présence charnelle, ou plutôt la présence «en chair et en os» d'une absence, ce qui est une autre façon de présenter la transfiguration du réel.

En ce sens, le peintre flamand-américain affirme: «L'intérêt pour la différence des textures - entre la soie, le bois, le velours, le verre, le marbre - n'existant que par rapport à la chair. La chair était la raison pour laquelle la peinture à l'huile a été inventée. Jamais auparavant dans l'histoire, elle n'avait pris une telle place dans la peinture. Pour les Égyptiens, c'était quelque chose qui ne durait pas assez longtemps ; pour les Grecs, elle - et tout le reste - prenait la texture du marbre peint et des murs en plâtre. Mais pour l'artiste de la Renaissance, la chair était la substance dont les gens étaient faits. C'est grâce à l'homme, et non malgré lui, que la peinture a été considérée comme un art.»²⁹ L'amour commun des deux artistes pour la peinture dans sa matérialité est une préférence pour la représentation de la figure humaine dans sa corporalité. De plus, comme l'avoue de Kooning sur Soutine: «J'ai toujours été un fou de Soutine – de toutes ses peintures. C'est peut-être la luxuriance de la peinture. Il construit une surface qui ressemble à une étoffe, une matière. Il y a une sorte de transfiguration, un certain *empâtement des chairs* dans son œuvre.»³⁰ Ainsi, le geste pictural est la trace de l'artiste ; la trace que quelqu'un, quelque animal ou quelque chose a laissé sur le sol ou

²⁹ Willem de Kooning, *The Renaissance and the Order*, conférence donnée à l'automne 1949 dans son propre atelier à New York, in <https://www.dekooning.org/documentation/words/the-renaissance-and-order>, consulté le 2 mai 2022.

³⁰ Margaret Staats-Lucas Matthiessen, «The Genetics of Art: Willem de Kooning», in *Quesi'77* 1 (1977/1), 70-71. Pour la version française de la citation: Marie-Anne Sichère (éd.), *Écrits et propos* (Paris: ENSBA, 1992), 261.

dans l'air, sur son passage, un signe, un indice, une empreinte. L'empâtement charnel d'une existence passant, d'une présence qui transfigure les autres présences, même quand elle est absente.

L'abstraction des formes et de l'espace s'opère afin de privilégier la couleur, la lumière et le sentiment, traduits dans le geste, dans l'allongement des corps et dans un horizon de bas-relief, soulignant ainsi une certaine monumentalité du corps. Plus l'horizon est rapproché, plus le corps se dilate ou se magnifie (cf. par exemple, les tableaux du El Greco ou de Goya, avec un impact significatif des deux sur Soutine, par exemple). Le corps comme manifestation de la transcendance ou de l'infini, et non pas en tant qu'espace-horizon, comme si le ciel descendait sur terre. C'est une sorte de maison exiguë, dans laquelle l'exiguïté de l'espace semble laisser peu de place à la respiration du regard. Le toit est trop bas et l'horizon de la fenêtre est court. Nous sommes centrés et concentrés dans un espace résiduel, dont le mouvement est de bas-relief, contrairement aux grands plans et surfaces d'une maison germée, par exemple, avec des vues ouvertes, mais qui nous décentre et nous disperse aussi davantage. L'une des plus grandes preuves de l'imagination visionnaire d'El Greco se manifeste dans son éloignement progressif des conventions de représentation naturalistes et rationnelles de la culture de la Renaissance et affirme sa tendance vers une représentation visionnaire qui exalte les possibilités, l'expression des couleurs, les contrastes de lumière, les tensions au sein de la composition (l'atmosphérique ou l'ambiance de l'objet).

La fluidité de la ligne mobile, la dynamique du corps emporte sur la cohérence anatomique, comme cela s'est produit dans la forme de la balance à contrepoids de la Renaissance grecque classique. L'art du mouvement qu'exprime la figure est l'élan de la figure, son point de fuite, le mouvement indéterminé vers un horizon infini. La transcendance est dans le mouvement lui-même, dans son indétermination, dans la possibilité même de l'atteindre. C'est un mouvement dynamique paradoxal car sans déplacement qui nous regarde et qui nous émeut sans se déplacer physiquement d'un endroit à un autre. C'est la révélation d'un mystère plus profond que le mouvement en tant que déplacement. Devant une image, devant un film, devant un paysage, devant un être aimé, s'ils sont significatifs pour nous, ils nous lancent dans le mouvement de la pensée, du désir et du questionnement. À partir d'eux, nous traversons le monde, le réel et l'onirique, au point de perdre la notion ou la conscience du temps et du lieu (par exemple, l'impact du bureau de tabac sur Pessoa³¹, qui l'amène à écrire, à penser et à sentir, à se perdre, à ne pas

³¹ Cf. le poème *Bureau de Tabac*, de Fernando Pessoa (hétéronyme Álvaro de Campos): «Je suis aujourd'hui perplexe, comme qui a réfléchi, trouvé, puis oublié. / Je suis aujourd'hui partagé entre la loyauté que je dois / au Bureau de Tabac d'en face, en tant

savoir distinguer le réel de l'onirique, dans une sorte de confusion concentrée). L'insensible (le bureau de tabac, le mouvement de la figure ou du corps sculptural) a un impact sur le sensible. Tout contient une signification affective, c'est-à-dire un sens existentiel, car il est la révélation de notre propre manière d'être, la révélation de notre être au monde, et sa présence interroge notre propre présence au monde et la modalité de cette présence.

Le mouvement, dans la *figura serpentinata*, est paradoxal car c'est un mouvement (invisible) qui s'incarne dans l'espace de la matière du marbre ou de la toile. C'est un mouvement incarné qui exprime la force émotive des figures et leur signification dans le propre mouvement. L'invisible (le mouvement) rend visible le sens véhiculé par les figures sans toutefois l'épuiser. Le mouvement serpentin du corps oblique est une sorte de corps dansant enraciné ou inscrit dans le sol du monde. La figure ou le mouvement *serpentin* anime, donne du mouvement et de l'émotion (grâce) à la composition globale du tableau. Est-ce la chair? Dans ce mouvement serpentin animé, avant toute signification ou réflexion, nous est donnée une vue latérale, oblique, diagonale, qui révèle cette indétermination fondamentale de l'inépuisable, en même temps qu'elle projette l'être vers quelque chose de plus que lui-même, vers un horizon de transcendance, et vers une verticalité de profondeur. Ainsi, dans ce *corps oblique serpentin* (*corps inobjectif*) se rassemblent horizontalité et verticalité, pensée et affectivité, rationalité et sensibilité, géométrie et ambiance, centrés, notamment sur le mouvement qui rythme, en spatialisant et en temporisant l'être sensible, l'être même des choses, et à partir duquel elles sont ce qu'elles deviennent dans le devenir de leur propre devenir.

L'art de Soutine et de Kooning, en tant que figures de la pensée incarnée est, au fond, une philosophie de l'oxymore ou du *serpentinato*, non seulement en raison de l'ambiguïté qui l'exprime, mais parce qu'il s'agit de la pensée de l'indétermination comme réalité qui soutient toute détermination. L'indétermination vit de ce serpentement ou contrepoids qui est plus qu'une dialectique ou une hyperdialectique. Elle est le fruit d'un travail permanent de recommencement d'un sens (existentiel) qui se fait dans la mesure du temps et des situations, c'est-à-dire dans l'événement même de notre incarnation en tant qu'êtres au monde. C'est l'émergence de mondes possibles au sein d'un même corps à partir de la contra-position de rythmes et de contre-

que chose extérieurement réelle / et la sensation que tout est songe, en tant que chose réelle vue du dedans.» (nous soulignons). On entrevoit ici peut-être toute la problématique philosophique du *Hors phénomène*, le difficile rapport entre l'intériorité et l'extériorité, l'*infra*, le *supra* et l'*extra* phénoménal, le réel et l'onirique, la folie et la crise de la création artistique et philosophique, entre la perception d'une chose et sa transmutation ou devenir autre dans le même.

-rythmes, simultanément forts et fragiles, lents et rapides. Le désir s'inscrit dans ce mouvement tridimensionnel, entre l'horizontal, le vertical et la diagonale ou l'oblique comme un système de forces qui rend possible la recréation poétique de l'être. La ligne sinuuse ou tortueuse, comme l'aspect des flammes de feu, est le meilleur véhicule pour l'expression du mouvement, inspiré par les formes du feu qui crépite et sont toujours en ascension. Figure ou composition pyramidale, *serpentinata*, elle est l'expression de la vérité de l'être et de son indétermination fondamentale. Une spirale simple qui s'élève vers l'infini, la transcendance, image des cycles et de la métamorphose, en relation avec la double spirale, qui est la contradiction, le conflit entre les formes et la matière, la finitude inhérente à l'être.

3.

En ce sens, on pourrait dire que nous sommes essentiellement des *êtres obliques*, ou plutôt des *corps obliques*, et c'est pour cette raison même que le monde et les autres se présentent aussi à nous de manière oblique, c'est-à-dire ni entièrement connus, ni totalement achevés. Les muscles obliques ou latéraux (internes et externes) du corps soutiennent la verticalité et l'horizontalité du corps. Moi-même et l'autre nous nous *présentons* ou *apparaîssons* au monde de manière oblique ou serpentine en tant que «*corps inobjectifs*», c'est-à-dire *hors de soi en soi*, toujours en train de *devenir autre en soi-même*, à partir d'un fond affectif ou mystérieux qui peut déséquilibrer à tout l'instant le pilier de la raison absolue. Comme écrit la philosophe Filomena Molder, il y a un «dénassement de soi en soi», l'ouverture de tout le poids ou de toute la dureté de l'être, l'hyper-transformation (conversion) de la fermeture de l'étant traumatisé par le simple fait d'être habitant de la terre. Ainsi, «il s'agit, en habitant la terre, de convertir le poids, l'impénétrabilité, la dureté, l'opacité, qui appartiennent aux hommes qui l'habitent, en un reflet transcendant [...]. Il n'y a rien sur terre qui ne puisse engendrer le *dénassement de soi en soi*, unissant l'homme à lui-même, unissant l'homme à chaque chose, unissant l'homme et chaque chose au tout, au cœur de la vie, au premier battement cosmique.»³²

Ainsi, n'y aurait-il pas ici une nouvelle épistémologie et une nouvelle ontologie à penser ? Notre existence est une existence oblique, même si nous n'avons pas la perception réelle de cette obliquité, comme nous ne voyons pas non plus que la Terre tourne autour du Soleil, et pourtant elle bouge et fait tout bouger. Nous vivons aussi dans un certain aveuglement qui vient de

³² Maria Filomena Molder, *O Absoluto que Pertence à Terra* (Lisboa: Edições do Saguão, 2020), 9 (nous soulignons).

la pensée objective, frontale ou linéaire (ontologie directe ou de l'objet) qui réduit la manifestation des phénomènes à la seule confrontation du sujet avec les objets, à l'appréhension conscient de l'objet. Mais il y a aussi l'ombre qui soutient la luminosité, qui est le relief et le contraste de la lumière même, qu'il y a des niveaux et des dimensions encore inconnues d'être. Le croissant lunaire est aussi ou plus expressif que la pleine déflagration de la lumière, qui est mystère en pleine lumière, sans ombre ni relief. La pensée interrogative ne résout pas le mystère, mais interroge le mystère dans sa donation même. Ce n'est pas parce que nous sommes plus proches du centre de déflagration que nous voyons mieux ; au contraire, l'excès ou la puissance de la lumière brouille notre vision. Par conséquent, peut-être que plutôt que de parler d'être vertical ou de verticalité, de vision en profondeur, nous devrions parler de vision oblique, ou d'être vertical oblique, qui est la manière indéterminée d'accéder à la vérité des phénomènes ou de ce qu'ils manifestent en eux-mêmes.

L'affectivité spatiale de la coloration exprime le mode originaire de l'obliquité de l'être, dans la mesure où elle n'est pas claire, pas pleine, mais indéfinie et indéterminée, et dans cette identification même, ce qui est paradoxale, elle nous affecte, nous dérange et nous agite parce qu'elle est le mode originaire d'être proche du monde, des choses et des autres. Ce que l'inconscient est pour la conscience, c'est l'indéterminé pour le déterminé, non pas le contrepoint négatif ou accidentel, mais sa condition même de possibilité. L'indéterminé, l'inconscient ou l'ambivalence est la matière noire de l'être, qui le rend visible sans être lui-même visible ou atteignable à nos yeux. Selon Hervé Mazurel, «aujourd'hui encore, l'extrême difficulté est de situer l'inconscient hors de l'histoire. On ne remerciera jamais assez Sigmund Freud d'avoir ébranlé l'antique souveraineté de la conscience, qu'il croyait, par la force de ses idées claires et distinctes, être à la base de l'action. Et pour avoir ainsi rendu la primauté à la "vie de l'affect", aux désirs, aux fantômes, aux pensées obscures et confuses qui peuplent la vie inconsciente et déterminent, souvent de manière décisive, même si elles ne sont pas connues, les conduites individuelles»³³.

Qu'est-ce que l'art, la grande littérature ou la poésie si ce n'est la saisie inouïe des racines primitives de notre être, pour nous apprendre à donner une expression au tumulte originel de l'existence?³⁴ Dans l'espace littéraire ou

³³ Hervé Mazurel, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris: La Découverte, 2021), 11-12.

³⁴ Cf. le film «Memoria»(2021), réalisé par Apichatpong Weerasethakul, est une métaphore phénoménologique-psychanalytique très puissante de cette vie affective ancestrale, subatomique ou inconsciente qui nous habite et conditionne toute notre existence personnelle et sociale.

artistique, nous sommes mis à l'épreuve de l'étrangeté qui déstabilise le regard habitué à la passivité et à la séduction des pratiques stabilisantes, qu'elles relèvent du domaine politique, religieux ou idéologique. L'esthétisation croissante du monde est la tentative de paralyser le mouvement pensant du corps, de civiliser les mouvements de l'esprit à la dominante axiologique d'époque, dans laquelle tout et tous acquièrent une valeur de production et d'utilité. La conception de l'être en termes de valeur n'est pas seulement la perte de l'être, c'est son oubli radical, car c'est l'indexation de la connaissance à la plus-value du moment, à l'idéologie dominante qui supprime la différence radicale des modes d'être. Ce n'est plus le mode de connaissance qui est fondamental, c'est le fait de savoir beaucoup et mal, c'est la productivité accrue, l'indexation de la connaissance à la quantité productive, c'est la répétition de la répétition, et surtout l'hypercommunication de contenus séduisants et alléchants.

L'art, le véritable art, qui naît d'une pensée *sauvage* et presque *anonyme*, d'un étonnement primordial et matinal à venir dans l'*étoilement de l'être*, presuppose toujours le risque d'un retour de bâton, la possibilité d'une solitude extrême qui ne se soumet pas aux *diktats* de l'utilitaire et de la consommation excentrique, ce qui est une rareté aujourd'hui. L'étonnement (en latin *ex-paventare*, de ex-, «vers l'extérieur», plus *pavere*, «trembler de peur», effroi, entre émerveillement et tourment), l'effroi du mystère de l'être actif en nous, nous ouvre au monde, à la vision du monde et des autres. C'est un affect originaire qui nous structure et nous constitue comme un être ouvert à partir duquel fonctionne la perception et qui donne lieu à l'expression et au langage qui tente de dire la lisibilité des phénomènes et des événements. Toute perception vit de cet affect charnel originaire (inconscient, indéterminé, comme la chair ou l'être brut), qui fait l'être être entonné ou tonalisé, qui agit en nous de manière souterraine, et qui peut être le résultat des sédimentations historico-culturelles de notre être naturel.

Cette «pensée sauvage» (Claude Lévi-Strauss) ou ‘affect sauvage’ imprègne toutes nos facultés et nos manières d'être et de présence au monde et que l'art primitif a su si bien capter. Comme l'artiste qui peint, lorsqu'il dirige son regard, sa perception est déjà une perception affectée par quelque chose d'antérieur à son regard, qui le travaille de manière liminaire, sans pour autant annuler son propre *génie*, sa singularité et sa manière de recréer quelque chose à partir de ce noyau de sédimentations symboliques ou charnelles qui le constituent et influencent sa perception visuelle et sa main pensante. C'est comme l'acte de coloration du peintre, plutôt qu'un revêtement épais des surfaces, il travaille à l'intérieur des objets et est la force de l'apparence même des objets. Ainsi, par exemple, «la couleur n'est pas une robe; la couleur ne doit jamais apparaître sur le corps

comme une couverture; quand elle le fait, ce n'est qu'un linceul, ou même un fard»³⁵.

L'affect anonyme ou inconscient du corps (mémoire affective et spatiale du corps) est l'infrastructure de tous nos actes, pensées, gestes et comportements. Son expression picturale actualise et rend visible l'invisible qui l'entoure, non pas comme une conscience inférieure, mais comme l'inconscient de la conscience, comme la dimension qu'elle ignore d'elle-même. Le corps habituel d'une existence anonyme ou latente devient le corps actuel d'une existence manifeste, mais pas totale, car ce qui est montré se cache et ce qui est caché se montre dans un jeu sans fin et presque désespéré. Il n'y a pas ouverture de l'être sans sa fermeture, et *vice-versa*³⁶. C'est

³⁵ Georges Didi-Huberman, *La peinture incarnée suivi de Le Chef-d'œuvre Inconnu par Honoré de Balzac* (Paris: Minuit, 1985), 19.

³⁶ La philosophe Françoise Dastur note que chez Heidegger «Le *Dasein* n'est en effet ouvert à soi-même, aux autres et au monde que pour autant que le menace constamment la possibilité de la fermeture à tout ce qui est. De cette possibilité «indépassable», il ne peut jamais devenir maître. Cette structure constitutive de l'existence que Heidegger nomme *ouverture* (*Erschlossenheit*) ne peut être pleinement comprise lorsqu'elle est rapportée à une «fermeture» plus originelle qu'elle, une fermeture qui ne disparaît pas dans et avec l'ouverture, mais demeure au contraire sa source impérissable.», Françoise Dastur, *Heidegger et la question du temps* (Paris: Puf, 2005), 59-60. Or, cette interprétation dasturiennne de Heidegger semble contredire la critique que Falque fait de Heidegger, et à travers lui, surtout de l'idée d'ouverture, à une certaine phénoménologie française de l'*apeiron* totale et originale au monde et aux autres, une ouverture que les phénomènes extrêmes ou catastrophique («maladie, séparation, mort d'un enfant, catastrophe naturelle, pandémie») de *Hors phénomène* semblent confirmer et même contredire. Pour notre part, avec toute la modestie, nous pensons que l'expérience artistique elle-même, ici Baselitz et de Kooning, révèle le pouvoir transformateur que l'art fait de la matière et de l'être lui-même. Au fond, la question qui se pose est la suivante: comment se passe-t-il que des êtres (les artistes) existentiellement plongés dans le drame de son «je»éclatée, repliés sur eux-mêmes, aient donné naissance à des créations lumineuses et éclairantes pour «autrui», bien au-delà de leur vécu subjective ? Par conséquent, dans notre compréhension, entre la fermeture du moi et l'ouverture de soi-même à autrui, entre l'excès du don et l'indigence de la finitude, la vie et la mort, la souffrance et la fruption, dans l'interstice de ce mouvement, il y a une autre possibilité que l'être oblique ou l'obliquité de l'être cherche à exprimer ou à parler. C'est-à-dire que plutôt qu'une univocité ou même une équivocité, un pôle fusionnel ou deux pôles séparés l'un de l'autre, il y a le vrai paradoxe, la «contamination», l'«enchevêtrement»ou l'«empiètement»de toutes ces dimensions de l'humain, de telle sorte qu'il est possible, et l'art plus authentique nous le dit, de trouver dans l'être son *chiaro-oscuro*, la luminosité dans l'obscurité, l'ouverture dans la fermeture, et *vice-versa*. Nous pensons qu'une des nombreuses virtualités de *Hors phénomène* est précisément de montrer la possibilité d'ouverture à l'intérieur du tragique ou de traverser la fermeture solitaire de l'individu sur lui-même. La perspective de Falque part toujours de la finitude radicale, de la possibilité de la transformation ou de l'«hyper-transformation»de

l'affect qui rend la chair picturale agitée et animée dans la mesure où les corps sont affectés par autre chose qu'eux-mêmes. Nous sommes toujours à la recherche de quelque chose. L'être humain est un être événementiel, c'est-à-dire quelqu'un à qui quelque chose peut arriver ou succéder, dans l'espace et le temps, car nous sommes d'abord des êtres incarnés. C'est dans cette animation intérieure de l'*incarnat* que les choses s'animent pour notre regard, qu'elles nous touchent, brisant le sens antérieur que nous pourrions projeter sur elles-mêmes. Comme le disait Francis Ponge: «Le monde muet, notre seule patrie».³⁷

C'est précisément sur ce monde muet, sur ce «cœur sauvage»(Clarice Lispector) de la matière et de son silence, que travaille l'expression picturale, voire la pensée la plus radicale et profonde, pour faire émerger dans l'articulation du mot et de la chair le corps parlant du possible. Pour utiliser une métaphore érotique, d'une chair qui provoque «une érection de l'œil»³⁸, un excès sanglant de flux vital qui réalise le corps du désir, la transcendance dans l'immanence et du temporel ouvert à l'éternel, le consentement amoureux de la chair à la distance du sentir lui-même, à la présence charnelle d'un ailleurs, sensible à la crudité de la peau humaine. C'est ici que l'art en tant que philosophie du sentir (*aisthesis*) signifiant (*sémiose*) acquiert toute sa puissance révélatrice dans la mesure où il se constitue comme un pouvoir de fascination, d'inquiétante étrangeté et d'intensité qui nous émeut et nous fait désirer dans la corporéité tourmentée ou dramatisée inhérente à la condition humaine.

En conclusion, selon l'historien d'art Elie Faure: «Soutine est l'un des rares peintres «religieux» qu'ait connu le monde, parce que la matière de Soutine est l'une des plus charnelles que la peinture ait exprimée». D'après Drieu la Rochelle: «Soutine a reçu le don de peindre en naissant, mais ce don lui a brûlé les yeux et le cerveau comme un fer rouge. Il aime son tourment... et il fait souffrir la toile, les couleurs, le monde de sa souffrance». Pour Maurice Sachs: «On aurait dit que Soutine peignait dans un état d'affolement lyrique. Le sujet débordait le cadre. Une si grande fièvre était en lui qu'elle déformait tout à l'excès»³⁹. La figure et l'art de Soutine, sa matière et son

la solitude originelle et originaire en un «vinculum» relationnel amoureux d'empathie et de sympathie entre les êtres. On commence toujours du plus bas, du *sous-sol* de la vie, pour monter au plus haut, à la révélation d'*ailleurs*. En tout cas, la reconnaissance du pouvoir évocateur de l'image artistique est peut-être la reconnaissance inavouée de quelque chose de plus fondamental qui précède notre propre ouverture ou fermeture au monde lui-même, et qui, en un sens, l'engendre comme le *fait primitif* sur lequel nous construisons toutes nos pensées, nos comportements et nos affects.

³⁷ Francis Ponge, *Méthodes* (Paris: Gallimard, 1961), 206.

³⁸ Georges Didi-Huberman, *La peinture incarnée*, 9.

³⁹ Frédéric Chaleil (éd.), *Soutine par ses contemporains: Elie Faure, Maurice Sachs, Drieu la Rochelle, Paul Guillaume, Albert Barnes*, 11, 46, 31.

expression irradiantes ont foudroyé à leur apparition ses contemporains les plus sensibles à un feu pictural inédit. N'est-ce pas cette action démiurgique, à la limite de la folie créatrice, qui fait de l'expression picturale de Soutine, et par rapport à lui, de Willem de Kooning, une réalisation de l'extra-phénoménal ou du «*Hors phénomène*», c'est-à-dire de cette dimension du réel qui n'est que corporellement déformée ou métamorphosé (texture imaginaire du réel), en nous donnant accès au sens le plus profond de l'être, au «noyau de la réalité»? Même si Soutine «aime son tourment et il fait souffrir la toile...le monde de sa souffrance», il est certain aussi qu'il provoque chez l'être de l'étant une intense émotion de réjouissance, un étonnement inattendu, parfois contraire à son intention même, un «noyau de solitude solidaire» (Emmanuel Falque/Miguel Torga) avec autrui et avec le monde.

Bibliographie

- Buber, Martin, *La Vie en dialogue* (Paris: Aubier, 1959).
- Büttgen, Philippe – Chevallier, Philippe – Colombo, Agustín – Arianna, Sforzini (dirs.), *Foucault, Les pères, le sexe* (Paris: Éditions de la Sorbonne, 2021).
- Castro Rodriguez, Sixto José, *Teología Estética* (Salamanca: Editorial San Esteban, 2018).
- Chaleil, Frédéric (éd.), *Soutine par ses contemporains: Elie Faure, Maurice Sachs, Drieu le Rochelle, Paul Guillaume, Albert Barnes* (Paris: Les Editions de Paris – Max Chaleil, 2021).
- Cioran, Emil, *Nos cumes do desespero* (Lisboa: Edições 70, 2020).
- Costa, João Paulo, «*Hors phénomène* ou le trauma de l'évènement», in *Revista Filosófica de Coimbra* 61 (2022/31), 115-136.
_____, «Triduum philosophique», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 76 (2020/2-3), 1201-1208.
- Dastur, Françoise, *Heidegger et la question du temps* (Paris: Puf, 2005).
- Deleuze, Gilles, *Foucault* (Paris: Minuit, 2004).
- De Kooning, Willem, *The Renaissance and the Order*, in
<https://www.dekooning.org/documentation/words/the-renaissance-and-order>, consulté le 2 mai 2022.
- Didi-Huberman, Georges, *La peinture incarnée suivi de Le Chef-d'œuvre Inconnu par Honoré de Balzac* (Paris: Minuit, 1985).
- Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française* (Combres: Ed. de l'Eclat, 1991).
_____, *La phénoménologie dans tous ses états* (Paris: Folio Essais, 2009).

- Eltchaninoff, Michel, *Dostoïevski: le roman du corps* (Grenoble : Jérôme Million, 2013).
- Falque, Emmanuel, *Hors phénomène: Essai aux confins de la phénoménalité* (Paris: Hermann, 2021).
- _____, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières* (Paris: Lessius, 2013).
- Foucault, Michel, *Les aveux de la chair — Histoire de la sexualité IV* (Paris: Gallimard, 2018).
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto* (Lisboa: Relógio d'Água, 2013).
- Mazurel, Hervé, *L'inconscient ou l'oubli de l'histoire. Profondeurs, métamorphoses et révolutions de la vie affective* (Paris: La Découverte, 2021).
- Merleau-Ponty, Maurice, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960).
- _____, *L'Œil et l'Esprit* (Paris: Gallimard, 1964).
- _____, *Le primat de la perception* (Paris: Verdier, 2014).
- Molder, Maria Filomena, *O Absoluto que Pertence à Terra* (Lisboa: Edições do Saguão, 2020).
- Munch, Edward, *The Private Journals of Edward Munch: We are flames which pour out of the earth* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2005).
- Pascal, Dethurens, «La métaphysique poétique du spleen dans le Cancioneiro de Pessoa», in *Littératures* 37 (1997), 221-235.
- Pessoa, Fernando, *Œuvres poétiques* (Paris: Gallimard, 2001).
- Ponge, Francis, *Méthodes* (Paris: Gallimard, 1961).
- Sichère, Marie-Anne (éd.), *Écrits et propos* (Paris: ENSBA, 1992).
- Sloterdijk, Peter, *Nach Gott* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017).
- Soutine, Chaïm – De Kooning, Willem, *la peinture incarnée*, présentée au musée de l'Orangerie, Paris (15 septembre 2021 au 10 janvier 2022), [in orangerie.fr/fr/agenda/expositions/chaim-soutine-willem-de-kooning-la-peinture-incarnee](http://in.orangerie.fr/fr/agenda/expositions/chaim-soutine-willem-de-kooning-la-peinture-incarnee).
- Staats, Margaret – Matthiessen, Lucas, «The Genetics of Art: Willem de Kooning», in *Quest* '77 1 (1977/1), 70-71.
- Steiner, George, *Gramáticas da criação* (Lisboa: Relógio d'Água, 2002).
- Sicard, Manon, «Emmanuel Falque: Hors-phénomène. Essai aux confins de la Phénoménalité», in *Actu-Philosophia*, <https://www.actu-philosophia.com/emmanuel-falque-hors-phenomene-essai-aux-confins-de-la-phenomenalite/>, consulté le 9 juin 2022.
- Umbelino, Luís António, *Memorabilia: o lado espacial da memória (na esteira de Merleau-Ponty)* (Bahia: Editus, 2019).

CHORÉGRAPHIE PHILOSOPHIQUE

A PHILOSOPHICAL CHOREOGRAPHY

EMMANUEL FALQUE¹

Abstract: It sometimes happens that dance meets philosophy, because both are movements and thoughts of the body. They have have in common that they only unfold within and through the limit. To live “on the borders” is to reach the limits and never go beyond them. And whoever would like to fly will be crushed by a heaviness that he will have been wrong to refuse. This text, staged by the students of the contemporary dance conservatory of Tours (under the direction of Valerie de Mortillet, dance teacher), represents what the thought wanted to show for so long. We will thus associate the image with the reflection, to see precisely what is involved in the weight of our humanity: <https://www.youtube.com/watch?v=s8NIVz24YBU>

Keywords: limit; dance; body; finitude; evasion; death.

Résumé: Il arrive parfois que la danse rejoigne la philosophie, car l'une et l'autre sont des mouvements et des pensées du corps. Et elles ont en commun de ne se déployer que dans et par la limite. Vivre « aux confins », c'est atteindre les limites et ne jamais les dépasser. Et quiconque voudrait s'envoler s'écrasera d'une pesanteur qu'il aura eu le tort de refuser. Ce texte, mise en scène par les élèves du conservatoire de danse contemporaine de Tours (sous la direction de Valerie de Mortillet, professeur de danse) figure ce que la pensée depuis si longtemps voulait montrer. On associera ainsi l'image à la réflexion, pour voir précisément ce qu'il en est du poids

Resumo: Por vezes acontece que a dança encontra a filosofia, porque ambos são movimentos e pensamentos do corpo. O que elas têm em comum é que só se manifestam dentro e através do limite. Viver “nos confins” é atingir os limites e nunca os ultrapassar. E quem quiser voar será esmagado por uma gravidade que terá errado em recusar. Este texto, encenado pelos alunos do conservatório de dança contemporânea de Tours (sob a direcção de Valerie de Mortillet, professora de dança) figura o que o pensamento desde há muito tempo queria mostrar. Associaremos, assim, a imagem à reflexão, para ver precisamente o que está envolvido no peso da

¹ Institut catholique de Paris – Faculté de philosophie. ORCID: 0000-0002-1239-7100.

de notre humanité : <https://www.youtube.com/watch?v=s8NIVz24YBU>

Mots-clés: limite; danse; corps; finitude; évasion; mort.

nossa humanidade: <https://www.youtube.com/watch?v=s8NIVz24YBU>

Palavras-chave: limite; dança; corpo; finitude; evasão; morte.

AUX CONFINS: MÉTAPHYSIQUE DE LA LIMITÉ

*Sur la musique:
Les quatre saisons de Vivaldi recomposée par Max Richter*

Thème:

On peut regretter d'être né, et vouloir aussi mourir, voire dépasser les limites qui nous sont assignées. Mais on demeure toujours là, dans le cadre invisible qui nous est fixé. Impossible à dépasser, tout périmètre nous donne d'exister. Car hors de la limite, nous ne pouvons évoluer. La mort, fin ultime, exige non pas de nous résigner mais de nous cantonner à cet espace où se meuvent nos corps et se tiennent aussi nos pensées. Nous confondons trop souvent la *limite* et la *limitation*. La première fait état de notre être-là dans sa pure contingence. La seconde se rebelle contre notre être limité, croyant faussement dépendre d'un au-delà qui jamais n'est directement donné. *Les confins* désignent l'extrémité d'un monde ou une terre étrangère que l'on peut certes atteindre, mais sans jamais aller au-delà ou en opérer la trouée. Dans une *métaphysique de la limite*, l'homme inéluctablement demeure dans un *en-deçà* impossible à dépasser, mais en lequel l'existence pèse de tout son poids. Il y a certes une douleur d'exister, mais en elle se tient notre gravité. *Aux limites*, ou plutôt *sur la limite*, davantage qu'au-delà des limites: tel est ce qui fait notre pesanteur comme aussi notre plus grande légèreté.

Tableau 1: Tête-à-tête [morceau 1 (2)]

Douze hommes se trouvaient là, comme des apôtres en mal d'exister. Ils auraient bien voulu échapper à ce destin qui leur était confié, fuir cette douleur impossible à porter, voire trouver un Christ ou un Messie venu les réconforter. Mais dans un premier temps à tout le moins, il n'en est rien. Tête-à-tête ou tête-contre-tête, ils partagent le poids de leur être comme aussi

leurs pensées. Quand les crânes se touchent, se ressent la frontalité de l'autre dans sa dureté et le soi impénétrable pris dans la carcasse de son exister.

Alors se transmettent les pensées, ou plutôt on croit y arriver. S'éclater vers plutôt que de demeurer groupé, telle la flèche d'une existence qui s'imagine dansante ou aux pieds légers. Mais voilà les corps qui buttent sur le mur d'un espace clôturé, sans échappatoire ni trouée. «Sans portes ni fenêtres», ce monde n'attend pas que nous puissions le transgesser. Pas d'autre choix que de s'y confronter, et de tracer ce cadre invisible que les corps positionnés viennent délimiter.

Tableau 2: Avec soi
[morceau 2 (3)]

Un homme se trouvait là seul, courbé sur soi, replié et enfermé – comme un point au centre d'un monde dont il se sait et se sent délimité. Couvert d'un voile, il préférerait oublier, ou disparaître pour ne plus exister. Une chape de plomb semble l'immobiliser, enfermé dans sa solitude dont il ne peut réchapper. Rampant comme le ver en un sol où il est aspiré, celui qui se croyait perdu touche les limites de l'univers pour s'y mesurer, et ne plus demeurer seul en ce centre où il se tenait comme enfermé.

Aux quatre coins du monde se tiennent pourtant les muses, comme quatre points cardinaux d'une existence certes à traverser mais jamais à dépasser. Traversant la diagonale qui les sépare de notre humanité, elles répondent à l'appel de l'homme esseulé et rejoignent la finitude de notre être-là toujours cantonné. Avec soi, le solitaire le devient maintenant avec l'autre. Recouvert de la même chape du poids de l'exister, le voilà cependant moins esseulé dans son être-là partagé.

Tableau 3: Démembrement
[morceau 3 (10)]

Mais les muses elles-mêmes n'y ont pas résistées. Les voilà tombées et mêmes contaminées de cette limite et de ce poids qui fait notre exister. Une chute dans la finitude plutôt que dans le péché, qui fait que soudainement elles éprouvent le poids, voire le désordre, de notre existence en mal de se trouver.

Démembrés, nous le sommes le plus souvent sans oser nous l'avouer. Nous avions cru, ou aurions aimé, être sauvé. Mais voilà que le chaos nous rejoint et fait de nous des êtres courbés. Tournés vers la terre, les muses comme les hommes sans cesse y sont aspirées. Les rêves de grandeur sont trop beaux, s'ils ne partagent aussi la folie de l'homme démembré.

Tableau 4: Désespoir
 [morceau 4 (6)]

Il faut bien s'y résigner. Nous sommes tombés, ou à tout le moins il n'est plus question de nous relever. La mort est là, le dernier acte est sanglant, et en voilà pour jamais. On aura beau crier, personne ne répondra à tant de solitude dans l'acte d'exister. On aura beau se regarder, rien ne croisera ou ne consolera notre douleur d'une limite dont nous ne pouvons réchapper.

Aurions-nous fauté, ou sommes-nous là des mourants au titre de notre pure et simple humanité ? Peu importe. Les uns se couvrent le visage de leurs mains, et les autres crient vers le ciel en croyant se masquer le corps. La douleur est là, à l'état pur, à l'état brut. Point n'est besoin de se résigner, ni non plus de se rebeller. Dans notre être-là il faut habiter, et reconnaître la pâche dont nous sommes faits. La limite absolue de la mort donne poids à nos limites. C'est à bien la regarder, moins pour la défier que pour la mesurer, que nous saurons ce qu'il en est de peser la gravité, voire le sens ou le non-sens, de notre acte d'exister.

Tableau 5: L'éphémère
 [morceau 5 (11)]

Anéantis, il nous faut pourtant bien vivre. Que l'on meurt ou que l'on court chaque jour vers la mort, certes on ne saurait y réchapper. Et qu'il y ait un mal d'exister on ne saurait le nier, jusqu'à en souffrir à l'extrême et parfois succomber.

Mais l'éphémère pourtant demeure. Et la volée des jours, si elle n'a rien de censé, peut néanmoins se laisser danser. Le papillon se cogne à la paroi, mais sans toujours s'y coller. Tourbillon de vitalité, la limite nous donne aussi d'exister. Le mur invisible qui nous tenait enfermé, fait qu'en notre demeure il faut bien tournoyer.

L'homme a pu se croire esseulé, buter contre le cadre du monde ou de sa propre corporéité, rêver de muses venues le délivrer, et prendre acte du désespoir dans lequel il demeure plongé. Des ailes néanmoins lui sont restées attachées. Non pas celles qui lui permettraient de s'échapper ou de réchapper au néant de l'existence ou au cadre qui lui a été fixées. Mais celles par laquelle il peut encore voltiger, faire parfois preuve de légèreté et virevolter dans un monde où les saisons ne cessent de changer comme un dieu aux pieds légers.

Tableau 6: Au travers

[morceau 6 (12)]

A force de virevolter, l'homme pourrait bien se sentir des ailes pousser. Mais c'est oublier que l'éphémère n'est jamais une manière de passer au travers. On traverse souvent les jours sans rien y chercher de sensé, et consommer chaque instant comme s'il allait se renouveler. Puis vient le moment où l'on sait, et où l'on sent, que la fin va arriver. Certes l'arrêt est violent, et il n'y a rien de pire que l'être agonisant.

Reste que le papillon parfois s'éteint à force d'avoir trop tournoyé, comme l'orchidée qui le plus souvent ne fleurit que quelques jours avant de faner. On ne meurt pas seulement à la limite, on s'épanche et on s'étend parfois *sur* la limite. A la frontière de notre monde, l'ange déchu a compris que l'être-là de son exister comptait davantage que tous les arrières-mondes qu'on lui promettait.

D'autres hommes au loin, voire des dieux ou un Dieu, pourront peut-être l'attirer, et qui sait un jour l'en tirer. Mais tant que nous sommes là, sur la route ou *in via*, on se contentera de l'ici-bas – sûr que la frontière n'est jamais uniquement une barrière. Aux confins, ou aux terres lointaines de sa propre existence, l'homme a touché. Rien, par lui-même, ne lui permettra de s'en défaire ni de s'en séparer. Mais des regards sauront sinon l'attirer, au moins ne pas le laisser à jamais esseulé.

DOCUMENTO

SOBRE A TRADUÇÃO PORTUGUESA DE ESPECTROS DE MARX

ABOUT THE PORTUGUESE TRANSLATION OF SPECTERS OF MARX

BRUNO PADILHA¹

Abstract: The publication of the Portuguese translation of Specters of Marx is a fortunate opportunity to examine not only the book's contemporaneity but also its importance within the Derridean corpus. The present text aims at an introductory reading that stresses both the plagues devastating our world and the call to justice (not to be identified with the Law). «Time is out of joint», writes Jacques Derrida quoting Shakespeare's Hamlet: cry of sorrow and plea to responsibility.

Key words: Spectres of Marx; Marx; Jacques Derrida; Deconstruction; Justice; Responsibility.

Resumo: A publicação da tradução portuguesa de Espectros de Marx revela-se uma feliz ocasião para examinar não apenas a contemporaneidade do livro, como também a sua importância no corpus derridiano. Neste texto vamos ensaiar uma leitura introdutória que saliente quer as pragas que assolam o mundo quer o apelo à justiça (diferente do direito). «Time is out of joint», escreve Jacques Derrida citando o Hamlet de Shakespeare: lamento e apelo à responsabilidade.

Palavras-chave: Espectros de Marx; Marx; Jacques Derrida; Desconstrução; Justiça; Responsabilidade,

Résumé: La publication de la traduction portugaise de Spectres de Marx est une heureuse occasion pour examiner tant la contemporanéité du livre que son importance dans l'ensemble de l'œuvre derridiennne. Dans ce texte nous voulons essayer une lecture introductoire qui fait ressortir soit les plaies de notre monde soit l'appel à la justice (à distinguer du droit). «Time is out of joint», écrit Jacques Derrida en citant Hamlet de Shakespeare: lamentation et appel à la responsabilité.

Mots-clés: Spectres de Marx; Marx; Jacques Derrida; Déconstruction; Justice; Responsabilité.

¹ Universidade de Coimbra - Faculdade de Letras. Email: brunocpadilha@gmail.com
ORCID: 0000-0001-6574-8536

1.

Esta nota de leitura, à laia de recensão, é porventura uma excelente ocasião para, em primeiríssimo lugar, saudar a recente tradução de *Espectros de Marx* por Fernanda Bernardo². Não apenas por continuar a divulgação, no nosso país, do idioma filosófico de Jacques Derrida, mas também por se tratar da edição de uma obra cujas análises se revestem de uma urgente atualidade. Saudamos de igual modo a preocupação pedagógica da tradutora na sua tarefa de dar a ler o difícil e singular idioma derridiano: aos leitores portugueses é dada uma via de acesso ao texto a partir de um profundo conhecimento da extensa obra de Derrida, e certamente que as inúmeras notas de tradução (principalmente nas primeiras páginas), além de justificarem difíceis opções de tradução, ajudarão a esclarecer não apenas o contexto das afirmações do filósofo como também o arsenal conceptual mobilizado (e neste ponto é essencial compreender o alcance filosófico e as implicações políticas da torção a que o filósofo sujeita muitos dos nossos conceitos mais familiares e seguros).

Neste sentido, assim o cremos (e esperamos), esta edição portuguesa suscitará naturalmente o interesse dos leitores assíduos da obra do filósofo francês, e ademais de todos quantos se inquietam com os cenários catastróficos que *nos assolam* – entre eles, precisamente, esse terrível fantasma que com regularidade (re-)aparece (para desde já recorrer ao termo a que nesta tradução se lança mão para verter o *revenant* derridiano), a saber, o do fim dos tempos e dos mundos. Não basta, todavia, e essa é talvez uma das grandes lições desta obra, identificar o (re-)aparecente para dele nos livrarmos ou para o (es-)conjurar, uma vez que – como o filósofo repetidas vezes o escreve – um espectro, um fantasma se furtam sempre à identificação plena e segura – como aliás se dá a ler trazendo para este seu «pensamento do espectro»³ o *Hamlet* de William Shakespeare. Fantasma, espectro, essa «coisa inominável ou quase» que vem «a desafiar a semântica tanto quanto a ontologia, a psicanálise tanto quanto a filosofia»⁴. É a mesma coisa que (re-) aparece, é outra? «Marcelo: *What, ha's this thing appear'd againe tonight?* Bernardo: *I have seene nothing*». O próprio dos fantasmas e dos espectros é pois esquivarem-se à identificação temporal e espacial – sempre *mais de um/não mais um* (*plus d'un* na sua múltipla escuta como nos alerta a nota de tradução da página 25). Como bem se vê, por um dos seus fios, *Espectros de*

² Jaques Derrida, *Espectros de Marx*, trad. Fernanda Bernardo (Coimbra: Palimage, 2021), 283 pp.

³ Derrida, *Espectros de Marx*, 280, n 42

⁴ Derrida, *Espectros de Marx*, 30

Marx continua o longo questionamento derridiano da suposta simplicidade e unidade do presente e da presença do presente. Haveremos de aqui voltar.

Na perspetiva de uma leitura “menos” especializada, *Espectros de Marx* comporta, em especial no terceiro capítulo, intitulado «Usuras (pintura de um mundo sem idade)», uma longa discussão do «quadro negro»⁵ deste nosso «mundo» globalizado (melhor, mundializado, *mundialatinizado*). «O mundo vai mal», escreve Derrida, «a pintura é sombria, dir-se-ia quase negra», e todos nós acenamos, quase trinta anos depois (recordese que *Espectros de Marx* teve origem numa «conferência proferida no decurso de duas sessões, a 22 e 23 de Abril de 1993, na Universidade da Califórnia (Riverside)», em sinal de concordância. Os desenvolvimentos «tecno-tele-mediáticos» expõem e exporão a uma velocidade exponencial os limites das instituições públicas e privadas, começando talvez por pôr a nu as insuficiências de uma tal separação (absoluta) entre as duas esferas. A eficácia mediática de um *soundbite*, de um *tweet* é hoje incomparável aos tradicionais discursos políticos, ou ao minucioso e demorado processo jurídico. J. Derrida não podia saber ainda até que ponto seriam justas as suas palavras, citemo-las sem pressas:

A representatividade eleitoral ou a vida parlamentar não está somente falseada, como foi sempre o caso, por um grande número de mecanismos sócio-económicos, mas exerce-se cada vez pior num espaço público profundamente transtornado pelos aparelhos tecno-tele-mediáticos e pelos novos ritmos da informação e da comunicação, pelos dispositivos e pela velocidade das forças que representam⁶.

Não se trata, contudo, e Derrida deixa-o bem claro (leia-se: «como foi sempre o caso»), de chorar por um tempo inocente, em que a técnica e a tecnologia não tinham ainda invadido o espaço público – como se elas, a técnica e a tecnologia nas suas diferentes formas, não fossem antes a condição de possibilidade da constituição deste último. Mas tão-pouco se trata de ignorar a singularidade da «nossa» contemporaneidade – se a obra nos adverte para o caráter constitutivo do «out of joint» e da própria temporalidade do tempo, daquilo que faz o tempo, não deixa, por outro lado, de pensar a especificidade com que este «out of joint» *constitutivo* se reveste na «nossa» época, no «nosso» mundo. E se, neste contexto, nos socorremos das aspas em torno do determinante possessivo é para apontar desde já para algumas das pragas da «“nova ordem mundial”»⁷ que o filósofo identifica neste terceiro capítulo de *Espectros*. Desemprego, a «exclusão massiva de cidadãos sem abrigo (*home-*

⁵ Derrida, *Espectros de Marx*, 138

⁶ Derrida, *Espectros de Marx*, 139

⁷ Derrida, *Espectros de Marx*, 142.

*less) de toda a participação na vida democrática dos Estados»⁸ ou «as guerras interétnicas»⁹ apontam bem para a heterogeneidade, os desajustes e as desigualdades que a unidade de um *nós* não pode senão olvidar e, no pior dos casos, ocultar. Como falar hoje de um *nós* – uniforme e maciço – quando uns correm para a 3.^a dose da vacina contra a Covid-19 e outros não têm sequer a possibilidade de acesso à vacinação? Sabemo-lo, do mesmo modo, que o que é *aqui* um diagnóstico reservado pode ser *ali* uma sentença de morte. É bom, por conseguinte, não esquecer os efeitos *diferenciais* do crescimento tecnológico e da sua expansão. «*The time is out of joint*»¹⁰.*

Não se pense contudo que se pretende denunciar simplesmente a desconjunção e o transtorno, como se fossem puros males. No capítulo anterior, o segundo do livro («Conjurar – o Marxismo»), e na sua discussão e leitura do *bestseller* *O fim da história e o último homem* de Francis Fukuyama, J. Derrida analisa precisamente os perigos (e as injustiças) que um tal discurso – isto é, de um discurso com pretensões a saltar por cima ou a superar o desvio e o «fora dos eixos» – traz consigo. Não caindo nunca numa leitura simplista do livro de Fukuyama («não é assim tão mau ou tão ingênuo como o deixaria crer uma exploração desenfreada que o exibe como a mais bela montra ideológica do capitalismo vencedor numa democracia liberal»¹¹), o filósofo procura mais exatamente os pressupostos de um tal anúncio da «boa nova» (a «boa nova» da aliança «da democracia liberal e do “mercado livre”») – anúncio esse que coabita bem com a miséria e a indigência da «realidade empírica» (as tais pragas). De algum modo, pela lógica de Fukuyama tal como ela é relida por J. Derrida, o ideal já se *des-cobriu*, está já de certa forma presente¹², fez irrupção da história (como o seu *telos*) mas a dita «realidade empírica» está atrasada – não é ainda aquilo que deve ser, e que em última análise tem de ser. Nesta perspetiva, injusto é tudo quanto impede o ideal de plasmar-se e constituir-se *efetivamente*. Com alguma frequência será mesmo necessário dar um “empurraozinho à realidade” que está a ficar para trás – em nome da justiça e da democracia.

O que Derrida nos ensina, porém, é a ver neste tipo de discurso a injustiça mesma – como aliás nos dava a entender não apenas o seu recurso à “definição” levinasiana de justiça¹³ mas também quando, ainda no «Exórdio», escreve que a questão da justiça «provém do porvir» e, neste sentido, excede «toda a presença como presença a si». Começamos assim a vislum-

⁸ Derrida, *Espectros de Marx*, 143.

⁹ Derrida, *Espectros de Marx*, 144.

¹⁰ Derrida, *Espectros de Marx*, 47.

¹¹ Derrida, *Espectros de Marx*, 104.

¹² Cf. Derrida, *Espectros de Marx*, 113-114

¹³ Derrida, *Espectros de Marx*, 53: “A relação a outrem – ou justiça”, escreve Lévinas».

brar a (hiper-)radicalidade¹⁴ que o pensamento de Derrida comporta, nomeadamente aqui através da questão, ou antes da *experiência*¹⁵ da justiça. De certa maneira, num jeito um tanto oracular, dir-se-ia que há que pensar a justiça a partir da disjunção, do «out of joint», e não este último a partir da justiça. Explicamo-nos. Se a justiça é a «vinda do outro» (vem do outro e é a vinda do outro), «incalculabilidade do dom e singularidade da ex-posição an-económica a outrem»¹⁶, não é a disjuntura a sua possibilidade?¹⁷. À justiça concebida como «juntura, ajuntamento, ajustamento, articulação do acordo ou da harmonia»¹⁸, Derrida replica com a justiça enquanto ex-posição, assimétrica, à alteridade ab-soluta – ao que ou a quem vem¹⁹. Não há como ignorar a estranheza, a inquietação que uma tal discussão nos suscita. Não estamos nós, acima de tudo, tranquilamente seguros de que «fazer justiça»²⁰ consiste em restabelecer a ordem e a harmonia? Não assentam as nossas próprias instituições políticas e sociais numa tal segurança? A justiça, *como direito*, faz-se ou aplica-se («aplicar a lei», ibid.) nos casos em que, de uma forma ou de outra, a ordem foi ou está sob ameaça. Em caso de *prevaricação* (“infringir uma norma estabelecida”, do latim *praevericare*, no qual soa também *varus* (“que tem as pernas voltadas para dentro”, “as pernas *tortas*”) é preciso restituir a harmonia. Ora, o que nos é dado pensar ao longo de todo este livro, é que esta conceção de justiça (como direito) não é ela mesma possível senão pela *experiência* da justiça como *ex-posição* ao(s) outro(s). De facto, se a justiça fosse apenas uma questão de «aplicar a lei», uma lei já sempre dada previamente, nada se passaria, e num certo sentido, nada se faria. A medida estaria dada, “bastando” agora aplicá-la. Pois bem, acaso para aplicar a justiça (como direito) não seria ainda assim necessário que qualquer coisa viesse, do exterior, de fora, suspender a ordem e a harmonia? Os deuses não podem enterrar os mortos, lembra-nos o filósofo já na parte final²¹.

Ainda que não ousemos entrar aqui numa tal questão, lembremos no entanto o repensar da finitude que atravessa inúmeros textos do filósofo – entre

¹⁴ Leiam-se as notas de tradução das páginas 16, 29, 35 e 88 para o alcance do gesto singular da desconstrução derridiana.

¹⁵ Derrida, *Espectros de Marx*, 14, ss.

¹⁶ Derrida, *Espectros de Marx*, 53.

¹⁷ Derrida, *Espectros de Marx*, 52: «Não é a disjuntura a própria possibilidade do outro?», quer dizer, da justiça tal como é aqui pensada

¹⁸ Derrida, *Espectros de Marx*, 54.

¹⁹ Derrida, *Espectros de Marx*, 53-61. Cf. a leitura derridiana do texto *Der Spruch des Anaximander* de Martin Heidegger, radicalizando – de certo modo – aquele que já fora o gesto do filósofo alemão ao distinguir *Dike* das «determinações jurídico-morais da justiça». Derrida, *Espectros de Marx*, 53-61.

²⁰ Derrida, *Espectros de Marx*, 53.

²¹ Derrida, *Espectros de Marx*, 281.

os quais *Espectros de Marx*. Uma finitude não mais pensada enquanto limitação, mas sim enquanto ex-posição a outrem – justiça. Poder-se-ia dizer, por conseguinte, que a justiça (que não o direito) é coisa de finitude.

Mas então, interroga-se e interroga-nos J. Derrida, «como distinguir entre dois desajustamentos, entre a disjuntura do injusto e a que abre a dissimetria infinita da relação ao outro, quer dizer, o lugar para a justiça?»²²; de facto, esta é sem dúvida uma das grandes inquietações que as considerações anteriores não podem senão suscitar. Por outras palavras, como distinguir entre a disjuntura como atentado ao direito (justo) e a disjuntura como a condição sem a qual a justiça jamais teria chances? Parece-nos que é na subtil diferença entre estas duas “figuras” do «out of joint» que se debate a herança derridiana no tocante à política e ao político. Uma vez mais, é impossível entrar aqui no longo debate em torno destas problemáticas²³, sublinhariámos apenas que a *experiência* da justiça é ao mesmo uma experiência da *urgência*, inclusive da urgência de um «certo espírito da crítica marxista»²⁴. Não há aqui fórmulas mágicas que nos permitam esconjurar esta ambiguidade, como se – em última análise (e é precisamente a «última análise» que se vê questionada, cf. nota 1, p. 88) ela pudesse ser resolvida ou superada. «Tudo seria ainda simples se esta distinção entre justiça e direito fosse uma verdadeira distinção», dissera-o J. Derrida em «Do direito à justiça» (1989)²⁵. Por conseguinte, a desconstrução (derridiana) e o apelo da justiça que a porta não são sinónimos de destruição ou aniquilação do direito ou das instituições – é bom repeti-lo para não apavorar os mais susceptíveis²⁶. Não há que procurar

²² Derrida, *Espectros de Marx*, 53.

²³ Cf. J. Derrida et al., *Ghostly Demarcations: A symposium on Jacques Derrida's Spectres de Marx* (London/New York: Verso, 2008 [1999]), p. 52 ; Fernanda Bernardo, «Derrida – Toujours déjà « politique » (écriture-parjure-pardon)» in *Revista Filosófica de Coimbra*, vol. 27, n.º 54, 2018, p. 211-248 ; Fernanda Bernard, *Derrida – em nome da justiça. Do cosmopolitismo à alter-mundialização por vir* (Coimbra: Palimage, 2021).

²⁴ Derrida, *Espectros de Marx*, 150.

²⁵ J. Derrida, *Força de Lei*, trad. Fernanda Bernardo, Porto: Campo das Letras, 2003, p. 37.

²⁶ Muito recentemente, mais precisamente nos dias 7 e 8 de janeiro, teve lugar na Sorbonne um colóquio intitulado *Après la déconstruction: reconstruire les sciences et la culture*, organizado pelo *Collège de philosophie*. Para aceder às diferentes comunicações apresentadas então: <https://decolonialisme.fr/?p=6517> [acedido a 27 de janeiro]. Na sua intervenção, Pierre-André Taguieff começa com as auspiciosas palavras «a desconstrução como máquina de guerra contra a civilização ocidental». A propósito, diga-se que não se trata somente de um *fait divers*; o ministro francês da Educação, da juventude e do desporto, Jean-Michel Blanquer abriu as jornadas. Naturalmente, o evento já fez correr muita tinta. Com mais ou menos acidez e ironia, foi-se lembrando que antes de procurar um depois ou um pós-desconstrução convém na verdade ler efetivamente as obras e

em *Espectros de Marx* alternativas aos partidos, aos Estados, à cidadania ou até mesmo às identidades nacionais, tão-pouco objetar ao filósofo o facto de não apresentar “medidas concretas” – como se nisso se esgotasse o interesse do questionamento filosófico. «Que não devem inquietar-se», responde J. Derrida quando questionado sobre os «seus detractores que o acusam de aniquilar a própria ideia de sujeito humano»²⁷, e que a leitura de *Espectros* nos permite estender a estas outras instituições e conceitos²⁸. Sim, por um lado, «não se inquietam» porque não se trata de pura e simplesmente deitar abaixo a «civilização ocidental» e as suas instituições. Por outro, contudo, «devem inquietar-se», uma vez que é preciso vigiar e meditar sem descanso – também em razão da distinção, que é preciso (*il faut*²⁹) salvaguardar sempre, entre os «dois desajustamentos». Afinal, onde está a universalidade (que essa mesma civilização clama para si) quando um número elevado de pessoas estão ainda dela excluídas? Haveria ainda, hoje, que mencionar a questão do sofrimento dos outros viventes não-humanos (seja ele direta ou indiretamente provocado pela atividade humana) a que J. Derrida faz uma breve alusão³⁰. Ou ainda, como esquecê-lo, a premência atual da crise climática, que este livro de J. Derrida, embora não a discutindo explicitamente, nos ajuda a pensar³¹. Porém, não sendo o tom da obra taumatúrgico, nem o seu objetivo propor um novo ideal ou um novo *telos* que viesse finalmente fechar a porta aos fantasmas, não cremos em absoluto que isto seja uma razão para ignorar a importância decisiva de *Espectros de Marx*. Pelo contrário, se nos podemos atrever a dizer. Se há um apelo que atravessa o livro inteiro é uma certa vigília sem piedade. Sem álibi *ideal*, e reivindicado um «certo *espírito*

os textos que se pretende exorcizar (Mathieu Potte-Bonneville [<https://aoc.media/analyse/2022/01/26/qui-a-peur-de-la-deconstruction/>]; Jacob Rogozinski [https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/23/on-peut-se-demander-si-ceux-qui-accusent-la-deconstruction-derridienne-d-etre-uniquement-destructrice-ont-lu-derrida_6110613_3232.html]; Elisabeth Roudinesco [https://www.lemonde.fr/idees/article/2022/01/19/elisabeth-roudinesco-on-ne-combat-pas-des-derives-en-faisant-la-guerre-a-l-intelligence_6110143_3232.html]).

²⁷ J. Derrida, «A Desconstrução e o Outro», trad. Fernanda Bernardo et al. in Fernanda Bernardo, *Derrida – o dom da diferença (Desconstrução-Pensamento-Literatura)* (Coimbra: Palimage, 2019), p. 41.

²⁸ Derrida, *Espectros de Marx*, 162: «reelaboração profunda e crítica do conceito de Estado, de Estado-nação, de soberania nacional e de cidadania».

²⁹ Derrida, *Espectros de Marx*, 16. Cf. Nota de tradução 1.

³⁰ Derrida, *Espectros de Marx*, 149: «com pesar, deveremos deixar aqui de lado a questão, no entanto indissociável, do que se torna a vida dita «animal, a vida e a existência dos «animais» nesta história».

³¹ Cf. Matthias Fritsch et al. (ed.), *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2018); Philippe Lynes, *Futures of Life Death on Earth: Derrida's General Ecology* (London: Rowman & Littlefield, 2018).

da crítica marxista», «tratar-se-ia de voltar a pôr em questão, em alguns dos seus predicados essenciais, o próprio conceito do dito ideal»³².

Digamo-lo economicamente: a *justiça* em sede derridiana³³ não é nem um *telos*³⁴, nem uma ideia reguladora da razão³⁵. Outro tanto pode ser dito do sintagma «democracia por vir»:

Trata-se aqui do próprio conceito de democracia como conceito de uma promessa que não pode surgir senão num tal diastema (desvio, falhanço, inadequação, disjunção, desajustamento, estar «out of joint»). É por isso que nos propomos falar sempre de democracia *por vir*, não de democracia *futura*, no presente futuro, nem sequer de uma ideia reguladora, em sentido kantiano, ou de uma utopia³⁶.

Portanto, como bem se vê, não há que temer. A desconstrução derridiana não veio instalar qualquer ditadura *wokist*, nem tão-pouco oprimir o «homem branco ocidental» – pobre e enigmática criatura perseguida por todos os lados³⁷. Muito menos é *Espectros de Marx* um assalto à civilização ocidental e às suas instituições.

2.

Até ao momento temos vindo a elencar alguns elementos de uma leitura mais geral, principalmente aqueles que nos parecem essenciais para compreender não apenas as *intenções* de J. Derrida (não que o interesse deste texto, e de qualquer texto, se esgote nesta questão da *intenção*, que aliás o filósofo desde cedo procurou interrogar) mas também o alcance atual do texto. Gostaríamos agora de puxar outros fios: nomeadamente, a) o lugar de Marx e do marxismo em *Espectros de Marx*, e – muito brevemente e para terminar – b) em que medida o livro nos dá a pensar a coerência da obra de J. Derrida que não em termos de uma qualquer viragem ética ou política. Veremos, aliás, como estes fios estão intimamente conectados nesta obra.

³² Derrida, *Espectros de Marx*, 151.

³³ Singularmente distinta do direito; cf. Derrida, *Espectros de Marx*, 16; 61.

³⁴ Cf. Derrida, *Espectros de Marx*, 72: onde o filósofo procura discernir «entre a escatologia e a teleologia»

³⁵ Cf. igualmente J. Derrida, *Vadios*, trad. Fernanda Bernardo et al. (Coimbra: Palimage, 2009), p. 163-176.

³⁶ Derrida, *Espectros de Marx*, 116.

³⁷ Sem querer «bater na mesma tecla», os mais corajosos podem visitar a página de apresentação do *Observatoire du décolonialisme* (https://decolonialisme.fr/?page_id=73), que por uma questão de decoro não nos atrevemos a citar.

Em *Posições* (1975) deixava-se adivinhar a importância de Marx e do texto marxista para o pensamento derridiano – e não apenas no sentido de compreender a sua génese. Mas, afirmava então o filósofo, um tal confronto ou uma tal explicação permanecia «ainda por vir», pelo menos na forma de publicação, pois sabemos hoje que muitos dos seminários lecionados pelo filósofo nos anos 70 estavam já marcados por uma tal explicação³⁸. Em *Especetros de Marx* relembra-se não apenas o contexto cultural em que a meditação derridiana se desenvolveu³⁹, como também a responsabilidade «teórica, filosófica, política» que leva o filósofo a escrever «será sempre uma falta não ler e reler e discutir Marx»⁴⁰. Primeiro ponto, fundamental, a reter: o livro não é um ajuste de contas com a herança marxista, ou qualquer exorcizar do contexto social e cultural que viu emergir a desconstrução. Por conseguinte, muito menos podia a iminência da desaparição da «máquina de dogmas e os aparelhos ideológicas “marxistas”» servir de desculpa para fugir à necessidade de uma tal explicação. Recorde-se, aliás, que *Especetros de Marx* tem na sua génese a participação de Jacques Derrida num colóquio intitulado «Whither Marxism?» que, já o referimos, teve lugar em 1993 – estando deste modo marcado por consideráveis circunstâncias históricas (a queda do muro de Berlim e a dissolução da União Soviética). *Whither marxism* de que o filósofo nos dá uma dupla escuta percorre os diferentes capítulos da obra, a saber, «Aonde vai o Marxismo», «mas também, subrepticiamente, «Está o marxismo em vias de perecer (wither)?»»⁴¹.

Perante este contexto não podemos senão esperar, da parte de Derrida, um gesto profundamente intempestivo, de que é impossível não detetar a «subversão»: afirmar a herança e o porvir de Marx e de um certo marxismo numa época em que, um pouco por todo o lado, se clamavam as suas mortes. Digamos que o próprio *Especetros de Marx* está «out of joint», fora dos eixos relativamente ao seu tempo, nomeadamente quando o filósofo põe a sua reflexão do lado de um certo espírito do marxismo. Escutemos Derrida:

Dissimulando-se todos estes falhanços e todas estas ameaças, pretender-se-ia dissimular o potencial – força e virtualidade – do que se chamará o princípio, e mesmo, sempre na figura da ironia, o *espírito* da escrita marxista. Este *espírito* da crítica marxista, que parece hoje em dia mais indispensável do que nunca, estaríamos nós tentados a distingui-lo tanto do marxismo como da ontologia, sistema filosófico ou metafísico, como “materialismo

³⁸ Cf. Thomas Cément Mercier, « Différence sexuelle, différence idéologique: Lectures à contretemps (Derrida lisant Marx et Althusser, dans les années 1970 et au-delà) » in *Décalages*, Vol. 2, N.º 3, p. 11.

³⁹ Derrida, *Especetros de Marx*, 40.

⁴⁰ Derrida, *Especetros de Marx*, 40.

⁴¹ Derrida, *Especetros de Marx*, 9.

dialético”, e do marxismo como materialismo histórico ou como método, e do marxismo incorporado nos aparelhos do partido, em Estados ou numa Internacional operária⁴².

É importante ressalvar que embora não esteja em questão defender estes aparelhos ideológicos, também não se pretende reabilitar o pensamento de Marx fora de qualquer disputa política ou ética (p. 65-66). Pelo contrário, num gesto a que a desconstrução derridiana nos habitua, *Espectros de Marx* insiste – nomeadamente no primeiro capítulo («Injunções de Marx») – na necessidade de *abrir* os textos de Marx a uma releitura além, frequentemente, daquilo a que se chama marxismo. Não está em causa, assim, neutralizar o alcance político ou ético deste ou daquele texto de Marx, mas antes sublinhar em que medida o seu interesse – o interesse da obra de Marx – não se esgota nas teses e/ou posições que tradicionalmente se procurou retirar dali. Uma vez mais, e não podemos deixar de o notar, é a questão do texto e da leitura que Derrida nos obriga a pensar. Acima de tudo, assim o pensamos, o filósofo guia a sua reflexão no sentido de salientar o que locomove a crítica marxista – esse *espírito* de que nos fala a passagem que citámos acima. Em suma, um «certo *espírito*» atento às exclusões (para não dizer, brutalmente, aniquilações) que se escudam nas identidades nacionais e na lógica de mercado⁴³.

É talvez nesta linha que se pode pensar o cruzamento entre Marx e o *Hamlet* de Shakespeare⁴⁴. Derrida pensa a sua (e a nossa) condição de herdeiros (especificamente, neste contexto, de herdeiros de Marx) a partir da questão do fantasma, e do tempo e espaço “enigmáticos” deste. Como o filósofo o dirá, «ser é herdar»:

Somos herdeiros, isto não quer dizer que *temos* ou que *recebemos* isto ou aquilo, que determinada herança nos enriquece um dia com isto ou aquilo, mas sim que o *ser* do que nós somos é, em primeiro lugar, herança, quer nós queiramos e o saibamos ou não⁴⁵.

Começamos por herdar. Esta passividade («queiramos e saibamos ou não») implica, paradoxalmente, que a herança não é um *dado* – «é sempre uma tarefa»⁴⁶. Como nos mostra a figura de Hamlet, que é, intempestivamente (sem horizonte de espera, portanto) *visitado* pelo fantasma de seu pai, e que não recebe qualquer *dado* mas antes do mais uma tarefa, uma responsabilidade («With all my loue I doe commend me to you»). A herança traz

⁴² Derrida, *Espectros de Marx*, 122-123.

⁴³ Derrida, *Espectros de Marx*, 142-ss.

⁴⁴ Cf. o exergo do primeiro capítulo; Derrida, *Espectros de Marx*, 23.

⁴⁵ Derrida, *Espectros de Marx*, 100.

⁴⁶ Derrida, *Espectros de Marx*, 100.

consigo a *obrigação* da seleção, da escolha, da triagem – a liberdade é um dom do outro. É esta a natureza da *injunção* de Marx, à qual – por vezes contra os que se pretendem os únicos e legítimos herdeiros da obra – Derrida pretende aqui responder. Ao mesmo tempo, contra todos os que sabem, ou crêem saber que de «Marx está morto» e bem morto, Derrida reivindica o direito – o dever inclusive – de ler e reler a obra de Marx⁴⁷. Contudo, ter-se-á já compreendido, não se requer a dedução de novas teses ou novas posições, mas antes mostrar em que sentido os textos, neste caso os textos assinados por Marx, não são redutíveis a elas. Há sempre restos – ou espetros. Tudo quanto não se deixa reduzir à ontologia da tese, da posição. É essa também a *justiça* de uma leitura: dar a voz ao outro, escutar o seu apelo.

Este é o momento para assinalar o modo como Derrida faz tremer a distinção entre espírito e espetro (que aliás já se deixa antever na própria ambiguidade do termo *sprit*, *Geist* e também na palavra portuguesa *espírito*). Ao trazer para a discussão esta questão pretendemos sobretudo vincar em que sentido este «certo *espírito* da escrita marxista» ou da «crítica marxista» não é qualquer coisa que paira *sobre*, *acima* dos textos de Marx. Digamo-lo muito resumidamente, este *espírito* do marxismo é, no mesmo lance, um *espetro* – ou espetros – enquanto este diz precisamente «uma incorporação paradoxal, o devir-corpo, uma certa forma fenomenal e carnal do *espírito*»⁴⁸. Não se trata, por conseguinte, de abandonar a obra de Marx para nos pormos à cata de um misterioso e inefável *espírito*, que estaria como que traído ou desvirtuado pela própria escrita ou crítica marxista. Pelo contrário, Derrida presta uma grande atenção à letra marxista. Vamos vê-lo nos próximos parágrafos, mas não sem primeiro assinalar que num das passagens mais claras a este respeito. Derrida não só reivindica este *espírito/espetro* da crítica marxista, mas escreve mesmo que a desconstrução «teria sido impossível e impensável num espaço pré-marxista»⁴⁹:

Mesmo se não foi mantida, pelo menos na forma da sua enunciação, mesmo se se precipitou para o presente de um conteúdo ontológico, uma promessa messiânica de um tipo novo terá imprimido uma marca inaugural e única na história⁵⁰.

Será nos capítulos 4 («Em nome da revolução, a dupla barricada (impura «impura história impura de fantasmas») e 5 («Aparição do inaparente: a «escamotagem» fenomenológica») que Derrida mais atenta e minuciosamente

⁴⁷ Derrida, *Especetros de Marx*, 40: «não haverá porvir sem isso».

⁴⁸ Derrida, *Especetros de Marx*, 29

⁴⁹ Derrida, *Especetros de Marx*, 158.

⁵⁰ Derrida, *Especetros de Marx*, 157.

lê Marx (citando frequentemente *A Ideologia Alemã*, *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte* e *O Capital*). Ora, a leitura destes dois capítulos remete-nos para o duplo genitivo do título (*Espectros de Marx*): por um lado, e como temos vindo a afirmar, o filósofo presta sempre especial atenção a tudo quanto não se pode resumir num qualquer marxismo (e que, por conseguinte, não pode senão (re-)aparecer), mas, por outro, segue-se o texto de Marx para ali descobrir a tentação do marxismo, a saber, «a caça aos fantasmas»⁵¹. A tentação de assistir à génesis dos fantasmas e dos espectros, para mais facilmente acabar com eles. Neste sentido preciso, *um certo Marx* repetiria as pretensões de uma «velha Europa»⁵². É esta duplicidade, cremos, que Derrida investiga e nos dá a ler. Ou melhor, esta quase-distinção, uma vez que não está em causa o mero confronto de dois gestos somente contraditórios. Ora se nota um certo *espírito* da crítica que atravessa os textos de Marx, incessantemente analisando tudo quanto se pretende simples⁵³, ora, ao mesmo tempo, se assinala a preocupação de, dando conta do processo de espectralização ou fantomalização, encontrar por fim a sua fonte e o seu fundamento. Fonte e fundamento (por exemplo, as condições materiais de produção) que seriam, por seu lado, independentes de um tal processo⁵⁴. Citemos, a propósito o próprio Derrida:

Por um lado, Marx faz questão de respeitar a originalidade e a eficácia própria, a autonomização e a automatização da idealidade como processos finitos-infinitos da *différance* (fantasmática, fantástica, fetichista ou ideológica [...] Mas, por outro lado, e permanecendo embora um dos pensadores da técnica, inclusive, de longe, da tele-tecnologia que, de perto ou de longe, ela sempre terá sido, Marx continua a querer fundar a sua crítica ou o seu exorcismo do simulacro numa ontologia⁵⁵.

Porém, mais do que constatar um tal *double bind* (*ibid.*), como se de uma limitação se tratasse, Jacques Derrida sonda a sempre possível tentação de encontrar, por fim, uma tal realidade anterior à sua repetição, à sua inscrição, enfim, aos espectros e aos fantasmas. Talvez seja mesmo esse o fantasma maior, se assim se poder dizer, e sem que, ao dizê-lo, possamos dizer que dele nos livramos: a afirmação da primazia da subsistência em si, que daria conta (no duplo sentido da expressão) de todos os suplementos e acidentes. A própria desconstrução derridiana se viu e vê frequentemente lida a partir de um tal esquema.

⁵¹ Derrida, *Espectros de Marx*, 178; 206.

⁵² Derrida, *Espectros de Marx*, 26, ss.

⁵³ A mercadoria, por exemplo. Cf. Derrida, *Espectros de Marx*, 244.

⁵⁴ Derrida, *Espectros de Marx*, 231, ss.

⁵⁵ Derrida, *Espectros de Marx*, 274.

Demorando-nos um pouco mais neste fio de leitura, lembramos que *Especetros de Marx* termina efetivamente com uma reflexão em torno desse terrível e temível fantasma de uma «vida absoluta», isto é, uma vida plenamente idêntica a si e sem diferença. Sem alteridade, e sabemos agora o que isso significa no tocante à justiça. Imunizando-se contra os outros, contra a vinda do outro, pensando assim estabelecer-se na certeza de si mesma, uma tal vida não é senão «mal absoluto» que «pode ter lugar». Pois bem, na “suspeita” diante da simplicidade (do presente e da presença do presente) vinca-se sobremaneira a herança da desconstrução relativamente ao pensamento marxista (Derrida di-lo sem margem para dúvidas: a desconstrução só é pensável como uma certa radicalização do questionamento aberto por Marx⁵⁶).

E, lembramo-lo, não por acaso *Especetros de Marx* abre com esta estranha palavra de ordem: «aprender a viver» (p. 13). O “nossa” livro é assim um apelo a um outro pensamento da vida.

3.

Para terminar esta breve nota de leitura (e, assim o esperamos, convite à leitura) desta *sobre-vida* do livro de Derrida, gostaríamos de muito brevemente chamar a atenção para a sua importância no contexto dos estudos derridianos, em especial a respeito da questão de uma suposta *viragem ética ou política*. Segundo uma tal perspetiva, os textos do final dos anos 80 e adiante, revelariam um volte-face na desconstrução derridiana. As questões do texto, da escrita, etc., teriam dado assim lugar às preocupações com as problemáticas éticas e/ou políticas (justiça, hospitalidade, soberania, etc.). Julgamos que *Especetros de Marx* pode ser lido como uma resposta a tais perspetivas ou leituras. A justiça como «vinda do outro» ecoa as noções de *rastro* e de *arqui-rastro* (que diz também «abertura da primeira exterioridade em geral») através das quais o filósofo procurará fazer claudicar os conceitos habituais de texto, sujeito, linguagem, racionalidade, etc. Um tal questionamento não pode senão comportar desde logo um alcance ético, político, etc. Não se nega, todavia, que as pressões de fatores externos (o dito “estado do mundo”) não tenham também condicionado as discussões a que Derrida jamais se furtou. A opção decisiva não é entre a continuidade ou a descontinuidade absoluta, mas antes de sublinhar a coerência da reflexão e da obra de Jacques Derrida. *Especetros de Marx* é talvez um lugar privilegiado para investigar esta e muitas outras interrogações.

⁵⁶ Derrida, *Especetros de Marx*, 158.

RECENSÕES

João Maria André. *Renascimento e modernidade: releituras filosóficas*, Coimbra, Grácio Editor, 2022, pp. 237. ISBN: 978-989-53448-3

O maior desafio de todo aquele ou aquela que se propõe a ir às águas mais profundas do pensamento e da vida em sociedade é manter viva em si a dúvida, a perseguição pelos problemas fundamentais que o *zeitgeist* suscita sempre, em qualquer momento da história; pelas estruturas de organização social, a grande maioria das pessoas veem-se privada do tempo de tal reflexão ou dos caminhos possíveis para tal mergulho. Além disso, o investigador pode encontrar muitos entraves nesse processo de leitura dos problemas e terminar à margem ou no máximo conseguir molhar os pés na historicização do pensamento. Captar a dinâmica ou a vida que pulsa numa filosofia é deixar-se envolver, mais do que com as letras, com o espírito infinito e livre que as transpassa. É nesta dinâmica que se insere *Renascimento e modernidade: releituras filosóficas*.

João Maria André põe em sua escrita uma marca de inquietude muito explícita. De início gostava de destacar o prefixo latino “re” que parece estar no gosto ou no método que o autor aplica à construção do seu pensamento. Não nos basta ver o mundo ou conhecer conceitos; no processo de assimilação desse mundo também é-nos preciso re-aprender avê-lo da melhor forma que as nossas capacidades cognitivas são capazes. Dito isso, a grande questão que pulsa na obra de JMA é a da natureza da relação entre do homem consigo mesmo, com o mundo (a natureza), com os outros homens e, porque não dizer, de uma certa forma com aquilo que o transcende. Nesse esforço por re-pensar essa questão, JMA faz um recorte e põe seus olhos no período de transição entre o pensamento tardo-medieval e o pensamento primaveril da modernidade; que constituem-se como que raízes do pensamento contemporâneo.

A obra está dividida em cinco capítulos que juntos apresentam uma unidade de pensamento, mas, separadamente, cada capítulo busca aprofundar um aspecto daquela unidade desdobrável. O primeiro capítulo ocupa-se preponderantemente de buscar os fios condutores do pensamento que constroem a ideia ou as teses e promessas da Modernidade desde o Renascimento. André percebe, a partir de cinco fios, a condução do pensamento a construir a ideia de modernidade; o primeiro fio trata da dignidade do homem que “prolonga-se na emergência do sujeito e na afirmação do seu poder” (p. 14), fórmula que equaciona suas quatro expressões: do homem como criador do conhecimento, como “*copula mundi*”, como microcosmo e como artista de si pelo prisma da liberdade. Desse fio, o que chama a atenção é a noção de poder e o lugar que esta ocupa. O poder é visto pelo autor como aquele que ganha contornos de exercício de domínio pleno da natureza no processo hermenêutico do homem.

Quer dizer, é o homem a imergir-se em sua própria natureza contraída e a perceber-se como imagem daquele poder divino, visto que dele tem a natureza intelectiva. Enxergando-se assim, o homem não se torna apenas um leitor do mundo, mas um sujeito de dominação do mundo, i.e., um sujeito que exerce poder sobre a natureza. JMA, ao que parece, enxerga nesse sutil movimento a constituição da noção de sujeito e objetividade do objeto. O segundo fio, que começa por ser cosmológico, pois é o movimento que Koyré tão bem equacionou na fórmula *Du monde clos à l'univers infini*, tem um desdobramento antropológico, pois “com a infinitização, o universo perde, assim, o seu centro e o homem passa a ser um minúsculo ponto a vaguear na sua imensidão infinita” (p. 20-21). Tal perspectiva conduz o homem a repensar o seu ponto no cosmos e realocar o centro por um deslocamento do corpo físico à razão. Essa movimentação traz suas consequências, entre as quais destaco uma, como sendo a mais central e impactante na construção da modernidade, destacada e bem iluminada por JMA: a distinção entre natureza e ser humano, que termina por tornar-se uma instrumentalização da natureza e da própria razão. Os efeitos disso, são incomensuráveis... ainda estamos a sentir, mesmo que não em sua plenitude. No terceiro fio, JMA destaca a emancipação do político e a emergência da autonomia da razão. A cena em que se dão esses aspectos decorre da filosofia de Nicolau Maquiavel. JMA afirma que “Antes de Maquiavel, o político ou estava subordinado à moral filosófica [...], ou estava subordinado à Religião e à Igreja” (p. 22). Dessa tensão ou desse “*Game of Thrones*” do temporal com o espiritual, a saída surge com as constituições de principados novos e conquistados que passam a realocar sua legitimidade na imanência do poder político, traduzido no uso das armas (expressão do poder econômico) ou na própria adesão do “povo”. Tal processo abre-nos, segundo JMA, duas vias: a via do pensamento utópico e a vida do realismo pragmático; a primeira subordinada à moral ou aos princípios filosóficos e a segunda numa perspectiva de respeitar a “verdade objetiva da coisa” (p.23), esta última equacionada no pensamento de Maquiavel. Simultâneo a essa emancipação política, há uma outra apresentada por JMA que é da razão, que está na emergência, tendo Descarte e Kant como os dois expoentes desse processo, e *Aufklärung* é a expressão máxima dessa razão autônoma “que constituirá a palavra de ordem do Iluminismo contra os dogmatismos do absolutismo ingênuo ou religioso” (p. 26). O quarto fio que poderá ser lido como um desdobramento ou consequência da construção que se vem a fazer dos anteriores: as categorias de tolerância, paz e pluralismo que constituem, nas palavras do autor, “herança inalienável” que “remetem para a capacidade de acolher o outro e o diferente e conviver com ele, sem o recurso à força dos dogmatismos e à violência das armas, no reconhecimento de que a verdade pode habitar o mundo de múltiplas formas inerentes às mais diversificadas perspectivas para a sua apropriação sempre marcada pela finitude humana” (p. 26). Esse argumento é central e traduz bem o espírito que paira no pensamento de alguns dos autores tanto do Renascimento quanto da Modernidade. Exemplos disso são *A paz da fé* (1453) de Nicolau de Cusa e *Tratado sobre a tolerância* (1762) de Voltaire. Por fim, o quinto fio é a famigerada ideia de progresso, que é tão própria da modernidade, que por um lado está assentada inicialmente nas ciências e nas técnicas e, por outro lado, ganha

contornos e força quando se encontra com a economia política, que nas palavras do autor “dá novas figuras à categoria de progresso que passa, assim, por ser identificado com o desenvolvimento da produção, da indústria ou da acumulação de capital” (p. 30). O que resulta do primeiro capítulo é o confronto a que o homem está submetido, um confronto que é relacional, tanto em sua dimensão singular e individual, quanto social e comunitária.

O capítulo II, intitulado *Raízes do pensamento ‘sub specie machinae’ no quadro de uma metafísica do poder e da vontade (Descartes revisitado)*, é de uma natureza filosófica profunda e inovadora, porquanto JMA resgada uma intuição sua de 1987¹ em que percebe a transição histórica do Renascimento para a Modernidade equacionada numa metafísica poder, mas aprofunda essa dimensão ora a caminhar pelas raízes cusanas dessa perspectiva, com a força do *possest*, ora a caminhar no pensamento moderno, como bem expressa o “cogito” cartesiano ou o “conatus” espinosista. É curioso o modo como o autor lê a história do pensamento e as relações ali existentes, mesmo que documentalmente se saiba que Descartes tenha tido acesso às obras de Nicolau de Cusa, mas JMA faz mais que relatar isso, ele encontra vias dialógicas entre as estruturas de pensamento desde a construção da tese de que há em Descartes uma *metafísica do poder* até a perspectiva de entender o homem como *imago dei*. O método desse constructo filosófico de Descartes e da modernidade está assentado, como bem é destacado, no pensamento *sub specie machinae*, que toma a *mathesis universalis* como lente a organizar o mundo conjectural e como fim do próprio pensamento cartesiano. E justamente por ter a matemática como fio condutor ou lente que melhor faz ver (ou dominar) o mundo do pensamento, é que JMA possibilita a conexão com o pensamento místico, que viu na matemática um percurso possível para se contemplar a unidade absoluta. Por fim, vê-se nesse capítulo uma viragem ou uma confluência de uma metafísica do poder que se traduz numa metafísica da vontade que ao longo da modernidade ganha novos contornos até se expressar numa metafísica da vontade de poder. Por fim, dois destaque da fala do próprio autor de *Renascimento e Modernidade*, a primeira diz respeito à expressão da vontade: “o conceito em que mais claramente se exprime a secularização do poder humano decorrente desta autonomização da vontade relativamente a qualquer referente teológico é, por mais paradoxal que o termo possa parecer, o conceito de generosidade” (p. 72-73); A segunda diz sobre a ambiguidade do poder do qual detém o homem: “o rosto do poder que produzindo o progresso pode produzir a elevação da qualidade de vida do ser humano, e o rosto do poder que produzindo o progresso pode produzir a bomba atómica, pode produzir Auschwitz, pode produzir a hecatombe nuclear. O poder humano. Apenas humano. E talvez demasiado humano” (p. 119).

O capítulo III é um convite a irmos às águas mais profundas do pensamento de Descartes para descobrirmos aquilo que pode ter sido negligenciado (intencionalmente ou não) pelos intérpretes: “*O outro corpo de Descartes*”. JMA procura preparar o

¹ Estamos a destacar a obra também referenciada pelo autor: João Maria André. *Renascimento e Modernidade: do poder da magia à magia do poder*, Coimbra, Livraria Minerva, 1987.

caminho para uma aproximação possível entre o pensamento cartesiano e o pensamento espinosista. Ganha, nesse percurso, especial destaque a obra *As paixões da alma* e algumas cartas que Descartes escreveu, como que materiais do alicerce para essa construção hermenêutica que permite ao autor fazer um movimento filosófico de perceber num primeiro momento o jogo conceitual entre o corpo-objeto e sua representação na alma ou na mente, sustentado pela ideia do “corpo-máquina” ou a ideia “*sub specie machinae*”, e uma outra vertente que põe em cena, através da mobilização do conceito de vontade e da teoria das paixões, desvelamento do corpo-sujeito presente na filosofia de R. Descartes (essa percepção encontra-se de modo particular nas pp. 127-132, e ganha aprofundamento nas seguintes); conclui ele que “o sujeito moral em Descartes não é propriamente a alma, mas a união corpo/alma, o composto, sendo assim a condição ética do homem devedora e implicadora igualmente da sua condição corpórea” (p. 146). JMA oferece ao leitor um método ou um caminho novo para a leitura de Descartes em que não seja ele reduzido apenas a um racionalismo estrito, mas que haja uma abertura de alma para perceber as camadas de profundidade que há no filósofo do século XVII. Dois corpos em Descartes. Qual manual de filosofia propõe uma análise nessa perspectiva? Para apresentar esse novo percurso, JMA cerca-se de fontes secundárias de excelência que abrem portas para sua criativa articulação intelectual. Articulação que só é possível, talvez, numa vida retirada, presente nos campos ou na periferia da imediatez. Não por acaso a citação última que faz de Descartes nesse capítulo parece soar, mesmo que diga “Repito apenas o que Descartes disse há quase quatro séculos” (p. 161), como que uma identificação ou *assimilatio*.

O Capítulo IV é resultado de uma força especulativa que o autor faz para convergir dois pensamentos que *per se* já são afluentes, dão o que pensar, mas que aos olhos apressados podem parecer não ter a mesma foz. Mesmo que seja possível afirmar que não desaguem no mesmo lugar, as águas do pensamento de R. Descartes e de B. Espinosa acabam se encontrando em algum momento do percurso, como bem demonstra JMA. A centralidade do encontro se dá a volta da teoria das paixões que nos autores examinados “se apresentam como tentativa de resposta aos desafios da vida”, tal esforço no ponto em que trata o autor de *Renascimento e Modernidade*, “é tudo menos linear e transparente” (p. 165-166). Afetos, ações e paixões são tratados com um exame muito rigoroso por JMA, por se tratar da própria constituição ou identidade do homem: a relação da mente com o corpo, essa relação unitária que é tão complexa. Assim, o presente capítulo começa por aplinar as veredas no terreno onde dar-se-á o encontro dos pensadores racionalistas envolvidos. Sustentado em *As paixões da alma* de Descartes e na *Ética* de Espinosa, JMA aprofunda sua reflexão a volta dos princípios estruturadores e do valor das paixões e como essas se movimentam e são postas na tensão entre corpo e mente (unidade do ser humano), e com uma escrita e até escolha de citações que revelam uma tonalidade poética, percebe ele que: “se pode e deve reconhecer que mesmo a razão espinosista é uma razão afetiva, não posso deixar de reconhecer simultaneamente que a razão cartesiana chega a ser uma razão generosamente apaixonada” (p. 209). Quer dizer, mesmo que os pensamentos corram por veredas diferentes, há momentos em que eles se encontram: esse encontro ocorre justamente na relação dos afetos e paixões com a razão. JMA aponta que nesse encontro

há uma transformação mútua, porque na medida em que a razão transforma os afetos e as paixões, em alguma medida e de certa forma, essa mesma razão é transformada pelos afetos e paixões. Disso, o autor retira três coincidências fundamentais entre os dois pensadores trabalhados, que podem ser encontrados na página 210, além da coincidência de que, para ambos os filósofos, a generosidade é um afeto que coincide com a virtude. Generosidade que em Descartes se traduz como a chave de todas as virtudes e em Espinosa afeto ativo que contraria os efeitos danosos das paixões negativas. Isso associado às coincidências da página referida, resulta na ideia de tranquilidade, ou aquilo que em Descartes seria “a forma suprema da alegria e da felicidade” e em Espinosa “um contentamento que reflete a harmonia integral do ser humano” ao que JMA complementa afirmando que a “imperturbabilidade não é a de quem, racionando, não sente, mas a de quem atingiu o equilíbrio sereno das emoções” (p. 211).

No quinto e último capítulo dessa obra, JMA lança-nos uma reflexão em que a partir das utopias renascentistas aprofunda as utopias contemporâneas, problematizando e revelando as contradições sociais existentes na história das nossas sociedades. Se ao longo dos capítulos anteriores vimos o autor trabalhar as raízes renascentistas do pensamento moderno, agora estamos a ser lançados e provocados a perceber as raízes das utopias contemporâneas no chão temporal do Renascimento. É possível que o que une e atravessa esses dois tempos seja o fato de ser caracterizado como tempo de transição ou de crise. O autor aponta duas profundas raízes dessas utopias: a primeira, segue uma certa tradição que se constitui a volta do nascimento da própria ideia de pólis; a segunda numa demarcada referência ao religioso e ao sagrado (à ideia de construção do ‘reino de Deus’). Mais do que resgatar as utopias apresentadas, coisa que o leitor poderá se confrontar no próprio capítulo do livro, JMA lança ali algumas indicações. Aqui destaco duas apenas: a) “‘a utopia’ enquanto tal é um fruto amadurecido do Renascimento e da descoberta do homem e do indivíduo que nele acontece” (p. 216). Pensar que toda utopia é, ao fundo, essa ideia de busca do homem em encontrar-se e encontrando-se encontrar os seus semelhantes é uma coisa que dá o que pensar; b) “colapso da civilização” (p. 220). A utopia, em alguma medida, surge porque a estruturação social do tempo ao qual ela emerge, de alguma forma, não está bem ou não está ocasionando um “bem-estar coletivo”. Cristo apresentou o “reino de Deus” como alternativa ao “império romano”; More apresentou a ilha de Utopia como alternativa ao sistema social e político de seu tempo.

Por fim, a palavra mais forte no texto é “diálogo”. JMA concentra suas melhores energias para mostrar a necessidade de se construir um novo mundo em que os muros (acrescendo físicos e existenciais) sejam destruídos pela vida dialógica, guiada por uma ética da responsabilidade que inaugure um novo ethos mundial.

A questão que me salta ao final é: “quem vai ou deve financiar esse processo e essa estrutura de um novo modo de relacionamento pautado na ética da responsabilidade, isto é, quem deve baixar as armas e iniciar esse processo? O desenvolvimento e o bem-estar social Europeu bem como o Norte-Americano foram custeados pelas explorações e colonizações das periferias globais (mais especificamente, do sul global), a custo de muito sangue dos povos originários – um verdadeiro genocídio sem reparação histórica. De 1492 até hoje o processo ainda não encontrou seu termo e

seus ecos reverberam em ações e instituições... É possível observarmos que, nesse modo imperialista com um sistema capitalista de exploração da natureza e da força do trabalho humano, as veias da América Latina, da África e da Ásia ainda estão abertas [...]"”. Quem estaria de peito aberto a financiar esse processo de mudança, assumindo a responsabilidade dessa ética cosmopolita de mudança estrutural? “Pensar em diálogo é pensar num jogo dialógico que se paute pelo reconhecimento dos fatos históricos sem qualquer tipo de heroísmos por parte de quem oprimiu. Nomear os factos pelo que concretamente eles foram é um ato de abertura inicial; exemplo é chamar o que houve na América Latina do final do século XV de colonização e genocídio dos povos originários e não “descobrimento”. Depois, a escuta deve ser a grande balizadora do processo. Escutar as vozes silenciadas, as vozes das vítimas, é essencial. Sem essa escuta sincera e comprometedora com os oprimidos é impossível pensarmos em qualquer mudança”. A força da obra de JMA é um convite pensar com ela e para além dela com um certo teor de coragem, aquilo que a ideia de diálogo implica para que pensemos juntos em outro modelo de civilização ou de modo de vida.

O nosso tempo é muito complexo, mas nos exige uma abertura de espírito para que possamos construir alternativas a esta realidade que tem degenerado o ser humano e o tem tornado um servo alienado de si e do mundo real; tem aprisionado sua alma no mundo sistemático do algoritmo. As marcas da escravidão e da exploração exacerбada da natureza e da força de trabalho por parte de uma elite, que concentra a sua volta os poderes econômico e político globais, não é mais sustentável. Novos modos de organização e de produção são necessários. É preciso pensar em outros mundos possíveis. O tempo urge!

Para encerrar, partilho do espírito presente no último parágrafo da obra, que traz a essência daquilo que ainda-não-é, mas que queremos construir: “cuidar desta terra e do cosmos como o jardim do humano e do amanhã e plantar nele as flores que os nossos filhos e os filhos dos nossos filhos hão-de gostar de contemplar pode parecer um sonho, mas mais não é do que o imperativo moral e político de quem, sentindo-se dialogicamente solidário com o universo, não pode deixar de se sentir solidário com os seres que nele fazem ou farão a sua morada, na sua singularidade e na sua diferença, com quem respeita, cuida e rega a espiga em que se acende a esperança no futuro” (p. 233).

Klédson Tiago Alves de Souza
Doutoramento em filosofia/FLUC
Universidade de Coimbra
Bolseiro da FCT
E-mail: kledson.tiago@gmail.com
ORCID: 0000-0002-0422-3506
DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_62_14

David Le Breton, *Rire. Une anthropologie du rieur* (Paris: Métailié, 2018), 260 pp. ISBN: 979-1022608282

O riso está por todo o lado; é universal. Porém, é um ato típica e exclusivamente humano. Por isso, pode-se afirmar que a pessoa humana não só é o único ente capaz de rir, de forma natural ou forçada, desde o seu nascimento até à sua morte, mas também, ao mesmo tempo, de, intencionalmente, fazer rir os outros.

O riso trata-se, portanto, não só de um ato linguístico, verbal e não-verbal, mas também volitivo, afetivo, cultural, político, religioso e social, que se manifesta, de diferentes modos, em diferentes e amplos contextos, sob várias intenções.

De uma forma geral, estes são, pois, os principais objetivos deste livro, bastante legível, que divide-se em sete capítulos, do antropólogo e sociólogo francês, David Le Breton, que, ao longo de vários anos, tem-se dedicado à investigação de temas relacionados com o corpo, o sofrimento, o silêncio, as paixões, o caminhar, a adolescência, a identidade, etc..

Assim, no primeiro capítulo, o autor analisa de que modo o riso desempenha um papel importante na sociabilização e como a sociedade condiciona o riso. Já no segundo, basicamente analisa como o riso serve de crítica, de disciplina, de correção, ou até mesmo de tortura para com aqueles com quem convivemos.

Sucessivamente, no terceiro capítulo, o autor dissecia as diferentes intenções que estão escondidas debaixo do riso, muitas delas opostas. De facto, por exemplo, pode-se rir ou fazer rir, para ajudar uma pessoa que passa dificuldades, como também para violentá-la.

Em seguida, no quarto, o autor analisa o riso nas diversas faixas etárias, bem como nos diferentes sexos. Já no quinto, relaciona o riso com os diferentes períodos da história e as diferentes culturas e religiões.

No sexto, por sua vez, interpreta como o riso serve também para uma pessoa opor-se, resistir e, até mesmo, defender-se diante de certas realidades negativas, deploráveis ou atrozes.

Por último, no sétimo capítulo, o autor dissecia como o riso é terapêutico, ou seja, como ele ajuda-nos a enfrentar e a transcender as preocupações quotidianas e as situações de sofrimento, como também de que forma podemos, recorrendo a ele, ajudar as pessoas a tornarem-se mais resilientes e a integrarem de melhor modo as suas preocupações e as situações que lhes causam sofrimento.

Nesta linha, após esta análise à metodologia e à estrutura desta obra, gostaria de evidenciar os seguintes pontos, que considero aqueles que mais se destacam neste livro. O primeiro consiste no facto de o autor distinguir, recorrendo à etimologia, o riso de outras realidades essencialmente distintas, mas que se podem relacionar entre si, como por exemplo, do sorriso, do humorismo, da derisão, da bufonaria, da burla, da ironia, do sarcasmo, da paródia, da sátira, da alegria, etc. Por exemplo, podemos-nos rir de situações tristes ou embaraçosas. Do mesmo modo, também podemos chorar de alegria.

Considera-se igualmente relevante que o autor associe o riso não só a eventos, digamos, em certo sentido, positivos, mas também negativos. De facto, rimo-nos não só porque estamos alegres, de bom humor, porque recebemos uma boa notícia, diante de uma situação cómica, etc., mas também diante de situações de angústia, de sofrimento, para mostrar ódio, indiferença, ressentimento, para impor superioridade, ou inclusive para maltratar ou torturar alguém, etc. Em suma, basicamente podemos rir-nos de tudo.

Portanto, neste sentido, pode-se afirmar, de acordo com David Le Breton, que as declinações e os matizes do riso são inúmeros, ambivalentes e inclusive contraditórios, pois não se ri pelos mesmos motivos, nem debaixo das mesmas condições, nem do mesmo modo, nem com as mesmas manifestações verbais e não-verbais, nem durante o mesmo tempo, nem com a mesma intensidade. Assim, de igual modo, pode-se destacar, seguindo o raciocínio do autor, que o riso não consiste, portanto, num automatismo, nem tampouco se funda numa teoria concreta ou num estado de ânimo particular, nem possui qualquer formula específica de fabricação.

Nesta linha, considera-se também interessante o facto de o autor evidenciar, em contrapartida, que o riso é subjetivo, uma realidade única e pessoal, relacionando-se, assim, ou com significado que o indivíduo atribui ao objeto ou acontecimento que motiva o seu riso ou com certos estados afetivos que o causam. Neste sentido, o que é motivo ou causa de riso para uma pessoa, pode não o ser para outra.

Tendo em consideração esta obra, a subjetividade do riso verifica-se, de igual modo, no facto de que nos rimos de diferentes modos, mesmo quando nos deparamos com as mesmas realidades que motivaram ou causaram o nosso riso.

Associado a isto, um outro ponto que é importante destacar neste livro é o facto de o autor considerar o riso não só como uma vivência intencional, mas também uma vivência não-intencional. Isto é, o riso é uma vivência intencional, pois trata-se de uma resposta simultaneamente intelectual, volitiva e afetiva, motivada por um objeto ou acontecimento, dotado de importância, positiva ou negativa, para aquele que ri. Assim, neste sentido, para se compreender o riso é necessário ter-se, de igual modo, em consideração o sujeito do riso, o objeto ou acontecimento que o motiva, e a circunstância onde a pessoa se encontra. De facto, o riso depende e varia segundo as situações, os contextos, os lugares, os interlocutores, etc.. Por outro lado, o riso é, de igual modo, uma vivência não-intencional, pois certos estados afetivos podem favorecer o riso como inclusive o álcool e as drogas. Pode ser simultaneamente uma vivência intencional e não-intencional, quando, por exemplo, uma pessoa, após ter bebido álcool, que a torna mais suscetíveis ao riso, ri motivada por uma piada que lhe foi contada.

Considera-se também interessante na obra que o autor tenha relacionado o riso com a sociedade, os grupos e as culturas. Isto torna-se evidente, sobretudo através dos seguintes modos. Em primeiro lugar, quando demonstra que a sociedade, os grupos e as culturas podem condicionar não só os motivos pelos quais nos rimos, como também como nos rimos e, ao mesmo tempo, estabelecer os limites e regras

face ao nosso riso. Em segundo lugar, quando salienta que muitas das vezes rimo-nos para criticar algumas manifestações sociais e culturais ou para disciplinar alguém, sobretudo, quando não existem outros modos mais convenientes para o fazer. Sucessivamente, quando menciona que o riso é um meio potente para criarem-se ou solidificarem-se as relações sociais, ou para fazer com que as relações decorram dentro de certos limites, evitando-se, assim, a hostilidade e os conflitos. De facto, é mais difícil atacar verbal ou não-verbal uma pessoa que ri, pois, o riso, em muitas situações, implica o dom da indulgência. Neste sentido, como o autor de igual modo demonstra, o riso também funciona como uma arma, que permite-nos resistir ou desarmar, simbolicamente, os nossos adversários. Por último, destaca-se que o riso serve para confirmar e estabelecer a unidade de um grupo de pessoas. De facto, as pessoas do grupo tendencialmente riem das mesmas coisas.

Associado a este ponto, considera-se de igual modo interessante que o autor tenha analisado como o riso se manifesta em pessoas com diferentes idades e nos diferentes sexos. De facto, os jovens e os idosos riem-se por motivos diferentes e de diferentes modos. O mesmo acontece em relação ao homem e à mulher.

Nesta linha, considera-se também interessante que o autor tenha analisado nesta sua obra como o riso foi visto, considerado e abordado ao longo da história. De facto, o riso não foi sempre bem visto em certos períodos da história, pelo contrário. Já em outros foi bastante promovido e estimulado. Do mesmo modo, o autor também salienta que, de uma forma geral, os motivos do riso mudam ao longo da história, ou seja, enquanto no passado as pessoas riem de coisas que para nós hoje são banais, em contrapartida, hodiernamente, nós rimo-nos de algumas das atitudes, normas, tradições, etc. vigentes no passado.

Posteriormente, considera-se de igual modo importante que o autor tenha relacionado e analisado a religião e o riso, isto porque apesar de algumas religiões aprovarem as diversas manifestações do riso, o mesmo não acontece com outras. Contudo, penso que a relação que o autor estabelece entre o cristianismo e o riso é um pouco superficial, pois afirma que o cristianismo e o riso são, na sua grande maioria, incompatíveis, algo que pode ser objetado, se considerarmos que, por exemplo, a Igreja Católica considera São Tomás Moro e São Filipe Neri como patronos do bom humor e da alegria, respetivamente. De facto, o riso era bastante comum nestes e outros santos venerados pela Igreja Católica.

Considera-se também importante que David le Breton tenha analisado como os *media*, a literatura e o cinema se relacionam como o riso, em particular como alguns deles, ao longo da história, têm sido meios potentes para implementar, promover e fomentar o riso, bem como para educar as pessoas no riso. De igual modo, salienta-se também o facto de o autor ter analisado, ao longo da história, os diferentes meios onde promove-se, estimula-se, educa-se e critica-se com o riso.

Deve-se, de igual modo, salientar que o autor tenha analisado e relacionado o sofrimento com o riso, mostrando não só o lado benéfico e terapêutico de quem ri,

face às situações difíceis que vive, como também de quem faz rir as pessoas que vivem situações dramáticas nas suas vidas, em particular os familiares das vítimas e os especialistas de saúde que convivem com elas. Destaca-se sobretudo, nesta linha, que o autor tenha mencionado a importância do riso nas situações extremas dos campos de concentração. Do mesmo modo, o facto de as vítimas conviverem com pessoas que riem, também as ajuda a transcenderem essas situações que causam-lhe sofrimento.

Vimos que podemos rir por várias e antagónicas intenções, por exemplo para ajudar e encorajar uma pessoa ou para mostrar-lhe simpatia, ou, em sentido oposto, para violentar, humilhar, manipular, mostrar hostilidade, etc.. Vimos, de igual modo, que quando rimos devemos ter em consideração as circunstâncias, o contexto, os modos, a intensidade e a durabilidade, caso contrário, corremos o risco de molestar, ofender ou agredir as pessoas, vítimas de tais risos. Neste sentido, considera-se também importante que o autor tenha relacionado o riso com a moralidade. Ou seja, o nosso riso, tendo em consideração, sobretudo estes fatores, pode ser avaliado desde o ponto de vista moral.

Tendo, não só, lido outros trabalhos de investigação de David Le Breton, como também assistido a algumas das suas conferências, via online, gostaria de terminar esta resenha, se me é permitido, encorajando o autor a continuar com o seu bom trabalho de investigação, como tem habituado os seus leitores, sobre temas que são importantes para o desenvolvimento das várias áreas do conhecimento, em particular, da sociologia e da antropologia.

Eugénio Lopes
Universidad Nacional de Educación a Distancia
lopes_eugenio@hotmail.com
Orcid: 0000-0001-8474-3538
DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_62_15

ÍNDICE ONOMÁSTICO DO VOLUME XXXI

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abranches, André – 180.
Afonso, Irandina – 5.
Albin, Johann – 249.
Al-Farabi – 188, 197.
Almeida, Aires – 62, 63, 74.
Alvarez Bay, T. – 49.
Arendt, Hannah – 47.
Aristóteles – 10, 12, 38, 68, 187, 194, 196, 197, 205, 232, 245, 247, 250.
Armstrong, David – 79, 89, 91, 93.
Arnaud, – 79.
Arruda, J. M. – 78, 93.
Austen, Jane – 63.
Averróis – 188, 197.
Bargh, J. A. – 93.
Barth, C. – 80.
Barth, C. – 93.
Bergson, Henri – 15, 16, 38.
Bernardo, Fernanda – 181.
Blummenberg, Hans – 47.
Boag, S. – 77, 93.
Bohr, Niels – 23.
Borkovsky, Carol – 243.
Borkovsky, Ian – 243.
Borovsky, Michael – 243, 244.
Brentano, Franz – 77, 81, 93.
Bukownichi, Stephan – 249.
Butler, Judith – 5.
Caetano, Marcelo – 207.
Camões, Luís de – 216.
Camp, Elisabeth – 66, 74.
Careu, Francis – 244.
Carlson, R. A. – 81, 93.
Carrol, Nöel – 64, 67-70, 74.
Carvaglio, Valentin – 245.
Carvalho, Mário Santiago de – 237, 241, 249, 252.
Carvalho, S. L. – 214, 233.
Cascardi, Anthony – 195.
Catroga, F. – 203, 233.
Chistihin, K. N. – 237.
Chizhevsky, Dmitro – 247, 252.
Chrissidis, Nikolaus – 246, 252.
Cícero – 185, 197.
Clement XIV, Papa – 243.
Cohen, C. – 18, 38,
Confúcio – 193, 197.
Copérnico – 19, 28.
Copi, I. – 18, 38.
Cosme de Magalhães – 245.
Dambre, A. T. – 202, 233.
De Backer, Aloïs – 245, 252.
De Backer, Augustin – 245, 252.
Derrida, Jacques – 181.
Descartes, René – 5, 15, 20, 29-31, 36, 38, 75-77, 79, 80, 91, 93.
Dijksterhuis, A. – 93.
Dombrovsky, Ignace – 243.
Dreyfus, H. – 81.
Duhem, Pierre – 31, 38.
Eaton, Marcia Muelder – 72, 74.
Einstein, Albert – 16, 23, 28, 34.
Escheleman, Mathew – 80.
Eshlemann, M. – 94.
Espinoza, Baruch – 30.
Euclides – 15, 23, 30.

- Falque, Emmanuel – 5.
 Fernão Lopes – 203.
 Ferrari, Grégoire – 245.
 Ferry, Leonard – 192, 198.
 Feyerabend, Paul – 20, 27, 32, 38.
 Fonseca, Pedro da – 240.
 Foucault, Michel – 192.
 Francisco de Toledo – 245.
 Francisco Suárez – 239, 240, 245.
 Freeland, Cynthia – 62, 74.
 Freud, Sigmund – 77, 78, 80, 81, 94, 225.
 Friedman, Michael – 32, 38.
 Gadamer, Hans-Georg – 42-45, 48-52, 54, 56.
 Galileu, Galilei – 28.
 Gaulle, Charles de – 202, 234.
 Gellner, E. E. – 203, 234.
 Gandler, Tamar – 61, 69, 74.
 Gennaro, R. – 77, 94.
 Gertsyk, Ian – 243.
 Ghandi, Mohandas K. – 216.
 Gilson, Etienne – 246, 252.
 Gleason, P. – 213, 234..
 Góis, Manuel – 252
 Goodman, – 63.
 Grassi, E. – 10, 38.
 Grattan-Guinness, I. – 23, 38.
 Habermas, J. – 209, 227, 234.
 Halevi, Judah – 188, 198.
 Harré, Rom – 78, 94.
 Harris, R. A. – 23, 26, 28.
 Hauser, G. – 10, 38.
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – 29.
 Heidegger, Martin – 48-50, 56, 186, 198.
 Heisenberg, Werner – 29.
 Hertz, H. – 23, 28, 30, 38.
 Hobbes, Thomas – 222, 225, 234.
 Husserl, Edmund – 15, 16, 38.
 Iakel, Christoph – 243.
 Imaguire, G. – 76, 94.
 Inglot, Marek – 242-245, 252.
 Irkutsk, Innocent – 246.
 Jalusky, Josef A. – 250.
 Journel, Marie J. Rouët de – 245, 252.
 Jung, C. G. – 208, 225, 234.
 Junqueira, Robert – 237.
 Kant, Immanuel – 15, 18, 19, 20, 22, 23, 31, 36, 38, 65, 195.
 Kantemir, Antioch – 246.
 Karmanovskaia, I. L. – 253.
 Kemmerling, A. – 79, 94.
 Kief, Xavier – 80, 94.
 Kingston, Rebecca – 192, 198.
 Knittel, Gaspar – 245.
 Korolev, S. V. – 237.
 Korovin, German – 247, 253.
 Koselleck, R. – 43, 56.
 Kriegel, U. – 81, 94.
 Krishnamurti, Jiddu – 195, 198.
 Kuhn, Thomas – 14, 22, 25-29, 34, 37, 38, 208, 221, 223-225, 234.
 Kuzmin, A. V. – 242, 253.
 Lao-Tzu – 189, 193, 198.
 Leichoudes, Ioannikos – 246.
 Leichoudes, Sophronios – 246.
 Liao, Shen-yi – 61, 69, 74.
 Liu, Ruomei – 248, 253.
 Lomonosov, Mikhail – 246, 247.
 Loux, M. – 78, 94.
 Lyotard, Jean-François – 18, 38.
 Macron, E. – 229.
 Maimónides – 188, 198.
 Maniani, Agostino – 243.
 Mannheim, Karl – 232, 234.
 Maslov, Sergei I. – 247, 253.
 Mayler, Bernadette – 195, 198.
 Merleau-Ponty, Maurice – 47, 48, 57.
 Mikos, Michael J. 250, 253.
 Mill, John Stuart – 65.
 Moratalla, A. – 52, 57.
 More, Thomas – 231.
 Morgado, J. – 202, 234.
 Morozova, M. A. – 244.
 Nagel, Ernest – 20, 27, 38.
 Nedu, Ovidiu – 191, 198.
 Neurath, Otto – 27, 39.
 Newton, Isaac – 22, 23, 25, 27, 28, 30, 31, 34, 39, 223.
 Nietzsche, Friedrich – 192, 198.
 Nikitenko, Iuliia – 180, 237.

- Nilova, V. A. – 237.
 No-Gate, Prajna-Clear – 193, 198.
 Nussbaum, Martha C. – 64, 65, 69, 74.
 Olbrechts-Tyteca, L. – 11, 208.
 Opalinski, Lukaz de B. – 250.
 Ortega y Gasset, José – 45.
 Orzechowski, Jan – 251, 253.
 Osho, Rajneesh – 189, 198.
 Padilha, Bruno – 181.
 Pavone, Francisco – 245.
 Pereira, C. – 207, 234.
 Pereira, Mariana A. – 4, 59.
 Pereira, Miguel Baptista – 47, 57.
 Perelman, Ch. – 11, 27, 32, 39, 208, 234.
 Petiot, Etienne – 245.
 Petrova, M. A. – 242, 252.
 Pierron, J. Ph. – 53, 57.
 Platão – 10-13, 15, 17, 19, 21, 37, 39, 185, 189, 198.
 Poincaré, Henri – 31, 39.
 Popper, Karl – 14, 31, 33, 35.
 Possevino, António – 241.
 Prata, Tárik de Athayde – 4, 75.
 Prokopovich, Feofan – 247.
 Pushkin, Alexander – 245.
 Quine, Willard Van Omar – 20, 22, 24, 25, 26, 32, 39.
 Reichenbach, Hans – 24, 31, 39.
 Revault d'Allonne, Myriam – 44-47, 57.
 Rey, G. – 84, 85, 94.
 Ribeiro, Henrique Jales – 4, 9, 10, 11, 13, 14, 17, 20, 28, 29, 32, 34-37, 39, 40, 180, 181, 199-201, 203, 208, 211, 220, 223, 226, 231, 234, 235.
 Ricoeur, Paul – 47, 48, 50, 53-55, 57, 232.
 Rinpoche, Chogyam – 198.
 Robinson, Jenefer – 65, 67, 74.
 Rodis-Lewis, Geneviéve – 80, 94.
 Romano, C. – 54, 57.
 Rorty, Richard – 14, 18, 20, 22, 32, 40, 213, 215, 235.
 Rosenthal, David – 86, 91, 92, 94.
 Rousseau, J. J. – 210.
 Rumi, Jalaluddin – 198.
 Sampaio, G. – 207, 235.
 Schildkraut, D. J. – 215, 235.
 Searle, John Rogers – 4, 5, 75, 77-79, 81-93, 95.
 Sérgio, António – 213, 220, 221, 235.
 Shishkov, Aleksandr M. – 246, 253.
 Shmonin, Dmitry V. – 238-240, 244, 253.
 Silva, Maria Luísa Portocarrero – 4, 41, 57.
 Skovoroda, Grigory – 246.
 Song, S. – 216, 236.
 Sousa, Marcelo Rebelo – 204, 220, 229.
 Strauss, Leo – 186, 187, 196, 198.
 Strowski, F. – 202, 236.
 Szubert, Stanislaus – 250.
 Talvitie, V. – 77, 95.
 Tavani, Elena – 195, 198.
 Tiushagin, V. V. – 242, 252.
 Tkachenko, M. I. – 237.
 Toffler, A. – 228, 236.
 Tolstoy, Fedor P. – 244, 254.
 Toulmin, Stephen – 35, 40, 226, 227, 236.
 Tuna, Emine Hande – 72, 74.
 Umbelino, Luís António – 5, 181.
 Valgrand, Pasquier – 237.
 Van Gulick, Robert – 83, 95.
 Vdovina, Galina V. – 238, 239, 254.
 Veogl, Emmanuel – 244.
 Vota, Carlo M. – 241.
 Vyazemsky, Piotr A. – 245, 254.
 Wakefield, Jerome – 90.
 Wakulenka, Serhii – 246, 249, 254.
 Watts, Alan – 192-194, 198.
 Wittgenstein, Ludwig – 13, 18, 30, 40.
 Yavorsky, Stefan – 247.
 Young, James – 63, 64, 74,
 Zetzner, Lazare – 248, 249.
 Zitkiewicz, Mikolaj – 251.
 Zitkiewicz, Nicolai – 251.

INSTRUÇÕES AOS AUTORES

Os artigos são enviados para avaliação através de registo e submissão na Plataforma *Impactum* (UC), em **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Call for papers aberto em permanência.

A Revista Filosófica de Coimbra funciona através de uma Plataforma OJS.

Os artigos a submeter a apreciação devem ser textos originais. Não serão considerados: traduções dos mesmos textos em outra língua, textos já publicados, em partes de livros, ou sob forma de artigo, em outros periódicos científicos, nacionais ou estrangeiros.

Os textos enviados devem ser acompanhados de um resumo com cerca de 100 palavras, em três idiomas, com as respectivas palavras-chave. As notas de rodapé devem ser reduzidas ao mínimo e as citações identificadas de acordo com as Normas de Publicação divulgadas na página web (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao). No fim do documento deve colocar-se uma lista das peças bibliográficas citadas.

Os avaliadores podem propor alterações aos textos submetidos.

Os autores terão de corrigir as provas tipográficas correspondentes aos seus artigos e o envio destas será combinado posteriormente entre a Redação da Revista e os autores. Durante as provas, as correções entretanto introduzidas pelos autores em relação ao original aprovado para publicação não devem ser de tal modo profundas que alterem a expressão do pensamento e o sentido primitivo do artigo.

Aos autores serão enviadas separatas dos artigos publicados, posteriormente à edição da Revista, em data a combinar.

INFORMATION FOR CONTRIBUTORS

The papers are to be submitted, after registration, at Platform *Impactum* (UC), at the following address: **impactum-journals.uc.pt/rfc/**

Permanent *Call for papers*.

The articles submitted for evaluation shall be original texts. Translations from previous texts or work published in chapters or parts of books or in other scientific periodicals, in Portugal or abroad, are excluded.

Texts should be submitted together with an abstract of around 100 words, in three different languages with their respective keywords. Footnotes should be kept to a minimum and references should follow the Publication Guidelines (Normas de Publicação) published on the website (http://www.uc.pt/fluc/dfci/normas_publicacao).

The referees may propose changes to the submitted texts.

After evaluation and acceptance the authors are responsible for correcting proofs. During this process corrections that deviate substantially from the initial meaning of the evaluated texts will not be tolerated.

In due time, after the publication of the Journal, the authors will receive free offprints of their texts.

A ***Revista Filosófica de Coimbra*** foi fundada em 1992, no seio do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, tendo já feito parte do seu Conselho de Redação Francisco Vieira Jordão†, Miguel Baptista Pereira†, Alexandre Fradique Morujão†, J.M. da Cruz Pontes†, Amândio A. Coxito†, Marina Ramos Themudo†, José Encarnação Reis, Anselmo Borges e J. Neves Vicente.

As opiniões expressas são da exclusiva responsabilidade dos Autores

As obras para recensão devem ser remetidas em duplicado para a Redação.

Os trabalhos originais enviados para a Redação serão avaliados e os autores serão notificados do resultado da avaliação em tempo útil.

REVISTA PATROCINADA PELA FUNDAÇÃO ENG. ANTÓNIO DE ALMEIDA



Rua Tenente Valadim, 325
4100-479 Porto
Telef. 226 067 418 – Fax 226 004 314
E-mail: fundacao@feaa.pt
www.feara.pt

ISSN 0872-0851

André Abrançhes

Henrique Jales Ribeiro

Iuliia Nikitenko

Emmanuel Falque

João Paulo Costa

Yves Roullière

Jan Juhani Steinmann

Grégory Solari

Gonçalo Marcelo

João Paulo Costa

Emmanuel Falque

Bruno Padilha

Klédson Tiago Alves de Souza

Eugénio Lopes