

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

vol. 34 - número 68 - outubro 2025

Publicação semestral
P.V.P. 11.00 € (Portugal); 15.00 € (Estrangeiro)



REVISTA **FILOSÓFICA** DE COIMBRA

vol. 34 - número 68 - outubro 2025



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 • Sede de redação

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

Com o patrocínio:

Fundação 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.uc.pt/rfc/

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 €

REVISTA FILOSÓFICA DE COIMBRA

Publicação semestral

Vol. 34 • N.º 68 • outubro de 2025

ISSN: 0872-0851

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68

Nota Editorial 297

Artigos

Carlos Rejón Altable – *Vivir en dos mundos que son solo uno: Estudio sobre la percepción delirante de la mano de Husserl y Richir*
Living in two worlds that are just one. an study on delusional perception hand in hand with Husserl and Richir 303

J.-Paul Coujou – *Finalité de la raison et destination historique et juridique de l’humanité chez Suárez (1548-1617) et Leibniz (1646-1716)*
The purpose of reason and the historical and legal destiny of humanity in Suárez (1548-1617) and Leibniz (1646-1716)..... 335

Koji Tachibana – *The Historical Trajectory of the Japanese Concept of Virtue*
A trajetória histórica do conceito japonês de virtude 359

Mário Santiago de Carvalho – *Novidade e silêncio em música. Considerações intempestivas sobre a noção de ‘conteúdo de verdade’ segundo Theodor Adorno*
Newness and silence in music. Unfashionable observations on Theodor Adorno’s notion of ‘truth content’ 389

Estudos

Chryssoula Mitsopoulou – *Space and politics: aspects of Lefebvre’s discussion*
Espaço e política: aspetos da problematização de Lefebvre 423

Davide Eugenio Daturi – *O futuro das Humanidades? Pensarlas a partir do inhumano*
On the future of the humanities. Thinking about them from the inhuman perspective 453

Dossier temático

Luís António Umbelino e José Manuel Beato – *Bruce Bégout à Coimbra (Note de Presentation)*
Bruce Bégout in Coimbra (Brief Introduction)..... 471

Bruce Bégout – <i>Phénoménologie et ontologie des ambiances. Pour une pensée mersive</i> <i>Phenomenology and ontology of atmospheres. Towards a mersive way of thinking</i>	475
Luís António Umbelino – <i>Parcours de la pensée mersive. Entretien avec Bruce Bégout</i> <i>The path of mersive thinking. Interview with Bruce Bégout</i>	493
Gonçalo Miguel Abreu e Santos – <i>L’ambiance et la psychopathologie chez Eugène Minkowski: une lecture à partir de Bruce Bégout</i> <i>Ambience and psychopathology in Eugène Minkowski: a Bruce Bégout's reading</i>	511
Luís António Umbelino – <i>Sur les ambiances. Bruce Bégout lecteur de Maine de Biran</i> <i>On ambiances. Bruce Bégout reader of Maine de Biran</i>	533
<i>Nota de Leitura</i>	
José Beato – <i>Vladimir Jankélévitch: Le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi</i> , por Françoise Schwab.....	549
<i>Notícia</i>	
José Beato – <i>Colóquio internacional “A virtude do inefável: metafísica, ética, estética: Vladimir Jankélévitch (1903-1985)”</i>	565
<i>Recensões</i>	
Eduardo de Souza Fagundes – <i>Filosofia em vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna</i>	577
Inês Beatriz Ferreira – <i>Devaneios do caminhante solitário</i>	580
Tiago Moura Gonçalves – <i>Os antigos e os modernos: uma introdução à história do pensamento político</i>	586
Paulo Fernandes Braga e Raul Cardoso – <i>Goethe o libertador: e outros ensaios</i>	590
Índice onomástico do volume 34	597

NOTA EDITORIAL

No número da Revista Filosófica de Coimbra que agora se apresenta os nossos leitores poderão encontrar, nos diferentes apartados que costumeiramente configuram a nossa publicação, um número significativo de trabalhos que atestam a riqueza e variedade do labor filosófico contemporâneo.

Na sessão de *Artigos*, e seguindo a ordem alfabética do primeiro nome dos autores, publicam-se quatro textos de inequívoca qualidade e interesse. O primeiro desses textos é da autoria de Carlos Rejón Altable e intitula-se “Vivir en dos mundos que son solo uno: Estudio sobre la percepción delirante de la mano de Husserl y Richir”. Como o próprio título deixa entrever, trata-se de uma investigação dedicada ao fenómeno psicopatológico da perceção delirante. O autor assume como linha de análise, no horizonte da fenomenologia husserliana e do movimento richiriano de “refundição” da fenomenologia, uma interrogação sobre a dimensão temporal do fenómeno em estudo, bem como a necessidade de compreender o significado fenomenológico da “coexistência” entre fenómenos delirantes e “fenómenos correntes”. Segue-se um trabalho de Jean-Paul Coujou com o título “Finalité de la raison et destination historique et juridique de l’humanité chez Suárez (1548-1617) et Leibniz (1646–1716)”. No regresso a dois pensadores maiores da História da Filosofia, o autor analisa com vigor e minúcia, através da mediação da tese da unidade específica da humanidade e dos direitos a ela associados, a “questão da razão de ser da razão (seja através da política, da ciência ou do direito), ou seja, o problema da “finalidade da própria presença da razão num ser finito”. O terceiro artigo da Secção inaugural foi escrito por Koji Tachibana e recebeu o seguinte título: “The Historical Trajectory of the Japanese Concept of Virtue”. Neste trabalho inovador, o investigador japonês analisa o conceito de virtude através de quatro dimensões fundamentais, que respiga a partir da indagação da longa e fecunda história cultural japonesa. Tais dimensões são as seguintes: uma dimensão “prototípica” Budista; uma coloração confuciana (que se torna evidente a partir do século XVII, com repercussões até ao século XX); uma influência aristotélica que se inicia no século XIX; um momento de cruzamento ou miscigenação, no século XX, entre todas as aludidas dimensões e às quais se “junta” um traço da influência da cultura Cristã ocidental. A Secção de

Artigos encerra-se do melhor modo com um contributo de Mário Santiago de Carvalho intitulado “Novidade e silêncio em música. Considerações intempestivas sobre a noção de ‘conteúdo de verdade’ segundo Theodor Adorno”. Os nossos leitores mais fiéis compreenderão com certeza o atrevimento de se destacar nesta Nota editorial (e seguramente contra a vontade do próprio autor) o texto de Mário Santiago de Carvalho. O autor, reconhecido especialista do horizonte da filosofia antiga e medieval, investigador subtil e elegante com trabalhos incontornáveis que se inserem no âmbito poliédrico de uma filosofia da música, pensador original e vigoroso que conhece como poucos as tradições do pensamento e da cultura portuguesas, publica este texto num momento em que termina a sua brilhante carreira docente. Gerações de estudantes e investigadores foram marcados pela sua generosidade e saber e é justo que este número da Revista Filosófica de Coimbra, da qual foi exemplar Diretor, celebre a sua presença nestas páginas com as modestas, mas sinceras linhas de homenagem que aqui deixamos lavradas.

No presente número da Revista Filosófica de Coimbra também se abre a secção de *Estudos*. Desta volta, acolhem-se dois trabalhos da autoria de reputados especialistas internacionais que visitaram a Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra para períodos de investigação e intercâmbio académico. Assim, merece atenção o ensaio de Davide Eugenio Daturi, professor da Universidad Autónoma del Estado de México, com o título “O futuro das Humanidades? Pensarlas a partir do inhumano”. A este texto de inquestionável atualidade, junta-se o trabalho de ChrysSoula Mitsopoulou com o título “Space and politics: aspects of Lefebvre’s discussion”. Nascido de uma estância patrocinada pelo programa *Erasmus*, apraz-nos publicar uma investigação que se fortaleceu em atividades de docência e de investigação desenvolvidas pela autora aquando da sua visita à Universidade de Coimbra.

A “riqueza e variedade” que prometemos aos nossos leitores nas páginas iniciais desta *Nota Editorial* consubstanciam-se ainda na publicação de mais um *Dossier Temático*, apartado que em muito tem contribuído para sublinhar um traço distintivo da linha editorial da Revista Filosófica de Coimbra. Uma vez mais, com a publicação deste *Dossier Temático* a nossa Revista assinala as ocasiões especiais em que a Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra recebe nomes cimeiros da filosofia contemporânea. Nestas visitas confirma-se a importância da Escola Filosófica de Coimbra, o prestígio que granjeiam, no estrangeiro, os seus investigadores e a atenção devotada que em Coimbra se dedica às novidades filosóficas mais marcantes do tempo presente. Assim, publica-se neste número um *Dossier* dedicado ao pensamento de Bruce Bégout, um dos mais originais fenomenólogos contemporâneos. Reconhecido pelas suas investigações sobre o quotidiano, Bruce Bégout tem igualmente marcado o panorama filosófico com vários livros incontornáveis, nos quais se entrecruzam uma atenção minuciosa ao fenómeno urbano e um inovador aprofundamento *ecofenomenológico* do conceito de “ambiência” (na esteira de um pensamento *mersivo*). O *Dossier* em questão inclui quatro documentos: um

texto original do filósofo, uma longa entrevista e dois textos de investigadores portugueses que, deste modo, assinalam a receção em Portugal da obra de Bruce Bégout.

Nas derradeiras linhas da *Nota Editorial* saúda-se a publicação de um punhado de importantes *Recensões*, bem como de uma *Nota de Leitura* e de uma *Notícia* que recorda e relata os trabalhos intensos do Colóquio Internacional que recentemente se organizou na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra – com patrocínio das Unidades de Investigação CECH e IEF – para assinalar os 40 anos da morte de Vladimir Jankélévitch (1903-1985). Não temos dúvidas de que os nossos leitores exigentes encontrarão neste número da nossa Revista vários pontos de interesse.

Luís António Umbelino

Diretor

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68_0

ARTIGOS

VIVIR EN DOS MUNDOS QUE SON SOLO UNO: ESTUDIO SOBRE LA PERCEPCIÓN DELIRANTE DE LA MANO DE HUSSLER Y RICHIR

LIVING IN TWO WORLDS THAT ARE JUST ONE. AN STUDY ON
DELUSIONAL PERCEPTION HAND IN HAND WITH HUSSERL AND RICHIR

CARLOS REJÓN ALTABLE¹

Abstract: Delusional perception is a psychopathological phenomenon in which a self-referential, compulsory, obvious meaning is superimposed on the common meaning of the object or event, which is nevertheless still valid. The essay aims to an analysis of the possibility conditions of the coexistence of two different world-phenomena which share the same hyletic material. Among the variegated features of delusional perception, the essay deals mainly with temporality, as studied by Husserl and Richir, although brief analysis of spatiality and the prodromic phase of delusional perception are also provided.

Keywords: Delusional perception, psychopathology, temporality, spatiality, meaning.

Resumo: A percepção delirante é um fenómeno psicopatológico no qual o significado autorreferencial, vinculativo e evidente, se sobrepõe ao significado corrente do fenómeno (objeto ou acontecimento) sem o anular. Este ensaio propõe estudar as condições de possibilidade da coexistência, numa única experiência, de dois fenómenos de mundo distintos que partilham o mesmo material hylético. Tal experiência é concebida como resultado da co-presença de dois significados que, à partida, se-

Resumen: La percepción delirante es un fenómeno psicopatológico en el que un significado autorreferencial, vinculante y evidente se sobrepone al significado corriente del fenómeno (objeto o suceso) sin cancelarlo. Este ensayo propone estudiar las condiciones de posibilidad de coexistencia, en una sola experiencia, de dos fenómenos de mundo diferentes que comparten el mismo material hylético, concebida como la copresencia de dos significados que, en principio, deberían ser incompati-

¹ Psiquiatra. H. de Día H.U. de la Princesa e Professor Asociado de la Universidad Autónoma de Madrid; Email: carlos.rejon@salud.madrid.org; ORCID: 0000-0003-4076-0066.

riam incompatíveis. Entre as propriedades do fenómeno de percepção delirante, estuda-se sobretudo a sua temporalidade, apoiada nas obras de Husserl e Marc Richir, embora se passe brevemente em revista uma espacialidade possível da coexistência dos dois significados e se estudem também os pródromos do fenómeno como vinculados a uma crise e à mudança do ato de fazer sentido.

Palavras-chave: Percepção delirante, psicopatologia, temporalidade, espacialidade, significado.

bles. De entre todas las propiedades del fenómeno, se estudia sobre todo su temporalidad, apoyada en las obras de Husserl y Marc Richir, aunque se repasa brevemente una espacialidad posible de la coexistencia de ambos significados y se estudian los pródromos del fenómeno como vinculados a una crisis y cambio del hacerse del sentido.

Palabras clave: Percepción delirante, psicopatología, temporalidad, espacialidad, significado.

Introducción

La percepción delirante es un fenómeno psicopatológico por el que algo mundano, un objeto, un acontecimiento se presenta portando dos sentidos², uno común, intersubjetivamente válido para el tiempo y lugar concretos, y uno que concierne en singular al paciente, sin que por ello se presente como subjetivo, en su acepción de privado, íntimo o caprichoso. Este otro sentido, el delirante, viene con mucha fuerza afectiva, es de carácter ominoso por lo general, surge con la evidencia de una revelación y puede ser elaborado en una trama. Ambos sentidos son vinculantes, ambos son fenómenos de mundo y, aunque muchas veces el paciente pueda separar dos ámbitos de validez, la que concierne a todos y la que sólo a él concierne, el fenómeno se le presenta unitario y bajo forma intencional perceptiva. De otro modo, en la percepción delirante se dan, más o menos yuxtapuestos, fenómenos perceptivos corrientes y sus condiciones, metaforizadas de manera espontánea e inadvertida.

Son percepciones delirantes, por ejemplo: “salgo a la calle, y si alguien lleva un jersey o camiseta a rayas sé que me advierte de que he cometido una falta, o estoy a punto de cometerla”; “si alguien se muerde el labio superior, es un insulto, por haberme equivocado en alguna cosa”; “si veo un coche con el número cinco en la matrícula sé que vienen a llevarse a mi pareja”.

² Soy consciente de la distinción richiriana entre sentido y significado. Sin embargo, creo que la introducción, justificación y empleo de esta diferencia complicaría el ensayo sin aportar gran cosa al hilo de la argumentación. Si se desea, póngase significado cunado el contexto señale un sentido fijado y expresado lingüísticamente.

Mucho se ha escrito sobre la percepción delirante y se pueden encontrar análisis clínicos, descriptivos y reconstructivos en Jaspers³, Conrad⁴, Matussek⁵, Schneider⁶, Binswanger⁷, Louis Sass⁸ o Thomas Fuchs⁹, todos necesarios. Este estudio buscará elucidar la condición de posibilidad de la presencia de dos sentidos diferentes simultáneos para el mismo percepto.

No se investigará la naturaleza autorreferencial del sentido delirante, más allá de afirmar que viene posibilitada por la posición central del cuerpo en el campo perceptivo, y por la naturaleza afectante, centrípeta, de las afecciones en la pasividad. Con más rigor, la referencia es la actualización de la centralidad virtual del cuerpo, y de la dirección del *Anstoß* afectante, que dejan de ser condición para ser contenido, sin dejar de ser condición de experiencia.

Tampoco se explorará la elaboración trabada o fragmentaria del fenómeno, ni sus vínculos con otras situaciones semejantes, como la doble contabilidad (un fenómeno clínico por el que una paciente puede presentar la convicción delirante de ser la dueña del hospital, o la presidenta del gobierno o la reina mientras acude tranquilamente a tomar la medicación). Baste anotar que esta elaboración se alcanza mediante un trabajo metafórico sobre el fenómeno elemental, cumplido por instituciones simbólicas múltiples (culturales, sociales, individuales) apoyadas sobre la estructura lógica antepredicativa (lógica en sentido amplio) del síntoma, que pasa a ser tematizada como contenido de la experiencia delirante. La referencia como persecución, la manifestación de sentido como revelación, tal vez profética.

El enfoque general del artículo supone tomar distancia de las descripciones del fenómeno en cuestión a partir de alteraciones generales *de* la subjetividad trascendental, o del tiempo absoluto, en tanto no dejan comprender la coexistencia de fenómenos delirantes con fenómenos corrientes, que es un rasgo esencial del objeto de estudio, o el ir y venir y cambiar de la clínica delirante, que es una característica clínica frecuente. Así, hace un uso operatorio (no temático) del concepto de órgano fenomenológico, donde se cumplen fenomenizaciones locales; y de organismo fenomenológico, donde estas se ordenan en una mundanización más o menos cumplida. Este concepto se ha

³ Karl Jaspers, *Psicopatología general* (Madrid: F.C.E., 1997).

⁴ Klaus Conrad, *La esquizofrenia incipiente* (Madrid: Triacastela, 1997).

⁵ Paul Matussek, "Studies in delusional perception." In: J. Cutting & M. Shepherd (Eds.), *The clinical roots of schizophrenia concept* (Cambridge: C.U.P., 1987), 89-104.

⁶ Kurt Schneider, *Psicopatología clínica* (Madrid: Triacastela, 1997); Kurt Schneider, *Sobre el delirio* (Buenos Aires: Salerno, 2010).

⁷ Ludwig Binswanger, *Délire* (Grenoble: Millon, 1993).

⁸ Louis Sass, *Paradoxes of delusion. Wittgenstein, Schreber and the schizophrenic mind* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).

⁹ Thomas Fuchs, "Delusional Mood and Delusional Perception – A Phenomenological Analysis" *Psychopathology*, 38 (2005), 133-139.

desarrollado en otros trabajos, a partir de algunas pocas palabras de Husserl, recogidas en las conversaciones con Cairns, pero aparece también, y presenta extrañas similitudes estructurales con el propio, en una obra temprana de Marc Richir que hubiera ahorrado al autor, de haberla conocido, mucho ir y venir y rumiar¹⁰.

Asimismo, implica la asunción metodológica de abandonar la *Wahrnehmung* como forma intencional privilegiada, y el mundo cotidiano como fiel y rasante, y desplazar el análisis genético a un campo fenomenológico arcaico en el que la temporalización/espacialización de los fenómenos se haga en punto a múltiples esbozos de sentido y pueda dar lugar a diferentes formas intencionales y, con ello, a diferentes variantes psicopatológicas. Ese campo arcaico ha sido pensado exhaustivamente por Marc Richir, que será, junto con Husserl, el autor que dé marco al texto, a partir de la temporalidad de fantasía descrita por Husserl en *Hua XXIII* y reelaborada por el propio Richir, sobre todo, a partir de *Phénoménologie en esquisses*.

El orden del artículo, entonces, presentará primero algunas características del “lado delirante” de la percepción. Se expondrá después la temporalidad de fantasía, tanto en Husserl como en Richir, como condición de su génesis y se aprovechará para separarla de otros fenómenos clínicos cercanos. Esta sección concluirá con la puesta en claro de la condición fenomenológica de la coexistencia en el tiempo inmanente de ambos sentidos y dará pie a dos asuntos relacionados: la génesis de la percepción delirante en su fase prodrómica y una discusión esbozada de aquel modo de pensar la proto-facticidad o vida primigenia necesario a una mundanización tal que dé valor de realidad al delirio.

Sentido delirante

Antes que nada, debe establecerse que el sentido delirante (autorreferencial, singular, muchas veces amenazante) del percepto difiere en aspectos importantes del sentido corriente, instituido en la percepción *Wahrnehmung*. En primer lugar, la referencialidad, queda dicho. En segundo lugar, su fluctuación. Como otros fenómenos clínicos, puede aparecer, menguar o intensificarse al compás de cambios afectivos, de contexto, relacionales o de los otros síntomas con los que llega. Y puede, por supuesto, estabilizarse durante el episodio, y quedar crónica en ocasiones, sin que por eso se vuelva reminiscencia, recuerdo que se presentifica, sino sentido que se actualiza o no, pero queda vigente.

¹⁰ Marc Richir, *Recherches phénoménologiques (IV, V). Du schématisme phénoménologique transcendantal* (s.c.: Ousia), 1983.

En tercer lugar, la mezcla específica de contingencia y necesidad del sentido delirante con respecto a la validez o concreción sensible que envuelve y con respecto al sentido compartido que esta validez tenga. La aprehensión de “ese bulto de ahí” como “mesa” depende, es obvio, tanto de su constitución antepredicativa como de una institución simbólica cultural concreta. Ahora bien, es tan apretada, esta determinación simbólica, tan ceñida a la cosa y tan corriente que pasa inadvertida, y está bien que así sea. Sin embargo, una conversación pausada entre ciudadanos reflexivos de esa cultura no dejará de aclarar en unos minutos la convencionalidad de esta institución simbólica particular y la necesidad, para la experiencia, de alguna convención simbólica sea cual sea.

En la percepción delirante, cambia esta mezcla de convención y necesidad. Por un lado, aunque algo en la forma o el color de aquello percibido pueda encontrar alguna cercanía con algo del fenómeno delirante (En los ejemplos previos: las rayas verticales u horizontales avisan de una falta porque semejan barrotes de una celda; el labio mordido un labio de burro, de ahí el insulto; el número cinco mi pareja porque ambos tienen barriguita. En estos ejemplos (reales) el nuevo sentido parece tener algún tipo de relación, figural o simbólica, con la validez sensible. De hecho, Matussek¹¹ achacó la reordenación significativa de los atributos predicables de la validez a una “descomposición protopática” del campo perceptivo) este vínculo es azaroso: un campanada significa mi muerte y no las siete de la tarde por mediación, tal vez, de un significado ya instituido (de entre muchos), a saber, el de un toque a muerto, cuya especificidad (dos campanas en alternancia rítmica, ausencia de volteo) se ignora en beneficio de una muy laxa ecuación “campana-muerte-oculta en un tañido”. Pero también, en otro paciente, por la mera relevancia en el campo fenomenal del sonido nuevo, al que no está acostumbrado, porque llegó a ese pueblo huyendo de una conspiración y es la mera novedad la que se carga de significado: “justo a hora se ponen a tocar las campanas”. Como se ve, la reordenación no es constante, no es necesaria y no es compartida. Sin embargo, se impone de suyo como evidente, no sujeta a convención e indiscutible.

Por último, y aquí se parará, la aparición del sentido delirante no viene anticipada por un halo protentivo. Viene, por supuesto, a resolver una tensión característica, sigue a la inminencia de una revelación. Pero esa revelación es neutra o vacía con respecto al sentido concreto, fuera de la referencialidad antedicha. De manera semejante, su curso no viene sostenido por una cola retentiva. El sentido llega y parte, sin que uno sepa de dónde ni a dónde.

¹¹ Matussek, *Studies*.

Sentido delirante y temporalidad de fantasía. Husserl y Richir

Una temporalidad análoga fue descrita por Husserl, para las apariciones de fantasía¹², tanto en los textos de *Husserliana XXIII*¹³, como en los de *Husserliana XXXIII*¹⁴, y en los párrafos 39-42 de *Experiencia y Juicio*¹⁵. Pero, antes de llegarnos al modo temporal de la percepción delirante, y a su semejanza o diferencia con la temporalidad de fantasía, conviene circunscribir qué entendía Husserl, y después Richir, quien retomará y rehará la investigación, por *Phantasie*.

La fuente principal es el tomo XXIII de *Husserliana*. Allí se estudia la *Phantasie* en el contexto de la conciencia de imagen con soporte físico, sobre todo en los textos nº1 (correspondiente a la tercera parte del curso del semestre de invierno 1904/5, *Hauptstücke aus der Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*), 15, 16 y 17 (y sus apéndices) y del recuerdo, en los textos nº2 al 7 (y sus apéndices), además de un conjunto de notas y textos más breves que completan el volumen (algunos muy importantes, para el asunto de este artículo, como el 18, en el que se define la fantasía perceptiva). El motivo por el que se avecindan tres rendimientos subjetivos dispares es el modo en que dan sus objetos, presentificados, por oposición a presentados en un punto del tiempo perceptivo actual. Sobre el recuerdo no nos pararemos más.

En el texto nº1¹⁶, Husserl define con acribia la conciencia de imagen, empezando en §8, equiparando aun las presentaciones de fantasía (*Phantasievorstellungen*)¹⁷ y las imágenes con soporte físico (*physisch-bildliche Vorstellung*)¹⁸. El caso más sencillo es el de una fotografía. Unas pocas de manchas de colores, quizás meros matices de blanco, negro y gris, que es el material de sensación actual presente, se configura en una aparición

¹² Traduzco *Phantasie* por fantasía sin más. Hay otras opciones. Los textos de Richir dan *phantasia* que a su vez se da en castellano por phantasia o phantasia, con tilde. Las razones, filológicas, por un lado, y de terminologización de la palabra en Husserl, por otro, no acaban, a mi juicio, de compensar un neologismo raro, que consiste en sustituir una f- por una ph-, y que deja el texto rebotando entre *Phantasie*, phantasia y phantasia, yendo del alemán al francés al castellano. Creo que el posible equívoco entre fantasía e imaginación (como conciencia de imagen) se deshace por la misma presentación de los textos.

¹³ Edmund Husserl, *Hua XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (E. Marbach, Ed.). (Den Haag: Nijhoff, 1980).

¹⁴ Edmund Husserl, *Hua XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein: (1917/18)* (R. Bernet & D. Lohmar, Eds.) (Dordrecht: Kluwer, 2001).

¹⁵ Edmund Husserl, *Experiencia y juicio* (México: U.N.A.M., 1980).

¹⁶ Husserl, *Hua XXIII*, 17 y ss.

¹⁷ Husserl, *Hua XXIII*, §1,2.

¹⁸ Husserl, *Hua XXIII*, §7, 15.

de objeto (un rostro, un zapato) que, sin embargo, se constituye como imagen (precisamente) de un objeto real ausente. Para el objeto en la foto, se introduce el término técnico *Bildobjekt* y para el objeto retratado el de *Bildsubjekt*¹⁹.

Esta conciencia de imagen se estabilizará conceptualmente así: dispone de tres objetos, la cosa física (*Bild*), la cosa representante (*das repräsentierende oder abbildende Objekt*) y la representada, (*das repräsentierte oder abgebildete Objekt*); y precisa de una doble intencionalidad: la que reúne manchas y ritmos de manchas en un *Bildobjekt* y la que presentifica en este *Bildobjekt* un *Bildsubjekt* ausente. La comunidad de esta estructura con la presentación de fantasía queda establecida en §10 y reafirmada de un modo u otro hasta §14. Una u otra, tres o dos objetos, en ambas el sentido (*Meinung*)²⁰ apunta al *Bildsubjekt*.

Pero no solo se avecinan por estructura intencional. Ni en una ni en la otra variante el *Bildobjekt* existe en sentido estricto, ni siquiera en la conciencia²¹. Es nada (id.), o en todo caso, nada más que contenidos sensibles (sensaciones para la imagen física, fantasmas (*Phantasmen*) para la de fantasía) y la aprehensión que hace aparecer el *Bildsubjekt* a su través. Es decir, el *Bildobjekt* oscila atrapado en una nada doble²², que nihiliza lo dado en presente y es a su vez nihilizado por el objeto presentificado al que remite, en modo alguno presente. Aun en este momento de elaboración, cuando no se han aclarado diferencias esenciales entre la imagen con soporte físico y la presentación de fantasía, esta evanescencia del *Bildobjekt* presenta rendimientos para la comprensión de algún fenómeno clínico.

Las fobias simples, por ejemplo. Las personas con fobia a los perros y serpientes se incomodan ante fotografías o películas con perros y serpientes, a despecho de saber muy bien que son imágenes²³. La desaparición del soporte físico (como contenido de una aprehensión percibida *leibhaft da*) y del *Bildobjekt* dan razón clara del fenómeno. En cuanto a las presentaciones (*Vorstellungen*) de fantasía configuradas en su desaparición de *Bildobjekt*, andan entre algunas dudas obsesivas, por ejemplo, donde la escena de un posible olvido y sus consecuencias (dejé o no la ventana de la cocina abierta, y el bargueño con las pinzas, las patatas y las cebollas a su lado, y si lo hice mi bebé puede estar trepando mueble arriba de cestillo en cestillo y caerse al patio mientras yo entro por la puerta) aparecen con claridad y fuerza emotiva, estableciendo círculos de angustia.

¹⁹ Husserl, *Hua XXIII*, § 9, 19.

²⁰ Husserl, *Hua XXIII*, § 11, 24.

²¹ Husserl, *Hua XXIII*, §10, 22.

²² Husserl, *Hua XXIII*, § 24, 51-52.

²³ Lo cual da testimonio de la continuidad *leiblich* de cuerpo de carne y *Phantasieleib*. Se ha explorado con más detalle en Carlos Rejón, *Sobre el problema fenomenológico del masoquismo* (en prensa).

Fobias y dudas obsesivas ilustran también una particular manera de vigencia afectiva de la conciencia de imagen, de la desaparición del carácter de imagen del *Bildobjekt* en beneficio del *Bildsobjekt* terrible, que hace sufrir por ficciones sabiendo que lo son. Las lecciones nº15 y nº16 exploran variantes de este fenómeno, en lo que respecta a una escisión parcial del ego, según la cual uno puede estar alegre en una presentación de fantasía y triste porque es solo fantasía y sentir ambas, alegría y tristeza.

Junto a las imágenes que presentan por analogía o parecido, Husserl describe *imágenes simbólicas*²⁴, que hacen serie con la representación signica. No todas las imágenes semejan el objeto ausente mentado con la misma acuidad, ni todo el material sensible configurado en *Bildobjekt* semeja algo en el *Bildsobjekt* (un retrato a grisalla semeja según la forma, pero los matices de gris no se van a encontrar, esperemos, en el retratado). Esta laxitud abre paso a imágenes simbólicas, es decir, que no precisan parecido y mientan por estipulación (personal o colectiva).

El interés específico de estas imágenes simbólicas reside en la posibilidad de dos vacíos intuitivos. El del *Bildsobjekt*, según aparece en el §25²⁵. Pero también, y esto es interpretación de Richir, el del *Bildobjekt*, que podría, a priori, estar vacío o contradecir el *Bildsobjekt* fundado por motivación²⁶ (o estipulación, añadido), o recibir diferentes llenados intuitivos. En esta flojera del parecido, en la posibilidad de significatividades afectivas vacías, asentará Richir su reelaboración del fantasma psicoanalítico, redefinido como “una estructura intersubjetiva de significatividad sin otro,”²⁷ y analizado por extenso en *Phantasia, Imagination, Affectivité*. Estas significatividades afectivas (abandono, amenaza) podrían “llenarse” con diferentes contenidos actuales, que funcionarían como *Bildobjekt*. Esta lectura es creativa y muy fina, también discutible, pero apunta a otro fenómeno y no me ocuparé más de ella.

Ni la imaginación simbólica (o externa) ni la inmanente o interna, con sus formas de estructurar algunos fenómenos psicopatológicos cumplen con la definición estipulada de la percepción delirante. No se trata, en ella, de una intencionalidad doble asentada en esta nihilización fascinante del *Bildobjekt*, sino, a lo que parece, de dos actos intencionales coexistentes para un solo objeto percibido, ambos, en tanto percepción, dando el objeto con su sentido de ser-así (doble) en carne y hueso. Aun mejor, de un acto inten-

²⁴ Husserl, *Hua XXIII*, 35-36, 50 y ss.

²⁵ Husserl, *Hua XXIII*, 52.

²⁶ Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. (Grenoble: Millon, 200), 71.

²⁷ Marc Richir, *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. (Grenoble: Millon, 2004), 284.

cional específico, emparentado con la percepción, pero que da dos sentidos a la vez, temporalizados de dos modos distintos. Esta estructura intencional permite separarla de contenidos de imaginación sin soporte físico, a veces muy angustiosos, pero siempre dobles en su forma intencional, y vinculados, por ella, a la *posibilidad*.

Por eso la segunda parte del curso de 1904/1905 interesa especialmente. Allí, a partir de la sección 21 y hasta la recapitulación de la sección 31,²⁸ Husserl compara las apariciones de fantasía (*Phantasieerscheinung*)²⁹, o presentación de un objeto a partir de *Phantasmen* con la constitución de la conciencia de imagen apoyada en una *Bild* física, con sus *Empfindungen*³⁰. Las apariciones de fantasía no hacen ficto, no tienen lugar en el campo perceptivo, hacen mundo aparte, tanto por la cualidad de poca fuerza, vivacidad o plenitud de los contenidos presentantes, como por su nada de estabilidad y su constante cambio.

Pero no solo los materiales, las apariciones de objeto van y vienen abruptamente, no conforman una síntesis unitaria que corresponda a un objeto primario (en este contexto, un *Bildobjekt*). Quedan separadas, aunque apunten al mismo objeto, lo que viene a decir que no hay escorzos auténticos, sino apariciones en la fantasía de un objeto seguidas de su desaparición o de un cambio no protendido (El Kaiser Guillermo vestido de militar muta en Kaiser vestido de civil, p 62): no hay orden en las síntesis, no hay continuidad en la constitución del objeto primario aunque el objeto intendido (*Bildsubjekt*) sea el mismo.

Así que la inestabilidad afecta a los materiales, las apariciones y los objetos. Por asentar lo propio de la temporalidad, tomado de la sección §29³¹: queda discontinua e intermitente. Funda el carácter proteiforme de las apariciones de fantasía en la ausencia de unidad sintética en el nexo de presentación, que sí se respeta tanto en la percepción (*Wahrnehmung*) como en la imagen física (*Bild*).

Claro que hay matices, – ¿cómo podría no haberlos? – Husserl aparta enseguida las fantasías claras, que pudieran estabilizarse en imágenes, de las fantasías oscuras, que se ajustan mejor a lo descrito arriba y son, por lo demás, las corrientes. Ahora bien, desde la sección §33 y con total determinación en la §40 surge una separación esencial, que no obedece a la nitidez de la presentación, sino a una diferencia de estructura: las apariciones de fantasía dan su objeto directamente, sin *Bildobjekt*. No hay allí algo presente (el *Bild*) que se nihiliza (el ficto) para mentar algo ausente. Ni fantasmas ni

²⁸ Husserl, *Hua XXIII*, 43-66.

²⁹ Husserl, *Hua XXIII*, §26, 54.

³⁰ Husserl, *Hua XXIII*, §p 31, 64-66.

³¹ Husserl, *Hua XXIII*, 61-62.

aparición son en caso alguno presentes en sentido estricto, no ocupan lugar, no hacen un ahora que se siga de un luego. Su mundo es otro. Pero, en ese mundo, dan su objeto sin mediación, pareándose así, aunque sin asimilarse, con las apariciones perceptivas de un objeto.

Vemos ahora que aquellas representaciones obsesivas no son imágenes en sentido estricto, sino presentificaciones efectivas de objeto, estabilizadas por la propia angustia, que muestran posibilidades (lo improbables que se quiera), como cuasicumplidas, o cumplidas en fantasía, una y otra vez, según los análisis del texto n°19 de *Hua XXIII*³². Enfermedades de la posibilidad. Por su lado, Stefano Micali³³ ha empleado las fantasías oscuras en su análisis de la fenomenología de la ansiedad, en términos semejantes, con énfasis en su forma temporal. Pero, aun con las correcciones que la temporalidad de fantasía y el modo directo de dar sus objetos, lo tajante del corte de Husserl entre mundo perceptivo y mundo de fantasía fuerza a suspender la lectura de esta gavilla de escritos inagotables. Deberíamos poder separar la temporalidad de fantasía del mundo cerrado de fantasía, mostrar su efectividad, siquiera en condiciones patológicas, para la constitución del mundo perceptivo. Y esta es la fanfarria que anuncia la entrada en escena de Marc Richir.

Phantasie/phantasia: Richir

La obra de Richir es muy difícil de *emplear*, casi parece que uno deba tomarla o dejarla caer entera, bien discipularse, bien olvidarse, casi como una repetición en la fenomenología de los efectos performativos de la obra de Lacan, a quien tanto leyó. Este carácter de jardín cerrado se debe sin duda a su ambición, refundar y refundir la fenomenología husserliana entera, pero también a la poca atestación directa que puede darse de algo como el inconsciente fenomenológico; a la abundante innovación terminológica; y a una escritura peculiar, que, a fuerza de minucia, interpolaciones, aclaraciones y remisiones, a fuerza de claridades, en suma, acaba por oscurecerse muchas veces. Así que veremos como sale la cosa.

Richir relee los trabajos de Husserl sobre la fantasía con énfasis en su temporalidad, su carácter no presente, la dación directa de su objeto y la constitución de sentido que se apareja allí, y aparta, más o menos, el carácter del material presentante. No es de extrañar, en tanto es la fenomenología del lenguaje, en su tarea de estudiar el sentido haciéndose, tanto en su región de antelengua como en los efectos, deformaciones, formaciones de la institución simbólica de la lengua, y de los posibles que la lengua abre

³² Husserl, *Hua XXIII*, 546-550.

³³ Stefano Micali, *Phenomenology of Anxiety* (Cham: Springer, 2022).

(mito, ciencia, instituciones sociales en su acepción corriente) la encargada de orientar la refundación (*refonte*) de la fenomenología husserliana, a partir de la certidumbre (de Richir) de que no se alcanza nunca a saber “hasta el fondo” si aquello inmanente vivido (“*vécus*” a los que asimila los fenómenos husserlianos), de suyo participa de la realidad o de la ilusión, de la autenticidad o la inautenticidad, de modo que la reducción husserliana a la vivencia inmanente debe concebirse como reducción al sentido haciéndose en presencia, es decir, a fenómenos de lenguaje que son plurales, multívocos³⁴ y a su temporalidad propia. Cuando, en 2006, Richir vuelva sobre los fenómenos de lenguaje, sobre el sentido haciéndose y su temporalidad, adscribirá explícitamente este sentido aun no fijado en significaciones (*Bedeutung*) o significatividades (*Bedeutsamkeit*)³⁵ al régimen de fantasía³⁶ y llamará *presencia* a su temporalidad específica.

Hasta aquí, a poner su poca fibra al servicio de esta *refonte*, llega la fantasía, que se echará como basa fenomenológica, movediza y frágil, donde entibar las *nouvelles fondations* que subtitulan *Phénoménologie en esquisses*, y que seguiremos desde ahora. Conviene aclarar desde el principio que no trata Richir de asentar que el mundo de fantasía (instituido como tal) que explora Husserl sea primero con respecto a todos los demás. No tendría mucho sentido, visto el texto glosado más arriba. Se trata de que la masa esquemática, preontológica, indomeñada, el caos de apariciones de nada, de fenómenos de nada más que fenómenos, sobre los que escribió en obras más tempranas, (*Recherches Phénoménologiques*; *Phénomènes, temps et êtres*) son de hecho, fenómenos en *temporalidad* de fantasía, que sabemos discontinua y errátil, a la búsqueda de una estabilización de su ser y su ser así, que lo es de sentido, como lo es de tiempo, es decir, de la presencia en presente.

No es azar, me parece, que ya en la introducción, cuando Richir trata provisionalmente de la percepción en Husserl, cite por extenso secciones de *Hua XI*³⁷ (*Die Selbstgebung in der Wahrnehmung*, pp 3-15 y *Sinn und Noema*, pp 312-321) que la estudian en relación con la conciencia de tiempo. La lectura de Richir glosa cómo el sentido noemático, que es el *mismo* sentido noemático, mediante su exceso con respecto a los escorzos suyos presentados, cumple con la doble tarea de hacer fluir el tiempo continuo de presentes y de conservar posible un cambio en el sentido de ser-así³⁸, que acontezca en

³⁴ Marc Richir, *Méditations phénoménologiques* (Grenoble: Millon, 2017/1992), 333.

³⁵ Marc Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace* (Grenoble: Millon, 2006), 22.

³⁶ Richir, *Fragments*, 27.

³⁷ Edmund Husserl, *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. (Den Haag: Nijhoff, 1966), 3-15 y 312-321.

³⁸ Richir, *Phénoménologie*, 50-52.

el seno mismo de la percepción, por obra del doble horizonte protencional-retencional y de su cumplimiento parcial, o su mentís.

El corolario, para Richir, es inevitable. Si el régimen de temporalidad cambia, el sentido ahí haciéndose, sus condiciones y rendimientos, habrá por fuerza de apartarse del sentido perceptivo, que es público, muestra de una institución simbólica que no puede funcionar más que por la no saturación intuitiva de la aperccepción perceptiva³⁹.

Recuerdo, por si hace falta entre tanto ir y venir textual, que ésta era una de las condiciones estipuladas para el fenómeno de la percepción delirante. Un sentido de ser-así público que se sostiene sin desaparecer, que no es ficto, junto a un sentido de ser-así delirante saturado siempre cada vez por la intuición. Esta saturación, la ausencia de escorzamiento verdadero y de llenado progresivo, implicará, para la percepción delirante, gozar de plenificación intuitiva completa desde el golpe mismo de su primera fenomenización. No habrá corrección, ni gradualidad en la plenitud concedida a la mención, sino coincidencia perfecta de cualesquiera contenidos cambiantes en un sentido solo que cada uno da adecuadamente.

En dos apretadas páginas⁴⁰, al final de la sección titulada *La temporalisation propre à la phantasia*, Richir nos franquea la posibilidad de que se den dos sentidos concurrentes.

Las apariciones de fantasía no hacen presente, son la aparición no presente de un apareciente no presente, pero tensan, aflojan y retensan protenciones y retenciones que son internas a la presencia (no precisan de un sentido noemático “fuera de tiempo” que haga de fulcro para ordenar el paso de escorzos), que se estabilizan en una fase de presencia (*Vergegenwärtigung*) de suyo sin fin, que solo se hace presente (*Gegenwart* y a fortiori *Jetzpunkt*) en la detención y trasposición mediada por un acto intencional⁴¹.

En esta fase de presencia, el sentido que se hace son *sentidos*, la multivocidad es norma⁴². De hecho⁴³, la temporalización/espacialización de la fase de presencia abre el ipse de un sentido, le hace comunicar, por “lateralidad” con otros, muchos, todos los pensables o imaginables. De modo que la percepción delirante sería caso particular de una necesidad general del hacerse del sentido. En *Fragments*⁴⁴, Richir bajará a la minucia de las cosas. Los fenómenos de lenguaje, temporalizándose en presencia, van madurando en una suerte de reflexividad doble, en la que hay protenciones y retenciones de

³⁹ Richir, *Phénoménologie*, 56.

⁴⁰ Richir, *Phénoménologie*, 90-91.

⁴¹ Para Richir la *Sinnbildung* en presencia no es intencional.

⁴² Richir, *Phénoménologie*, 92, 194.

⁴³ Richir, *Méditations*, 202.

⁴⁴ Richir, *Fragments*, 17 y ss.

sentido, aun sin cuajar, pero ya con una cierta consistencia, un poco como en las micelas de aceite y gelatina que surgen dispersas en un pil-pil a medio cocinar; y retenciones y protenciones de las apariciones de fantasía, que son esquematismos de fenomenización fuera de lenguaje. No entro a mayores terminológicos, lo que interesa aquí es que entrambos, el fuera de lenguaje y el sentido en esbozo (*amorce*) uno puede encontrarse la pluralidad de esbozos, los caminos virtuales de esa trayectoria incoada.

Llamo la atención sobre una peculiaridad de la fenomenología del tiempo de Richir. La estructura formal de la célula de presencia *remeda* la del presente, ya sea el presente imaginativo o perceptivo, ya la del presente vivo; es decir, una o varias ipseidades, tensadas, distendidas entre protenciones y retenciones que se van rehaciendo (y así trabajando desde dentro el sentido) sin hacer nunca punto del tiempo más que por la parada intencional que traspone toda la estructura en sentido noemático y protenciones-retenciones “husserlianas”. Ítem más, cuando Richir describe la región fenomenológica más arcaica⁴⁵, arguye en favor de reminiscencias y premoniciones *trascendentales*, que llegan y van de un pasado trascendental a un futuro trascendental, un antaño y un porvenir que no serán ni han sido presentes, que ni siquiera se dilatan en un sentido esbozado, sino que viran las unas en otras en un instante fuera de tiempo (*exaiphnès*), aun más insituable, por decirlo mal y pronto, que el punto en el que se cuece la presencia. Mucho cambia entre registros, por supuesto. No quiero aplanar presencia y presente, ni remezclar la ipseidad de sentido con el noema imaginativo, y menos aun con el *ipse* del proto-ego siempre el mismo en el flujo. Pero el remedo estructural aguanta, y es arquitectónicamente necesario para la transposición. Emplearé esta peculiaridad para los fines del artículo algo más adelante.

Decíamos que la presencia y sus esbozos de lenguaje solo se hacen presente por la transposición de un instante de suspenso del hacerse de sentido en punto ahora, alcanzado por el establecimiento de un acto intencional de imaginación, que es para Richir, previo genéticamente al de la percepción. Y eso por dos motivos: porque la imaginación puede surgir y deshacerse sobre la base de una presentación de fantasía, hay una cercanía genética grande. Y porque supone dejar ver *algo a través*, sin parar en la posición dóxica o cuaxidóxica de lo mostrado, ni en su posibilidad o imposibilidad, publicidad o singularidad. De nuevo, esta es parte de la dificultad del análisis, Richir toma un acto intencional, la imaginación voluntaria, para mostrar que es solo un caso límite del modo en que se ordenar el campo fenomenológico, tal y como la percepción es, para Richir, un caso límite en la constitución de sentido, por mucho que sea lo común y dominante en la vida cotidiana.

⁴⁵ Marc Richir, “Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité”, *Annales de Phénoménologie*, 3 (2024), n/a.

La percepción, entonces, se instituye sobre esta base imaginativa, a través de dos momentos relacionados. Por un lado, aprehender algo como un *Vorhandensein*, que es de lo que se ocupa aquí, supone silenciar (*rendre muet*)⁴⁶ la historia de constitución de su sentido; el recorte, cepillado y encastrado de lo concreto en una aséptica distribución de lengua: piedra, papel, tijera; el vaciado, en suma, de significaciones afectivas, por ejemplo, y del floreo de significados imaginarios que por lo común la acompaña⁴⁷. Un vaciado que deja en el objeto la marca de la “*platitude du réel*”.⁴⁸

Y por otro, esta aprehensión del *Vorhandensein* pide ser temporalizada en presente, para Richir a través de un laboreo sobre la afectividad, descrito como una escisión dinámica (*Spaltung*)⁴⁹. La estabilización de los esquematismos va de la mano con una transposición de las afecciones allí entrehiladas (*phantasie/affections*, las llama⁵⁰), en afectos, al par que las apariciones de fantasía se estabilizan en materia de una intencionalidad imaginativa y *a fortiori* perceptiva. Este afecto es, para Richir, la hylé propiamente temporal y, en su escisión dinámica, cuyo detalle ahorro, responsable de que la percepción sea realidad (*Realität*)-presente. Y aquí, en esta trasposición de registros que cuenta la *historia fenomenológico-genética* de la percepción, encontramos la condición de posibilidad de la percepción delirante: el salto brusco y sin preparar de la temporalidad de fantasía al tiempo perceptivo.

Desde luego, esta manera de concebir la fenomenología genética es muy, muy diferente de la de Husserl. Donde éste, parece decirse Richir, se asegura en la percepción, y procede por retroceso, neutralización y modalizaciones, guiado por la intencionalidad, Richir mismo se arranca en una masa de fenómenos que van, por restricción y diferenciación, estabilizándose en los diferentes registros, modos de ser, regímenes intencionales.

Para lo que aquí interesa, la forzosa trasposición de la fase multívoca de presencia a significados intencionales permite pensar que, por condiciones causales cualesquiera, dos sentidos, público y privado, alcancen ambos vigencia perceptiva, aunque uno de ellos, el privado, delirante, no alcance nunca a estabilizarse, vaya y venga, llegue y pase, es decir, mantenga mal que bien una temporalidad de fantasía. La percepción delirante es, entonces, la actualización de dos esbozos de sentido de una fase de presencia, uno que

⁴⁶ Richir, *Phénoménologie*, 191.

⁴⁷ Richir, *Fragments*, 235.

⁴⁸ Esta insipidez y llaneza equivale casi a una tautología, veo esta silla porque es una silla. Supone una reducción brutal del mundo al sentido público instituido, no muy diferente de la que describe Proust como objetividad: lo que queda cuando se ha quitado todo lo demás, pero que es, al mismo tiempo un logro individual y colectivo notable.

⁴⁹ Richir, *Fragments*, 230-239.

⁵⁰ Richir, *Fragments*, 313.

disfruta de la muy larga historia trascendental de la *Wahrnehmung*, con sus hábitos y sus anticipaciones, y otra que supone el inopinado salto al presente de las condiciones virtuales de la experiencia perceptiva, a saber, la posición central de mi cuerpo y el carácter centrípeto de las afecciones. Esta matriz fenomenológica del fenómeno delirante deberá recibir, en esta fase de presencia, la institución de las apercepciones de lengua disponibles, es decir, de las matrices conceptuales de una lengua, que deben acoplarse, ritmarse, con los procesos de sentido haciéndose, institución que responde por la forma verbal que toman estos procesos de antelengua, y que dejo anotada solamente⁵¹.

Pareciera, entonces, más sencillo recorrer la génesis de la percepción según los mapas de Richir que los de Husserl, porque trazan el recorrido desde una abundancia que se restringe, aunque mal, y no desde un logro que se pierde, o se desvía, que se marca con la *p-* de psicótico. Pero volvamos a *Hua XXIII*.

De nuevo Husserl

El texto n° 18 (*Zur Lehre von den Anschauungen und ihren Modis*) de *Hua XXIII*⁵², en concreto su sección b, que arranca en la página 514, proporciona, tal vez, una variante común, no sintomática, de estos sentidos coexistentes. Allí Husserl trata de la *perzeptive Phantasie*, fantasía perceptiva, para explicarse que sucede, por ejemplo, en una representación teatral. Que el análisis es costoso, se echa de ver en la manera de entrecollar, en este fragmento escrito en 1918, muchos de los términos técnicos introducidos en 1905. Glosado, lo peculiar del fenómeno es que, si José María Pou representa el Rey Lear, el Rey Lear comparece en escena, aunque Lear no se parezca a José María Pou, aun con la barba patriarcal que Pou se dejó crecer para la obra. A fin de cuentas, el Lear real es poco más que un nombre en la muy mentirosa *Historia de los Reyes de Bretaña* de Monmouth, pero en el teatro no vemos, si la cosa va bien, al Sr. Pou representando a Lear, sino a Lear en carne y hueso (por cierto, el que escribe se encontró a Pou en una librería en esa época barbada, y no trasudaba Lear alguno, con barba y todo).

Ahora bien, aunque Husserl insiste en que allí todo sucede “como si”, neutralizado, en otro mundo, sin posición, no se puede uno olvidar que lo perceptible *Wahrnehmung* queda en el trasfondo como actualizable, por una falla en el ritmo de la escansión del verso, un olvido, la caída del telón. En otros términos, todo sucede como si el *Phantom*, el esquema (*Schemen*) lo

⁵¹ Richir, *Phénoménologie*, 348-366.

⁵² Husserl, *Hua XXIII*, 514 y ss.

apareciente sensible sin aprehender⁵³, que Husserl mismo analiza para la *Wahrnehmung* y la *Bildwebusstsein* en el apéndice LVIII⁵⁴, pudiera dar lugar a una apercepción u otra, ya de percepción en propio, de fantasía perceptiva, según el contexto intencional y la temporalización del esquema⁵⁵. Y, por tanto, como si su sentido de ser y de ser así pudiera alternar, aun contando con la solidez relativa de un apareciente recio como José María Pou.

Dos sentidos alternantes para el mismo esquema de cosa, eso se asemeja mucho a lo que se anda buscando desde el principio. Salvo que, en la percepción delirante, los sentidos se arraciman juntos y la posición de realidad y de existencia es franca. Ahora bien, podría defenderse una vigencia relativa de ambos, ahora salta el delirante, ahora regresa el público. El problema mayor no es éste, sino aquello presentificado en fantasía. El Rey Lear es un personaje, no un sentido.

De hecho, se dan en la clínica fenómenos muy, muy parecidos. Se trata de algunos *síndromes de identificación delirante*, en los que personas conocidas son sustituidas, para el paciente, por dobles desconocidos. O, según otra variante, un desconocido adopta diversas apariencias físicas, para seguirmos y dañarnos. Esa flotación de *otro verdadero sin imagen en el mismo rostro*, ahora de actor, robot, incluso zombi, *falso aunque idéntico* cuadra casi por completo con este asunto del teatro.

Hay, quizás, un exceso de melindre en mantener separados *como especies* percepción delirante e identificación delirante. Podrían ser ambas variantes de este régimen de fantasía perceptiva, que bien daría un *otro sin rostro*, bien *un significado*, bien, incluso, *una significatividad* cuasi imaginaria. En efecto, nada impide, según hemos visto, establecer para la imagen simbólica *Bildsubjekten* muy abstractos, camino de la remisión sgnica. Pensemos en algunas variaciones de esta percepción delirante. Un silbato suena y es mi muerte. Veo un pavimento ajerezado y es mi muerte. Donde las cruces que dibujan el encuentro de losetas blancas y negras pueden concebirse en remisión simbólica a las cruces como medio de tortura y ajusticiamiento, el sil-

⁵³ Y que, por lo tanto, se acerca mucho a una variante de las apariciones de fantasía. La discusión de su parentesco con la fantasía ampliada de Richir excede este artículo.

⁵⁴ Husserl, *Hua XXIII*, 530-38, sobre todo.

⁵⁵ Este concepto, de esquema, de fantasma *Phantom*, remite, por supuesto, al segundo libro de *Ideas*, Edmund Husserl, *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, (Den Haag: Nijhoff, 1952), 22 y ss.

La ausencia reiterada de los otros puede difuminar los bordes entre una y otra forma intencional, al menos para algunos rendimientos de la vida subjetiva. Matthew Rathcliffe, *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World* (Cambridge (Mass): The MIT Press, 2017) lo ha propuesto para explicar algo de la fluctuación entre monólogo interior, inserción de pensamiento y alucinación auditiva verbal.

bato de un tren ya es menos claro y supondría más bien una significatividad afectiva de amenaza, o alarma.

Bien se puede, entonces, asumida la fluidez que Richir y Husserl dan a estos fenómenos, y, esto me parece necesario, la ampliación de la fantasía hacia lo arcaico de la constitución/institución, pensar la percepción delirante estricta como caso particular en la estabilización de fenómenos de sentido haciéndose, en esta ocasión de dos fenómenos de sentido, fenómenos de mundo en realidad, apoyados en un solo *Phantom* doblemente instituido.

La estabilización es, recordemos, de una fase de presencia multívoca, que incluye la participación de apercepciones de lengua, y que precisa de dos instituciones que den al fenómeno textura de presente. Por un lado, la pública y sedimentada, cumplida en *Wahrnehmung*, que se mantiene efectiva, aunque pase a segundo plano. Y, por otro, la trasposición brusca, no pretendida, no madurada de otro fenómeno de sentido que se cuelga del *Phantom*, y se sujeta allí, precariamente, en un presente *sui generis* donde no hay elaboración ni cambio, parecido a un dolor, que no cambia ni madura, aunque duela más o menos, sino que llega y parte discontinuo, intermitente y proteiforme. El alfilerazo que la sujeta es la *forma* del tiempo de presencia, inopinadamente transpuesta.

Esta trasposición brusca de un sentido inmaduro puede reformularse con algún detalle complementario si empleamos el término richiriano de esquema trascendental, descrito exhaustivamente en la quinta de sus *Recherches phénoménologiques*⁵⁶ y ajeno al uso que Husserl hace de *Scheme* en *Ideen II*⁵⁷. En efecto, el esquema trascendental es, al tiempo, una operación y un fenómeno. Como operación, será la de fenomenizar, la de traer a unidad sin concepto esta luz gris y apagada, esta musiquilla de piano aprendiz, esta inquietud sin dirección del cuerpo en el fenómeno singular de “esta tarde de otoño”. Es la forma de orden de antemundo del campo trascendental, según dos formas, la determinabilidad y la cuantibilidad⁵⁸. Pero no es solo operación, el esquema. También nos da, si se recupera aparte de aquello que fenomeniza, el fenómeno de la fenomenidad misma, del venir a apariencia⁵⁹.

El esquema, tanto en su tarea de ordenar el campo en cadenas fenoménicas, donde unos fenómenos remiten a otros sin dejar de ser unidad en la cadena, como en su fenomenidad misma, es pensado por Richir como ritmo.

⁵⁶ Richir, *Recherches*.

⁵⁷ Edmund Husserl, *Hua IV Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*, (Den Haag: Nijhoff, 1952), 22 y ss.

⁵⁸ Richir, *Recherches*, 167-208.

⁵⁹ Que el esquema pueda ser fenómeno, lo frágil que se quiera, es importante para que Richir no lo introduzca sin una posible atestación, muy incierta, desde luego, y no lo ponga allí como mera necesidad del sistema.

Ritmo de multiplicidades que son rítmicamente reunidas. Ritmo que opera si es transparente y se fenomeniza si es tomado en la reflexión. Pues bien, podemos, ahora, reformular el síntoma entero de la percepción delirante, como la fenomenización involuntaria del esquema trascendental, en su reunión de lo disperso como referido a mi *leib*, a mi aquí absoluto, junto con la fenomenización de aquello que el esquema ritma quedando transparente, es decir, las fenómenos comunes y corrientes, esquema y fenómenos tomados en la forma intencional de la percepción externa⁶⁰.

La fenomenización concurrente de esquema y esquematizado no alcanza componerse en un ritmo común, sino que se yuxtapone, por esta forma de la célula de temporalidad, en las valideces hyléticas temporalizadas/espacializadas en flujo continuo y espacio descentrado, de modo que hace la extrañísima figura de dos fenómenos de mundo compartiendo, digamos, un objeto o suceso. En cambio, la fenomenización del esquema sí puede componerse, y de hecho lo hace, con esquemas de lengua que se le sean afines, con aquellos contenidos biográficos y culturales que le convengan, de modo que el contenido final de la percepción delirante sea al mismo tiempo imprevisible y monótono, una variedad de metáforas de lo mismo. Cuando el sentido delirante comparezca en la experiencia lo hará como sentido siempre ya cumplido, ajeno al cambio, refluente.

Una palabra sobre la temporalidad refluente. Resulta que fenómenos como el dolor muestran un presente de especie distinta al del *Jetztpunkt*. Un dolor cólico, una migraña contienen momentos fluyentes (en el pulsar y extenderse o concentrarse del dolor) contenidos en un presente que no es punto, ni esquema de la repetición repitiéndose⁶¹ ni presencia sino presente dilatado que precisa, pareciera, de la anticipación y sujeción de una mismidad que por eso, por misma, refluente sobre sí en presente hasta que se apaga.

Para la percepción delirante, para su lado delirante, las retenciones y protenciones de sentido se sostienen las unas a las otras hasta que caen, pero no se aprecia maduración, ni se integra esa revelación con el resto de experiencia concurrente. No puede corregirse de suyo. Si en unas horas vuelve, al despertar, o al salir a la calle, vuelve más o menos parejo. Esa temporalidad inmanente, apósita al flujo perceptivo, incrustada en él, pero vuelta sobre sí, es semejante a la descrita por Serrano de Haro⁶² para el dolor, y comparte

⁶⁰ En sentido estricto, la aparición del *leib* como aquí absoluto en el contexto de la espacialización *chorática* nos llevaría a introducir la diferencia entre el campo fenomenológico arcaico y el regazo trascendental, o, en otros términos, a discutir cuando ese campo se hace campo “nuestro”, asunto de antropología fenomenológica. Pero esto sería asunto de otro estudio.

⁶¹ Richir, *Fragments*, 113-118.

⁶² Agustín Serrano de Haro, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las

con el dolor su ipseidad maciza, su renuencia al cambio, y su capacidad de alterar mucho de la vida sin dejar de ser un fenómeno inmanente.

La verdad del delirio

Mi propuesta es que la estabilización precaria del sentido delirante en la percepción supone este envolvimiento de escorzos fluentes por un sentido que no cambia, ni se corrige, en tanto no es sino la traslación, tantas veces mentada, de las condiciones virtuales de la experiencia perceptiva, que se prende del flujo perceptivo en virtud de la estructura análoga de los fenómenos de temporalización. Es decir, por la mera forma tendida de lo que cambia con respecto a lo que no. Esta mismidad del sentido y esta refluencia de protenciones en retenciones y viceversa, junto con la parasitación que el sentido delirante cumple sobre valideces hyléticas espacializadas como exteriores⁶³ impiden la crítica, tanto implícita por la corrección que el flujo impone al sentido (“nadie ha venido a por mí después de todo) ni explícita (“esta aprehensión de sentido no encaja bien con el resto de aquello que tengo por seguro”).)

Toca recordar que todo lo que comparece en exterioridad, precaria como sea, y según la forma intencional directa de la percepción goza de pretensión de realidad y existencia. Esta exterioridad, junto con la relevancia afectiva y conductual y el hacerse el sentido en la pasividad, son elementos comunes en los estudios acerca de la realidad vicaria de los fenómenos delirantes. Husserl, como de costumbre, nos lleva más a lo hondo.

En el parágrafo 73 de *Experiencia y juicio*⁶⁴, expone cómo un objeto “existe” cuando “se logra llenar las intenciones judicativas con una intuición que se da originariamente”. Ahora bien, esta síntesis de identificación entre sentido y “verdadera mismidad” depende por lo común del cumplimiento progresivo de la mención por lo intuitivo, asunto ventilado en la temporalización de un flujo continuo de escorzos, que solicita y permite el ir y venir anticipatorio y correctivo de sentido y llenado. Los juicios de existencia, sigue Husserl, dicen si a “este sentido” le corresponde o no un objeto. En tanto el juicio de existencia no es un juicio determinativo, no aporta propiedades

experiencias afflictivas”, *Anuario Filosófico* (2015), 121-144; Agustín Serrano de Haro, “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas”, *Isegoría* 60 (2019), 103-121; Agustín Serrano de Haro, “El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida”, *Revista Filosófica de Coimbra*, 29 (2020), 153-168.

⁶³ A partir de una protofacticidad o un campo arcaico que, de suyo, se supone sin exterior ni interior.

⁶⁴ Husserl, *Experiencia y juicio*, § 73.

a la cosa⁶⁵, cualquier sentido es compatible con un juicio de existencia, y se descarta o no según como sea de componible.

Ahora bien, la temporalidad de la percepción delirante, se ha visto, no viene preparada ni sostenida, no hay juego posible allí entre sentido y escorzo. El sentido delirante no aparece como propuesta, siquiera habitual o implícita, sino que brota del campo arcaico armado de evidencia cumplida. Linda paradoja, que la adecuación completa entre mención y llenado, que debiera suponer el *telos* de la compleción progresiva del conocimiento, caracterice aquí la evidencia delirante.

La espacialización parásita, entonces, la temporalidad de fantasía sostenida en reflujo, y la ausencia de un acto intencional doble⁶⁶ colaboran para darle verdad a los juicios y existencia a las conspiraciones. El delirio es asunto de realidad, las fobias y dudas obsesivas, de posibilidad, incluso cuando esa posibilidad angustia tanto que comparece como *casi* cumplida.

La fase prodrómica: significación y atmósfera

Paremos ahora en algunos momentos de la percepción delirante, que anteceden su forma acabada, y que se han llamado humor o temple delirante⁶⁷. Dos aspectos deben tenerse en cuenta, en este humor delirante. Por un lado, su orden interno antes de su resolución en el sentido delirante. Por otro, su espacialidad.

Aunque sea en ocasiones imposible distinguirlos en tal o cual episodio concreto, pueden separarse dos momentos diferentes en la fase de presencia. La significatividad pura, primera, la experiencia de una tensión que corresponde a un sobrehacerse de sentido, aboca enseguida a un momento segundo en el que aparece una aprehensión de sentido indeterminado, pero que afecta singularmente al que lo padece, suele venir con un tinte amenazante u ominoso y se cuelga, como si dijéramos, de la síntesis continua de percepción, con sus horizontes perceptivos, kinestésicos o afectivos, que el humor delirante, aun invasivo como es, deja intactos.

Para comprender mejor el proceso, conviene analizar brevemente la espacialidad de esta fase de presencia, que se muestra más afín a los análisis de Hermann Schmitz sobre las *atmósferas*⁶⁸, que a los tradicionales sobre las

⁶⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, § 75, 333.

⁶⁶ Según se expuso más arriba.

⁶⁷ *Wahnstimmung*. No entraré en la tradicional dificultad de la traducción de *Stimmung* por humor, temple, tonalidad, etc.

⁶⁸ Hermann Schmitz, *Atmosphären*. In *Atmosphären* (Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014).

Stimmungen. En su tratamiento de las atmósferas, Schmitz presta atención preferente al *volumen* y la *densidad*. La atmósfera no es superficie, ni es homogénea. Tiene puntos cambiantes de concentración y de rarefacción donde se adensa o se aligera. Incluso, para algunas atmósferas, como la que viene con la fatiga, o con algunas alegrías, permite la coexistencia de varios sentimientos en una mezcla hialina. Así, la cualidad de la atmósfera impregna de manera diferente acaecimientos de sentido particulares.

Este es el caso preciso del humor delirante. Aun extendido, aun llenando un lugar, su intensidad fluctúa en el desarrollo de la fase de presencia, por un lado. Pero también según los rincones u objetos. La atmósfera se concentra aquí o allá, sin que de antemano se pueda saber dónde irá a cuajarse. No toda cosa se vuelve portadora de un sentido delirante, o predelirante.

Ni toda persona. Tanto Schmitz⁶⁹ como Tellenbach⁷⁰ han hecho hincapié en el cariz intersubjetivo de las atmósferas, que cambian, se consolidan o se vienen abajo en el trato con los otros, cariz que se corresponde bien con un fenómeno frecuente en la clínica, por el que algunas personas, lejanas o cercanas, son puestas a salvo del delirio.

Para terminar, esa atmósfera se sujeta, se ata de algún modo al intracuerpo o *Innenleib*. No a una u otra *Empfindung* o *Empfindniss*, sino a un islote, una densificación pareja del *Innenleib*, que aflora como una concreción de afectividad y kinestesia⁷¹. Este cordón umbilical de la atmósfera, que la une y la alimenta del cuerpo, es se ha dicho, esencial al fenómeno de referencia⁷².

⁶⁹ Schmitz, *Atmosphären*.

⁷⁰ Hubertus Tellenbach, “Sentido oral-gusto-atmósfera”, In *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas* (México: F.C.E., 1969), 89-103.

⁷¹ Alinear la “presión en el pecho” con la “tristeza” para negar acto seguido, con buen criterio, que presión y tristeza sean lo mismo, es un error común de muchos análisis, que desconocen: 1º que estamos tratando de aspectos diferentes de la corporalidad (en sentido estricto, que se está colapsando el *Innenleib* sobre el *Körper*, desconociendo sus espacialidades diferentes) y 2º se está reduciendo la corporalidad de los afectos a uno de sus elementos aislados. Cabe decir que muchos tratamientos, presentes e históricos, del cuidado de los afectos, utiliza esta reducción para aminorar el impacto del afecto en la vida (“esto que siento es una mera presión”), para modificar su significación, se puede decir. Por supuesto, muchas argumentaciones que desconocen estas diferencias la emplean para justificar una opción tomada de antemano, más o menos espiritualista.

⁷² Existen argumentos en la literatura que vinculan atmósfera e intencionalidad de horizonte, en tanto formas noemáticas y noéticas, respectivamente, de los temples de ánimo o *Stimmungen*: Ignacio Quepons Ramirez, “El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal: Esbozo de una sistematización fenomenológica”, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 8 (2014), 53-72. Ignacio Quepons Ramirez, “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl”, *Diánoia*, 612 (2016), 83-112. No quiero entrar a discutir estos vínculos, sino en la medida en que aclaren la peculiaridad de los fenómenos. En contraste con el tratamiento de Schmitz, la determinación horizontal, la

Esta reconstrucción de la temporalidad (y de algo de la espacialidad) delirante, que la piensa inmanente pero invasiva se aparta, para bien, de los trabajos que insisten en señalar alteraciones del flujo preinmanente en las psicosis, herederos sofisticados del mismo prejuicio que encierra a los pacientes en mundos privados y desconoce que la multiplicidad del tiempo y los tiempos, del mundo y los mundos no solo es frecuente, sino condición de la experiencia, y no desdice, sino que afirma la necesidad de pensar una mundanización que los acoja y proteja en una unidad que no aplaste, molture o desconozca las diferencias, pero que no las desdeñe, empequeñezca o marque de escarlata.

Quedan dos aspectos abiertos. El primero, si hay vínculo genético entre la clínica predelirante y el fenómeno formado. Se deben separar dos fases prodrómicas típicas. Una primera, que pone en cuestión la significación compartida, la institución simbólica a partir de la pérdida de su espontaneidad vinculante (“¿cómo sé que tengo hígado?” “¿por qué el suelo de los aviones se llama ‘suelo’ si cuando vuelan están en el cielo?”), posiblemente a expensas del desajuste entre kinestesias, afectividad e *hylé* en el órgano fenomenológico. Una segunda, que se carga con un exceso de significancia ciega, con la presciencia de que todo, o mucho, de la vida propia envuelve un sentido incierto a punto de mostrarse.

Si se entiende, como hace buena parte de la tradición fenomenológica y psicoanalítica⁷³, que la fase primera hace conspicuas estructuras de la experiencia por lo común implícitas, desde la naturaleza de la percepción a la materialidad de los significantes, es sensato establecer una secuencia genética que proviene de la crisis de significación, y empuja a prestar atención excesiva, más veces que no involuntaria, a las formas intencionales; se continúa en un exceso de significación *posible*; y aboca en un síntoma delirante que tematiza por metáfora estas formas intencionales y reestabiliza el campo.

Posibilidad lógica no es forzosidad causal. La clínica muestra procesos detenidos en cualquier fase, y apariciones bruscas donde es difícil rastrear la secuencia. Por otro lado, si bien era inevitable nombrar la relación posible entre lo previo y lo cumplido, desarrollarla pediría un estudio aparte. En cualquier caso, merece la pena recordar que algunos pacientes, algunos autores, han sido capaces de identificar la diferencia entre ambos fenómenos de

apertura de las *Stimmungen* suele carecer, en sus concepciones comunes, de complejidad interna, y marcan en exceso el sentido de lo apareciente, sin esta mezcla que he nombrado. Casi parece que la *Stimmung* supondría una consolidación y rigidificación de la atmósfera. En cualquier caso, es un asunto abierto. Por otro lado, no puedo dejar de señalar cómo el tratamiento conjunto que hace Schmitz de atmósfera y cuerpo nos lleva a pensar en el eco o resonancia del campo arcaico en este otro registro más familiar de la experiencia.

⁷³ Arthur Tatossian, *Phénoménologie des psychosis* (Paris: L'art du comprendre, 1997).

mundo, delirante y común, siendo ambos reales, incluso el delirado más real que la realidad de todos⁷⁴. Si esta reconstrucción que se va haciendo es precisa, la actualización metafórica de la virtualidad necesaria a la experiencia crearía una especie de vector de sentido ortogonal a los de espacio, tiempo, y sentido común, y explicaría esta navegación anfibológica entre las cosas y las condiciones de posibilidad de su aparición

El segundo aspecto es el tratamiento de la vida primigenia, o protofacticidad necesario para que esta manera de pensar la percepción delirante sea coherente. Se ha visto que ni la temporalidad del fenómeno entero, aparición, sostén y cese, ni su mundanidad, se ajustan del todo a la temporalidad y presentación de fantasía descrita por Husserl, ni a la reelaborada de Richir. No es de extrañar, siendo como es una forma intencional diferente, que precisa, va de suyo, una temporalidad propia, y como prolongación de este argumento, porque el desbastado del campo fenomenológico no es inocente, los conceptos operatorios acarrean historia, sobrevivencias que a menudo marcan a ciegas la dirección del corte. Es singularmente el caso, y la psicopatología es prueba dolorida, para la venerable división de las facultades del alma y su positivación como funciones psíquicas.

Pero vamos a lo nuestro. El modo de pensar la percepción delirante que se ha ido exponiendo se apoya en un cruce, entre Richir y Husserl, tal vez frágil y verboso, pero que revela, es de desear, algo de la cosa misma. Se han empleado conceptos de uno y de otro, a veces en uso recto, a veces ampliado o análogo. Estos apoyos y préstamos, sin los cuales nos veríamos en la absurda condición, y arrogante, de pensar todo de nuevo cada cual por su cuenta, no suponen un compromiso ciego con la masa de la obra de quien sea, compromiso que no puede sino embutir fenómenos clínicos en tripas propias de otros análisis. Pero este cruce conlleva el compromiso de sostener un pensamiento de la mundanización y la vida subjetiva, que responda por modos corrientes de vivir unificados, cuasi unificados o yuxtapuestos los espacios y tiempos diferentes.

La génesis de sentido es por necesidad génesis de fenómenos de mundo, y un fenómeno de mundo es horizontal, y debe con otros horizontes componerse, aunque un sentido haciéndose compita con otros, incluso exista junto a otros para la misma validez sensible, y abarque y domine los otros concurrentes, sin proscribirllos, sólo empujándolos, disminuyendo su fuerza y su pregnancia. Esta unificación, tan precaria, como se quiera, de fenómenos de mundo, es una tarea imprescriptible si quiere dar cuenta de la clínica psi-

⁷⁴ Louis Sass, "Heidegger, schizophrenia and the ontological difference", *Philosophical Psychology* 5 (1992), 109-132. Zeno Van Duppen, "The phenomenology of hypo- and hyperreality in psychopathology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15(2016).

quiátrica de hoy, con su enfermedad y su normalidad juntas, y no abandonar a los pacientes en mundos privados, trasuntos de otros encierros en piedra.

Mundos, cuasimundos y su unificación posible

¿Cómo se puede, entonces, vivir en varios mundos a la vez sin que alguno sufra neutralización, sin que se suspenda la confianza en la doxa perceptiva? Algunos autores de afuera de la fenomenología, en estudios sobre la alucinación, han señalado ciertas cualidades fenoménicas como responsables del “sentido de realidad” de los perceptos, que, si presentes en alucinaciones, las atornillan a este mundo corriente de todos⁷⁵. De las que se puedan trasladar a la percepción delirante, entresaco la relevancia afectiva y el trabajarse en la pasividad. El resto, dado que la percepción delirante se apoya en una validez hylética “externa”, se dan por supuestas. Otros autores han señalado la adecuación de percepciones o juicios concretos con el contexto de percepciones o juicios tenidos por existentes y ciertos⁷⁶.

Y algo de todo eso debe de haber, si en la pasividad se cumple tanto de las síntesis antepredicativas necesarias a la percepción; si la afectividad es, para Richir al menos, tanto responsable de la fuerza dóxica de la percepción⁷⁷ y, estabilizada en afecto, como *hylé* temporal necesaria para la institución del presente⁷⁸; y si el propio Husserl tenía como propio de la crítica de la doxa antepredicativa la composibilidad de los juicios.

Una cierta sofisticación de este enfoque, más propiamente fenomenológica, ha propuesto el equilibrio entre varias dimensiones⁷⁹. El predominio, la intensidad subida de alguna de ellas podría dar realidad y existencia a lo visto o sabido, a pesar de los pesares que traigan su novedad o bizarrería. Aun más fina es la relectura que Saulius Geniusas⁸⁰ propone de algunos escritos de William James y Alfred Schutz: ámbitos o provincias finitas de sentido,

⁷⁵ A saber: “cualidad de sensación y no de ideación”; “relevancia conductual (incluye afectividad)”; “publicidad y no privacidad”; “objetividad frente a subjetividad”; “existencia”; “involuntariedad”; “independencia de estados mentales inusuales (p.ej. causados por drogas).” Aggernaes cita extensamente a Jaspers, pero el estudio es solo muy periféricamente fenomenológico.

⁷⁶ K. Farkas, “A sense of reality” In: Fiona McPherson y Dimitris Platchias (Ed.) *Hallucination: Philosophy and Psychology* (Cambridge: MIT, 2013).

⁷⁷ Richir, *Fragments*, 237.

⁷⁸ Richir, *Fragments*, 119-133.

⁷⁹ A saber: materialidad y resistencia, multiplicidad sensorial y de percepciones, intensidad, autoría, intersubjetividad. Van Duppen, *The phenomenology*.

⁸⁰ Saulius Geniusas, ““Multiple Realities” Revisited: James and Schutz”, *Human Studies*, 43(2020).

incompatibles entre sí, pero internamente coherentes, en general segundos con respecto a una realidad primordial, ontológicamente primera, caracterizada por estar presente a la conciencia, ser objeto de juicios de existencia, que sean compatibles con otros y que se inserten en un mundo cultural intersubjetivo tenido por cierto. Se puede circular, más o menos libremente, entre unas realidades y otras (la fantasía, el arte, la ciencia) y de vuelta a la realidad primigenia de la vida cotidiana, que por lo común no se abandona, sino que permanece en trasfondo. Hasta aquí, poca novedad, salvo la adición, para esta realidad primigenia, de una trama de significados intersubjetivamente válidos a la doxa perceptiva.

Ahora bien, continúa Geniusas, hay un matiz en Schutz que merece ser recogido. En la actitud natural se suspende la desconfianza hacia el mundo. Hay, así escriben, una *epoché* propia de la actitud natural, no ejercida sobre la actitud natural. Si surgen experiencias discordantes se harán ajustes, pero la confianza en la realidad del mundo no mengua. Esa *epoché* de la actitud natural, y aquí llega lo más pertinente para el delirio, puede y debe ampliarse: cada ámbito finito de sentido viene con una *epoché* propia en la que, primero, se suspende la duda acerca de los objetos que allí aparecen (personajes literarios, pongamos), y, segundo, fuerza una minoración en el acento de realidad de los otros ámbitos de sentido cualesquiera. La realidad primigenia seguirá marcada por la pasividad y la receptividad, ya se ha visto, mientras que la participación en cualquier otra provincia de sentido necesita nuestra “espontaneidad voluntaria o involuntaria” (*our own voluntary or involuntary spontaneity*)⁸¹. Que haya una espontaneidad involuntaria, un reconocimiento de la participación activa aun en fictos que aparecen a su aire es menos contradictorio de lo que parece: estribillos, reminiscencias, imágenes fóbicas u obsesivas son todas “hechas en mí por mí sin hacerlas yo”.

Y ahora llega lo pertinente para la percepción delirante, y su elaboración posible en una trama. En un manuscrito tardío, Schutz afirma que siempre andamos por varias provincias de sentido *a la vez*, y aquella dominante es solo eso, dominante, no excluyente. Irse a tal o cual provincia depende de un “sistema de relevancias” (*system of relevancies*)⁸² bien impuesto desde el exterior, bien motivado desde el interior (de cada uno, se entiende) Estos sistemas de relevancias saltan las barreras de los ámbitos de sentido y son charnelas que articulan el ir y venir de unos a otros. ¿Cómo se unifican estas provincias, ámbitos, realidades? A través de un horizonte de horizontes de conciencia que “implícita y atemáticamente” acoge todo lo que en la conciencia aparece. Cada ámbito de sentido es horizéntico, y la fusión de horizontes asegura la unidad de la multiplicidad de realidades.

⁸¹ Geniusas, *Multiple Realities*, 563 n.38.

⁸² Geniusas, *Multiple Realities*, 563.

Hasta aquí *Geniusas*, que no explora las propiedades temporales, espaciales o de sentido de ese horizonte⁸³. En cualquier caso, sea de sentido, temporal o espacial, la composición de horizontes habría de ser formal, vacía, en su aspecto generalidad, sin perjuicio de que algunos casos (un plátano con el que se juega llamar por teléfono) hubiera concreciones compartidas. Se echa de ver que la percepción delirante supone una variedad de esta *situación trascendental*, que Schutz nombra, pero no desmenuza en sus espeluznantes dificultades.

Algo de esta unificación de lo constituido en una unidad superior parece sugerirse en un rincón fascinante de *Experiencia y Juicio*. Es necesario recordar, que, en el tratamiento de Husserl de los mundos múltiples (fantasía, imaginación con soporte físico, los que sean) resulta de máxima importancia la exclusión mutua entre los fenómenos de fantasía (ya sean presentaciones de fantasía, fantasías perceptivas, o fenómenos de *phantasia* richirianos) y aquellos del mundo en propio y la reclusión de imaginación y fantasía en un cuasimundo, ajeno al mundo perceptivo.

Una y otra vez a lo largo de *Hua XXIII (Beil. XLII-XLV, por ejemplo)* Husserl estudia la posibilidad de coexistencia de un mundo y de otro, y una y otra vez termina por asentar que son inmiscibles⁸⁴, en razón sobre todo de sus formas temporales. Esto supone una antecrítica muy dura a la intuición de Schutz. Claro que, si no hay mezcla posible, el hilván de mundo y cuasimundo precisa de algunas propuestas radicales que amplíen el concepto de espacio y el de unificación temporal.

Para el espacio, Husserl⁸⁵ propuso un “espacio fenoménico”, donde puedan coincidir una silla percibida con una fantaseada que se coloca a la izquierda de su respaldo. Espacio fenoménico que debe recoger y reunir tanto la constitución del espacio externo como el espacio de ningún lugar de la imaginación. He de confesar que no o alcanzo a concebir como se puede constituir un espacio de esta naturaleza “por arriba” y que no conozco más textos de Husserl acerca del asunto⁸⁶. Queda la opción de pensar esta continuidad “por abajo” como derivada de un mismo estrato protofáctico, asegu-

⁸³ Y que recuerda al concepto de mundo como horizonte de horizontes expuesto por Patočka en *Body, community, language, world* (Chicago and La Salle: Open Court, 1998), 34.

⁸⁴ El caso de la conciencia de imagen apoyado en objetos físicos no lo trataré. Allí, Husserl descubre un conflicto. La imagen puede verse como *Bild* material presente, el retrato hace borde con el marco, el marco con la pared. Pero también como *Bildobjekt*. Será una vez más, el contexto intencional el que empuje hacia una aprehensión simple o doble.

⁸⁵ Husserl, *Experiencia y juicio*, §42.

⁸⁶ Salvo las pocas líneas del epígrafe § 37 de *La crisis de las ciencias europeas (La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental)* (Barcelona: Crítica, 1991), p. 150 de la traducción española) acerca del mundo único y el horizonte.

rada, quizás, por las densidades afectivo-kinestésicas del *Leib*, que afectan tanto el espacio perceptivo como el de fantasía, al *Leibkörper* como al *Phantasieleib*. Esta otra manera es la que explora Richir, y el propio Husserl para la unidad temporal. Volveré sobre ella enseguida.

Antes, quiero demorarme en el concepto de “objeto híbrido”, que da sustancia para el delirio a las *relevancies*⁸⁷. Los objetos híbridos pertenecen, por definición, al menos a dos realidades (común o delirante): un teléfono sirve para hablar con los compañeros del hospital y con Stalin, en el ejemplo de los autores. Es un teléfono gris y un “teléfono rojo”. Para que un objeto híbrido sirva como tal debe poder habitar, como objeto cultural, simbólicamente instituido, diría Richir, un tercer espacio, un “espacio transicional” que comunique mundo común y mundo delirante (“*third party reality, transitional intersubjective space*”) y que los vuelve, si no compatibles, sí “composibles”⁸⁸. Algo así como un espacio de significaciones culturales, mitológicas compartidas por la realidad y el delirio (hay, o hubo, un “teléfono rojo”, y como tal figura en libros de historia, películas o novelas; cosa distinta es que fuera el de aquel psiquiatra del artículo; hay organizaciones sociales que sostienen la existencia de conspiraciones, y todos recordamos conspiraciones recogidas por la historia, otra cosa, etc.). Cómo sea ese espacio transicional, el texto no lo estudia.

Mi propuesta es que ambos mundos, delirante y no, transicional, imaginativo, el que sea, se acuerdan por yuxtaposición a partir de un estrato constitutivo anterior, de una protofacticidad *leiblich*⁸⁹. Richir exploró esta génesis en la segunda sección de *Fragments*. No puedo extenderme mucho aquí, sólo apuntar que Richir llama *chôra* a la “*Leiblichkeit du Leib primordial*”⁹⁰ que se cumple por densificaciones y extensiones afectivo-kinestésicas⁹¹ en el intercambio de miradas con la madre y se traspone en *espacio* y, por escisión, en una *Phantomleiblichkeit* evaporada, de ningún lugar⁹². Esta *chôra* supone la forma espacial que se corresponde con la temporalidad de fantasía y no se resuelve en la maduración del bebé, sino que es lo arcaico fuera del tiempo (continuo de presentes) que nos acompaña siempre. A partir de ella habrán de establecerse el espacio perceptivo, de aquí y ahora, y el imaginativo, de ningún lugar, de ningún tiempo. Aunque este espacio vaporiza el *Leib*, algo

⁸⁷ M. Cermolacce et al. “Multiple realities and hybrid objects: A creative approach of schizophrenic delusion”, *Frontiers in Psychology*, 9 (2018).

⁸⁸ No en el sentido husserliano anotado más arriba.

⁸⁹ Esto no descarta el “horizonte de horizontes”, pero, a día de hoy, es más hacedero conceptualmente.

⁹⁰ Richir, *Fragments*, 268.

⁹¹ Richir, *Fragments*, 276, 279 y ss.

⁹² Richir, *Fragments*, 271.

queda, un resto o cordón *leiblich* y, por eso, la imaginación voluntaria, involuntaria, inconsciente incluso, resuena y se siente en el cuerpo de carne⁹³.

En cuanto al tiempo, no extrañará encontrar nuevas diferencias. Para Richir, la protofacticidad es una masa esquemática, originariamente dispersa en esquematismos fuera de lenguaje, siempre haciéndose y deshaciéndose, que se estabilizan en múltiples fases de presencia no conscientes, que son fases de sentido haciéndose. Presencia y *Stiftung*, *Stiftungen* si hemos de ser precisos, dan cierto orden al campo fenomenológico. La convivencia de temporalidades se resuelve hacia arriba, mediante la transposición de pasado y porvenir trascendentales en proto-retenciones/protenciones y retenciones/protenciones de lenguaje, para rematarse con la institución del tiempo continuo.

En Husserl, la convivencia de tiempos, ritmos y contrarritmos allá del tiempo continuo en presentes aparece atestada, por ejemplo, en el texto nº4 de *Hua XXXIII* donde analiza los fenómenos de desvanecimiento (*Abklänge*) de un dato presente⁹⁴. En la sección cuarta propone una velocidad diferente para el desvanecimiento, que cubre intervalos del pasado más rápido cuanto más cerca del dato presente, e intervalos más amplios y distinguibles al principio, progresivamente más estrechos según se acercan a un límite prieto, un horizonte análogo al espacial, en que las retenciones concretas acaban por convivir, como si dijéramos, sin distancia (*hace un mes* se confunde con *hace dos*), en este horizonte cada vez más espeso de pasado.

Horizonte del que vuelven, presentificados, en la reminiscencia. El texto 19⁹⁵ estudia primero los recuerdos, caso en principio más hacedero, porque los recuerdos ocuparon presentes distintos en el tiempo absoluto, y guardan por ello situaciones temporales distintas, si bien virtuales, cuya síntesis con el presente perceptivo no altera. Estos recuerdos vienen a agregarse *por la forma de la síntesis del tiempo*, en un presente inmanente plenificado. Las fantasías, por su parte, precisan apoyo en una percepción que les preste su lugar en el tiempo (*ayer tuve esta fantasía*). Así sucede, se ha visto, con la percepción delirante. La síntesis con el presente queda nombrada más que estudiada, sin embargo.

En *Experiencia y Juicio*⁹⁶ Husserl es más explícito. Se precisa, para esta unidad, atender no a los objetos constituidos, sino a las vivencias. Los obje-

⁹³ Se puede consultar, al efecto, Edmund Husserl, *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920* (Iso Kern, Ed.) (Den Haag: Nijhoff, 1973), texto 10 y apéndice XL.

⁹⁴ Husserl, *Hua XXXIII*, texto nº4. Agradezco a un revisor anónimo de una versión previa la sugerencia de emplear este texto en la discusión.

⁹⁵ Husserl, *Hua XXXIII*, texto nº19, § 2, 330-334.

⁹⁶ Husserl, *Experiencia y juicio*, § 48 a y b.

tos perceptivos tienen su posición individuante en el tiempo, los objetos de fantasía no, se ha visto. Pero entre las vivencias todas existe unidad temporal, porque se constituyen, sin distingo de las objetividades en las que serán ingredientes, en el mero fluir de conciencia. La temporalidad de los objetos fantaseados, recordados, percibidos es diferente, pero el fluir de las vivencias es uno. Y añadida a esta forma del fluir, termina Husserl, las síntesis de asociación pasiva (de semejanza, por ejemplo), reúnen presente y no presente, sea recuerdo o fantasía.

En los *Manuscriptos C* se alcanza el límite allá del cual habríamos de converir en la facticidad espolvoreada y los tiempos anárquicos de Richir⁹⁷. En efecto, es posible leer allí que “todos los tiempos particulares están unidos por asociación en razón de que noéticamente constituyen un único tiempo noético, esto es, la forma noética de la vida proto-fluyente”⁹⁸ pero esta forma supone un pre-tiempo que se desarrolla hacia y es reconstruido desde el proto-tiempo, un pretiempo que es carne: kinestesias, afecciones en curso indiferenciado previo a sensaciones y actos; sistema de instintos de carácter intersubjetivo; suelo en el que brota el protoyo identificable con el proto-fluir⁹⁹.

Se puede, entonces, vivir en varios tiempos, en varios espacios, en varios mundos si se sostiene alguna forma de unidad en el cambio, incluso la casi nada de unidad que lleva consigo la carne, previa a una prototemporalidad orientada. Y si se aclaran, por supuesto, formas de constitución, de institución que den cuenta de la pluralidad de mundos con el mismo vigor que de su composición en mundo compartido.

Aquel cruce verboso de la fenomenología de Husserl y de Richir parece revelar un núcleo denso, de tensión inaudita, de mucha cercanía, que estalla al fin en pensamientos divergentes. La pluralización de la vida subjetiva, cómo tomarla en origen dispersa, preyoica y anónima y cómo esforzadamente reunirla se ha explorado, para la psicopatología, en otros trabajos¹⁰⁰.

⁹⁷ Sigo aquí la lectura del artículo de Roberto Walton dado en la bibliografía. Las traducciones son suyas.

⁹⁸ Edmund Husserl, *Hua Mat VIII: Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929–1934)* (D. Lohmar, Ed.) (Berlin/Heidelberg: Springer-Verlag, 2006), 297.

⁹⁹ Roberto Walton, “El problema de la constitución de la carne y los Manuscritos C de Edmund Husserl”, *Aporía Revista Internacional de Investigaciones Filosóficas*, 18 (2020), 4–24. En rigor, Walton argumenta que la carne es inderivable de la temporalidad, pero la temporalidad es inderivable de la carne. Como se ve, la cosa sigue abierta.

¹⁰⁰ Rejón, *Órgano*.

Conclusiones

En resumen, se ha definido la percepción delirante como un fenómeno psicopatológico, por el que una misma validez sensible se presenta con dos sentidos concurrentes, uno de los cuales, el delirante, se estructura por una temporalidad de fantasía, trasposición brusca de otro registro no consciente, elucidada en quicio con los análisis de Husserl y de Richir, que carece de sujeción protentiva o retentiva y se sostiene en presencia refluente; cuyo contenido es, probablemente, la elaboración metafórica de las condiciones implícitas o virtuales de la experiencia; y que se suelda a la vida perceptiva, donde se mantiene el sentido corriente, por su horizonte trascendental de antaño y porvenir. Cual sea la forma más sólida de pensar esta unidad de mundo y cuasimundo, por un horizonte vacío o por su fundamento en una carne una, o en una carne estallada unificada, o aun, en un recubrimiento conceptual nuevo de las investigaciones de Richir y de Husserl, queda pendiente.

Bibliografía

- Aggernaes, A. "The experienced reality of hallucinations and other psychological phenomena" *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 48, 220-238 (1972) <https://doi.org/10.1111/j.1600-0447.1972.tb04364.x>.
- Binswanger, Ludwig. *Délire*. Grenoble: Millon, 1993.
- Cermolacce, M., Despax, K., Richieri, R., & Naudin, J. (2018). "Multiple realities and hybrid objects: A creative approach of schizophrenic delusion" *Frontiers in Psychology*, 9 (2018). <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.00107>.
- Conrad, Klaus. *La esquizofrenia incipiente*. Madrid: Triacastela, 1997.
- Farkas, K. "A sense of reality" In: *Hallucination: Philosophy and Psychology*. Cambridge, MIT Press, 2013. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262019200.003.0018>.
- Fuchs, Thomas. Delusional Mood and Delusional Perception – A Phenomenological Analysis. *Psychopathology*, 38 (2005), 133-139. <https://doi.org/10.1159/000085843>.
- Geniusas, Saulius. "“Multiple Realities” Revisited: James and Schutz." *Human Studies*, 43(2020). <https://doi.org/10.1007/s10746-020-09548-1>.
- Husserl, Edmund. *Hua IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II*. Den Haag: Nijhoff, 1952.
- _____. *Hua XI. Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Nijhoff, 1966.
- _____. *Hua XIII. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920* (Iso. Kern, Ed.) Den Haag: Nijhoff, 1973.
- _____. *Experiencia y juicio*. México: U.N.A.M., 1980.
- _____. *Hua XXIII. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung Zur Phänomenologie der Anschaulichen Vergegenwärtigungen Texte aus dem Nachlass (1898-1925)* (E. Marbach, Ed.) Den Haag, Nijhoff, 1980.

- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.
- _____. *Hua XXXIII: Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein: (1917/18)* (R. Bernet & D. Lohmar, Eds.) Dordrecht: Kluwer, 2001.
- _____. *Hua Mat VIII: Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929–1934)* (D. Lohmar, Ed.). Heidelberg/München: Springer-Verlag, 2001. <https://doi.org/10.1007/1-4020-4122-5>.
- Jaspers, Karl. *Psicopatología general*. Madrid: F.C.E., 1997.
- Matussek, Paul. “Studies in delusional perception” In: Cutting, J. & Shepherd, M. (Eds.), *The clinical roots of schizophrenia concept*. Cambridge: C.U.P., 1987, 89–104.
- Micali, Stefano. *Phenomenology of Anxiety*. Cham: Springer, 2022. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-89018-6>.
- Patočka, Jan. *Body, community, language, world*. Chicago and La Salle: Open Court, 1998.
- Quepons Ramirez, Ignacio. “El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal: Esbozo de una sistematización fenomenológica.” *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 8 (2024), 53–72.
- _____. “Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl.” *Diánoia*, 612 (2016), 83–112.
- Ratcliffe, Matthew. *Real hallucinations: Psychiatric illness, intentionality, and the interpersonal world*. Cambridge (Mass): The MIT Press, 2017.
- Rejón Altable, Carlos. “Órgano. Tratado de anatomía psicopatológica (I)”. *Rev Asoc Esp Neuropsiq*, 2025 [en prensa].
- _____. “Sobre el problema fenomenológico del masoquismo.” 2025 [en prensa].
- Richir, Marc. *Recherches phénoménologiques (IV,V). Du schématisme phénoménologique transcendental*. Ousia, 1983.
- _____. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Millon, 2000.
- _____. *Phantasia, imagination, affectivité. Phénoménologie et anthropologie phénoménologique*. Grenoble: Millon, 2004.
- _____. “Pour une phénoménologie des racines archaïques de l’affectivité” *Annales de Phénoménologie*, 3 (2004) n/a.
- _____. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*. Grenoble: Millon, 2006.
- _____. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble: Millon, 2017/1992.
- Sass, Louis. “Heidegger, schizophrenia and the ontological difference.” *Philosophical Psychology*, 5 (1992), 109–132. <https://doi.org/10.1080/09515089208573047>.
- Sass, Louis. *Paradoxes of delusion. Wittgenstein, Schreber and the schizophrenic mind*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.
- Schmitz, Hermann. *Atmosphären*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2014 <https://doi.org/10.5771/9783495860441>.
- Schneider, Kurt. *Psicopatología clínica*. Madrid: Triacastela, 1997.
- Schneider, Kurt. *Sobre el delirio*. Salerno, 2010.
- Serrano de Haro, Agustín. “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias afectivas.” *Anuario Filosófico*, (2015) 121–144. <https://doi.org/10.15581/009.45.1275>.

- Serrano de Haro, Agustín. “Espacialidad y dolor. Meditaciones fenomenológicas.” *Isegoría*, 60 (2019), 103-121. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2019.060.07>.
- Serrano de Haro, Agustín. “El largo presente del dolor físico. Cinco leyes de la temporalidad adolorida.” *Revista Filosófica de Coimbra*, 29 (2020). https://doi.org/10.14195/0872-0851_57_8.
- Tatossian, Arthur. *Phénoménologie des psychosis*. Paris: L’art du comprendre, 1997.
- Tellenbach, Hubertus. “Sentido oral-gusto-atmósfera.” In *Estudios sobre la patogénesis de las perturbaciones psíquicas*. México: F.C.E., 1969, 89–103.
- Van Duppen, Zeno. “The phenomenology of hypo- and hyperreality in psychopathology.” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 15 (2016). <https://doi.org/10.1007/s11097-015-9429-8>.
- Walton, Roberto. “El problema de la constitución de la carne y los Manuscritos C de Edmund Husserl.” *Aporía*, 18 (2020), 4-24. <https://doi.org/10.7764/aporia.18.2031>.

FINALITÉ DE LA RAISON ET DESTINATION HISTORIQUE ET JURIDIQUE DE L'HUMANITÉ CHEZ SUÁREZ (1548-1617) ET LEIBNIZ (1646-1716)

THE PURPOSE OF REASON AND THE HISTORICAL AND LEGAL DESTINY
OF HUMANITY IN SUÁREZ (1548-1617) AND LEIBNIZ (1646-1716)

JEAN-PAUL COUJOU¹

Abstract: For both Suarez (1548-1617) and Leibniz (1646-1716), politics and science cannot escape questioning the finality of the use of reason. From their point of view, the unity of humankind within the teleological system of nature is seen as a species for which Providence has devised a specific plan. From a historical and theological perspective, humanity's destination, which goes beyond nature's own work, corresponds to the promotion of reason's finality. Thus, for our two authors, the thesis of the specific unity of humanity and the rights associated with it mediates the question of the *raison d'être* of reason (whether through politics, science or law), i.e. the finality of the very presence of reason in a finite being.

Keywords: Anthropology, Cosmopolitanism, Ethics, Freedom, History, Justice, Natural law, Politics, Positive law, Reason, Science

Résumé: Tant pour Suárez (1548-1617) et Leibniz (1646-1716), la politique et la science ne sauraient échapper à l'interrogation sur la finalité de l'usage de la raison. Leur point de vue fait apparaître l'unité du genre humain dans le système téléologique de la nature comme une espèce pour laquelle la Providence a élaboré un projet spécifique. Selon la perspective historique et théologique, la destination de l'humanité qui excède l'œuvre propre

Resumen: Tanto para Suárez (1548-1617) como para Leibniz (1646-1716), la política y la ciencia no pueden escapar al cuestionamiento de la finalidad del uso de la razón. Desde su punto de vista, la unidad del género humano en el sistema teleológico de la naturaleza aparece como una especie para la que la Providencia ha ideado un plan específico. Desde una perspectiva histórica y teológica, el destino de la humanidad, que va más allá de la obra de la propia

¹ Professeur honoraire à l'Université catholique de Toulouse et membre de l'Institut Michel Villey; Email: j.p.coujou@wanadoo.fr, ORCID: 0000-0003-4203-2652.

de la nature correspond à la promotion de la finalité de la raison. Ainsi, pour nos deux auteurs, par la médiation de la thèse de l'unité spécifique de l'humanité et des droits qui s'y rattachent, est posée la question de la raison d'être de la raison (que ce soit par la politique, la science ou le droit), c'est-à-dire de la finalité de la présence même de la raison dans un être fini.

Mots clés: Anthropologie, Cosmopolitisme, Droit naturel, Droit positif, Éthique, Histoire, Justice, Liberté, Politique, Raison/Science

naturaleza, corresponde a la promoción de la finalidad de la razón. Así, para nuestros dos autores, a través de la mediación de la tesis de la unidad específica de la humanidad y de los derechos a ella asociados, se plantea la cuestión de la razón de ser de la razón (ya sea a través de la política, de la ciencia o del derecho), es decir, la finalidad de la presencia misma de la razón en un ser finito.

Palabras clave: Antropología, Cosmopolitismo, Derecho natural, Derecho positivo, Ética, Historia, Justicia, Libertad, Política, Razón, Ciencia

La tradition aime à souligner que Leibniz a été un lecteur assidu et précoc de l'œuvre de Suárez², particulièrement des *Disputes métaphysiques* (1597). On ne saurait pourtant négliger l'apport implicite que fut notamment celui du *De legibus ac Deo legislatore* (1612) dans l'élaboration des textes juridiques et politiques de Leibniz, notamment dans la constitution des concepts de droit naturel, d'état de nature, de pacte social ou de droit international³. C'est un point quelque peu négligé ou même oublié requérant précisions et explications si l'on veut déterminer dans quelle mesure, sur ces sujets, il est possible et légitime de relire Leibniz à la lumière de Suárez. À juste titre, les études critiques contemporaines avec R. Sève se sont consacrées, par exemple, aux influences exercées sur la pensée juridique de Leibniz que ce soit en amont avec Thomas d'Aquin ou dans une perspective plus

² Voir par exemple A. Robinet, *Suárez dans l'œuvre de Leibniz* in *Cuadernos salmantinos de filosofía, Simposio Francisco Suárez*, Universidad Pontificia de Salamanca, n. VII (1980), 191-209; L. Couturat, *La logique de Leibniz* (Hildesheim: Olms, 1985), ch. II, 34 (1^{re} édition 1901).

³ Concernant les travaux sur la pensée politique et juridique de Leibniz, les ouvrages pionniers en la matière en France sont ceux de G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz* (Paris: PUF, 1953) et *La justice humaine selon Leibniz* (Paris: PUF, 1953); E. Naert, *La pensée politique de Leibniz* (Paris: PUF, 1964); et plus récemment les travaux de référence de R. Sève, *Leibniz et l'école du droit naturel* (Paris: PUF, 1989), ainsi que ses traductions et commentaires de textes politiques de Leibniz: *Leibniz. Le droit de la raison*, textes traduits par R. Sève (Paris: Vrin, 1994). (Nous nous reporterons à cette édition pour la conduite d'une partie de l'exposé); Y.-C. Zarka, *L'autre voie de la subjectivité* (Paris: Beauchesne, 2000), Ch. IV et V.

proche avec le fondateur de l'École du droit naturel, Grotius (1583-1645)⁴. On pourrait, tout aussi bien, au regard d'un examen des thèses développées par Grotius et ses disciples, Pufendorf, Barbeyrac et Burlamaqui, retrouver en filagramme une source commune d'influence à la lecture d'un auteur de la seconde scolastique comme Suárez⁵.

En ce sens, lorsqu'on considère, relativement à leur conception politique, la position de la théorie du droit naturel comme référent de l'agir humain devant s'ériger en norme de la communauté sociale dans l'histoire, elle traduit une orientation commune vers les fins terrestres de l'individu tout en exprimant un impératif inconditionnel issu du Créateur. Cette thèse se réfère conjointement chez les deux auteurs à un fondement théologique, anthropologique et éthique. 1°) Théologique, parce que ce qui est en jeu concerne l'articulation entre les principes de la justice divine et de la justice humaine⁶, mais également une compréhension du politique comme participant à un ordre totalisant déjà donné; il appartient, par exemple, au projet d'organisation politique international chez Leibniz de réfracter l'organisation divine dans l'organisation des monades. 2°) Anthropologique, parce qu'on est reconduit à la racine rationnelle de la pratique des êtres raisonnables et à la représentation universelle de l'humain qui s'en dégage. 3°) Éthique, parce que la spécificité du droit naturel réside dans l'immutabilité de ses préceptes, elle-même réglée sur l'immutabilité de la nature humaine, tout ce qui s'y oppose représentant en soi un mal. Cela signifie explicitement que la non-conformité à la raison équivaut à une transgression du commandement divin.

Ces théories à partir du statut ontologique ou/et politique accordé: 1°) à l'individualité en conformité avec l'héritage d'Occam, 2°) à l'articulation entre la loi naturelle et la loi humaine, entre le droit des gens et les relations entre les États, invoquent également: 3°) la référence nécessaire aux concepts directeurs de l'état de nature et de pacte social. Traduisent-elles pour autant une homogénéité et une univocité dans la déduction des rapports interhumains qu'elles impliquent et contribuent-elles de manière analogue à la mise en place d'un devenir juridique de l'humanité qui prend la figure chez les deux auteurs d'un droit cosmopolitique ? L'examen de ces perspectives fait

⁴ Il est judicieux de se référer, même si l'ouvrage n'est pas centré sur cette question, aux analyses éclairantes de P. Haggénmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste* (Paris: PUF, 1983).

⁵ J.-Paul Coujou, *Droit naturel et humanité chez Burlamaqui* in *Burlamaqui. Principes du droit naturel* (Paris: Dalloz, 2007), 205-486.

⁶ On peut notamment se référer à Suárez, *De justitia quia Deus reddit praemia meritis et pœnas pro peccatis* in *Opera omnia*, (désormais *O. O.*), (Paris: éditions Vivès, 1856-1877), volume 11, *Opuscula theologica*, *Opusculum VI*, 515-582. Pour Leibniz, *Essais de théodicée* (Paris: GF, 1969), introduction par J. Brunschvicg.

également apparaître des lignes de fracture que ce soit concernant l'origine de la société politique ou la fonction accordée à l'existence politique.

1) Recherche du bien commun et rationalité politique

Dans les *Éléments de droit naturel* qui ont pour ligne directrice la détermination de l'objet de la jurisprudence comme science du juste, Leibniz invoque une tripartition dans l'ordre du savoir pratique dans laquelle il identifie la médecine à la science de l'agréable, la politique à celle de l'utile et l'éthique à celle du juste⁷. Ces dernières se rejoignent en leur finalité par la recherche du bonheur du genre humain qu'elles impliquent. Au regard de la situation de l'homme dans le monde et de l'usage qu'il est en mesure de faire de ses facultés – la mémoire, la volonté, la raison – le bonheur correspond à la possibilité qui lui est offerte d'accomplir ce qu'il désire⁸. Cette aptitude doit être orientée par la détermination consciente de ce qui est susceptible de valoriser sa propre humanité, notamment l'usage raisonnable de sa raison que doit concrétiser historiquement le politique. Un savoir conscient de lui-même a pour conséquence, selon Leibniz, la volonté d'en faire usage⁹. Dans cette perspective, la politique en tant que science architectonique porte à son terme le processus analytique des savoirs en établissant les principes de leur mise en pratique.

Si l'homme s'est donné, ainsi que le rappelle Leibniz¹⁰ (dans la continuité sur ce point de l'analyse cartésienne), les moyens de maîtriser progressivement par la connaissance et la technique les éléments naturels, cette manière de se rendre le monde disponible ne saurait masquer une indisponibilité plus fondamentale: celle de l'homme vis-à-vis de lui-même correspondant à la

⁷ Leibniz, *Éléments de droit naturel* in Leibniz. *Le droit de la raison* (Paris: Vrin, 1994), 92.

⁸ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* in *Œuvres* (Paris: Aubier Montaigne, 1972), T. I, édité par L. Prenant, § 18, 396: «Ainsi notre bonheur ne consistera jamais et ne doit point consister dans une pleine jouissance, où il n'y aurait plus rien à désirer et qui rendrait notre esprit stupide; mais dans un progrès perpétuel à de nouveaux plaisirs et de nouvelles perfections.»

⁹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Paris: GF, 1966), introduction par J. Brunschvicg, Livre IV, ch. XXI, §§ 1-3, *De la division des sciences*, 463-464. Leibniz en proposant une division de la science en trois espèces en trois espèces: 1°) la physique, 2°) la logique, 3°) la philosophie pratique ou la morale, définit la fonction de cette dernière de la manière suivante (p. 464): elle «enseigne le moyen d'obtenir des choses bonnes et utiles, et se propose non seulement la connaissance de la vérité, mais encore la pratique de ce qui est juste.»

¹⁰ Leibniz, *Éléments de droit naturel* in Leibniz, 91.

fois à l'indisponibilité du corps à l'esprit et de l'esprit à lui-même. Pour y répondre, il est nécessaire de refonder les principes servant de fils conducteurs à la médecine, à la politique et à l'éthique. En effet, la médecine contribue à la conservation de notre être tout en essayant de préserver le plaisir d'être en vie, c'est-à-dire d'être en bonne santé, moment où l'existence équivaut à l'harmonie. Quant à la politique et à l'éthique, se référant respectivement à l'utile et au juste, elles rappellent l'intrication du bien public et du bien privé sans laquelle toute aspiration au bonheur peut apparaître problématique. Il s'agit d'expliciter jusqu'à quel point les individus doivent s'assujettir au bien de tous pour qu'un bonheur augmenté par un agir et une réflexion commune les affecte en retour.

La finalité du politique consiste alors à rendre heureux le plus grand nombre d'hommes même s'il faut reconnaître que tous dans la société n'accomplissent pas de concert ce que chacun isolément désire et est en mesure de réaliser. L'art du politique impliquera, d'une part, de refuser de différer pour les générations futures la mise en place des conditions de l'effectivité du bien vivre; d'autre part, il visera à rappeler qu'un pouvoir commun est envisageable si un vouloir commun l'accompagne, mais également si le vouloir de chaque individu est tel qu'il stimule la possibilité que tous ensemble veuillent. Telle est la délicate articulation entre le bien public et le bien privé vers laquelle doit tendre en permanence l'art politique qui recourt dans cette perspective: 1°) à la justification par le droit et 2°) à l'autorité de la loi. Par conséquent, que l'on considère le droit ou la loi, ils tirent leur légitimité de leurs effets: l'engendrement de notre propre bien et de celui d'autrui par l'éducation des citoyens à la vertu.

De manière analogue, la raison de la loi telle qu'elle a été définie par Suárez dans l'avant-propos du *De legibus*, s'avère indissociable du bien commun (identifiable au bien de la communauté politique) et du pouvoir politique avec lesquels elle forme système. D'une part, la condition du caractère éthique de l'être humain doit être référée à ses actions libres, la loi strictement parlant ne concernant que des étants rationnels dotés du libre arbitre¹¹. D'autre part, la conformité aux mœurs promeut l'intelligibilité de la loi en tant que «règle de l'action humaine»¹². Par là même, elle est ce par quoi l'homme, malgré sa finitude, doit s'efforcer d'atteindre sa fin: être un être moral. Suárez en présentant la loi comme norme des actes moraux pose le principe de ces derniers comme le premier principe de la loi¹³. Il affirme

¹¹ Suárez, *Des lois et du Dieu législateur. Livres I et II*, (désormais: *Des lois*) (Paris: Dalloz, 2003), I, 4, n. 2, 133.

¹² Suárez, *Des lois et du Dieu législateur*, Avant-propos, 83.

¹³ Suárez, *Des lois et du Dieu législateur*, I, 7, n. 4, 188: «Par conséquent, le premier principe du comportement moral doit également être le premier principe de la loi.»

l'identité entre le premier principe de l'acte moral et celui de la loi; ces deux principes résident dans la réalisation de la fin dernière de l'homme: le bien commun. Ce dernier correspond au principe transcendantal des actions humaines car il est premier, universel et nécessaire. Dès lors, le bien commun identifiable au bien de la communauté politique constitue l'incarnation de sa fin dernière.

Ainsi, de même que le genre humain représente une partie de l'ensemble de l'univers, le bien commun propre au genre humain de façon analogue aux puissances orientant les individus, demeure ordonné au bien de la totalité de l'univers: la loi en faisant du bien commun sa fin spécifique, ne fait qu'exprimer une telle structure originelle. La question du bien commun confirme également pour Suárez que le domaine propre de la loi est identifiable à celui des actions morales qui ne peuvent être que des actions libres. La finalité de la loi consiste donc à concourir à la moralité par la médiation de règles contraignantes. Il convient de distinguer en elle trois caractéristiques: une force directive fondant l'obligation en conscience, une force coercitive permettant de châtier toute transgression, et une force institutionnelle permettant de déterminer formellement les contrats¹⁴. Et conformément à l'héritage aristotélicien, Suárez utilise la théorie métaphysique des quatre causes pour établir l'intelligibilité de la loi¹⁵. La cause efficiente de la loi correspond à l'instance possédant le pouvoir de juridiction. La cause matérielle, dite subjective, réside dans l'intellect ou la volonté, alors que la cause matérielle dite objective est référée à la rectitude de l'objet visé par la loi. Quant à la cause formelle, elle exprime le mode d'autorisation ou de promulgation de la loi, alors que la cause finale est identifiée à la recherche du bien commun et à l'ordre public, c'est-à-dire d'ouvrir chacun à la possibilité d'accomplir la rationalité, fin de l'État.

À partir de ces considérations, un dénominateur commun dans la compréhension du politique est en mesure d'être dégagé entre Suárez et Leibniz: l'articulation effectuée entre la morale et la politique (notamment par la problématique du droit naturel) comme théorie de la pratique civile dans laquelle toute utilité privée trouve son fondement dans l'utilité publique. La politique en créant les conditions de l'émergence du bien de chacun participe en ce sens au principe théologique de l'ordre universel. Elle consacre l'existence publique des citoyens entre eux en tant que savoir pratique de l'utilité publique et de l'État, tout en rendant compatibles les biens particuliers dans la constitution durable de ce que l'on pourrait appeler un être-en-commun. Produire pour nos deux auteurs une théorie politique suppose que l'on explicite dans quelle mesure les particuliers ont l'obligation de se conformer au bien

¹⁴ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 33, n. 1, 303.

¹⁵ Suárez, *Des lois*, I, 13, n. 1, 271.

de tous s'ils désirent que, de la sorte, le bien rejaillisse sur eux tout en étant accru par l'exercice raisonnable de leur liberté et de leur raison.

La compréhension du politique qui en découle s'articule à un fondement théologique ainsi qu'à un fondement éthique, comme le révèlent les concepts centraux de la loi naturelle et du droit naturel. Or, ce qui affecte une telle compréhension se joue précisément dans l'autonomie accordée à ces mêmes concepts par rapport à la référence éthique et théologique. La conception du politique s'avère chez les deux auteurs ordonnée à une théorie anthropologique et historique à la source de ce qui peut être qualifié d'émergence du droit naturel moderne. C'est aussi là que se donne à voir le socle des différentes figures que peut prendre un droit cosmopolitique.

II) *État de nature et pacte social chez Suárez*

Ainsi que le pose Suárez¹⁶, l'existence d'un pouvoir politique quel qu'il soit, n'est concevable qu'à partir du moment où les hommes ont commencé à s'associer en une communauté autonome; le reconnaître signifie accepter un certain nombre de conséquences. 1°) Tout pouvoir législatif ne sera le fait d'aucun homme en particulier mais de la communauté globalement considérée, conformément au droit de nature¹⁷. Le pouvoir est immanent aux hommes sans pour autant que l'on puisse prétendre qu'il existe en quelque individu que ce soit. Il n'est pas par conséquent pertinent, que ce soit d'un point de vue théologique ou politique, d'affirmer que la communauté politique a commencé avec la création d'Adam car, en aucun cas, ce dernier ne pouvait posséder le pouvoir politique par nature. 2°) La loi humaine est nécessaire car l'homme est un animal politique requérant par sa nature spécifique une existence sociale induisant qu'il cesse de vivre en tant que particulier pour se donner un nouveau mode d'être: celui de membre d'une communauté. Cette entrée dans un espace public est porteuse, par l'exigence de paix et de justice qui la supporte, d'une limitation de la liberté et de l'intérêt privés. Cela signifie enfin politiquement la nécessité de garantir le bien commun car les hommes, pris individuellement, recherchent rarement le bien commun par eux-mêmes¹⁸. S'il existe un bien commun qu'un gouvernement devra reconnaître et mettre en œuvre, un fait s'impose également: à savoir que les êtres raisonnables tendent à exprimer leurs divergences quant à la compréhension de ce qu'est une vie bonne.

¹⁶ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 2, n. 3, 180.

¹⁷ Suárez, *De legibus*, n. 4, 181.

¹⁸ Suárez, *Des lois*, I, 3, n. 20, 129.

Antérieurement à l'établissement des sociétés politiques, au commencement pour Suárez, les hommes vivaient à la manière d'individus isolés et, du fait de leur nature spécifique marquée par la faiblesse et l'indigence, ils se mirent à former des communautés. La situation initiale de l'homme et sa pratique doivent être comprises en fonction de trois sphères: celle de l'individu, celle d'un membre d'une famille et celle d'une partie prenante à la communauté politique. La première des sociétés (qualifiée par Suárez conformément au vocabulaire aristotélicien de communauté imparfaite) correspond à celle biologiquement établie entre l'homme et la femme, sans laquelle le développement et la conservation du genre humain ne seraient pas concevables. Ensuite advint la société des parents et des enfants, ces derniers devant être éduqués afin qu'à la conservation de l'espèce soit substitué son perfectionnement. Néanmoins, si la famille constitue un tout achevé du point de vue domestique, elle ne saurait être par soi autosuffisante et elle n'est pas en mesure d'engendrer un véritable bonheur humain. En effet, elle ne possède ni la capacité d'assurer durablement la conservation de soi, ni de garantir la paix et la justice avec les autres familles. On ne trouvera là pour Suárez aucun pouvoir de juridiction, aucune union susceptible de donner naissance à un cadre législatif, seulement une relation d'assujettissement¹⁹. Enfin, de ces deux formes originaires de société émergea nécessairement une troisième forme complexifiée, une société instaurant des relations inégalitaires, de dominants à dominés, de créanciers à débiteurs... car les hommes ne peuvent faire l'économie de l'aide et des talents de leurs semblables.

Concernant la dernière sphère dans le processus de constitution des relations humaines, il apparaît clairement que l'existence politique induit une domination de certains hommes sur les autres par la médiation de l'institution de lois²⁰. Cependant, si l'homme naît libre et assujéti uniquement à son Créateur, il ne saurait en résulter que l'autorité humaine s'exprime en opposition à l'ordre naturel, c'est-à-dire en récusant l'égalité naturelle entre les hommes et en se pervertissant en tyrannie. Ainsi, la dissymétrie résultant de l'autorité civile n'est légitime que si cette dernière est conforme à la nature humaine²¹; il s'avèrera donc nécessaire de fixer des limites morales au pouvoir des gouvernants.

Il apparaît à partir de l'ensemble de ces considérations sur les différentes figures que peut prendre le devenir des relations humaines qu'il ne faut, pour Suárez, considérer l'état de nature ni comme un idéal, ni comme une réalité existant par soi indépendamment de tout processus historique. Un tel état promeut un principe d'explication de la nature humaine. Pour ce faire,

¹⁹ Suárez, *Des lois*, I, 6, n. 20, 181.

²⁰ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 1, n. 1, 176.

²¹ Suárez, *De legibus*, n. 2, 176.

la notion d'état de nature est dégagée de sa réduction théologique pour promouvoir une compréhension anthropologique de la nature humaine comme liberté, raison et finitude²². Cela suppose une mise entre parenthèses, pour la constitution du cadre politique, de la référence au péché ou à un désordre quelconque²³ afin de promouvoir la condition naturelle de l'homme en tant que centre de référence.

Théologiquement, l'état premier de l'homme exprime une situation d'innocence dans laquelle la liberté humaine est soumise à la puissance infinie de Dieu²⁴. Selon cette perspective, l'état d'innocence représente le fonds originaire à partir duquel la nature humaine deviendra intelligible; il ne peut que renvoyer à la séparation entre le fini et l'infini. En invoquant la condition naturelle des hommes, Suárez opte, en se reportant à la dimension historico-politique de l'humanité, pour un délaissement de la référence à l'origine afin de produire l'intelligibilité d'un devenir humain à la mesure de l'homme. Par conséquent, d'une part, l'état d'innocence exprime le sceau de l'étant infini sur l'étant fini, d'autre part, la condition naturelle ramène nécessairement tout homme à l'universalité de ses caractéristiques historiques et politiques.

Que montre dès lors la condition naturelle ? Le genre humain se définit par sa capacité à faire appel en lui au commandement de la raison naturelle ou intelligence critique, dans le but d'assurer sa propre conservation et de se donner les moyens de sa propre autodétermination²⁵. La direction assignée à ces commandements de la raison naturelle ne pourra cependant être effective que si les hommes s'unissent politiquement et instituent une communauté autonome²⁶. Il faut signifier par là pour Suárez que la raison ne s'accomplit en l'homme que par la médiation de la communauté politique qui suppose comme sa condition un vouloir collectif.

L'homme se caractérise par l'usage de la raison qui lui confère «un pouvoir sur lui-même, sur ses facultés et sur ses membres pour son utilisation propre.»²⁷ L'effectivité de sa liberté réside dans le fait qu'il est «le maître de ses propres actions.»²⁸ En ce sens, il est légitime de dire que la dimension universelle de la nature humaine est immanente à chaque individu; elle exprime le pouvoir spécifique à chaque étant raisonnable de s'affirmer comme unique en s'autodéterminant tout en demeurant uni au genre humain. L'unicité de son être traduit également son caractère fini: l'étant raisonnable n'a pas par

²² Suárez, *Des lois*, II, 8, n. 4, 473.

²³ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 1, n. 12, 179.

²⁴ Suárez, *De opere sex dierum*, O. O., volume 3, III.

²⁵ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 3, n. 5, 183.

²⁶ Suárez, *De legibus*, n. 6, 183.

²⁷ Suárez, *De legibus*, n. 6, 183.

²⁸ Suárez, *De legibus*, n. 6, 183.

lui-même la faculté à être totalement ce qu'il est; en tant qu'*ens ab alio*, la réalisation de son essence requiert la médiation d'un être-en-commun.

La fonction de la condition naturelle de l'homme consiste à inscrire son devenir humain dans les limites révélées par son essence d'étant fini²⁹. Il en résulte que la société politique est issue de ce qui ne dépend pas de l'homme, sa nature, mais également elle exige pour sa réalisation historique un vouloir collectif; en effet, il y a instauration d'une unité analogue à celle de la personne car elle manifeste un principe d'autodétermination historique mettant en œuvre un pouvoir et une maîtrise sur ses propres membres³⁰. Par conséquent, le corps politique constitue pour Suárez un être éthique, c'est-à-dire un être ayant une réalité historique et sociale ainsi qu'une individualité et une entité spécifiques. Un tel être ne tire pas son individualité et sa réalité de sa nature matérielle, mais de sa propriété abstraite et collective. Le concept d'état de nature a ainsi pour fonction, dans le projet de confirmation de cette perspective, de présenter la condition naturelle de l'homme comme inévitablement sociale. Dès lors, l'État ne résulte pas d'un consensus, il incarne dans l'histoire l'actualisation de cette condition naturelle; il révèle l'orientation téléologique de la nature humaine. Cependant, cet élément n'induit pas pour autant une marginalisation de la volonté humaine qui doit être envisagée en tant que cause secondaire dans le processus de constitution de l'État. En ce sens, la vie naturelle sociale peut être conciliée avec le pacte social.

Se référer à l'état de nature ne revient pas pour Suárez seulement à manifester un état prépolitique, bien plutôt à exprimer le fait immanent à toute création sociale: l'imperfection et le caractère fini de l'étant rationnel. La nature humaine est ce qui s'impose à l'homme, sa condition naturelle lui rappelant qu'il est contraint de vivre en société et de fonder un État dont seul le pouvoir peut régir la multitude. Cette nécessité est fondatrice; elle est également en retour le point de départ du déploiement d'un espace de liberté collective et d'accord entre les individus. Invoquer l'idée de condition naturelle implique d'une part d'inscrire la nature humaine dans un devenir et, d'autre part, de rappeler que la convention et l'artifice dans la communauté politique ne font que prolonger le donné irréductible de cette même nature. Un tel donné confronte au fait qu'il n'y a de communauté politique qu'organisée et que le pouvoir politique est la condition de possibilité de cette mise en ordre. Ce pouvoir est inhérent à la manifestation de la nature humaine, ce qui revient à reconnaître que si son origine est indépendante de la volonté des hommes, son exercice en demeure tributaire.

²⁹ Suárez, *Disputes métaphysiques XXVIII–XXIX* (Grenoble: Jérôme Millon, 2009), Section I, 93-110.

³⁰ Suárez, *De legibus*, O. O., volume 5, III, 3, n. 6, 183.

III) De la condition naturelle des hommes à leur perfectionnement indéfini par la politique et la science chez Leibniz

Le point de départ de l'interrogation de Leibniz rejoint celui de Suárez lorsqu'il cherche à déterminer les causes pour lesquelles les hommes ont abandonné l'état de nature afin de constituer des sociétés politiques. Plusieurs principes d'explication peuvent être dégagés selon Leibniz. 1°) La réalité politique exprime historiquement un ensemble de productions humaines réfractant un ordre métaphysique sous-jacent; la sortie de l'état de nature représente le premier moment par lequel l'homme, malgré sa finitude, va se donner les moyens de se perfectionner en s'associant. En ce sens, l'individualisation dans le travail ne peut permettre un perfectionnement équivalent à celui que promeut l'œuvre collective des hommes. Un homme seul non seulement ne possède pas suffisamment de temps pour accéder à tout ce qui est accessible à la raison humaine à partir d'une méthode rigoureuse, mais il n'est pas non plus en mesure de se livrer aux expérimentations nécessaires pour y parvenir. 2°) L'extension progressive de la rationalité politique est également indissociable d'une représentation toujours plus consciente de l'humanité par elle-même en adéquation progressive avec le projet divin. Ce dernier contribue à la perfection de l'univers ainsi, qu'à son échelle, à tout ce qui accroît la perfection du genre humain, c'est-à-dire le savoir et la puissance qu'il confère dans les limites d'un usage légitime, celles que notamment le droit naturel et la loi naturelle seront en mesure de déterminer. Sans la science, la puissance est soit inexistante, soit aveugle et sans la puissance, la science ne permet pas à l'homme de rendre effectives ses bonnes dispositions³¹. Savoir et puissance doivent se combiner afin d'harmoniser l'entendement et la volonté pour aboutir précisément au progrès. Dans cette perspective, la sagesse apparaît comme la connaissance de notre bien qui doit nous orienter vers la justice, c'est-à-dire à participer dans les limites du raisonnable au bien d'autrui. Ainsi, selon le droit naturel il est raisonnable de tout orienter vers le plus grand bien commun en renonçant équitablement à son droit strict pour obtenir plus de la société.

Dès lors, l'objet de la politique, consistant à connaître ce qui est le plus utile, inscrit la réalité sociale dans une logique de la perfectibilité, celle qui est propre à des étants rationnels et finis dans l'histoire. C'est pour cette raison que la science est indissociable d'une politique; toutes deux sont œuvres communes; toutes deux combinent entendement et volonté pour le meilleur, faire droit à la raison, contribuer autant que faire se peut au bonheur des

³¹ Leibniz, *Textes inédits*, T. I (Paris: PUF, 1948), publiés par G. Grua, «Parallèle entre la raison originale ou la loi de la nature», Livre I, 2, 47: «Que l'homme serait heureux s'il connaissait son bien, car il s'en servirait sans doute pour s'assurer de sa félicité.»

hommes et alléger leurs maux et, par conséquent, contribuer au bien public, donc à la perfection de l'homme. Toutes deux impliquent un usage pratique du savoir. Une telle alliance contribue à la perfection de l'univers en participant à la perfection du genre humain qui s'exprime par le droit universel de faire valoir la raison³².

Pour ce faire, la sagesse devant résulter de l'articulation de la politique et de la science en leur finalité requiert que la puissance de l'humanité s'accroisse 1°) au moyen de nouveaux savoirs et du perfectionnement ainsi que de l'invention de nouvelles techniques et, 2°) par un usage maîtrisé et raisonnable de ce qui a déjà été acquis. Par cette accoutumance aux connaissances et aux techniques qui progressivement en résultent, des *habitus* sont créés, des normes s'imposent, elles concernent la citoyenneté, l'éducation, la discipline et le travail. En allégeant les maux humains, les occasions d'agir mal sont censées diminuer. La sagesse en politique et dans les sciences consiste dès lors à diminuer les possibilités de désaccord et de conflit entre les hommes.

Une société universelle du savoir serait précisément en mesure d'y contribuer en mettant un terme au travail dispersé et sans organisation de l'humanité depuis plusieurs siècles. Que l'on considère la physique, la médecine, ce sont des disciplines à vocation pratique en vue de l'utilité publique tout comme la politique; les mathématiques ont également eu des conséquences décisives sur le développement notamment de la navigation et de l'architecture, ainsi que sur les moyens de défense dans l'art militaire. Un savoir utile fondé sur l'observation doit désormais guider les sociétés savantes; le but de ces dernières consiste à procurer le maximum de bien-être en satisfaisant aux conditions matérielles d'existence ainsi qu'au perfectionnement du confort. Se consacrer, par conséquent, à l'accroissement de ces sciences utiles au bien public, cela revient du point de vue théologique à accroître la gloire divine³³; les sciences révèlent la sagesse, la bonté et la grandeur du Créateur; elles poursuivent le processus par lequel Dieu a créé le

³² Leibniz, *Textes inédits*, Livre I, 1, 47: «L'homme qui est le principal habitant et ornement de ce globe que nous appelons la terre, a reçu de Dieu un guide qui lui montre comment il faut se conduire dans la vie, et <connaître et> honorer son Auteur. Cette lumière originelle est la saine Raison qui est la voix de Dieu par laquelle il commande la pratique de la vertu et défend le vice. (...) Et quoique la Raison divine surpasse infiniment la nôtre, on peut dire sans impiété que nous avons la raison commune avec Dieu, et qu'elle fait non seulement les liens de toute société et amitiés des hommes, mais encore de Dieu et de l'homme.»

³³ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention* in Leibniz. *Le droit de la raison*, 15°, 239: «Ainsi, il faut examiner la nature des corps de l'univers, tant pour y trouver les merveilles de la sagesse divine que pour reconnaître en quoi ils peuvent servir à notre conservation et même à notre plus grande perfection.»

monde pour se manifester à nous en conservant les choses par «une création continuée.»³⁴ Le monde que produit le Créateur doté d'une volonté orientée en vue d'une fin³⁵, a une signification et pas seulement une existence. En rendant intelligible la machine de la nature, que ce soit au moyen de démonstrations ou d'expérimentations, cela revient à participer au projet divin animé par le bonheur de l'humanité. En comprenant la politique comme la connaissance et la mise en œuvre de ce qui nous est le plus utile, c'est-à-dire en contribuant au perfectionnement du genre humain, nous participons à la mesure de notre finitude à la perfection de l'univers. Et l'amour du savoir accroît en ce sens l'aptitude à un amour véritable de Dieu.

Cette recherche de l'utilité publique propre à la science et à la politique s'inscrit désormais dans la marche historique des sociétés tout en sachant que le profit qui pourra en résulter concernera peut-être davantage les générations des siècles à venir³⁶. Il appartient dans cette perspective à toute connaissance humaine d'être ordonnée à la pratique. Cela suppose comme préalable pour Leibniz: 1°) la nécessité de fonder une association d'hommes savants animés par le désir de connaître ainsi que par le respect de l'humain. 2°) L'instauration d'une rationalisation dans la division des tâches. 3°) L'échange permanent au plan international des projets et des réalisations. 4°) Le désir de connaissance de chacun doit pouvoir être en harmonie avec la fin de la société politique. 5°) La connaissance des causes véritables des phénomènes physiques doit permettre la prévision afin de se soustraire au hasard et de se donner les moyens d'agir en vue d'un mieux-être public³⁷.

Le but de toute recherche repose donc sur une pratique utile à la vie comprise comme réponse aux nécessités qui s'imposent à nous. Ainsi, par notre nature, nous avons besoin du bonheur, ce qui correspond pour Leibniz à la satisfaction de l'entendement en harmonie avec la totalité dont il est partie

³⁴ Leibniz, *La cause de Dieu* in *Opusculs philosophiques choisis* (Paris: Vrin, 1969), § 9, 114.

³⁵ Leibniz, *La cause de Dieu*, § 33, 120: «Dieu veut le bien en soi, au moins d'une volonté antécédente, il veut en général les perfections des choses et en particulier la félicité et la vertu de toutes les substances intelligentes et, comme nous l'avons déjà dit, tous les biens selon leur degré de bonté.»

³⁶ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention*, 5°, 235: «Nous avons en main des moyens excellents pour faire en dix ans plus qu'on ne ferait sans cela en plusieurs siècles si nous nous appliquions à les faire valoir et ne faisons pas toute autre chose que ce qu'il faut faire.»

³⁷ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées et de bonne intention*, 12°, 238: «Pour contribuer véritablement au bonheur des hommes, il faut leur éclairer l'entendement; il faut fortifier leur volonté dans l'exercice des vertus, c'est-à-dire dans l'habitude d'agir suivant la raison, et il faut tâcher enfin d'ôter les obstacles qui les empêchent de prouver la vérité et de suivre les véritables biens.»

prenante. Nous requérons également pour notre équilibre dans la relation à nos semblables la santé et l'amitié. Le mode d'être qui en résulte reste cependant dépendant de notre connaissance de Dieu, de l'esprit et du corps et de l'usage que nous en ferons³⁸.

C'est en cela que la science et la politique se rejoignent en leur finalité, ce que doit historiquement confirmer en Europe la nécessité d'instituer des Académies destinées à orienter l'ensemble des activités de l'État dans le domaine économique, social, militaire, éducatif et culturel. Science et politique sont toutes deux publiques par leur dimension pratique; dans une association, elles apportent aux uns ce qui fait défaut aux autres. Il leur appartient pour Leibniz de promouvoir un projet moral dans lequel la justice et la charité sont articulées à la prudence dans la logique d'une aide réciproque. Politiquement, il n'est rien de plus utile à l'homme que l'homme en vue de son perfectionnement, et du point de vue du savoir, il n'y a rien de plus utile au perfectionnement d'une science que les autres sciences. Cela s'inscrit dans le cadre théorique d'un projet leibnizien d'une encyclopédie des sciences humaines contribuant à la diffusion de l'esprit de charité, de pitié et de justice.

Néanmoins, la sortie de l'état de nature nous révèle également la contradiction interne à la condition humaine. Si rien n'est en mesure de contribuer autant au bonheur de l'homme que l'homme, rien ne peut contribuer autant à son malheur que l'homme lui-même³⁹. Contrairement à Aristote, on ne peut poser que l'homme soit porté à vivre spontanément dans des cités en exprimant, par là même, au moyen de la *philia* un sentiment de coappartenance à un nous. Comprendre l'homme comme animal politique implique qu'il accède à l'accomplissement de son essence dans un être-en-commun, unité d'une pluralité ordonnée à une fin commune indissociable de la dimension de justice et d'amitié. Peut-on en fin de compte déterminer le mode d'être de cet être qu'est l'homme par le politique?

Il faut en revenir pour Leibniz à l'observation rigoureuse de la réalité historique et de ce que nous donnent à voir les peuplades sauvages du Nouveau

³⁸ Leibniz, *Mémoire pour les personnes éclairées*, 15^e, 239: «Les obstacles de notre bonheur, c'est-à-dire de la raison et de la vertu qui viennent de l'esprit même, cessent par les remèdes déjà marqués; mais les empêchements qui sont hors de notre esprit viennent de notre corps ou de la fortune, et pour rendre les hommes les plus heureux qu'il est possible, il faut chercher encore les moyens de conserver leur santé et de leur donner les commodités de la vie.»

³⁹ Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702) in Leibniz. *Le droit de la raison*, 125: «Rien n'est plus sûr que ces proverbes: *Homo homini deus, homo homini lupus*.». Respectivement: Symmaque, *Lettres*, 9-114, Plaute, *Asinaria* in Plaute (trad. Alfred Ernout), *Comédies: Amphitruo - Asinaria - Aulularia*, t. I, (Paris: Les Belles Lettres, 1989), II-88.

Monde⁴⁰. Aristote a proposé des «maximes politiques trop universelles»⁴¹ devant être relativisées par la référence à l'état de nature; ce dernier permet de constater l'interdépendance des hommes entre eux dans un même monde, ces mêmes hommes révélant par leur existence et leur manière d'habiter la terre, une nature commune. L'état de nature permet de nuancer à la fois le contenu que l'on voudrait assigner à cette nature tout comme les conséquences politiques et sociales que l'on voudrait en inférer. Ainsi, certains peuples sauvages d'Amérique comme les Iroquois et les Hurons contredisent par exemple les thèses de Locke⁴² en montrant qu'ils peuvent coexister sans magistrats et pourtant sans querelles. Cela n'implique pas pour autant qu'il faudrait avec Grotius postuler une sociabilité naturelle de l'homme exprimant une tendance instinctive à se rapprocher de ses semblables⁴³. Il convient plutôt de conclure pour Leibniz, à partir de la lecture qu'il nous propose de Shaftesbury, que ces peuplades sauvages n'ont pas renoncé à leur liberté naturelle pour se soumettre à un gouvernement; c'est une expérience historiquement attestée qui démontre qu'on ne peut ériger ni le bon naturel ni la méchanceté en principe explicatif des sociétés politiques. La condition naturelle des sauvages amène à reconnaître qu'à l'origine des sociétés et des États, on ne rencontre aucune nécessité ou fait de nature, mais la tendance irrépressible de l'homme au mieux-être, un désir de félicité par la coopération réciproque et la solidarité; cela ne saurait pour autant masquer un impératif de sécurité propre à la tendance à conserver son être.

Ainsi que le rappelle Leibniz: «on peut dire que les hommes ordinairement ne sont ni assez méchants ni assez bons et Machiavel a bien remarqué que les deux extrémités sont également rares, ce qui fait que les grandes actions le sont aussi.»⁴⁴ Il faut renvoyer dos à dos la thèse de Hobbes définissant l'homme comme un loup pour l'homme et la thèse selon laquelle l'homme aurait un bon naturel parce qu'étant à l'image d'un Dieu omnis-

⁴⁰ Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, (désormais: GP), Hrsg. Von C. I. Gerhardt, (Berlin: Halle, 1849-1863) (reprint: Hildesheim: Georg Olms 1960-1961), T. III, *Sur Shaftesbury*, 424.

⁴¹ Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, 424.

⁴² J. Locke, *Traité du gouvernement civil* (Paris: Vrin, 1977), traduction par B. Gilson, Ch. IX, § 125, 147.

⁴³ H. Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix* (réimpression, Caen: Bibliothèque de philosophie Politique de l'Université de Caen, 1984), 2 volumes, T. I, *Discours préliminaire*, § VI, 4-5: «Or une de ces choses propres à l'homme, est le désir de la société, c'est-à-dire, une certaine inclination à vivre avec ses semblables, non pas de quelque manière que ce soit, mais paisiblement, et dans une communauté de vie aussi bien réglée que ses lumières le lui suggèrent.»

⁴⁴ Leibniz, *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, GP, T. III, *Sur Shaftesbury*, 424.

cient et bienveillant. La pertinence de la remarque de Machiavel⁴⁵ repose sur deux éléments contradictoires portant en eux-mêmes leur propre dépassement. D'une part, il y a coexistence en tout ordre politique du bien et du mal parce que «le temps n'attend pas, la bonté est impuissante, la fortune inconstante, la méchanceté insatiable.»⁴⁶ D'autre part, l'action de la nécessité qui rend les hommes industriels est au cœur des passions et des désirs égoïstes; elle retourne les passions mauvaises contre elles-mêmes en vue d'accomplir ce qui est bien pour les hommes. La nécessité rend les égoïsmes insupportables en les aggravant; elle transforme les passions individuelles en passions politiques comme l'amour de la patrie. Dans une théodicée avant la lettre, les hommes passent de l'état d'immoralité propre à leur condition initiale à l'état politique et moral par des chemins qui vont à l'encontre de leur nature. Le meilleur des mondes possibles, pour la condition humaine, est la vie politique.

Paradoxalement, la référence à Machiavel doit permettre précisément pour Leibniz de marquer sa distance d'avec Hobbes. Pour ce dernier, l'état de nature comme hypothèse prépolitique confirme que l'homme est l'ennemi de l'homme; en effet, par une nécessité de nature tout homme est orienté dans sa pratique par le désir de s'approprier tout ce qui serait en mesure d'être un moyen pour conserver sa vie. Dès lors, conformément au droit de nature, chacun ayant une liberté illimitée égalisant les individus par le pouvoir qu'ils ont de tuer leur semblable, la destruction réciproque représente une menace constante pour les hommes. L'état de nature nous renvoie à la situation originelle de «la guerre de tous contre tous»⁴⁷. Il convient de se prémunir pour Leibniz de cet excès interdisant de rendre intelligibles à la fois l'origine de la société et celle du droit et de la justice. Si l'individu par son droit de nature a le droit de tout faire, cela revient pour Leibniz à s'interdire de distinguer le droit du fait, à ne pas comprendre la différence entre ce qui est possible par la puissance et ce qui correspond à l'ordre de l'obligation.

⁴⁵ N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live* in *Machiavel. Œuvres complètes* (Paris: La Pléiade, Gallimard, 1952), Livre I, XXVII, 443: «On en conclut que les hommes ne savent être ni honorablement mauvais, ni parfaitement bons, et que lorsqu'une mauvaise action présente quelque grandeur ou magnanimité, ils ne savent pas la commettre.»

⁴⁶ Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite Live*, Livre III, XXX, 685. Et XXXVII, 700: «Dans toutes les actions des hommes, outre les difficultés générales qu'on éprouve lorsqu'on veut les mener à la perfection, on trouve toujours à côté du bien quelque mal si intimement lié avec lui qu'il est impossible d'éviter l'un si l'on veut l'autre.»

⁴⁷ T. Hobbes, *Léviathan* (Paris: Editions Sirey, 1971), traduction par F. Tricaud, Livre I, ch. 13. *De cive ou les fondements de la politique* (Paris: Editions Sirey, 1981), traduction par S. Sorbière, Préface, 66.

L'objet de la science du droit sera pour Leibniz de donner une définition de la justice à partir de laquelle il sera possible de dégager des conséquences hautement probables et cela à partir des règles de la logique. Une telle science démonstrative est tributaire non des faits mais de la raison, au même titre que l'arithmétique ou la logique. Une science du droit ne repose pas sur les faits, elle se propose d'en rendre raison et de les normer par anticipation. On peut expliquer dès lors la source de l'erreur consistant à assujettir la justice à la puissance: la confusion entre le droit et la loi. En effet, il y a contradiction à poser un droit injuste alors que cela peut être le cas pour la loi. La puissance fonde et préserve la loi et il est toujours possible qu'elle soit dépourvue de sagesse ou d'une inclination à faire le bien. Ainsi: «Justice n'est autre chose que ce qui est conforme à la bonté et sagesse jointes ensemble.»⁴⁸ Pour reconnaître la bonté identifiable à la recherche du meilleur possible, cela requiert comme condition la sagesse qui est savoir du bien; la justice est le moment de l'harmonisation entre la sagesse et la bonté ou respectivement, entre l'entendement et la volonté. Par conséquent, la puissance grâce à laquelle ce qui doit être existe effectivement, ne se convertit en un bien véritable que si elle est articulée à la sagesse et à la bonté. Du point de vue éthique et politique, il convient d'en déduire qu'une justice conventionnelle ne saurait être conçue sans justice naturelle, la légitimité de tout pacte supposant comme préalable l'impératif de respecter les pactes; le fondement de l'obligation réside dans la sagesse et la bonté qui sont précisément antérieures à toute obligation conventionnelle. Enfin, à l'encontre de Hobbes, il faut écarter la thèse de l'insociabilité humaine impliquant que l'homme n'a accédé à la société que contraint par la nécessité et la malfeasance de ses semblables; une union des «meilleurs hommes» pour le meilleur possible et non «la crainte de leurs semblables»⁴⁹ comme principe d'explication de l'entrée en société doit être opposé à Hobbes selon Leibniz.

Ces prises de position ont également pour conséquence illégitime que Hobbes identifie la véritable religion à celle de l'État (le dieu sur terre) et la puissance à la mesure du juste. L'état de nature de Hobbes reste en fin de compte pour Leibniz une pure construction artificielle, une figure inversée de l'utopie, récusant tant sur le plan cosmologique que politique, le fait que les hommes ont un souverain commun, le Créateur⁵⁰ qui, par la nature, a donné

⁴⁸ Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice* (1702) in Leibniz. *Le droit de la raison*, 114.

⁴⁹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, ch. I, § 1, 235.

⁵⁰ Leibniz, *Méditation sur la notion commune de justice*, 111: «Il est vrai que dans l'univers tout entier ou dans le gouvernement du monde il se trouve heureusement que celui qui est le plus puissant, est juste en même temps et ne fait rien dont on ait droit de se plaindre. Et il faut tenir pour certain qu'on trouverait si l'on entendait l'ordre universel,

à «l'homme et même à la plupart des animaux une affection et une douceur pour ceux de son espèce.»⁵¹ À l'origine des sociétés politiques, il y a, par conséquent, non la crainte réciproque et la peur de la mort, mais le désir humain de contribuer au mieux-être par la coopération réciproque⁵².

La mesure du droit, insiste Leibniz, est l'accord harmonieux des volontés raisonnables entre elles et non la puissance. Et si l'on considère la finalité du droit naturel elle consiste à concilier le droit strict (*jus strictum*, dont le précepte est de ne pas faire de mal à autrui, *neminem laedere*) à l'équité et cette dernière à la charité. Il convient de rappeler en ce sens les trois principes⁵³ nous inclinant à agir de manière droite. 1°) L'utilité propre nous incitant à ne nuire à personne afin de nous sauvegarder nous-mêmes; 2°) le sens de l'humanité et de ce qui est droit par lequel nous sommes notamment affectés par les maux de nos semblables, marque de l'affection de l'homme envers l'homme qui, lorsqu'elle est niée ou bafouée engendre les déchirements de la conscience⁵⁴; 3°) la religion qui, lorsque le sens de l'humanité et la conscience morale sont affaiblis, révèle que l'utilité propre n'est pas à elle seule suffisante pour garantir la protection des hommes du fait d'un espoir d'impunité, présente le Créateur comme le juge suprême auquel personne ne peut échapper⁵⁵. Dans cette perspective, la sagesse est coïncidence de la religion et de l'amour de la vertu; elle est une connaissance claire et distincte du fait que la vie heureuse correspond au fait de «tendre en toutes choses à la perfection»⁵⁶ et contribuer au mieux à l'harmonie universelle tout en reconnaissant le pouvoir de la providence divine comme gouvernant au mieux l'ordre des choses.

qu'il n'est point possible de rien faire de mieux que ce qu'il fait. Mais la puissance n'est pas la raison formelle qui le rend juste. Autrement, si la puissance était la raison formelle de la justice, tous les puissants seraient justes, chacun à proportion de sa puissance, ce qui est contre l'expérience.»

⁵¹ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre I, ch. II, § 9, 76.

⁵² Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre III, ch. I, § 1, 235: «Dieu, ayant fait l'homme pour être une créature sociable, lui a non seulement inspiré le désir et l'a mis dans la nécessité de vivre avec ceux de son espèce.»

⁵³ Leibniz, *Trois principes* (1678 ?) in *Leibniz. Le droit de la raison*, 106.

⁵⁴ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livre I, ch. II, § 9, 76: «On est encore porté à avoir soin de sa réputation, même au-delà du besoin et de la vie; à être sujet à des remords de la conscience et à sentir ces *laniatus et ictus*, ces tortures et gênes dont parle Tacite après Platon; outre la crainte d'un avenir et d'une puissance suprême qui vient encore assez naturellement.»

⁵⁵ Leibniz, *Monadologie* (Paris: Vrin, 1974), direction A. Robinet, § 89, 61: «On peut dire encore que Dieu comme architecte contente en tout Dieu comme législateur.»

⁵⁶ Leibniz, *Trois principes* (1678 ?) in *Leibniz. Le droit de la raison*, 107.

IV) *Cosmopolitisme et refondation de la politique internationale. La finalité de l'histoire humaine et le devoir d'espérance*

L'ordre divin de l'univers invoqué par Leibniz ne manque pas de revêtir comme chez Suárez un caractère juridique insistant sur le fait que le Créateur ne veut pas seulement un monde ordonné des choses, il veut également un monde ordonné des esprits; la recherche du perfectionnement moral constitue pour les êtres rationnels un équivalent à la recherche de leur meilleure manière d'être. Avec l'ordre divin, le droit exprime un point de vue synoptique dans lequel s'harmonisent la liberté divine de création, les nécessités physiques qui en résultent et la perspective morale de chaque être rationnel. En ce sens, la raison d'être de la justice est manifestée par le fait que chacun accède à une partie infinitésimale de la perfection universelle⁵⁷; politiquement et éthiquement, le bonheur individuel s'avère proportionnel à la vertu et à la bonne volonté dont chaque personne fait preuve ou non vis-à-vis de la communauté. C'est précisément en ce sens que la justice équivaut pour Leibniz à «la charité du sage.» Elle porte en elle l'exigence de progrès comme tâche indéfinie de l'humanité, somme au sens d'une intégration par partie de chaque individu qui y participe proportionnellement à sa finitude.

Il appartient à la justice de viser un bien maximum général pour que puisse émerger le perfectionnement le plus élevé possible de la société. Ainsi, «la plus importante règle de droit est tout ce qui est politiquement utile, il faut le faire.»⁵⁸ La société politique est du point de vue de la sphère du fini l'analogue de la sphère de l'infini. Dieu, par la perfection de sa justice et son omnipotence évalue la totalité de ce qui est en l'orientant et la dirigeant au mieux de la spécificité de chaque monade. Et chaque individu peut en ce sens contribuer ou faire obstacle à la perfection de l'univers. Comprendre la justice comme une charité rationnelle signifie à partir de cette perspective théologique, d'envisager une combinatoire des intérêts particuliers avec l'intérêt général en vue de la sécurité et de l'enrichissement commun. Cela implique également que l'intérêt particulier trouve son dépassement et sa réalisation ultime par sa promotion de l'intérêt général, le progrès de l'humanité réfractant du point de vue théorique et pratique la perfection de la création divine⁵⁹. Avec la société politique, il apparaît que notre statut n'est

⁵⁷ LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, § 3, 391: «(...) chaque monade est un miroir vivant, ou doué d'action interne, représentatif de l'univers, suivant son point de vue, et aussi réglé que l'univers lui-même.»

⁵⁸ Leibniz, *De la plus importante règle de droit (1678 ?)* in Leibniz. *Le droit de la raison*, 151.

⁵⁹ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 13, 394: «On pourrait connaître la beauté de l'univers dans chaque âme si l'on pouvait déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps.»

pas uniquement réductible à celui d'une créature, les hommes doivent être identifiés aux citoyens d'une république universelle dans laquelle convergent la justice et la vertu des souverains comme celles des membres qui la composent. A l'harmonie cosmique et métaphysique doit répondre l'harmonie humaine qui prend la figure du cosmopolitisme comme expression historique de l'humanité en une synthèse sociale. Pour ce faire, l'exigence de paix et de sécurité intra-étatique doit évoluer vers un devoir de paix internationale porté par le droit des gens⁶⁰.

Cette exigence théologique et politique est également au cœur du projet suarézien. En effet, ce que Suárez nomme la «quasi unité politique et morale»⁶¹ propre au droit des gens constitue une unité nécessairement relative du fait du devenir historique de l'humanité car elle reste en partie tributaire de la souveraineté de chaque État. Néanmoins, le droit des gens conforte historiquement le principe ontologique de la sociabilité humaine et celui anthropologique d'une humanité en interaction. Sa théorisation s'articule sur le concept d'*universitas*⁶² légué par le Moyen Âge, expression du *totus orbis* comprenant l'humanité en tant que synthèse de l'ensemble des peuples constitués en États. Le passage de la multitude des peuples dans le devenir historique à une association organisée dans la limite du respect de la souveraineté des États reste possible et souhaitable. Par là est historiquement confortée l'effectivité d'un universel humain fondé sur la reconnaissance d'une nature commune entre tous les individus qui les constitue en tant qu'êtres humains. La compréhension suarézienne du droit des gens dégage dans la pratique historique les effets de cette compréhension de la spécificité de l'humain, à la croisée de l'héritage de l'anthropologie stoïcienne et de la pensée chrétienne; elle manifeste une communauté universelle du genre humain. Cela induit l'aboutissement comme chez Leibniz du processus de substitution de l'*universitas* au *cosmos* de l'Antiquité pour promouvoir à partir de la référence à l'ordre divin, une dimension du politique propre à la totalité et une conception globalisante et unitaire de l'humain.

En ce sens, le droit des gens contraint, dans les perspectives de Suárez et de Leibniz, à prendre en charge l'inachèvement du genre humain, à savoir l'irréductibilité de l'être de l'homme à son être empirique, sa finitude étant manifestée par son impuissance actuelle à accomplir ce qui n'est pas et qui seul peut véritablement le définir, sa destination rationnelle et morale. Avec le droit des gens, l'humanité s'apparaît comme étant son propre

⁶⁰ Leibniz, *Codex juris gentium diplomaticus, in quo tabulae authenticae actorum publicorum* (Hannoverae, 1693).

⁶¹ Suárez, *Des lois*, II, 19, n. 9, 627.

⁶² Voir P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge Latin*, (Paris: Vrin, 1970).

avenir, elle a le devoir de contribuer à la construction du devenir des générations futures.

En fin de compte, dès lors que du point de vue interétatique les nations se définissent par leur indépendance et leur égalité naturelle, la seule origine concevable à la loi commune résidera dans la volonté divine. La distinction opérée du point de vue ontologique, éthique et historique entre le droit naturel et le droit des gens chez Suárez n'induit pas leur séparation, elle conduit à reconnaître dans la logique du système la priorité axiologique du premier. Par conséquent, l'éthique lui assigne sa valeur et garantit son être en l'intégrant dans l'ordre téléologique universel. En retour, la sphère théologico-politique confirme qu'il existe un lien dans le monde humain entre le droit naturel et les accords conventionnels que les hommes et les États instaurent. Selon l'orientation suarézienne, le droit des gens permet de révéler sous un angle novateur la complémentarité entre nature et convention pour repenser l'extension du domaine éthico-politique dans l'histoire.

La valeur métapolitique du cosmopolitisme suarézien est en mesure, à partir de là, d'être dégagée. La compréhension ontologique de l'homme comme créature libre, raisonnable et finie porte en conséquence la représentation d'un monde commun dont la mesure historique, selon l'exigence du cosmopolitisme, est le droit du genre humain dans une société universellement considérée. La société civile contribue au perfectionnement de la nature en l'homme, cependant chez nos deux auteurs, seule une société universelle régie par le droit est en mesure de préparer à l'accord entre la légalité et la liberté des États et à répondre au défi éthique de la raison métaphysique indissociable d'un projet historique. Le cosmopolitisme suarézien et leibnizien incarnent précisément la forme historique de réalisation de la théologie morale. Il confirme d'un point de vue universel que toute politique ne pourra être qu'une politique de la finitude exprimant la division de fait entre ce que, ontologiquement, par nature l'homme est, et ce que du point de vue de la grâce et de la théologie morale, il doit être. En ce sens, une citoyenneté universelle vise à effectuer la synthèse d'un mode d'être qui est corrélativement dépassement du statut juridique civil et unification de l'humanité relativement à sa destination finale. Il appartient au cosmopolitisme de penser l'être social de l'homme sans rupture par rapport à l'exigence morale propre à l'individu; dans cette perspective, la dimension théologico-morale de la société universelle transcende la structure propre des relations politiques.

L'unification cosmopolitique finale de l'humanité manifeste ainsi l'irréductibilité de l'humain à son être empirique et naturel. Elle constitue un horizon communautaire grâce auquel la créature rationnelle se révèle à elle-même dans son impuissance actuelle à accomplir ce qui n'est pas et qui, pourtant, seul est en mesure de la définir véritablement et révèle également, au même titre que la grâce, le pouvoir de la liberté humaine qui refuse de

limiter l'humanité de l'homme à sa positivité historique. La théologie morale fait apparaître que ce qui fondait l'établissement communautaire dans sa légitimité échappait à l'établissement communautaire⁶³. L'inachèvement du genre humain représente le signe historique de cet échappement. Face à ce constat, une communauté éthique régie par les principes de la théologie morale constitue effectivement la finalité la plus haute pour l'humanité. Néanmoins, s'il est impossible à la communauté humaine de renoncer à la communauté éthique, il est impossible à la société humaine d'accéder à la communauté éthique. Si elle possède la fonction d'un modèle, elle demeure cependant porteuse d'un écart irréductible par rapport à toute communauté empirique. Avec l'interrogation politique, l'intérêt métaphysique de la raison apparaît comme devant s'accomplir, pour n'être pas sans raison, dans la sphère de l'histoire et de l'éthique.

Un dénominateur commun dans la pensée du progrès promue par Suárez et Leibniz à partir de la sphère politique, anthropologique et théologique est en mesure d'être dégagé: celui d'un monde commun dont l'humanité est le sujet et qui vise une mondialité humaine cosmopolite. Un tel monde apparaît indissociable de l'exigence de garanties nouvelles pour la liberté, la justice et la paix qui soient fondées sur le droit. En ce sens, la nature pensée dans la logique d'une Providence n'abandonne pas les choses et les événements au hasard; elle les ordonne à un plan systématique dans lequel l'harmonie requiert la conservation de la quantité d'existence maximum. Le spectacle de l'histoire ne peut être dès lors le spectacle désespérant d'un désordre absolu. Pour y faire face, la théorie de l'histoire doit chercher le plan d'une pensée de l'action à la mesure des facultés humaines et susceptible de constituer le socle d'un devenir universel des principes rationnels du droit. Aussi bien pour Suárez et Leibniz, la politique et la science ne sauraient échapper à l'interrogation sur la finalité de l'usage de la raison. Leur point de vue fait apparaître l'unité du genre humain dans le système téléologique de la nature comme une espèce pour laquelle la Providence a élaboré un projet spécifique. Selon la perspective historique et théologique, la destination de l'humanité qui excède l'œuvre propre de la nature correspond à la promotion de la finalité de la raison. Ainsi, pour nos deux auteurs, par la médiation de la thèse de l'unité spécifique de l'humanité et des droits qui s'y rattachent, est posée la question de la raison d'être de la raison (que ce soit par la politique,

⁶³ Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § 15, 395: «C'est pourquoi tous les esprits, soit des hommes, soit des génies, entrant en vertu de la raison et des vérités éternelles dans une espèce de société avec Dieu, sont des membres de la cité de Dieu, c'est-à-dire du plus parfait état, formé et gouverné par le plus grand et le meilleur des monarques (...). En sorte que la nature mène à la grâce et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.»

la science ou le droit), c'est-à-dire de la finalité de la présence même de la raison dans un être fini.

Bibliographie

- Coujou, J.-Paul, *Droit naturel et humanité chez Burlamaqui* (p. 205–486) in *Burlamaqui. Principes du droit naturel*, Paris: Dalloz, 2007.
- Couturat, L., *La logique de Leibniz*, Hildesheim: Olms, 1985 (1^{re} édition 1901).
- Deleuze, G., *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris: Editions de Minuit, 1988.
- Echavarría, A., *Metafísica leibniziana de la permisión del mal*, Pamplona: EUNSA, 2011.
- González, A. L., (Editor) *Posibilidad, contingencia, necesidad, existencia. Estudios en los 300 años de la Teodicea de Leibniz*, Pamplona: EUNSA, 2011.
- _____. (Editor) *Metafísica modal en G. W. Leibniz*, Pamplona, *Cuadernos de anuario filosófico*, n° 244, 2012.
- Grotius, H., *Le droit de la guerre et de la paix*, réimpression, Bibliothèque de philosophie Politique de l'Université de Caen, Caen, 1984, 2 volumes.
- Grua, G., *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Paris: PUF, 1953.
- _____. *La justice humaine selon Leibniz*, Paris: PUF, 1953.
- Haggenmacher, P., *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris: PUF, 1983.
- Hobbes, T., *Léviathan*, traduction par F. Tricaud, Paris: Editions Sirey, 1971.
- _____. *De cive ou les fondements de la politique*, traduction par S. Sorbière. Paris: Editions Sirey, 1981.
- Leibniz, G.-W., *Codex juris gentium diplomaticus, in quo tabulae authenticæ actuum publicorum*, Hannoverae, 1693.
- _____. *Textes inédits*, T. I, publiés par G. Grua, Paris: PUF, 1948.
- _____. *Essais de théodicée*, introduction par J. Brunschvicg, Paris: GF, 1969.
- _____. *Principes de la nature et de la grâce* in *Œuvres*, édité par L. Prenant. Paris: Aubier Montaigne, 1972, T. I.
- _____. *Monadologie*, dir. A. Robinet. Paris: Vrin, 1974.
- _____. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, introduction par J. Brunschvicg. Paris: GF, 1966.
- _____. *La cause de Dieu* in *Opuscules philosophiques choisis*, traduction par P. Schrecker. Paris: Vrin, 1969.
- _____. *Die Philosophische Schriften von Leibniz*, Hrsg. Von C. I. Gerhardt, Berlin, Halle, 1849-1863, (reprint: Hildesheim: Georg Olms 1960–1961), T. III.
- _____. *Leibniz. Le droit de la raison*, textes traduits par R. Sève, Paris: Vrin, 1994.
- Locke, J., *Traité du gouvernement civil*, traduction par B. Gilson. Paris: Vrin, 1977.
- Machiavel, N., *Discours sur la première décade de Tite Live* in *Machiavel. Œuvres complètes*, Paris: La Pléiade, Gallimard, 1952.
- Michaud-Quantin, P., *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Age Latin*, Paris: Vrin, 1970.
- Naert, E., *La pensée politique de Leibniz*, Paris: PUF, 1964.

Plaute, *Asinaria* in *Plaute* (trad. Alfred Ernout), *Comédies: Amphitruo - Asinaria - Aulularia*, t. I, Paris: Les Belles Lettres, 1989.

Robinet, A., *Suárez dans l'œuvre de Leibniz* in *Cuadernos salmantinos de filosofía*, Simposio Francisco Suárez, Universidad Pontificia de Salamanca, n. VII, (1980), 191–209.

Serres, M., *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris: PUF, 1968.

Sève, R., *Leibniz et l'école du droit naturel*, Paris: PUF, 1989.

Suárez, F., *Opera omnia*, Paris: éditions Vivès, 1856–1877, 28 volumes.

_____. *Des lois et du Dieu législateur. Livres I et II*, traduction, notes et introduction («La politique ontologique de Suárez») par J.-P. Coujou, Paris: Dalloz, 2003.

_____. *Disputes métaphysiques XXVIII–XXIX*, étude et traduction par J.-P. Coujou, Grenoble: Jérôme Millon, 2009.

THE HISTORICAL TRAJECTORY OF THE JAPANESE CONCEPT OF VIRTUE

A TRAJETÓRIA HISTÓRICA DO CONCEITO JAPONÊS DE VIRTUDE

KOJI TACHIBANA¹

Abstract: The historical trajectory of the Japanese concept of virtue, “*toku* (徳)”, has been relatively neglected by scholars. Dividing Japanese history into five periods, I examine this concept and reveal four of its features. First, the prototype of this concept is Buddhist rather than Confucian. Second, Confucian colouration became distinct after the mid-17th century, reaching its peak in the early 20th century. Third, Aristotle’s notion of virtue has been warmly welcomed by Japanese intellectuals since the late 19th century. Fourth, since the late 20th century, this concept has become an amalgam of Buddhist, Confucian, and Western-Christian notions of virtue.

Keywords: Amalgam, Aristotle, Buddhism, Confucianism, Christianity, Missionaries.

Resumo: A trajetória histórica do conceito japonês de virtude, “*toku* (徳)”, tem sido relativamente negligenciada pelos estudiosos. Dividindo a história japonesa em cinco períodos, examino esse conceito e revelo quatro de suas características. Primeiro, o protótipo desse conceito é budista e não confucionista. Segundo, a influência confucionista tornou-se distinta após meados do século XVII, atingindo seu auge no início do século XX. Em terceiro lugar, a noção aristotélica de virtude foi calorosamente acolhida pelos intelectuais japoneses

抄録

日本の徳概念の歴史的軌跡は比較的軽視されてきた。本論文では、日本史を五つの時期に分けてこの概念を検証し、以下の四特徴を明らかにする。第一に、この概念の原型は儒教的ではなく仏教的である。第二に、儒教的色彩は17世紀半ば以降に顕著となり、20世紀初頭に頂点に達した。第三に、アリストテレスの徳概念は19世紀後半から日本の知識人に好意的に受け入れられてきた。第四に、20世紀後半以降、この概念は仏教的・儒学的・西洋キリスト教的

¹ Associate Professor of Philosophy, Faculty of Humanities, Chiba University, Japan; Email: koji.tachibana@chiba-u.jp; ORCID: 0000-0001-5203-7081

desde o final do século XIX. Em quarto lugar, desde o final do século XX, este conceito tornou-se uma amálgama das noções budistas, confucionistas e cristãs ocidentais de virtude.

Palavras-chave: Amálgama, Aristóteles, Budismo, Confucionismo, Cristianismo, Missionários.

な徳観念が融合した複合体となった。

混合, アリストテレス, 仏教, 儒教, キリスト教, 宣教師.

Introduction

The notion of virtue has different prototypes in different traditions. On the one hand, the prototype of the Western notion of virtue can be found in the theories of the ancient Greek philosophers, such as Plato and Aristotle, or in the cardinal and theological virtues in Christianity. On the other hand, the prototype of Chinese virtue can be found in the theory of Confucius.

Then, where does the prototype of the Japanese concept of virtue lie? Let us see the witnesses of two outstanding Western scholars. In his preface for Japanese readers of (the Japanese translation of) *After Virtue*, A. MacIntyre says that the “Japanese tradition of virtue, which confronts Japanese modernisation, could be found in the works of Japanese authors who applied neo-Confucianism (doctrines of Zhu Xi) to Japanese society”.² The authors mentioned here are Japanese philosophers who introduced neo-Confucianism into Japan during the feudalistic Edo period, such as Seika Fujiwara (藤原惺窩) and Razan Hayashi (林羅山). H.-I. Marrou, a historian of ancient Greek and Roman education, sees a certain analogy between Homeric chivalry, which is the origin of the ancient Greek notion of virtue, and Japanese feudalism, saying “I speak of Homeric chivalry, in the same way as one talks about ‘Japanese feudalism’”.³ Both MacIntyre and Marrou assume in common that the prototype of the Japanese concept of virtue can be found in feudalism in the age of the Edo period (or Tokugawa shogunate: 1603–1867).

We can doubt this kind of assumption because the implications of the notion of virtue can change in the course of history. For instance, in Western

² A. MacIntyre, *Japanese Translation of After Virtue*, Translated by Sakae Shinozaki (Tokyo: Misuzu-shobo, 1993), vii. This quotation is my English translation from Japanese. The original document that MacIntyre sent to the translator, Sakae Shinozaki, was bound to be written in English. However, we cannot access the original document.

³ H.-I. Marrou, *A History of Education in Antiquity* (New York: The New American Library, 1956), 4.

society, the evolution of modern individualism and the collapse of Christian society are said to cause such changes.⁴ Against normative ethical theories, such as deontology and utilitarianism, as well as metaethical theories, such as Hare's prescriptivism and Ayer's logical positivism, virtue ethics was revived in the 1950s, led by, for example, Anscombe's monumental article.⁵ Also in China, ancient Confucianism underwent various twists and faded from the historical stage. It came back in the 1950s as the declaration of contemporary neo-Confucianism.⁶

Accordingly, we should first consider a historical trajectory of the Japanese concept of virtue to capture the image of the concept. To the best of my knowledge, however, we do not have sufficient clues for this because of the scarcity of related research. For example, the *Encyclopedia of Philosophy and Thought* (1998) is one of the most comprehensive and reliable encyclopaedias of philosophy in Japan. This covers philosophical thought from both the East and the West, and accordingly, it also has the entry "virtue", which describes this concept in detail over four pages (20 paragraphs). However, less than one page (five paragraphs) deals with the Eastern notion of virtue, and it only explains Confucian virtue in ancient China, with no mention of virtue in Japan at all.⁷

We can find a similar example in a more recent publication. In 2020, the Association for Japanese Intellectual History, the largest academic society of Japanese philosophy, published the *Encyclopedia of Japanese Intellectual History*.⁸ However, this does not include the entry for "virtue".

These references suggest that the Japanese concept of virtue may not be considered a significant topic to be studied in Japanese academia for some reasons: this notion might be considered as indistinct from the Chinese notion of virtue, or it may simply not attract the interest of Japanese scholars. Although these are just speculations, as I shall show in this paper, clues for understanding the Japanese concept of virtue are seriously fragmented, and accordingly, we must reconstruct them in a patchwork-like manner to obtain a chronological perspective on this notion. Against this circumstance, in this

⁴ A. MacIntyre, *After Virtue* (USA: Notre Dame University Press 1981) and D. Frede "The Historic Decline of Virtue Ethics" In *The Cambridge Companion to Virtue Ethics* Edited by Daniel C. Russell (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 124–148.

⁵ G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33: 1–19.

⁶ Z. Mou, X. Fuguan, Z. Junmai & T. Junyi, "The manifesto on behalf of Chinese culture was respectfully announced to the people of the world" (1958).

⁷ I. Konami, "Virtue", in *Encyclopedia of Philosophy and Thought* edited by W. Hiromatsu et al. (Tokyo: Iwanami Shoten Publishers, 1998), 1172–1175.

⁸ Association for Japanese Intellectual History, *Encyclopedia of Japanese Intellectual History* (Tokyo: Maruzen Publishing, 2020).

paper, I focus on the Japanese word “virtue (*toku*: 徳)” and attempt to trace the trajectory.⁹

1. From the 5th to the 15 centuries: Acceptance of the Buddhist notion of virtue

The Chinese character of virtue, “徳 (Chinese pronunciation: *dè*, Japanese pronunciation: *toku*)”, consists of two parts (“彳” + “惠”), of which “惠” consists of two further parts (“直” + “心”). Accordingly, this character means “doing or going around (彳=行) with a righteous (直) heart (心)”.¹⁰ In ancient China, this word was used in both Buddhism and Confucianism. In Chinese Buddhism, Mahayana Buddhist scriptures written in Sanskrit were brought to China around the beginning of the Common Era. When these were translated into Chinese, the Sanskrit words “*gunṇa* (good quality)” and “*punya* (good deed and its benefit)” were translated as “徳”.¹¹ In Confucianism, as seen in the phrase “徳者得也 (In Japanese: 徳は得なり)” mentioned in the Record on the Subject of Music (樂記) chapter of the *Book of Rites* (『礼記』), virtue is considered an acquired character trait of a person. In the Practice of Government (為政) chapter of *The Analects of Confucius* (『論語』), virtue is mentioned as “為政以德 (in Japanese: 政を為すに徳を以てす)” and “道之以徳 (in Japanese: 之を導くに徳を以てす)”, meaning the excellent political ability of governors. Such a Confucian notion of virtue is considered a kind of psychic power “that an individual possesses to influence and attract other people and even the surrounding environment ... without appealing to physical force”.¹²

In contrast, the traditional worldview in Japan is based on Shintoism, which worships a kind of animism, “every being as a god (八百万神: *yaorozu-no-kami*)”. Ancient Chinese people recognised the difference between Shintoism and Confucianism. In the *Treatise on the Wa People* (『魏志倭人伝』), a report written by Han Dynasty officials who visited Japan at the end of the 3rd century, the religious power wielded by the Japanese que-

⁹ Please note that I do not intend discuss the so-called “Nihonjin-ron (日本人論)”, a patriotic debate on the Japanese spirit. See Y. Arisaka, “The Controversial Cultural Identity of Japanese Philosophy”, in Bret W. Davis (ed.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy* (Oxford: Oxford University Press), 755–780.

¹⁰ S. Shirakawa, *Understanding Words* (Tokyo: Heibonsha, 2014).

¹¹ M. Yorizumi, “On Virtue in Japanese Buddhism”, in M. Kurozumi (ed.), *Body of Thoughts: Virtue* (Tokyo: Shunjusha, 2007), 127–160.

¹² J. Yu, *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue* (Oxford: Routledge, 2007), 30.

en, Himiko (卑弥呼), was described as “鬼道 (*kido*; shamanistic power)”, indicating that her governing strategy was different from Confucianism.

Around the 5th century, Buddhism and Confucianism were introduced to Japan through exchanges with China and Korea. The word and concept of “virtue (徳)” were also likely introduced at this time. As a result, Japan came to embody a mixture of the ancient Shintoism, Buddhism, and Confucianism.

The influence of these traditions can be seen in the first written constitution in Japan, the *Seventeen Article Constitution* (『十七条憲法』), which was published around 604. For example, Article II established Buddhism as the final basis of all life, thereby establishing a Buddhist-oriented law, whilst Article III proclaimed a Confucian relationship between the ruler and the people.

However, Buddhism, not Confucianism, took more root among the Japanese people. Merging with Shintoism, Buddhism shaped the ethical values and worldview of the Japanese people. Accordingly, the Japanese concept of virtue was first formed from the Buddhist perspective. This concept came to mean “the power and potentiality that the person acquires”, which can be expressed by the Buddhist expression “功德 (*kudoku*)”.¹³ In particular, as seen in the *Nihon Ryōiki* (『日本霊異記』), the oldest collection of Buddhist tales in Japan, the central meaning of Japanese virtue was the supernatural power of saints and sutras in Buddhism, such as restoring sight to the blind through faith. Thus, the Japanese concept of virtue implies the idea that virtue is a supernatural power that enables individuals to obtain something good.¹⁴

Buddhism spread among the general population from the 12th century (Kamakura period) onwards through the dissemination of moral teachings based on Buddhist principles and Buddhist activities (作善).¹⁵ Along with the spread of Buddhism, Buddhist concepts of virtue, such as 功德, also became popular among the lay people. In this way, the Japanese concept of “*toku*” became established among Japanese people as a Buddhist concept over a period of approximately 700 years.¹⁶

¹³ M. Kurozumi, “What is Virtue for humans?”, *Body of Thoughts: Virtue*, 30.

¹⁴ Yorizumi, “On Virtue in Japanese Buddhism”, 142–145, 156.

¹⁵ H. Omochi, “Principles of Moral Education in Medieval Arts”, in Y. Oshitani et al. (eds.), *The New Encyclopedia of Moral Education, vol I*. (Tokyo: Gakubunsha, 2021), 209–212.

¹⁶ Later, Kitabatake Chikafusa (北畠親房: 1293–1354) expounded on the virtues of the divine nation of Japan. He converged religious goals of some virtues, such as honesty, mercy, and wisdom, into Japan as a divine nation (Kurozumi, “What is Virtue for humans?”, 70–71).

Confucianism was in the shadow of this trajectory. As Hoobler and Hoobler put it, Confucianism “did not sink deep roots among the [Japanese] people, as Buddhism did”.¹⁷ Of course, the intellectual class, such as politicians and scholars, had to study Confucianism.¹⁸ As Kasulis mentions, “[f]rom the seventh century, texts traditionally associated with Confucianism served as the core curriculum in the imperial academy for the education of courtiers and bureaucratic officials”.¹⁹ That was because the knowledge about Confucianism was essential for absorbing knowledge from and conducting diplomacy with China. Although it is not easy to identify the scope of the influence of Confucianism on institutions²⁰, we can say this: it is one thing for intellectuals to study Confucianism and implement it into institutions, and quite another for the general Japanese public to internalise its values. As we will see in Section 3, the Confucian notion of virtue did not become widespread among the public until the late 17th century.

2. From the late 16th to the early 17th centuries: Before the impact of neo-Confucianism

In the 1540s, firearms and Christianity were introduced to Japan by Western merchants and missionaries who arrived on Tanegashima Island (種子島). Although Japan had engaged in trade mainly with East Asian countries, their arrival marked the beginning of the absorption of Western culture. From catalogues of Western books written in Dutch, which were imported to Japan during the Edo period, we can recognise that knowledge related to natural sciences, particularly medicine and astronomy, was broadly absorbed. Among them, we can find works reflecting Aristotelian views of nature and the cosmos, as well as Aesop’s fables. However, based on currently available sources, ancient Greek ethical thought was not introduced.²¹ Given this,

¹⁷ D. Hoobler and T. Hoobler, *Confucianism, the third edition* (New York: Chelsea House, 2016), 72.

¹⁸ J. McMullen, *The Worship of Confucius in Japan* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2020).

¹⁹ T. Kasulis, “Japanese Philosophy”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Stanford: Stanford University, 2019) <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>.

²⁰ For example, the names of individual virtues were used to order the ranks for official and court. Tucker, “Japanese Neo-Confucian”, in Bret W. Davis (ed.), *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2022, 273–290) explains the order is based on Confucianism, whereas Kurozumi (“What is Virtue for humans?”, 63) says that the order looks like Confucian but is Buddhist.

²¹ See Y. Nagatsumi, *18th-century Dutch Book Orders and their Distribution* (Saitama: Yoko Nagatsumi, 1998) and Watanabe, *The History of Western Classical Bibliography in*

we can assume that the ancient Greek concept of virtue was not introduced either.

One might expect that Christian concepts of virtue spread among the followers because Christianity began to be preached in some regions, even though it was finally banned by the Edo shogunate. However, I do not think such an expectation is the case. As I shall show in this section, until the mid-17th century, non-Buddhist concepts of virtue, such as Confucian virtue or Western philosophical or Christian virtue, were not firmly established as part of the moral worldview of the Japanese lay people.

We can find clues for this in two dictionaries published by missionaries in the late 16th to early 17th centuries.

Since the arrival of Francis Xavier, a Jesuit missionary who reached Japan in 1549, missionaries devoted themselves to spreading Christianity in Japan. They had to translate Christian concepts into Japanese to explain Christian ideas to the general public. However, the translation was not easy because Japanese lay people were not familiar with Christian moral concepts at all. Therefore, the translations had to be something that could appeal to the Japanese moral worldview, which includes their mindset and moral values. For example, during the early days of Christian missionary work in Japan, Christian terms were translated into Buddhist terms: “God” was translated as “大日如来 (Dainichi)”, “Mary” as “観音 (Kannon)”, and “Heaven” as “極楽 (Gokuraku)”.²² Although these translations are not accurate, they were rightly chosen because these Japanese words appealed to the mindset and moral worldview of Japanese laypeople.

In this respect, it was necessary for missionaries to identify which Japanese words most closely corresponded to each of the Western moral values. Accordingly, the Japanese dictionaries compiled by such missionaries can provide information concerning (1) the correspondence table between the Japanese moral worldview and the Christian one and (2) the list of concepts that were important to the Japanese moral worldview of the time.

Therefore, by examining the Japanese dictionaries compiled by missionaries, we can gain the following two insights into the moral worldview of the Japanese lay people at the time. First, whether the Japanese word

Japan, Four Volumes (Kyoto: Tanaka Print, 2001–2003). However, since Aristotle’s ethical ideas were accepted and translated into Chinese in the first half of the 17th century, it cannot be ruled out that they were brought to Japan in some way (see K. Tachibana, “The Reception History of Aristotle’s Theory of Education in Japan”, in T. Kondo and K. Tachibana (eds.), *Aristotle in Japan: Reception, Interpretation and Application* (Oxford: Routledge, 2025), Chapter 1, n. 7.

22 A. Hirakawa, *Warring States Period of Japan and the Age of Exploration* (Tokyo: Chuko-shinsho, 2018), 46–47.

“徳 (*toku*)” corresponds to the Western word “virtue”. Second, whether and to what extent the Japanese word “徳” was important for the moral worldview of Japanese laypeople at that time.

The answer to the first question can be found by examining the *Latin-Portuguese-Japanese Dictionary* (『羅葡日対訳辞典』) (*Dictionarivm Latino Lvsitanicvm ac Iaponicvm. In Amacvsa Collegio Iaponico Societatis IESV*), compiled in 1595.²³ Since this dictionary lists the Japanese equivalents of Latin words and their Portuguese translations, this includes an entry for “virtus”. In the entry, it lists 17 Japanese translations, including “jen (善: good)”, “dôri (道理: logos)”, “tadaxisa (正しさ: justice)”, and “yûqi (勇氣: courage)”. However, the word “toku (徳: virtue)” is not included. The Japanese term that appears to be the closest in meaning is the Buddhist term “cudocu (功德; merit)”, which is listed as the 15th translation. Though not decisive, this indicates that (missionaries thought) the Japanese word “toku (徳)”, when used on its own, did not have a meaning important enough to be included in their dictionary as a translation of the Western concept of “virtue”.

The second question can be addressed by examining the *Japanese-Portuguese Dictionary* (『日葡辞書』) (*Vocabvlario da Lingoa de Iapam com a declaração em Portugues, Nangafaqui no Collegio de Iapam da Companhia de IESVS*), compiled in 1603. This dictionary explains the meanings of Japanese terms at the time in Portuguese. Therefore, by examining the related entries in this dictionary, we can have insights concerning which Japanese words were considered important for missionaries to understand the Japanese moral worldview at that time.

This dictionary has the modern-Japanese-translation edition, which was published in 1980, for those who have difficulty in reading Portuguese and Latinised Japanese handwritings. In this modern edition, we can find the entry for “tocu (徳; virtue)”, explaining that this word has four meanings: “Co (孤; loneliness)”, “Fôxin (報身; retribution)”, “Meicun (名君; good ruler)”, and “Motefayaxi, su, aita (持てはやし、す、いた; to lionise)”.²⁴ However, this entry was inserted by the 20th-century scholars of this edition. The original version of 1603 does not include the entry for “tocu”. This suggests that, for the missionaries who compiled this dictionary, the Japanese word “toku” did not appear to be an important concept when they appealed to the moral mindset or worldview of the general Japanese population. Alternatively, or

²³ Mr. Mitsutake Ikeda kindly informed me that this dictionary is said to be based on a Latin-Italian dictionary, *Dictionarium Latinum*, published by Rhegium Lingobardum in 1502.

²⁴ Tadao Doi et al., *Japanese Translation of Dictionarivm Latino Lvsitanicvm ac Iaponicvm*. Edited and Translated by T. Doi et al. (Tokyo: Iwanami-shoten, 1980), 654.

additionally, for Japanese, the word “toku” did not appear to be an important concept when they explained their moral mindset or worldview to missionaries. Even if we look at the other parts of the dictionary, we can find two things. First, missionaries recognised the existence of this word as meaning “good talents and abilities (boas partes et boas habilidades)”. Second, despite such recognition, the Japanese word “toku” appeared only in limited contexts, such as Buddhist terms or scholarly expressions derived from the *Four Books*.²⁵ This means that the word “toku” may not have been an important concept for the Japanese laypeople at the time.

Let us summarise this section. In dictionaries of the late 16th and early 17th centuries, that is, just before the introduction of Neo-Confucianism,

²⁵ Here I summarise the description of the entry for “toku” in the modern version (1980), as follows:

[Entry] Tocu(徳): →Co, Fôxin, Meicun, Motefayaxi, su, aita.

[1] Co (孤): 徳toku孤ならず、必ず隣有り¹⁾。優れた才幹や能力 (boas partes et boas habilidades) をもつ者は、人に知られないでいることはあり得ない。¹⁾ 天草版金句集では「徳はひとりとは居ぬ。必ず他に施す」とあり、本書の説明とは少し異なる。

[2] Fôxin (報身): 仏に三身の徳ありと言ふ、二番目の名なり。

[3] Meicun (名君): 方正な君主 (Senhor recto)。政の正しさは、名君の徳tokuなり (四書)。政治が厳正であるのは、良い君主、あるいは、国王のすぐれた徳と才能 (virtude, et boa parte) による。

[4] Motefayaxi, su, aita (持てはやし、す、いた): 尊重して、引き立てる。例、Tocumo nai mono naredomo mote fayaxeba, tocuno aruyôni miyuru. (徳も無い者なれども持てはやせば、徳の有るやうに見ゆる) Mon. (物語) ¹⁾たとえ才能も技能もない者であっても、その者を重んじて引き立ててやれば、それらを持っているよう見えて来る。¹⁾出典をMon. としているが天草版金句集, p. 524にも見える。

We can also find three entries that include the word “toku” in the dictionary (both the original and modern versions), although the editors of the 1980 version did not include these under the entry for “toku”:

1. 徳用Tocuyô: ある有益な物事から生ずる有用性 (Vtilidad [=Utilidad])
2. 精徳Xeitocu: 草とか薬とかなどの力、あるいは、効力 (força ou virtude)
3. 厚德Côtocu: 厚い徳。大きな利得 (Grandes proveitos)

Furthermore, another entry includes the word “toku” in its explanation, but the word is not included in the entry title:

功Cô: 修練、習熟。「Ien, I, gacumonno côuo tcumu. (善、または学文の功をむ) 善徳 (virtude; 善Ienの訳語として) や学問について、大いに習熟している」

(Regarding some key expressions, I have added the original Portuguese terms with parenthesis and underlines.)

the Japanese word “*toku*” was not an important concept for the moral worldview of the Japanese general public, and accordingly, for missionaries to Christianise such Japanese people by appealing to their worldview. Accordingly, they did not make a correspondence between “*virtus*” and “*toku*”. This is a clear contrast with the contemporary Japanese word of “*toku*”, which is dominantly used as the translation for “*aretē*” and “*virtue*”.

3. From the mid-17th to the mid-19th centuries: Acceptance of the neo-Confucian notion of virtue

In 1603, the Tokugawa shogunate ushered in the Edo era. For the preceding 400 years, Japan had been in a state of civil war, and there had been no stable, centralised state capable of unifying the whole country. The Tokugawa shogunate introduced neo-Confucianism as a moral code to stably govern the nation.²⁶ In particular, under the fifth shogun, Tsunayoshi Tokugawa (徳川綱吉; 1646–1709), who sought the ideas to govern the country and benefit the people (經世済民), neo-Confucianism was systematically introduced and established as the sociomoral norm as well as an academic discipline. Neo-Confucianism came to occupy the position of the primary philosophical and ethical theory in Japan until modern times.²⁷ In this sense, neo-Confucian moral doctrine spread among the ruling class (the samurai class) through both theoretical and moral education. After the subsequent separation of Confucianism and Buddhism, neo-Confucianism became the sociomoral foundation of the shogunate’s feudalism.

It should be true that the introduction of neo-Confucianism enriched Japanese philosophy in the Edo era. One of the leading scholars who introduced neo-Confucianism in Japan was Seika Fujiwara (藤原惺窩; 1561–1619). He shifted the status of Confucianism from a supplementary role for understanding Zen Buddhism to a single theory independent from Buddhism, emphasising the contrast between Confucianism as a philosophy for the present life and Buddhism as a philosophy for the afterlife. Razan

²⁶ “Confucianism reached its greatest influence in Japan after 1600. ... Tokugawa shoguns accepted this [=Neo-Confucian philosophy of Zhu Xi] as the model for their state, for it promised stability and answered the need for a worldview that would promote order for the society” (Hoobler and Hoobler, *Confucianism, the third edition*, 73–74).

²⁷ “Confucian philosophy in Japan underwent only minor changes until its second wave in the fifteenth and sixteenth centuries after which it experienced major transformations as it became Japan’s dominant philosophical movement until the radical changes brought by the modern period” (Kasulis, “Japanese Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University, 2019).

Hayashi (林羅山; 1583–1657) followed the project of Fujiwara and realised that “neo-Confucianism was first fully accepted in Japan”.²⁸ In response to such neo-Confucian movement, many schools of Japanese philosophy developed.²⁹ For example, a Confucian Protestant position, Kogaku school (古学派), emerged and advocated that they should return to the interpretations of the classics, such as the *Analects of Confucius*. This academic debate led to a further development of the Japanised neo-Confucian notion of virtue. For example, Jinsai Ito (伊藤仁斎; 1627–1705) argued that the essence of neo-Confucian virtue lies in becoming a moral agent from the perspective of ordinary people, whereas Sorai Ogyu (荻生徂徠; 1666–1728) argued that virtue is the various roles that individuals should fulfil for the sake of governing the country.³⁰ Furthermore, some scholars, such as Ekiken Kaibara (貝原益軒; 1630–1714) and Baigan Ishida (石田梅岩; 1685–1744), wrote books and established schools to teach virtues to the lay people.

Since neo-Confucianism was introduced as a means of social control, it spread rapidly among the ruling class during the Edo period. However, the extent to which such neo-Confucian doctrines spread among the general population remains disputed. A Japanese historian, Sokichi Tsuda (津田左右吉; 1873–1961), repeatedly argues that the influence of neo-Confucianism was limited only to the ruling class and did not spread much among the general population during the Edo period.³¹ However, recent studies portrayed a different figure. For example, scholars argued that, throughout the Edo period, neo-Confucianism came to influence every aspect of Edo culture, including institutions and literature.³² An American historian, Tetsuo Najita (奈地田 哲夫; 1936–2021), argues that the Japanised neo-Confucianism did spread among the general population.³³ As Najita analysed in detail, many schools were established for the general public in the Edo era. One such school is Kaitokudo (懷徳堂), which was established in Osaka in 1724 for the education of townspeople and merchants. Following Najita’s analysis, Kaitokudo literally means a school “to reflect deeply into the meaning of virtue... [As] an academy devoted to the serious study of ‘virtue’, [...this school

²⁸ M. Saito, “Japanese neo-Confucianism”, in Y. Oshitani et al. (eds.), *The New Encyclopedia of Moral Education*, vol I. (Tokyo: Gakubunsha, 2021), 214.

²⁹ J. Tucker, “Japanese Neo-Confucian”.

³⁰ Saito, “Japanese neo-Confucianism”, 218–219.

³¹ Tsuda, *Chinese Thoughts and Japan* (Tokyo: Iwanami-shoten, 1938) and Tsuda, *National Thoughts in Japanese Literature* (Tokyo: Iwanami-shoten, 1969).

³² P. Nosco (ed.), *Confucianism and Tokugawa Culture* (Honolulu: University of Hawai’i Press, 1984).

³³ T. Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudō Merchant Academy in Osaka*. (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 60 f.

was] a proud and thriving educational institution of higher learning that was open to all classes”.³⁴ Thus, to the best of our knowledge, it is reasonable to consider that the Confucian notion of virtue spread not only to the ruling class but also to the Japanese general public since the mid-17th century.

4. From the late-19th to the 20th centuries: Arrival of the Western notion of virtue

Implementing neo-Confucian moral codes, the Tokugawa shogunate developed a relatively stable society that lasted approximately 260 years. However, in 1867, such an Edo period came to an end, and the Meiji government, centred on the emperor, was established. Immediately after the opening of the country to the West, various Western academic disciplines began to be translated and introduced. Such enthusiasm extended beyond natural sciences and technologies to the fields of art and history, including those of ancient Greece.³⁵ Treatises on ancient Greek moral ideas were also translated into Japanese. Japanese authors also published books that examined the pros and cons of Plato’s, Aristotle’s, and Christian ideas on virtue and their applicability to the Japanese moral education. Among them, the Aristotelian notion of virtue and moral education gained a high reputation.³⁶

The impact of Western culture divided Japanese people into two groups with different attitudes. On the one hand, faced with scientific, technological, and social advancements of the West, some Japanese people began to attribute the backwardness of Japanese society to the neo-Confucian values that grounded the feudal and oppressive society. They argued that Shintoism, Buddhism, and Confucianism were all harmful to the development of Japanese society. The Meiji government also wanted to reject Confucianism because, being incorporated into the Edo system, it was in conflict with the Western way of thinking.³⁷

Such anti-Confucian sentiments were observed among the general pu-

³⁴ Najita, *Visions of Virtue in Tokugawa Japan*, 2.

³⁵ Micael Lucken (*Le Japon grec: Culture et possession*, Paris: Gallimard, 2019, Chapter 1) examined a Philhellenism movement in the Japanese art community between 1895 and 1945, and classified their attitudes towards ancient Greek culture into three types, namely, imitative, competitive, and dialectic attitudes.

³⁶ K. Tachibana, “The Reception History of Aristotle’s Theory of Education in Japan”, in T. Kondo and K. Tachibana (eds.), *Aristotle in Japan: Reception, Interpretation and Application* (Oxford: Routledge, 2025a), Chapter 1, 13–29.

³⁷ K. Paramore, *Japanese Confucianism: A Cultural History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 141–147.

blic. Dr Erwin Bälz (1849–1913) was a physician who lectured on physiology and internal medicine at the Faculty of Medicine of the Imperial University of Tokyo from 1876 to 1902. In his diary entry dated 25 October 1876, the year he began his tenure, he described how the Japanese people perceived their past at that time:³⁸

However—how strange it is—modern Japanese people do not want to know anything about their own past [presumably referring to the feudal system and the Confucian values that supported it]. On the contrary, educated people even feel ashamed of it. Some have told me outright, “No, everything was completely barbaric [exact words!]”, while others, when I asked them about Japanese history, firmly stated, “We have no history. Our history is just beginning now”.³⁹

On the other hand, Conservatives argued that, despite the stark power disparity with the West, Japanese society must maintain values based on traditional religion to compete with Western powers. For example, while acknowledging the progress of Western thought, Shigeki Nishimura (西村茂樹: 1828–1902) sought to preserve traditional Confucian ideas. In his *Japanese Moral Theory*, Nishimura described the situation in Japan at the time as follows:

[In the Meiji era,] Confucianism was discarded, and a new mixed religion of Shinto and Confucianism was being established [...]. However, this religion could not be established in the end. Since the discarded Confucianism could not be resumed, educated people have lost their morality and become less united than ever. Moral decay is occurring in Japan. [...] Thus, our country has become special in morality all over the world in that we alone have lost the standard of morality [...] the standard of national morality has not been set [...].⁴⁰

Nishimura sought to develop a moral theory that combined Confucia-

³⁸ In the afterword, the translator describes the relationship between the author, Erwin Bälz, his son, Toku Bälz, and the translator (Bälz, *The Diary of Erwin Bälz*, translated by Ryutaro Suganuma, Tokyo: Iwanami-shoten, 1979, Volume II, 425–429). According to this, the translator was provided the diary by Tok, but the German edition was first published (Bälz & Bälz (eds.) 1930). However, the edition was only an abridged version that was about one-third of the original. A Japanese translation was published in 1939. However, this was during the “times when there were too many things that could not be published”. So, it was subject to military censorship and was not the complete edition. The complete edition was published in Japan in 1979 (Bälz, *The Diary of Erwin Bälz*). Since the diary entry quoted here (25 Oct 1876) is omitted in the German edition, this quote is based on my English translation from the Japanese version.

³⁹ Bälz, *The Diary of Erwin Bälz*, Volume 1, 47.

⁴⁰ Nishimura, *A Japanese Moral Theory*. (Tokyo: Kinji Nishimura, 1887), 104.

nism and Western moral theories.⁴¹ This endeavour can be observed in his final work, *Lectures on Virtues, Ten Volumes* (『徳学講義』), which was published until 1901, the year before his death. In the part entitled “The Names of Virtues (諸徳ノ名)” of Volume II, he classified the virtues of Confucianism and Western philosophy, and examined their relationship. This work was important for him because, as he mentioned, Confucius and Aristotle were two saints for him.⁴²

After the opening of Japan in the Meiji period, Confucianism, Buddhism, Shintoism, and Western ideas were combined in a disorderly manner, resulting in ideological confusion.⁴³ As is typical in Nishimura’s concern, such moral chaos concerning the nature of the Japanese concept of virtue manifested itself as a dispute in moral education.

However, in 1890, the Imperial Rescript on Education (教育勅語) was issued under the name of the Meiji Emperor. This became the cornerstone of the Japanese concept of virtue since the Meiji period. The Rescript listed the 9–12 virtues that the Japanese people should possess, such as loyalty and filial piety.⁴⁴

From 1903 onwards, the Ministry of Education began to compile national textbooks. In the first edition of the moral education textbooks (1904–1909), Western values, such as freedom, were emphasised to some extent. However, the second edition (1910–1917) placed greater emphasis on Confucian virtues—such as benevolence, righteousness, loyalty, and filial piety—with the aim of cultivating people who loved and respected the emperor and their country. For example, the story of Kohei Kiguchi (木口小平; 1872–1894) was portrayed differently across editions. Kiguchi was a soldier in the Imperial Japanese Army who died in the First Sino-Japanese War. As a bugler, he was said to have never let go of his bugle even in death. In the first edition, it was a story about courage, whereas in the second edition, it became a story of the virtues of loyalty to the emperor (忠君), love of country (愛国), and righteousness (義勇).

In the third edition (1918–1933), Western values were emphasised again in response to the democratic atmosphere in Japan (大正デモクラシー; Taisho Democracy). However, as the war intensified, the fourth and fifth editions (1939–1940; 1941–1945) promoted patriotism, loyalty, filial piety, and

⁴¹ K. Tachibana, “Shigeki Nishimura and His Moral Philosophy in Late 19th Century Imperial Japan”. *Journal of East Asian Philosophy* (2025b).

⁴² Tachibana, “A Forgotten Descendant of Aristotle’s Virtue Ethics: Shigeki Nishimura and the Unity of Far-Eastern and Western Virtues” [in preparation].

⁴³ M. Maruyama, *Thoughts in Japan* (Tokyo: Iwanami-shoten, 1961).

⁴⁴ The number of virtues can vary, depending on the interpretation of the Rescript.

self-sacrifice as the servant people of the emperor.⁴⁵ At the same time, imperialistic Confucianism was used to justify the war.⁴⁶ Under such circumstances, in moral education classes, children were taught a self-sacrificing moral code, which led many young people to be sent to the hopeless battlefield.

After the Meiji Restoration, Western ethical ideas were translated and introduced to Japanese society. Along with this, the Japanese concept of “virtue” also came to be understood in a Western manner, influenced by the growing disenchantment with Confucianism. These trends can be observed in the early period of the Meiji era as well as in the first and third editions of the national textbook on moral education. However, under the influence of militarisation and imperialism, a highly nationalised neo-Confucian view on virtue finally became dominant in the society, which can be vividly observed in the fourth and fifth editions of the textbooks.

5. From the mid-20th century to present: Contemporary Japanese concept of virtue

Following the unconditional surrender in 1945, Imperial moral education was abolished under the control of the GHQ because the GHQ considered moral education to be the source of Japan’s extremely Confucian militarism. In 1947, the Basic Act on Education was enacted. Article 1 states that the final end of post-war Japanese education is “the perfection of character (人格の完成)”. Although the Act was substantially revised in 2006, Article 1 maintains this phrase. This article was drafted by Kotaro Tanaka (田中耕太郎; 1890–1974), a legal scholar. As a devout Catholic, he argued that a perfect character is “a human being created by God as He intended (神がかくあるべきものとして創造したところの人間)”.⁴⁷ Since Tanaka sympathised with character education, he believed that such a perfect person is an ethical individual who possesses a set of virtues that can include but not be limited to Confucian virtues.⁴⁸

⁴⁵ Y. Uehata, “Moral Education in Pre-war Japan”, in M. Ogasawara, et al. (eds.). *The Possibility of Moral Education* (Tokyo: Hukumura-shoten, 2012), 242–251; R. Yanagizawa, *Moral Education for the Zest for Living* (Tokyo: Keio University Press, 2012), and S. Yukiyasu, “Moral Education during Taisho and early Showa Periods”, in Y. Oshitani et al. (eds.). *The New Encyclopedia of Moral Education, vol I*. (Tokyo: Gakubunsha, 2021), 17–24.

⁴⁶ S. O’Dwyer, “Japanese Confucianism and War”, *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 38 (2022): 15–41

⁴⁷ Tanaka, *Theory of Basic Act on Education* (Tokyo: Yuhikaku, 1961), 79.

⁴⁸ K. Tachibana, “Virtues and the Aim of Japanese Character Education”, in John Chi-Kin Lee and Kerry Kennedy (eds.). *Routledge International Handbook of Life and Values Education in Asia* (Oxford: Routledge, 2024), Chapter 40, 370–379.

Although the Basic Act was enacted, it did not refer to moral education due to the above mentioned policy of the GHQ. Indeed, following the GHQ's order, post-war Japanese education did not have a subject for moral education. It fostered moral values throughout the whole school curriculum. Thus, Japan once again found itself in a morally rootless situation. Although the moral code of Imperial Japan had collapsed, no alternative foundation could be found. Against this background, on the one hand, the need for moral education was repeatedly claimed by various intellectuals and politicians; on the other hand, strong criticism arose against such claims due to the fear of returning to the pre-war moral education.

However, in 1958, moral education was established as a special class named Moral Hour (道徳の時間). Eijiro Inatomi (稲富栄次郎; 1897–1975), a philosopher of education specialising in ancient Greek philosophy, played a major role in this. He reflected on the moral situation at the time as follows:

The foundation of moral education in Japan cannot be found in religion, nor can it be found in pure theoretical ethics. If we cannot rely on faith or academic theories, where should we seek the foundation of morality?⁴⁹

He believed that the “perfection of character” in Article 1 represents the final goal of the post-war Japanese moral education. He then considered the perfect character to be a fully virtuous person. Based on Aristotle's distinction between intellectual and moral virtues, Inatomi argued that for the education of such virtues, we need two kinds of education. On the one hand, it is necessary to cultivate intellectual virtues throughout the whole school curriculum. On the other hand, ethical virtues must be taught in special moral education classes. Based on this dual-process structure argument, moral education was implemented as a special class in primary and middle schools in 1958. Although the status of moral education was updated from a special class to a special subject in 2015, the dual-process structure remains unchanged. In this sense, the Japanese post-war moral education has been considered to be a social implementation of Aristotle's theory of virtue in some respects.⁵⁰

However, such acceptance and implementation of the Western concept of virtues does not imply that the Western way of understanding the Japanese concept of virtue will become dominant in Japan. Let us examine this from four perspectives: the popularity of the notion of virtue, the translators' com-

⁴⁹ E. Inatomi, *Japanese Moral Education*. Reprinted in *The Works of Eijiro Inatomi*. Vol. 9 (Tokyo: Gakusha, 1966), 420.

⁵⁰ K. Tachibana, “Virtue Ethics Embedded: Aristotelianism in the post-war Japanese Moral Education”, *Journal of Moral Education*, 54(3), 2024b: 356-373.

ments on Aristotle's notion of virtue, the list of virtues taught in schools, and public perception of the concept of virtue.

5.1. *Popularity of the notion of virtue*⁵¹

Some Japanese historians and philosophers have witnessed that people become unfamiliar with the concept of virtue in post-war Japanese society. Makoto Kurozumi, a scholar of Japanese intellectual history, says “[in modern times,] virtue seems to have been forgotten (徳はもう忘れられているようだ)” and “the word ‘virtue’ itself has been lost and has become a ‘blank’ (徳という語自体、もう失われて〈空白〉になっている)”.⁵² In 1993, the Japan Society for Ethics had a symposium at its annual conference, entitled *The Contemporary Significance of Virtue Ethics*. In this symposium, Hitoshi Nagai (永井均; 1951–), an analytic philosopher, said, “I believe that the English word ‘virtue’ and its equivalents in European languages are still used in their original contexts today. However, at least in contemporary Japanese, I rarely hear the word ‘toku’ used in this context [i.e., the context of virtue ethics]. I suspect that many young people are probably unaware that such a word even exists (英語の “virtue” やヨーロッパ語のそれにあたる言葉は現代でも実際に、そこで使われている言葉だと思いますが、少なくとも現在の日本語で「徳」などという言葉を目にする機会はめったにありません。たぶん多くの若い人はそんな言葉のあることも知らないだろうと考えます。)”.⁵³ Two panellists who responded to Nagai's comments in the symposium, Shigeru Kanzaki (神崎繁; 1952–2016) and Toshio Kuwako (桑子敏雄; 1951–), did not argue against Nagai's assumption, and another panellist, Motohiro Takashima (高島元洋; 1949–), agreed with Nagai in this respect.⁵⁴

This situation is not unique to modern Japan. In his “Schopenhauer as Educator” (1874), Nietzsche described virtue as follows: “Virtue is a word that prevents both teachers and students from thinking any further, a word that people laugh at because it is outdated—and if they do not laugh, it is a bad thing, because then they are being hypocritical (und Tugend ist ein Wort, bei dem Lehrer und Schüler sich nichts mehr denken können, ein altmodisches Wort, über das man lächelt – und schlimm, wenn man nicht

⁵¹ This subsection is based on K. Tachibana, “On Contemporary Virtue Ethics: Its Theory, Beginning in Japan, and Educational Issues”, *Philcul*, 6(2): 82–110.

⁵² Kurozumi, “What is Virtue for humans?”, 29–30.

⁵³ *Contemporary Significance of Virtue Ethics*, ed. by Japan Society for Ethics (Tokyo: Keio-tushin, 1994), 150.

⁵⁴ *Contemporary Significance of Virtue Ethics*, 169–175.

lächelt, denn dann wird man heucheln.)”.⁵⁵ Dorothea Frede also says that: “As everyone who ever taught a course in ancient philosophy to first-year students will know, it is hard work to make them even understand what the Greeks meant by ‘virtue’. Nothing attests better to that fact than the replacement of ‘virtue’ by ‘excellence’ in updated versions of Ross’ translation of Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”.⁵⁶

It can be inferred that, in the mid-1990s, the word “virtue” became unfamiliar to Japanese people, including professional philosophers. The 1993 symposium can be regarded as the earliest attempt to formally introduce the Western concept of “virtue” and the term “virtue ethics” into the contemporary philosophy circle in Japan.⁵⁷

5.2. Translators’ comments on Aristotle’s notion of virtue in the *Nicomachean Ethics*

The Japanese translation of Aristotle’s *Nicomachean Ethics* provides a clue from a different perspective on the trajectory of the Japanese concept of virtue. The first Japanese version of *Nicomachean Ethics* was a retranslation from English in 1908.⁵⁸ The English translation cited for this Japanese version is probably the one translated by Robert Williams in 1869.⁵⁹ In this Japanese translation, the English word “virtue” is translated as “toku”; however, no explanation is provided for this word.

The situation changed when Japanese translations directly from the (original) Greek texts began to appear. The first Japanese translation in this sense

⁵⁵ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe. Bd. 1 Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen 1-4; Nachgelassene Schriften 1870–1873* (Berlin: Walter de Gruyter, 1988), s. 345 [UM III: 2].

⁵⁶ Frede, “The Historic Decline of Virtue Ethics”, 126. The replacement in question is the so-called Oxford Translation edited by Jonathan Barnes (1984). However, Julia Annas (1992, p. 124) refers to a different reason for this replacement, saying that they adopted the word “excellence” because the word “virtue” can be applied only to human moral faculty.

⁵⁷ The reason I am limiting my discussion here to “as contemporary philosophy circle” is that the word ‘virtue’ itself has been used in interpretive studies of ancient Greek philosophy, Christianity, and Confucianism. For example, in the 1960s, Michitaro Tanaka (田中美知太郎; 1902–1985), a philosopher of ancient Greek philosophy, examined the contrast between the Kantian ethics and the ethics of virtue, and raised the question, saying that “how far can other ethics go without the ethics of virtue? (徳の倫理なしに、他の倫理がどこまでやって行けるのか)” (Tanaka, *Ethics of Virtue and Ethics of Law*, 325).

⁵⁸ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Sakunoshin Motoda and Masao Takahashi (Tokyo: Keiseisha 1908).

⁵⁹ Aristotle, *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Newly Translated into English by Robert Williams (London: Longmans, Green and Company, 1869).

was published in 1938 by Saburo Takada (高田三郎; 1902–1994).⁶⁰ In this translation, Takada used both “*toku* (徳)” and “*takuetsusei* (優秀性)”, which approximately means “excellence”, as words for *aretē*. In a footnote, he explains that the meaning of “*aretē*” is “excellence or perfection (優秀性・完全性)”. He also notes that, since there are ethical and intellectual forms of virtue in Aristotle, it should be translated as excellence. However, he added, “although ‘*toku*’ is usually understood exclusively in the ethical sense in Japanese, I dare to adopt this word as the Japanese translation of virtue (徳といへば倫理的なそれに限られるのが我々の通念であるが、敢えてさう譯しておく)”.⁶¹ The same note is also retained in the paperback edition published in 1971.⁶²

The next Japanese translation from the Greek texts is made by Shinro Kato (加藤信朗; 1926–). He adopts an unusual translation “*kiryo* (器量)” and explains in the note that “this word has traditionally been translated as ‘*toku*’”, but he adopts “*kiryo*” because “the etymological meaning of *aretē* is not necessarily limited to such a moral meaning (道徳的な意義はこの語の字義には必然的には含意されない)”.⁶³

The third and fourth translations were published in 2002 and 2014, respectively. Although both adopt “*toku*” as the translation, neither explains this choice or meaning in the notes or commentary.⁶⁴ The fifth and most recent translation, which was published in 2015 by Kunio Watanabe (渡辺邦夫; 1954–) and Koji Tachibana (立花幸司; 1979–), also adopts “*toku*” by adding “*aretē*” in katakana. This translation explains in a note that “*aretē* is a word that generally means excellence in things and, accordingly, when referring to human excellence, it can be roughly translated as ‘*toku*’ (アレテは一般にものごとの卓越性を意味する言葉で、人としてのアレテならば「徳」のようにおおよそ訳せる)”.⁶⁵

These translations and their notes suggest to us a change in translators’ perception of the Japanese word “*toku*”. First of all, Japanese scholars of ancient

⁶⁰ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Saburo Takada (Tokyo: Kawade-shobo, 1938).

⁶¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Saburo Takada (Tokyo: Kawade-shobo, 1938), 570.

⁶² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Saburo Takada (Tokyo: Iwanami-shoten, 1971), 252.

⁶³ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Shinro Kato (Tokyo: Iwanami-shoten, 1973), 366, n. 4.

⁶⁴ Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Translated by Ilgong Park. (Kyoto: Kyoto University Press, 2002); Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Translated by Shigeru Kanzaki (Tokyo: Iwanami-shoten, 2014).

⁶⁵ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Kunio Watanabe and Koji Tachibana (Tokyo: Kobunsha, 2015), 39, n. 4.

Greek philosophy have constantly had a correct understanding of the ancient Greek notion of *aretē*, that is, the meaning of this word is not limited to the moral realm, but also includes intellectual and other aspects. Takada and Kato pointed out that the Japanese word “*toku*” strongly has moral connotations.⁶⁶ What is interesting here is that Takada dared to choose this word, while Kato opted for a different word. As translators, they were bound to consider what Japanese readers imagine when they read this word. Since Takada’s translation was published in 1938, it is likely that, for Takada, the word “*toku*” delivers strongly nationalised Confucian connotations. So, he had to say he *dared to* adopt “*toku*”. Even in the 1970s, when Kato’s translation and Takada’s paperback edition were published, such perceptions may have lasted. Conversely, in the 21st century, no particular explanation is given for translating it as “*toku*”. This suggests that the Japanese word “*toku*” has lost its nationalistic Confucian connotation. Furthermore, in the note by Watanabe and Tachibana, the Japanese word “*toku*” seems to cover non-moral aspects of excellence.⁶⁷ Examining such transitions in translations may lead us to assume that the meaning of the Japanese word “*virtue*” has shifted from its Confucian moral connotations to human excellence in general.

5.3. List of virtues taught in schools⁶⁸

In 1890, the Meiji government published the Imperial Rescript on Education, which served as the foundation of moral education in the Empire of Japan until 1945. The Rescript lists nine virtues, including loyalty, filial devotion, patriotism, and self-sacrifice (Table 1). Compared to such patriotic moral education, we can see a certain shift of virtues from feudalistic to liberal, which provides twenty-two virtues to be taught in school (Table 2).

Such a shift, however, does not imply that current Japanese character education has been totally Westernised; significant differences remain between Japanese and so-called Western notions of virtue. In particular, we should not overlook the fact that the current Course of Study in Japanese character education retains some feudalistic and patriotic virtues, such as C5, C7 and C8. Even if the aim of education in the Act has been Westernised, the virtues that are nurtured to realise this aim may not be solely Western values. It remains an open question whether such a mixture of virtues can achieve the aim of education, which is declared in the Basic Act.

⁶⁶ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Saburo Takada (1938); Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Shinro Kato (1973).

⁶⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, translated by Kunio Watanabe and Koji Tachibana (Tokyo: Kobunsha, 2015).

⁶⁸ This subsection is extracted with alternations from Tachibana (2024a).

Table 1. Nine virtues in the Imperial Rescript on Education (1890)

1. Loyalty (忠君)
2. Filial devotion (孝行)
3. Fidelity (信義)
4. Non-impoliteness (無礼でないこと)
5. Studying (修学)
6. Serving the public (公共奉仕)
7. Patriotism (愛国心)
8. Self-sacrifice (自己犠牲)
9. Local patriotism (郷土愛)

Table 2. Twenty-two virtues to be taught in school⁶⁹

- A: Virtues related to the relationship with oneself
1. Independence, autonomy, freedom and responsibility
 2. Temperance
 3. Ambition
 4. Hope, courage, self-denial and strong will
 5. Searching for truth and creation
- B: Virtues related to the relationship with other individuals
1. Compassion and gratitude
 2. Politeness
 3. Friendship and trust
 4. Mutual understanding and broad-mindedness
- C: Virtues related to the relationship with the group and society
1. Spirit of law observance and spirit of public morality
 2. Fairness, equity and social justice
 3. Social participation and public spirit
 4. Labouring
 5. Family love and the repletion of home life
 6. Better school life and repletion of group life
 7. Respect for local tradition and culture, and love for hometown
 8. Respect for national tradition and culture, and love for the nation
 9. International understanding and international contribution
- D: Virtues related to the relationship with life, nature and lofty things
1. Dignity of life
 2. Nature conservation
 3. Inspiration and awe-inspiring
 4. Joy of living better

⁶⁹ MEXT, The designated “Course of Study” for Elementary Schools: Special Subject, Morality (2017).

5.4. Public perception of the Japanese concept of virtue⁷⁰

It becomes clear that the current concept of virtue in Japan is an amalgam of Buddhist, Confucian, and Western elements that have been interwoven throughout history. An empirical study supports this. In 2024, nearly 271 Japanese experts in philosophy, ethics, and education, along with 1,000 Japanese people with no such expertise, were asked to answer the following five questions concerning the word “toku (virtue)”: (1) How often do you hear or see the word “toku”? (2) How often do you use the word “toku”? (3) Do you have a positive or negative impression of the word “toku”? (4) What words come to mind when you think of “virtue”? (5) From a list of 129 virtues collected from Western philosophy, Christianity, positive psychology, Confucianism, Buddhism, and the Japanese Course of Study, which ones do you consider important, and which ones do you not understand well?

The results are as follows: (1) the general public had a lower frequency of both exposure to and (2) use of “toku”, compared with those of experts. However, regardless of the general public or experts, (3) very few people had a negative impression towards “toku”. (4) While the general public tended to associate Buddhist terms with “toku”, experts tended to associate terms derived from Western philosophy. Finally, (5) while the public placed importance on Buddhist virtues such as gratitude, experts placed importance on Western virtues, such as independence, as well as Buddhist virtues; however, both groups had a low understanding of Confucian virtues. This study shows that modern Japanese people do not retain the pre-war image of the Japanese concept of virtue “toku”. They mainly understand this notion from Buddhist perspectives and belittle many Confucian virtues. Those who have studied philosophy, ethics, and education tend to emphasise Western virtues. This aligns with the evolution of virtue in Japan as demonstrated in this paper.

Conclusion

Tetsuro Watsuji (和辻哲郎; 1889–1960), one of the leading Japanese philosophers, characterises Japanese culture as the culture of “layers (重層性)”, using the German word “*nebeneinander*”.⁷¹ He argues that, when new cultures overcome old ones, the old cultures are not forgotten but instead coexist in layers. In this sense, this study shows that the Japanese concept of virtue has its own layers.

⁷⁰ This subsection is based on Tachibana & Nakazawa (2024).

⁷¹ T. Watsuji, Japanese Spirit. *Eastern Thoughts*. September (1934).

The historical trajectory of the Japanese concept of virtue reveals four features of this concept. First, the prototype of the Japanese concept of virtue is Buddhist rather than Confucian. Second, Confucian colouration became distinct after the mid-17th century, reaching its peak in the first half of the 20th century in the form of a Japanised, nationalistic, neo-Confucian interpretation of virtue. Third, the Western perspectives on virtue were first recognised in the late 19th century. Among these Western thinkers, Aristotle's notion of virtue was warmly welcomed by Japanese intellectuals because of its liberal character. Fourth, since the late 20th century, the excessive influence of Confucian perspectives has gradually declined, resulting in the Japanese concept of virtue becoming an amalgam of Buddhist, Confucian, and Western-Christian notions of virtue. This amalgam has been developed through the Basic Act on Education, the post-war moral education system, and the governmental education policy. A psychological survey suggests that such an amalgam is being inherited by the general public in Japan.

The historical change in the meaning of the Japanese concept of virtue, as presented in this paper, is not decisive. At the end, I will outline some avenues for further research, which also highlight the limitations of this paper.

Regarding the Introduction that describes the strategy of this paper, one might argue that we can investigate the Japanese concept of virtue without focusing on the word “徳 (toku)”. I agree with this because some individual virtues, such as “仁 (C; ren, J; jin)” and “礼 (C; li, J; rei)”, have been considered important in Japanese society.⁷² Just as the movement of the solar system appears different depending on the observer's perspective, so does virtue vary depending on the aspect of the notion that is focused on. Therefore, it is worth considering the possibility that the general public embraced various virtues not under the concept of toku. Although such research may not be easy to conduct, future research will fill in the missing details and provide different aspects of this notion that are concealed from the perspective presented in this paper.

Regarding Section 2, my analysis of the moral worldview that the general public held in early 17th-century Japan can be revised or overcome. I strategically presuppose that missionary dictionaries are reliable sources for inferring the worldview. However, if MacIntyre and Frede are correct, the value of virtue declined in Western society by the end of the 16th century.⁷³ If such a deterioration in the value of virtue influenced the perception of vir-

⁷² Y. Yasumaru, *Modernisation and Popular Thoughts in Japan* (Tokyo: Heibonsha 1999). See also S. Kanzaki, “Can We Translate Thinking? On the Translated Word ‘Kou-fuku’”. Translated by Noburu Notomi. *Tetsugaku*, 2: 9–28.

⁷³ MacIntyre, *Japanese Translation of After Virtue*, and Frede, “The Historic Decline of Virtue Ethics”.

tue among missionaries, they might not have been so interested in explaining the Western concept of virtue or finding a Japanese equivalent. In this case, the dictionaries would not be reliable in this respect, and, accordingly, examining such dictionaries would not clarify the moral worldview of Japanese laypeople or how they used the word “*toku*”.⁷⁴

In relation to Sections 1, 2 and 3, it would be worthwhile to examine the so-called representative works of the Japanese people at that time. However, such works were typically created by and for intellectuals. Accordingly, they may not reflect how ordinary people understood the word. A more fruitful approach would be to examine the collections of stories told by Japanese religious figures to the general public, which may provide a similar perspective to the missionaries examined in this paper.

In relation to Sections 2 and 3, I did not discuss the history of Christian studies in Japan. As in the West, we can observe a certain bond between Christian studies and the studies on ancient Greek philosophy in Japanese academia. For example, Dr Sakunoshin Motoda, who was one of the translators of the first Japanese translation of Aristotle’s *Nicomachean Ethics* (published in 1908), was a Christian and became the first Japanese bishop of the Anglican Church. The publisher of the translation was also the first interdenominational Protestant publishing house in Japan, which was established in 1883. Japanese translations of the Bible may also provide us with some insights about how Japanese Christians have translated “*virtus*” and “*aretē*” into Japanese. The latest Japanese Catholic dictionary has the entry for “*toku*” and explains this concept in the context of Christianity.⁷⁵ Although it seems that these words were translated as “*toku*” from the very beginning, as far as I know, the backgrounds remain uncertain.

These and other further studies will reveal the historical trajectory of the Japanese concept of virtue and the extent to which factors, such as Buddhism, Confucianism, Western philosophy, and Christianity, and to what extent, have influenced this.

⁷⁴ Related to this, investigating missionaries’ “*virtus*” may not help us to fully understand the Western influence on the Japanese concept of virtue because the Christian notion of “*virtus*” is not fully equal to its ancient Greek correspondence “*aretē*”. I acknowledge the importance of this point following a comment presented by Prof. Mário Santiago de Carvalho.

⁷⁵ H. Ogino & Yoshiko Takano, “*Virtue*”, *New Catholic Encyclopedia*, vol III (Tokyo: Kenkyusha, 2010), 1303–1306.

Acknowledgments:

This article is based on my talk entitled “The reception history of the Aristotelian notion of virtue in Japan” at the IEF Advanced Studies Seminar, Institute for Philosophical Studies (IEF), the University of Coimbra, Portugal, on the 21st of July 2025. I would like to thank Prof. Mário Santiago de Carvalho, Mr Mitsutake Ikeda (池田光猛), and others who attended the seminar and commented on an earlier version of this article. I would also like to thank Prof. Hideaki Oshima (大島秀明) for providing me with some useful information and Dr Marisa das Neves Henriques for typesetting the article with helpful comments.

References

- Association for Japanese Intellectual History. (Ed.) (2020). *Encyclopedia of Japanese Intellectual History*. Maruzen Publishing. [In Japanese: 日本思想史事典編集委員会編・日本思想史学会編集協力『日本思想史事典』丸善出版、2020年]
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33: 1–19.
- Aristotle (1869). *The Nicomachean Ethics of Aristotle*. Newly Translated into English by Robert Williams. London: Longmans, Green and Company.
- _____. (1908). *Nicomachean Ethics*. Translated by Sakunoshin Motoda and Masao Takahashi. Keiseisha. [In Japanese: 元田作之進・高橋正雄訳『倫理学 付ア氏倫理学筌蹄』、中島力造序、警醒社、1908年]
- _____. (1938). *Nicomachean Ethics*. Translated by Saburo Takada. Kawade-shobo. [In Japanese: 高田三郎訳『アリストテレス全集 第12巻』河出書房、1938年（後に『ニコマコス倫理学（上/下）』（1971/1973年）として岩波文庫に再録）]
- _____. (1971/1973). *Nicomachean Ethics*. Two volumes. Translated by Saburo Takada. Iwanami-shoten. (A paperback edition of Aristotle (1983).) [In Japanese: 高田三郎訳『ニコマコス倫理学（上/下）』（1971/1973年）岩波文庫]
- _____. (1973). *Nicomachean Ethics*. Translated by Shinro Kato. Iwanami-shoten. [In Japanese: 加藤信朗訳『アリストテレス全集 第13巻 ニコマコス倫理学』岩波書店、1973年]
- _____. (2002). *Nicomachean Ethics*. Translated by Ilgong Park. Kyoto University Press. [In Japanese: 朴一功訳『ニコマコス倫理学』京都大学学術出版会、2002年]
- _____. (2014). *Nicomachean Ethics*. Translated by Shigeru Kanzaki. Iwanami-shoten. [In Japanese: 神崎繁訳『新アリストテレス全集 第15巻 ニコマコス倫理学』岩波書店、2014年]
- _____. (2015/2016). *Nicomachean Ethics*. Translated by Kunio Watanabe and Koji Tachibana. Kobunsha. [In Japanese: 渡辺邦夫・立花幸司訳『ニコマコス

- 倫理学 (上/下) 』光文社古典新訳文庫、2015年 (上巻)、2016年 (下巻)]
- Arisaka, Yoko. (2017). The Controversial Cultural Identity of Japanese Philosophy. *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Edited by Bret W. Davis. Oxford University Press, chap. 36 (pp. 755–780).
- Bälz, Erwin, and Toku Bälz. (Hrsg.) (1930). *Das Leben eines deutschen Arztes im erwachenden Japan. Tagebücher, Briefe, Berichte*. Stuttgart: J. Engelhorn's Nachf.
- Bälz, Toku. (1979). *The Diary of Erwin Bälz*. Translated by Ryutaro Suganuma. Iwanami-shoten. [In Japanese: トク・ベルツ 『ベルツの日記 (上・下) 』菅沼竜太郎訳、岩波書店、1979年]
- Doi, Tadao, et al. (Eds.) (1980). *Japanese Translation of Dictionarivm Latino Ly-sitanicvm ac Iaponicvm*. Edited and Translated by Tadao Doi et al. Iwanami-shoten. 『邦訳 日葡辞書』土井忠生・森田武・長南実編訳、岩波書店、1980年
- Frede, Dorothea. (2013). The Historic Decline of Virtue Ethics. In *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*. Edited by Daniel C. Russell. Cambridge University Press, pp. 124–148.
- Hirakawa, Arata. (2018). *Warring States Period of Japan and the Age of Exploration*. Chuko-shinsho. [In Japanese: 平川新 『戦国日本と大航海時代』中公新書、2018年]
- Hoobler, Dorothy, and Thomas Hoobler. (2016). *Confucianism, the third edition*. New York: Chelsea House.
- Inatomi, Eijiro. (1966): *Japanese Moral Education*. Reprinted in *The Works of Eijiro Inatomi. Vol. 9*. Gakusha, pp. 345–494. [In Japanese: 稲富栄次郎 『日本の道德教育』所収 『稲富栄次郎著作集 9 人間形成と道德』学苑社、1979年、pp. 345–494]
- Japan Society for Ethics. (Ed.) (1994): *Contemporary Significance of Virtue Ethics*. Keio-tsushin. [In Japanese: 日本倫理学会編 『徳倫理学の現代的意義』慶応通信]
- Kanzaki, Shigeru. (2018). Can We Translate Thinking? On the Translated Word “Koufuku”. Translated by Noburu Notomi. *Tetsugaku*, 2: 9–28. https://philosophy-japan.org/wpdata/wp-content/uploads/2018/04/20180404Tetsugaku.vol_2.final_.pdf
- Kasulis, Thomas. (2019). Japanese Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-philosophy/>
- Konami, Ichiro, et al. (1998). Virtue. *Encyclopedia of Philosophy and Thought*. Edited by W. Hiromatsu, et al. Iwanami-shoten, pp. 1172–1175. [In Japanese: 小南一郎・中畑正志・宮本久雄 「徳」所収 『岩波 哲学・思想事典』廣松渉・子安宣邦・三島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末木文美士編、岩波書店、1998年、pp. 1172–1175]
- Kurozumi, Makoto. (2007). What is Virtue for humans? *Body of Thoughts: Virtue*. Edited by M. Kurozumi. Shunjusha, chapter 1 (pp. 3–96). [In Japanese: 黒住真 「人において徳とはなにか」所収 『シリーズ思想の身体：徳の巻』黒住真編著、春秋社、2007年、第一章 (pp. 3–96)]
- Lucken, Micael. (2019). *Le Japon grec: Culture et possession*. Gallimard.

- MacIntyre, Alasdair. (1981). *After Virtue*. Notre Dame University Press.
- . (1993). *Japanese Translation of After Virtue*. Translated by Sakae Shinozaki. Misuzu-shobo. [In Japanese: マッキンタイア『美德なき時代』篠崎榮訳、みすず書房]
- Marrou, H.-I. (1956). *A History of Education in Antiquity*. Translated by G. Lamb. New York: The New American Library.
- Maruyama, Masao (1961). *Thoughts in Japan*. Iwanami-shoten. [In Japanese: 丸山真男『日本の思想』、岩波書店]
- MEXT [The Ministry of Education, Culture, Sports, Sciences and Technology, Japan]. (2017). The designated “Course of Study” for Elementary Schools: Special Subject, Morality. https://www.mext.go.jp/content/220221-mxt_kyoiku02-100002180_002.pdf [In Japanese: 文部科学省「小学校学習指導要領(平成29年告示)解説平成29年7月特別の教科 道徳編」]
- McMullen, James (2020). *The Worship of Confucius in Japan*. Harvard University Asia Center.
- Mou, Z., Fuguan, X., Junmai, Z., & Junyi, T. (1958). The manifesto on behalf of Chinese culture was respectfully announced to the people of the world. [In Chinese: 牟宗三・徐復觀・張君勱・唐君毅「為中國文化敬告世界人士宣言：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識」] [An abridged English translation can be found in: Chang, C. [=Zhang, J.] (1962). *The development of neo-Confucian thought*, volume 2. Bookman Associates.]
- Nagatsumi, Yoko. (1998). 18th-century Dutch Book Orders and their Distribution. Saitama: Yoko Nagatsumi. [In Japanese: 永積洋子編「18世紀蘭書注文とその流布」(1998年、基盤B、印刷所不明)]
- Najita, Tetsuo. (1987). *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudō Merchant Academy in Osaka*. University of Chicago Press.
- Nietzsche, Friedrich. (1988). *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe. Bd. 1 Die Geburt der Tragödie; Unzeitgemäße Betrachtungen 1-4; Nachgelassene Schriften 1870-1873*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Nishimura, Shigeki. (1887). *A Japanese Moral Theory*. Tokyo: Kinji Nishimura. Reprinted in (2004). *The Complete Works of Shigeki Nishimura, Enlarged and Revised Edition: Volume 1*. Edited by the Society of Moral Promotion in Japan. Kyoto: Shibunkaku-shuppan, pp. 100–180. [In Japanese: 西村茂樹『日本道徳論』東京：西村金治。日本弘道会編『増補改訂西村茂樹全集 第一巻』京都：思文閣出版、100–180頁に再録。]
- Nosco, Peter. (Ed.) (1984). *Confucianism and Tokugawa Culture*. University of Hawai'i Press.
- O'Dwyer, Shaun. (2022). Japanese Confucianism and War. *Journal of Confucian Philosophy and Culture*, 38: 15-41. <https://doi.org/10.22916/jcpc.2022..38.15>
- Ogino, Hiroyuki & Yoshiko Takano. (2010). Virtue. *New Catholic Encyclopedia*, vol III. Kenkyusha, pp. 1303–1306. [In Japanese: 荻野弘之・高野禎子「徳」『新カトリック大事典 III』、新カトリック大事典編纂委員会編、研究社、2010年、pp. 1303–1306.]
- Omochi, Honoka. (2021). Principles of Moral Education in Medieval Arts. *The New Encyclopedia of Moral Education*, vol I. Edited by Y. Oshitani, et al. Gakubunsha, pp. 209–212. [In Japanese: 大持ほのか「中世芸道にみる道徳教育

- の原理」『新道徳教育全集 第一巻 道徳教育の変遷・展開・展望』押谷由夫・貝塚茂樹・高島元洋・毛内嘉威編著、学文社、2021年、第21章第2節 (pp. 209–212)]
- Paramore, Kiri (2016). *Japanese Confucianism: A Cultural History*. Cambridge University Press.
- Saito, Maki. (2021). Japanese neo-Confucianism. *The New Encyclopedia of Moral Education, vol. I*. Edited by Y. Oshitani, et al. Gakubunsha, pp. 213–217. [In Japanese: 斎藤真希「日本朱子学」『新道徳教育全集 第一巻 道徳教育の変遷・展開・展望』押谷由夫・貝塚茂樹・高島元洋・毛内嘉威編著、学文社、2021年、第22章第1節1 (pp. 213–217)]
- Shirakawa, Shizuka. (2014). *Understanding Words*. Heibonsha. [In Japanese: 白川静『字通 [普及版]』平凡社、2014年]
- Tachibana, Koji (2021). On Contemporary Virtue Ethics: Its Theory, Beginning in Japan, and Educational Issues. *Philcul*, 6(2): 82–110. [In Japanese: 立花幸司「現代徳倫理学について：理論の概要、日本における始まり、教育という論点」『フィルカル』2020, 6(2): 82–110.]
- _____. (2024a). Virtues and the Aim of Japanese Character Education. In *Routledge International Handbook of Life and Values Education in Asia*. Edited by John Chi-Kin Lee and Kerry Kennedy. Routledge, Chapter 40. (pp. 370–379). <https://doi.org/10.4324/9781003352471-48>
- _____. (2024b). Virtue Ethics Embedded: Aristotelianism in the post-war Japanese Moral Education. *Journal of Moral Education*, 54(3): 356–373. <https://doi.org/10.1080/03057240.2024.2347670>
- _____. (2025a). The Reception History of Aristotle's Theory of Education in Japan. In *Aristotle in Japan: Reception, Interpretation and Application*. Edited by T. Kondo and K. Tachibana. Routledge, Chapter 1, 13–29). <http://dx.doi.org/10.4324/9781003176183-3>
- _____. (2025b). Shigeki Nishimura and His Moral Philosophy in Late 19th Century Imperial Japan. *Journal of East Asian Philosophy*. <https://doi.org/10.1007/s43493-025-00051-4>
- _____. (In preparation). A Forgotten Descendant of Aristotle's Virtue Ethics: Shigeki Nishimura and the Unity of Far-Eastern and Western Virtues.
- Tachibana, Koji & Eisuke Nakazawa. (2024). The Consciousness of Virtue: Uncovering the gaps between educational specialists and the general public in their understanding of virtue in Japan. *Frontiers in Psychology*, 14: 1171247.
- Tanaka, Kotaro. (1961). *Theory of Basic Act on Education*. Yuhikaku. [In Japanese: 田中耕太郎『教育基本法の理論』有斐閣、1961年]
- Tanaka, Michitaro. (1964). Ethics of Virtue and Ethics of Law. *Lectures on Philosophical Schema, vol. 7*. Edited by M. Tanaka. Jinbun-shoin, pp. 282–330. [In Japanese: 田中美知太郎「徳の倫理と法の倫理」所収『講座哲学大系 7：宗教と倫理』、田中美知太郎編、人文書院、1964年、pp. 282–330]
- Tsuda, Sokichi. *Chinese Thoughts and Japan*. Iwanami-shoten, 1938. [In Japanese: 津田左右吉『シナ思想と日本』岩波書店、1938年]
- _____. *National Thoughts in Japanese Literature*. Iwanami-shoten, 1969. [In Japanese: 津田左右吉『文学に現れたる国民思想』岩波書店、1969年]

- Tucker, John A. "Japanese Neo-Confucian". In *The Oxford Handbook of Japanese Philosophy*. Edited by Bret W. Davis. Oxford University Press, 2015, Chap. 12, 273–290).
- . Japanese Confucian Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022. <https://plato.stanford.edu/entries/japanese-confucian/>
- Uehata, Yoshinobu. Moral Education in Pre-war Japan. *The Possibility of Moral Education*. Edited by M. Ogasawara, et al. Hukumura-shoten, 2012, 242–251. [In Japanese: 上畑良信「日本の戦前の道徳教育」所収『道徳教育の可能性—徳は教えられるか』小笠原道雄・田代尚弘・堺正之編、福村出版、2012年、pp. 242–251]
- Watanabe, Masahiro. *The History of Western Classical Bibliography in Japan, Four Volumes*. Tanaka Print, 2001–2003. [In Japanese: 渡邊雅弘編『日本西洋古典學文獻史：切支丹時代から昭和二十年までの著作文献年表（一）～（四）』（2013年、基盤C、京都：田中プリント）]
- Watsuji, Tetsuro. Japanese Spirit. *Eastern Thoughts*. September, 1934. [In Japanese: 和辻哲郎「日本精神」『東洋思潮』1934年9月号（『続日本精神史研究』（1935）に再録）]
- Yaginuma, Ryota. *Moral Education for the Zest for Living*. Keio University Press, 2012. [In Japanese: 柳沼亮太『「生きる力」を育む道徳教育：デューイ教育思想の継承と発展』慶應義塾大学出版会、2012年]
- Yasumaru, Yoshio. *Modernisation and Popular Thoughts in Japan*. Heibonsha, 1999. [In Japanese: 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』平凡社]
- Yorizumi, Mitsuko. On Virtue in Japanese Buddhism. *Body of Thoughts: Virtue*. Edited by M. Kurozumi. Shunjusha, chapter 3, 2007, 127–160. [In Japanese: 頼住光子「日本仏教における「徳」をめぐる」『シリーズ思想の身体：徳の巻』黒住真編著、春秋社、2007年、第三章（pp. 127–160）]
- Yu, Jiyuan. *The Ethics of Confucius and Aristotle: Mirrors of Virtue*. UK: Routledge, 2007.
- Yukiyasu, Shigeru. Moral Education during Taisho and early Showa Periods. *The New Encyclopedia of Moral Education, vol I*. Edited by Y. Oshitani, et al. Gakubunsha, 2021, 17–24. [In Japanese: 行安茂「大正・昭和前期における道徳教育」『新道徳教育全集 第一巻 道徳教育の変遷・展開・展望』押谷由夫・貝塚茂樹・高島元洋・毛内嘉威編著、学文社、2021年、第二章（pp. 17–24）]

NOVIDADE E SILÊNCIO EM MÚSICA
CONSIDERAÇÕES INTEMPESTIVAS SOBRE A NOÇÃO
DE ‘CONTEÚDO DE VERDADE’
SEGUNDO THEODOR ADORNO

NEWNESS AND SILENCE IN MUSIC
UNFASHIONABLE OBSERVATIONS ON THEODOR ADORNO’S
NOTION OF ‘TRUTH CONTENT’

In memoriam matris meae (2025)
– *auris praeberere cantilenis me docuit.*

MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO¹

Abstract: Adorno introduced the notion of “newness” into philosophy of music (§ 1), a notion he later intertwined with the notion of “truth content” (§ 2). To release the two notions from the critical theory, the paper links both notions to a philosophy of music, though radically conceived. A correct ontology of newness allows one to extend music’s truth content plus their material (§ 2.1.) and formal (§ 2.2.) axes to the negative time of the listener. Musical creation involves immanent listening to history and society, but at the same transcendent listening, a response “to the unconditionality of the eternal in the negative of the occasion” (§ 3). Webern’s musical language seeks to reach the utopian place of newness itself. The paper seeks to extend newness to the listener’s artistic creation, regardless of his or her place in what the paper dubs “music listening triangle.”

Keywords: philosophy of music, Adorno, Webern, newness, ontology of music, truth content, listening triangle, intensive/extensive listening, silence.

¹ Universidade de Coimbra Faculdade de Letras, Unidade de I.&D. “Instituto de Estudos Filosóficos”. Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação; Email: carvalhomario07@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8257-9962.

Resumo: Adorno colocou sob a mira da filosofia a noção de “novidade” em música (§ 1), posteriormente interse-tada com a noção de “conteúdo de verdade” (§ 2). Visando ultrapassar a cati-vação destas noções pela teoria crítica, este artigo vincula-as, em alternativa, a uma filosofia da música radicalmen-te entendida. Uma correta ontologia da novidade permite estender o conteúdo de verdade da música e dos seus eixos material (§ 2.1.) e formal (§ 2.2.) ao tempo ocasional e negativo do ouvinte enquanto apelo à novidade ou criação, vocação de todos os seres humanos. Na música, tal extensão acontece pela es-cuta imanente à história e à sociedade, mas ao mesmo tempo transcendente a ambas, mediante a novidade que “res-ponde à incondicionalidade do eterno no negativo da ocasião” (§ 3). É o caso de Webern, cuja linguagem musical pro-cura alcançar o lugar utópico da própria novidade. O artigo defende a extensão da novidade à criação artística do ouvinte, independentemente do seu lugar no quadro do que se denominará “triângulo da escuta musical”.

Palavras-chave: filosofia da mú-sica, Adorno, Webern, novidade, onto-logia da música, conteúdo de verdade, triângulo da escuta, escuta intensiva/ extensiva, silêncio.

Résumé: Adorno a mis la notion de «nouveau» en musique (§ 1) sous la visée de la philosophie et il l’a aus-sitôt croisée avec celle de «contenu de vérité» (§ 2). Afin de surmonter la su-bordination des deux notions à la théorie critique, cette étude les relie à une phi-losophie de la musique, dûment conçue. Une ontologie correcte de la nouveauté permettra l’application du contenu de vérité de la musique et des axes matériel (§ 2.1.) et formel (§ 2.2.) au temps néga-tif de l’occasion de l’auditeur, appel à la création et vocation de tous les êtres hu-mains. En musique, il s’agit d’une écoute immanente à l’histoire et à la société, mais transcendante en même temps en vertu d’une nouveauté qui «répond à l’inconditionnalité de l’éternel dans le négatif de l’occasion» (§ 3). C’est le cas du langage musical de Webern qui cherche à cerner le lieu utopique de la nouveauté elle-même. L’étude défend l’application de cette notion à la créa-tion artistique de l’auditeur, indépen-damment du lieu occupé par celui-ci dans le cadre de ce que l’étude appelle le «triangle d’écoute musicale».

Mots-clés: philosophie de la musi-que, Adorno, Webern, nouveauté, onto-logie de la musique, contenu de vérité, triangle d’écoute, écoute intensive/ex-tensive, silence.

Introdução

Nunca será demais salientar a relevância de Theodor Wiesengrund Ador-no (1903-1969) para a filosofia da música, expressão que este “gênio sem reservas”, tal como o considerou Jürgen Habermas em 1992, ajudou aliás a divulgar.² Após o eventual surgimento da expressão “filosofia da música”

² Cf. Richard Leppert, *Essays on Music. Theodor W. Adorno* (Berkeley/Los Angeles/ London: University California Press, 2002), 1.

num ensaio sobre Ludwig van Beethoven (1770-1827), escrito por Richard Wagner (1870),³ foi Adorno quem contribuiu de modo decisivo para a precisão e o aprofundamento do conteúdo de uma tal designação. Além de vastíssimo, o trabalho do filósofo alemão foi determinante para a constituição e caracterização deste campo filosófico, além de ser muito rico, sobretudo se aquilatado perante a mais estéril filosofia analítica contemporânea. Lamentavelmente, mesmo aqueles que, como Peter Kivy, justificaram a reemergência da filosofia da música enquanto disciplina pelo crescimento da musicologia,⁴ esqueceram como a perspectiva sociológica privilegiada por Adorno foi igualmente fundamental. Ocupando quase metade dos vinte volumes da sua obra reunida, o convívio do filósofo com uma parte muito selecionada da produção musical do seu tempo foi extraordinário e a reflexão sobre aquela foi sempre fecundíssima. Intérpretes há, decerto, que sublinham o facto de o contributo adorniano se ater à sociologia da música,⁵ mas, como é óbvio, o título que serviu de pedra de toque para o presente estudo não o permite, sem mais. Aliás, este artigo pleiteará pela ultrapassagem da perspectiva sociológica por uma dimensão ontológica.

A obra de Adorno na origem desta reflexão, *A Filosofia da Música Nova* (*Philosophie der neuen Musik*, 1949),⁶ é atravessada por uma estrutura binária, a oposição entre Arnold Schönberg (1874-1951) e Igor Stravinsky (1882-1971). No que se segue, e convocando Hegel, procurarei substituir o ritmo binário pelo ternário, apesar de reconhecer como aquele acicatou a história e a estética da música ocidental. Recordo o par Apolo e Dioniso, encarnando *in illo tempore*, isto é, de um ponto de vista fisiológico, apanágio do método nietzscheano genealógico, a mais radical ambivalência ou aporia tradicionalmente associadas à música. Ou o paradoxo intersticial que faz com que a música nos surja, em simultâneo e constantemente, como racional e irracional, intelectual e instintiva, completamente abstrata e profundamente emocional ou abstrata na forma e humana na emissão e receção. Alargando

³ Cf. Richard Wagner, *Beethoven*. Newly Translated and with an Introduction by Roger Allen (Woodbridge: The Boydell Press, 2014). Uma vez que o presente artigo se destina a uma revista de Filosofia, dou sempre as datas biográficas dos compositores citados, exceto quando indico antes a data de uma sua obra, que, presumo, me dispensa, em parte, a multiplicação daquelas. Remeterei, sempre que possível, para as obras de Adorno, *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Rolf Tiederman unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schult (Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1998), indicando de imediato o número do volume e das páginas, se necessário.

⁴ Peter Kivy, *Introduction to a Philosophy of Music* (Oxford: Clarendon Press, 2002), 11.

⁵ Poder-se-ia, porém, referir o modo como o próprio filósofo mais decisivamente a concebe, vd. Adorno, *Einleitung in die Musiksoziologie* (1962), in *Gesammelte* 14: 169sg.

⁶ Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, in *Gesammelte* 12.

mais estas oposições, Roman Ingarden,⁷ chegará até a falar da obra musical como um nó de paradoxos, tais como existir e não existir, ser uma realidade e uma abstração, audível e inaudível, um objeto temporal fora do tempo, enfim. De igual modo, numa sensível conferência, Fernando Gil reconhecia na música “a mais profunda dimensão do espírito” afetada em simultâneo, “por uma indigência e uma precariedade intrínsecas.”⁸ De igual modo, continuando com os dualismos, poder-se-ia adunar a proposta de Karl Popper, opondo a “música objetiva” (a de Bach) à “música subjetiva” (a de Beethoven); ou a distinção de Paul Valéry, salvo erro, entre a música “formal” de Bach e a música “significativa” de Wagner; ou a de Piaget, conferindo à música de Bach um poder salutogénico para a inteligência, tal como à de Wagner, um efeito benigno para as entranhas intestinais. Isto para não evocar as recorrentes similitudes ou paralelismos, de maior ou menor acribia, entre música e filosofia, sejam as de Debussy/Bergson, de Schönberg/Nietzsche, de Berio/Deleuze, de Nono/Marx, etc. Alfim, e para não abandonar o nosso território, conquanto já vá longa a enumeração das dualidades como aparato meta-musical, o nome de Fernando Lopes-Graça, ouvindo em Bach a força da conservação (i.e. a certeza, a tranquilidade, o dogmatismo teológico) e em Beethoven, a da revolução (i.e. a aventura, o infinito, a tensão humana).⁹ Ou, para acabar, o discutível alcance das categorias históricas de ritmo dicotômico, que, tendo servido, entre nós, para António Sérgio falar de dois Anteros (1934),¹⁰ por exemplo, pode ainda deter algum poder de sedução explicativa.

Embora não se tratando, em Adorno, de uma retórica meramente binária, cabe inquirir-se, oitenta anos passados, se, a fim de dizer alguma coisa de essencial, seria possível a um qualquer Adorno de hoje propor uma dinâmica similar àquela que ocupa *A Filosofia da Música Nova*. Por exemplo, convocando representantes do espectralismo e da música microtonal, respetivamente v.g., Gérard Grisey (1946-1988) ou Arash Yazdani (1985-), pelo lado da “novidade”, e, pelo lado oposto, Max Richter (1966-) recompondo Vivaldi, ou Nico Muhly (1981-) dialogando com a música pop. E continuando, dado que *The Aesthetics of Music* (1997) de Roger Scruton tem sido comparada, melhor ou pior, à obra de Adorno, diria alguém que a aposta na tonalidade de Leoš Janáček (1854-1928) ocupa um só dos lados da oposição, enquanto a aposta na escala diatónica no projeto de superação tonalidade/atonalidade

⁷ Roman Ingarden, *Qu'est-ce qu'une œuvre musicale?* (Paris: Christian Bourgois, 1989).

⁸ Fernando Gil e Mário Vieira de Carvalho, *A 4 mãos. Schumann, Eichendorff e outras notas*, Lisboa: IN-CM, 2005, 14-15.

⁹ Fernando Lopes-Graça, *Reflexões sobre a música* (segunda edição muito aumentada), (Lisboa: Edições Cosmos, 1978), 57.

¹⁰ A. Sérgio, “Os dois Anteros”, in *Ensaio. Tomo IV* (Lisboa: Seara Nova, 1934), 131.

por György Ligeti (1923-2006), poderia representar a outra face da moeda?¹¹ Voltando ao nosso meio musical, mas avisando que a oposição de *A Filosofia da Música Nova* não coincide com a questão das vanguardas estéticas, avançando com os nomes do “progressista” Jorge Peixinho (1940-1995) frente a um “regressivo” Joly Braga Santos (1924-1988)?

Provocações ou perplexidades, aqui mais retóricas do que metodológicas, estas perguntas concitam-nos, antes de mais, para a necessidade de tomar uma posição esclarecida e refletida sobre o sentido histórico em música. Quer o queiramos, quer não, devemos a instauração de uma tal necessidade a Adorno e, ao menos, à sua obra acabada de referir. É consabido que a interrogação sobre a história e o historicismo foi uma feliz obsessão para Adorno e os diálogos que entreteceu com Hegel, Marx, Nietzsche ou W. Benjamin são relevantíssimos na sua reflexão e obra escrita, para não o dizer em toda a conhecida teoria crítica. Contudo, a oposição que *A Filosofia da Música Nova* protagoniza coloca os leitores perante o incómodo de terem de operar com noções oriundas de duas ordens cognitivas diferentes, quais a de “progresso” (pela banda da filosofia da história) e a de “regressão” (pela da psicanálise). A relação entre estas duas noções foi desenvolvida mais tarde, em *A Dialética do Esclarecimento* (1944),¹² mas num texto de 1953 Adorno prosseguirá o tópico; conquanto desvalorizando o papel do dodecafonismo, o autor continuará aí a ligar ao fundo original e utópico de um trabalho artesanal a antiga oposição progresso/regressão.¹³

A necessidade de uma atitude esclarecida e refletida sobre o sentido histórico em música levou Adorno a avançar com o relevantíssimo motivo de “conteúdo de verdade” (*Wahrheitsgehalt*)¹⁴ – uma magnífica designação bebida em Hegel, um dos seus diletos interlocutores. Circunscrever a noção de “conteúdo de verdade” pela categoria dialética do “negativo”¹⁵ exige, a meu ver, que se convoque, para discutir, a questão da escuta e do silêncio, isto é, da própria criação, de uma maneira alternativa à de Adorno. Irei, por isso, terminar, falando da originalidade como o chão mais radical da criação,

¹¹ Roger Scruton, *The Aesthetics of Music* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

¹² Cf. M. Horkheimer und Adorno, *Dialektik der Aufklärung* in *Gesammelte* 3: 141-191. Existe tradução portuguesa, por Guido Antonio de Almeida, *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos* (Rio de Janeiro: Zahar Ed. Ltd. 1985).

¹³ Adorno, “Über das gegenwärtige Verhältnis von Philosophie und Musik”, in *Gesammelte* 18: 175: “Der Zusammenhang von Fortschritt und Regression (...) folgt musikalisch nicht erst den Konsequenzen der Zwölftontechnik, sondern etwas von Bastelei, vom Glauben an den Stein der Weisen, von der Rouletteformel ist ihr schon im Ursprung gesellt, wie ein Schatten ihre Legitimation aus dem Fortschritt des Komponierverfahrens begleitend.”

¹⁴ Vd. *infra* § 2.

¹⁵ Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit* (1966), in *Gesammelte* 6.

confinando-me embora à noção de “novidade”, posto que acerca da mítica “originalidade” se requer um silêncio mais respeitoso.

Eis a razão pela qual se justificam considerações intempestivas, registadas numa clave não moderna, em parte. Alguns leitores mais severos condenarão, ou desprezarão mesmo, o facto de ter convocado o velho ocasionalismo – aqui entendido de uma maneira livre e pessoal, tacitamente articulando Agostinho, Algazel, Malebranche ou Levinas – para o combinar com a teoria crítica. Creio, todavia, que o desassossego da dialética adorniana – propositivamente dita “negativa” –, vertebrado pela exigência de conceptualizar o que resiste à conceptualização, justifica e explica o meu gesto. Em qualquer caso, também reivindicarei, numa clave menos inatual, que o problema que *A Filosofia da Música Nova* protagoniza nos obriga a repensar ontologicamente a ingente temática ou problemática da novidade em música, reconfigurada pela pedra de toque que é a escuta e o silêncio.

1. Novidade

Redigida quando o autor se encontrava a viver um fecundo exílio intelectual nos Estados Unidos da América (em Los Angeles, para ser preciso),¹⁶ *A Filosofia da Música Nova* contrapõe a obra de Schönberg – objeto do primeiro capítulo, com data de 1941, intitulado “Schönberg und der Fortschritt” – à de Stravinsky – um capítulo de 1948 com o título “Stravinsky und die Restauration”. Ambos os compositores são conjugados por Adorno como protagonistas da “música nova” (no sentido de “moderna”), embora em direções opostas. Enquanto Schönberg, o pai do dodecafonismo e autor da ópera em um ato para uma voz feminina, *Erwartung/Expetativa* (1909/24), representaria o progresso (*Fortschritt*, em alemão, *progress*, em inglês), Stravinsky, o autor da famosa música para ballet *Le sacre du Printemps/A Sagração da Primavera* (1913), ocuparia o lado da regressão (*Reaktion/Regression*, em alemão, *regression*, em inglês).

Começo por situar a oposição acabada de mencionar. Quando dá ao prelo *A Filosofia da Música Nova*, trinta anos haviam passado sobre a publicação de *Harmonienlehre* (1911), por Arnold Schönberg. Obviamente, o título deste último, *Tratado da Harmonia*, respondia de maneira consubstancialmente inovadora a muitos séculos de tonalidade, a seu tempo coroados pelo apa-

¹⁶ Para uma rápida apresentação da biografia e obra de Adorno, veja-se Leppert, “Introduction”, in *Essays on Music*, 1-82, mas Max Paddison continua a ser o melhor guia e o maior conhecedor dos escritos de Adorno sobre música, *Adorno's Aesthetics of Music* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

recimento do *Traité de l'Harmonie* (1722) de Jean-Philippe Rameau.¹⁷ No entanto, numa conferência pronunciada na Universidade da Califórnia em 26 de março de 1941, Schönberg considerará a naturalidade do seu gesto: “O método de compor com doze tons surgiu de uma necessidade”.¹⁸ Não obstante, e apesar de tal naturalidade, a inovação metodológica já foi comparada com a teoria da relatividade de Einstein – na conceção da consonância e da dissonância –, com a simplicidade e a clareza da arquitetura de Adolf Loos – na relativa oposição à ornamentação musical – ou com as teorias sobre cores e movimento de Wassily Kandinsky – na explicação dada pelos capítulos finais do *Tratado* do modo como os novos acordes se relacionam com a tradição da harmonia.¹⁹ Seja como for, do ponto de vista da história da música ocidental, considera-se comumente que tal “revolução” apenas culmina uma história em que ao menos se deviam incluir os nomes de Richard Wagner (1813-1883), Modest Mussorgsky (1839-1881), Gustav Mahler (1860-1911), Giacomo Puccini (1858-1924) ou Richard Strauss (1864-1949). Faço notar que Mahler fora objeto de dedicatória de *Harmonienlehre*. Fosse como fosse, o século XX musical europeu havia-se iniciado com três nomes, sendo o de Schönberg parte integrante de um horizonte triangular cujos restantes vértices eram Stravinsky, precisamente, e Béla Bartók (1881-1945). O primeiro – afinal o “herói” do título de Adorno – fora herdeiro do romantismo e levava o expressionismo ao último limite ao lançar o programa de composição dodecafônica cuja técnica, cada vez mais refinada, deixará marcas indeléveis na tecno-estética musical. Além de ter enveredado pelo serialismo, após a morte de Schönberg, Stravinsky – o “anti-herói”, digamos assim –, introduziu na música as forças mais elementares e primitivas – tanto as de Dioniso quanto as de distantes geografias culturais – levando-as para uma dimensão espiritual nunca ouvida. Quanto a Bartók, ele é um Cesário Verde: artista urbano, nervoso, racional, mas cuja preocupação com as fontes da música – o espaço da música – nos deu a ouvir o folclore, como nunca ninguém até então o tinha percebido.²⁰ Schönberg legou-nos uma técnica,

¹⁷ Arnold Schönberg, *Theory of Harmony*, transl. by R. E. Carter, with a new Foreword by W. Frisch, (Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 2010); Jean-Philippe Rameau, *Traité de l'Harmonie réduite à ses principes naturels* (Paris: J.-B.-C. Ballard, 1772).

¹⁸ Cf. Schönberg, *Style and Idea* (New York: Philosophical Library Inc., 1950), 103: “The method of composing with twelve tones grew out of a necessity.”

¹⁹ Walter Frisch, “Foreword to the 100th Anniversary Edition”, in Schönberg, *Theory*, xv-xx. Para uma perspetiva mais ampla, cf. Adorno, *Über einige Relationen zwischen Musik und Malerei*, in *Gesammelte* 16: 628-42, além de v.g. “Zum Verhältnis von Malerei und Musik”, in *Gesammelte* 18: 140-48.

²⁰ Adorno debruçou-se sobre Bartók em vários momentos, de estilo diferente; poder-se-á ver em jeito resumido “Béla Bartók”, in *Gesammelte* 18: 275-295.

Stravinsky um espírito e uma carne, Bartók, o despertar nostálgico de uma música que, após escutada e transformada, chegará a ser glocal; a título de exemplo tocando um dos pontos nucleares do que diante se dirá, lembraria o “sucesso” do terceiro movimento do *Concerto para Cordas, Percussão e Celesta*, no filme de Stanley Kubrik, *Shining* (1980)!

Sem falar de uma rejeição da tradição, antes da sua ampliação, a “resistência generalizada”²¹ que o progresso afinal representa em oposição a Stravinsky – a novidade (*das Neue/novum*) –, caracteriza-se, primeiro, pelo carácter organizado, exaustivo e controlado da técnica dodecafónica. Entre 1908 e 1910, Schönberg escrevera o ciclo de canções *Das Buch des hängenden Garten/O livro dos jardins suspensos*, op. 15; as *Drei Klavierstücke/Três Peças para piano*, op. 11; as *Fünf Orchesterstücke/Cinco Peças para Orquestra*, op. 16; as óperas *Erwartung/Expetativa*, op. 17 e *Die glückliche Hand/A mão da fortuna*, op. 18. É consensual dizer-se que estes títulos vão pautando e configurando uma inovação que passaria pela capacidade de aprofundar uma matéria – a técnica das dozes notas superando a septenária tonalidade – a fim de produzir um texto sonoro (*Klangfarbe*) literalmente inaudito. Friso: um texto até então nunca ouvido, isto é, novo (simplificando muito: pode experimentar-se algo afim à “Klangfarbenmelodie” caso uma só nota seja tocada de modo sucessivo por vários instrumentos).

Correndo o risco de ingénua generalização (que os músicos mais austeros me perdoarão), seja-me permitido apresentar a um hipotético leitor menos informado o gesto do movimento dodecafónico (ele que é, afinal, o autêntico horizonte de Adorno) da seguinte maneira. Atente nas teclas de uma oitava num piano e imagine que em vez de privilegiar apenas algumas delas, designadamente em nome de uma dominante sonora – a chamada “tonalidade”, a que estamos habituados, por exemplo numa escala pentatónica –, decide tocar em todas as doze teclas dessa oitava e, depois, fazê-lo com alguma sistematicidade na busca de uma inédita série de dozes notas. Com esta decisão, o leitor ou leitora terá acabado de ingressar no dodecafonismo. Num passo mais, e caso avance para a busca sistemática evocada, terá pisado o umbral do serialismo, uma consequência natural, diria também, da matéria sintática e dodecafónica. Semelhante transformação, por parte de Schönberg, consistiu numa consecutiva mudança de paradigma. Substituíu-se o ideal da beleza pelo desiderato da compreensibilidade (*comprehensibility*) – conhecida pela expressão “emancipação da dissonância” (*emancipation of the dissonance*). Pode-se citar um texto antológico da conferência de Schönberg sobre o que ele mesmo denominou “*Método de composição com doze sons sem outro parentesco exceto o que cada som tem com outro*”, a tal título esclarecedor²²:

²¹ Cf. Adorno, “Fortschritt”, in *Gesammelte* 10: 617-38.

²² Schönberg, *Style*, 107.

“Este método consiste essencialmente no emprego constante e exclusivo de uma série de doze sons diferentes. Isto quer dizer, naturalmente, que esta série não repete nenhum som e utiliza as doze notas da gama cromática, mas tomadas numa ordem diferente. Não se trata, porém, de maneira nenhuma de qualquer coisa idêntica à gama cromática.”

Avançada por Schönberg, a novidade foi continuada depois pelos seus discípulos Anton Webern (1883-1945) e Alban Berg (1885-1935),²³ mas, ainda antes de prosseguir para a fase serialista, importaria aludir, posto que de maneira telegráfica, a outro pensador que se opôs ao motivo do progresso na música. Refiro-me a um discípulo filosófico de J. S. Bach (?-1750), Karl Popper, e à crítica ao historicismo por este levada a cabo. Opondo-se àquela possibilidade, na sua “autobiografia intelectual” republicada com o maravilhoso título, *Uma Demanda sem Fim (Unended Quest)*, Popper exemplificava uma tese, que acabaria por ferir as proposições de Adorno, simplisticamente lidas, podendo abonar antes a interpretação de Schönberg.²⁴ Segundo Popper, a novidade polifónica teria sido possível não porque os compositores a procurassem a qualquer preço, mas precisamente porque se tinham habituado a obedecer ao cânone estabelecido, acontecendo assim o “erro” ou o desvio da monofonia. Na terminologia que irei privilegiar daqui para a frente, ter-se-ia tratado apenas de uma patente “convivência com o assunto”, adiante designado por domínio e conhecimento do material, numa palavra, o “eixo material” (§ 2.1.).

Cadenciando a história da música ocidental, a “novidade” havia parecido muitas vezes sob a metáfora, ou melhor ainda, sob a vivência do escândalo (*Skandalkonzert*). Fora o caso da indignação ocorrida com o recital de Wagner em 10 de junho de 1865, sob a batuta de Hans von Bülow (1830-1894), tal como a sua repetição em 31 de março de 1913, quatro anos volvidos sobre a inovação metodológica de Schönberg, quando este dirigia a peça do seu aluno Berg, as *Altenberg Lieder/Canções de Altenberg*; fora a situação parecida em 13 de janeiro de 1924 quando, pela primeira vez nos

²³ Schönberg, *Style*, 104-05. Sobre Berg, na pena de Adorno (posto que sobre Webern se dirá algo mais adiante), muitas e importantes páginas nos foram deixadas; veja-se, a título de mero exemplo, “Alban Berg”, in *Gesammelte* 16: 85-109, “Berg und Webern – Schönbergs Heirs”, in *Gesammelte* 18: 446-512 e “Alban Bergs Kammerkonzert”, in 630-672, “Berg und Webern”, in *Gesammelte* 20: 782-803, “Berg”, in *Gesammelte* 13: 509-14, “Alban Berg: Violinkonzert”, in *Gesammelte* 15: 338-69. Relevantes, nomeadamente na reposição de Berg como figura central da escola vienense, são alguns dos vários ensaios editados por Mário Vieira de Carvalho, *Expression, Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance* (Lisboa, Edições Colibri, 2009).

²⁴ Karl Popper, *Unended Quest. An Intellectual Autobiography* (Glasgow: William Collins Sons, 1982), 55-58.

Estados Unidos da América, é dado a ouvir um só “Lied” de Webern (“Ihr tretet zu dem Herde”, op. 4, nº 5).²⁵ Há razões “estéticas” para a repetição dos escândalos auditivos anunciadores do *novum*, da música “nova”, quer dizer, incapaz de ser ouvida e compreendida na totalidade por uma dada sociedade e época (espaço e tempo). Com efeito, a crermos na reação do público, alguma coisa “inaudita” se repetia em todos aqueles concertos, sempre ferindo o ouvido, magoando com severidade a membrana percutida. O advento do *novum* dizia respeito, no fim de contas, àquela música que possivelmente nunca fora ouvida, isto é, só com esforço e muita dificuldade podia ser interpretada pelo cérebro dos circunstantes enxameando as plateias de palcos assaz aplaudidos. Simplesmente, ao contrário de alguma estética modernista ou vanguardista, a rutura naquele século XX – o “novum” enquanto *inaudível* (atrevo-me a acentuar: não enquanto *inaudito*) – não era um efeito deliberado, política ou folcloricamente provocado (pense-se em Popper de novo), mas resultado do “conteúdo de verdade” da música, tal como Adorno chegará a admitir. Ao fazê-lo, o nosso filósofo assinalava aquela mudança de perspetiva que haveria de superar a mera estética, e sobretudo a estética do gosto, por um registo epistemológico suscetível de acolher a noção de “conteúdo de verdade”. Elevava-se, destarte, a música a um registo pós-estético (entendendo-se “estético”, agora, na aceção comum dos nossos dias). Voltei a esta noção (§ 2.).

Como *A Filosofia da Música Nova* encena um contraste impõe-se avocar o outro lado da moeda. O (*neo*)-primitivismo de Stravinsky, maliciosamente denominado “o pequeno modernski” (*Der kleine Modernsky*), concretizado n’*A Sagração*, seria hebefrénico e representativo de uma “pseudomorfose da pintura”. Eis uma maneira rebuscada, mas explícita de dizer que Stravinsky fez o truque de preferir o tempo-espaço ao tempo-duração (uma distinção que remete para o filósofo Henri Bergson). Múltiplos parágrafos da secção dedicada a Stravinsky espriam-se causticamente num registo psicopatológico e no uso não técnico e não rígido de uma terminologia, então já em voga, mas hoje bastante fragilizado. Alguma fragilidade tornava-se notória pelo emprego de figuras ou fórmulas como “identificação”, “arcaísmo”, “infantilismo”, “alienação”, “despersonalização”, “hebefrenia”, “catatonia” ou “truques”.²⁶ Continuando o seu diagnóstico no mesmo tom, Adorno anota quanto a dimensão psicótica promovida por aquela composição de Stravinsky se torna evidente nos ritmos catatónicos, patenteadores, v.g., de uma esquizofrenia incorporada na escrita coreográfica de Serguei Diaghilev (1872-1929). Tratar-se-ia de uma esquizofrenia concomitante ao esvaziamento do ego mediante a repetição insistente dos mesmos gestos.

²⁵ Miller, “Shadows”, 3.

²⁶ Cf. Adorno, *Gesammelte* 12: 148-191.

De passagem, recordo que no círculo dos “ballets Russes” gravitavam não só Stravinsky, mas também outras figuras gradas da cultura musical europeia como Claude Debussy (1862-1918), Erik Satie (1866-1925), Manuel de Falla (1876-1946), Serguei Prokofiev (1891-1953), Francis Poulenc (1899-1963), Paul Hindemith (1895-1963) e Darius Milhaud (1892-1974) entre outros. Destes nomes, Adorno parece ter prestado menos atenção a Milhaud, Poulenc, Prokofiev ou Falla.

Podendo dar-se o caso de a Adorno escassear alguma sensibilidade em relação à história e à estética da dança²⁷ e passando ao lado o motivo, contestável, de ele avaliar o tempo e o ritmo da música pela sua representação coreográfica, acrescido do discutível prisma psicanalítico, talvez só mais tarde, em Darmstadt, se venha a encontrar uma cimeira de arte mais esteticamente crítica e nova do que aquela de Paris à volta de Diaghilev. Darmstadt, recordo igualmente, conheceu muito bem Adorno, tendo ele estado longe de lhe voltar as costas, antes intervindo bastante nesses famosos cursos. “Discutível prisma” escrevi, mas justificado, posto que as leituras conjugadas do pensamento de Marx com a psicanálise de Freud eram um lugar-comum adquirido pela teoria crítica, pelo menos desde os anos 20 e 30 – importaria lembrá-lo a fim de parcialmente se ilibar Adorno. Dado que a nota não é de somenos para o propósito teórico que irei avançar no final, observo, por fim, que Adorno lerá Freud sob um ponto de vista não individual, mas “sociológico”. Como deixará grafado nos *Minima Moralia* (1951), ecoando Hegel e Marx, numa asserção tão pomposa quanto frágil: “a sociedade é essencialmente a substância do individual.”²⁸

Não se pode entender a “oposição” de Adorno a Stravinsky no quadro de um simples motivo estético maniqueísta ou simplisticamente binário que impedisse o último compositor de qualquer capacidade de escuta do seu próprio tempo. Embora mais tarde, o filósofo alemão veio a reconhecer a incursão de Stravinsky no dodecafonismo – não por acaso se pode falar da influência do septeto de Schönberg (“Suite, op. 29”), no “Septeto” que Stravinsky compôs em 1953, em particular nos seus segundo e terceiro movimentos. Não obstante, quando articula a sua monografia que encena apenas dois dos três grandes compositores do início do século XX, Adorno lê Stravinsky sob o prisma psicanalítico (esquizofrenia, narcisismo, infantilismo) e ouve *A Sagração* como uma despropositada revivescência burguesa do neoclassicismo. Ao fazer regressar o que o devir parecia ter ultrapassado – a estética

²⁷ Cf. Adorno, “On Popular Music [With the assistance of George Simpson]”, in *Essays*, 440, e Adorno, “Über Jazz”, in *Gesammelte* 17: 90-91.

²⁸ Adorno, *Minima Moralia: Reflexionem aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte* 4, 16: “...die Gesellschaft ist wesentlich die Substanz des Individuums.”; há trad portuguesa, por Artur Morão (Lisboa: Edições 70, 2017).

neo –, *A Sagração* seria um caso conspícuo de uma música que perdera o seu “conteúdo de verdade”. Na absoluta novidade não há lugar para revivescências, mas se esta é uma expulsão estética, ela surge-nos circunscrita num discurso filosófico assente no matiz sociológico da teoria crítica: *A Sagração* distanciava-se da sociedade em cuja diagnose a teoria crítica se deteve.

A expulsão configura um nó sempre desafiador, mas atual, quicá difícil de desatar. Ela leva-me a pensar, no preciso momento em que escrevo, no facto de a companhia da coreógrafa brasileira Deborah Colker (1960-) estar a apresentar em Lisboa a sua proposta de leitura da catástrofe que atravessamos, sob uma perspetiva não-europeia, embora sob a batuta de *A Sagração da Primavera*. Como leio no programa de palco: “‘Sagração’ mergulha numa reflexão sobre nossa origem, evolução e continuidade no planeta Terra, celebrando as conquistas humanas”.²⁹ Ora, do ponto de vista da história da receção da arte, a dificuldade obriga-me a propor uma leitura da oposição Schönberg/Stravinsky sob forma tipológica e dialética em vez de esteticamente maniqueísta. Quero dizer: o lugar antipódico dos dois compositores balizaria o movimento pendular histórico entre o máximo possível de conteúdo de verdade (e o consequente mínimo de falsidade) e o máximo possível de falsidade (e o consequente mínimo de conteúdo de verdade). Daí que, apesar dos recorrentes “escândalos” auditivos no decurso da história da música ocidental, o inaudito da novidade possa irromper como resposta a um tempo que de modo inexaurível escorre sem detença, posto que ninguém pode “penetrar duas vezes no mesmo rio”, por isso tantas vezes conceptualizável como inconceptual.³⁰ Gostaria, contudo, de deixar sublinhado que o aforismo transcrito acima – “a sociedade é essencialmente a substância do individual.” – poderia ser perfeitamente invertido, sem perdas teóricas, e importa que o seja, em alternativa ao olhar sociológico e filosófico de Adorno.

Articulando a preocupação kantiana em relação à possibilidade da razão e do conhecimento com a ênfase hegeliana no condicionamento histórico de todo o pensamento, por um lado, com o marxismo e a psicanálise enquanto instrumentos de análise da estética, da cultura popular e da crescente despersonalização da sociedade ocidental, por outro, Adorno impôs algo de extraordinário na filosofia da música. Refiro-me ao facto de só ser legítima a filosofia da música moderna – leia-se: a música nova – se feita sobre o presente. Em conformidade, a imposição obrigar-me-ia daqui para a frente a tratar de compositores como (atenho-me ao universo português) Ângela da Ponte, Sara Carvalho, Mariana Vieira, João Pedro Oliveira, etc., etc. Tal não

²⁹ Informação disponível em <https://www.teatrotrivolibbva.pt/sagracao-cia-deborah-colker/> (acedido em março de 2025).

³⁰ Platão, *Crátilo* 402a, falando, como é bem sabido, a respeito de Heraclito, frags. 91 e 49A DK.

será possível num espaço editorial escasso. Mas o essencial do que eu vier a escrever adiante, tendo Webern como mote, poderia dizer-se, *mutatis mutandis*, dos nomes citados e por citar, portugueses ou estrangeiros, que hoje compõem a sua música. A oposição Schönberg/ Stravinsky é, insisto, apenas exemplar ou paradigmática.

2. Conteúdo de Verdade

Tenho sustentado, em várias ocasiões, que a música, pura e simples (tal e qual), ou dizendo melhor, que o horizonte da interpretação em música é esteticamente triangular (tomo “estético”, aqui, numa aceção fisiológica helénica, etimológica e pré-baumgartiana). Em alternativa ao modelo sociológico ou ideológico, eis como posso apresentar o que denominaria como o “triângulo da escuta”³¹: (i) o compositor – digamos, Giovanni Perluigi da Palestrina (c.1525-1594) – “ouve” e interpreta, escrevendo; (ii) o intérprete – o concertino de uma orquestra ou, por exemplo, Niccolò Paganini (1782-1840) tocando Rossini (1792-1868) – lê e interpreta, executando; (iii) por fim, o ouvinte – agora, o leitor ou a leitora deste artigo – ouve e interpreta o que acaba de ouvir, numa atitude poiética desejavelmente composicional, obrigatoriamente criacionista, que pode ser mais ou menos verdadeira, mais ou menos competente, mas sempre humana³². Intersticialmente ligadas, hermenêutica e semiótica constituem o tecido da música neste triângulo, isto é, a forma sensível da ontologia mais radical da música tal e qual ou em si mesma interpretada.

Regresso a Adorno e ao livro aqui protagonista. A seguir-se *A Filosofia da Música Nova*, o “conteúdo de verdade” da obra de Schönberg não resultaria só de uma “profunda convivência com o assunto”, isto é, do controle e da emancipação do material musical das cadeias tonais. Falar de conteúdo

³¹ No âmbito mais recente das discussões filosóficas, escusado seria talvez frisar (mas a este ponto voltarei noutra oportunidade) que o modelo triangular acima deve ser igualmente lido como alternativo aos modernos do “arquitetonicismo” (de Kivy) e do “concatenacionismo” (de Levinson), razão pela qual, recorrendo ao tique preferido deste modo de trabalho filosófico, poderia designá-lo por “criacionismo” (apesar da designação soar à Leonardo Coimbra, esta em distinto contexto), dado o seu horizonte humano; para uma rápida informação sobre os dois modelos, veja-se, por exemplo, a crítica do segundo ao primeiro, in Jerrold Levinson, *Investigações Estéticas. Ensaios de Filosofia da Arte* (Porto: Edições Afrontamento, 2020), 59-70.

³² Mário Santiago de Carvalho, “O que significa ouvir? A ‘audiência’ como constituinte da Filosofia da Música enquanto Filosofia Pura”, *Biblos* 11: 2ª s. (2013), 341-356; Mário Santiago de Carvalho, “Música e Singularização. Uma reflexão prodromal sobre o problema da escuta em música” *Revista Portuguesa de Filosofia* 74 (2018), 935-956.

de verdade implica introduzir igualmente um outro fator ideológico preponderante, a saber, o confronto crítico com a sociedade e o tempo em que o compositor cria (o “eixo formal”). Tal como aconteceu com Aristóteles a respeito do intelecto (*nous*), receio ter de confessar que também Adorno não primou pela clareza na abordagem ao “conteúdo de verdade” de uma obra de arte, apesar de ela ser assaz conspícua na (sua) filosofia da música. Estranha à *Filosofia da Música Nova*, a noção é esclarecida sobretudo na *Teoria Estética* (1956/69)³³ e, por conferir às obras de arte uma autonomia e uma perspetiva “naturalista”, dar-me-á o ensejo de a superar pelo registo da ontologia, que adiante me interessará.³⁴ A fim de provar que a arte autónoma e a filosofia crítica têm em comum a mesma aspiração à singularidade, apesar de o fazer por vias distintas, neste seu segundo, mas inacabado, “opus magnum” (publicado postumamente em 1970), Adorno aproximar-se-á da noção de “conteúdo de verdade”, com sugestões do género “solução objetiva do enigma (...) apenas alcançado por reflexão filosófica”, “a arte em si mesma conhece a verdade pelo facto de a verdade emergir nela”.³⁵

Sendo, então, a arte uma forma de conhecimento, impõe-se perseguir, para os esclarecer, os temas da novidade e de conteúdo de verdade declinando-os nos dois eixos a seguir. O primeiro é material e epistemológico, o segundo formal e ideológico.

2.1. Eixo material

Um pouco de teoria mais, bem modesta embora. Na esteira dos compositores dodecafonistas, os serialistas distinguem-se pela iniciativa, anterior à própria composição, de partir da decisão de registar previamente uma série qualquer das doze notas, sem que dentro da série haja uma única repetição, e explorá-la até ao limite. Segundo a citação da conferência de Schönberg feita acima, a decisão não podia deixar de ser um processo natural e coerente. Não seria, pois, inoportuno lembrar o “mot d’esprit” de Stockhausen para quem a linguagem musical do criador de “*Pierrot lunaire*”, apesar das inovações, é ainda tonal.³⁶ Recordando que Schönberg acreditava que da inseparável

³³ Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte 7* (Trad. Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2012).

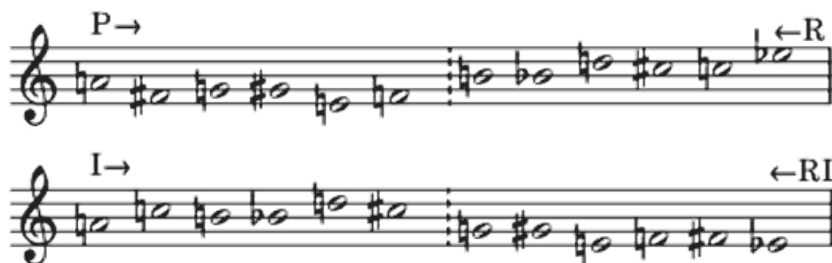
³⁴ Vd. *infra* § 3.

³⁵ Adorno, *Ästhetische*, 127-28, 282; cf. também Leppert, *Essays*, 179, reproduzindo o texto de uma conferência pronunciada por Adorno em 1969 (*Zum Probleme der musikalischen Analyse*), pela primeira vez traduzida por Max Paddison.

³⁶ Cf. Adorno, “Schwierigkeiten”, in *Gesammelte 17*: 268: “Stockhausen hat das schlagend und frappant so formuliert, daß musiksprachlich Schönberg trotz aller Neuerungen eigentlich noch tonal sei.”

coerência (*Zusammenhang*) dos componentes da estrutura tonal – melodia, contraponto, harmonia e ritmo – resultava o facto da música se dever desenvolver de maneira igual em todas as dimensões, o reputado Carl Dalhaus comentava, sublinhando: “É por isso que, diz Schönberg em *Estilo e Ideia* (...), ‘quando os compositores adquirem a técnica de preencher uma direcção com um conteúdo até à última possibilidade, eles devem fazer o mesmo na direcção seguinte, acabando por atingir todas as direcções em que a música se desenvolve’.”³⁷ Quero dizer: é de um princípio de exaustividade que resulta a convicção de Schönberg segundo a qual o dodecafonismo – isto é, a passagem de segmentos diatónicos à organização de subconjuntos cromáticos –, é apenas uma continuidade sem sobressaltos da tradição ocidental. Uma profunda convivência com o assunto que é o nosso – eis uma maneira possível de começar a aproximação ao aqui designado primeiro eixo, material, que irá ser retomado pelo momento serialista posterior.

Para mostrar a naturalidade do processo, exemplifico o ideal da exaustividade (técnica) que lhe está subjacente com a série fundamental da *Sinfonia* op. 21, nº 1 de Anton Webern [P→]: lá, fá#, sol, sol#, mi, fã, si, sib, ré, dó#, dó, mib. Vê-se bem a seguir como este processo serial pode prosseguir, mediante as três manipulações seguintes: uma retrogradação (leitura da série fundamental de trás para a frente) [←R], uma inversão (inversão da direcção ascendente/descendente dos intervalos) [I→] e uma retrogradação e inversão retrógrada (leitura da série invertida de trás para a frente) [←RI]:



Toda a formação de Webern testemunha o futuro do passado na exaustiva convivência com o material da sua arte. O compositor de *Passacaglia para Orquestra* (1908) é um caso típico singular de um preciso domínio do eixo epistemológico ou material enquanto índice do que venho denominando “convívio” aprofundado com a matéria musical. A sua biografia é conhecida: enquanto estudante, Webern havia adotado a polifonia do Renascimen-

³⁷ Carl Dalhaus, *Esthetics of Music*. tr. W. Austin (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 92.

to; para o doutoramento, editara missas do holandês Heinrich Isaac (1450-1517); com *Im Sommerwind* (1904) reinterpreta o jovem Johann Strauss (1825-1899) e, com *Passacaglia*, concluía, enfim, a ponte entre duas eras. Numa só palavra: a linguagem musical de Webern – que, lembro em prol da tese sobre a audiência e a novidade, virá a motivar Frank Zappa (1940-1993), para não falar na discutida antecipação da “drone music”, uma designação de La Monte Young (1935-), que alguns ouvem na secção mais lenta da *Sinfonia* (op. 21) de Webern – a linguagem musical deste compositor, repito, havia-se alimentado e crescido na e pela adoção das formas musicais clássicas. Naturalmente, será esta convivência, uma íntima familiaridade com o que deveras importa a estar na origem de uma lírica em nome próprio, na sua expressão horizontal ou melódica, e, ao mesmo tempo, exaustiva, na sua expressão vertical ou harmónica, assim reinventando a progressão de Schönberg patente na disciplina e linguagem novas. Um passado escolar formal não explica nada se não lhe for agregada a interpretação triangular. Só esta última faz com que a valia da obra de Webern seja incomparável, desmedida, mas também única e irrepetível. Ouvida *a parte ante*, a técnica de Webern para construir séries e micro-séries, a sua insistência na assimetria rítmica, e a exploração do silêncio, distinguem-no com nitidez dos dois outros compositores da escola de Viena, Schönberg e Berg.³⁸ Conhecendo-se o dever do serialismo, seria também ridículo ver-se Webern como um pré-bouleziano, tal como se fala comumente dos pré-socráticos, no sentido empobrecedor daqueles que prepararam o advento seja de quem for. Não é legítimo tal lance, não obstante o célebre concerto de 25 de julho de 1953, em Darmstadt, apreciado como um momento histórico para a música serial, ou a sua reabilitação pós-guerra, isto é, o batismo da nova geração de compositores, postweberianos (se isto faz sentido, além do que ficou formulado) e onde se ouviram algumas obras de Webern (op. 5, 7, 9, 11 e 23), isto é, mais de trinta anos depois destas terem sido compostas. *A parte post*, o seu modo singular de explorar os procedimentos de composição finalizados pela fragmentação da série, embora fazendo dele um nome atrativo para a geração seguinte, qual a de v.g. John Cage (1912-1992), Karlheinz Stockhausen (1928-2007) ou Pierre Boulez (1925-



³⁸ Cf. De Leeuw, *Music*, 148.

-2016), este último “um dos mais talentosos jovens compositores” na esteira de Webern.³⁹ Na gravura atrás reproduzida com a devida vênica, Augusto de Campos deixa registadas, com o expressivo título “Hom’ cage to webern”, as dificuldades da atração e a sua falha hereditária, ambas uma marca inevitável do circunstancialismo e da negatividade que habitam o triângulo.⁴⁰

A música de Webern constituiu por si só uma gramática à parte, afóristica (como a de Nietzsche) e ascética (como a aférese em Plotino e no Pseudo-Dionísio). Uma gramática musical escrita em nome próprio, ouvida ou interpretada por um ouvido com identidade devidamente maturado por uma convivência com o assunto. Suspeito, porém, que o que acabo de dizer acerca de Webern se pode aplicar a mais compositores que habitaram esta história, como protagonistas, mas não menos a alguns daqueles portugueses que evoquei, *mutatis mutandis*. Desde que passíveis de serem ouvidos sob o registo dinâmico do máximo possível de conteúdo de verdade/mínimo de falsidade e máximo possível de falsidade/mínimo de conteúdo de verdade, novidade sem necessária regressão ouviu-se depois em Stockhausen, em Cage ou em Boulez. *Kontra-Punkte* (1952-53), uma escrita serial integral de Stockhausen, na acumulação do novo paradigma, representa uma pessoal e nova convivência com o que deveras importava, fiel à materialidade e inaudito na formalidade, uma nova interpretação do modelo ou da proposta serialista.⁴¹ Indiscutivelmente, também Webern permite a entrada da discussão sobre a radical ou exclusiva contemporaneidade da música e da pergunta sobre o que se poderia denominar “a (im)possível repristinação da verdade/novidade em música”. Também Adorno não o nega.

Se a primitiva obra de Webern era nova, as suas obras posteriores, segundo Adorno, não puderam evitar o “envelhecimento”⁴² – uma falha no seu conteúdo de verdade. Do mesmo modo, a extensão a todos os parâmetros da música das séries não obrigatórias dos doze sons aproximou fatalmente a música da ciência, da matemática e da lógica. Vemo-lo na obra de Iannis Xenakis (1922-2001), conquanto sob forma pseudomórfica. Um passo de Adorno, aludindo aos sintomas do sempre inevitável envelhecimento e às consequências materiais que este pôde provocar em compositores como Berg ou Webern, elucida o ponto aqui em questão de maneira clara e “financeiramente” contundente:

³⁹ Adorno, “Musik, Sprache und ihr Verhältniss im gegenwärtigen Komponieren”, in *Gesammelte* 16: 663: “einer der begabtesten jungen Komponisten”.

⁴⁰ <https://i.pinimg.com/originals/d7/c4/27/d7c42776ecbe97769a05d6e1e1dc2f6f.jpg>

⁴¹ Apoiado em Leppert (“Introduction”, 16), anoto que Adorno chegará a saudar “Klavierstück XI” (1957) de Stockhausen, como uma peça organizada de maneira que o pianista determine a respetiva forma de cada vez que a executa.

⁴² Adorno, “Das Altern der Neuen Musik”, in *Gesammelte* 14: 149, e *Gesammelte* 14: 151, sobre, respetivamente, a novidade e o envelhecimento da obra de Webern.

Os sintomas do envelhecimento da Música Nova são, socialmente, os da diminuição da liberdade, da desintegração da individualidade, que os próprios indivíduos desamparados e desintegrados confirmam, subscrevem e repetem. (...) [A] alienação entre a música e o público tem hoje um impacto tão grande na própria música que a existência material de artistas consistentes está seriamente ameaçada. (...) Hoje, artistas como Berg ou Webern dificilmente teriam a oportunidade de sobreviver ao Inverno.⁴³

Fosse como fosse, na linguagem musical de Webern operava um pensamento que, debruçado sobre a própria estrutura da música, anunciava o “caminho para a nova música”, “*der Weg zur neuen Musik*”. Longe de serem impossíveis com o eco da exaustividade (do eixo epistemológico ou material⁴⁴), “coerência” (*Zusammenhang*)⁴⁵ e “compreensibilidade” (*Fasslichkeit*)⁴⁶, dois dos mais insistentes vetores de Webern resultavam daquele mesmo eixo, mas foram sujeitos a reinterpretação. E foram-no, não só pelos compositores vanguardistas citados até ao momento, mas, sustento, por todo aquele ouvinte que, na posição ou condição do vértice (iii), ousar já neste século XXI reinscrever-se, consolidando o seu próprio “caminho para a música nova”. Fazendo-o embora no seu lugar possível de apropriação da convivência com o material, fá-lo de maneira absolutamente plenipotenciária sob o ponto de vista artístico, conforme insistirei mais adiante.

Adorno não se permitiria acompanhar-me neste último lance. E a razão é simples: ele deslegitima a possibilidade de alargar ao mundo da música e à sua história o vértice (iii) do triângulo atrás referido, que é aliás e sobretudo o lugar que Adorno ocupa, desprezando o facto de o lugar daquele vértice ser

⁴³ Adorno, “Das Altern”, 165-66: “Die Symptome des Alterns der Neuen Musik sind gesellschaftlich solche des Schrumpfens der Freiheit, des Zerfalls der Individualität, den die hilflosen und desintegrierten Individuen selbst nochmals von sich aus bestätigen, unterschreiben, wiederholen. (...) [D]ie Entfremdung zwischen Musik und Publikum heute derart aus die Musik selbst zurückschlägt, dass die materielle Existenz der konsequenten Künstler schwer bedroht ist. (...) Heute vollends hätten Künstler wie Berg oder Webern kaum mehr die Möglichkeit des Überwintens.”

⁴⁴ Anton von Webern, *O Caminho para a Música Nova*. Tradução de Carlos Kater (São Paulo: Novas Metas, 1984), 61: “Ao seguir com exatidão a lei natural na sua matéria (...) usamos as possibilidades que nos são dadas pela natureza do som de uma maneira diferente, a saber, na base de um sistema que ‘relaciona apenas um com o outro’ (...) os doze diferentes tons habituais na música ocidental até aos nossos dias, mas nem por isso (...) ignoramos as regras da ordem que a natureza do som nos dá, a saber, a relação dos sobretons/harmónicos com a fundamental. Enfim é impossível ignorá-las, se ainda quisermos que exista no som expressão com sentido.”

⁴⁵ Webern, *O Caminho*, 43.

⁴⁶ Webern, *O Caminho*, 42: “O princípio máximo de toda apresentação de ideias é a lei da compreensibilidade. Esta deve ser, decerto, a lei suprema.

apenas o lugar do outro, isto é, a mediação entre os vértices (i) e (ii); tomo “outro” no sentido da dissemelhança partilhada dialeticamente pela “natura” que cria e não é criada e pela “natura” que nem cria nem é criada (*de divisione naturae*), há séculos adivinhada por João Escoto Eriúgena.

2.2. *Eixo formal*

Aquilo a que passo a chamar “eixo formal” anuncia a totalidade e a espessura do presente. Adorno sustenta que, não obstante os passos progressivos e resistentes da dodecafonia e do serialismo, o impulso criativo de Schönberg em Berg ou Webern, cedo decai, logo nos anos 50 para sermos precisos. Porquê e como? Primeiro, por uma razão de ordem aparentemente técnica. As reações às inovações musicais de Schönberg ter-se-iam degradado em pura engenharia de linhas de tons (*Reihen-Ingenieure*),⁴⁷ índice de cristalização do eixo material ou convívio com o assunto.⁴⁸ Depois, e passo à segunda razão, porque, uma vez que arte, história e sociedade carecem de ser sempre pensadas conjuntamente, as composições musicais dos dois discípulos de Schönberg perderam o seu conteúdo de verdade, conquanto distinta, mas inevitavelmente. De acordo com Adorno, na textualidade instrumental de Berg ou Webern, passando obviamente por Schönberg, ocorria uma ligação madura entre música e linguagem – eixo material – mas o filósofo continuava a dizer que enquanto Schönberg havia resolvido o anúncio da crise da tonalidade prenunciada nos acordes wagnerianos de nona, a evolução da própria obra de Webern encarnava uma crise importante no serialismo. Esta crise encontrava-se ligada à generalização, acima apresentada, do princípio serial a todos os parâmetros. É ela que leva o nosso filósofo a falar de envelhecimento (*das Altern*), a insistir no enviesamento por duas vezes acima denunciado e a centrar-se na sociologia em detrimento da filosofia. Dois títulos, de anos diferentes, confirmam esta concentração e regressão por parte de Adorno: “Porque é a nova arte tão difícil de entender” (1931)⁴⁹ e “Sobre o caráter fetichista da música” (1938).⁵⁰

É impossível escamotear o facto de alguma música dodecafónica, serialista e pós-serialista ser muito difícil de ouvir. Retomando o título de um ensaio de Berg de 1924, “Warum ist Schönbergs Musik so schwer verstän-

⁴⁷ Adorno, “Das Altern”, 164

⁴⁸ Adorno, “Das Altern”, 162, dizendo a respeito de inovadores (*Innovatoren*) como Schönberg, Bartók, Stravinsky, Webern, Berg e também Hindemith: “Ihr Idiom, ihre Kritik, ihr Widerstand kristallisierten sich an ihr.”

⁴⁹ Cf. Adorno, “Warum ist die neue Kunst so schwer so verständlich”, in *Gesammelte* 18, 824-31.

⁵⁰ Cf. Adorno, “Über den Fetischcharakter in der Musik”, in *Gesammelte* 14: 14-50.

dlich?”, Adorno formulará idêntica pergunta, desta feita sobre a nova arte (*neue Kunst*), com isso assinalando que a exaustividade no domínio das formas musicais se tornara surda para a sociedade que a exigira, ou seja, que arte e realidade se haviam mortalmente separado. Eis-nos no cerne do “envelhecimento” da música, expressão que Adorno inscreverá como título de um artigo publicado em 1955, *O Envelhecimento da Nova Música/ Das Altern der Neuen Musik*.⁵¹ A ideia, agora, é a de que a sociedade se tornou cada vez mais complexa, mais racionalizada e, inversamente, a arte cada vez mais obscura... envelhecendo, portanto. Com este lance, Adorno evidencia uma dimensão da sua dialética negativa compartilhada com Max Horkheimer e que no caso aplica a conjugação da consciência história e da política à música. Se lhe juntarmos a influência de Kant, de Hegel, do marxismo e da psicanálise temos o quadro quase completo para se poder ler com alguma acribia a contribuição de Adorno para a filosofia da música.

Índice desse envelhecimento ou obscuridade, a dificuldade em escutar a música moderna – Webern, Stockhausen, Cage, Boulez e *tutti quanti* – põe em evidência como a falta de sintonia da música em relação a uma sociedade cada vez mais complexa e racionalizada levou a arte dos sons a mitigar o seu potencial crítico. Graças ao ou em virtude do seu “conteúdo de verdade”, qualquer música só é nova enquanto tem algo de essencial a dizer à sociedade. O “essencial” aqui é a oposição à sociedade, embora um tal desiderato de novidade esteja inexoravelmente votado a um fracasso quase diamaticamente anunciado. O papel crítico da música atravessa e escora o aqui segundo eixo, o ideológico. Na objetivação de uma linguagem musical de extraordinária qualidade (*außerordentliche musikalische Qualität*), inevitavelmente conduzindo à solidão e à alienação da sociedade (*Einsamkeit und Entfremdung der Gesellschaft*), emerge sempre o negativo que é a finitude.⁵² “Opor-se” a uma determinada expressão da sociedade não significa, como é óbvio, “afastar-se” dela, tanto mais que qualquer tentativa de uma dada arte ou do seu criador se retirar do mercado é um sintoma do domínio do próprio mercado. O esteticismo – o motivo da arte pela arte perceptível na iconoclástica pergunta de Milton Babbitt (1916-2011) em 1958, “Who cares if You listen?” mas que atravessou uma parte substancial da estética da música moderna – não passaria de uma irresponsabilidade social, obsceno abstencionismo, falha do conteúdo de verdade, mas, ao mesmo tempo, a atitude ignorante de quem não sabe que qualquer fuga é sempre o resultado daquilo mesmo de que se foge.

⁵¹ Cf. Adorno, *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie* in *Gesammelte* 14, 143-67.

⁵² Cf. Adorno, “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”, in *Gesammelte* 18:742.

Com o inevitável envelhecimento de toda a música perde-se o seu capital social – um motivo que, *a contrario*, não é exclusividade marxista, mas provém do platonismo, bastando que no lugar de “transformação da sociedade” se leia “consolidação” ou “coesão da pólis”.⁵³ Contra a miséria do esteticismo, marxismo e platonismo, cada um à sua maneira, como é natural, tornaram-nos atentos à dimensão sociopolítica ou expressão social da música, mas a nota em que a teoria crítica se distancia do platonismo respeita à importância da individualidade naquela, ao imperativo da inovação e à complexa racionalidade da sociedade moderna (na Grécia antiga a complexidade racional da pólis é uma finalidade, não uma experiência).

É certo que a perda do seu potencial crítico não é apanágio da música do século XX industrial e capitalista, nem exclusividade da cristalização serialista. Adorno reconhece menoridade e inferioridade musical também na forma da “música padronizada”, como no caso de Paul Hindemith (1895-1963). Na sua qualidade de figura mais representativa da “*Gebrauchsmusik*”, “utilitária”, ou seja, da música composta para ser mais “acessível” – nessa medida, antecipadora do agora chamado *easy listening*, tal como da K-Pop, por exemplo – Adorno também não hesita na crítica a Hindemith e no repúdio da “*Gebrauchsmusik*”.⁵⁴ Autor de uma “música padronizada” feita para a propaganda e com mais conhecimento técnico do que emoção artística, Hindemith seria, por isso, um outro Stravinsky, caso o pudéssemos dizer assim, descontando os seus tempos biográficos e contextos societários. Apesar de ideológica (ou porque ideológica) nesta forma musical há igualmente espaço para a emoção, mas a designação preferida pelo nosso filósofo, “*Gebrauchskunst*”, denuncia o sociologismo e prenuncia a noção decerto mais conhecida de “indústria da cultura” (*Kulturindustrie*), primeiro anunciada num artigo de 1932, depois retomada por Horkheimer num texto similar de 1941, e desenvolvida e aprofundada num muito citado capítulo da *Dialética do Esclarecimento*.⁵⁵

Tal como se percebe por um ensaio de 1959 intitulado “Anton von Webern”, Adorno tem para com este compositor uma atitude ambivalente.⁵⁶ Em causa estariam as suas miniaturas musicais expressionistas e o afastamento destas relativamente a tudo o que nelas é “linguístico”, ao mesmo

⁵³ Adorno, “Musik”, 657 alude a Platão na diagonal.

⁵⁴ Adorno, “Ad vocem Hindemith. Eine Dokumentation”, in *Gesammelte* 17: 210-46.

⁵⁵ Adorno, “Zur gesellschaftlichen Lage”, 729-777; Horkheimer, “Art and Mass Culture”, *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (1941): 290-304; Horkheimer und Adorno, *Dialektik*, 141-191; veja-se em português: *Sobre a indústria da cultura*, org e prefácio de António Sousa Ribeiro, trad. M. Resende et al. (Coimbra: Angelus Novus, 2003); cf. Leppert, *Essays*, 42.

⁵⁶ Adorno, “Anton von Webern”, in *Gesammelte* 16: 110-125.

tempo ligadas e explicadoras do eventual envelhecimento das miniaturas e da dificuldade em ouvi-las. Na realidade, acentuando aquele afastamento resultante da perscrutação da omissão, do silêncio e da brevidade, a linguagem serialista de Webern enveredava por uma direção que Adorno menoscaba, decerto constrangido pelo modo estrito e não matizado como relaciona envelhecimento e apofatismo. Com essa música de “negação abstrata (...), de mera omissão” e, por isso, reificadora, objetivadora, coisificadora – vocábulos que assinalam uma vez mais o periclitante encavalgamento marxismo e psicanálise – Webern claudicaria ao retirar a música da sua relação com o que pode haver nela de linguístico. Comparáveis às obras de Kandinsky e de Klee, as composições tardias de Webern substituíam “a liberdade do necessário” pela “suspeita de alienação e o fetichismo do material”.⁵⁷ Webern exemplificava algo assim como se o minimalismo musical – duas notas bastavam-lhe, confessou certo dia o compositor austriaco – caísse sob a alçada negativa anunciadora da ausência de contributo para uma teoria utópica de transformação da sociedade. Continuando a articular a filosofia com a análise social, o diagnóstico do envelhecimento exprimir-se-ia, com Webern, prosseguia Adorno, nos termos de obscuridade, do distanciamento da linguagem que a música também provoca, à sua maneira embora.

Coube ao filósofo pensar tal dificuldade e articulação num excelente artigo de 1956 intitulado, “Música, linguagem e respetiva relação na composição contemporânea”.⁵⁸ Adorno lamenta a queda de Anton Webern numa espécie de “tabu ascético” em relação a tudo o que seja “linguístico na música”, mas que o compositor considerava um meio de chegar à “pura musicalidade em si”.⁵⁹ Por fim, e em conformidade com o ponto de vista segundo o qual “quando a arte se separa da realidade, aquela fica em perigo”, paralelamente a uma tal desvinculação “linguística”, a queda de Webern na reificação (*vollendeten Verdinglichung*) representava a abolição da subjetividade,⁶⁰ como entre nós, digo eu mudando de expressão artística, a pintura de Nadir Afonso. A dependência e a aposta na organização de relações matemáticas por parte de Webern acabariam por conferir à música uma coerência incompatível com a subjetividade,⁶¹ tal como poderia aparecer a alguém menos atento o programa utópico de Xenakis. Para este, o artista do futuro é reconhecível pelo respetivo conhecimento de matemática, lógica, física, química, biologia, genética, paleontologia ou ciências humanas – música *sub specie geometriae*.

⁵⁷ Adorno, “Anton”, 123.

⁵⁸ Cf. Adorno, “Musik”, 649-664.

⁵⁹ Adorno, “Musik”, 657.

⁶⁰ Cf. Adorno, “Musik”, 659.

⁶¹ Adorno, “Musik”, 658.

Denunciando um tabu ascético, a linguagem subjetiva de Webern patente, por exemplo, no silêncio – tal como Claude Debussy, aquele escutava o silêncio – visaria, então, abolir a subjetividade. Resulta daqui o seguinte nó górdio: o esforço (subjetivo) do artista, manifesto no seu compromisso em pesquisar, encontrar e rasgar o caminho para a música nova, o que em Webern se concretiza numa linguagem nitidamente pessoal, ou seja, feita em nome próprio, dialogando com o silêncio, mais do que alimentando um tabu, aliena a subjetividade. Em Webern uma tal busca teria atingido o limite em 1938 com o “Quarteto de Cordas, op. 28”, ainda comumente tida como “a música mais pura (*reduced*) e despojada alguma vez escrita.”⁶²

Dois pontos críticos devem aqui ser anotados. Um diz respeito ao entendimento da subjetividade, o outro à linguagem (musical). Desta última, Adorno pouco entende sobre a conjugação da aférese na linguagem com a busca de verdade. Quanto à subjetividade, e recuando no tempo, mas sem ter a veleidade de esgotar o primeiro ponto, limito-me a recordar duas quase coincidências. A primeira, a de que no mesmo ano em que Berg concluía o seu “Concerto para violino”, Olivier Messiaen (1908-1992), “La Nativité du Seigneur”, e Arthur Honegger (1892-1955), “Jeanne d’Arc au bûcher” (1935), o filósofo Edmund Husserl cogitava em Viena e em Praga sobre o tema da “crise da humanidade europeia”. A segunda, e sem opinar que o *Tratado* de Schönberg prenuncia o estruturalismo, a quase simultaneidade temporal entre o *Curso de Linguística Geral* (1916) de Ferdinand de Saussure e o *Tratado da Harmonia. A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* não é uma obra sobre música, mas o diagnóstico da crise europeia não é incompatível com a pergunta: “porque é que a música moderna é tão difícil de entender?” Apesar das críticas a Husserl,⁶³ Adorno respeitava imenso o fundador da fenomenologia transcendental e sou levado a crer que a impossibilidade deste para se libertar da dicotomia sujeito/objeto evidencia esse respeito filosófico.⁶⁴

Um diagnóstico a partir das simultaneidades é possível, mas o ponto é, no entanto, confrangedoramente outro. Além da incapacidade de dizer qualquer corajoso adeus à dicotomia sujeito/subjetivo *versus* objeto/objetivo, o que poderia ter como consequência uma esclarecida descoberta de alguma eventual relevância na correlação dialética negativa/transcendência, a dificuldade reside num limitado entendimento da linguagem, da gramática e da sintaxe da música constringendo tão importante temática como é a do conteúdo da

⁶² Ton de Leeuw, *Music of the Twentieth Century. A Study of Its Elements and Structure* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2005), 148.

⁶³ Cf. Adorno, *Philosophische Frühschriften*, in *Gesammelte* 1: 7-322.

⁶⁴ Adorno escreve, no entanto, em “Zu Subjekt und Objekt”: “Die Trennung von Subjekt und Objekt ist real und Schein.” (*Gesammelte* 10: 742).

música (*musikalische Inhalt*) a uma resposta imanente à sociedade. Quase exclusivamente analítica e formal, a aproximação de Adorno é também o produto latente da sua época e condição estética e, por isso, ela encontra-se condicionada por mostrar como a música tonal já não responde ao tempo novo ou progressivo. Daqui o estado permanente de crise. Mas, sendo verdade que o silêncio é a gramática e a sintaxe que domina a aférese a habitar a música de Webern, aquela aproximação de Adorno, apesar da importância que atribui e reconhece à relação da linguagem com a música, fica aquém das possibilidades de leitura da linguagem do compositor Webern enfrentando o silêncio na linguagem musical, com ela e por mor dela. E, no entanto, diga-se em abono da verdade, naquele artigo de 1956, Adorno detinha, contudo, intuições magníficas – o aspeto teológico da linguagem musical (*theologischer Aspekt*), a sua dimensão utópica, a nota a respeito de ela ser uma oração desmitologizada⁶⁵ – que, a serem aprofundadas, poderiam ter conferido ao filósofo uma leitura da “novidade” (a weberniana, desde logo) mais afim à que a seguir proporei.

Como explicar, então, a capacidade de voltar a ouvir? Na avalizada opinião de um dos seus competentes intérpretes, R. Leppert, Adorno terá acabado por imaginar a utopia, quer dizer, enquanto a nova música envelhecia o nosso filósofo permanecia fiel à possibilidade de algo melhor.⁶⁶ A utopia é um bom recurso para um modelo naturalista que conjuga e se alimenta dos dois eixos aqui traçados, mas que só o falso dilema moderno objetivo/subjetivo pode escorar. Assim sendo, o que se pode dizer se antepusermos, a todo este sistema privilegiado pela teoria crítica, uma ontologia do tempo histórico e da novidade que, refletindo um mais radical horizonte ou refratado num horizonte desse jaez, qual o da originalidade e no seio do triângulo da escuta, desfça a utopia em realidade humana e reponha o sentido da novidade no seu devido lugar, a saber, entre a escuta e o silêncio?

3. Ontologia da novidade

A fim de, em alternativa a Adorno, se perceber a ligação existente entre “conteúdo de verdade” e “novidade”, devo estabelecer duas premissas e proceder a um desenvolvimento, sendo ambos não-adornianos, mas pessoais. Começo por aquelas: (i) habilitando o ser humano (todo e qualquer um) à criativa alteração do seu quotidiano, o gesto de fazer arte, o imperativo que concretiza a transformação do mundo, garante a elevação dos seres humanos à categoria de criadores, a uma identificação humanismo e criacionismo; (ii)

⁶⁵ Adorno, “Musik”, 654, 650, respetivamente.

⁶⁶ Leppert, *Essays*, 563.

na arte dos sons, a convocação de todo e qualquer indivíduo ao trabalho criador da novidade não é possível sem escuta aturada, implicada e comprometida, independentemente de, no caso da música, tal se poder fazer do ponto de vista do compositor, do intérprete, ou do ouvinte (o acima chamado “triângulo da escuta musical”). Direi, à guisa de provocação, que sem a plena realização do triângulo da escuta, a música é uma aberração da realidade objetiva, uma obscenidade estética e um gesto frustrado na construção do humano pelo humano.

Seja agora o desenvolvimento, conquanto ligeiro. Encontro-me entre aqueles que, no século XXI não ouve, na aférese que atravessa as *Sechs Bagatellen für Streichquartett*, por exemplo, nem a anulação da subjetividade, sequer o silêncio infecundo que cancela a linguagem do artista Webern, nem a impossibilidade da música nova, apesar dos cem anos que nos separam do opus 9. No fundo da linguagem que Adorno ambivalentemente menoscaba lavra um grau de singular profundidade e rigor (*strenge*) que é o resultado do entrecruzamento do eu, por mais abissal e desassossegado que seja, com o mundo que apenas triangularmente sustém o abismo do eu expresso em linguagem musical até ao negativo do seu próprio limite. Glosando o título de Husserl acima citado, sempre diria que, na pena de Webern, a resposta à “crise da música europeia” não passava tanto pela oposição subjetivo/objetivo quanto pelo aprofundamento triangular de uma subjetividade no seio de uma linguagem que compreende a aférese enquanto resposta. Webern foi, em música, mais consequente e crítico do que o será a dialética negativa de Adorno, em filosofia. Pode experimentar a verdade da música, todo aquele que, na circunstância, no tempo ou na ocasião que é a sua, for capaz de ouvir a negatividade de que se alimenta o entrecruzamento do eu com o mundo, com a sociedade e com a história. Todos estes sustentam o abismo ou a inquietude desse eu que os reflete no modo de uma negatividade enquanto modo imperativo da humana criação.

Em abono da verdade, histórica e produtivamente considerada (*Wirkungsgeschichte*), mesmo o devir/a escuta da difícil centenária música serialista contradiz a aberração aludida por haver conhecido uma real expansão estética, geomusicalmente falando. A denominada segunda escola de Viena arribará a Los Angeles, Nova Iorque e Boston entre os anos cinquenta e sessenta, também em dívida para com os cursos de verão de Darmstadt, e do IRCAM de Paris, avançados já que eram os anos setenta. O legado dodecafónico não se expandiu apenas pela Europa, graças a Hans Keller (1919-1985), Luigi Rognoni (1913-1986) e René Leibowitz (1913-1972). Também nos Estados Unidos da América do Norte aquele legado entrava na UCLA, pelo ensino de Leonard Stein (1916-2004); em Columbia, no de Patricia Carpenter (1923-2000); em Harvard, por Leon Kirchner (1919-2009); ou na reconhecida Juilliard School, sob a batuta de Eduard Steuermann (1892-1964). Esta

é, evidentemente, a única história com a qual Adorno admitiria dialogar e criticar, mas no século XXI ela está longe de representar todos os vértices da escuta.

Tal como decorre da primeira premissa não-adorniana, é possível compatibilizar a história e a natureza imanente e triangular da arte com uma alternativa e distinta expansão geo- e antropomusical. Ela deve antepor a condição do Humano (a exigência ou o imperativo de o ser plenamente) à perícia artística⁶⁷ e entender a arte como um caminho aberto ao fazer daquele, em vez de a restringir à mera contemplação de quem apenas se limita a frequentar as faldas de uma arte de maneira elitista ou preconceituosa avalia como “inacessível”. Uma vez superado o escândalo da escuta, o que só sucede graças à disponibilidade para uma escuta reiterada do primeiro eixo e sempre na situação do segundo, quantos milhares de pessoas não puderam elevar-se à categoria humana, demasiadamente humana de “artistas” mediante a experiência da novidade no tempo, cada um deles, bem entendido, no nível possível da sua relação ou posição no triângulo da escuta, que é estruturalmente dinâmico?

Sabido é que um fecundo contributo de Hegel passou por uma fenomenologia histórica ternária. Tal como acontecia com o modelo dicotómico é certo que também o tique triádico foi longe demais. Ele serviu a Hoffmann para ler de modo caricatural a música romântica, como se Haydn (1732-1809) fosse a afirmação (a arte), Mozart (1756-1791), a negação (a religião) e Beethoven a superação (a filosofia). No “ritmo” ternário da formulação hegeliana, a música surge como a segunda configuração romântica, logo após a pintura e antes da poesia.⁶⁸

Ora, este modelo tricotómico ou ternário remete-nos para a história e o tempo histórico, no qual, como se viu, se enxerta o tema adorniano do envelhecimento. Certamente que a temática da dissolução (*Auflösung*) da arte é um dos motivos conceptuais mais radicais da estética de Hegel, mas tal não significa, como é óbvio, o apocalipse da arte, antes a discussão sobre a (im-) possível repristinação da originalidade na arte, tal como entre nós o percebera o jovem Antero, na receção da *Estética* (1835) hegeliana.⁶⁹ Que fique claro: não pretendo dizer que o ponto adorniano do “envelhecimento” coincida com o hegeliano do “fim”, outrossim frisar que é deveras contundente a tese segundo a qual a prática artística encontrou a sua última expressão. Em

⁶⁷ Acima, entendendo estar a dar um passo adiante em relação ao que escrevi em M.S. de Carvalho, “‘Viver segundo o Espírito’: Sobre o tema do Homem Superior”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008) 19-51.

⁶⁸ Hegel, *Esthétique* Tome II (Paris: Librairie Générale Française, 1997) 318-96.

⁶⁹ Cf. Mário Santiago de Carvalho, “Antero e o futuro da música” *Itinerarium* 56 (2010), 645-659.

consequência, nunca mais ninguém poderá voltar a fazer arte como dantes e terá de o fazer sempre na vertigem do presente, desafiando a novidade mais radical.

Não caindo na sombra idealista e naturalista de Adorno, pode defender-se que, uma vez anulada, desvalorizada ou desmistificada a utopia da originalidade, no interior da gramática subjetivo/objetivo se ergue a possibilidade da novidade. Só faz sentido falar-se de novidade no âmbito de uma ontologia do tempo humano, histórico e sociopolítico. A particularidade ocidental da ontologia do tempo histórico enxerta-se nas duas mais radicais experiências acerca da origem.⁷⁰ Uma tem um âmbito natural (horizontal), como no caso da *physis*, desde os chamados pré-socráticos. A outra, um âmbito imaginativo e mitológico (vertical), como no caso do *barah*, desde a narrativa religiosa do *Génesis*, lida sobretudo a partir da teologia posterior dos *Macabeus* (7, 28).

Só a um ouvinte plenipotenciário – insisto: àquele que habita o triângulo da escuta na debilidade da ocasião, da sua frágil e negativa qualidade, é dada a liberdade e o dever de repristinar a novidade enquanto possibilidade. Concretizando: seria ridículo e empobrecedor pensar-se que *A Sagração da Primavera* continua a responder ao tempo presente enquanto perfídia do que se escuta sem implicação – uma configuração mais de “easy listening” –, apenas pela sua falta de conteúdo de verdade, obliterando-se, dessa maneira, todo o capital de devir de uma obra de arte criada num tempo que passou. Por outras palavras, se a filosofia da música só pode ser feita sob o ponto de vista do presente, ela não pode ignorar que em tal contingência obscura e negativa da ocasião se objetivam a memória do passado – o facto de o movimento dodecafónico não ser uma revolução, mesmo segundo Schönberg – e a antecipação do futuro; ou seja, a esperança da efetividade (*Wirklich*) interpretativa – o facto de ouvirmos de novo e vezes sem conta *A Sagração*, tal como as *Bagatelas*... precisamente pelo seu presente ou efêmero “conteúdo de verdade” emergindo como novidade. Clarifico: o “conteúdo de verdade” de uma obra não pode ser inerente à obra tão-só pelo alheamento da própria condição do tempo histórico ouvido no fundo negativo do “ocasionalismo”. Um ouvinte plenipotenciário é o único que se encontra em condições de ouvir de novo, o que faz: (i) quer nos termos individualmente implicados de um maior ou menor exigente e comprometido distanciamento crítico da sociedade que é a sua (o ocasional presente do passado e do futuro),⁷¹

⁷⁰ Cf. Miguel Baptista Pereira, *Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da experiência e da história* (Coimbra: Separata de Biblos, 1977); Mário Santiago de Carvalho, “‘Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva’. Originalidade e novidade em Filosofia” *Itinerarium* 55 (2009): 311-327.

⁷¹ Adorno não parece conhecer a doutrina do tempo do Agostinho das *Confissões*, mas tão-só o da filosofia da história, da *Cidade de Deus* (vd. “Fortshritt”, 631).

(ii) quer porque o momento negativo da dialética histórica só pode ser suficientemente negativo se acolher essa ocasião ou implicação enquanto fecundo desconhecimento, ou seja, na liberdade para dizer, para fazer, para ouvir, mesmo errando ou falhando. Concretizo outra vez, depois de haver concitado a proposta de Colker no domínio da dança, e com todas as cautelas críticas impostas pela dialética negativa, seria o caso de se chegar a ouvir uma recente proposta musical nos termos de uma crítica – negativa e, por isso, também atenta ao perigo do envelhecimento – a uma sociedade de cujo modelo (climático, no caso) nos pretendemos distanciar. Refiro-me a Vivaldi e à releitura das suas *As Quatro Estações* pelo projeto *Vivaldi: Recomposed* (2012) de Max Richter, do violinista Daniel Hope, e da direção do maestro André de Ridder. Apesar de Richter repetir ideias musicais com a quase única novidade de uma fusão de Vivaldi com os requisitos eletrónicos – sob este ângulo tombando inexoravelmente no anátema de Adorno ao mais jovem Stravinsky, ao mais maduro Webern ou ao ultrapassado Hindemith – o imperativo da novidade é legítimo desde que aquele que ouve tais propostas aja em conformidade, isto é, intervenha de novo como artista (*poiesis*), criando condicionada e negativamente um outro *status quo*... preferencialmente musical. Todo o artista conjuga verbos transitivos e a sua conjugação verbal é o modo aberto a todo e cada ser humano de ser tornar extensivamente criador.

É imperioso, por isso, expandir a noção de Adorno até uma noção amplificante de tempo histórico que encontre espaço para o acolhimento da contingência do presente, quero dizer, concomitante a uma escuta comprometida com a absoluta fragilidade do presente. Ora, salvo a exceção platónica que retomarei, e dada a impotência lógico-estoica do hegelianismo, uma tal amplificação exige-nos o confronto com o modelo semítico do *barah*. Este autoriza a coincidência da ideia de novidade com o “advento de um sentido irreversível que desperta, de modos sempre diferentes, [com] a surpresa e a esperança, a responsabilidade e a seriedade da nossa existência”⁷².

Todavia, sendo, a originalidade, a transformação da capacidade extensiva em intensividade, qualquer autêntica experiência musical da historicidade, originária na sua radicalidade terá de ser sempre invisível, inaudível, utópica. Adorno tem razão, sem saber porquê, pois a experiência humana da escuta só pode ser realmente nova graças à diferença e à mediação que apenas no fundo de uma origem se destaca. Daí que a “novidade” da linguagem musical de Webern, pensada sob o regime de um motivo intensivo ou utópico, só se legitime na capacidade de a ouvirmos de novo no inaudível

⁷² Pereira, *Originalidade*, 3. Este autor continua, depois (*Originalidade*, 71), dizendo que chegando até nós, para além da distinção sujeito-objeto, como “transcendência e diferença absoluta ou raiz de toda a abertura e desvelamento, o sentido originário endereça-se historicamente ao homem, erguendo-o acima de si mesmo e das coisas, fazendo-o existir”.

anunciado pelo ato da aférese musical. Porém, esse inaudível presentifica-se como audível na novidade do inaudito. Um filósofo e teólogo do século XIV, João Duns Escoto, seguramente aqui citado de modo inesperado e inusitado para alguns, exigiria que se falasse, a este propósito, em “por mor do fim” (*ab eficiente efficiens facit aliquid esse*).⁷³ “Por mor do fim” diz não a causa final do eficiente (a utópica intensividade de um artista, seja à maneira exigente de Webern, seja à maneira panfletária de Babbitt), mas a causa final do efeito (a existência extensiva), isto é, a liberdade mais radical. Creio ser possível dizê-lo de maneira mais veemente: a promoção da di-ferença (anterioridade da não-identidade) é a própria palavra da novidade em sentido rigoroso, isto é, a novidade é o “possível” como “producible” (o que resta fazer ou primeira causa na plena interseção e complexidade do triângulo da escuta). A criatividade humana autêntica – a novidade – é a produtibilidade do possível (o possível subjetivo dos medievais ou a extensividade dos materiais) e, mais do que à gramática marxista, coubera ao platonismo dar-lhe uma voz inaugural: *ecsaiphnes*, *praesens*, momento súbito. Uma vez que Platão nos autoriza a pensar tanto aquém da psicologia (porque “alma”/*psyché* não se confunde com a primeira pessoa do pronome pessoal) quanto para além da moderna oposição objetivo/subjetivo (de Descartes a Adorno), talvez possamos rere as palavras platônicas a seguir no intuito de uma renovada escuta do que é (ou não é) autêntica, livre ou produtivamente novo: “no contacto intensificado e convivência com o assunto (*all’ek polles synousias gignoménes peri tò pragma autò kai tou sudzen*) – eixo material – algo (a verdade, segundo Platão, o conteúdo de verdade, nos termos de Adorno, a novidade num vocábulo agora de eleição) surge de repente (*ecsaiphnes*) como luz que jorra do fogo (*oion apò pyros pedésantos ecsaphtèn phos*) – eixo formal – e cresce de pronto, na alma, por si mesmo (*en te psychè genómenon auto eautò éde tréphei*)”⁷⁴ – eixo ontológico. O artista, na aceção triangular em que o enxertamos, exerce a novidade como o que aparece na radical efemeridade de um evento fulgurante – o *nunc stans* dos medievais, fulguração ou relâmpago luminoso (*ecsaiphnes*, no léxico de Platão) que responde à incondicionalidade do “eterno” no negativo da ocasião.

Coda

Uma crítica radical a fazer a uma das contundentes contribuições de Theodor Adorno para a filosofia da música, i.e., à noção de “conteúdo de verdade”, evidencia a surdez do filósofo do Esclarecimento para uma com-

⁷³ Carvalho, “Aliqua”, 322.

⁷⁴ Platão, *Carta VII* 341 e-d; vd. Pereira, *Originalidade*, 44 e Carvalho, “Aliqua”, 320.

preensão cabal da “novidade”, a montante da verdade. “Atualidade” ou “novidade” são vocábulos que comparecem na análise de Adorno também sobre Wagner, Brahms ou Mahler, mas sempre num tom ambivalente (*Ambivalenz*). Isto resulta de uma prática da escuta predominantemente analítica e formal.⁷⁵ Sem erodir de todo a emoção, Adorno confere ao gesto pericial do intérprete uma valia⁷⁶ que é, contudo, incomensurável com a alternativa que aqui defendida. Mais poética e vigorosamente criacionista, em vez de opor interpretação e contemplação, a presente proposta visa superar ambas pela efetiva criação ou transformação do mundo de cada ouvinte, a própria elevação do ser humano à humanidade da negativa criação “ex novo”. Escapou a Adorno, por isso, a admissão de todo o frágil potencial inerente ao ato de escutar música, mesmo enquanto “resistência ao perigo sempre presente da recaída”.⁷⁷

Referências

Adorno, Theodor. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Rolf Tiedeman unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schult, 20 Bd. Darmstadt: Wissenschaftlichen Buchgesellschaft, 1998.

_____. *Essays on Music. Theodor W. Adorno*. Selected, with Introduction, Commentary, and Notes by Richard Leppert. New translations by Susan H. Gillespie, Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 2002.

Carvalho, Mário Santiago de. “‘Aliqua est effectibilis, ergo aliqua effectiva’. Originalidade e novidade em Filosofia” *Itinerarium* 55 (2009) 311-327.

_____. «Antero e o futuro da música» *Itinerarium* 56 (2010) 645-659.

_____. “Música e Singularização. Uma reflexão prodromal sobre o problema da escuta em música” *Revista Portuguesa de Filosofia* 74 (2018), 935-956.

_____. “O que significa ouvir? A ‘audiência’ como constituinte da Filosofia da Música enquanto Filosofia Pura”, *Biblos* 11: 2ª s. (2013), 341-356.

⁷⁵ Lembro, v.g. Adorno, *Gesammelte* 16: 543-564, e *Gesammelte* 18, 200 ou *Gesammelte* 18: 226 ou 241, respetivamente. Sobre o papel e a relevância da escuta do executante, segundo Adorno (naturalmente desconhecendo totalmente algo afim à minha perspectiva triangular), veja-se Mário Vieira de Carvalho, “Meaning, Mimesis, Idiom: On Adorno’s Theory of Musical Performance”, in *Expression*, 83-94.

⁷⁶ Adorno, “Über das gegenwärtige Verhältnis”, 154: “Sie [=Musik] blickt auf den, der sie anhört, mit leeren Augen, und je tiefer man sich in sie versenkt, um so unbegreiflicher wird, was sie eigentlich soll, bis man lernt, dass die Antwort, wenn eine solche möglich ist, nicht in der Komtemplation liegt, sondern in der Interpretation: dass also einzig derjenige Musik enträtselt, welcher Musik richting spielt, als ein Ganzes. (...) In Musik geht es nicht um Bedeutung sondern um Gesten.”

⁷⁷ Adorno, “Fortschritt”, 638.

- _____. «'Viver segundo o Espírito': Sobre o tema do Homem Superior» *Revista Portuguesa de Filosofia* 64 (2008) 19-51.
- Carvalho, Mário Vieira de (ed.). *Expression, Truth & Authenticity: On Adorno's Theory of Musica and Musical Performance*, Lisbon: Colibri-CESEM, 2009.
- _____. «Meaning, Mimesis, Idiom: On Adorno's Theory of Musical Performance», in: *Expression, Truth and Authenticity: On Adorno's Theory of Music and Musical Performance*, Lisbon, Edições Colibri, 2009: 83-94
- Dalhaus, Carl. *Esthetics of Music*. tr. W. Austin, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Gil, Fernando e Carvalho, Mário Vieira de. *A 4 mãos. Schumann, Eichendorff e outras notas*, Lisboa: INCM, 2005.
- Hegel, G.W. *Esthétique* Tome II. Trad. de Ch. Bénard, Paris: Librairie Générale Française, 1997.
- Ingarden, Roman. *Qu'est-ce qu'une œuvre musicale?*, trad. D. Smoja, Paris: Christian Bourgois, 1989.
- Kivy, Peter. *Introduction to a Philosophy of Music*, Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Kolneder, Walter. *Anton Webern. An Introduction to his Works*, transl. H. Searle, University of California Press, 2022.
- Leppert, Richard. "Introduction", in *Essays on Music. Theodor W. Adorno*. Selected, with Introduction, Commentary, and Notes by R. Leppert, Berkeley/Los Angeles/London: University California Press, 2002, 1-82.
- Levinson, Jerrold. *Investigações Estéticas. Ensaio de Filosofia da Arte*, org. de Vítor Guerreiro e Aires Almeida, trad. de V. Guerreiro, Porto: Edições Afrontamento, 2020.
- Lopes-Graça, Fernando. *Reflexões sobre a música* (segunda edição muito aumentada), Lisboa: Edições Cosmos, 1978.
- Miller, David H. "Shadows, wraiths, and amoebas: the distinctive flops of Anton Webern in the United States", *Transposition* [Online] 10 (2022). DOI: 10.4000/transposition.6924
- Paddison, Max. *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Pereira, Miguel Baptista. *Originalidade e Novidade em Filosofia. A propósito da experiência e da história*, Coimbra: Separata de Biblos, 1977.
- Platão. *Platon: Las Cartas*. Edición bilingüe y Prologo por M. Toranzo, Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1970.
- _____. *Cratyle*, texte établi et traduit par Louis Méridier, Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- Rameau, Jean-Philippe. *Traité de l'Harmonie réduite à ses principes naturels*, Paris: J.-B.-C. Ballard, 1772.
- Schönberg, Arnold. *Theory of Harmony*. Translated by Roy E. Carter. Foreword by Walter Frisch, Berkeley/Los Angeles/London: University California, 2010.
- _____. *Style and Idea*. New York: Philosophical Library Inc., 1950.
- Scruton, Roger. *The Aesthetics of Music*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Thomson, Alex. *Compreender Adorno*, trad. R. Bettoni, Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

Wagner, Richard. *Beethoven*. Newly Translated and with an Introduction by Roger Allen, Woodbridge: The Boydell Press, 2014.

_____. *Das Kunstwerk der Zukunft*, Leipzig: Otto Wiegand, 1850.

Webern, Anton. *O Caminho para a Música Nova*. Tradução de Carlos Kater, São Paulo: Novas Metas, 1984.

ESTUDOS

SPACE AND POLITICS: ASPECTS OF LEFEBVRE'S DISCUSSION¹

ESPAÇO E POLÍTICA: ASPETOS DA PROBLEMATIZAÇÃO DE LEFEBVRE

CHRYSSOULA MITSOPOULOU²

Abstract: The aim of this contribution is to give an outline of Henri Lefebvre's project to articulate thinking on space with critical sociopolitical theory, and more specifically with the critique of the neo-capitalist society. Foundational to this project is the idea of the production of (social) space, which is premised upon Lefebvre's opposition to an understanding of space as a "container", in favour of its conception as a relational phenomenon, grounded on an ontological bond with the human body, as well as indissolubly linked to time. The analysis of this idea shows that space is not a mere stage for what takes place in the social realm, but constitutes instead an important part of it, and thus possesses an inherent political dimension. This importance and dimension, though, has significantly increased within contemporary society and the space that it has produced, "abstract space", because of the fact that space has been rendered an instrument of control at all levels: economic, political, ideological. However, this control of space and through it, though unprecedented in history, cannot be total, since "abstract space" itself creates new contradictions which escape the controlling forces.

Keywords: Lefebvre, production of space, abstract space, body, politics, ideology.

¹ I am grateful to Professor Luís Umbelino for his hospitality in terms of an Erasmus visit at Coimbra: he gave me the chance to present in his class some of the points made here, and to enjoy a very fertile exchange of ideas. I want also to thank my friend Alexandros Patramanis for his helpful comments on basic ideas of this text, as well as his help with the English language.

² Member of Laboratory Teaching Staff, Dpt. of Political Science and History, Panteion University of Social and Political Sciences, Athens. E-mail: x_mitsopoulou@panteion.gr; ORCID 0000-0003-3479-5254.

Resumé: L'objectif de cette contribution est de donner un aperçu du projet d'Henri Lefebvre, d'articuler la réflexion sur l'espace avec la théorie sociopolitique critique, et plus spécifiquement avec la critique de la société néo-capitaliste. L'idée de la production de l'espace (social) est à la base de ce projet, qui repose sur l'opposition de Lefebvre à une compréhension de l'espace comme « contenant », en faveur de sa conception comme phénomène relationnel, fondé sur un lien ontologique avec le corps humain, ainsi qu'indissolublement lié au temps. L'analyse de cette idée montre que l'espace n'est pas une simple scène pour ce qui se passe dans le domaine social, mais qu'il en constitue au contraire une partie importante et qu'il possède donc une dimension politique inhérente. Cette importance et cette dimension se sont toutefois considérablement accrues dans la société contemporaine et dans l'espace qu'elle a produit, « l'espace abstrait », parce que l'espace est devenu un instrument de contrôle à tous les niveaux : économique, politique, idéologique. Cependant, ce contrôle de l'espace et à travers lui, bien que sans précédent dans l'histoire, ne peut être total, car l'« espace abstrait » crée lui-même de nouvelles contradictions qui échappent aux forces de contrôle.

Mots-clés: Lefebvre, production de l'espace, espace abstrait, corps, politique, idéologie.

Resumo: Procuram apresentar-se, neste artigo, os contornos do projeto de Henri Lefebvre no ponto em que o autor articula o pensamento sobre o espaço com uma visão crítica da teoria sociopolítica, mais especificamente com a crítica da sociedade neo-capitalista. Afigura-se fundamental, neste projeto, a ideia de produção do espaço social, que, de acordo com Lefebvre, opõe à compreensão do espaço como um “recipiente” a conceção do espaço como fenómeno relacional, ancorado num laço ontológico estabelecido não só com o corpo humano, mas também indissolivelmente ligado ao tempo. A nossa análise mostra que, para o autor, o espaço não é um mero palco do que ocorre no domínio social. Pelo contrário, ele desempenha um papel importante, que acarreta uma dimensão política, particularmente premente na sociedade contemporânea e no espaço que ela gera – um espaço abstracto –, uma vez que este se tornou, a todos os níveis, um instrumento de controlo económico, político e ideológico. Com efeito, tal controlo do (e através do) espaço não tem precedentes na história, porque o «espaço abstracto» se permeia de novas contradições que escapam às forças de controlo.

Palavras-chave: Lefebvre, espaço abstrato, corpo, política, ideologia.

“There is a politics of space because space is political”. This statement of Henri Lefebvre³ summarizes a rich discussion, which has justly established him as a pioneer and major figure regarding the relevance of space for sociopolitical theory.

My article here will address certain basic aspects of this discussion. In the first section I will present the cardinal ideas of his theorizing on space. More specifically, I will discuss three guidelines I draw from his work regarding the treatment of the problem of space, which demonstrate its inherently sociopolitical character.

In the second section I will focus on the articulation of his theorizing on space with a critical understanding of contemporary society. This involves the analysis of his idea of “abstract space” as a stage in the history of space linked to contemporary capitalism; and this analysis, furthermore, will try to show why this stage is connected to a particularly enhanced political importance of space, and to its reinforced role in the service of the reproduction of dominant social relations. In the final, concluding, section, I will also point out that Lefebvre, while stressing the enhanced sociopolitical function of space in terms of contemporary society, is far from sketching a society wherein the control on the part of the dominant powers is absolutely assured.

But as a preliminary remark, I consider it necessary to portray the theoretical figure of Lefebvre: within the huge and multifarious theoretical production of this French thinker, who has been registered as a “humanist Marxist” – but his contribution to the history of Marxist thought has been rather underestimated – what prevails is, already since the thirties, the conceptualization of everyday life. Although this is a subject he never abandons, it has acted as a vehicle that led him to other directions: to the subject of the city and urbanization, in the sixties, which in turn opened up his thought to the broader subject of space; his top work here, his *magnus opus* for many, is *The production of space*, published in 1974. My discussion here will mainly draw upon this work.

1. On (social) space

We are not posing the question “what is space?”, a question that would preoccupy a mathematician or a metaphysician. There shouldn't be any misunderstanding on this matter. At first [au départ] it is about lived space in relation to social practice.⁴

³ Henri Lefebvre, “Reflections on the Politics of Space”, in *State, Space, World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009), 174.

⁴ Henri Lefebvre, *Espace et Politique: le Droit à la Ville II* (Paris: Anthropos, 2000), 20.

This programmatic statement of Lefebvre, in a seminar he gave shortly before the publication of his major work on space, needs some commentary, which gets us to a fundamental difficulty in the understanding of his whole project.

I find this statement rather modest under the light of his major work. For, there, although Lefebvre indeed does not attempt a theoretical analysis of the concept of space, on the other hand he definitely does not restrict his discussion to some limited aspect of it, as it might be expected from the above statement. Thus, although he does not confront in a systematic way the philosophical debates on the conception of space, he offers critical comments on philosophical theories of space— comments which are evidently related, as we shall see, to the *problématique* he himself develops. And above all, definitely his elaborations, as he declares explicitly, aspire to a “unitary” theory of space which would articulate its various forms.⁵

A scholar of Lefebvre argues that he “did not want to create a spatial theory or a spatial concept— he wanted to analyze the process of the production of space itself”,⁶ referring to the term figuring in the title of his major work. However, my comment above means to say that, in undertaking this latter enterprise, Lefebvre cannot escape making some steps regarding the former.

To my mind, the question of the theoretical *status* of the *problématique* he develops has to do with a tenacious and thorny problem arising in trying to understand his approach, which has been pointed out in the relevant literature: what is exactly the meaning and scope of what he calls “social space”?⁷ I must note that “social” is the leading qualifier of space among various others found in his work, and indeed it is the qualifier that carries the load of his own intervention on the theorization of space; for, it is bound up with its cardinal idea we have already seen: that space is not something given, but produced. This is an idea he himself admits that “sounds bizarre” from the viewpoint of its mainstream conception,⁸ while being essential to the programmatic critical intent of his project.⁹

⁵ See e.g. Henri Lefebvre, *The Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1991), 11.

⁶ Christian Schmid, *Henri Lefebvre and the Theory of the Production of Space* (London: Verso, 2022), 12.

⁷ See e.g. Schmid, *Henri Lefebvre*, 268-9; Edward S. Casey, “The Production of Space or the Heterogeneity of Place”, in *The Production of Public Space* (Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1998), 72.

⁸ Lefebvre, *The Production*, 15. Thus, he would readily agree with Casey’s comment that to speak of “the production of space” is “an oxymoron of major magnitude” in the face of the idea “of the givenness of space” which “is itself a given of Western thought” (Casey, “The Production”, 71).

⁹ See Lefebvre, *The Production*, 404.

A point of utmost significance here is the exact way in which we should understand the distinction he draws between “social” and “natural” space—an issue linked to the way he understands the relation between nature and space. This distinction definitely does not refer to a dichotomy between the mental and the material, nor is it close to what we mean when we commonly distinguish between the “natural” and the “anthropogenic” environment. One thing here is that Lefebvre would not want us to confuse the idea of space with that of the environment.¹⁰ Another, and even more important, is that, to the extent that this distinction between “natural” and “social” space refers to two areas or forms of space, these are not meant to lie one next to the other, distinguished by the degree to which their constituents are either given by nature or are human made—although there are some formulations of Lefebvre that might lend support to such an interpretation. What is certain is that, for him, nature is “the ultimate foundation” of the “qualities of space”, and, nature, or natural/physical space, constitutes the “initial basis” and the “raw material” for the production of space;¹¹ and, furthermore, this is a process wherein natural space continuously gets restricted and recedes, even gets destroyed, without though, as he repeatedly insists, disappearing altogether.¹² However, and this is the crucial point, this process, more accurately “practice” as he says in another work, “‘really’ chang[es] the nature of space and the space of nature [espace-nature] ”;¹³ it indeed leads up to a “second nature”¹⁴ of space as a whole.

Therefore, it seems that he would not want us to understand the distinction he draws in terms of areas or subdivisions of space, but he rather means that *space, as a whole, is social*. In short, there is also a very broad sense of the concept of “social space” very active and perhaps dominant in his work, wherein the qualifier “social” comes not to identify an area or form of space, but says something about the nature of space *in toto*. Besides, this is indicated by the fact that in some strong statements about space he puts forth, he just places the term “social” within brackets. If this is so, then there remains the question: why exactly he keeps the concept of “natural space” and what function it has in his work?

¹⁰ On this issue, see more analytically Chryssoula Mitsopoulou, “Henri Lefebvre’s Theory of Space: Critical Points on the Idea of the Environment”, in *Extending the Idea of Environment. New Perspectives and Tools for a New Knowledge* (Wilmington: Vernon Press, 2025).

¹¹ Lefebvre, *The Production*, 230-231, 402, 84.

¹² See Lefebvre, *The Production*, 30.

¹³ Henri Lefebvre, “Space and the State”, in *State, Space, World*, 229.

¹⁴ Lefebvre refers to the idea of “second nature” many times; see e.g. *The Production*, 409.

Although there are no clear answers to the questions I posed, I think that we could safely say that Lefebvre retained the idea of “natural space” in order to imply that the social has always a so to speak “other”, which constitutes its origin and root, as well as its limit; and this in the sense that it sets limitations and restrictions to the social. And furthermore, he wants to state that this “other”, however affected by social practice, even retreating or “defeated”,¹⁵ and however being difficult to identify accurately,¹⁶ survives and persists within the “second nature” which has been created and solidified by social practice. And, as we will see, indeed this survival is effective, since it plays an active role with respect to what happens in “social space”, one major aspect of this role being that it can generate or activate contradictions.

I will return to the difficulty of this distinction in Lefebvre. For the present moment I just note that this difficulty is part of a thought that in some ways eventually enters into the highly difficult question “what is space?”. And this is a question that can be said to recall the famous dictum of St Augustine on the concept mentally associated¹⁷ to that of space, that is time: “What is time then? If nobody asks me, I know; but if I were desirous to explain it to one that should ask me, plainly I do not know.”

Lefebvre’s remarks that look more like an attempt to define the concept of space have rather the character of preliminary guidelines that seek to clarify the landscape for its approaching. I suggest that we can detect three such guidelines.

The first, of a rather negative character, is to pinpoint the “initial error” that must be avoided in any thought on space whatsoever, although we will later see that here he detects something stronger than a mere error. This is to “picture space as a ‘frame’ or container” the sole qualitative property of which is that it is something bigger than whatever can fit in it.¹⁸ Lefebvre connects this fundamental error to the geometrical Euclidean space as well as to the Cartesian thought.¹⁹ This thought allows for “a notion of space as absolute, infinite, *res extensa*”, which has a “homogeneous (isotropic) character”,²⁰ and which is juxtaposed to thought and stands opposite to it. He repeatedly emphasizes that in this framework space is conceived as inert,

¹⁵ Lefebvre, *The Production*, 31.

¹⁶ Cf. his addendum when he states that nature is the “ultimate foundation” of the “qualities of space”: “though nature is hard to define in this role as the absolute within and at the root of- the relative” (*The Production*, 230-231).

¹⁷ In due course, we shall see that for Lefebvre here it is not a matter of a mere mental association.

¹⁸ Lefebvre, *The Production*, 94.

¹⁹ Lefebvre, *The Production*, 296-7.

²⁰ Lefebvre, *The Production*, 14.

passive or neutral; its sole force or effectivity consists in that it constitutes something that has the capacity to contain, and therefore, and the most important, its relationship to its contents is purely external: the one is indifferent to the other.²¹

Thus, the first step that Lefebvre makes is to question decisively this externality. Insofar we have to parallel space to something that resembles a container, we must think that this interacts with whatever it contains. And as regards the basic question he acknowledges that underlies his project, that is “what is the mode of existence of social relations?”,²² the above mean that definitely space does not stand *vis-à-vis* them as their “passive locus”, “the milieu in which their combination takes on body”.²³

Famous is his quotation regarding the way we should understand the presuppositions for the effectivity of any ideology:

What is an ideology without a space to which it refers, a space which it describes, whose vocabulary and links it makes use of, and whose code it embodies? [...] What would remain of the Church if there were no churches? [...] More generally speaking, what we call ideology only achieves consistency by intervening in social space and in its production, and by thus taking body therein.²⁴

Thus we could say more generally that what constitutes the social realm cannot really exist, and more than this be effective, if it does not obtain spatial existence; in his words, if it does not “project itself into a space” and “become inscribed there”.²⁵ Space constitutes, so to speak, a sediment and ark of social practice, and, also the other way around, it constitutes “a support of social relations”;²⁶ and this means that, if it does not determine absolutely these relations, however it affords possibilities, directions, or, conversely, it sets limitations.

The above entail that one should speak of a history of space; space is not an issue of being but of becoming. To the extent that its production arises from its interaction with some historically specific social contents, the result of this interaction cannot be something static and immutable. In brief, space is a historical product, but a product which is always a co-producer in its production. A comprehensive statement of Lefebvre here is the following: “Space is at once result and cause, product and producer; it

²¹ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 94,170.

²² Lefebvre, *The Production*, 401.

²³ Lefebvre, *The Production*, 11.

²⁴ Lefebvre, *The Production*, 44.

²⁵ Lefebvre, *The Production*, 129.

²⁶ Lefebvre, “State and Mode of Production”, in *State, Space, World*, 215.

is also a *stake*, the locus of projects and actions deployed as part of specific strategies [...].”²⁷

To return to the difficulty I have identified, in speaking of production of space Lefebvre seems to refer specifically only to “social space”, whereas “natural space” in this framework plays merely, as we said, the role of the “raw material” in the process of this production.²⁸ It is characteristic that at a certain instance he remarks that it looks like tautological to say that social space is a social product, placing here the epithet “social” in brackets.²⁹ On the other hand, however, he also wants to take distance from the idea, which indeed he characterizes as “ideology” – and we will see later the exact meaning in which he uses this term – of an initially apparently purely natural space, which at a certain point starts to get socialized.³⁰ This is why in the history of space he sketches, he refers to a “beginning”, a “prehistory of space” regarding which perhaps it is significant that he does not speak of “natural space” as such, but of “nature dominating social space”.³¹

Whatever is the difficulty in understanding this distinction between “social” and “natural” space in Lefebvre, I think that one can safely claim the following: what underlies his denial to speak of an initial purely natural space, which comes at a certain point to be occupied and comprehended, as well as transformed by society, is the second guideline that can be deduced from his thought regarding the approaching of the concept of space; and this guideline complements the first one. This consists in that it does not suffice to see space as something interacting with whatever it is filled with. We need to go further than this and question the idea of a something, an entity, awaiting to contain, to be occupied by contents with which it will interact. The category of *res extensa* is illusory, deceptive and disorienting as a basis to see space, but this not only because it implies the idea of its supposed externality,

²⁷ Lefebvre, *The Production*, 142-3.

²⁸ This is not a clear point though. Cf., for instance, the contrasting interpretations of Dimendberg and Smith (Edward Dimendberg, “Henri Lefebvre on Abstract Space in *The Production of Public Space*, ed. A. Light, J. Smith. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1998, 20; and in the same volume, Neil Smith, “Antinomies of Space and Nature in Henri Lefebvre’s *The Production of Space*”, 53). In any case, I think that we can retain the comment of another scholar that Lefebvre criticizes the “idea of a social space created *ex nihilo*” (Mário Rui Martins, “The Theory of Social Space in the Work of Henri Lefebvre”, in *Urban Political Economy and Social Theory*, ed. R. Forrest, J. Henderson, P. Williams, Aldershot: Gower, 1982), 173. Whatever are the problems of the concept of a “natural space” in Lefebvre’s work, what one can see clearly through it is that, as I implied above, this concept purports to sustain precisely this criticism.

²⁹ Lefebvre, *The Production*, 26.

³⁰ Lefebvre, *The Production*, 190.

³¹ Lefebvre, *The Production*, 120.

or indifference to its contents; to put it this way, the problem in conceiving space in terms of a *res extensa* or a *tabula rasa* is not only with the second respective words, *extensa* or *rasa*, but with the first ones: *res* or *tabula*. For, in the framework of such a conception space is understood as a substance and not a relationship. Instead, Lefebvre asserts, “a space is not a thing, but a set of relations between things”.³² The concept of space, that is, refers to an “entity” of a relational nature, and here he clearly allies with Leibniz in his debate with Descartes, Spinoza and Newton.³³ He states that “what Leibniz means to say is that it is necessary for space to be *occupied*”.³⁴ And he goes on to specify this, so to speak, always-already occupation as a constitutive condition of space, by identifying its occupants: these are the living bodies.

For Lefebvre, the living body is “the core and foundation of space”,³⁵ and “there is an immediate relationship between [...] the body's deployment in space and its occupation of space” since the body “*is* space and *has* its space: it produces itself in space and it also produces that space”.³⁶ To put it thus, the movement of the living bodies does not exactly *take place in space*; it is *space that takes place* through this movement. And it is characteristic that here he discusses the example of the spider, which “spins the web as an extension of its body”.³⁷

His relevant analysis is not very extensive, it is sometimes difficult to understand as well as discontinuous. I will sum up the basic points I think that underlie his argument; to reformulate it, a fundamental ontological presupposition for the existence of space and for the comprehension of its concept are the living bodies – “not bodies in general, nor corporeality, but a specific body”, as he clarifies.³⁸ These bodies are characterized by the capability to move, to indicate direction by gestures, to leave traces, as well as to accumu-

³² Lefebvre, *The Production*, 83.

³³ See Schmid, *Henri Lefebvre*, 252-7.

³⁴ Lefebvre, *The Production*, 169.

³⁵ Lefebvre, *The Production*, 200.

³⁶ Lefebvre, *The Production*, 170. We should note that here we have perhaps the most important point of convergence between Lefebvre and Merleau Ponty. As Schmid notes, although Lefebvre “had studied Merleau-Ponty intensively”, “did not disclose this relationship between his own concepts and [Merleau Ponty's] theory” (*Henri Lefebvre*, 305). One instance of the effort to articulate a critical dialogue between the two thinkers, is Eden Kinkaid, “Re-encountering Lefebvre: Toward a Critical Phenomenology of Social Space”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 38(1) (2020).

³⁷ Lefebvre, *The Production*, 173.

³⁸ Lefebvre, *The Production*, 170. As a scholar comments, here “Lefebvre makes both an ontological claim and establishes a material basis for the production of space” (Lynn Stewart, “Bodies, Visions and Spatial Politics”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 13(5) (1995), 612).

late a surplus of energy before being discharged.³⁹ Above all, these bodies are constituted by,⁴⁰ and at the same time generate, duality. This is why he discusses the object and the image of the mirror, to conclude that “the mirror is an object in space which informs us about space, which speaks of space”.⁴¹

Thus, I suggest we could extrapolate from this analysis that space might owe its constitutive qualities, or perhaps underpinnings, to material, natural entities such as physical elements, dimensions, forms –Lefebvre speaks for example of “formal elements” of space such as the curved and straight lines or volume *versus* area;⁴² nevertheless, in the strict sense of the word there is no space if there are no entities of the kind of the living bodies. To put it a bit bluntly, and to return to his distinction between “social” and “natural space”, the very phrase “natural space” is problematic I think from Lefebvre’s standpoint if it allows for the acceptance of an “objective” existence of space –objective in the sense that we could think of it as something occupied only by, say, stones. This could be thought of perhaps as *nature* but not as *space* –and again it is telling that in many cases he does not use the phrase “natural space”, but the phrase “space-nature” (*espace-nature*).

Furthermore, the phrase “natural space” is additionally problematic insofar we speak of living human bodies. In this case, he seems to say, we could not speak of a “natural space”, with the problematic term here being not the second, space, but the first, natural. We should note that referring to the beginnings of the history of space, or its “pre-history”, we saw above, he speaks of a “biomorphic” and “anthropological” space;⁴³ there the relationship between space and the body is very close and direct, reminding perhaps one a bit of the spider.⁴⁴ However, even in this case it seems that, according to him, we could not speak of a purely *natural* space because the human body itself does not constitute such a space, for the conditions determining its movement are not purely natural either.

I cannot expand here on the effort of Lefebvre to bring forth the human body as an issue for theory. I’m just remarking that this, which is evident already in his earlier production, culminates in his writings succeeding the *Production of Space*, wherein he aims to articulate a theory of

³⁹ See especially Lefebvre, *The Production*, 170-1, 176-80.

⁴⁰ See especially Lefebvre, *The Production*, 175.

⁴¹ Lefebvre, *The Production*, 186.

⁴² Lefebvre, *The Production*, 148.

⁴³ Lefebvre, *The Production*, 229.

⁴⁴ As he says, “space, along with the way it was measured and spoken of, still held up to all the members of a society an image and a living reflection of their own bodies” (*The Production*, 111).

“rhythmanalysis”.⁴⁵ And I’m adding briefly a few points: that, as a conclusion of the above remarks, for him clearly there is a history of the body indissolubly related to the history of space. However, within this history, the type and degree of closeness or immediacy of the relation between body and space dramatically changes. In fact, it pervades his whole project to investigate critically how this closeness is gradually lost, resulting to what Gregory calls the “decorporealization of space”.⁴⁶ And this issue stamps his critique to what he calls “abstract space” and he clearly connects to modern, capitalist and mainly “neo-capitalist”, society, that is the society developing in the 20th century.

The concept of “abstract space” will be the object of my discussion below, but here it suffices to say that this is a space where he detects a reduction adding to the reduction characterizing the Euclidean space; he asserts that it is “a space literally flattened out, confined to a surface, to a single plane”.⁴⁷ And in accordance to what has been noted above, this is a space not only matching, but also produced, secreted by, and at the same time generating, a reduction in the body itself, its reduction to the sense of seeing. Furthermore, this dual reduction, regarding both the space and the body, implies a relation between the two which is pervaded by abstraction, and is definitely mediated by signs and images, to the point that these “oust and supplant” materiality or thingness itself.⁴⁸ In effect, this process regarding the relation between body and space and the corresponding reduction, even “mutilation”, of both, is best illustrated in the image of a driver of a motor vehicle, where the body is reduced to an eye and space to a purely “visual field”.⁴⁹

The last point I want to make in this respect, which confirms the importance he ascribes to the issue of the body, is that for him the “reappropriation of the body”, which definitely means also the reappropriation of space, must become “a non-negotiable part of [the] agenda” of “any revolutionary project today”.⁵⁰ At the same time, it must be noted, such a project is nurtured by this mutilation of the body, since, as he says, the body “calls for revenge”;

⁴⁵ See Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life* (London: Continuum, 2004). Stuart Elden’s introduction in this work gives a comprehensive account of Lefebvre’s “rhythmanalytical project”. For accounts of Lefebvre’s theoretical elaborations on the topic of the body, see, among else, Stewart, “Bodies”- an article which points also to his convergences with other thinkers, such as Foucault; Neil Maycroft, “Henri Lefebvre: Alienation and the Ethics of Bodily Appropriation”, in *Marxism’s Ethical Thinkers*, ed. L. Wilde (New York: Palgrave Macmillan, 2002).

⁴⁶ Derek Gregory, *Geographical Imaginations* (Cambridge: Blackwell, 1994), 382-95.

⁴⁷ Lefebvre, *The Production*, 313.

⁴⁸ Lefebvre, *The Production*, 311.

⁴⁹ See Lefebvre, *The Production*, 313.

⁵⁰ Lefebvre, *The Production*, 166.

and this is most clearly manifest in the “space of leisure”, however “alienated and alienating”, “controlled and managed”,⁵¹ this might be. I will return to this point at the end of my presentation.

I now proceed to present briefly the third guideline I suggest we can draw from his thought regarding the approach of space: this is that space is not something external to time -so we return to what I noted above on the occasion of Augustine’s dictum. “Real knowledge of the production of space” “may be expected to rediscover time [...] in and through space”, states Lefebvre.⁵² As it has been aptly remarked, his whole discussion of space cannot be separated from his thinking of temporality, which precedes the former. Indeed, time is the issue that prevails in his theory of everyday life, and his project of a “rhythmanalysis” can be said to be a “contribution” to his attempt to “think space and time *differently*, and to think them *together*”.⁵³ Even more, perhaps one could speak of an evaluative prioritization of the issue of time in his thought, since he repeatedly remarks that time is the “greatest good of all goods”,⁵⁴ which however, as we will see immediately below, suffers highly within contemporary society.

Lefebvre illustrates the unity between space and time by giving examples drawn from nature, or natural space, returning several times to the most characteristic of them: the concentric rings of a tree trunk.⁵⁵ Furthermore, the major idea that one can draw from his relevant remarks is that there is a historically changing social time insofar there is a historically changing social space;⁵⁶ and that, if it can be deduced from what we have seen already that space is produced by social practices and at the same time underpins certain

⁵¹ Lefebvre, *The Production*, 384, 383.

⁵² Lefebvre, *The Production*, 91; cf. his self-reflective statement: “I have tried to demonstrate that a social space is always an employment of time, and that time is the usage of space” (Henri Lefebvre and Claude Glayman, *Les temps des méprises* (Paris: Stock, 1975), 240).

⁵³ Elden, “Introduction”, ix; the scholar, here as well as in his monograph on Lefebvre, correctly puts in question the widespread interpretation that Lefebvre’s thinking on space came to somehow replace that of time (Stuart Elden, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible* (London: Continuum, 2004), 169 and see more generally 169-211).

⁵⁴ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 95.

⁵⁵ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 175.

⁵⁶ In concluding his presentation of Lefebvre’s theory of the production of social space, Martins refers to the notion of distance as a characteristic example showing this production, hence also the sociohistorical changes regarding space and its “mental representations”. This is an illuminating example as well for the unity of space and time we are discussing here, because as he aptly notes, this notion “differs according to the social formation in which it is analysed. This difference stems from both a diverse notion of time and from a dissimilar rhythm of life” (Martins, “The Theory”, 184).

of their aspects and directions, a major stake here is a direction regarding time, its apprehension and its use. Thus, it is a fundamental aspect of his critique to the “abstract space” of modern society that here time “has vanished from social space. It is recorded solely on measuring instruments, on clocks”, having been subjected to the imperatives of the “economic space”.⁵⁷

By “vanishing” we can understand that this space “conceals” time,⁵⁸ it does not let it be shown. And this has various aspects: one, which is implicit in his remarks, and is rather undertheorized in his work, has to do with the problem of memory, since here space does not demonstrate the passage of time and supports forgetting. Another aspect is that it does not demonstrate time as something that underlies and propels the question of the use value, the meaning, of activities and things. With respect to this last point we should pay attention to his argument in support of the idea that even in the context of “abstract space” the unity of time and space does not disappear entirely, but can be seen in many actions, like that of buying a house. He says that when one buys a house, what she buys –notwithstanding the various signs with which this is invested by the promotional discourse on the part of the commodity forces, such as “signs of status” or “signs of happiness” – is ultimately “a daily schedule”, that is time; and, for him, this means that the logic of exchange value cannot prevail without a remainder, in other words use value does not disappear, and indeed its appearance goes hand in hand with the disclosure of time and its importance.⁵⁹ We will return to this point later.

2. “Abstract space” and politics

I hope that the guidelines I have drawn from Lefebvre's analysis as to the way which is appropriate to approach the concept of space already indicate that space is not something neutral above all because it is not something *politically* neutral or innocent.

But a clarification is necessary here: “space has no power in itself”, Lefebvre stresses,⁶⁰ and hence, we understand, it does not on its own possess a political power. Indeed, he believes that thinking space in such terms would fetishize it, and that – and *prima facie* paradoxically I would comment– this would eventually signify a return to conceiving space as something neutral.⁶¹ This shows that for him the gist of the matter is not just to oppose an idea of

⁵⁷ Lefebvre, *The Production*, 95.

⁵⁸ Lefebvre, *The Production*, 96.

⁵⁹ See Lefebvre, *The Production*, 339.

⁶⁰ Lefebvre, *The Production*, 358.

⁶¹ See Lefebvre, *The Production*, 320.

space that likens it to a *tabula rasa*, but to recognize that the powerful writings it always-already carries are imprints of social practice; in other words, the neutrality of space to which one must object consists in its apprehension as something that could exist and operate before, and independently of, social practice. Therefore, to stay in the parallel with writing, space could be said to be like palimpsest where whatever is written always leaves traces and this is what empowers it to qualify, to condition the subsequent writings. If it is not politically neutral, then, this is because it is always -already socially laden, filled, written, and because politics cannot be carried out without such a writing, as we saw above in the excerpt referring to the presuppositions of the effectivity of ideologies.

I would like to give an example here. On several occasions Lefebvre discusses verticality, height, the straight line, and links them to masculinism, the militarist spirit, the will to power, as well the logic of visualization⁶² – and I’m adding in passing that these are properties he especially attributes to “abstract space”.⁶³ What he means is that, first, the social practices that have been reproducing these meanings could have never been carried out so to speak on the air, but they needed spatial underpinnings. He also means that these specific underpinnings – namely verticality, height, the straight line – do not carry in and by themselves, as if it were a physical property of their own, the power to support these specific meanings; they have got to obtain this power within the historical process. And, last, his idea is that, within this process, the meanings, as carried by these spatial elements, are not explicitly told. In ending his discussion of verticality, he states:

Nothing can be taken for granted in space, because what are involved are real or possible acts, and not mental states or more or less well-told stories. In produced space, acts reproduce ‘meanings’ even if no ‘one’ gives an account of them.⁶⁴

This last remark brings up the idea that space has an *ideological* character. But this, not only in the broad sense that it reproduces certain meanings, or particular ideologies; we have to take it in a stronger, and rather critical, sense that there is a concealment involved in the mode of this reproduction, serving a politically conservative function. That is, I’m using here, as Lefebvre himself by and large does, “ideology” – this so discussed, polysemous, as well as “abused”, as he stresses recurrently,⁶⁵ term of sociopolitical theory–

⁶² See e.g. Lefebvre, *The Production*, 144.

⁶³ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 285-7.

⁶⁴ Lefebvre, *The Production*, 144.

⁶⁵ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 44.

in the Marxian sense; in this sense, the term denotes, as Lefebvre summarizes it, “any representation if it contributes either immediately or ‘mediately’ to the reproduction of the relations of production”,⁶⁶ having as a major mechanism mystification, transposition, concealing.

Thus, we should pay attention also to his statement:

That space signifies is incontestable. But what it signifies is dos and don'ts—and this brings us back to power. Power's message is invariably confused—deliberately so; dissimulation is necessary part of any message from power. Thus space indeed ‘speaks’ – but it does not tell all.⁶⁷

What we can draw from such passages is that, for Lefebvre, politics of and through space is *a fortiori* politics, exactly because it does not declare itself as such, which at the same time far from means that it is not imbued by ideology. On the contrary, if ideology is to carry out its political function in the service of the reproduction of the *status quo*, inasmuch as it contains a concealment, a displacement, then space and the way it “signifies” is more apt to implement this *modus operandi* of ideology.

But this ideological function of space does not concern only the mode in which various particular meanings are conveyed, or transmitted through it; it concerns in the first place the very conception of space itself, the meaning or understanding of space as transmitted through itself. Thus, we can return to the point made above that the “initial error” in this conception that Lefebvre identifies is something stronger than an error for him; what he underlines is that the conception of space as a container is linked to a “complex of illusions”, hence also to an ideological complex.⁶⁸

Behind this central for his whole enterprise position lies the connection he sees between this conception and “abstract space”, that is the pertinent to modern society stage in the history of space. At a certain point he asserts that there is “an analogical affinity” between “modern space” and the “space of the philosophical, and more specifically the Cartesian tradition”.⁶⁹

In trying to reconstruct his argument, which is not sufficiently elaborated and clear, I would say that it revolves around the following points:

First, the “representation of space” as a container entails that space is conceived as “neutral, objective, fixed, transparent, innocent or indifferent”;⁷⁰ and this conception in turn makes it possible to ascribe these properties also to the

⁶⁶ Henri Lefebvre, *The Survival of Capitalism* (New York: St Martin's Press, 1976), 29.

⁶⁷ Lefebvre, *The Production*, 142.

⁶⁸ Lefebvre, *The Production*, 94.

⁶⁹ Lefebvre, *The Production*, 200.

⁷⁰ Lefebvre, *The Production*, 94.

intervention upon it, or to the “spatial practices” concerning it.⁷¹ But this is exactly the case regarding “abstract space”, where the spatial practices that have produced and reproduce it are carried out under the auspices, as well as the shield, of a technocratic discourse. In brief, space has anymore its specialists, its “doctors”, as he says ironically,⁷² all those he continually decries as the major agents of an ideology of space. These are mainly the urbanists and architects, and they are such agents exactly because they are far from understanding themselves as such. Those specialists, in brief, Lefebvre implies, draw their self-conception from the aforementioned conception of space.

Second, what is overlooked or concealed here is that “abstract space” is indeed a space similar or congenial to that of its theoretical representation, in the sense that it seems homogenized and isotropic; namely, it possesses the attributes we saw in the quotation where he speaks of space as conceived in terms of the category of *res extensa*. However, it is such, not by virtue of the supposed nature or essence of space, but because it has been produced as such. As a scholar puts it, Lefebvre means to say that “the Cartesian system of representation became ‘practically true’ in capitalism”,⁷³ and as Lefebvre adds, this system “over time became the stuff of ‘common sense’ and ‘culture’”.⁷⁴ Lefebvre says elsewhere:

If space has an air of neutrality and indifference with regard to its contents and thus seems to be “purely” formal, the essence of rational abstraction, it is precisely because this space has already been occupied and planned, already the focus of past strategies, of which we cannot always find traces [...] There is an ideology of space. Why? Because space, which seems homogeneous, which appears given as a whole in its objectivity, in its pure form, such as we determine it, is a social product.⁷⁵

⁷¹ I’m noting that in speaking of “representations of space” and “spatial practices” I’m referring to two terms of the famous triadic distinction he makes between the “moments of social space” (Lefebvre, *The Production*, 40), but I’m leaving this point here. Among the many efforts to account for this distinction, see Schmid, *Henri Lefebvre*, 266-312.

⁷² Lefebvre, *The Production*, 99.

⁷³ Łukasz Stanek, *Henri Lefebvre on Space* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011), 152.

⁷⁴ Lefebvre, *The Production*, 297. As Smith comments here, in the same vein with Stanek’s comment, “[i]ncluded in abstract space is the space that the populations of most Western societies take for granted, the space of infinite expansion [...] and emptiness [...] The space of Descartes and Newton became the space of capital, and vice versa” (Smith, “Antinomies”, 57).

⁷⁵ Lefebvre, “Reflections”, in *State, Space, World*, 170; cf. his statement: “Thus to look upon abstract space as homogeneous is to embrace a representation that takes the effect for the cause, and the goal for the reason why that goal is pursued” (Lefebvre, *The Production*, 287).

Besides, this is why he connects his analysis of “social space” as produced within contemporary society to what Marx says on “concrete abstractions” such as commodities and money.⁷⁶ Part of what he means in this respect is that the abstract character of this space is not only a matter of the intellect, of representations, but it exists in a real form within social practices.

Furthermore, and this adds to the “analogical affinity” that he has in mind, we have also the following point: according to him, a crucial implication of the conception of space as a container is not only its supposed externality to its contents, but also the supposed externality of these contents among themselves.⁷⁷ The idea of the container, to put it thus, underpins also the idea of its contents as isolated, self-contained items. But this again is a major issue on which he dwells in his analysis of “abstract space”: this is homogenized and at the same time “broken up”, fragmented. Here we have an only *prima facie* paradoxical co-existence of two “formally irreconcilable”⁷⁸ properties: homogenization and fragmentation. This co-existence is central to his understanding of neo-capitalist society as a whole, and of course also of the space pertinent to it, and Lefebvre returns many times, and in many writings, in the effort to resolve the problems involved in its analysis. On this, I will say more later.

A plausible and important question that arises at this point, is: do the above entail that Lefebvre's whole discussion regarding the ideological function of space, as well as its articulation with politics, is restricted to contemporary capitalist society? Does what we saw him saying on the “message of power”, which counts on “dissimulation” through space, hold solely for this society? Although his discussion, generally speaking, is far from meticulous in giving specifications of this kind, I think that all in all he definitely answers this question in the negative. However, there is the crucial qualification that this function and articulation holds much more, and for deeper reasons, in the capitalist and chiefly neo-capitalist society; in other words, this, in an unprecedented degree in history, *invisible* and *implicit*, *undeclared*, politics characterizes *this* specific society.

In order to probe into this crucial for his whole argument issue, we need first to go back to the meaning and the importance of the term “production” when it comes to space. This is not an innocent term, purporting to mean just that space gets shaped or transformed, but it is clearly a direct reference to Marx and his conception of production. With this conception Lefebvre is preoccupied in many regions of his thought,⁷⁹ trying to pinpoint its exact me-

⁷⁶ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 26-27.

⁷⁷ Lefebvre, *The Production*, 91; see also 170, 308.

⁷⁸ Lefebvre, *The Production*, 320.

⁷⁹ For a discussion of the concept of production in the work under discussion, see especially Lefebvre, *The Production*, 68-77.

aning, and purporting to understand it in a sense broader than that of Marx, that is as production of material goods; in brief, he strives for an expansion of this concept, claiming that Marx himself gives rise to this. Thus, although he admits that there are differences between the production of goods *in* space and the production *of* space, he nevertheless thinks that it is legitimate and necessary to enlarge the concept of production; and he furthermore holds that this, not only does not deny the cardinal Marxian concept of the “mode of production”, but on the contrary it enriches that concept and poses the problems that this involves at a more total, global level.⁸⁰ Therefore, the “production of space” is a phrase that purports to imply the position that “space has a history that is linked to that of modes of production in Marx’s sense [...]”.⁸¹ And furthermore, it purports to insinuate something stronger: that it is necessary to proceed to this enlargement of the concept with respect to space, because within the history of the modes of production there is a break regarding the production of space.

Thus, he asserts: “The production of space is not new in itself [...] What is new is the global and total production of social space”;⁸² and this is why this production can anymore be “recognized”.⁸³ Besides, it is also for this reason why he connects the concept of social space to the way he understands the Marxian “concrete abstraction”; this concept has emerged for historical reasons, in parallel with the concept of labour, according to Marx’s analysis.⁸⁴

It is certain that this position about the historical break in the production of space underlies the other one: that the political significance and the ideological function of space are generalized and decisively reinforced in capitalism. And this is after all summed up in his assertion that “today, *more than ever*, the class struggle is inscribed in space”,⁸⁵ and has space as its stake; in another instance, he shows that, while not talking of a radically new phenomenon when he speaks of a politics of space, he definitely means to emphasize its growing significance: the “role” of space “is less and less neutral, more and more active, both as instrument and as goal, as means and as end”.⁸⁶

⁸⁰ As he says, his theory does not forget “the problem of the possession and the management of the means of production”, and in general does not “abolish the concepts elaborated by Marx [...] nor his method”, but “transforms them and transfers them on a larger scale, on a different level” (Lefebvre, *Espace*, 83); cf. Lefebvre, *The Production*, 334.

⁸¹ Lefebvre, “Space and Mode of Production”, in *State, Space, World*, 217; cf. Lefebvre, *The Production*, 46.

⁸² Henri Lefebvre, *The Urban Revolution* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), 155; cf. Lefebvre, *The Production*, 412.

⁸³ Lefebvre, “Space: Social Product and Use Value”, in: *State, Space, World*, 187.

⁸⁴ See Lefebvre, *The Production*, 100-101.

⁸⁵ Lefebvre, *The Production*, 55, emphasis added.

⁸⁶ Lefebvre, *The Production*, 411.

The argument that substantiates these positions is in brief that it is a specific characteristic of capitalism that space is instrumentalized on many levels,⁸⁷ to the effect of playing an active role in the reproduction of the relations of production. Indeed, Lefebvre poses explicitly his theory of the production of space in the service of the investigation of the question that haunts his overall thought: how could one explain the strength of capitalism,⁸⁸ notwithstanding the predictions of the founders of Marxism. We could see briefly the basic points of this argument.

First, within capitalism, space acquires a decisive importance for economy, the planning of which tends to become “spatial planning”.⁸⁹ This is why he underlines the need to elaborate a “political economy of space”. More concretely, space has come to play an important role among the forces of production. Lefebvre says that

[...] capitalism, and more generally development, have demonstrated that their survival depends on their being able to extend their reach to space in its entirety: to the *land* [...]; to the *underground* resources [...]; and lastly to what might be called the *above-ground* sphere.⁹⁰

And this extensive expansion, which indeed supersedes the limits of the planet, goes alongside the growing significance of “an economy of flow: the flow of energy, the flow of raw materials, the flow of labor, the flow of information, and so forth”.⁹¹ He also argues that space has become a means of production insofar it is used like a machine that can facilitate this economy of flows. An example he gives here is that of the city – which of course is not an accidental example, granted his repeated remark that generalized urbanization is the basic vehicle for the production of space in capitalism;⁹² besides, as I noted initially, the theorization of the city and the urban led him to open up the *problématique* of space. Thus, the city “centralizes creation”⁹³

⁸⁷ See Lefebvre, *The Production*, 26.

⁸⁸ In fact, in one of his last texts, he writes that in his whole *oeuvre* he has “tried to continue [the] line of thought” which has been initiated by Rosa Luxemburg, that is he has tried “to answer not only how capitalism survives, but also how it is able to grow” (Henri Lefebvre, “Toward a Leftist Cultural Politics”, in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson, L. Groosberg (Chicago: University of Illinois Press, 1988), 80.

⁸⁹ Lefebvre, “Space: Social Product”, in *State, Space, World*, 186.

⁹⁰ Lefebvre, *The Production*, 325.

⁹¹ Lefebvre, “Space: Social Product”, in: *State, Space, World*, 186. I note in passing here that Lefebvre is considered to be one of the thinkers to have prefigured themes we currently discuss under the term “globalization”; see e.g. Elden, *Understanding*, 232.

⁹² See e.g. Lefebvre, *The Production*, 327.

⁹³ Lefebvre, *The Urban*, 117.

and hence it can be thought of as a means of production; in fact, it can be paralleled, up to a point, to a “vast machine, an automaton, capturing natural energies and consuming them productively”.⁹⁴ In the summarizing account of Schmid,

[i]n Lefebvre’s line of argument, space itself becomes a decisive aspect of the production process: the material arrangement and spatial organization of elements of the production process, the flow of materials and energy, the networks of transport and information are essential components of the productivity of this production process.⁹⁵

Furthermore, space becomes a source of profiting, of extracting surplus value, through real estate which “functions as a second sector, a circuit that runs parallel to that of industrial production”, a sector that “serves as a buffer” whenever the first one slows down.⁹⁶

All this process presupposes a “mobilization” of the land,⁹⁷ since “the immobile” –as we still call it –gets mobilized, which means that it becomes mobile wealth, swept away in the flux of exchanges [...].⁹⁸ “And subsequently this mobilization extends to the whole of space”.⁹⁹

It is absolutely clear that the motivating force behind this “mobilization” is the transformation of space into a commodity, the fact that it can and must be bought and sold, like the objects existing and moving within it, and like the labour power that produces them.

As commodity, space, finally, is also consumed, as manifested in the growing tourist industry – which Lefebvre discusses on many occasions, connecting it to the broader leisure industry. This industry goes along with that of constructions, expanding over spaces which previously were not yet occupied, and at the same time acting as a vehicle for urbanization.¹⁰⁰

One palpable effect of this overall process are “useless constructions and destructions”.¹⁰¹ Another one is an issue on which he insists in various writings, and he thinks it has not received due theoretical and political attention: that one should question the boasting of this society –chiefly in his own time, and not so much in ours, I would comment –that it is a society of material well-being and abundance. For, one should point out the “new shortages”

⁹⁴ Lefebvre, *The Production*, 345.

⁹⁵ Schmid, *Henri Lefebvre*, 413.

⁹⁶ Lefebvre, *The Urban*, 159-60.

⁹⁷ See Lefebvre, *The Production*, 335.

⁹⁸ Lefebvre, *Espace*, 97-8.

⁹⁹ Lefebvre, *Espace*, 79.

¹⁰⁰ See Lefebvre, *Espace*, 100.

¹⁰¹ Lefebvre, *Espace*, 75.

arising in it: shortages of natural “elements” such as air, water, light, which have got to “lose their naturalness” and “have increasingly to be produced”, as well as to “enter the exchange circuit”, that is become commodities. Lefebvre sees this phenomenon, which he finds blurred in terms of the common ecological discourse, as an outcome and indication of the process described earlier, because what characterizes specifically these “new shortages” is the fact that they

do not resemble the ancient scarcities, because their origin and their location within space are far more important than what happened with the ‘raw materials’ in past times. Less narrowly localized, they are positioned in the whole of space [...].

Besides, he remarks that one of these “new shortages” is the shortage of space itself, which is more visible than anywhere else in the urban centres.¹⁰²

In sum, Lefebvre means to say that the growing economic instrumentalization of space provides the capitalist mode of production with “new inspiration”¹⁰³ to get reproduced. This is one reason why space “makes it possible”, as he says, “for the economic to be integrated into the political”; in this way the reproduction of social relations of production is secured –social relations for which “[political power] is responsible”.¹⁰⁴

The theme of political power drives us to the other reason that substantiates the contemporary intensified relation between space and politics. Lefebvre discusses the state and its role in the production of space in a four volume work on the state, which he will publish a bit later. But also in *The Production of Space*, he speaks about the relation between the state and space, which “is becoming tighter” than ever in history and “more patent”;¹⁰⁵ and he points out that the production of space, though not carried out by “political power *per se*”,¹⁰⁶ is all the same implemented through its constant and multidimensional intervention, as it is evident, among else, in the “unity of codes, ordinances and institutions for construction and architecture, urbanism, and the development

¹⁰² Lefebvre, *Espace*, 76-7; cf. *The Production*, 330-1. It does not escape him -how could it be otherwise, since in modern times everybody speaks of it?- that another “new shortage” is that of time. Cf. Henri Lefebvre, *Everyday Life in the Modern World* (New York: Harper Torchbooks, 1971), 52; and this is again an indication of the indissoluble link between space and time.

¹⁰³ Lefebvre, *The Urban*, 155.

¹⁰⁴ Lefebvre, *The Production*, 321.

¹⁰⁵ Lefebvre, *The Production*, 378.

¹⁰⁶ Lefebvre, *The Production*, 321.

of territory”.¹⁰⁷ And, as he adds, “[t]he production of space is carried out with the state’s intervention, and the state naturally acts in accordance with the aims of capital” [...].¹⁰⁸

It could be said that here we have what happened in the Haussmanization of Paris, which Lefebvre castigates as an “authoritarian and brutal spatial practice”,¹⁰⁹ but on a much greater and complex scale.

This issue gets us back to the paradoxical co-existence of homogenization and fragmentation.

According to Lefebvre, “abstract space” is a homogenized space, or more accurately a space that *seems* homogeneous and is *homogenizing*, tends to homogeneity,¹¹⁰ to the extent that “it negates all differences, those that come from nature and history, as well as those that come from the body [...]”; being connected to a “strategy of the repetitive”,¹¹¹ it has as its exemplary manifestation the new cities and the suburbs of the old ones. It is absolutely clear that this homogenizing tendency of space is an outcome of its commodification, since here “all the elements are exchangeable and thus interchangeable”.¹¹² On the other hand, though, we can also speak of a fragmentation, a fracturing of space, and an aspect of this, again principally manifest outside the more or less preserved historical cores of the old cities, are the spaces specialized for functions which are separated among themselves; they constitute “ghetto[s] in space and ghetto[s] in time”.¹¹³

But, from his viewpoint, only a reductionist or mechanistic logic would see just a contradiction here, for he insistently points out that these two aspects, homogenization and fragmentation, are “mutually inherent”.¹¹⁴ In his work on the state he will say that

these aspects of capitalistic space are shaped both within the realm of the commodity, in which everything is equivalent, and within the realm of the State, in which everything is controlled.¹¹⁵

¹⁰⁷ These are the summarizing words of Elden, *Understanding*, 238.

¹⁰⁸ Lefebvre, *The Production*, 375.

¹⁰⁹ Lefebvre, *The Production*, 308.

¹¹⁰ Lefebvre, *The Production*, 308.

¹¹¹ Lefebvre, “Space: Social Product”, in *State, Space, World*, 189; cf. Lefebvre, *The Production*, 285-8.

¹¹² Lefebvre, “Space: Social Product”, in: *State, Space, World*, 192; cf. Lefebvre, *The Production*, 337.

¹¹³ Henri Lefebvre, “Right to the City”, in: *Writings on Cities* ed. E. Kofman, E. Lebas (Oxford: Blackwell, 1996), 144.

¹¹⁴ Lefebvre, *The Production*, 355. Stanek summarizes his argument in the following way: “homogeneity results in fragmentation, and fragmentation determines homogeneity” (Henri Lefebvre, 153).

¹¹⁵ Lefebvre, “Space and the State”, in *State, Space, World*, 233.

At the same time, he remarks that both these realms, that of the commodity and that of the state, generate fragmentation. On the one hand, the commodification of space entails that space is “sold off in ‘lots’ or ‘parcels’”,¹¹⁶ but this exactly presupposes, and also leads up to, its interchangeability, hence also its homogenization. Political power, on the other hand, as he says, “divides and separates in order to rule”,¹¹⁷ thus also in order to homogenize under its rule.

It is exactly this “disjointed unity”,¹¹⁸ as we shall see again below, that bears upon the issue that interests us here: the political and ideological instrumentalization of space. It lies, that is, behind his remark, which concerns specifically “abstract space”, that it is “the locus and medium of the generation (or production) of false consciousness”, i.e. ideology. And it is such because it is “simultaneously limpid and deceptive”.¹¹⁹ What he clearly means to say is that it is deceptive because it is, or rather it *seems*, limpid, and what he rather implies is that this spurious limpidity goes along with a spurious coherence; and this further means that it relies on the co-existence of homogenization and fragmentation.

Lefebvre indeed states that “abstract space”, among else, is “the means whereby” [contradictions] are smothered and replaced by an appearance of consistency. This gives space a function, practically speaking [...], which was formerly filled by ideology, and which is still to some extent felt to require an ideology.¹²⁰

These words, as well as several other formulations that can be found in his work, and above all his whole attack against the technocrats- “doctors of space”, show that he clearly attributes to “abstract space” a stronger ideological-political dimension and function compared to what happened in earlier stages of the history of space; and this is due to the fact that here holds *a fortiori* what I noted earlier: that the politics of space and through it is concealed, it does not profess and does not appear to be such .

I suggest that, more concretely, Lefebvre means to say that in contemporary society it is, on the one hand, more than ever necessary for the politics and the ideological role of space to be such, and, on the other, this politics and this role are more than ever *capable* of being such.

¹¹⁶ Lefebvre, *The Production*, 334.

¹¹⁷ Lefebvre, “State and Mode of Production”, in *State, Space, World*, 215.

¹¹⁸ Lefebvre, *The Production*, 388.

¹¹⁹ Lefebvre, *The Production*, 310.

¹²⁰ Lefebvre, *The Production*, 363-364.

The first point, that of *necessity*, is linked to the term “limpidity” that we have already encountered. This is central to the whole effort of Lefebvre to understand contemporary society, and it is summarized in an assertion that recurs in his writings: “The rule of this world is founded [...] on transparency”.¹²¹ Above all, this assertion underlies his urging for the need to update the concept of ideology, when he speaks of a novel kind of ideologies that “parade as ‘non -ideologies’”;¹²² as well as when he states that

[d]irect justification of the regime, of capitalism and the bourgeoisie, tends to discredit rather than sustain it. It has never convinced anybody. The justifications which work are those which in themselves are indirect, invisible or illegible.¹²³

We can elaborate upon this adding that space is a privileged locus and means to accomplish this mode of justification. For, as I have pointed out, although Lefebvre is not absolutely clear on this, he allows for the idea that space *in general* signifies in a way that is not direct, a way that “dissimulates” the “message of power”, and hence power itself.

The second point, of the enhanced *capacity* of “abstract space” to play this ideological role, is linked to fragmentation and its strange co-existence with homogeneity. Lefebvre alludes to this link between a seeming clarity and fragmentation in many cases, and perhaps more clearly in statements such as the following:

The illusory clarity of space is in the last analysis the illusory clarity of a power that may be glimpsed in the reality it governs, but which at the same time uses that reality as a veil. Such is the action of political power, which creates fragmentation and so controls it –which creates it, indeed, *in order to control it*.¹²⁴

The substantiation of this link needs further argumentation, which he himself does not provide. It can be said that it rests on the position that “abstract space” can signify more effectively in an indirect and power-concealing way, in a way wherein seemingly there is no message of power and, on behalf of it, to be carried; for, its fragmentation itself seems to spring from some supposed eternal and neutral rationality. As he says, [z]oning, for example, which is responsible –precisely– for fragmentation, break-up and separation under the umbrella of a bureaucratically decreed unity, is conflated with the

¹²¹ See e.g. Lefebvre, *The Production*, 389.

¹²² Lefebvre, *Everyday Life*, 72.

¹²³ Lefebvre, *The Survival*, 11.

¹²⁴ Lefebvre, *The Production*, 320-321.

rational capacity to discriminate. [...] What is being covered up here is a moral and political order: the specific power that organizes these conditions, with its specific socio- economic allegiance, *seems* to flow directly from the Logos – that is, from a ‘consensual’ embrace of the rational.¹²⁵

Furthermore, this consecrated fragmentation reinforces the fact that space does not (have to) say the whole “message” or “story” of power, or even that there is not such a message or story to be told in order for it to secure its reproduction. It suffices for this power, and its homogenizing force, to control precisely this fragmentation; telling here are his words: “The basis and foundation of the ‘whole’ is dissociation and separation, maintained as such by the will above”.¹²⁶

In concluding, the political dimension of space under capitalism is highly corroborated due to its economic instrumentalization to the greatest extent ever reached in history; also, due to the fact that this instrumentalization is mediated by the intervention of the state; and last, and even more important, because *at the same time* that the economic-political control of space is growing, rendering it increasingly a medium and means for the reproduction of economic- political power, this control and this power can *also* be more than ever veiled as such, and can be veiled additionally through the space they produce. For, space, as produced in and by this society, “abstract space” that is, *is ascribed*, and *can play*, an ideological role to an extent that was not that necessary in the past, as well as a role it could not play with the same effectivity in the past.

Final remarks: could there be an absolute control of and *via* space?

Although the status and scope of Lefebvre's theorizing on space is not always clear, and definitely his theory leaves open various questions revolving mainly around the exact meaning of his central concept of “social space”, there is a fundamental position that pervades this theorizing and underlies this concept: space is not something like a stage upon which whatever constitutes the sociopolitical drama (relations, institutions, ideas) takes place, but constitutes in itself a part of this drama.

This position is tightly linked to the idea of the *production* of space, which Lefebvre sees as indispensable for a *critical* understanding of space, and, on his own grounds, *eo ipso*, for a critical understanding of society.

¹²⁵ Lefebvre, *The Production*, 317.

¹²⁶ Lefebvre, *The Production*, 366; cf. also his phrase: “a cohesion grounded in scission and disjointedness”, *The Production*, 308.

Therefore, I think that his effort to articulate the thinking on space with sociopolitical theory, indeed to say that “nothing”, hence also no such theory, “can avoid *trial by space*”,¹²⁷ is paramount for any theory that purports to criticize modern society. This is all the clearer in his analyses around “abstract space” and its multidimensional bonds to contemporary, “neo-capitalist” in Lefebvre’s vocabulary, society.

But the significance of his effort is greater granted his constant concern, manifest throughout the whole of his *oeuvre*, to demonstrate that there could not exist an absolute control to the point of securing the unhindered reproduction of the dominant social relations; in other words, to show that contradictions always arise which generate possibilities for their overturning.

With a few words on this issue I will close my presentation.

Lefebvre indeed insists that “abstract space” might be an instrument of effective control and exercise of power, but “it escapes in part from those who could make use of it”.¹²⁸ In the same vein, he speaks of “contradictions of space”, that “envelop historical [ones]”, “namely contradictions *in space*”, “and superimpose themselves upon them, carry them to a higher level”.¹²⁹

Principal among these spatial contradictions is one related to that seemingly paradoxical co-existence of homogenization and fragmentation. Thus, he notes that there is a “*pulverization of space* by private property, the demand for interchangeable fragments”, contradicting “*the scientific and technological (informational) capacity to treat space on ever more vast levels*”.¹³⁰

I will say a bit more on the other contradiction he highlights, which will bring us back to ideas and concerns behind his notion of “natural space”: the contradiction between space “appearing to be the milieu par excellence of quantification”, in a process stemming from its commodification and congruous to its homogenization, and the fact that all the same space contains qualities that cannot be erased.¹³¹ These qualities he seems to connect principally to “natural space”, the concept we saw that he wants to maintain in order to refer to a moving, retreating but inextinguishable limit and at the same an irreducible matrix of contradictions. Now we can see that it functions as such a matrix insofar it is a locus, a cradle of qualities, of properties that cannot be reduced to quantification.

¹²⁷ Lefebvre, *The Production*, 416.

¹²⁸ Lefebvre, *The Production*, 26.

¹²⁹ Lefebvre, *The Production*, 334.

¹³⁰ Lefebvre, “Space: Social Product”, in *State, Space, World*, 189; cf. Lefebvre, *The Production*, 335.

¹³¹ Henri Lefebvre, “The Worldwide and the Planetary”, in *State, Space, World*, 204; cf. Lefebvre, *The Production*, 352-5.

An instance of this contradiction is manifest in the very reasons underpinning the gigantic growth of tourist industry. This, a major vehicle, as we saw, for the “colonization” of space,¹³² in fact ends up in a space split into two kinds of regions: regions exploited for the purpose of and by means of *production* (of consumer goods), and regions exploited for the purpose of and by means of the *consumption of space*.¹³³

This type of consumption stamps leisure spaces –with the Mediterranean region being a major case in point here. Lefebvre of course remarks what is an indubitable fact nowadays, much more than in his own time: that this entails first of all the destruction of places. On the other hand, though, he highlights the fact that this industry which is based upon selling experience of space, is nurtured by, and at the same time organizes and manipulates, a need which however in itself contradicts the spirit of the forces manipulating it; and this is why he detects in this need, so to speak, reasons for hope. This is a need for a certain “quality of space”, that is a space where one can experience qualities, connected to nature, and along with it to the “reinstatement of the body’s rights”.¹³⁴ This, for him, is a major indication that could substantiate the assertion: “And yet in the end the qualitative successfully resists resorption by the quantitative –just as use resists resorption by value”.¹³⁵

The discussion of these points prevails towards the closing of his work, where he means to demonstrate that there are contradictions arising from within “abstract space” itself, to the effect of rendering it a potential generator of a space different, more accurately a “differential space”; this is the label for space which he links to the overcoming of the capitalist relations of production.

Lefebvre does not tell us much about the characteristics of this space, admitting that his “project” does not provide “‘concrete’ proposals”, or rather that it cannot provide them granted the absence of “an active and massive intervention” on the part of those who would aspire to a different space.¹³⁶ He gives though a few significant, as well as vague, orienting lines, among which we could retain the following: that a presupposition, and outcome, of such a space would be to “accentuate differences” against homogenization and to “restore unity to what abstract space breaks up”; he also states that it would be a “collectively managed” space.¹³⁷

¹³² Lefebvre, *The Production*, 58.

¹³³ Lefebvre, *The Production*, 353.

¹³⁴ Lefebvre, *The Production*, 353.

¹³⁵ Lefebvre, *The Production*, 352.

¹³⁶ Lefebvre, *The Production*, 419.

¹³⁷ Lefebvre, *The Production*, 52, 103.

In any case, additionally to the merits of his contribution identified above, we could also credit him with the following merit: at the same time he can point insightfully to the highly reinforced political significance of space within contemporary society, and the most effective politics of, and through, space this society can carry out, still his concern is to detect objective, palpable bases and resources within this society that a politics against it could be nurtured by.

Bibliography

- Casey, Edward S. "The Production of Space or the Heterogeneity of Place", in: *The Production of Public Space*, ed. A. Light., J. Smith. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1998, 71-80.
- Dimendberg, Edward. "Henri Lefebvre on Abstract Space", in *The Production of Public Space*, ed. A. Light., J. Smith. Lanham, Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1998, 17-47.
- Elden, Stuart. "Rhythmanalysis: An Introduction", in Henri Lefebvre, *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, trans. St. Elden, G. Moore. London: Continuum, 2004, vii-vx.
- _____. *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum, 2004.
- Gregory, Derek. *Geographical Imaginations*. Cambridge: Blackwell, 1994.
- Kinkaid, Eden. "Re-encountering Lefebvre: Toward a Critical Phenomenology of Social Space". *Environment and Planning D: Society and Space*, 38(1), 2020, 167-186.
- Lefebvre, Henri and Glayman, Claude. *Les temps des méprises*. Paris: Stock, 1975.
- _____. *Everyday Life in the Modern World*, trans. S. Rabinovitch. New York: Harper Torchbooks, 1971 [1968].
- _____. *The Survival of Capitalism- Reproduction of the Relations of Production*, trans. Fr. Bryant. New York: St Martin's Press, 1976 [1973].
- _____. "Toward a Leftist Cultural Politics: Remarks Occasioned by the Centenary of Marx's Death", in *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. C. Nelson, L. Groosberg. Chicago: University of Illinois Press, 1988, 75-88.
- The Production of Space*, trans. D. Nicholson -Smith. Oxford: Blackwell, 1991 [1974].
- _____. "Right to the City", in *Writings on Cities*, ed. and trans. E. Kofman, E. Lebas. Oxford: Blackwell, 1996, 63-185 [1968].
- _____. *Espace et Politique: le Droit à la Ville II*. Paris: Anthropos, 2000 [1970-1973].
- _____. *The Urban Revolution*, trans. R. Bononno. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003 [1970].
- _____. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*, trans. St. Elden, G. Moore. London: Continuum, 2004 [1992].
- _____. *State, Space, World- Selected Essays*, ed. N. Brenner, St. Elden, trans. G.

- Moore, N. Brenner, St. Elden. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- Martins, Mario Rui. "The Theory of Social Space in the Work of Henri Lefebvre", in *Urban Political Economy and Social Theory- Critical Essays in Urban Studies*, ed. R. Forrest, J. Henderson, P. Williams. Aldershot: Gower, 1982, 160-86.
- Maycroft, Neil. "Henri Lefebvre: Alienation and the Ethics of Bodily Appropriation", in *Marxism's Ethical Thinkers*, ed. L. Wilde. New York: Palgrave Macmillan, 2001, 116-41.
- Mitsopoulou, Chryssoula. "Henri Lefebvre's Theory of Space: Critical Points on the Idea of 'the Environment'", in F. D'Andrea (ed.), *Extending the Idea of Environment. New Perspectives and Tools for New Knowledge*, Wilmington: Vernon Press, 2025, 21-37.
- Schmid, Christian. *Henri Lefebvre and the Theory of the Production of Space*, trans. Z. Murphy King. London: Verso, 2022.
- Smith, Neil. "Antinomies of Space and Nature in Henri Lefebvre's *The Production of Space*", in A. Light. & J. M. Smith (eds.) *The Production of Public Space*. Lanham Md: Rowman and Littlefield Publishers, 1998, 49-69.
- Stanek, Łukasz. *Henri Lefebvre on Space – Architecture, Urban Research and the Production of Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011.
- Stewart, Lynn. "Bodies, Visions and Spatial Politics. A Review Essay on Henri Lefebvre's *The Production of Space*", *Environment and Planning D: Society and Space*, 13(5), 1995, 609-18.

O FUTURO DAS HUMANIDADES? PENSARLAS A PARTIR DO INHUMANO

ON THE FUTURE OF THE HUMANITIES. THINKING ABOUT THEM FROM
THE INHUMAN PERSPECTIVE

DAVIDE EUGENIO DATURI¹

Abstract: What is the future of the traditional activities of human culture known as the Humanities, whose products seem to be losing the central place they have held for centuries in the Western world? Will theory or reflection on human action, both historical and creative, remain exiled only to the university world, distancing itself from the scholastic reality in which young students not only study but are also trained for life? To understand what is happening, it is proposed to introduce the meaning of the historical notion of the Humanities and recognize that it no longer conforms to the social and economic changes that characterize contemporary history. Therefore, it is proposed to consider the creative products of the humanities not based on the classical opposition between “humanity” and “barbarism,” or on the more recent return of Vico and Heidegger to the poetic logos as the fundamental expression of human nature. This article proposes an attempt to understand the concept of Humanities from the notion of the “inhuman”, understood as the sensitive foundation of our body that relates to the affective and imaginative power that deeply characterizes us as human beings. In this context, it is possible to make an appropriate reflection on the future of these activities.

Keywords: Humanities, inhuman, Cicero, Vico.

Resumen: ¿Cuál es el futuro de las actividades tradicionales de la cultura humana conocidas como Humanidades, cuyos productos parecen estar perdiendo el lugar central que han ocupado durante siglos en Occidente? ¿La teoría

Resumo: Qual será o futuro das atividades tradicionais da cultura humana, conhecidas como Humanidades, cujos produtos parecem estar perdendo a centralidade que ocuparam por séculos no mundo ocidental? A teoria ou a

¹ Universidad Autónoma del Estado de México; Email: daturidavide@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-2663-6117.

o la reflexión sobre la acción humana, tanto histórica como creativa, permanecerán exiliadas únicamente en el mundo universitario, distanciándose de la realidad escolar donde los jóvenes estudiantes no solo estudian, sino que también se preparan para la vida? Para comprender lo que está sucediendo, proponemos introducir el significado de la noción histórica de Humanidades y reconocer que ya no se ajusta a los cambios sociales y económicos que caracterizan la historia contemporánea. Por lo tanto, proponemos considerar los productos creativos de las Humanidades no desde la oposición clásica entre «humanidad» y «barbarie», ni desde el más reciente retorno de Vico y Heidegger al *logos* poético como expresión fundamental de la naturaleza humana. Este artículo propone un intento de comprender el concepto de Humanidades desde la noción de lo «inhumano», entendido como el fundamento sensible de nuestro cuerpo que se relaciona con la fuerza afectiva e imaginativa que nos caracteriza profundamente como seres humanos. En este contexto, es posible hacer una reflexión adecuada sobre el futuro de estas actividades.

Palabras clave: Humanidades, Inhumano, Cicerón, Vico.

reflexão sobre a ação humana, tanto histórica quanto criativa, permanecerão exiladas apenas no mundo universitário, distanciando-se da realidade escolar na qual os jovens estudantes não apenas estudam, mas também se formam para a vida? Para compreender o que está acontecendo, propõe-se introduzir o significado da noção histórica de Humanidades e reconhecer que ela não se conforma mais às mudanças sociais e econômicas que caracterizam a história contemporânea. Portanto, propõe-se considerar os produtos criativos das Humanidades não com base na oposição clássica entre “humanidade” e “barbárie”, ou no retorno mais recente de Vico e Heidegger ao *logos* poético como expressão fundamental da natureza humana. Este artigo propõe uma tentativa de compreender o conceito de Humanidades a partir da noção do “inhumano”, entendida como o fundamento sensível do nosso corpo que se relaciona com o poder afetivo e imaginativo que nos caracteriza profundamente como seres humanos. Neste contexto, é possível fazer uma reflexão justa sobre o futuro destas atividades.

Palavras-chave: Humanidades, inhumano, Cícero, Vico.

Introdução

Qualquer reflexão sobre o futuro das Humanidades deve ter em conta seu caráter anacrônico. De fato, embora possamos retornar ao passado dos estudos humanísticos, recordando a centralidade que outrora tiveram, deixar o presente – que eu diria ser particularmente triste para as Letras em geral – para nos projetarmos em um futuro que ainda não existe implica uma atividade especulativa e, sobretudo, imaginativa bastante complexa, especialmente considerando os problemas levantados pela chegada, nesse cenário, de objetos produzidos pela chamada Inteligência Artificial. Portanto, eu me concentraria

em uma reflexão sobre o que devemos entender por Humanidades no mundo de hoje: isso porque é a partir daí que devemos desenvolver seu futuro, bem como o futuro da reflexão sobre as atividades criativas que se enquadram nessa categoria². Para tanto, propomos inicialmente um caminho histórico, buscando demonstrar que certas diferenças estruturais entre as noções históricas das Humanidades ao longo dos séculos se devem a mudanças na maneira como entendemos a especificidade do humano do ser humano.

De Cícero a Vico. História das Humanidades

Se partirmos da noção que emergiu na tradição romana, centrada na proposta de Cícero da *Pro Archia Poeta*³, encontramos uma primeira descrição da atividade dos humanistas. Esses homens, mais do que homens, são aqueles que traçam o caminho da humanidade rumo a uma vida íntegra, fundada na justiça, em suma, na verdade. Um caminho que se opõe e resiste à barbárie, sendo esta última a expressão do poder dos acontecimentos que podem perturbar a paz dos *negócios* cotidianos. Precisamos, portanto, do *otium* dos poetas, dos historiadores, dos artistas e, finalmente, também da reflexão dos retóricos e dos filósofos. O humano, portanto, se opõe ao inumano, que está sempre à espreita: há sempre a possibilidade de que o acontecimento entre violentamente no horizonte do sentido, pedindo à poesia que o compreenda por meio do poder catártico que Aristóteles vislumbrou, pela primeira vez, no teatro, e dando ao *logos* a possibilidade de flutuar, sem se afogar, na falta de sentido. Por isso, as Humanidades, na tradição romana, foram o veículo que permitiu ao mundo humano sobreviver nesse oceano incompreensível do acontecimento, construindo com ele uma nova relação: a da linguagem poética, da leitura, da reflexão, do discurso histórico, onde, a partir da força expressiva e emocional das letras, o acontecimento adquiriu um significado, por assim dizer, “estável”, “compreensível” e, ao mesmo tempo, “esclarecedor” e “tranquilizante”. Assim, na visão de Cícero, não apenas se aprendia a *humanitas*, ao contrário daqueles que pensavam que se nasce humano, mas também a melhor ferramenta para alcançar a sabedoria, proporcionando formação ética àqueles que trilhavam seu caminho.

No entanto, após a era romana, essa noção inicial de humanismo encontrou-se com a recém-introduzida teologia cristã, onde as teorias pitagórica e platônica, que enfatizavam a natureza ordenada, equilibrada e har-

² A este propósito, veja-se o trabalho muito estimulante de João Maria André, *A crise das Humanidades e as novas Humanidades*, em *Biblos* (2015, 3.^a série), 57-78.

³ Marco Túlio Cícero, “Em defesa de Aúlio Licínio Arquias”, introdução, tradução e notas de Elena Cuadrado Ramos, em *Discursos VIII* (Madrid: Gredos, 2013).

moniosa do Bem, representavam, como no caso de Santo Agostinho, a verdadeira essência do divino, manifestada no mundo natural e humano por meio do Verbo Encarnado. É compreensível como, dessa forma, a educação para o humano se tornaria, antes de tudo, uma educação para a ordem e, portanto, o inumano passaria a ser entendido como sinônimo de desordem, de falta de equilíbrio e harmonia, que, desde a arte médica de Hipócrates ou Alcmeão de Crotona, havia sido projetada nas esferas moral e social, nas ações dos seres humanos. Assim, dentro do arcabouço teológico, a educação passou a significar dar uma forma equilibrada e ordenada a alguém que nascia por natureza, movido pelo desejo desenfreado, onde o gosto pessoal tinha de ser apaziguado pelo Bem coletivo. Desse processo de educação, tanto escolar quanto religiosa, nasceria o ser humano direcionado ao Paraíso.

Em relação a esta primeira proposta, deveríamos perguntar-nos se a *humanitas ciceroniana* e o seu desenvolvimento no neoplatonismo cristão poderiam ainda ser implementados hoje, na sociedade ocidental, onde agir de forma justa e verdadeira deixou de fazer sentido. De fato, sabemos como, fora do que é punível por lei, as ações daqueles que se guiam meramente por meios pragmáticos ou mesmo utilitários, desinteressados pelo bem comum, são amplamente reconhecidas e aceitas. No entanto, como veremos, isso não significa que as Humanidades tenham deixado de traçar o caminho ético e espiritual dos seres humanos no quadro de uma reflexão que alcance um discurso universal.

Este último conceito representa justamente o aspecto central da discussão que será desenvolvida aqui. De fato, ao lado do pragmatismo descrito, muitas vezes focado mais na utilidade individual do que na justiça, há uma situação global que as Humanidades não podem ignorar. Trata-se do evidente sucesso, nas nações ocidentais, de uma política baseada em discursos nacionalistas que busca unir os povos, gerando segurança produzida por conceitos como “identidade”, “pertencimento” e “origem”. No entanto, isso não é novidade. Encontramos algo semelhante na Antiguidade. Na própria obra de Cícero, encontra-se claramente a ideia de que retóricos, poetas e escritores deveriam exaltar as conquistas da *humanitas* como conquistas da cultura e civilização greco-latina e, sobretudo, romana. Nesse sentido, eles propunham uma noção de Humanidades aparentemente universal, mas que promovia a generalização de valores alcançados por meio de um processo histórico. Para eles, o ponto de emergência da humanidade das profundezas da barbárie coincidia com o nascimento da cultura e civilização romanas. Ser humano significava, portanto, ser romano, e ser desumano significava ser “bárbaro”. Nesse sentido, até mesmo o retorno aos humanistas antigos, frequentemente perseguido por pensadores medievais e renascentistas, funcionava como um dispositivo destinado a confirmar o valor universal da autoridade política de sua época, como a do poder constituído – frequentemente o imperador – e a endossar o *status quo*.

Hoje, porém, o constante apreço pelos valores e símbolos da cultura e do passado de cada nação cria uma paisagem fragmentada, composta por grupos com uma única identidade. Neste momento, é difícil recuperar o sentido universalista a que as Humanidades aspiravam na antiguidade.

Acredito que atualmente, apesar da maior circulação de ideias e da integração de diferentes culturas, nos encontramos justamente em um estágio de questionamento do alcance universal das Humanidades, pois elas não conseguem construir um discurso capaz de integrar, apesar de suas diferenças, esses grupos complementares em uma única comunidade. Nesse sentido, os produtos das artes, da literatura, da filosofia, da história, etc. devem ser considerados no quadro de duas possíveis abordagens opostas: ou continuamos com a posição que considera a tradição humanística como uma série de realizações humanas universais – intelectuais e artísticas – reflexos de uma verdade única e compartilhada; ou consideramos, em vez disso, que as Humanidades devem ser concebidas dentro do horizonte “relativo” criado pelo desenvolvimento de cada cultura, adaptando-se exclusivamente às necessidades e valores que surgem em cada caso, endossando, assim, ideias, noções, significados e, obviamente, ideologias que se aplicam apenas a um contexto cultural específico. Neste contexto, poderíamos questionar-nos sobre a razão pela qual um português deveria ler Shakespeare ou John Milton ou um inglês deveria ler Luís de Camões ou João Franco Barreto, se cada um nos dá uma ideia do ser humano em relação ao estilo de vida e aos hábitos da cultura em que viveram⁴. No entanto, a maioria das pessoas pensaria que esta segunda posição distorce o significado original da palavra “*humanitas*”, ao apresentar uma ideia fragmentada do humano.

Ora, apesar de refletirem uma posição distinta, tanto a primeira noção universalista desse conceito – originária do mundo antigo – quanto a segunda, a relativista, enquadram-se – sempre e necessariamente – no sistema simbólico da realidade social e cultural em que se desenvolvem; e os produtos de ambas endossam e amplificam a visão de mundo e, em sentido geral, o que é aceito, correto, conveniente, bom e belo sobre o que é próprio de cada cultura, o que, em geral, caracteriza o horizonte dentro do qual os seres humanos se relacionam intersubjetivamente. Como sabemos, a escola hermenêutica tem buscado colocar justamente no centro de seu discurso esse problema, ou seja, a diferença entre o que é próprio e o que é alheio, e seus encontros e distanciamentos, por meio, entre outras coisas, da noção de horizonte.

⁴ A origem dessa abordagem pode ser facilmente rastreada até os movimentos anti-coloniais e pós-humanos que há vários anos criticam o que chamam de “eurocentrismo nas humanidades” e a imposição de uma verdade única que orienta – como uma estrutura ideal – o desenvolvimento e a transformação das realidades locais.

Aqui, portanto, o discurso não deve alimentar polêmicas sobre qual das duas posições deverá guiar as Humanidades no futuro. De nossa perspectiva, tanto o universalismo quanto o relativismo têm sua origem e encontram seu desfecho necessário na ação política, e nenhum deles, em sua constante disputa, pode indicar o caminho das Humanidades hoje. Em vez disso, a direção é aquela que nos conduz a uma proposta alternativa, capaz tanto de descobrir a presença de um elemento comum em qualquer produto das Humanidades, dando vida a um discurso geral sobre o humano, quanto de respeitar a peculiaridade específica da qual cada expressão humana surge.

Em 1948, no Prospecto do Instituto de Humanidades da Universidade de Madrid, José Ortega y Gasset publicou um texto intitulado *Sobre o Significado das Humanidades*. O filósofo afirma que devemos ter em conta a transição da noção singular de *humanitas*, presente na versão de Cícero, para a noção plural de “humanidades” da Idade Média, onde se define uma série de disciplinas (poesia, retórica, filosofia etc.), cujo elemento central é a aprendizagem, a partir dos ensinamentos dos clássicos, de uma técnica criativa baseada no estudo preciso e reflexivo do poder do *logos* que se esconde por trás da linguagem em todas as suas possibilidades expressivas. Após uma época marcada pelo “domínio dos gramáticos”, como nos conta Ortega, que representaram – durante séculos – o sentido principal da atividade humanística, o problema do homem e de seu destino tornou-se central no âmbito dessas disciplinas, razão pela qual toda reflexão a elas dirigida (literatura, poesia, arte, filosofia etc.) passou a ser denominada, a partir do século XVIII, primeiro com o rótulo de Ciências Morais, depois como Ciências das Ciências Humanas, Políticas e Sociais, até chegar àquelas Ciências do Espírito de que nos falaram os alemães do século XIX, como é o caso de Wilhelm Dilthey. Para Ortega, por outro lado, o termo Humanidades *deve ser utilizado sem problemas*, com a intenção de definir tanto aquelas disciplinas cujo referente é “o humano” e a “vida humana”, quanto todo tipo de pensamento teórico e reflexão filosófica sobre tais disciplinas.

Essa distinção nos confronta com a necessidade de esclarecer inicialmente que os produtos das Humanidades são de dois tipos: alguns são criativos e vitais, no sentido de que se baseiam no poder humano de moldar a matéria (ações, palavras, sons, corpos, cores, pedra, argila etc.), e outros são reflexivos, que investigam justamente esse poder humano e seus produtos, como a retórica do passado e as diversas teorias de cada arte e de cada disciplina (Direito, História, Economia etc.), a estética e também a crítica e a poética. É evidente que, além de separada, essa distinção objetiva desaparece se levarmos em conta a natureza humana, refletida em obras humanísticas, que fundem criatividade e vitalidade com reflexão. Nesse sentido, segundo Ortega, tudo isso deve tomar como ponto de referência a noção de que, desde o nascimento das Humanidades, o humano está no centro de seu discurso.

Por fim, como podemos falar de Humanidades sem saber o que constitui o aspecto humano do ser humano que – a partir de cada produto humanístico – anima essas atividades e disciplinas?

Assim, qualquer discurso renovado que vise compreender o significado das Humanidades em cada época deve basear-se na clarificação da noção de “humano”, que deve ser considerada o elemento universal que permeia transversalmente o universo das obras humanísticas. E para isso, então, existe a filosofia, como disciplina que, a partir do seu interior, investigando o significado do humano, estrutura e ilustra o próprio significado das Humanidades.

Tal como o discurso sobre as Humanidades se desenvolveu aqui, creio que a compreensão do humano também deve seguir inicialmente um caminho genealógico, por onde é necessário chegar a uma noção geral que dê conta, simultaneamente, da particularidade e da singularidade de cada um dos produtos das diferentes formas de expressão local a que chamamos de arte, literatura, música, etc., ao longo de toda a história da humanidade. Para tanto, devemos ser capazes de reconhecer, por um lado, que o movimento em favor da *humanitas* surgiu indubitavelmente na época romana e, por outro, que esse impulso de renovação da civilização contra a barbárie humana perdeu gradualmente sua força ao longo dos séculos, em resposta à necessidade de responder às questões suscitadas pela mesma experiência: a descoberta da América, a expansão do conhecimento astronômico nas ciências da vida, nas ciências naturais, o processo de tecnicização da vida cotidiana, etc. A teoria transformista, que surgiu antes mesmo do evolucionismo darwiniano, reflete uma mudança paradigmática na visão da realidade, de uma noção de verdade como “revelada” para uma noção de verdade que é continuamente revelada dentro de uma matéria em constante mutação, do ser ao devir. E o que aconteceu com a noção do humano que animava os objetos das Humanidades a partir de dentro?

Giovan Battista Vico foi contemporaneamente um dos últimos grandes defensores das contribuições dos filósofos e estudiosos greco-romanos e, a seu modo, um dos primeiros estudiosos da noção de Humanidades baseada numa ideia de humano alheia a qualquer explicação que justificasse o sistema político ou que remontasse a qualquer concepção metafísica. Vislumbrando a relação entre *verum* e *factum*⁵, o filósofo napolitano não só determinou que os textos antigos poderiam ser um meio poderoso para compreender até mesmo o seu tempo e lutar contra a barbárie humana, mas, ao investir o fato simbólico e o signo poético como marca representativa do humano, como fundamento de uma epistemologia das Humanidades, abriu o caminho que, séculos depois, Dilthey refinaria através do conceito de experiência vivida (*Erlebnis*)⁶.

⁵ Giambattista Vico, *Ciencia Nueva* (Madrid: Tecnos, 1995).

⁶ Wilhelm Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (México: FCE, 1949).

No entanto, como as histórias da arte e da música amplamente ilustram, já no próprio século em que Vico escreveu, o XVIII, o classicismo havia se tornado um canal vazio para a reproposição de um estilo que, embora perceptivelmente intuído, falhava em revelar uma verdade capaz de traçar as coordenadas de um significado vital para o observador. Podiam ser agradáveis, mas seu desfrute não estava relacionado ao ensino nem ao conhecimento. No máximo, peças antigas de mármore poderiam se tornar significativas para a sensibilidade estética de colecionadores, como no caso de Wilckelmann⁷. Eram simplesmente belas, assim como qualquer produto artesanal poderia ser – uma peça de mobiliário, uma mesa, uma cadeira. A partir do século XIX, o problema da capacidade do artista de expressar uma verdade transcendente foi introduzido no mundo da arte. A ideia de “gênio inspirado” – capaz de falar pelo próprio Absoluto – tornou-se a última tentativa de propor uma noção de humanidade que resistisse à tecnicização das produções humanas. Todos conhecemos a abordagem de Heidegger e o lugar que essa figura ocupa em sua filosofia, como “vidente” de uma verdade que teria sido ocultada pelo pensamento metafísico ocidental – dando origem ao conhecido *Gestell* – e que, em vez disso, estaria na própria origem da humanidade. Mas será correto buscar a verdade na origem? A exaltação do pensamento pré-socrático não esconde, mais uma vez, o perigo de antecipar a data do início da humanidade apenas alguns anos, reiterando a ideia de que foi lá que o que é verdadeiramente humano na humanidade foi concebido?

Essa manobra nos permite projetar o problema do humano no horizonte de um *logos* poético que estaria na origem de toda civilização mundial e que, assim, delinearía o significado mais íntimo da noção de *Humanidades*, no quadro de conceitos como símbolo, metáfora, analogia, etc. No entanto, aqui tentaremos demonstrar que não se deve buscar uma suposta origem comum em todas as civilizações mundiais para definir o conceito de Humanidades e compreender seu futuro hoje. Se há algo em comum que podemos considerar – o elemento universal do mundo criativo e reflexivo das Humanidades – não podemos encontrá-lo em uma suposta origem do ser humano. O conceito de origem não pode dar conta das diferenças perceptíveis presentes nas obras e nos produtos de cada cultura, pois uma compreensão do humano baseada nessa noção significaria, em última análise, desconsiderar a riqueza atmosférica individual, na qual cada pessoa criativa nasce e se reproduz, dando vida a combinações novas e variadas. As diferenças culturais de cada civilização – que levam, mais uma vez, a uma distância hermenêutica

⁷ Jacques Rancière tentou destacar esse aspecto por meio da noção de *regime estético das artes* em relação ao modo moderno como o homem vive sensatamente e que, naturalmente, se reflete nas obras de arte atuais: cf. Jacques Rancière, *Aisthesis. Escenas del regime estético del arte* (Santander: Shangrila, 2014).

entre o que é próprio e o que é estrangeiro – encontram sua razão de ser justamente na ausência de um ponto de origem comum.

Assim, como podemos oferecer uma teoria do humano que nos permita compreender o significado das Humanidades em um século complexo como o XXI? É aqui que nossa abordagem começa a tomar forma, buscando fornecer uma visão sobre a razão fundamental pela qual as Humanidades, para além de uma clara fragmentação de discursos e apelos pela “morte da arte”, devem continuar a produzir obras para o ser humano do século XXI.

Em busca do humano

Para investigar isso, ainda que brevemente, gostaríamos de relembrar um texto de Lyotard publicado em 1988, intitulado *O Inumano*. Na introdução, o filósofo francês argumenta algo interessante. Se a infância humana é comumente considerada uma fase desumana, a educação é o caminho pelo qual cada um pode atingir sua humanidade, adquirindo “uma segunda natureza”. Mas será isso mesmo que as Humanidades fazem? Sua tarefa é extrair o homem do inumano para educá-lo em direção ao humano? A abordagem clássica, de Cícero a Vico, passando por Bruni e Salutati, entre outros, parece ir nessa mesma direção. No entanto, diferentemente deles, Lyotard acrescenta algo mais: o potencial da criança para se tornar “humana” também deve ser considerado um *aspecto característico do humano*. Dessa forma, emerge a ideia de que o humano coexiste com o inumano de uma forma muito mais complexa. Lyotard se aventura a considerar que, embora a criança tenha passado por um processo violento de educação para tornar-se humana, isso não significa que a “potência” humanizadora tenha terminado e alcançado seu propósito. Ao contrário, mesmo na fase madura, ainda e sempre existe uma tensão contínua entre o humano e o inumano. Uma tensão que, em última análise, não pode ser rastreada até a relação clássica entre potência e ato, mas será sempre de ordem trans-possível⁸, na medida em que o modo de ser da pessoa educada pelas Humanidades, embora aspire a fechar-se sobre si mesma, manterá sempre uma abertura afetiva ao outro e, portanto, à mudança. Talvez o que há de verdadeiramente “humano” no ser humano – o objeto específico das Humanidades – consista precisamente nessa tensão que não está destinada a ser resolvida.

Se avançarmos nessa direção, fica claro que os primeiros humanistas falharam em ver a tensão irresolúvel descrita acima. Ao criar uma separação entre o mundo do *logos* e do *technos* – especialmente linguístico – como o destino do humano e o mundo dos animais, considerados os representantes

⁸ Henry Maldiney, *Penser l'homme et la folie* (Grenoble: Millon, 1991).

máximos do inumano, eles falharam em perceber que a própria natureza humana deve ser interpretada dentro da estrutura de uma tensão dialética, onde um não pode triunfar sobre o outro em nome da verdade absoluta. Assim, enquanto Cícero idealizou o *homo humanus*, as obras latinas nunca alcançaram verdadeiramente o resultado positivo de uma maturidade, de uma realização humana que pudesse se desprender e se separar do inumano. Em vez disso, apenas uma direção ideal permaneceu visível em sua obra, em uma desconexão contínua com a realidade. Enquanto o caminho foi indicado para deter a barbárie, a *ferinitas*, através da formação, da ordem, do estabelecimento da regra, do *nomos*, o resultado foi capturado no ideal da *civitas romana* e depois naquele agostiniano, de Deus, que a partir de letras e reformas queria alcançar, mas sem realizar, toda a vida humana. Qual poderá ser a razão deste distanciamento, ou melhor do desfasamento, entre os estudos humanísticos antigos e a compreensão da realidade? A nossa hipótese é que o motivo foi a confusão entre a raiz inumana inalienável do ser humano e a ideia da existência de uma animalidade latente dentro desse mesmo ser que estaria na raiz da barbárie e da desordem.

Para tentar confirmar essa hipótese, é necessário recorrer à obra de Dante Alighieri, humanista do século XIII e XIV. Em sua *Divina Comédia*, o autor apresenta três atmosferas distintas: a do Inferno, a do Purgatório e a do Paraíso. Enquanto a etapa final da sua viagem representa a realização ideal de sua transformação pessoal e a de seus leitores, o *Inferno* é apresentado como a parte mais expressiva e rica da obra, em termos de personagens, descrições, emoções e detalhes imaginativos.

Tal como outros da sua época, Dante foi formado à sombra do pensamento de Aristóteles e nos ensina que uma coisa é quebrar as regras divinas seguindo nossas paixões e desejos, mas outra bem diferente é fazê-lo usando a razão. Ambos os pecados serão punidos no Inferno, mas o último merece maior punição e sofrimento, porque, ao cultivar nosso potencial racional, toda ação implica uma intenção e, nesse contexto, fazer o mal significa abusar da vontade e, em última análise, do dom divino da razão. Já em Dante Alighieri, portanto, encontramos – justamente na divisão das punições – uma referência à distinção que estamos tentando traçar entre o verdadeiramente humano e o inumano. Para um humanista como Dante, o humano implica a responsabilidade de usar a razão como guia para a vontade, algo que o inumano não possui. Dessa forma, o poeta florentino confirma a importância do *logos* racional sobre as paixões, que são, em última análise, a causa do caos e da falta de sentido. Uma expressão clara dessa visão se reflete na atmosfera do terceiro círculo do Inferno, onde os luxuriosos são punidos. Ventos e tempestades açoitam incessantemente as almas de todos os lados, enquanto elas choram e lamentam. Esta imagem representa claramente o que acontece quando alguém não segue o caminho reto e ordenado da razão: como em

vida permitiu que seus corpos fossem guiados pelos desejos, agora está condenado por toda a eternidade a ser levado pelo vento sem qualquer decisão sobre suas ações⁹.

Eu diria que o Canto V representa o verdadeiro centro do problema das Humanidades, pois aqui encontramos um paradoxo evidente. Isso porque, ao mesmo tempo em que exalta o *logos* racional, seguindo o caminho dos humanistas clássicos, e reconhece que o desejo pessoal, que ele chama de “talento”, deve ser refreado quando guia o corpo contra a razão, Dante também demonstra sua consciência de que a mesma sensibilidade, intimamente ligada à potência afetiva, é necessária ao ser humano e, em particular, ao ofício da criação poética, sem a qual não haveria metáforas fantasiosas ou estruturas rimadas complexas que estão na origem dos sentimentos e emoções gerados no leitor. Isso justifica o fato de que, ao final do canto, o próprio Dante desmaie. A reação física e emocional expressa o fato de que o poeta sabe empaticamente¹⁰ o quão difícil é tentar não seguir as próprias paixões e se guiar pela razão. Ele sabe disso não apenas por ser um ser humano, mas por ser um ser que encontra na sensibilidade e na afetividade a força motriz de sua arte, a poesia. Por isso, é fácil entender por que em seu Inferno, que segue o caminho da ética aristotélica, o castigo dos luxuriosos não é tão severo quanto o daqueles que usaram a razão para fazer o mal, ou seja, com cálculo e a sangue frio.

Dessa forma, no Canto V, Dante ilustra adequadamente essa dialética interna entre humano e inumano que caracteriza o ser humano. Embora o poeta, em última análise, continue sua viagem em direção ao ideal espiritual humanista, a reação emocional ao destino dos dois cunhados será o que mais se aproxima do que podemos considerar uma noção moderna do humano. Nesse sentido, ao contrário do que nos ensinam os humanistas clássicos, as Humanidades não nascem apenas como uma forma de guiar os seres humanos em direção a uma humanidade entendida como o desenvolvimento de um *logos* racional e técnico que nos distingue dos animais, para os quais, no máximo, resta uma simples voz, como diz Aristóteles. Os artistas sempre

⁹ O próprio Aristóteles, em *Política* (1253a), fala da diferença entre “logos” e “voz”, onde o filósofo de Estagira distingue entre aqueles capazes de falar, de produzir logos por meio da linguagem, e aqueles seres vivos que, por outro lado, produzem apenas sons vocais, como os animais. Galeno, por sua vez, encontra o aspecto humano do ser humano não apenas em sua capacidade de falar, mas também em seu potencial para aprender uma gama muito ampla de técnicas e, novamente, diferentemente dos animais que (e isso se limitaria a apenas alguns deles) conseguem usar um conhecimento técnico mínimo. Galeno, *Escritos Filosóficos y Biográficos* (Madrid: Gredos, 2002), 29-30.

¹⁰ Uma empatia pelos pecadores que não será encontrada mais tarde na jornada de Dante.

falam da posição de um “restante”, falam em nome daquela região da natureza humana que somos sempre e novamente, e que toda obra artística revela. Esse resto é propriamente o afetivo, que está em contínuo desfaseamento com o humano, como um ideal de perfeição racional que emerge na obra em detrimento do primeiro.

O inumano, por sua vez, não pode ser captado em objetos espirituais, a menos que o artista mesmo se torne inumano. “Antes de tudo, os artistas são homens que querem se tornar inumanos”¹¹, nos diz Apollinaire. Mas será essa exposição do artista ao inumano realmente um “retorno”? Ou será antes uma continuação daquilo que já somos?

Sem rejeitar o humano *a priori*, nossa abordagem começou por considerar o ser humano a partir de sua condição concreta, isto é, a condição fática na qual, como corpo vivo, ele se relaciona sensivelmente quer com a matéria, quer com o seu tempo. O corpo é o núcleo sensível e anônimo de onde emana toda potência significativa e, em última análise, o centro propulsor de toda produção de um novo sentido. E essa mesma abordagem nos introduz no horizonte das disciplinas humanísticas mais criativas, que – como sabemos – se movem no âmbito da relação sensível do corpo com a matéria, entendida *lato sensu*, seja como argila ou lama para o escultor, seja como cor, som ou palavras para outros artistas. Por essa razão, a questão do humano como objeto das Humanidades é a questão da relação sensível do corpo com o mundo, e uma teoria das Humanidades só pode se desenvolver contemporaneamente com uma teoria do corpo e da sensibilidade.

Um dos primeiros estudiosos contemporâneos do humanismo foi o italiano Ernesto Grassi. Para este filósofo, que se alinha filosoficamente com Vico, a palavra poética foi responsável por abrir o caminho do homem na Terra, como a primeira expressão fundadora da humanidade. Nesse sentido, o que é verdadeiramente humano não deve ser buscado no *logos racional e técnico*, mas no poder criativo que transcende a verdade lógica e se encontra nas mãos do gênio poético. Essa leitura da humanidade destaca uma base original da qual a humanidade emergiu quando começou a ordenar suas emoções por meio da produção do que Vico chama de “universais imaginários”. E essa base se assemelha ao que definimos aqui como “inumano”.

A criança é excesso, confusão, falta de limites, desordem. Em seus gritos e gestos, há puro acontecimento em fluxo, desconectado de um antes ou depois, e tudo se passa em um presente atemporal e sempre carregado emocional e imaginativamente. É por isso que pode ser confundida com *ferinitas*, que está igualmente ancorada no presente do acontecimento. Mas não é só isso. Como dissemos, Dante sustenta que os castigos mais graves são aqueles

¹¹ *Apud* Jean-François Lyotard, *O Inumano: Considerações Sobre o Tempo*, trad. de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre (Lisboa: Estampa, 1997), 10.

que punem o mau uso da razão, isto é, aqueles que já estão no tempo, que é um tempo que se desenvolve no discurso, um tempo da linguagem e dos significados. A própria educação, por sua vez, traz ordem à voz da criança, aos seus gestos, isto é, ao seu corpo; dá-lhe a fala e, com ela, a sucessão, o tempo. Mas o sentido do que está lá fora não nasce com a educação e a autoconsciência. O sentido já é concebido no “entre” da relação corporal que a criança estabelece com o mundo desde o útero, onde não há retenções ou proteções temporais, mas sim uma presença sem um presente atribuível¹². O significado já está sendo formado internamente, na relação sensível que é um potencial do próprio corpo orgânico da criança, mesmo antes de ela ter consciência de si mesma ou do mundo. A educação começa aqui; isto é, a criança começa a compreender o que significa ser “humano” simplesmente sentindo, sem a necessidade de refletir sobre isso.

No entanto, isso não significa que o excesso, a confusão, a desordem ou mesmo os universais imaginativos deixem de existir na criança em algum momento de seu desenvolvimento. Eles estão lá, sempre e novamente, apresentando-se como um horizonte afetivo que bate à porta da consciência, mesmo nos anos seguintes da vida adulta. Os seres humanos sabem o que significa ser “humanos” ao longo de suas vidas, porque não conseguem se libertar do inumano. Porque ser humano significa conviver com o inumano que sempre somos. E isso anima não apenas a vida cotidiana, mas também e sobretudo a atividade artística e reflexiva dos humanistas.

Voltando à distinção de Ortega, dentro das Humanidades, entre as artes e seus produtos, por um lado, e a atividade reflexiva e sistemática das artes, por outro, a tensão irresolúvel que opõe o inumano ao *logos* racional e técnico é, portanto, o que anima as Humanidades por dentro, isto é, o que deveríamos chamar propriamente “o humano”. Por um lado, essa tensão é vivenciada por todo o artista, que transita entre o projeto consciente e a improvisação constante conhecida como inspiração; por outro, ela deveria se tornar o foco principal de todo filósofo que estuda Estética. No entanto, a situação é ainda mais complexa.

A obra de Ernesto Grassi buscou esclarecer que existe uma potência criadora no ser humano que se deve a um *logos* “poético e imaginário”. Embora esta proposta seja relevante, não devemos confundir o que aqui designamos por inumano com o dito *logos* poético. Como já afirmámos, nas Humanidades não devemos buscar uma “origem”, mas sim tentar compreender que a própria tensão entre o *logos* reflexivo e o inumano é o que possibilita o gesto criativo, dando vida a um sentido que, a partir da precisão processual da ciência e da gramática, se abre à instabilidade dos símbolos, passando pelas

¹² Marc Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations* (Grenoble: Jérôme Millon, 2000).

conexões analógicas das metáforas. Ao que propriamente definimos como inumano, deixamos, em vez disso, um lugar de horizonte como, não uma origem, mas o pano de fundo virtual de uma potência caótica, contemporaneamente imaginativa e afetiva, trans-possível e atemporal, que anima todo verdadeiro artista e graças à qual é possível falar de um proto-sentido sempre em construção e em contínua gestação. Para esse agente horizontal que intervém no gesto criativo, e não apenas isso, em outra obra introduzimos o conceito de “sentido de horizonte”¹³.

Chegamos aqui, e eu diria necessariamente, ao mundo da imaginação, como o lugar privilegiado em que as Humanidades se movem. O mundo criativo dessas disciplinas é o do símbolo e da metáfora, onde os seres humanos tentam dar ordem e significado ao mundo ao seu redor, oferecendo também alívio, esperança, tranquilidade, justiça, etc. No entanto, isso não poderia acontecer sem a presença, nos seres humanos, de um horizonte mais amplo, feito de virtualidade e de fragmentos incoerentes e informais, produtos da pura fantasia, onde há um fluxo incessante e caótico de fenômenos em constante turbulência e que provêm das profundezas de um estado protoafetivo. É esta, em última análise – a pura fantasia – que queremos aqui definir como a componente profunda do “inumano” dentro do humano, à qual não podemos renunciar e que anima o gesto do artista, o seu corpo, dando vida à própria essência das Humanidades.

Retornando ao que dissemos acima, o potencial sensorial do corpo permite ao artista fundir-se com a materialidade das cores e dos sons, produzindo novas obras e novos sentidos, graças ao caráter virtual do inumano, que, a partir de dentro, redistribui e reconfigura as relações sensoriais num sistema sempre novo de equivalências. Portanto, o corpo, como centro produtor de sentido nas artes e como conceito central no discurso das disciplinas humanísticas que refletem sobre as artes, deve ser considerado o verdadeiro polo comum de desenvolvimento da vida humanística em cada época e cultura, atuais ou passadas. Desse modo, na controvérsia entre universalismo e particularismo, deve ser considerado o ponto de referência central para uma compreensão geral das Humanidades¹⁴.

Por fim, gostaria de abordar uma série de questões a que teremos de tentar responder em outro momento e que se relacionam com os problemas

¹³ Davide E. Daturi, “Del cero ‘que no es una nada’ y *Las voces del silencio*: para una introducción al concepto de sentido de horizonte”, em *Meditaciones Estéticas: la Experiencia Sensible y sus Horizontes* (Valencia: Tirant Humanidades, 2024).

¹⁴ Neste quadro, poderíamos também estender nosso discurso a todas as ciências humanas, onde a história em geral e suas áreas específicas, antropologia, psicologia, teoria econômica, teoria da educação, etc., podem ser entendidas a partir da dialética descrita entre o humano e o inumano.

que carregamos desde o século XX em relação à crise da cultura europeia, que agora podemos definir como global. Hoje, mais do que nunca, o mundo ocidental é assolado por uma política que se aproxima das pessoas com o objetivo de gerar consentimento, seguindo as mesmas estratégias estéticas do tecnocapitalismo nascido da cultura de massas. Por meio das tecnologias da informação, podemos determinar o que as pessoas procuram, o que lhes interessa, qual conteúdo atrai mais sua atenção, mas também o que elas temem. Para todo político, saber tudo isso é como ouro, porque ele poderá oferecer às pessoas o que elas pedem, inscrever-se em seus pensamentos, confirmar suas ideias, compartilhar empaticamente seus medos e oferecer-lhes soluções. E, em geral, a linguagem analógica e simbólica é sua principal ferramenta para obter votos em troca desses sentimentos de segurança, alívio e esperança. Diante dessa “miséria simbólica”¹⁵, as Humanidades podem se opor ao desenvolvimento de discursos que favorecem os interesses de poucos, que excluem, que constroem muros e que apelam à guerra? Mas como?

A filosofia tem como tarefa primordial indicar o significado das Humanidades em seu tempo. Ilustrar a tensão entre o inumano e o humano que nos habita é o ponto de partida de toda a atividade humanística, literária ou artística, bem como de toda a reflexão sobre o seu alcance. Mas, enquanto a arte já começou a trabalhar em novas formas de visibilidade e discurso, rumo à transformação de um imaginário coletivo que, em vez disso, endossa em todos os lugares a necessidade de proteger o próprio lugar contra o dos outros, a verdadeira revolução humanística terá de ocorrer por meio de uma filosofia que leve sua mensagem às pessoas a partir da academia, por exemplo, com cafés filosóficos, mas sobretudo aos jovens, nas escolas, no nível secundário superior, para os quais a educação humana deve levar em conta não a repressão do inumano, mas a necessária inclusão – no discurso, na reflexão e no diálogo – da tensão existente na própria realidade entre o humano e o inumano. Para tudo isso, é necessário estabelecer uma nova hermenêutica da realidade baseada no estudo da intuição sensorial e sua relação com o imaginário coletivo e a afetividade. As Humanidades continuam sendo necessárias para visualizar novos mundos possíveis, *comunidades estéticas*¹⁶ feitas não de sujeitos, mas de corpos interagindo em uma única substância em evolução, feita de relações interfactuais¹⁷, em prol da compreensão do outro e da paz. Este, para mim, é o melhor futuro para as Humanidades.

¹⁵ Bernard Stiegler, *Miseria Simbolica* (Milano: Meltemi, 2021).

¹⁶ Stiegler, *Miseria Simbolica*, 23.

¹⁷ Tomo esta expressão do filósofo belga Marc Richir: *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles Fondations* (Grenoble: Jérôme Millon, 2000).

Referências

- André, J. M. *A crise das Humanidades e as novas humanidades*. Biblos, 1(3ª série), 2015, 57-78.
- Aristóteles. *Política*, introd., trad. y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.
- Cícero, Marco Túlio. *Discursos vol. VIII.*, introdução, tradução e notas de Elena Cuadrado Ramos. Madrid: Gredos, 2013.
- Daturi, Davide E. “Del cero ‘que no es una nada’ y *Las voces del silencio*: para una introducción al concepto de sentido de horizonte”, em *Meditaciones Estéticas: la Experiencia sensible y sus Horizontes*. Valencia: Tirant Humanidades, 2024.
- Galeno. *Escritos Filosóficos y Biográficos*. introdução, tradução e notas de Teresa Martínez Manzano. Madrid: Gredos, 2002.
- Grassi, Ernesto. *Heidegger y el Problema del Humanismo*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Lyotard, Jean-François. *O Inumano: Considerações Sobre o Tempo*, trad. de Ana Cristina Seabra e Elisabete Alexandre, Lisboa: Estampa, 1997.
- Maldiney, Henry, *Penser el homme et la folie*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- Ortega e Gasset, José. *Obras Completas, Tomo VII*. Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- Rancière, Jacques. *Aisthesis. Escenas del Régimen Estético del Arte*. Santander: Shangrila, 2014.
- Richir, Marc. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble: Jérôme Millon, 2000.
- Stiegler, Bernard. *Miseria simbolica*, trad. de Rosella Corda, Milano: Meltemi, 2021.
- Vico, Giambattista. *Ciencia Nueva*, introdução, tradução e notas de Rocío de la Villa, Madrid: Tecnos, 1995.

DOSSIER TEMÁTICO:
Ecophénoménologie des Ambiances
Bruce Bégout à Coimbra

BRUCE BÉGOUT À COIMBRA
(NOTE DE PRESENTATION)

BRUCE BÉGOUT IN COIMBRA
(BRIEF INTRODUCTION)

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO¹
JOSÉ MANUEL BEATO²

Abstract: The following brief lines aim to present the Thematic Dossier which, in this issue of the Revista Filosófica de Coimbra, is dedicated to the philosophical project of Bruce Bégout, an original and vigorous thinker who has been making an unequivocal mark on the contemporary philosophical horizon.

Keywords: Bruce Bégout, Eco-phenomenology, Ambiance.

Résumé: Les lignes qui suivent présentent le dossier thématique consacré, dans ce numéro de la Revista Filosófica de Coimbra, au projet philosophique de Bruce Bégout, penseur à l'œuvre originale et vigoureuse qui marque indéniablement la pensée philosophique contemporaine.

Mots-clés: Bruce Bégout, Eco-phénoménologie, Ambiance.

Resumo: Nas breves linhas que se seguem pretende-se apresentar o Dossier Temático que, neste número da Revista Filosófica de Coimbra, se dedica ao projeto filosófico de Bruce Bégout, pensador original e vigoroso que vem marcando de forma inequívoca o horizonte filosófico contemporâneo.

Palavras-chave: Bruce Bégout, Eco-fenomenologia, Ambiência.

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Email: lumbelino@fl.uc.pt; ORCID: 0000-0002-5242-4863.

² Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D – Instituto de Estudos Filosóficos. Email: jose.beato71@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5254-7321

1.

Bruce Bégout est aujourd'hui l'un des noms les plus reconnus et respectés de la pensée philosophique contemporaine. Son parcours s'inscrit dans la tradition phénoménologique³, tout en s'ouvrant à une réflexion originale sur le monde urbain et les formes de vie contemporaines. Il est notamment connu pour ses essais dans lesquels il s'attache à répertorier, avec une rigueur patiente, les systèmes producteurs de significations urbaines et sociales, afin de dévoiler ce qu'il nomme la « subjectivité urbaine ». Ce concept renvoie à la manière dont les productions de l'urbanisme, de l'aménagement et de l'architecture — mais aussi les divers discours, parfois prosaïques, qui contribuent à façonner notre rapport à l'espace urbain — traduisent notre relation à l'espace et participent à déterminer les règles tacites de la vie sociale. D'autre part, il concerne également la manière dont les objets urbains qui nous entourent (routes, bâtiments, affiches publicitaires, mobilier urbain, etc.) prescrivent, dans une certaine mesure, les usages, les comportements et les habitudes qui s'y développent.⁴

Dans le décryptage du système producteur de significations urbaines et sociales développé par Bruce Bégout résonne encore une phénoménologie du quotidien, en ce sens que l'expérience de l'espace urbain permet d'étudier les corrélations a priori entre les vécus conscients et les éléments objectifs qui composent le champ phénoménologique de la ville et de l'urbain. Toutefois, et c'est là un aspect crucial, on comprend aussi que le projet de Bégout implique un élargissement, voire une transformation de la phénoménologie elle-même. Récemment, et toujours au carrefour de l'inspiration phénoménologique, de l'intérêt pour le quotidien et de l'attention aux phénomènes urbains, la publication de *Le concept d'ambiance*⁵ et de *La pensée mersive*⁶ a posé les fondements d'une approche eco-phénoménologique.

³ Bruce Bégout, *La généalogie de la logique* (Paris: Vrin, 2000); ID, *L'enfance du monde* (Paris: éditions de la transparence, 2007); Bruce Bégout, *Le phénomène et son ombre*, (Paris: éditions de la transparence, 2008); ID, *Notre douloureux présent* (Association internationale de phénoménologie, 2023).

⁴ Bruce Bégout, *Le Lieu commun. Le motel américain* (Paris: Allia, 2003); Bruce Bégout, *Zéropolis* (Paris: Allia, 2010); Id, *Suburbia* (Paris: Inculte, 2013); ID, *Los Angeles. Capital du XX^e siècle* (Paris: Barnum, 2019); ID, *En Escalé. Chroniques aéroportuaires* (Paris: Philosophie Magazine Editeur, 2019). Il convient de mentionner que la première traduction d'un ouvrage de Bruce Bégout a récemment été publiée au Portugal: Bruce Bégout, *Dériville. Cidade-deriva. Os Situacionistas e a Questão Urbana* (Coimbra: CAPC, 2024).

⁵ Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance*, (Paris: Seuil, 2020).

⁶ Bruce Bégout, *La pensée mersive* (Paris: PUF 2025).

2.

Considérant tout ce qui précède, la visite de Bruce Bégout à la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra — organisée avec le soutien de l'Unité de Recherche Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH), du Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC) et d'ANOZERO — Bieñal de Arte Contemporânea de Coimbra — fut un événement exceptionnel et mémorable, qui a réuni de nombreux chercheurs portugais intéressés par l'œuvre remarquable du philosophe français.

Pour marquer cette occasion, la *Revista Filosófica de Coimbra* a généreusement accepté d'accueillir dans ses pages un dossier thématique réunissant plusieurs contributions permettant de mieux comprendre et approfondir la pensée de Bruce Bégout.

À la suite de cette « Note de présentation », nos lecteurs trouveront donc quatre textes. Le premier est un travail inédit de Bruce Bégout, intitulé «Phénoménologie et ontologie des ambiances. Pour une pensée mersive». Le second est l'entretien que le philosophe a bien voulu nous accorder. Enfin, deux études inspirées par ses réflexions sur la question des ambiances complètent ce dossier. La première, signée par Gonçalo Santos, approfondit le dialogue entre Bégout et Eugène Minkowski; la seconde, due à Luís António Umbelino, explore le rapport entre Bégout et Maine de Biran.

PHÉNOMÉNOLOGIE ET ONTOLOGIE DES AMBIANCES. POUR UNE PENSÉE MERSIVE

PHENOMENOLOGY AND ONTOLOGY OF ATMOSPHERES.
TOWARDS A MERSIVE WAY OF THINKING

BRUCE BÉGOUT¹

Abstract: Far from designating the way we feel about the varying situations we experience, atmospheres express the expressive and tonal qualities of these situations. Thus, from the perspective of an ecophenomenology of ambiances, it is absolutely useless to distinguish between appearing in itself and appearing to us, to posit, prior to the appearance of a subjective phenomenality of consciousness, an asubjective phenomenality of the world, since, in the manifestation of any ambience, these distinctions no longer apply.

Keywords: Atmosphere, ecophenomenology, appearing.

Résumé: Loin de désigner la manière dont nous ressentons les situations variables de notre expérience, les ambiances expriment les qualités expressives et tonales de ces situations. Ainsi, du point de vue d'une écophénoménologie des ambiances, il est absolument inutile de distinguer apparaître *en soi* et apparaître *pour nous*, de poser, avant l'apparition d'une phénoménalité subjective d'une conscience, une phénoménalité asubjective du monde, puisque, dans la manifestation de toute ambience, ces distinctions n'ont plus cours.

Mots-clés: Ambience, écophénoménologie, apparaître

Resumo: Longe de designar a maneira como sentimos as situações variáveis da nossa experiência, as atmosferas expressam as qualidades expressivas e tonais dessas situações. Assim, do ponto de vista de uma ecofenomenologia das atmosferas, é absolutamente inútil distinguir entre aparecer em si e aparecer para nós, colocar, antes do aparecimento de uma fenomenalidade subjetiva de uma consciência, uma fenomenalidade assubjetiva do mundo, uma vez que, na manifestação de qualquer atmosfera, essas distinções não têm mais sentido.

Palavras-chave: Ambiente, ecofenomenologia, aparecer

¹ Université de Bordeaux-Montaigne/SPH; Email: bruce.begout@gmail.com.

1. Ni vécu ni chose

Une ambiance, à savoir une situation possédant une tonalité affective, n'est rien d'autre que sa manifestation ici et maintenant. Ce qu'elle est, nous ne pouvons le savoir qu'à partir de la manière dont elle nous apparaît. Elle appartient en effet à un type d'êtres qui n'existent qu'en tant qu'ils se manifestent et comme ils se manifestent. Or, si l'on se rapporte à ce que Husserl a établi dans ses recherches phénoménologiques, il n'existe en tout et pour tout que deux grandes régions d'apparaître: la conscience et la réalité extérieure. Tout ce qui apparaît est lui-même distingué selon deux types d'être distincts, et même séparés, comme il est écrit dans le tome 1 des *Idées directrices*, par «un abîme de sens [*Abgrund des Sinnes*]»: le vécu immanent et la chose transcendante. Le champ phénoménal se divise ainsi entre, d'un côté, (a) la région des vécus, que l'on peut elle-même diviser selon des sous-catégories, par exemple celles des vécus intentionnels et des vécus non-intentionnels, des vécus d'acte d'appréhension et des vécus hylétiques simplement «présentatifs» (*darstellenden*), et, de l'autre, (b) la région des choses matérielles, qui, de la même façon, admet à son tour de multiples sous-divisions en fonction du type de choses qui apparaît (chose naturelle, culturelle, artistique, etc.).

Où se situe l'ambiance dans ce schéma? A-t-elle le mode d'être du vécu, et notamment du vécu affectif? Ou, au contraire, en raison de son lien avec les situations spatiales, relève-t-elle de la chose matérielle? Il est tout d'abord évident, pour des raisons que nous allons examiner et sur lesquelles ont insisté plusieurs penseurs, que le phénomène de l'ambiance, si affectif soit-il, n'est pas réductible à un état psychique. Rien dans son apparaître, sa spatialité, sa temporalité, son relief et son air propre, ne renvoie directement à un vécu. Que l'ambiance soit ressentie par un sujet ne signifie pas qu'elle soit un contenu immanent et psychique de ce sujet. Au contraire, ce qui se manifeste immédiatement dans ce phénomène, c'est son caractère pour ainsi dire asubjectif, si l'on entend par là le fait que ce caractère, à savoir sa tonalité affective particulière, n'est pas directement référé à un sujet. L'ambiance que je ressens n'est pas *mon* ambiance, c'est l'ambiance qui apparaît tout autour de moi et que d'autres que moi peuvent ressentir. Alors que je m'attribue automatiquement une sensation affective organique (une douleur) ou un sentiment intentionnel (ma colère à propos de quelque chose ou de quelqu'un), je ressens l'ambiance comme caractérisant aussitôt le monde environnant. Mais ce monde baignant dans une ambiance qui est là autour de moi n'est pas le nouvel objet intentionnel général de ma conscience. Il est ici tout à fait abusif du point de vue phénoménologique de faire de la totalité de l'expérience ainsi présente l'objet qui serait visé. L'objet de

l'ambiance n'est pas la situation dans son ensemble. Avec l'ambiance nous ne passons pas d'une relation intentionnelle à un objet à une relation intentionnelle au monde posé comme totalité des objets, nous passons d'une relation intentionnelle à une présence non-intentionnelle. D'une part parce que nous pouvons toujours entretenir une relation affective intentionnelle avec une situation, par exemple éprouver à son égard un sentiment de joie ou de colère; d'autre part parce que le phénomène de l'ambiance efface lui-même la distinction, dans sa donation, de l'acte de conscience et de l'objet visé. Viser une situation au sein d'un sentiment particulier c'est donc tout autre chose qu'être envahi par le caractère tonal de cette situation. Non seulement le phénomène de l'ambiance n'exprime pas quelque chose qui pourrait être un objet, mais il ne renvoie pas non plus à un sujet qui viserait cet objet de manière affective. Si, dès lors, un vécu organique ou un sentiment renvoie immédiatement à celui qui les ressent, de sorte que le caractère subjectif de ces vécus constitue une de leurs qualités manifestes, au sens où je ne peux pas aimer quelque chose sans savoir que je l'aime et sans savoir que cette relation immédiate à moi-même se manifeste dans le sentiment lui-même, il n'en va pas de même pour l'ambiance. L'ambiance lugubre d'une ruelle sombre et pluvieuse un soir d'hiver n'exprime en rien, dans sa manifestation, une modification affective de la subjectivité ni ne renvoie à elle; elle témoigne d'une qualité expressive de la situation elle-même. Que nous soyons capables de ressentir ce caractère lugubre de la situation, et même de le reconnaître comme tel en l'exprimant dans un jugement, ne signifie pas que nous en sommes les créateurs. C'est lui qui, comme une sorte d'affordance affective², sollicite notre expérience et cela parce qu'il *habite* de prime abord cette situation et la remplit de toute son expressivité. Partant, la situation donnée affiche un air lugubre *indépendamment* des éventuels sujets présents au sein de cette situation et capables de la saisir comme lugubre.

Or, pour Husserl, les vécus, si divers soient-ils, sont toujours des contenus immanents de la conscience, à savoir des parties *réelles* de son *continuum*, contenus immanents qui renvoient en outre à un unique centre d'expérience nommé sujet ou pôle-moi (*Ichpol*). Il n'existe manifestement

² Sur le rapprochement entre atmosphères et affordances (ou invites) affectives, voir Daniel Vesperman, «L'expressivité des atmosphères affectives comme articulation: Intégrer affectivité incarnée et constitution narrative de sens», in, *Le corps en émoi*, A. Delamare, A. Deudion et N. Depraz (éd.), Paris, Editions des compagnons d'Humanité, Bibliothèque des temps présents, 2022, p. 246: «les affordances affectives sont donc considérées comme un phénomène candidat pour spécifier la manière dont l'expressivité pourrait être liée aux normes perçues, afin de clarifier les atmosphères en tant que *gestalts* affectives». Cf. également, J. Krueger & G. Colombetti, «Affective affordances and Psychopathology», *Discipline Filosofiche*, 28, 2 (2018), 221-247.

rien de tel pour les ambiances. Phénoménologiquement parlant, il est donc erroné de rapporter ces phénomènes *immédiats*, *ubiquitaires* et *holistiques* que sont les ambiances à des contenus internes de la conscience. D'ailleurs, le sujet d'expérience fait lui-même spontanément la distinction entre, d'un côté, un vécu affectif interne, intentionnel (sentiment) ou non (sensation organique), et, de l'autre, une ambiance. Lorsqu'il éprouve *in situ* une ambiance, il sent quelque chose flottant autour de lui qui, tout en le pénétrant et l'enveloppant, le *décentre*, quelque chose qui semble appartenir plutôt au milieu ambiant dans lequel il est inséré qu'à sa sensibilité personnelle. Ce n'est pas ici le problème de la localisation de cet affect, en moi ou hors de moi, qui pose question, car, en ce sens, un sentiment intentionnel n'est pas plus *localisable* dans mon corps ou dans le monde, mais celui de sa qualité affective elle-même. Les propriétés phénoménales des ambiances, notamment leur dimension causale, spatiale et temporelle, se manifestent de manière autonome, sans se référer à un centre d'expérience que serait le moi ou la conscience émue. Bien que *conditionnée* par la présence d'une subjectivité affective, l'ambiance exprime un contenu phénoménal qui ne renvoie en rien à cette condition et la transgresse dans son mode de donation et ses données concrètes.

Par conséquent, à la différence du vécu concret, intentionnel ou non, le phénomène de l'ambiance n'appartient pas à la sphère immanente réelle³ et, comme tel, il ne se réfère pas dans son mode d'être à un sujet-pôle dont il serait le vécu. Car un vécu n'est pas uniquement un contenu réel de la conscience, c'est aussi pour Husserl un phénomène qui, en raison de la centration égologique de toute conscience, manifeste, dans son apparition même, sa dépendance vis-à-vis du moi. Cette dépendance s'exprime clairement par exemple dans son mode de temporalisation absolument identique à celui de la conscience dont il forme une partie concrète. Tout vécu est une partie réelle du flux de conscience égoïque. Or, sur ce point, le caractère temporel des ambiances n'a rien de commun avec celui des vécus immanents s'écoulant dans le flux de la conscience selon les lois de la présentation, de la rétention et de la protention. Là encore sa donation temporelle se singularise de celle des états de conscience fluents. Ce faisant, fait également défaut à ce phénomène la donation *adéquate*, voire *apodictique* du vécu interne, qui ne peut pas ne pas être saisi en sa totalité par le sujet qui le vit au moment où il le vit.

³ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, tome I, trad. J-F. Lavigne (Paris: Gallimard, 2018), 107: «Sous le nom de vécu au sens le plus large du terme, nous entendons tout ce qui se trouve dans le flux du vécu; donc non seulement les vécus intentionnels, les *cogitationes* actuelles et potentielles, prises dans toute leur teneur concrète, mais encore tout ce qu'on pourra trouver de moments réels quelconques dans ce flux et ses parties concrètes».

Tandis que «toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet»⁴, et que donc sont exclus pour «la sphère absolue» du vécu le conflit, le simulacre et l'altérité, la saisie d'une ambiance ne relève pas de ce vécu non perçu qui était là avant que le regard de la réflexion ne se tourne vers lui et ne l'aperçoive comme une donnée absolue. À cet égard, si la réduction phénoménologique consiste, comme l'indique encore Husserl dans le § 37 de sa *Phänomenologische Psychologie* de 1925, à reconduire le regard vers les composantes réellement immanentes de la conscience que sont les *data* hylétiques et les actes intentionnels⁵, alors celle-ci ne peut s'appliquer aux ambiances qui, en raison de leur caractère non immanent et asubjectif, ne sont pas susceptibles d'être réduites à de telles données phénoménologiques internes.

Est-ce à dire alors que l'ambiance aurait le mode d'être des choses? Pas vraiment. Il est en effet impossible de lui attribuer les modes de la donation spatiale et matérielle des choses, notamment la donation par esquisses. Que les ambiances possèdent ainsi des qualités spatiales, notamment l'enveloppement et l'amplitude, ne signifie pas que cette spatialité soit celle des choses. Leur style est tout à fait différent. Si une chose ne peut nous apparaître que *sous une face*⁶, mais jamais sous toutes, et si cette apparition *sous une face* implique d'autres co-apparitions possibles sous d'autres faces, en fonction de la relation perspective qui se noue entre elles et le sujet qui les perçoit, l'ambiance ne possède absolument pas ce mode de donation *unilatéral*. On ne peut tourner autour d'une ambiance pour y découvrir de nouvelles faces cachées. Il n'y a donc aucun sens à se demander si une ambiance pourrait nous apparaître comme une chose avec sa donation par esquisses et horizontale. En outre, une ambiance n'est pas non plus la combinaison d'une donnée intuitive (la face perçue) avec un ensemble de co-données seulement aperçues dans une unité de chose posée comme une idée téléologique de type kantien. Si la perception de chose se caractérise dès lors par un mélange de perçu et d'aperçu, de données et de co-données dans un processus qui associe intuition et idée (celle de l'unité téléologique de la chose), le phénomène de l'ambiance se présente quant à lui dans une donation totale et sans reste. En un sens, à rebours de la transcendance de la chose qui est toujours *plus* ou *moins* que ce qu'elle est, une ambiance se donne toujours en une totalité présente et indécomposable, et si elle peut changer dans le temps – et c'est bien ainsi qu'elle se donne d'ordinaire en son caractère passager et fugace – elle ne le fait pas selon la règle des modifications chosales. Aussi une am-

⁴ Husserl, *Idées*, 138.

⁵ Edmund Husserl, *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, (Paris: Vrin, 2001), 178.

⁶ Husserl, *Idées*, 130 sq.

bianche ne peut-elle *décevoir* une attente comme peut le faire une perception de chose, étant donné qu'elle se donne tout entière dans sa présence phénoménale et ne contient aucun cours de confirmation ou d'infirmité de sa donation ultérieure. Qu'elles soient plaisantes ou déplaisantes, durables ou passagères, les ambiances se manifestent donc comme des totalités spatiales non figurales et non substantielles. Elles n'ont pas de faces, de silhouettes, de perspectives, et, pour cette raison, elles ne se déroulent pas selon un cours réglé d'apparitions graduelles comme le font les choses spatiales qui, selon une téléologie infinie, visent toujours au-delà d'elles-mêmes une chose idéale jamais donnée⁷. Étant donné qu'elles ne possèdent pas de figure, mais un *air*, à savoir une tonalité spécifique, les ambiances manifestent plus l'arrière-plan expressif de la situation qu'une quelconque qualité appartenant aux entités composant cette situation. Ce sont des phénomènes qui expriment sur un mode affectif l'arrière-fond toujours variable de l'expérience et non ses formes perceptibles.

En résumé, pour saisir ce qu'est une ambiance, il faut préalablement se défaire des concepts traditionnels de sujet et d'objet et, dans le même mouvement, repenser la présence de l'homme dans le monde sur un mode autre que celui de l'intentionnalité⁸. Phénoménologiquement parlant, dans une ambiance, il n'y a pas de directionnalité intentionnelle. Celle-ci ne se présente pas comme ambiance *de ceci* ou *de cela*, c'est une présence affective globale et en expansion. La tonalité particulière d'une ambiance n'est donc pas son *objet*, ce n'est pas ce qu'elle vise et qu'elle recherche à rejoindre dans une donation totale, c'est tout simplement elle-même dans une donation déjà totale. Envahi par elle, je ne suis pas tourné vers la situation comme vers un objet que je revêts d'une valeur affective. Le monde lui-même comme la totalité ambiante de tous les étants n'est pas l'objet de ce que je ressens dans l'ambiance, car ce que je ressens c'est l'ambiance et non le monde ambiant. Je vis cette situation selon l'ambiance sans ressentir la moindre relation intentionnelle. Par exem-

⁷ Alors qu'une chose réclame en raison de son caractère auto-transcendant et horizontal une *exploration* quasi infinie, une découverte sans cesse progressive et auto-correctrice, l'ambiance met fin à toute attitude d'exploration puisque ce qu'elle a à livrer elle le livre tout de suite dans la totalité impressionnelle de sa manifestation. Ce mode de donation implique donc de notre part une réadaptation des techniques de connaissance.

⁸ Comme l'avait bien compris Heidegger qui, avec le concept de *Stimmung* développé dans *Etre et temps* (1927) puis dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929), essaie, le premier dans l'histoire de la pensée, de mettre au jour cette dimension ambiante de l'être-au-monde, irréductible, d'un côté, à l'être subjectif avec ses états privés et internes et, de l'autre, à l'étant chosial avec sa spatialité divisible et ses limites extérieures. L'ambiance n'est ni un affect organique-humoral ni un sentiment intentionnel-objectivant, c'est une expérience affective sans objet qui imprègne l'individu mais surtout la situation dans laquelle il se trouve.

ple, dans une atmosphère de joie ou d'inquiétude, il n'y a nulle trace de *visée de quelque chose*, nulle tension intentionnelle d'un sujet vers un objet, un état de choses ou une valeur. En revanche, je suis empli par l'affect ambianciel de joie ou d'inquiétude présentement manifeste dans la situation.

2. Ambiances et tiers être

Faut-il alors considérer que les ambiances sont des phénomènes mixtes empruntant leurs qualités, d'un côté, aux vécus immanents et, de l'autre, aux choses transcendantes? Ou faut-il plutôt admettre, en respectant à la lettre le pacte phénoménologique de l'équivalence entre mode d'apparaître et type d'être, qu'elles désignent une toute nouvelle région phénoménale, irréductible à la fois à la conscience et à la réalité chosale?

Si l'ambiance ne possède pas le mode de manifestation d'un vécu ni celui d'une chose spatiale, il serait pour le moins étonnant qu'elle découle du mélange des deux. Comment d'ailleurs quelque chose pourrait-elle être la combinaison de deux types d'être absolument contradictoires? Que veut-on dire exactement lorsque l'on dit de l'ambiance qu'elle serait un phénomène à la fois subjectif et objectif, mi vécu mi chose? Ce qui est sûr, c'est que cette théorie du mélange, que l'on rencontre souvent chez les atmosphérologues, présentant les atmosphères comme des phénomènes ambigus relevant à la fois des vécus et des choses doit, sous peine de rester énigmatique, répondre à deux questions fondamentales:

Premièrement, comme un phénomène pourrait-il *dériver* de la synthèse effective de deux phénomènes avec lesquels il n'a aucun rapport? Deuxièmement, comme ces deux types de phénomènes opposés, le vécu et la chose, peuvent-ils *se mêler* en un troisième type de phénomènes alors même qu'ils ne possèdent rien de commun? Il nous semble donc que, pour des raisons phénoménologiques et eidétiques qui tiennent au respect de leur mode de donation, les ambiances ne sont ni des quasi vécus, ni des quasi choses, encore moins des phénomènes qui seraient à la fois des vécus et des choses⁹. Ou alors si une ambiance paraît exprimer quelque chose qui appartient à l'un et à l'autre, c'est peut-être parce qu'elle manifeste quelque chose qui, les précé-

⁹ Sur ce point, nous nous écartons de la conception heideggérienne de la *Stimmung* (ambiance), telle qu'il la déploie à l'occasion de l'analyse de l'ennui dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*: «la chose ne provoque pas l'ennui, mais ce dernier lui est tout aussi peu attribué par le sujet. Bref, l'ennui – et fondamentalement toute ambiance – est un être hybride, en partie objectif, en partie subjectif», Martin Heidegger, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude* (Paris: Gallimard, 1992), 138.

dant tous deux, n'appartient ni à l'un ni à l'autre. Il convient donc de mettre au jour *une troisième manière d'être*¹⁰ ne relevant pas des deux premières (le vécu et la chose) et n'en étant pas non plus le simple assemblage. Aussi l'ambiance ne peut-elle être, en raison de son hétérogénéité ontologique radicale, ni l'un ni l'autre et encore moins l'un et l'autre. De nombreux chercheurs qui s'intéressent aux ambiances et à leur spécificité ontique soulignent la nécessité d'admettre ce troisième type d'être. Conscients d'agir dans un esprit contraire à celui de la sobriété ontologique exigée par Ockham, ils réclament cet *élargissement* du champ des étants. D'une certaine façon, ils souscrivent à ce que Griffero nomme un «inflationnisme ontologique»¹¹. Etant donné, d'une part, que les ambiances existent sans conteste, ce que nous croyons fermement puisqu'elles se manifestent tous les jours à nous et que nous les ressentons de manière immédiate, et, d'autre part, que les types connus d'être, psychique et physique, ne leur conviennent pas, il faut alors accorder sans plus tarder aux ambiances un mode d'être original sur la base de leur mode d'apparaître. Il faut ajouter à cela que le pacte phénoménologique, posant la nécessité de tirer des données phénoménales tout ce que nous pouvons apprendre au sujet de leur mode d'apparaître comme de leurs contenus apparaissants, nous enjoint de prendre au sérieux ce mode de donation ni psychique ni physique des ambiances. Autrement dit, une ambiance, puisqu'elle n'appartient ni à la région *conscience*, ni à la région *chose*, mais à une région de phénomènes originaux, *prescrit* de manière *a priori* ses modalités de manifestation et la manière dont nous devons la penser. Notre travail écophénoménologique ne consiste en rien d'autre qu'à répondre à ses *prescriptions* venant des phénomènes, à se mettre à leur écoute, à les respecter et à en rendre compte.

Avançons dans l'élucidation onto-phénoménologique des ambiances. Si l'ambiance ne renvoie ni à un vécu ni à une chose, elle semble renvoyer à un type d'expériences de ce qui se tient *entre*¹². D'une part, entre les choses elles-mêmes et, d'autre part, entre ces choses distinctes de leur fond et nous-mêmes. Mais là encore tout dépend de la manière dont on conçoit cette dimension écophénoménologique de l'*Entre*. Il ne suffit

¹⁰ Cf. Tonino Griffero, *Quasi-Things. The paradigm of atmospheres* (Albany: SUNY Press, 2017), XIII: «tertiary qualities or sentimental (and therefore atmospheric) ones, which permeate the space in which they are perceived».

¹¹ Griffero, *Quasi-Things* 53.

¹² Griffero, *Quasi-Things* XIV: «So in most cases, in our everyday life, atmospheres exist “between” the object (or rather, the environmental qualia) and the subject (or rather, the felt-body)». Même idée in Tadeshi Ogawa, *Phenomenology of Wind and Atmosphere*, Mimesis International, Series “Atmospheric spaces” n°9 (2021), 16: «Contemporary phenomenology is increasingly turning its attention towards what is “between” human beings and things; to what is between subject and object».

pas de dire que les ambiances relèvent de ces phénomènes *se glissant* entre les choses et nous, il faut préciser la nature de «cette nouvelle catégorie ontologique»¹³. Comment procéder? On peut tout d'abord saisir l'Entre comme ce qui relie les entités séparées. Ici l'Entre assume alors le rôle d'un *intermédiaire*. Il sert de point de passage entre le psychique et le chosal. Mais on peut, d'un autre côté, et de manière sans doute plus profonde, saisir cet Entre, non comme ce qui appartiendrait aux éléments distincts, à savoir un *entre-deux*, mais comme ce qui les précède depuis toujours. Dans le premier cas, l'Entre relève d'une *interface* qui, joignant les séparés, les fait communiquer selon une dimension commune. Le tiers est le résultat du *mélange* des deux premiers types d'être. On dépasse l'opposition du sujet et de l'objet en créant une sorte d'être hybride: le «sujobjet». Dans le second cas, l'Entre n'unifie pas les parties éloignées les unes des autres, il les biffe plutôt pour en révéler le fond ontologique commun. Ici, le tiers ne résulte pas d'une *réunion* des deux premiers éléments existants, il apparaît comme une dimension commune à ces éléments qui ne renvoie ni à l'un ni à l'autre. Tandis que l'Entre joue dans le premier cas de figure le rôle de la fusion, il ne fait rien fusionner dans le second cas, mais il replonge les entités distinctes dans une expérience mersive, homogène et originelle. Au commun qui naît d'une synthèse s'oppose le commun qui précède toute thèse¹⁴. Le modèle ontologique du tiers-être appartient dans le premier cas à l'assemblage, dans le second à l'affinité.

Il va sans dire que, pour nous, l'expérience de l'ambiance révèle ce fond commun de toute situation mondaine qui ne résulte pas d'un fusionnement d'éléments mais d'une affinité de tout avec tout. Chaque ambiance détermine les modalités selon lesquelles nous les prenons en vue. La logique de la mersion étant radicalement hétérogène à celle de la jection¹⁵, si, par conséquent,

¹³ Griffero, *Quasi-Things*, XV.

¹⁴ Inspiré par Schmitz et Griffero, le travail de Tadashi Ogawa cherche à mettre au jour sous le nom de *Ki* (esprit, air, souffle, vent, etc.) cette présence médiale de l'atmosphère qui précéderait le coupage et couplage ontologiques entre les sujets d'un côté et les objets de l'autre, et s'écoulerait comme une énergie vitale entre eux cf. Ogawa, *Phenomenology of Wind and Atmosphere*, 21: «my thesis is the following: the totality of atmosphere, manifesting itself within the human existence before anything else as world-horizon (...) is the pre-predicative, pre-logic dimension of what is “between” human and world». Même idée, p. 21: «atmosphere determines human beings before our identification with a subject and our independence from objects».

¹⁵ Par *jection*, il faut entendre ici, rappelons-le, un modèle théorique selon nous dominant dans la pensée occidentale où la compréhension de la réalité s'opère à partir de la présupposition (a) de substrats (le *jectum* du support constant) psychiques et physiques et (b) de relations entre ces substrats posés (relations d'introjection et projection entre

vécus et choses peuvent donner lieu à des expériences semblant brouiller leurs frontières, ce n'est pas parce que les vécus possèdent en eux quelque chose des choses et les choses quelque chose des vécus, mais parce que vécus et choses possèdent en eux quelque chose de commun qui n'est ni vécu ni chose: le fond homogène de l'expérience, l'unité non synthétique de la *médiance* qui précède toute immanence et toute transcendance. C'est dire que l'ambiance est *hétérogène* au vécu et à la chose, comme à leur mélange, mais c'est dire aussi que le vécu et la chose possèdent, en deçà de leur spécification, un fond commun ni vécu ni chosal, à savoir une *affinité transcendante*. Pour autant, ce fond continu d'homogénéité que révèlent les ambiances, même les plus passagères, n'engendre pas par lui-même les différences spécifiques du vécu et de la chose, il se maintient plutôt en elles en dépit de leur hétérogénéité. Il est ce qui est plus originel que toute finitude, à savoir que toute séparation. La spécification du vécu et de la chose n'est donc pas présente dans le fond, ni même à titre de potentialités. Ce qui se trouve en lui, c'est le *tiers être* auquel participent tous les êtres en dépit de leur spécification ontique. Le fond – à savoir l'Entre médial ou le champ homogène de l'expérience – demeure continuellement *co-présent* dans les étants psychiques et chosaux, comme si ceux-ci, tout en se déterminant selon les *a priori* matériels de leur région ontique respective, conservaient en eux un plan d'indétermination. Il nous faut donc redécouvrir l'Entre, le fond pré-dualiste de l'être, non comme relation entre les choses (et entre les sujets), mais comme ce qui les précède et les traverse. Car il y a une présence du fond qui n'advient pas qu'avec les sujets et les objets et qui, à plus forte raison, ne résulte pas de leurs rapports. Aussi, en tant qu'elle est manifestation de l'Entre, l'ambiance peut-elle être différente du vécu et de la chose et pourtant exprimer quelque chose de commun auquel participent, à leur niveau, le vécu et la chose, en tant qu'eux aussi contiennent, dans leur être spécifique, une dimension infra-spécifique. Il y aurait donc dans le vécu et la chose la persistance d'un fond non spécifié. Cette affirmation n'est pas le résultat d'une spéculation métaphysique sur les origines pré-phénoménales du monde posé comme puissance illimitée d'engendrement, mais le constat phénoménologique tiré de l'expérience des ambiances et de la manière dont elle prescrit la façon de les recevoir et de les concevoir¹⁶. Car c'est à chaque fois cette *affinité*

sujets et objets).

¹⁶ Ce qui signifie plus généralement que nous ne pouvons pas poser *sur le même plan* les trois types d'être, le vécu, la chose et l'ambiance, puisque les deux premiers ne s'opposent pas entre eux comme ils s'opposent à l'ambiance. La différence entre le vécu et la chose n'est pas équivalente à la différence entre le vécu ou la chose d'un côté et l'ambiance de l'autre. Entre le vécu et la chose, il n'y a rien de commun du point de vue de leur être spécifique, et pourtant ils possèdent quelque chose de commun qui subsiste en eux malgré leur spécification. Si l'ambiance a un mode d'être propre qui s'oppose radicalement aux

transcendantale de toutes choses – en bien ou en mal – qui est ressentie dans l'ambiance et qui lui confère son caractère anti-dualiste et mersif.

Mais n'est-ce pas poser alors l'existence d'une ambiance originelle qui précéderait *de facto* les éléments psychiques et chosaux semblant tout de même la composer et concevoir de manière pré-subjective une expérience ambiancielle des situations? Comment peut-on affirmer la présence d'une ambiance *en soi*, d'une ambiance comme qualité intrinsèque du fond de la situation, sans un sujet qui en ferait l'expérience sur un mode fusionnel ou non?

On l'a dit, la phénoménologie des ambiances implique une *dépsycho-logisation* et une *déchosification* de l'expérience. C'est quand le champ des sujets et des objets est suspendu, à savoir que notre conscience intentionnelle faisant le pont entre eux est abolie, que se manifeste une présence de type ambianciel. Dans ces conditions, l'étude philosophique des ambiances ne peut s'appuyer d'emblée sur la présupposition de subjectivités vivantes d'un côté et de situations objectives de l'autre. Elle appartient aux approches non dualistes qui, par un réalisme direct, entend parler des phénomènes tels qu'ils se donnent. Néanmoins, s'il n'est pas difficile d'admettre, comme nous l'avons montré plus haut, que les ambiances forment des phénomènes non chosaux, dans la mesure où elles ne sont pas des entités substantielles, délimitées et durables, il semble difficile et problématique de les détacher entièrement de l'expérience subjective. Que peuvent signifier des ambiances concrètes, avec leur ton caractéristique et leur durée propre, qui se produiraient en dehors de la présence de sujets censés ressentir ces ambiances? Peut-on vraiment affirmer que les ambiances forment des phénomènes indépendants des sujets en tant qu'elles manifestent le fond présubjectif de toute expérience? Toute ambiance, joyeuse ou triste, passagère ou durable, n'est-elle pas *l'ambiance de quelqu'un*? Ne nécessite-t-elle pas la présence d'une personne émue pour advenir et paraître? Que signifierait une joie ou une tristesse qui ne serait pas corrélée à un sujet qui l'éprouve?

Pour répondre à ces questions, il faut tout d'abord montrer que tout phénomène n'est pas nécessairement subjectif et que, par conséquent, de multiples choses et non choses se manifestent à chaque instant dans le monde sans

modes d'être du vécu et de la chose, elle manifeste aussi ce fond tonal de l'expérience auquel participent également, en dépit de leur séparation et de leur spécification, les vécus et les choses. Par où l'on voit que l'ambiance ne résulte pas du mélange des vécus et des choses en leur être spécifique, ce qui est impossible eu égard à leur hétérogénéité ontologique radicale, mais exprime sur le mode d'une affinité transcendante un fond d'être encore présent dans les vécus et les choses. Le commun ou l'Entre que révèle l'ambiance est la manifestation de ce fond qui ne provient pas du fusionnement du vécu et de la chose hétérogènes, mais de la présence en eux d'une dimension non spécifiée: l'affinité transcendante. Ce n'est pas un entre-deux, mais un *entre les deux*.

qu'il y ait à proximité d'elles des sujets capables de les percevoir. Il existe ainsi une dimension phénoménale intrinsèque au monde, aux choses et aux événements qui n'a pas attendu sa réception *dans* et *par* un sujet pour apparaître. Le champ phénoménal n'advient pas grâce à notre intervention. Il lui préexiste. Avant d'être une condition subjective de réception, voire de constitution, l'apparaître est une propriété de tout ce qui est. Toute phénoménalité n'est donc pas subjective, à savoir dépendante d'une conscience perceptive et centralisatrice, et la phénoménologie elle-même doit reconnaître, en-deçà de la phénoménalité subjective, à savoir l'apparaître *pour nous* dans la conscience, une phénoménalité du monde lui-même. C'est la raison pour laquelle on peut affirmer à bon droit que, si diverse soit-elle dans ses présentations concrètes, la phénoménalité est une caractéristique intrinsèque des choses et des non-choses, et qu'elle ne se réduit pas à sa traduction subjective. Autrement dit, avant le *phantasma*, il y a le *phainoménon*, avant la représentation subjective, il y a quelque chose qui apparaît *de* et *par* lui-même. On pourrait même ajouter qu'avant l'objectivation d'un quelque chose et la subjectivation d'un quelqu'un, il y a là, tout autour de nous, et sans nous, une présence expressive générale. Ainsi, instruit par la phénoménologie asubjective de Patocka, d'Arendt ou de Barbaras, il ne nous paraît pas aberrant de dire qu'il puisse y avoir apparition effective d'ambiance sans une personne pour laquelle il y aurait une telle ambiance. Non seulement il existe un monde sans nous, mais ce monde sans nous apparaît sans nous et n'a pas besoin de nous pour apparaître¹⁷. On pourrait néanmoins objecter que l'ambiance n'est pas tout à fait un phénomène comme un autre en tant qu'elle exprime une tonalité affective. Comment le champ phénoménal pourrait-il être ainsi affectif sans se référer à un sujet? C'est que, en vérité, l'affectivité d'une ambiance n'est pas celle d'un sentiment subjectif. Elle désigne ici une qualité expressive des situations. Tel paysage, tel moment du monde, tel environnement, possèdent à un moment donné une ambiance, à savoir expriment, de manière atmosphérique et physionomique, des qualités singulières qui appartiennent qu'à eux et qu'aucun sujet ne peut créer de lui-même. Imaginons une situation où aucun témoin ne serait présent: il y aurait alors, non seulement une *visibilité* de cette situation, à savoir le fait qu'elle se manifeste sans nous, mais il y

¹⁷ On pourrait même ajouter ici l'idée que, lorsqu'il apparaît *pour* et *en nous*, il n'est pas arrivé à destination ou complété. Son apparaître, tout expressif qu'il soit, est *indifférent* à notre phénoménalité subjective et ne dépend pas d'elle, ni comme son réceptacle ni comme son témoin privilégié. L'apparaître *en soi* du monde n'a pas besoin de l'apparaître *pour nous* de la conscience pour se manifester réellement ou entièrement. Même si personne n'était là pour recueillir cet apparaître – telle a été longtemps la situation cosmique antérieure à l'homme et telle sera la situation cosmique postérieure à lui –, il apparaîtrait et il apparaîtrait pleinement.

aurait également une *ambiancialité* de cette situation, à savoir le fait qu'elle dégage déjà une tonalité affective particulière. Que cette ambiancialité soit éprouvée ou non par une personne ne change rien à son air et à son relief tonal. Elle possède déjà son apparaître spécifique, s'exprime et se diffuse. Le propre du phénomène est de se manifester de lui-même. Il ne faut donc pas mesurer l'être phénoménal des ambiances à l'être du sujet pour lequel il y aurait des ambiances. De ce point de vue, la mise en avant systématique de la présence subjective, et de son rôle de *convertisseur* phénoménal, masque la phénoménalité des ambiances et le fait que leurs qualités affectives et expressives ne dépendent en rien de tels sujets récepteurs ou projectifs.

3. Ambiance en soi, ambiance pour nous

Mais faut-il alors distinguer entre, d'un côté, cette ambiance *originelle* et *en soi*, c'est-à-dire cette expressivité autonome des situations, et, de l'autre, l'ambiance *dérivée* et *pour nous*, celle que nous ressentons? Si l'on procède ainsi, par exemple comme le fait souvent Gernot Böhme qui différencie entre, d'une part, «l'élément atmosphérique», à savoir l'atmosphère objective non encore ressentie et, d'autre part, «l'atmosphère»¹⁸ proprement dite lorsque cet élément atmosphérique est réellement ressenti par un individu, ne nous exposons-nous pas à la ré-introduction d'une nouvelle dualité, non plus celle des vécus et des choses, mais celle de l'ambiance en soi et de l'ambiance pour nous? En opérant cette distinction, n'est-on pas conduit à poser la perception de l'atmosphère comme antérieure à l'épreuve de sa teinte affective et donc à manquer l'affectivité primordiale du phénomène ambianciel? On pourrait très bien supposer, dans cette perspective, que les ambiances primaires ne seraient que des ambiances *en puissance*, au sens où la situation posséderait un caractère expressif potentiel, qu'*actualiseraient* seulement les sujets qui les ressentent et les font accéder à la phénoménalité réelle. Il y aurait ainsi dans le monde des facteurs objectifs qui *prédisposeraient* à l'apparition des ambiances (lumière, son, odeurs, paysage, etc.) et ensuite seulement, lorsque ces facteurs agissent réellement sur des subjectivités présentes, l'émergence alors d'ambiances effectives. Dans ce cas-là, il serait difficile d'affirmer que les situations constituent des ambiances. Mais on pourrait toujours dire que, en raison des traits expressifs qui les caractérisent, ces situations *favorisent* en nous l'apparition des ambiances. Les

¹⁸ Gernot Böhme, *Aesthétique, Pour une esthétique de l'expérience sensible* (Dijon: Presses du réel, 2020), 85: «rappelons que nous établissons ici une différence entre l'atmosphère, en tant que modalité caractéristique de la co-présence, et l'élément atmosphérique qui forme une certaine classe de phénomènes naturels».

ambiances ne seraient pas encore là, mais elles seraient néanmoins prêtes à *éclore* si un sujet passant par là les ressentait effectivement. Or cette manière de faire, qui, notons-le, emporte souvent l'adhésion de ceux et celles qui se questionnent à propos des ambiances, ne nous convainc pas vraiment. Pour quelles raisons? Principalement, parce que, du point de vue phénoménologique, le seul où nous nous plaçons, il n'existe pas de *dérivation*. Nulle part nous ne faisons la rencontre effective avec cette distinction et ses deux éléments. Nous sentons une ambiance, nous ne sentons pas la *transition* d'une ambiance *en soi* vers une ambiance *pour nous*. De la même manière, nous n'éprouvons pas l'ambiance comme le *passage* à l'acte d'une puissance expressive antérieure. Nous sommes donc conduits à dire que l'ambiance *pour nous* n'est pas autre que l'ambiance *en soi*, *premièrement* parce que nous n'avons aucun moyen de montrer en quoi elles diffèrent, étant donné que nous sommes incapables de les poser comme des types d'expérience différents puis de les comparer entre elles, et *deuxièmement*, et de manière plus phénoménologique, parce que la manière dont la première se donne n'est pas différente de celle de la seconde. L'homme ne peut découvrir l'être comme monde qu'à l'intérieur d'un mode prédéterminé de l'ambiancialité. Et ce qu'il découvre là, ce n'est ni lui, ni la relation qu'il entreprendrait avec ce qui se tient devant lui ou avant lui, mais cette présence tonale de ce qui l'entoure et qui le précèdera toujours et se développera sans lui. Par où l'on voit que la tonalité affective n'est pas une structure *a priori* de l'ouverture au monde de l'être humain; elle est une structure *a priori* de ce monde lui-même¹⁹. Et tel est ce que nous ressentons dans n'importe quelle ambiance: cette préséance de l'expression sur toute impression. La fidélité *aux choses mêmes* nous conduit ainsi à poser que l'apparaître pour nous des ambiances confirme leur apparaître en soi. Nous éprouvons d'ailleurs de manière subjective le caractère absolument asubjectif et anonyme de l'ambiance, attendu que nous la vivons comme une ambiance qui appartient à la situation et non à nous-mêmes ressentant cette situation. Notre perception des ambiances relève du réalisme direct qui postule, au-delà de la perception elle-même, l'existence indépendante du perçu. Dans l'ambiance, aucun des deux termes supposés de la relation (vécu et chose) n'apparaissent, ni ne nous apparaissent, enco-

¹⁹ Sur cet *a priori* affectif et climatique, cf. Henri Maldiney, *Regard, Parole, Espace* (Lausanne: L'âge de l'homme, 1973/1994), 141: «Tristesse ou joie, angoisse ou confiance sont contemporaines de la phénoménalité des choses avant qu'elle n'ait cristallisé en objets, en individualités matérielles closes. Elles sont les *a priori* d'une communication avec le monde et peuvent, seules, articuler les structures pathiques de l'espace et du temps – qui sont les dimensions anticipatives de toute chose à paraître».

re moins cette relation *sans* ou *avant* les termes reliés²⁰. L'ambiance ne se donne pas en effet comme une *relation*, mais comme une présence totale, enveloppante et pénétrante. Non seulement les choses et les situations existent sans nous, mais elles nous préexistent toujours avec leurs qualités physiologiques et ambiancielles propres. Dans ces conditions, l'ambiance ne découle pas de la *relation* qui s'instaurerait entre une situation mondaine et nous, elle est déjà présente de manière *irrelative* dans cette situation. Si l'on peut, d'une certaine façon, penser l'ambiance primaire comme caractérisant des situations dans le monde sans nous, à savoir des présences expressives et affectives sans sujet, on doit également reconnaître que les ambiances dites secondaires, celles que nous éprouvons à chaque instant de nos vies, se présentent alors *comme* ces ambiances primaires. Dans le cas des ambiances, l'apparaître subjectif se révèle lui-même apparaître en soi et s'efface devant lui. Dès lors, la phénoménalité humaine n'est pas tant un miroir déformant qu'il faudrait briser pour accéder au réel qu'une vitre si transparente et si immatérielle qu'elle nous le livre comme tel.

Ainsi on peut affirmer que l'*antéposition* des ambiances primaires est justifiée phénoménologiquement par la façon dont les ambiances secondaires sont elles-mêmes vécues, à savoir comme des ambiances primaires. En l'occurrence, l'expérience subjective des ambiances ne fait pas la différence entre l'originel et le dérivé, l'en soi et le pour nous, et c'est la raison pour laquelle, en vertu de sa phénoménalité propre (la conscience sensible et perceptive), elle livre l'ensemble du contenu ambianciel de l'expérience comme un caractère global, impersonnel et anonyme. En cela, le sujet des ambiances les ressent comme des caractères du fond de la situation, même lorsque ces caractères sont oppressants. Si le sujet réagit à une ambiance négative (triste, hostile, angoissante, etc.) par exemple en y résistant (opposition, fuite, intervention), il n'est pas l'auteur de cette ambiance et il le sait. L'ambiance ne devient pas ambiance lorsque je la sens et y réagis. Elle a toujours l'initiative. Mais, lorsqu'elle est ressentie, elle est ressentie comme une ambiance précédant nécessairement notre sentir et renvoyant à une expression tonale de ce qui nous entoure. Telle est d'ailleurs la manière dont notre flair la saisit. L'ambiance est *une* et *même*, qu'il n'y ait personne pour la ressentir ou qu'une foule transie par elle soit présente. Toute ambiance implique un *décentrement de soi*. Elle nous fait ressentir ce qui n'est pas nous. Quand on se demande à quoi pourrait ressembler une ambiance

²⁰ Une relation qui précéderait les termes reliés n'est pas une relation, c'est une présence simple et continue, ce que nous nommons *homogénéité*, d'où, seule, peuvent se détacher ensuite des termes et des relations. Aussi aucune relation ne peut exister *sans* et *avant* les termes en relation, sinon elle ne relierait rien, mais ne serait rien d'autre qu'une continuité d'expérience.

qui existerait avant que des sujets ne soient capables de la ressentir, on peut toujours se dire qu'il est inutile, et même impensable, de poser une différence entre une ambiance primaire et une ambiance secondaire à partir du moment où ce qu'elles manifestent est identique du point de vue phénoménologique. Car c'est la même phénoménalité *avec* ou *sans* nous.

Ce que nous apprend l'expérience ambiancielle que nous ressentons est donc que ses caractères appartiennent à la situation elle-même et non à ceux qui la ressentent. Elle rend immédiatement compte d'une expressivité autochtone des situations, à savoir des découpes de temps et d'espace mondaines. Par *expressivité*, il faut comprendre ici le fait que ces situations variables, saisies comme des unités d'expérience, possèdent des qualités physionomiques qui leur appartiennent en propre et qui ne sont pas le résultat de projections psychiques de la part des individus qui y ajouteraient leur lot de significations affectives ou esthétiques. L'écophénoménologie désigne alors ce déplacement théorique de la phénoménologie centrée sur l'individu (sujet transcendantal, *Dasein*, conscience, ego s'auto-affectant, hypostase humilié par l'autre, etc.) vers une phénoménologie du champ phénoménal lui-même pris dans sa dimension médiale et ambiancielle. Elle se propose donc rien de moins que de dépasser tout d'abord le paradigme de la perception vers celui du sentir, et ensuite, et de manière plus fondamentale, celui du sentir humain vers une expressivité générale et autonome des situations. C'est la raison pour laquelle l'introduction de la subjectivité n'est ici d'aucun secours, ni dans son versant projectif, ni dans son versant réceptif. L'expressivité originelle des situations est le contraire d'une métaphore, d'un transfert de sens d'une sphère de réalité à une autre, à savoir de l'esprit à la matière²¹. Dans le cas des ambiances, les airs particuliers et leurs intensités variables se manifestent directement et de manière autonome dans ce qui apparaît. Ce sont avant tout des *écophénomènes*, à savoir ni des phénomènes subjectifs (la représentation) ni des phénomènes objectifs (le représenté). Et c'est d'ailleurs

²¹ Bien évidemment ces traits expressifs et physionomiques des situations, à savoir les ambiances elles-mêmes, dans lesquelles nous sommes toujours déjà immergés, peuvent être ensuite réorientés vers la conscience perceptive en fonction des sensations organiques et des visées intentionnelles, produisant ainsi, dans l'expérience concrète de la situation, un phénomène pluriel et multicouches qui entremêle affectivité tonale et conscience jective. S'il existe une *épokhè* typiquement écophénoménologique, elle ne peut consister dès lors qu'à mettre patiemment entre parenthèses ces réinterprétations subjectivantes et objectivantes de la conscience intentionnelle, lesquelles traduisent la donnée ambiancielle primordiale en atmosphères perçues et vécues. Avant le sens intentionnel, se présente le sens ambianciel, avant l'expression signifiante, l'expressivité situationnelle. L'*épokhè* écophénoménologique consiste dès lors à réduire tout étant psychique et physique au fond commun de l'expérience, à la médiance entre les étants et qui n'est pas elle-même un étant, mais l'Entre des étants.

ainsi qu'ils sont ressenties, de sorte que la subjectivation du phénomène, si l'on entend par là sa mise en relation avec un sujet, ne le *subjectivise* pas au sens où elle lui conférerait une dimension phénoménalement subjective en lui imposant le mode d'être du vécu. C'est bien l'inverse qui se passe: l'expérience subjective comme *condition* n'est absolument pas subjective comme *dimension*. Si un sujet est bien nécessaire pour ressentir une ambiance (qui le nierait?), il ne l'est pas au sens où le contenu de ce qui est ressenti est nécessairement dépendant de celui qui le sent. Que notre expérience soit relative à notre constitution subjective, sensible et intellectuelle, ne prouve donc pas qu'elle n'atteint pas directement le réel. Il y a dans le phénomène de l'ambiance un *décrochage* fondamental de la condition et de la dimension (le contenu phénoménal), de sorte que ce qui est donné à sentir se donne de manière étonnamment transparente comme *indépendant* de celui à qui il se donne. En un sens, l'expérience des ambiances confirme le caractère réaliste de l'apparaître *pour nous* qui n'est, au fond, rien d'autre qu'un apparaître *en soi*²². Cela signifie, non seulement que ce qui apparaît est, mais également que ce qui nous apparaît nous apparaît *comme il est*. Si nous sommes assignés à un mode de phénoménalisation particulier, en gros le mode humain et subjectif de l'apparaître, celui-ci, en dépit de sa position, atteste directement de la phénoménalité de ce qui nous entoure et qui n'est pas nous. Il ne possède pas une situation privilégiée. C'est un miroir du monde. Aussi l'ambiance ne s'évanouit-elle pas derrière la conscience que nous en avons. Pour cette raison même, l'expérience mersive que nous faisons de l'ambiance et l'ambiance en dehors de l'expérience que nous en faisons n'ont aucune raison d'être posées comme différentes. Sinon il faudrait encore une fois, selon le schéma du *passage de la puissance à l'acte*, concevoir le fait que l'ambiance ne se manifesterait réellement que lorsqu'interviendrait le sujet la ressentant. Or, nous l'avons vu, quand ce sujet d'expérience la ressent, il ne la ressent pas comme s'il la faisait naître du même coup en lui et par lui. Il la reçoit comme étant et se manifestant *déjà là*, comme une ambiance qui ne vaut pas pour lui en particulier et même pour personne. La présence tonale du monde sans nous est précisément ce que nous vivons et

²² Sur cette thématique du caractère *réaliste* de l'apparaître pour nous, je renvoie aux analyses stimulantes de Grégori Jean, *L'humanité à son insu*, Wuppertal, Mémoires des annales de phénoménologie, volume XIII (2020), 192. Resterait néanmoins à se demander pour quelles raisons les hommes, alors même qu'ils bénéficient de ce caractère apodictique de l'apparaître qui les plonge au cœur même du réel, continuent à croire que ce dernier dépend toujours de leur apparaître conscientiel et est pour ainsi dire dévié par ce filtre perceptif et subjectif. Pourquoi, en somme, le décentrement du vécu n'est-il pas vécu comme tel mais transformé en son contraire, l'idée que le vécu modifie la réalité perçue, en le recentrant?

sentons de manière transparente dans l'ambiance, c'est elle qui prédétermine le *comment* de toute expérience. Autrement dit, ce qui garantit la préséance de l'apparaître *en soi* des ambiances, c'est rien de moins que leur apparaître *pour nous*.

On le voit, loin de désigner la manière dont nous ressentons les situations variables de notre expérience, les ambiances expriment les qualités expressives et tonales de ces situations. Ainsi, du point de vue d'une écophénomologie des ambiances, il est absolument inutile de distinguer apparaître *en soi* et apparaître *pour nous*, de poser, avant l'apparition d'une phénoménalité subjective d'une conscience, une phénoménalité asubjective du monde, puisque, dans la manifestation de toute ambiance, ces distinctions n'ont plus court. Toute expérience ambiancielle confond ces deux dimensions et elle les confond tout le temps au profit de la première. Tout se passe en effet comme si, en ressentant ici et maintenant une ambiance, nous atteignons directement et immédiatement une situation du monde indépendante de nous. Et tel est bien ce que nous faisons. À l'heure où cette notion d'ambiance est devenue une grille de lecture privilégiée des phénomènes contemporains, et où l'époque elle-même revendique le pouvoir de créer et de manipuler des ambiances, il est bon de rappeler que ces dernières échappent, non seulement à notre volonté, mais également à notre subjectivité. Ce que nous gagnons dans ce *décentrement*, ce n'est rien d'autre qu'un *accès* à l'être, à un être qui n'est pas ici posé comme le corrélat de notre conscience ou de notre volonté, qui n'est pas réduit à une signification ou à un projet, mais à un être qui est ressenti comme la totalité illimitée à laquelle nous appartenons depuis toujours et dont nous ne pourrions jamais être séparés, même par la mort.

PARCOURS DE LA PENSÉE MERSIVE. ENTRETIEN AVEC BRUCE BÉGOUT

THE PATH OF MERSIVE THINKING. INTERVIEW WITH BRUCE BÉGOUT

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO²

Abstract: In April 2024, the Faculty of Arts and Humanities of the University of Coimbra and its Philosophy Department were proud to welcome philosopher Bruce Bégout. The visit of Bruce Bégout, a leading figure in the horizon of contemporary philosophy, was organised with the support of the R&D Unite - Centre the Estudos Clássicos e Humanísticos and also - attesting to the interest of a large public in Bruce Bégout's presence – of Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC) and ANO-ZERO – Bienal de Arte Contemporânea de Coimbra. During his stay in Coimbra, Bruce Bégout gave a stimulating lecture entitled “Climat et Ambiance. Réflexions sur l'influence de ce qui nous environne”. In the posterity of this event, the philosopher generously accepted to give us an interview. We present it in the following pages, thus testifying of our admiration for a vigorous, original and multifaceted philosophical project that constantly makes us think.

Keywords: Bruce Bégout, ambiance, *ecophenomenology*.

Résumé: En avril 2024, la Faculté des Lettres de l'Université de Coimbra et son département de philosophie ont eu l'honneur d'accueillir le philosophe Bruce Bégout. La visite de Bruce Bégout, figure de proue de la philosophie contemporaine, a été organisée avec le soutien de l'Unité de recherche – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos ainsi que du Círculo de Artes Plásticas

Resumo: Em abril de 2024, a Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e o seu Departamento de Filosofia tiveram o orgulho de receber o filósofo Bruce Bégout. A visita de Bruce Bégout, figura cimeira do panorama filosófico contemporâneo, foi organizada com o apoio da Unidade I&D – Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e também – comprovando o interes-

¹ Universidade de Coimbra. Faculdade de Letras. Unidade I&D CECH. Este trabalho é financiado com Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto UIDB/00196/2025 e UIDP/00196/2025. Email: lumbelino@fl.uc.pt ORCID: 0000-0002-5242-4863.

de Coimbra (CAPC) et de l'ANOZERO – Bienal de Arte Contemporânea de Coimbra. Pendant son séjour à Coimbra, Bruce Bégout a présenté une importante conférence intitulée «Climat et Ambiance. Réflexions sur l'influence de ce qui nous environne». Dans le prolongement de cet événement, le philosophe a généreusement accepté de nous accorder une interview. Nous la présentons dans les pages suivantes, témoignant ainsi de notre admiration pour un projet philosophique vigoureux, original et protéiforme qui nous fait sans cesse réfléchir.

Mots-clés: Bruce Bégout, ambiance, *ecophénoménologie*.

se de um vasto público pela presença de Bruce Bégout - do Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC) e da ANOZERO – Bienal de Arte Contemporânea de Coimbra. Durante a sua estadia em Coimbra, Bruce Bégout proferiu uma importante conferência intitulada «Climat et Ambiance. Réflexions sur l'influence de ce qui nous environne». Na sequência deste evento, o filósofo aceitou generosamente conceder-nos uma entrevista. Apresentamo-la nas páginas seguintes, assim testemunhando a nossa admiração por um projeto filosófico vigoroso, original e multifacetado que constantemente nos faz pensar.

Palavras-chave: Bruce Bégout, ambiência, *ecofenomenologia*.

Luís António Umbelino (LAU): Votre parcours philosophique s'inscrit dans la tradition de la phénoménologie et vous êtes un profond et original spécialiste de l'œuvre de Husserl (*La généalogie de la logique*, Vrin, 2000; *L'enfance du monde*, éditions de la transparence, 2007; *Le phénomène et son ombre*, éditions de la transparence, 2008; *Notre douloureux présent*, Association internationale de phénoménologie, 2023). Que-est-ce que vous a d'abord attiré dans l'approche phénoménologique?

Bruce Bégout: Ce n'est pas une tâche facile que celle d'analyser les raisons qui vous poussent à choisir telle ou telle voie. Comme dans toute expérience, cette orientation n'est sans doute pas le fruit d'une décision soudaine, qui percerait d'un coup le réel, mais celui d'un long cheminement fait de rencontres, d'opportunités et de hasards. Ont sans doute joué dans cette orientation des facteurs objectifs et des tendances personnelles. Dans les facteurs objectifs, je rangerais les enseignants que j'ai eu la chance d'avoir, comme Serge Boucheron en classe préparatoire et Jean-François Courtine et Didier Franck à l'ENS-Ulm. Ce sont eux qui, dans leur enseignement, magnifique de passion et de précision, m'ont ouvert à la lecture de Husserl, Heidegger, Levinas, Fink et alii. Je me rappelle encore très distinctement certains cours magistraux et suis encore ému à l'évocation de ces souvenirs. Cependant, j'avais déjà, avant ces rencontres cruciales pour mon parcours, mes propres préférences de lecture, notamment au lycée, où je lisais de manière assidue

Sartre et Merleau-Ponty. C'est donc tout naturellement que mes premiers travaux de recherches ont été consacrés à la phénoménologie, notamment avec un DEA sur «le sens de l'association chez Husserl et Hume». Le choix de la thèse a découlé de ces premiers pas, et très vite, après la soutenance, j'ai choisi de travailler sur le mouvement phénoménologique dans son entier. Il faut dire que cette pensée correspondait sans doute à ma manière de sentir et de penser le monde. Une méfiance devant l'objectivisme et le naturalisme, une attache sensible, affective et esthétique au monde, un goût pour les analyses s'appuyant sur des expériences phénoménales. Chez moi, ce sont surtout les préférences affectives et esthétiques qui dictent le cours de la pensée. Elles sont la matrice de tous mes comportements et déteignent également sur la manière dont je me représente le monde. Le style phénoménologique, notamment dans la phénoménologie française, soucieux de décrire le monde et les expériences que nous en faisons, était à mes yeux moins aride que la pensée analytique, déjà dominante à l'époque de mes études. En outre, ce n'était pas les problèmes techniques de la philosophie morale ou politique qui m'intéressait, encore moins ceux de l'épistémologie, mais ceux plus généraux de la théorie de la connaissance, de l'ontologie et de la métaphysique. Il me semblait alors que la phénoménologie, loin de se cantonner à traiter des problèmes locaux, avait le désir de proposer une compréhension globale du réel et d'en dévoiler les fondements ultimes. Il faut dire que la phénoménologie réconciliait alors à mes yeux l'approche en première personne, la fidélité au perçu et au vécu, avec la tentative de mettre au jour ce que l'on pourrait nommer l'essence de la réalité (la vie, le monde, la chair, la donation, etc.). C'était là un programme très ambitieux, sans doute trop ambitieux, mais assurément séduisant pour un jeune chercheur. Depuis, cet attachement à la pensée phénoménologique, large et diverse en elle-même dans toutes ses variantes, ne s'est pas démenti et n'a pas connu d'affaiblissement notoire, au contraire ce sont toujours des penseurs liés à la phénoménologie (Dufrenne, Maldiney, Schürmann, Löwith, Anders, etc.) qui occupent le centre de mes travaux actuels, sans oublier les pères du mouvement (Husserl, Heidegger et Scheler) sur lesquels je travaille encore avec un plaisir toujours intact.

LAU: Dans *La découverte du quotidien* (Allia, 2005) on apprend que la phénoménologie demeure la meilleure possibilité de «corriger» la compréhension actuelle, erronée, du quotidien. Pourrions-nous trouver dans une telle affirmation la voie d'une refondation de la phénoménologie elle-même - une refondation exigée par l'attention *aux choses mêmes* les plus ordinaires, *aux choses mêmes* qui sont toujours laissées de côté et, d'une certaine manière, demeurent impensées et oubliées par l'histoire de la philosophie?

Bruce Bégout: La phénoménologie entretient un rapport très particulier avec l'évidence. Elle conteste les évidences allant de soi de la perception naturelle, celle dans laquelle nous baignons tous les jours, au nom d'une évidence supérieure, celle de l'intuition pleinement remplissante qui délivrerait son objet tel quel. Ce ne sont pas les opérations logiques et discursives de la pensée qui doivent corriger notre vision ordinaire du réel, mais un accès plus direct et immédiat avec le vrai. Le banal est rectifié par un vécu authentique. Aussi la phénoménologie critique-t-elle habituellement les données immédiates de la vie naturelle, notamment matérielles et sociales, afin de fonder en dehors d'elles une évidence supérieure. Elle se méfie du phénomène ordinaire à la recherche du phénomène pur, voire de ce qui fait de ce phénomène un phénomène, à savoir sa phénoménalité, l'apparaître, qu'il soit conscientiel ou mondain. C'est un jeu excitant mais dangereux, car, bien évidemment, l'évidence supérieure peut elle-même être contestée à son tour comme naïve et non fondée, tout aussi questionnable que les évidences allant de soi. J'ai tendance à penser que la critique même des évidences allant de soi de l'attitude naturelle doit elle-même subir une métacritique qui, contestant le préjugé de l'absence de préjugés de la pensée pure, met en question l'idée que ces données de la perception et de l'action quotidiennes seraient contestables. Pourquoi sommes-nous, en tant que philosophes, si soupçonneux à l'égard des phénomènes de la vie courante? D'où provient cette insatisfaction qui exige toujours de nous une sorte d'abandon de cette réalité, comme on le voit dans le Poème de Parménide, et par suite une quête extraquotidienne, un long voyage vers le royaume enchanté du Vrai? Dans ces conditions, la critique de la vie quotidienne, pour reprendre une formule célèbre de Henri Lefebvre, n'a pas tellement pour but, au nom des idéaux de la connaissance pure et de la vie juste, de contester la valeur des évidences ordinaires, toujours moquées comme illusoirs et trompeuses, que de se demander pourquoi nous sommes si naturellement enclins à croire à la légitimité de cette critique. Notre propension à dénigrer le quotidien est étrange par son caractère systématique et quelque peu masochiste. Faisons l'effort de la prendre à revers. Il y a là un retournement, préparé par les transcendantalistes américains (Emerson et Thoreau), poursuivi par Husserl (dans sa réhabilitation de la doxa et du monde de la vie), Heidegger et le second Wittgenstein et accompli dans les œuvres de Schütz notamment. Le mensonge quotidien n'est pas celui qui nous cache la vérité dissimulée derrière les apparences ordinaires, mais celui qui pose ces réalités de tous les jours (paroles, actes, croyances) comme des apparences. En un sens, elles le sont, mais à un niveau qui n'est ni épistémologique ni moral, mais anthropologique, celui de l'adaptation à un monde marqué pour nous par son caractère illimité et inconnu. S'il y a quelque chose de questionnable dans les évidences allant de soi, cela relève de leur vertu apaisante. C'est ce processus que

j'avais nommé en 2005 *quotidianisation* et qui élabore à partir des données anthropo-cosmologiques de la séparation entre les individus et le monde des stratégies d'adaptation et d'inscription dans le réel. Livrés à un espace-temps ouvert et sans fin, les êtres finis que nous sommes doivent produire des stratégies de sécurisation et de décharge de l'angoisse, d'immunisation dirait-on de nos jours avec Esposito et Sloterdijk, de notre relation à l'*Ungeheuer*. Pour revenir à votre question, je dirais que *les choses mêmes* pourraient bien être ces phénomènes ordinaires, l'ici-là tant moqué par Hegel dans le premier chapitre de la Phénoménologie de l'esprit, que les phénoménologues relèguent encore un siècle après au second plan par diverses procédures, notamment l'épokhè, et ce au nom de l'accès à un phénomène supérieur, non entaché de relativité, comme les choses du monde de la vie. Loin de délaisser les phénomènes visibles du monde quotidien, dans leur mode de donation ordinaire, au profit d'une recherche de leurs conditions de possibilité transcendantales, qu'elles soient subjectives comme chez Husserl ou asubjectives comme chez Heidegger ou Patočka, à savoir de leur phénoménalité pure, l'apparaître libéré des apparaissants, la phénoménologie devrait opérer une sorte de révolution copernicienne. Celle-ci consisterait à s'éloigner de cette quête transcendantale du phénomène pur et de reconnaître la valeur des données fragiles, singulières et ordinaires du monde quotidien. Comme Théophile Gautier, je suis un homme pour lequel le monde visible existe, le monde visible des données ordinaires de la perception, de l'imagination, de l'action, non celui reconstruit par la méthode, même parfois par la méthode phénoménologique elle-même. La fidélité aux choses mêmes passe peut-être par la contestation de la dissociation entre les phénomènes et leur phénoménalité et par la considération nouvelle de leur donation ordinaire – toujours plurielle et circonstanciée, dans le monde de la vie. Il y aurait là, en un sens réaliste, une radicalisation de la phénoménologie, non vers un fondement transcendantal, source ultime de la donation, en gros la phénoménalité érigée en condition pure et originelle de tous les phénomènes, mais vers l'analyse critique du désir même d'un tel fondement, une phénoménologie radicale sans *radix*, sans racines ni fond. Une philosophie transcendantale réconciliée avec l'attitude naturelle, qui tente de comprendre pourquoi l'attitude naturelle autorise par elle-même son propre dépassement. Ici, le problème ne serait plus, contre la connaissance naturelle, d'assurer la nécessité et l'universalité d'un autre type de connaissance, mais de comprendre les raisons pour lesquelles nous exigeons cette dépréciation épistémique de l'attitude naturelle, alors qu'elle forme la base sur laquelle nos énoncés réalistes ont un sens. C'est parce que nous percevons le monde comme étant déjà là, tel qu'en lui-même, dans son indépendance ontique, que nous devons réflexivement saisir cette puissance transitive de notre perception et ne pas chercher à lui trouver un fondement dans un principe donateur (subjectivité, vie, fond, etc.).

La démarche transcendante n'est pas dès lors *ascendante*, remontée les conditions de possibilité *a priori* de notre connaissabilité du réel, mais *descendante*, plongée dans la facticité transcendante des données, sur laquelle, seule, peut s'établir la recherche de la vérité elle-même. Il faut tuer le père, le principe, l'arkhè, le fondement, pour se tourner en aval vers le multiple, le naturel, l'ordinaire, vers les singularités éparses et transitoires, les différents régimes d'expériences, les différentes régions de choses, d'objets et d'être, se vautrer dans les prairies des expressivités infinies du monde.

LAU: En quelque sorte, c'est aussi le concept de «quotidien» que semble orienter vos fameux essais consacrés à l'exploration du monde urbain (*Dériver. Les situationnistes et la question urbaine*, Inculte/ Barnun, 2017²; *Zéropolis. L'expérience de Las Vegas*, Allia, 2002; *En escale. Chroniques aéroportuaires*, Philosophie magazine éditeur, 2019). Une telle enquête -comme vous le suggère dans *Los Angeles. Capitale du XX^e siècle* (Inculte/ Barnun, 2017) – est plutôt un décryptage du système producteur de significations urbaines et sociales. Peut-on dire que ce qui est en jeux dans *Lieu commun* (Allia, 2011) c'est encore une théorie de la quotidienneté qui aide à une compréhension du «monde de la vie» (mais seulement en «révélant le processus interne de sa formation, à la fois stable et instable, familière et bizarre»)?

Bruce Bégout: C'est tout à fait cela. Mon intérêt pour le monde de la vie ne pouvait se limiter au milieu des années 2000 à examiner son sens et ses structures *a priori*. Il me fallait, comme l'avait déjà fait Husserl dans la *Krisis*, le confronter aux modifications profondes qu'il subit de la part de la modernisation, à ses métamorphoses, à ses crises. Mettre les mains dans le cambouis. Il faut dire que, sous l'assaut des puissances de modernisation, ce monde, avec son sens et sa praxis particulière, ne reste pas intact, il est transformé continuellement par les nouvelles conditions pratiques et sensibles. Le monde moderne se caractérise en effet par une accélération et une amplification inédites dans l'histoire, dues aux innovations scientifiques et techniques du capitalisme apparues depuis le milieu du XVIII^e siècle. Dès lors, mon travail sur le monde de la vie a dû tenir compte de cette évolution fantastique et presque monstrueuse des conditions d'existence ordinaire. De ce point de vue, l'un des changements les plus spectaculaires du monde de la vie en Occident a été l'urbanisation. Cette dernière contient presque une version condensée et explosive de la modernisation. En observant les villes et leurs conditions de vie, on a donc un tableau assez fidèle des transformations profondes et irréversibles de la *Lebenswelt* aux temps modernes: croissance

² Cidade-deriva – Os situacionistas e a questão urbana, trad. par Diogo Paiva, (Coimbra: Círculo de Artes Plásticas de Coimbra (CAPC, 2024).

démographique, densification urbaine, expansion spatiale, accélération de la production des objets et des informations, division du travail, intensification des relations interpersonnelles et stratégies d'évitement (anonymat, indifférence, etc.), régime accru des sensations fortes, etc. Mes travaux phénoménologiques sur la ville, sur les motels, sur la *suburbia*, sur les aéroports et dernièrement sur les ruines modernes et hypermodernes s'attachent à rendre compte de ses transformations qui attaquent, non seulement les formes tangibles (architectures, infrastructures, corps, etc.), mais aussi et surtout les formes de vie (attitudes, croyances, etc.). L'expérience du temps, de l'espace, des autres, du corps, etc., tout cela, subit le nouveau conditionnement moderne. La phénoménologie permet de décrire à la fois le vécu volatilisable des sujets modernes et les phénomènes urbains qui les entourent et les influencent. D'où le parti-pris méthodologique de ces travaux de zigzaguer entre le subjectif et l'objectif, la description des formes urbaines et celle de leur impact dans la chair, la conscience, l'imagination et la mémoire des individus. En un sens, ces différents travaux sont les compléments de l'étude eidétique faite dans *La découverte du quotidien*. Dans ces essais de phénoménologie appliquée à un champ donné de phénomènes, je montre que la quotidienneté n'est pas un existential anhistorique, mais une forme de vie plurielle et changeante qui ne cesse d'évoluer au gré du système productif dictant le *tempo* moderne. On peut dire ainsi que le quotidien, comme expérience de ce qui se reproduit tous les jours, est le produit même de la modernité. C'est elle qui, prenant en charge les conditions de vie par l'Etat, le marché, les techniques, a fait prendre conscience de cette répétition. Il est à noter à ce propos que le terme de quotidien n'apparaît, dans les langues européennes, pas avant le XVII^e siècle, à savoir au moment où la révolution scientifique érode le sentiment religieux et sert de base à une conception nouvelle des conditions de vie sur terre où l'homme doit se prendre en charge et faire comme si Dieu n'existait pas (*etsi Deus non daretur*), pour reprendre la célèbre formule de Grotius. Est nommé quotidien depuis lors ce qui renvoie à ce sur quoi s'applique cette mainmise d'instances supérieures (le Marché, la Machine, la Masse, le Spectacle) prétendant dicter le sens et l'organisation de la journée. La puissance de quotidianisation de ses instances est la clé même de compréhension de la modernisation. Ce sont elles qui imposent le rythme, le sens et la forme de l'expérience. Elles colonisent la vie dans ses aspects les plus concrets et corporels, instaurant une seconde nature plus naturelle que la première. Bien sûr, à l'arrière-plan de ces études sur les phénomènes urbains, se tient l'hypothèse fondamentale, celle d'une expérience inquiétante du monde et des réponses que nous lui apportons, dialectique de l'illimité et du fini, de la peur et de la tranquillisation, qui, à mes yeux, forme le moteur de l'hominisation et donc de la quotidianisation. C'est cette inquiétude qui transparaît clairement dans les formes de vie urbaines. Ce point

est en particulier étudié dans mon livre sur Los Angeles posée comme ville emblématique de l'exposition au dehors inquiétant, comme ville du choc brut et frontal avec l'incertitude de l'espace, du temps et de l'autre. Sous les apparences urbaines, se tient donc ce sentiment d'existence inquiet, toujours hésitant et sur la sellette. Certaines formes de vie cherchent à le masquer, d'autres l'exposent sans fard dans la brutalité de son caractère *unheimlich*. Il me semble que c'est particulièrement le cas dans les villes nord-américaines qui, pour des raisons qui seraient trop longues à expliquer dans cet entretien, exhibent sans autre forme de procès, cette tension existentielle et aiguissent ainsi le sentiment d'existence.

LAU: Au début de votre parcours philosophique il semble que vos intérêts phénoménologiques sont précédés d'une incursion par la philosophie de Maine de Biran (*Maine de Biran, la vie intérieur*, Payot & Rivages, 1995). Votre participation, en 2024, dans un des colloques qui ont signalée le bicentenaire de la mort du philosophe de Bergerac, atteste pourtant une attention constante au biranisme. Pouvez-vous nous parler de cette partie de votre recherche et de l'importance que vous accordez à Biran?

Bruce Bégout: Travaillant dès la fin des années 80 sur le thème de la passivité, des romantiques allemands à Husserl, j'ai rencontré sur mon cheminement des penseurs comme Maine de Biran et Ravaisson. L'analyse du couple activité/passivité et de la réhabilitation kantienne de la passivité comme réceptivité, à savoir comme ancrage dans le monde sensible, m'a conduit à m'intéresser aux formes concrètes de cette vie passive, notamment l'habitude. C'est donc par la question de l'habitude que j'en suis venu à étudier Maine de Biran. Au départ d'ailleurs mon projet de thèse portait sur la notion générale de passivité de Kant à Levinas, avec des étapes importantes comme les pensées de Coleridge, Novalis, Maine de Biran, Feuerbach, Ravaisson. Mon directeur de thèse, Jean-François Courtine, m'a judicieusement suggéré que c'était là un projet trop vaste et qu'il fallait le délimiter à une période ou à un auteur. D'où le choix de ne traiter de cette question que dans l'œuvre du second Husserl, celui qui opère à partir de 1916/17 un tournant génétique. Mais j'avais déjà accumulé beaucoup de notes sur Maine de Biran. Aussi, au moment où je travaillais sur ma thèse consacrée à Husserl, je publiais également une anthologie de textes de Maine de Biran et quelques articles sur le sens du moi, sur le sentiment d'existence, etc.

Cet intérêt pour Maine de Biran s'est maintenu au fil des années par le seul fait que deux éminents phénoménologues se référaient à lui, à savoir Merleau-Ponty et Henry. J'ai en effet une tendance à lire Maine de Biran avec mes lunettes de phénoménologue, à voir par exemple dans le fait primitif le phénomène phénoménologique, à interpréter la psychologie de

l'aperception immédiate comme une science de la conscience pure. Pour moi, Maine de Biran est une figure importante de la pensée française qui exploite les intuitions ontologiques de Rousseau, notamment celles développées dans la Profession de foi du vicaire savoyard. Je ne vois pas en lui un spiritualiste, cherchant à isoler l'esprit en lui-même par une auto-saisie, par exemple dans le sentiment de l'effort, mais quelqu'un qui, reprenant le projet d'une morale sensitive, veut produire une description phénoménologique de notre mode d'être concret et tirer de ces expériences fondamentales les concepts qui vont nous permettre de comprendre notre réalité. Retient en particulier mon attention la dernière conversion, celle où, fatigué et malade, Maine de Biran s'en remet finalement à Dieu, démontrant par-là que l'affaiblissement de la puissance d'agir nous conduit presque naturellement à faire l'hypothèse d'un appui extérieur, comme si toute pensée, même théologique, surtout théologique, était le précipité de ce que peut notre corps. Seul un corps faible croit à la puissance des forces transcendantes et à leur action réparatrice. La confiance dans la transcendance trahit notre méfiance envers les conditions immanentes et terrestres d'existence, étrange transfert où la puissance s'aliène elle-même comme impuissance en s'en remettant à une instance supérieure, et qui ressemble fort à celui que Feuerbach établit dans l'Essence du christianisme comme aliénation du genre humain dans la figure de Dieu. Cette thèse de Maine de Biran, rarement explicitée comme telle, mais présente dans les derniers textes, dans le *Journal* en particulier, anticipe également les réflexions de Nietzsche sur la volonté de puissance des corps comme origine et fondement de toute représentation de la réalité. On n'a pas encore tiré, à mon sens, toutes les conséquences du dernier Biran que l'on réduit à un penseur converti au platonisme et au christianisme. Il me semble que, sous le vocabulaire de la grâce, sous la rhétorique de la recherche d'un point fixe supérieur avec lequel s'unir dans le but de nous préserver de l'accablant constat de la contingence, se joue encore un débat entre le corps et la puissance, le sentiment d'agir et ses limites.

LAU: De plus, comme Biran, vous êtes l'auteur d'un *Journal* – pas *in-time*, mais *philosophique* (*Pensées privées: Journal philosophique* (1998-2006), Millon, 2007). Qu'est-ce qui vous a poussé à écrire un tel *Journal* et envisagez-vous de le reprendre?

Bruce Bégout: J'avais besoin à cette époque d'un exutoire, je devais expulser toutes les idées qui me taraudaient chaque jour. Sinon, enfermées en moi, elles risquaient de me détruire ou de me rendre fou. Le journal était la forme d'objectivation de ces intuitions souvent vagues et mal dégrossies qui traversaient continuellement mon esprit et ne me laissaient pas en paix. Aussi ce journal avait-il en premier lieu pour moi une valeur thérapeutique.

En écrivant, j'aliénais ces pensées dans le monde et me libérais de leur étreinte. Surtout à cette période, entre la fin de la thèse et les grands travaux sur le monde quotidien, où je me cherchais un peu, comme on dit familièrement et où ma pensée fusait dans tous les sens. Le journal apparaissait alors comme une sorte de laboratoire où je pouvais tester certaines hypothèses de travail, tenter des expériences de pensée sans conséquence. Ce n'était pas un journal intime où je parlais de moi, ni une chronique sociale où j'analysais mon temps, mais un journal de pensée, un journal des pensées où les pensées me dictaient ce que je devais dire d'elles afin qu'elles me laissent tranquille. Après coup, je dois reconnaître que ce journal conceptuel n'est pas si hétéroclite que cela, que des thèmes récurrents s'imposent, que des obsessions intellectuelles s'y manifestent. L'index des thèmes que j'ai publié à la fin en atteste. Ce sont toujours les mêmes questions qui reviennent comme une ritournelle deleuzienne. D'un point de vue rétrospectif, le journal contient d'ailleurs beaucoup de thèmes et de questions dont j'ai traité par la suite, notamment celui des ambiances, présent dès 2004.

Je n'envisage pas de le reprendre parce qu'à présent je connais les thèmes fondamentaux qui occupent ma pensée et les directions que je veux prendre pour les traiter. J'ai une idée beaucoup plus claire de ce que je veux faire et de la manière dont je dois le faire. Le caractère libre, ouvert, expérimental du journal ne correspond donc plus à mes préoccupations actuelles.

LAU: Permettez-moi de vous poser une deuxième question à propos de votre *Journal philosophique*. Le 4 juillet 2002 on lit: «Je suis obsédé par ce qui se passe en moi et qui n'est pas moi. C'est là qui portent tous mes efforts». Diriez-vous la même chose à cet égard aujourd'hui?

Bruce Bégout: Oui, le moi, en tant que personne, en tant que centre de pensées et d'émotions, n'a aucune valeur philosophique à mes yeux. L'intuition cartésienne d'une saisie immédiate de soi par soi, si attestable soit-elle, et je crois qu'il y a là une vérité d'expérience indéniable, est à la fois pleine et vide. Pleine car le moi se saisit comme acte, comme vie, mais vide parce que cette autosaisie n'a aucun contenu particulier, je sais que je pense, mais je ne sais pas avec la même certitude ce que je pense. Le moi est ainsi intense et creux, formant là une étrange expérience. Il coïncide avec lui-même dans un sentiment immédiat de vie qui n'a aucune forme, qui est presque irrationnel et ineffable. Un singulier absolu que l'on ne peut dire, qui ne peut se dire lui-même. Le moi n'est donc pas haïssable, il est insignifiant. Entre ce vécu singulier de soi et la réalité des formes objectives, il y a comme un abîme de sens. De ce point de vue, mon moi en particulier, mon moi empirique, biographique, vécu, ne m'a jamais préoccupé au-delà d'un amour de soi minimal. Je n'ai donc pour moi-même aucun intérêt, pas

même introspectif. Je suis quelqu'un qui ne médite pas sur lui-même, qui n'est pas porté à l'auto-analyse. Non pas que je ne sache pas qui je suis. Je ne le sais que trop bien. Je suis une sorte de forme vide, un réceptacle de processus qui me traversent. Je vois dès lors ma conscience comme un miroir du monde, ou plutôt comme une immense fenêtre transparente, une baie vitrée, comme celle que l'on voit dans certains tableaux de Hockney ou de Cremonini. C'est le Dehors, pluriel, changeant, contingent, qui excite ma curiosité. Le multiple, l'in vraisemblable variété des formes face à laquelle la vie psychique fait pâle figure. La merveille des merveilles n'est donc pas le moi, ni la conscience, mais le monde conçu comme ce multiple en expansion. Je ne suis pas d'accord avec Nabokov lorsqu'il affirme dans *Autres rivages*: «comme le monde est petit (une poche de kangourou le contiendrait), comme il est dérisoire et piteux comparé à la conscience humaine, à un seul souvenir d'un individu et à son expression par des mots !». Nabokov ne voit pas, ou feint de ne pas voir, que la richesse même du souvenir provient du monde, de la variété des éléments qui le compose et des événements qui se produisent en lui. Que serait l'écriture de Proust sans certains lieux, certains noms, certains visages, certains ciels. La plongée en soi-même est une exploration du monde, toute psychologie revient à une cosmologie. Ce n'est pas la conscience qui a produit ce multiple, elle l'a simplement enregistré et peut-être affaibli.

Là encore, ce qui précède le moi, qu'il soit en lui ou hors de lui, constitue le domaine d'expérience que je cherche à saisir. Le monde prélogique et pré-égoïque, le vaste champ des expériences passives, affectives, ambiancielles, articulées chaque fois à des morceaux de monde, à des situations concrètes, à des événements particuliers. Dans ses écrits, Bachelard parle souvent d'une phénoménologie adjective. Il veut dire par là que ce qui importe pour le phénoménologue, ce ne sont pas les substantifs, termes généraux et vagues (le moi, le monde, la vie, etc.), mais la manière particulière et à chaque fois située dont on les vit et les qualifie, les adjectifs. Mon travail relève en un sens de cette phénoménologie adjective, de celle qui ne se limite pas à jongler avec des termes génériques, mais cherche à saisir *in vivo* les phénomènes dans leur donation particulière, dans telle ou telle situation. Une phénoménologie régionale, et même locale, en cherchant, au sein des régions phénoménales, des sous-ensembles encore plus concrets.

La passivité que j'ai étudié dans mes jeunes années (les associations, les habitudes, les synthèses perceptives, les tonalités affectives) attestait déjà de ce décentrement, de cette desubjectivation de l'expérience. Le moi est toujours plus que le moi, c'est le non-moi en moi, l'inconscient, la passivité, le monde, qui constitue le moi lui-même. Ce qui me passionne donc, personnellement et intellectuellement, c'est tout ce qui n'est pas moi, non la résonance que ces choses ont en moi, mais ces choses elles-mêmes en tant

qu'elles résonnent entre elles. Or, à bien y regarder, le vécu lui-même nous déporte vers son objet, vers ce qu'il donne à vivre.

LAU: Récemment, et toujours au carrefour de l'inspiration phénoménologique, de l'intérêt par le quotidien et de l'attention aux phénomènes urbains, vous avez publié un livre sur «le concept d'ambiance» (Seuil, 2020). Dans ce livre, vraiment passionnant (*Le concept d'ambiance*, Seuil, 2020), vous affirmez suivre une approche eco-phénoménologie. Pourriez-vous nous expliquer un peu la portée philosophique de cette notion?

Bruce Bégout: D'une certaine façon, je tournais autour de ce concept depuis longtemps. Je l'employais même sans me rendre compte de son importance. Ce n'est qu'en 2010, comme je le raconte dans l'avant-propos de *La pensée mersive*, que la notion d'ambiance s'est imposée à moi. J'ai tout de suite pris conscience de sa valeur philosophique, non seulement pour relier entre eux certains aspects de mon travail, sur la vie passive et affective, comme sur l'analyse descriptive des phénomènes urbains, mais également pour la compréhension du monde qui nous entoure. Il s'est produit à ce moment-là une sorte de déclic qui va bien au-delà de la simple considération de ce que sont les ambiances car, au fond, cette pensée des ambiances nous ouvre à une autre dimension de la réalité, que je nomme mersive, qui a été souvent négligée par la pensée occidentale, fondée le plus souvent sur la méthode de la *diairesis* et de *sunagogé*, à savoir de la division et de la synthèse. Par ambiance, on peut nommer une expérience toujours située dans un contexte donné qui nous envahit comme une tonalité affective générale. L'ambiance caractérise toujours cette situation, non avec des déterminations théoriques et pratiques, mais avec celles appartenant au registre affectif des impressions. Or ce qu'il y a de fascinant dans les ambiances, c'est à la fois leur mode de donation très particulier, qui n'est pas perceptif, qui n'est donc pas susceptible d'être décomposé entre des éléments subjectifs d'un côté et des éléments objectifs de l'autre, et le fait que ces ambiances nous font ressentir de manière positive ou négative notre appartenance au monde, le fait que nous sommes immergés en lui, traversés et enveloppés par lui. En un sens, l'ambiance est l'expérience même de la mersivité, de ce régime d'expérience non dualiste qui atteste de notre être-en-commun avec ce qui nous entoure avant même la perception d'une dualité quelconque entre le subjectif et l'objectif. C'est la raison pour laquelle je pense que les ambiances sont les manifestations d'une expérience oubliée, celle de cet ancrage préduialiste dans le monde. Ce ne sont pas simplement des phénomènes flottants et vagues, des impressions générales difficilement définissables, mais des modes d'être singuliers révélant cet accord syntonique entre nous et l'autour. Malheureusement la pensée occidentale, comme les langues de la même ère culturelle, s'épanouissent dans le travail de *lêgein* et du *teukhein*, comme le dit Castoriadis, à savoir de

la formation des éléments, des liaisons, de la production de quelque chose à partir de ces éléments et de ces liaisons? Or l'expérience des ambiances se laisse difficilement décomposer ainsi, elle est comme la durée chez Bergson, un *continuum* plein que l'intelligence analytique est incapable de saisir, encore moins de comprendre.

L'écophénoménologie désigne alors, non la conversion de la phénoménologie à la prise en compte des problèmes écologiques, mais une phénoménologie prédualiste qui s'attache à décrire et à comprendre cette appartenance mersive. Etant donné qu'il y a des phénomènes qui n'appartiennent, ni à la région de la conscience (les vécus), ni à celle du monde naturel (les choses), par exemple les media sensible comme l'air, le son, la chaleur, etc., il y a donc des écophénomènes. L'écophénoménalité étudie alors cette région qui n'est ni la conscience, ni la nature, mais l'Entre, le fond, le milieu, ce qui se tient entre les individus et dans lequel ils baignent. Elle est une phénoménologie du tiers-être. Développer une écophénoménologie, c'est ainsi orienter la méthode phénoménologique vers ces écophénomènes irréductibles à la conscience et à la nature, et tâcher d'inventer des outils descriptifs pour rendre compte de cette dimension ni subjective ni objective de l'expérience, ce qui ne relève ni de l'immanence, ni de la transcendance, mais de la médiance. Se dévoile là un champ passionnant de recherches qui, à travers l'étude des ambiances, des atmosphères, des climats, tente de mettre au jour cette mersivité constitutive de notre être, que la pensée existentielle, soucieuse de distinguer l'existant du monde, comme un être séparé, exceptionnel et détaché, a omis de voir. Ce n'est plus l'*ex-* de l'existence qui se tient au cœur de mes recherches, mais le *stare* lui-même, le se-tenir-dans-le-monde en tant qu'immergé en lui. Mais pour cela, il faut faire un effort pour se détacher de la pensée intentionnelle et jective, celle qui pose son objet comme une cible à atteindre. Cela passe par l'analyse de situations dans lesquelles les modèles jectifs et dualistes sont mis en échec dans leur tentative de compréhension. A cet égard, l'expérience artistique est très éclairante pour moi, tant elle aspire le plus souvent à défaire cette situation dualiste de l'œuvre en face de spectateurs, en gros l'esthétique de la distance et de la jouissance dans la distance, pour produire un type de participation où la séparation s'estompe. Dans *la Pensée mersive*, je m'intéresse ainsi aux sculpteurs futuristes italiens et à leur ambition de rompre cette distance spectaculaire entre l'objet et le contemplateur afin d'ouvrir un champ d'expérience neuf qu'ils nomment, Boccioni en tête, *ambiance*.

LAU: Vous avez aussi publié plusieurs œuvres littéraires. Si je ne me trompe pas (et si je me trompe, je ne me pardonnerais pas en tant que votre lecteur fidèle), vous avez déjà publié six romans et un recueil de nouvelles. De plus, vous avez beaucoup publié aussi sur l'horizon de l'art con-

temporaire. Cherchez-vous à trouver dans la fiction et dans l'art des façons de continuer à faire de la philosophie par d'autres moyens, avec d'autres «langages», où, en revanche, l'occasion de «ne pas faire philosophie», mais tout simplement écrire?

Bruce Bégout: L'écriture philosophique est une discipline exigeante. Elle réclame de la rigueur, de la clarté, de la justesse dans les démonstrations, de la précision dans les références, mais elle échoue sans doute le plus souvent à rendre compte d'expériences qui ne peuvent ainsi être transmises par le biais de l'analyse conceptuelle. Après avoir longtemps travaillé sur Husserl et sur la genèse de la pensée logique chez lui, j'ai ressenti le besoin à la fin du siècle dernier d'expérimenter un autre rapport à l'écriture, d'exprimer des idées, des sensations, des sentiments par un moyen qui n'était pas théorique et analytique. En vérité, j'ai commencé par l'essai, forme hybride et ouverte (ce «poème intellectuel» comme dit Friedrich Schlegel), où je pouvais déjà, notamment dans le livre sur Las Vegas (*Zéropolis*, 2002) introduire des éléments fictionnels, une manière de décrire les lieux et les personnes qui empruntait d'une certaine façon à la littérature. En vérité, je ne voyais pas vraiment à cette époque de séparation stricte entre les genres. Je suivais le plus souvent mes goûts et une sorte d'intuition esthétique, sans m'enquérir de manière réfléchie de ce que je faisais. J'éprouvais simplement le besoin de traiter de ces thèmes et de les traiter ainsi, m'accordant la liberté de mêler les registres de langue et les styles littéraires. Certes, j'étais guidé dans cette voie par d'illustres modèles, notamment Walter Benjamin que je lisais avec assiduité, des textes comme *Zentralpark* et *Sens unique*. A une certaine époque de ma vie, ces travaux extra-philosophiques m'ont beaucoup occupé, notamment les romans et les nouvelles. C'était comme une forme de jeu compensatoire à l'exigence des écrits philosophiques. J'ai ainsi écrit entre 2008 et 2016 une quadrilogie que je nomme post-gothique (deux recueils de nouvelles en miroir: *Sphex* et *L'accumulation primitive de la noirceur*; et deux romans formant un diptyque sur la perversion du spectacle dans le monde contemporain: *Le Park* et *On ne dormira jamais*). Il y a quelques années j'ai fait également paraître un récit sur le sauvetage des archives Husserl en 1938 en Allemagne par le père Van Breda sous le nom du Sauvetage. Et ce dans un style qui refusait le compte rendu historique, sobre et factuel, adoptant au contraire, pour raconter cette histoire vraie et assez extraordinaire, une écriture loufoque, anachronique, carnavalesque, et ce afin de mettre en évidence la folie grotesque du régime nazi, de planter un décor de foire macabre, d'univers oscillant entre le ridicule et l'abject. Il va sans dire que ce choix n'a pas été compris. A mon grand regret.

La fiction est à la fois une liberté et une contrainte. Liberté de l'imagination des personnages et des situations, mais contrainte formelle et esthétique qui

m'oblige à consacrer beaucoup de temps à la réalisation de ces textes. Je dirai que, pour moi, l'écriture littéraire est beaucoup plus exigeante que l'écriture philosophique, car elle impose de suivre scrupuleusement des normes et des règles plus fortes que le simple respect, pour un texte philosophique, de la rigueur académique habituelle. Ce qui devait être un dérivatif est devenu une tâche. Le plus souvent, je sors épuisé de l'écriture d'un roman, car j'y ai mis toute mon énergie, toute ma passion. A mes yeux, peut-être suis-je en cela victime du préjugé musilien du livre total, le texte romanesque est comme une totalité: il parle aux sens, au cœur, à la tête, il mêle intrigue, réflexions, connaissances, il exige de vous précision, originalité, honnêteté. Il s'agit de produire quelque chose qui se tient par lui-même, autonome dans sa forme et dans son être, qui puisse perdurer à travers le temps et les lectures. L'enjeu est donc beaucoup plus grand que dans le cas de la rédaction d'un article ou d'un livre de philosophie où vous devez simplement faire attention à respecter les normes de l'écriture conceptuelle en vigueur dans le monde occidental de la modernité tardive. C'est presque reposant, intellectuellement et affectivement parlant, d'écrire un article, de préparer une conférence. Mais se lancer dans un projet littéraire vous expose de manière plus grande. Vous vous mettez à nu, vous vous soumettez aux remarques de la critique, vous êtes à la merci du silence et du désintérêt public. Ce n'est pas une partie de plaisir, même si certaines heures de création peuvent être accompagnées par un sentiment jouissif d'accomplissement.

Reste que je ne saurais expliquer les raisons pour lesquelles j'ai recours à ces trois formes d'écriture: l'écriture philosophique, celle des essais, et celle des fictions. Un thème et une question me taraudent. Ensuite je me demande, parfois longuement, ce que serait la forme la plus adéquate à leur traitement. Cela peut prendre du temps pour trouver la solution stylistique appropriée, celle qui respecte le sens et sa transmission. Il faut dire que, rien n'est véritablement concerté chez moi, j'agis le plus souvent, soit sur un coup de tête, soit sur des sollicitations extérieures. Il sera temps plus tard de faire le bilan de ces travaux qui peuvent paraître, de l'extérieur, hétéroclites, même si je suis intimement persuadé que, tous, en dépit de leur différence de genres et de styles, travaillent toujours les mêmes idées, voire les mêmes obsessions personnelles. Il y a assurément des passerelles entre les fictions néogothiques et l'essai sur les ruines, entre les récits de voyage aux USA et les livres philosophiques sur le monde quotidien et les ambiances. Il est vrai que j'aime à me laisser entraîner par le courant et à ne pas établir de plan de carrière, de programme strict, mais au fond, comme je l'ai déjà souligné, tout tourne toujours autour de quelques intuitions fondamentales, de quelques problèmes qui vous obnubilent. Une œuvre, si œuvre il y a, a pour tâche d'épuiser le fini, d'arpenter en tous sens le petit enclos que vous avez défini comme étant

votre espace de réflexion. On ne sort jamais vraiment des limites que l'on s'est fixées ou qui se sont imposées à nous.

LAU: J'aimerais vous poser une dernière question, si vous me permettez. Au cours des dernières semaines, et face à un contexte international de plus en plus inquiétant et plein de bizarreries, j'ai pensé souvent à un de vos livres: *De la décence ordinaire*, votre livre sur Orwell (Allia 2008). Dans les temps sombres que nous vivons quel rôle peut encore jouer la décence?

Bruce Bégout: Ah ! J'ai l'impression, et c'était déjà celle d'Orwell à la fin de sa vie, qu'elle ne joue plus un grand rôle, ni dans la vie des gens ordinaires, ni dans celle de ceux qui nous gouvernent. Cette *common decency*, qui établissait une sorte de sens de la justice tiré de la vie quotidienne et des situations banales, apparaît de plus en plus comme une relique du passé. En tant qu'émotion positive, elle peut être la base affective d'un engagement public, mais elle reste fragile, volatile, incertaine. Il est difficile de la définir et d'établir sur elle une politique. Et puis, que ce soit le système marchand et médiatique actuel, où l'indécence (richesse, injustice, humiliation, vulgarité) domine et fascine (il n'y a qu'à voir la télé réalité, les réseaux sociaux, les gens qui vendent leurs images, leurs souvenirs, leurs émotions, qui monnaient chaque instant de leur vie, qui instrumentalisent chaque part de leurs corps et de leur esprit, pour se persuader que le monde de Dickens, comme disait Orwell, est entièrement obsolète), ou les sphères du pouvoir économique et politique, toute cette puissance n'a que faire de ce respect minimal de l'autre, de ce sens de l'entraide. Elle s'assoie dessus, le ridiculise comme un préchi-précha moralisateur et idéaliste (l'idéalisation des gens de peu). Pour elle, sous ses diverses formes, il s'agit de saisir tout ce que l'on peut et de se ficher des conséquences sociales et morales de cette captation. Certes il reste encore des poches de résistance, dans la vie associative, dans les initiatives de quelques citoyens cherchant à maintenir un sens de la justice. Mais il est difficile de faire de ces expériences une loi commune, une ressource pour une refondation du tissu social. L'indignation ne suffit pas, ni le souvenir de bonnes pratiques sociales.

Toutefois, le problème, à mes yeux, ne réside pas tant dans le recul de cette décence commune, notamment dans les milieux populaires accablés par la propagande libérale et réactionnaire, notamment sécuritaire, nationaliste et xénophobe, que dans la propagation de la justification, voire de l'estime, de l'indécence publique. L'indécence ne veut plus subir la honte de sa propre disqualification morale, il veut lui aussi jouir de la valeur symbolique du bien et du juste. Le fait que Donald Trump, qui ne cesse d'utiliser un langage guerrier et, par sa politique, d'inciter au conflit généralisé (voir ses relations avec le Canada, Le Danemark, l'Union européenne, les juges

du Brésil, etc.), veuille obtenir le prix Nobel de la paix est pour moi symptomatique de ce renversement ahurissant. Mais c'est un exemple parmi tant d'autres où, à différentes échelles, personnes, institutions et entreprises sont prêtes à légitimer leurs actions choquantes en les pavoisant du Bien. Lorsque les mots n'ont plus de sens, lorsque des politiques d'extermination se parent des habits de la guerre juste, lorsque la prédation se fait passer pour la poursuite du bonheur du plus grand nombre, la décence résonne comme un terme caduque, périmé. D'où les sourires gênés qui se manifestent sur les visages de ceux qui entendent ce mot. La décence n'a plus sa place dans ce monde-là, celui du retour des extrêmes, du basculement de la bourgeoisie libérale dans les bras d'un néofascisme. Elle n'est pas une arme assez forte pour imposer le respect de l'égalité et de la justice, même si elle demeure, dans les relations interpersonnelles, un réquisit de toute vie sociale. Une société décente est une société qui n'humilie pas ses membres, qui surtout respecte leur sens de la justice et de l'entraide. On peut espérer que, même si la puissance du néolibéralisme impose comme jamais aux populations mondiales sa vision individualiste et managériale de l'homme, ce sens de la justice et de l'égalité qu'exprime la décence ordinaire parvienne tant bien que mal à se maintenir dans des activités collectives se soustrayant à l'exigence du profit et de la performance. Mais pour combien de temps encore?

L'AMBIANCE ET LA PSYCHOPATHOLOGIE CHEZ EUGÈNE MINKOWSKI: UNE LECTURE À PARTIR DE BRUCE BÉGOUT

AMBIENCE AND PSYCHOPATHOLOGY IN EUGÈNE MINKOWSKI:
A BRUCE BÉGOUT'S READING

GONÇALO MIGUEL ABREU E SANTOS¹

Abstract: This article aims to reflect on the concept of ambience and its relationship with psychopathological phenomena, revisiting Bruce Bégout's reading of Eugène Minkowski's work. The aim is to demonstrate how ambiances represent a constitutive element of life, inseparable from the lived structure of any mental disorder, as well as from the relationships and orientations that constitute contemporary medical research and intervention. In this sense, we will explore the “mersive” space of ambiances and their relationship with the “space of the night”, traversing the dynamics of ambiances in the integration of lived space and time, to subsequently analyze depression as a possible “disturbance of ambience”. Our ultimate goal will be to establish the recognition of “ambiances” as a prerequisite for a “broad” and “human” science.

Keywords: Ambience, Psychopathology, Bruce Bégout, Eugène Minkowski.

Résumé: Cet article vise à réfléchir au concept d'ambiance et à sa relation avec les phénomènes psychopathologiques, en revisitant l'interprétation de l'œuvre d'Eugène Minkowski par Bruce Bégout. Il s'agit de démontrer comment

Resumo: Neste artigo pretende-se meditar sobre o conceito de ambiência e a sua relação com os fenómenos psicopatológicos, recuperando, para isso, a leitura que Bruce Bégout fez da obra de Eugène Minkowski. Pretende-se de-

¹ Universidade de Coimbra, Faculdade des Letras, Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação; Unidade de R&D do CECH; E-mail: gmas91@gmail.com; ORCID 0000-0003-4324-610X. Doutorante em filosofia, desenvolvendo um projeto de doutoramento intitulado “Ansiedade e depressão: considerações fenomenológicas sobre espaço, tempo e alteridade”, trabalho financiado por fundos nacionais da FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, I.P., no âmbito do projeto com referência 2023.00747.BD e com o identificador DOI <https://doi.org/10.54499/2023.00747.BD> e dos projetos de CECH UIBD/00196/2025 e UIDP/00196/2025.

les ambiances représentent un élément constitutif de la vie, indissociable de la structure vécue du trouble mental, ainsi que des relations et orientations qui constituent la recherche et l'intervention médicales contemporaines. Dans ce sens, nous explorerons l'espace «mersif» des ambiances et leur relation avec «l'espace de la nuit», en parcourant la dynamique des ambiances dans l'intégration de l'espace et du temps vécus, pour ensuite analyser la dépression comme une possible «perturbation de l'ambiance». Notre objectif ultime sera d'établir la «dimension ambiencielle» comme prérequis à une science «ample» et «humaine».

Mots-clés: Ambiance, Psychopathologie, Bruce Bégout, Eugène Minkowski.

monstrar o modo como as ambiências representam um elemento constitutivo da vida, indissociável da estrutura vivida de qualquer perturbação mental, tal como das relações e orientações que constituem a investigação e intervenção médicas contemporâneas. Nesse sentido, realizaremos uma exploração do espaço “mersivo” das ambiências e da sua relação com o “espaço da noite”, atravessando a dinâmica das ambiências na integração do espaço e tempo vividos, para posteriormente analisarmos a depressão como uma possível “perturbação da ambiência”. O nosso objectivo final será firmar a “dimensão ambiençial” como um pré-requisito a uma ciência “ampla” e “humana”.

Palavras-chave: Ambiência, Psicopatologia, Bruce Bégout, Eugène Minkowski.

(...) le comportement (...) demeure inaccessible à la pensée causale, il n'est saisissable que pour une autre sorte de pensée, — celle qui prend son objet à l'état naissant, tel qu'il apparaît à celui qui le vit, avec l'atmosphère de sens dont il est alors enveloppé, et qui cherche à se glisser dans cette atmosphère, pour retrouver, derrière les faits et les symptômes dispersés, l'être total du sujet, s'il s'agit d'un normal, le trouble fondamental, s'il s'agit d'un malade.

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), 152.

1 – Architecture d'une «psychopathologie» en construction:

Chacun d'entre nous reconnaît que, bien que souvent incapable de le décrire, certains *espaces nous influencent*. Nous percevons en certains lieux une dynamique «affective» qui nous imprègne, l'un des meilleurs exemples étant peut-être l'«environnement hospitalier» et son influence sur l'expérience vécue de la maladie. Ce sujet n'est pas inconnu de ceux d'entre nous qui, d'une manière ou d'une autre, ont été contraints de circuler dans des lieux similaires. Il n'a pas non plus été ignoré par Minkowski, qui évoquait le «climat»

(...) [des] services hospitaliers»² dans son *Traité de psychopathologie*, ni par Bruce Bégout, qui l'a également souligné à propos de «(...) la salle d'attente chez un médecin (...)»³ qui:

(...) avec ses magazines froissés sur une table basse, ses affiches pour des campagnes de vaccination, le silence empesé des gens qui attendent, émane à chaque fois une *ambiance* caractéristique qui est liée à la fonction et au moment social.⁴

Nous parlons donc ici d'*ambiances*, dont l'influence dans le domaine médical s'étend bien au-delà des espaces physiques de rétablissement et de traitement. L'*ambiance* s'étend à la relation même entre médecin et patient, à l'expérience vécue de la maladie et, comme nous souhaitons le démontrer avec les troubles mentaux, à la *structure psychopathologique* des troubles mentaux eux-mêmes. L'ampleur des *ambiances* est au cœur de la relation avec l'*autre malade* et se présente comme un élément absolument essentiel à la compréhension de la psychopathologie⁵. Nous dirions même, suivant

² Eugène Minkowski, *Traité de psychopathologie*, (Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999), 120.

³ Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance*, (Paris: Seuil, 2020), 351.

⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 351. C'est moi qui souligne.

⁵ Ces propositions constituent un thème récurrent de réflexion dans la psychiatrie contemporaine, l'étude des *ambiances*, souvent appelées «atmosphères», étant considérée comme essentielle à la compréhension de la dimension vécue des troubles mentaux. Dans la préface de *Psychopathology and Atmospheres: Neither inside nor outside*, Giovanni Stanghellini qualifie les atmosphères de thème fondamental de tout «(...) manuel ou cours (...) de phénoménologie clinique» (Giovanni Stanghelli, "Teaching atmospheres", Gianni Francesetti, Tonino Griffero, *Psychopathology and Atmospheres: Neither inside nor outside*, (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2019), vii), reconnaissant «(...) l'importance de l'atmosphère dans la rencontre clinique, telle qu'enseignée par (...) Minkowski» (Stanghellini, *Teaching Atmospheres*, vii). Pour le psychiatre italien, toute investigation sur les troubles mentaux doit toujours aller «au-delà» de la connaissance scientifique, étendue à une dimension phénoménologique qui inclut «(...) l'atmosphère qui entoure un patient ou une rencontre (...)» (Stanghelli, *Teaching Atmospheres*, vii) médecin-patient. Les atmosphères, en nous permettant de considérer la personne malade comme une «(...) Gestalt dynamique unitaire» (Thomas Fuchs, "The Phenomenology of Affectivity", K.W. M. Fulford, Martin Davies, Richard G. T. Gipps, George Graham, John Z. Sadler, Giovanni Stanghellini, Tim Thornton, *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press, 2012), 617), peuvent, comme l'explique Dylan Trigg dans l'introduction à *Atmospheres and Shared Emotions*, jouer un rôle essentiel pour «(...) expliquer la structure et l'expérience de l'émotion partagée» (Dylan Trigg, "Introduction: Atmospheres of shared emotion", Dylan Trigg (éd.), *Atmospheres and shared emotions*, (New York: Routledge, 2022), 3), en particulier pour «(...) clarifier la structure des troubles psychiatriques» (Trigg, Introduction: *Atmospheres of shared emotion*, 9).

la question pertinente soulevée par Caroline Gros, que la reconnaissance de tout «symptôme» émerge d'une *résonance* constante entre le patient et l'*ambiance* dans lequel il se situe, et est essentielle à tout acte médical de diagnostic ou de traitement:

(...) pour accompagner un malade en thérapie, comment faire autrement que pénétrer avec lui dans toutes les composantes de la contexture de son monde et de ses affects, dans les échos et les résonances qui nous parviennent de son monde (...) [?]⁶

Dans tout entretien clinique, au-delà du discours oral, décomposable et analysable structurellement, il existe un «(...) vivre ensemble, une appartenance au monde et à ses multiples et infinies variations d'échos et de résonances»⁷. De même, il ne peut y avoir de relation thérapeutique ni de traitement efficace sans prendre en compte «(...) toutes ces résonances (...)»⁸. Il en va de même en psychiatrie: si un psychiatre ne parvient pas à reconnaître et à «pénétrer»⁹ les *ambiances* qui entourent et structurent la maladie mentale, il aura du mal à comprendre son patient, ce qui entravera la mise en place d'une relation thérapeutique et d'un traitement efficace. Selon Minkowski, la formation de tout psychiatre repose «(...) non pas sur les traitements appliqués, mais sur le registre des *cordes* que le praticien finit par porter en lui, cordes qui *résonnent* électivement en présence du malade sur lequel il a à se pencher (...)»¹⁰. La compétence première d'un médecin devrait être d'intégrer le *ton ambienciel* du malade et la relation avec son médecin avec tous les actes technico-scientifiques soutenus par la science¹¹. Ce n'est

⁶ Caroline Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances chez Eugène Minkowski», J-C. Gens, F. Hocini, M. Minkowski, *Eugène Minkowski, de la psychiatrie à la cosmologie*, (Paris: Éditions des compagnons d'humanité, 2024), 124.

⁷ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 124.

⁸ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 124.

⁹ Nous nous référons ici au concept de «pénétration» (Eugène Minkowski, *La schizophrénie*, (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002), 95), proposé par Minkowski, signifiant un investissement total dans la compréhension du patient, une «pénétration» complète dans son monde expérientiel.

¹⁰ Eugène Minkowski, *Écrits cliniques*, (Toulouse: Éditions érès, 2020), 161-162, cité dans Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 124. C'est moi qui souligne. C'est moi qui souligne.

¹¹ Selon Caroline Gros, Minkowski se trouve précisément dans cet équilibre qu'exige toute étude de la maladie humaine: sans méconnaître les «(...) mots forgés par le langage scientifique, ni vouloir (...) diminuer (...) la portée de la science (...) il s'enfonce dans la complexité du vivant» (Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 124). La manière dont il y parviendra passe précisément par la récupération de la *solidarité moi-monde*, en tant qu'élément structurant de l'existence humaine et des états de maladie:

qu'alors qu'il sera capable de comprendre à la fois «(...) les facteurs destructeurs (...) [et] les forces vives du sujet»¹², une analyse qui, selon Minkowski, est «(...) bien plus importante que le diagnostic-étiquette en un seul mot»¹³. Tout au long de ce texte, notre objectif sera précisément d'explorer cette dimension *ambiencielle* de l'existence, notamment en ce qui concerne les états psychiques altérés.

2 – L'obscurité de l'espace «mersif»

Dans *Le concept d'ambiance*, Bruce Bégout définit l'*ambiance* comme la «manifestation affective de l'immersion dans le tout»¹⁴, à partir de laquelle le sujet «fonde son inscription dans la réalité et son assurance dans l'existence»¹⁵. Son concept d'*ambiance* renvoie avant tout à une pensée qui «n'est ni subjective ni objective»¹⁶, dépassant une «perspective relationnelle»¹⁷ pour aborder la «dimension mersive»¹⁸ de l'*ambiance*. Tout au long de l'ouvrage, il distingue le concept d'«atmosphère»¹⁹, fréquemment utilisé en psychopathologie contemporaine²⁰, de celui de l'*ambiance* privilégié par l'auteur. Selon Bégout, contrairement à «l'atmosphère», l'*ambiance* comporte une composante affective, rendant évidente sa valeur expressive,

«(...) pour pénétrer la vie mentale de l'aliéné, il ne suffira pas non plus d'énumérer ces (...) symptômes, mais il faudra bien davantage essayer de préciser comment l'«aliéné» trace son monde en connexion étroite, c'est-à-dire toujours en vertu du même principe de solidarité structurale entre le moi et le monde, avec les phénomènes qui et constituant et caractérisent sa vie mentale» Minkowski, *Vers une cosmologie*, (Paris: Éditions des Compagnons D'Humanité, 2023), 73, cité dans Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 125).

¹² Minkowski, *Écrits cliniques*, 162, citado em Gros, *Profondeur du retentissement et pluralité des résonances* chez Eugène Minkowski, 125.

¹³ Minkowski, *Écrits cliniques*, 162, citado em Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 125.

¹⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 296.

¹⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 296.

¹⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 31.

¹⁷ Cette perspective surgit en référence à la phénoménologie de Merleau-Ponty, telle qu'expliquée par Luís Umbelino: “Bruce Bégout has recently argued, in a compelling and original way, that Merleau-Ponty remains limited in his descriptions by a “relational perspective” and by a logic of “junction”, which is the case even in his late works regarding the “mediating” background of the carnal being.” (Luís António Umbelino, “The Violence of Space”, *Studia Z Teorii*, 2, 2023, 274).

¹⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52.

¹⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 21.

²⁰ Voir note de bas de page numéro 5.

dans la manière dont elle nous influence intimement, supplantant toute valeur logique²¹. Pour débiter son étude, Bégout définit le terme «*ambiance*» comme celui qui comblera toutes les «défauts» du concept d'«atmosphère», à savoir, inclure et mettre en valeur sa composante affective²². Selon l'auteur, l'affinité avec notre environnement «(...) se manifeste directement dans une ambiance (...)»²³, ce qui montre clairement que l'affinité entre l'homme et le monde s'étend à une dimension affective «(...) ancrée (...) dans les sentiments *atmosphériques*»²⁴. L'intérêt de l'étude des *ambiances* réside dans le fait que «(...) quoi que nous vivions, nous sommes toujours affectés par une ambiance»²⁵, qui est «(...) la source, ce en quoi et par quoi nous percevons ce qui nous entoure (...) [et] qui nous ouvre au monde en totalité»²⁶. La «dimension mersive»²⁷ des ambiances consiste à considérer l'*ambiance* comme un phénomène qui «(...) ne renvoie ni à un sujet ni à un objet, et encore moins à la relation entre eux»²⁸. La «pensée mersive»²⁹, selon le philosophe, est celle dont la tâche est de «(...) comprendre ce qui excède la division de l'immanent et le transcendant, de l'intérieur et l'extérieur (...)»³⁰, considérant «(...) la pensée même de l'affinité en tant qu'expérience de fond commun»³¹.

Minkowski, qui, selon Bégout, est un auteur qui «(...) met en exergue le rôle central du sentiment ambiant qui accompagne chaque existence»³², applique, dans son *Traité de psychopathologie*, le concept d'*ambiance* à la psychopathologie, cherchant à penser la maladie mentale à partir de «(...) la

²¹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 17: «(...) l'ambiance comporte une nuance plus affective que l'atmosphère (...)». Ces considérations suivent celles proposées par Merleau-Ponty dans *Phénoménologie de la perception*: «C'est dans cette *atmosphère* que se présente la qualité. Le sens qu'elle renferme est un sens équivoque, il s'agit d'une valeur expressive plutôt que d'une valeur logique.» (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 28. Cité dans Bégout, *Le concept d'ambiance*, 20).

²² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 21.

²³ Bruce Bégout, *La pensée mersive: De l'ambiance à l'affinité*, (Paris: Presses universitaires de France, 2025), 14.

²⁴ Bégout, *La pensée mersive*, 14.

²⁵ Bégout, *La pensée mersive*, 14.

²⁶ Bégout, *La pensée mersive*, 14-15.

²⁷ La «dimension mersive» de l'ambiance est explorée par Bruce Bégout dans son dernier ouvrage, *La pensée mersive: De l'ambiance à l'affinité* dans lequel il vise à éclairer le sentiment immédiat d'affinité entre l'homme et le monde, qui s'établit à travers «l'expérience de l'appartenance» (Bégout, *La pensée mersive*, 14).

²⁸ Bégout, *La pensée mersive*, 20.

²⁹ Bégout, *La pensée mersive*, 20.

³⁰ Bégout, *La pensée mersive*, 20.

³¹ Bégout, *La pensée mersive*, 20.

³² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 92.

façon d'être (...) de la personne tout entière à l'égard de l'*ambiance*»³³. Pour Minkowski, l'*ambiance* apparaît comme une «(...) réalité vécue (...)»³⁴ proche de son concept d'«espace vécu»³⁵ et, par conséquent, distincte de l'espace «géométrique»³⁶. L'ambiance représente quelque chose avec lequel nous «vivons en contact»³⁷, située dans le domaine du «(...) vécu et du dynamique (...)»³⁸, représentant une structure relationnelle dans laquelle «l'objectif et le subjectif (...) l'extérieur et l'intérieur (...)»³⁹ ne sont plus séparés, révélant une «(...) interaction indivisible du moi et du monde ambiant»⁴⁰. Selon le psychiatre, nous vivons «immergés» dans une ambiance qui «(...) nous enveloppe et pénètre (...)»⁴¹, avec lequel nous établissons une relation essentiellement affective⁴². La proximité entre le concept d'*ambiance* de Minkowski et la «dimension mersive»⁴³ de Bégout est particulièrement évidente dans la description que Caroline Gros fait du «phénomène de retentissement»⁴⁴ de Minkowski:

Le retentissement est la manière humaine de recevoir le monde sous forme de vibrations intenses (...) jusqu'au plus profond de notre être. Le monde s'insinue, se prolonge, sans effractions, par osmose, continuité et contiguïté, comme une onde sonore vibrante et *résonante*. Il nous remplit. (...) Dans le retentissement, *nous sommes immergés et débordés par une réceptivité*

³³ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 119.

³⁴ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 119.

³⁵ Eugène Minkowski, *Le temps vécu*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1995), 366.

³⁶ Minkowski, *Le temps vécu*, 367.

³⁷ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120: «Nous vivons en contact avec elle [l'*ambiance*] (...)».

³⁸ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120.

³⁹ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120.

⁴⁰ Eugène Minkowski, *Métaphysique du devenir*, (Paris: Éditions Compagnons d'humanité, 2022), 143.

⁴¹ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120.

⁴² Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 120: «L'individu plonge dans l'*ambiance* et en dépend; il le fait même d'une façon particulièrement intime. Il la «sent» plus qu'il ne la connaît.»

⁴³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52. Bégout va jusqu'à dévoiler la «dimension mersive» de l'*ambiance* dans la description que fait Minkowski de la «passage à la nuit» dans *Vers une cosmologie*, que nous explorerons plus loin: «Nous assistons ici à une véritable métamorphose ambiencielle, à l'effondrement progressif de la dualité du moi et du monde, à la dissolution de leur tension pratico-théorique dans une forme nouvelle d'expérience. (...) Minkowski (...) souligne (...) la dimension mersive de l'*ambiance*.» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52).

⁴⁴ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 74.

*saturée qui, dans son mouvement dynamique, porte à vibrer à l'unisson, à ressentir – et à retentir – avec.*⁴⁵

Selon Minkowski, tout comme notre organisme *est dans l'espace*, il est aussi inévitablement «(...) soumis aux influences de l'ambiance (...)»⁴⁶. De même, le concept d'*ambiance* de Bégout se rattache à «l'espace vécu»⁴⁷ de Minkowski dans la mesure où il inclut un «phénomène de résonance»⁴⁸ représentant la *dynamique affective* d'un *espace* donné. Bégout s'inspire de Minkowski pour explorer ce qu'il considère comme une *ambiance* particulière: l'«espace de la nuit»⁴⁹. Cet «espace noir»⁵⁰ est envisagé par Bégout non pas comme une simple modification de la lumière, mais plutôt comme un «*changement ambianciel total*»⁵¹ du climat affectif et de «(...) l'ensemble de la situation existentielle»⁵². Dans *Le concept d'ambiance*, il revisite une description de ce *changement* par Minkowski:

⁴⁵ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 115. C'est moi qui souligne.

⁴⁶ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 94.

⁴⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 366.

⁴⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 27: «C'est cette résonance affective de l'espace environnant que désigne à proprement parler le caractère de l'ambiance, (...)». Dans *Contact humain*, Minkowski nous offre une perspective pertinente sur l'affectivité en la distinguant de l'émotivité, qu'il décrit comme quelque chose «(...) concernant l'individu lui-même et limité à lui (...)» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 140). L'affectivité, en revanche, trouvera son fondement dans le «phénomène du retentissement» (Minkowski, *Vers une cosmologie*, 74), appartenant au domaine des «(...) relations interhumaines (...)» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 140). Ce thème est à nouveau commenté dans *Métaphysique du devenir*: «Nous mettions à ce propos en évidence que notre vie affective reposait non pas tant sur des mouvements affectifs d'individus isolés, (...) mais sur un phénomène essentiellement interhumain, celui de l'écho ou du retentissement, dans lequel la vie affective trouvait son achèvement et sa raison d'être» (Minkowski, *Métaphysique du devenir*, 60). Passant à l'émotivité se situant «(...) sur le plan somato-psychique (...)» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 140) et à l'affectivité «(...) sur le plan anthropo-cosmique (...)» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 140), Minkowski trouvera dans l'affectivité l'évidence d'une dimension anthropologique ou «anthropo-cosmique» (Minkowski, *Métaphysique du devenir*, 62), inhérente à toute étude portant sur l'être humain, dans la mesure où celui-ci «(...) ne peut être conçu en dehors du monde dans lequel il évolue, dans lequel il se situe et auquel il ressortit» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 141).

⁴⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 51: «Partons d'une ambiance particulière, par exemple celle de la nuit telle qu'elle est décrite par Eugène Minkowski dans *Vers une cosmologie*.»

⁵⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 373.

⁵¹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 51.

⁵² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 51.

Je pose ma plume et je regarde la nuit tomber petit à petit sur la terre, s'étendre autour de moi, m'envelopper. Les contours des objets perdent maintenant leur précision ; ils s'effacent et se dissolvent, dans la pénombre du soir d'abord, dans l'obscurité de la nuit ensuite. (...) Le monde autour de moi se peuple de spectres, d'images imprécises, vivants et mystérieuses. Et moi-même, je me confonds avec ce monde nouveau, j'épouse sa forme et, en me pénétrant de lui, je bois à la source du mystère qu'il renferme. (...) Je sens s'infiltrer partout la vie, si riche en contenu, du vague et du mystérieux, et je m'y abandonne, doucement, sans heurt de tout mon être, fort de la conviction que réaliser ainsi une forme particulière de vie, de toucher à une des sources de celle-ci.⁵³

Ce que Minkowski révèle en décrivant l'«espace nocturne», c'est qu'il existe une autre couche perçue «sous» celle généralement attribuée aux espaces physiques et aux objets que nous pouvons voir et manipuler⁵⁴. L'«espace noir»⁵⁵ de Minkowski représente la «destruction» des discriminations pragmatiques propres à la «clarté» de l'espace visuel, enveloppant l'individu dans «(...) une seule dimension (...)»⁵⁶ qu'il appelle «profondeur»⁵⁷. En montrant «l'effondrement progressive de la dualité du moi et du monde (...)»⁵⁸, en dissolvant les «contours (...) de l'individu et de l'espace»⁵⁹, l'«espace noir» révèle une couche primordiale de spatialité composée de la «dimen-

⁵³ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 107-108, cité dans Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52.

⁵⁴ On parle ici de l'opposition entre l'«espace clair» et l'«espace noir» avancée par Minkowski dans *Le temps vécu*, que Bégout identifie comme «(...) deux espaces existentiels opposés (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 102). Contrairement à l'«espace noir», qui représente un espace qui «(...) me touche, me palpe, m'infiltré (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 103), l'«espace clair» implique une certaine «(...) indépendance de soi (...)», désignant non pas une «(...) immersion totale dans le flux temporel (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 102), mais une «(...) union harmonique (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 102), dans la «distance vécue» (Minkowski, *Le temps vécu*, 372). Minkowski part de cette distinction pour réfléchir au «monde morbide» de ses patients: «(...) nous avons cru pouvoir opposer l'espace noir et l'espace clair, celui-là servant de modèle à ces mondes morbides, en ce qu'ils ont de rétréci en eux, celui-ci se mettant en perspective sur le déploiement de la vie, avec l'ouverture sur le monde, qu'elle comporte.» (Minkowski, *Métaphysique du devenir*, 288).

⁵⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 392.

⁵⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 53.

⁵⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 53: «(...) ce que Minkowski nomme «l'espace noir» défait les discriminations pragmatiques de la clarté et baigne l'individu dans «une seule dimension»: la profondeur».

⁵⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52.

⁵⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52.

sion mersive de l'ambiance»⁶⁰. Selon Bégout, la description phénoménologique de la nuit souligne le «caractère enveloppant/pénétrant (...) de toute atmosphère»⁶¹, qui caractérise l'existence, dans la mesure où nous sommes toujours, à chaque instant de la vie, immergés dans une «tonalité affective particulière»⁶². Cette implication représente la manière dont les différents *espaces* du monde se présentent à nous comme une «architecture invisible d'affects»⁶³, qui «pénètrent»⁶⁴ le sujet, qui se sent «(...) vibrer à l'unisson de ce qui l'entoure (...)»⁶⁵.

⁶⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52.

⁶¹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 53.

⁶² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 53.

⁶³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 52.

⁶⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 54: «(...) [cet enveloppement atmosphérique] s'accompagne aussitôt d'une pénétration intime du sujet.»

⁶⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 54. De même que l'on parle d'*ambiances*, on peut également parler de *parfums* et de *mélodies*, thèmes fréquents chez les auteurs étudiés dans ce texte. Selon Bégout, l'«ambiance nocturne» décrite par Minkowski «(...) se répand dans l'air comme un parfum pénétrant» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 55). De même, Minkowski introduit le «phénomène olfactif», comme quelque chose qui «se répand (...) dans l'air (...)» (Minkowski, *Vers une cosmologie*, 82) et, de cette façon, «(...) nous révèle l'existence de l'*atmosphère*» (Minkowski, *Vers une cosmologie*, 82). Comme le parfum, le *son* émergera aussi comme un élément révélateur de la dimension ambiencielle de l'existence, comme le note bien Bégout: «(...) les sons et les odeurs sont vécus, d'un sentiment atmosphérique d'union, de sympathie, d'homogénéité, d'une convergence radicale entre le sentant et le senti dans une impression atmosphérique et inter-sensorielle qui s'étend tout autour du corps tout en le pénétrant.» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 177). Dans le même sens, dans *Vers une Cosmologie*, Minkowski aborde l'«espace auditif» comme une manière de penser la dimension vécue de l'espace, récupérant la *mélodie* comme un phénomène qui «(...) remplit l'ambiance tout entière (...)» (Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 50), faisant «(...) vibrer en nous, par résonance, les cordes les plus profondes de notre être (...)» (Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 50), établissant la *sympathie* comme un phénomène qui dévoile l'ambiance comme fondement de l'altérité: «(...) n'en disons-nous pas autant d'un mouvement de sympathie qui, en unissant, dans un souffle de parfaite harmonie, deux êtres (...) semble les remplir entièrement et déverser, par-dessus d'eux, dans l'ambiance qui les entoure ?» (Minkowski, *Vers une Cosmologie*, 50). Selon Caroline Gros, la prédilection de Minkowski pour les «métaphores acoustiques» implique la valorisation de la résonance comme «(...) une propriété fondamentale de la vie (...)» (Gros, *Profondeur du retentissement et pluralité des résonances*, 115). C'est à travers la musique que Minkowski envisage la psychopathologie, retrouvant l'homme tout entier dans sa relation avec l'*ambiance* «musical» du monde – un «homme acousticien» ou un «homme-instrumentiste», comme l'écrit Caroline Gros: «La psychopathologie des constitutions (...) c'est son grand atout. Elle lui permet de penser ensemble l'effet retentissant du monde sur l'homme ainsi que son pendant, l'*homme acousticien*, l'*homme instrumentiste* ou *grand lecteur interprète de la partition du monde*, doté d'une caisse de résonance

3 – Le flux de la vie et l'environnement commun

Dans *Vers une Cosmologie*, Minkowski décrit un épisode de sa vie où, lisant un livre dans le métro, son attention s'est soudainement «dérobee» et sa lecture a été interrompue:

Pendant ce court instant d'interruption, je me sens entièrement désespéré, comme si je perdais pied pour un moment. Sorti de ma lecture, l'ambiance grise et indifférente du wagon du métro se présente à moi, mais elle le fait, pendant un instant, avec un caractère d'étrangeté ; bien que l'ayant devant les yeux, je n'y suis point encore *entré* pour ainsi dire, et j'ai l'impression de manquer de base, de manquer d'un complément indispensable pour réaliser ma propre existence. (...) Et là s'élève l'appel que lance dans sa détresse le moi, détaché de son monde, lance dans son angoisse. Ce sont comme des fils qui, privés de leurs attaches naturelles, pendent lamentablement tout autour. Cela ne dure d'ailleurs qu'un instant. Les fils sont destinés à se retendre immédiatement, car ce n'est qu'ainsi que peut se réaliser mon existence.⁶⁶

À travers cet exemple, Minkowski nous introduit à la relation profonde entre l'*ambiance* et la dynamique de la vie. Cette relation d'approche et de *distance* par rapport à l'environnement, une «tension entre le moi et l'ambiance»⁶⁷ qui, selon Bégout, définit l'expérience de l'espace, est également liée, selon Minkowski, au «flux du devenir», comme il cherche à le démontrer à travers son concept de «synchronisme vécu»⁶⁸, représentant la vie comme un mouvement de synchronie et de désynchronisation avec le flux de «l'ambiance»⁶⁹. Lorsque les «fils» qui me relient au monde se distraient, ils sont «destinés à se retendre immédiatement», et alors seulement «mon existence peut se réaliser». Tel est, selon Caroline Gros, le «principe générateur du synchronisme vécu, la catégorie de la continuité qui por-

structurée par la bipolarité de la constitution qui est la sienne, syntonie, schizoïdie ou glischroïdie.» Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 120. C'est moi qui souligne.) La relation entre la musique et l'espace vécu, avec un accent particulier sur les états psychiques pathologiques, est explorée dans un autre texte (Gonçalo Santos, "Melodia da vida: o espaço da música e o vivido da psique patológica, sob a batuta de Eugène Minkowski", *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. 34, no. 64, 2025).

⁶⁶ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 156-157. Partiellement cité dans Gros, *Profondeur du retentissement et pluralité des résonances* chez Eugène Minkowski, 122.

⁶⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 101: «(...) cette tension entre le moi et l'ambiance est l'expérience d'espace.»

⁶⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 59.

⁶⁹ Minkowski, *Vers une cosmologie*, 77.

te l'élan vital toujours au-delà de lui-même»⁷⁰. De même, Bruce Bégout trouve dans *Le temps vécu* et dans le concept d'«élan vital»⁷¹ de Minkowski un pont vers une compréhension de l'existence fondée sur sa relation à l'*ambiance*. Représentant une impulsion «(...) vitale et temporelle (...)»⁷² qui «(...) oriente l'existence dans le sens de l'avenir»⁷³, l'«élan vital» développe l'identité personnelle en «l'articulant au milieu»⁷⁴, représentant, en tant que «(...) présence fluente du devenir (...)»⁷⁵, la manière dont l'homme est originellement «(...) jeté dans l'ambiant»⁷⁶. C'est dans l'*ambiance* que se produit l'intégration de «(...) l'élan personnel dans l'élan du monde (...)»⁷⁷, responsable du «(...) sentiment d'être au diapason de l'ambiant»⁷⁸. Comme le notait Bégout, l'*ambiance* signale «(...) l'attestation de l'englobant invisible et atmosphérique qui fonde tout être»⁷⁹, montrant, à partir de Minkowski, comment son principe de «pénétration réciproque»⁸⁰ renforce le «contact vital avec la réalité»⁸¹, permettant le «synchronisme vécu»⁸² dans lequel réside la «(...) condition normale de tout existence»⁸³. Selon Bégout, Minkowski dévoile les «(...) caractères primordiaux du phénomène de l'ambiance (...)»⁸⁴ à travers son concept de «sympathie»⁸⁵, comme «(...) enveloppement et pénétration d'une tonalité affective fondamentale»⁸⁶. Pour Minkowski, la «sympathie» constitue un «(...) phénomène primitif et essentiel de la vie (...)»⁸⁷, qui crée la base du «contact vital avec la réalité»⁸⁸, supplantant une perspective relationnelle entre moi et autrui par le «(...) sentiment (...) global

⁷⁰ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

⁷¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 34.

⁷² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 92.

⁷³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 92.

⁷⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 92: «(...) Son individuation ne se limite jamais à la création d'une identité personnelle, elle l'articule à un milieu, à d'autres puissances individuelles.»

⁷⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 93.

⁷⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 93.

⁷⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 93.

⁷⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 93.

⁷⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 94.

⁸⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 94.

⁸¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 273.

⁸² Minkowski, *Le temps vécu*, 312.

⁸³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 94.

⁸⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 95.

⁸⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 61.

⁸⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 96.

⁸⁷ Minkowski, *Temps vécu*, 62.

⁸⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 61. Cité dans Bégout, *Le concept d'ambiance*, 96.

d'un «tout indivisible»⁸⁹, de «(...) de nous sentir en parfait communion, de ne faire qu'un avec eux [nos semblables]»⁹⁰.

Selon Minkowski, c'est dans l'*ambiance* que se trouve le «(...) fondement de notre affectivité»⁹¹, qui représente le fondement de ma relation avec les autres, qui nous relie à une «ambiance commune»⁹², qui ne représente pas une «(...) simple addition d'ambiances individuelles»⁹³, mais qui nous relie à ce «(...) monde (...) qui nous est commun»⁹⁴, et «(...) dans lequel nous «vivons»⁹⁵. Nous parlons donc ici de l'*ambiance* comme d'une «communauté humaine avec le monde», qui constitue la «toile de fond»⁹⁶ qui «(...) servira de fondement à nos démarches»⁹⁷ et à toute perception. En nous souvenant du passage initialement cité, nous pouvons envisager la maladie mentale comme la situation où je cesse de pouvoir «ressentir (...) le retentissement du monde»⁹⁸ et suis projeté par une «(...) atmosphère grise et indifférente (...)»⁹⁹, causé par «(...) l'absence de la mélodie et de l'écho du monde»¹⁰⁰. Le moment où la *tension* cède la place à l'*immobilité*, où je perds contact avec l'*ambiance* et aussi avec l'*autre*, avec l'*espace* et le *flux du temps*. Le malade sera précisément celui qui tombe dans la «(...) crevasse gelée (...) perdant réellement le contact vital avec la réalité»¹⁰¹, celui dont «(...) l'appel reste désespérément lancé, sans plus trouver de solution de continuité après la fracture»¹⁰². Les «fils rompus (...) entre le monde et le (...) soi»¹⁰³ cèdent la place à la «(...) souffrance (...) inimaginable (...)»¹⁰⁴ qui caractérise les états de maladie mentale.

⁸⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 97; citant Minkowski, *Le temps vécu*, 62.

⁹⁰ Minkowski, *Temps vécu*, 61.

⁹¹ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 122.

⁹² Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 123.

⁹³ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 123.

⁹⁴ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 123.

⁹⁵ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 124.

⁹⁶ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 124.

⁹⁷ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 124.

⁹⁸ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

⁹⁹ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

¹⁰⁰ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

¹⁰¹ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

¹⁰² Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

¹⁰³ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

¹⁰⁴ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 123.

4 – Ambiance «dégradée» (l'exemple de la dépression):

Selon Bégout, la «psychiatrie phénoménologique»¹⁰⁵ représente une discipline qui accorde une attention particulière à la «dimension ambiencielle de l'existence»¹⁰⁶. En soulignant d'emblée la dimension *vécue* de l'espace et la manière dont il peut se présenter comme «(...) attrayant (...) repoussant, serein ou inquiétant»¹⁰⁷, il apparaît clairement que chaque espace se manifeste par «(...) des valeurs affectives»¹⁰⁸, désignant ce que Bégout appelle l'«espace tonal»¹⁰⁹. C'est dans l'«espace noir» de Minkowski que Bégout trouve «(...) l'expérience caractéristique de l'ambiancialité (...)»¹¹⁰, dans laquelle la réduction de la «distance vécue»¹¹¹ plonge la personne dans une «(...) immersion sensible totale»¹¹² qui, en contenant en elle-même tous les «(...) aspects d'une syntonie excessive et pathologique qui brouille les frontières du moi et de la vie»¹¹³, devient particulièrement pertinente pour la compréhension des états psychiques pathologiques¹¹⁴. En effet, comme l'a noté Bégout, l'«espace nocturne» peut révéler une *ambiance* de «(...) pénétration morbide, (...) invasion affective et (...) panique (...)»¹¹⁵, telle que

¹⁰⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 111: «C'est le mérite de la psychiatrie phénoménologique que d'avoir mis en évidence cette dimension originellement pathique de l'espace. Ce qui nous entoure nous affecte constamment. Nous sommes plongés dans des situations volubiles et affectives, nous parcourons des territoires teintés d'émotion. (...) l'espace n'est pas uniquement une étendue vide et neutre sur laquelle nous projetons de temps en temps nos désirs, c'est un espace par avance qualitatif et expressif qui, en raison de sa configuration même, possède des valeurs affectives.»

¹⁰⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 91.

¹⁰⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 112.

¹⁰⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 112.

¹⁰⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 113.

¹¹⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 103.

¹¹¹ Minkowski, *Le temps vécu*, 372.

¹¹² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 103.

¹¹³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 103.

¹¹⁴ Minkowski utilise ces considérations pour penser les troubles psychiatriques, concluant par exemple, à propos de la schizophrénie, que le patient vit avant tout dans «l'espace noir»: «(...) le monde morbide de notre malade est constitué sur le mode de l'espace noir (...)» (Minkowski, *Le temps vécu*, 395), cité dans Bégout, *Le concept d'ambiance*, 104). Cette caractérisation du «(...) monde du schizophrène (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 103) depuis l'espace est évoquée par Bégout: «Le schizophrène ne vit pas dans l'espace clair de la distance vécue et de l'ampleur de la vie où tout est bien défini, précis, naturel et non problématique, mais, même de jour, dans l'espace noir où les choses s'estompent et disparaissent au profit de présences confuses et indécises qui étreignent, pénètrent, passent au travers du sujet.» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 104).

¹¹⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 104.

décrite par Minkowski à propos de la schizophrénie¹¹⁶. Ce que les deux auteurs nous montrent, c'est la possibilité qu'une *ambiance* cesse d'être un *espace* de «synchronisme vécu» pour devenir source de souffrance ou de maladie. L'«expérience négative de l'*ambiance*»¹¹⁷ peut contraindre le sujet à «(...) sortir de la mersion (...)»¹¹⁸, réagissant à une «(...) tonalité nuisible par un système de défense basé sur le rejet»¹¹⁹. À ce point, Bégout avance une proposition à la fois stimulante et pertinente. Le «(...) rejet des ambiances troubles»¹²⁰ pourrait-il constituer l'altération principale à l'origine des «(...) projections intentionnelles»¹²¹, qui aboutissent finalement aux manifestations psychopathologiques observées en *surface* ? Autrement dit: les *ambiances* pourraient-elles constituer un *élément étiologique des troubles psychiatriques* ? Considérant l'intentionnalité comme une «(...) conjuration de la pénétration ambiante»¹²², la psychopathologie pourrait-elle représenter une manifestation qui surgit «(...) majesté des ruines de la médialité atmosphérique»¹²³ ?

Dès le début de ses recherches, dans *La Schizophrénie*, Eugène Minkowski considérait «l'*attitude du malade à l'égard de l'ambiance* (...)»¹²⁴ comme un élément fondamental pour le diagnostic différentiel entre les deux entités nosographiques les plus pertinentes à l'époque: la folie maniaque-dépressive et la schizophrénie¹²⁵. Cette perspective est restée présente tout au long de son œuvre, fondant son concept de «contact vital avec la réalité»¹²⁶

¹¹⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 104. Voir la note 114.

¹¹⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 105.

¹¹⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 105.

¹¹⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 105.

¹²⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 105.

¹²¹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 105.

¹²² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 106.

¹²³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 105-106.

¹²⁴ Minkowski, *La schizophrénie*, 47.

¹²⁵ Les concepts d'syntonie et de schizoïdie, empruntés à Kretschmer et Bleuler, se révéleront centraux dans ses recherches. Comme l'écrit Bégout, une «vie normale» pour Minkowski implique un «(...) point d'équilibre entre schizoïdie et syntonie» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 98): la schizophrénie représentera un «excès de schizoïdie» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 99), un épisode maniaque un «(...) excès de contact avec l'ambiance absorbant le monde dans l'avidité du moi» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 99), et la dépression mélancolique, (...) à l'opposé du spectre (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 99).

¹²⁶ Minkowski, *La schizophrénie*, 47: «Le comportement à l'égard de l'ambiance devient ainsi un des principaux, pour ne pas dire le principal signe distinctif entre la schizophrénie et la folie maniaque dépressive. La notion du contact vital avec la réalité tend à mettre encore davantage en évidence, dans la psychiatrie moderne, cet état de choses.»

et établissant la relation à l'*ambiance* comme indissociable des phénomènes psychopathologiques. Partant de la schizophrénie, dont le «trouble générateur»¹²⁷ est représenté par la «perte de contact vital avec la réalité»¹²⁸, dans laquelle une perte «totale» de contact avec le patient est reconnue dans un contexte clinique¹²⁹, Minkowski oppose le patient dépressif, qui, «(...) contrairement au schizophrène (...) reste (...) [d'une certaine manière] en contact avec la réalité»¹³⁰. Il affirme que, «malgré la monotonie et la pauvreté de sa pensée, la persistance de son état de tristesse»¹³¹, le patient mélancolique «ne se désintéresse jamais entièrement de l'*ambiance* (...)»¹³². Cependant, comme il n'y a pas de *perte totale* de contact avec l'*ambiance*, Minkowski reconnaît l'absence de «syntonie»¹³³. Il conclut qu'il s'agit d'un contact non pas «quantitativement» *perdu*, mais «qualitativement» *dégradé*, un contact qui «(...) n'a pas de durée»¹³⁴, et qui se caractérise par une «(...) contact (...) dégradé, déformé (...)»¹³⁵ avec l'*ambiance*. Démontrant une fois de plus l'*inséparabilité* de l'espace (*ambiance*) et du temps, Minkowski considère que dans la «dépression mélancolique», c'est précisément l'«élan vital», en tant qu'impulsion dirigée vers le «(...) monde ambiant (...) qui se brise»¹³⁶, entraînant une «(...) *subduction* (...) dans le domaine de la syntonie (...)»¹³⁷, qu'il appellera «*subduction dans le temps*»¹³⁸.

Dépassant cette perspective «relationnelle» assumée par Minkowski, Bégout parle d'un «resserrement dans le cas de la mélancolie»¹³⁹ comme expression du caractère spécifique d'un «espace phénoménal» donné, consi-

¹²⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 215.

¹²⁸ Minkowski, *La schizophrénie*, 255.

¹²⁹ Minkowski identifie ce changement dans ses observations cliniques: «(...) l'*ambiance* ne semble plus les toucher [les schizophrènes]» (Minkowski, *La schizophrénie*, 48). Cette observation détermine un changement dans «l'attitude» du patient (Minkowski, *La schizophrénie*, 235), qui justifie l'incapacité du psychiatre à comprendre ces patients, à établir un «contact affectif» avec eux: «Nous ne comprenons pas ces malades, nous n'avons pas de *contact affectif* (...) avec eux.» (Minkowski, *La schizophrénie*, 48).

¹³⁰ Minkowski, *Le temps vécu*, 275.

¹³¹ Minkowski, *La schizophrénie*, 48.

¹³² Minkowski, *La schizophrénie*, 48.

¹³³ Minkowski, *Le temps vécu*, 277.

¹³⁴ Minkowski, *Le temps vécu*, 275: «Le contact existe, c'est entendu, mais c'est uniquement un contact *instantané*, il lui manque la pénétration, il n'y a plus de durée vécue en lui.»

¹³⁵ Minkowski, *Le temps vécu*, 272.

¹³⁶ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 353.

¹³⁷ Minkowski, *Le temps vécu*, 277.

¹³⁸ Minkowski, *Le temps vécu*, 275.

¹³⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 112.

dérant que cela peut être compris, à l'origine, comme une «désintégration de l'expérience tonale»¹⁴⁰, donnant lieu à une «négation de l'ambiancialité»¹⁴¹:

Dans ces épreuves pathologiques, tout se passe comme si le sujet était peu à peu privé de son immersion dans l'espace tonal. Il ressent un détachement étrange du monde (...) sous la forme du repli mélancolique (...). Ce qui l'entoure n'est plus une ambiance, joyeuse ou menaçante, il s'agit d'un *milieu sans atmosphère, un ensemble froid et abstrait de choses distinctes*. Ainsi dépouillé de toute assise atmosphérique, l'individu est incapable d'agir dans le monde. Il (...) demeure prostré dans un sentiment de doute, ou, inversement, saute de projet vide en projet vide, dans un élan sans horizon.¹⁴²

La description de Bégout nous permet de définir l'anhédonie, symptôme cardinal de la dépression mélancolique, comme une «perturbation de l'*ambiance*», soulignant le rôle de l'*ambiance* dans la «formation pré-réflexive de la confiance»¹⁴³ en l'existence dans le monde. Incapable de projeter ses intentions sur le monde, la personne déprimée se retrouve dénuée d'*intentionnalité*. S'appuyant sur cette analyse, Bégout affirme que «la perte de l'ambiancialité entraîne dans sa chute la perte d'intentionnalité»¹⁴⁴, ce

¹⁴⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 285: «Nombre de pathologies, de la dépression mélancolique au délire maniaque, peuvent être expliquées par une désintégration de l'expérience tonale.»

¹⁴¹ Bégout, *Le Concept d'ambiance*, 285. L'«expérience de la douleur» apparaît également comme un exemple du fait que la souffrance n'est pas seulement un phénomène corporel ou «intrapyschique», mais qu'elle s'étend à une *dimension ambiencielle*: «La douleur n'est pas tant une attaque contre le moi qu'une destruction de l'ambiance. Elle désagrège l'unité atmosphérique. (...) ce n'est pas seulement l'ambiance négative (triste, hostile, inquiétante, etc.) (...), mais la négation de l'ambiance elle-même dans la douleur, laquelle met fin au caractère expansif de l'élan personnel dans la vie.» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 100-101.)

¹⁴² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 285.

¹⁴³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 286.

¹⁴⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 286. Avec ces considérations, Bégout formule l'une de ses principales critiques de la phénoménologie, qui, selon l'auteur, fonde «(...) l'appartenance au monde sur la seule intentionnalité» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 286), démontrant que «(...) l'intentionnalité n'ouvre pas le sujet au monde» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 286) mais que le sujet appartient déjà au monde, «avant», de manière intentionnelle, à travers son «(...) expérience tonale et médiale (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 285). Selon l'auteur, l'intentionnalité ne peut «(...) développer son réseau de liens que parce qu'elle est elle-même enveloppée par e dans le monde (...)» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 288), elle ne peut se déployer que «(...) sur fond d'ambiance» (Bégout, *Le concept d'ambiance*, 288). Les situations pathologiques montrent clairement qu'il existe des situations où l'ambiance peut d'abord apparaître comme pathologique, comme une immersion violente précédant l'intentionnalité. L'intentionnalité, en tant

qui, outre une position philosophique pertinente, peut représenter le trouble primaire de la dépression. Dans un monde qui «(...) n'est pas une substance pensante (...)»¹⁴⁵ mais une «(...) expérience tonale et atmosphérique»¹⁴⁶, la tonalité affective de l'*ambiance* entraîne une «confiance préverbale dans le monde»¹⁴⁷, laquelle peut être affaiblie dans la «mélancolie, comme affect d'incrédulité»¹⁴⁸. Selon le philosophe, face à la perte de cette expérience basale du monde, les patients tentent «(...) de la recomposer par des actes volontaires de conscience intentionnelle (...)»¹⁴⁹, cependant, «(...) ils échouent à le faire et ressentent cruellement son absence (...)»¹⁵⁰.

5 – L'*ambiance* comme fondement de la *connaissance* scientifique:

Nous pensons qu'il est apparu clairement tout au long de ce texte que «(...) l'interaction intime et élémentaire entre l'individu et l'*ambiance*»¹⁵¹ constituait, pour Minkowski, un phénomène primordial dans la structuration de la psychopathologie. Cependant, ses considérations s'étendent à un niveau plus large, incluant également sa façon de concevoir la psychiatrie et ses méthodes de recherche. Pour le psychiatre, l'*ambiance* apparaît comme

qu'effort de «compensation», à l'origine de phénomènes psychopathologiques, peut naître d'un environnement perturbé, déjà établi, qui s'avère primordial.

¹⁴⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 284.

¹⁴⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 284.

¹⁴⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 284.

¹⁴⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 284: «La réalité est garantie dans un sentiment général d'assurance que seule la mélancolie comme affect de l'incrédulité fragilise.»

¹⁴⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 285.

¹⁵⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 285. Minkowski a décrit ce phénomène à travers son concept de «compensation phénoménologique» (Minkowski, *Le temps vécu*, 228). Reprenant les concepts de syntonie et de schizoïdie, Minkowski souligne comment ceux-ci s'expriment par la «(...) teinte particulière qu'elles conféreront aux traits de caractère de l'individu (...)» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 72). Confronté au monde, le patient «(...) prendra de l'*ambiance* ce qui lui convient le mieux, et ne fera que renforcer (...) sa déficience, son infirmité constitutionnel» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 72). Reconnaître l'*ambiance* redeviendra essentiel à la compréhension du patient et à la pratique médicale. En présence du malade, le médecin devient «partie de son *ambiance*» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 72) et il lui appartient donc d'«(...) essayer de contrebalancer ses «attitudes vicieuses» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 72), en prenant soin, par ses connaissances psychiatriques, d'éviter de se confronter directement à ce qui n'est pas modifiable chez le patient, mais plutôt en s'«(...) efforçant d'introduire dans sa vie les facteurs essentiels qu'il cherche à en écarter.» (Minkowski, *Écrits cliniques*, 72).

¹⁵¹ Gros, «Profondeur du retentissement et pluralité des résonances», 119.

un élément qui précède¹⁵² toute théorie scientifique ou toute considération diagnostique:

L'ambiance (...) doit être prise comme un tout vaste et vivant, dans toute son dynamisme primitif, dans lequel par la suite seulement l'homme, à l'aide des procédés analytiques à sa portée, arrive à discerner des êtres vivants, des objets et jusqu'à des excitants physiologiques¹⁵³.

En effet, aucun de nous n'est capable d'«(...) épuiser, d'embrasser, d'absorber en lui toute l'ambiance (...)»¹⁵⁴ qui entoure la connaissance, tout comme, de la même manière, chacun de nous la «(...) forge (...)»¹⁵⁵ continuellement par la pensée discursive ou les méthodes scientifiques. À partir d'une certaine «(...) nostalgie de l'union intime avec le devenir ambiant (...)»¹⁵⁶, issue de l'obstination à *ignorer* cette façon d'être des choses et de la tentative de *mesurer* ce qui ne peut être que *vécue*, Minkowski identifie un *fossé* entre deux points de vue: l'un «(...) qualitatif et vécu (...)»¹⁵⁷, l'autre «(...) quantitatif et pensé (...)»¹⁵⁸. Ce fossé devient particulièrement évident

¹⁵² Minkowski, *Vers une cosmologie*, 84 ; cité dans Bégout, *Le concept d'ambiance*, 55: «Cette atmosphère n'est pas exclusive de nature physique et sensorielle; elle n'est pas non plus exclusivement de nature morale. Elle est *antérieure* et à l'une et à l'autre, ou, si l'on préfère, elle est les deux choses à la fois en ce sens qu'elle englobe virtuellement comme deux variétés possibles, toutes deux ressortissant à la propriété essentielle (...) de «pénétrer dans». C'est moi qui souligne.

¹⁵³ Minkowski, *Écrits cliniques*, 71.

¹⁵⁴ Minkowski, *Écrits cliniques*, 71.

¹⁵⁵ Minkowski, *Écrits cliniques*, 71.

¹⁵⁶ Minkowski, *Écrits cliniques*, 71. Pour Minkowski, cette nostalgie est à l'origine d'une anxiété «archaïque» qui pulvérise la communauté humaine. Selon le psychiatre, «(...) nous vivons dans une atmosphère de perpétuelle anxiété» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 818), conçue ici comme une «expérience (...) ancestrale» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 422), révélatrice de la «contexture même de la vie» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 422). Pour Minkowski, l'anxiété naît précisément de la confrontation entre «(...) l'inconnu, les ténèbres, les puissances mystérieux (...)» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 426) qui composent le monde et la vie humaine et la tentative de «(...) situer ces phénomènes vitaux sur le plan des expériences journalières qui se succèdent dans le temps (...)» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427). Cette anxiété «(...) se situe à un croisement de routes. (...) Elle vient des profondeurs de l'inconnu. (...) plus «archaïque» que tout ce que notre pensée discursive pourrait nous dire (...)» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 429). Selon Minkowski, c'est à partir du moment où l'on cherche à objectiver, ou à expliciter, quelque chose qui n'est compréhensible que dans l'ambiguïté du vécu, que «(...) naît (...) l'angoisse (...)» (Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 428).

¹⁵⁷ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427.

¹⁵⁸ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427.

dans la quantification et l'objectivation fréquentes des phénomènes psychopathologiques par la psychiatrie actuelle d'orientation neurobiologique, délaissant la dimension ambiancielle, vécue et parfois méconnue, qui constitue la «toile de fond»¹⁵⁹ de tous les phénomènes liés à la vie.

Les *ambiances* révèlent que l'apparence est toujours plus vaste que ce que l'on voit, que toute connaissance est toujours «(...) baignée de toutes parts de l'inconnu dans sa portée vitale»¹⁶⁰, une ambiance que nous sommes capables de *vivre* mais que nous ne pouvons ni *connaître* ni *décrire* pleinement. Minkowski aborde précisément cet *inconnu*, une *obscurité* que la science considère comme quelque chose qui «(...) reste (...) caché derrière le connu, appelé à s'effacer tôt ou tard devant ses progrès»¹⁶¹. Selon l'auteur, si notre connaissance s'étend, «(...) il ne le fait que par rapport à lui-même (...)»¹⁶², sans faire reculer l'*inconnu* «(...) d'un seul pas (...)»¹⁶³. L'*inconnu* n'a pas seulement de valeur du point de vue où il est dévoilé par toute méthode d'investigation, mais c'est un «(...) phénomène vital (...)»¹⁶⁴, essentiel et structurant à tout phénomène, connaissance ou action humaine. L'*inconnu* n'est pas quelque chose «à connaître», voué à être expliqué, ignoré ou considéré comme non pertinent, mais plutôt un élément de «positivité», révélant que toute connaissance émerge dans une certaine *tonalité*, dans une certaine *ambiance*, comme un «(...) trame vivant, commune à tous les êtres humains (...)»¹⁶⁵ qui lui donne forme. Comme l'écrit Bégout: «L'ambiance – dans son illusoire neutralité scientifique – s'avère dès le départ ambianciel, et rien de ce qui s'étend autour de nous ne peut nous laisser indifférent»¹⁶⁶. C'est précisément en reconnaissant l'*ambiance* comme fondement de l'expérience que nous trouvons le point de départ d'une science de «(...) marge plus large (...)»¹⁶⁷ qui respecte le «(...) monde ambiant (...)»¹⁶⁸ d'où elle émerge:

C'est en prise directe uniquement, toujours renouvelé, sous la (...) forme primitive, qu'elle [la plénitude de la vie] nous est accessible, qu'elle est réellement «vécue». (...) elle nous ramène (...) à ce que nous disions de l'ambiance, c'est-à-dire à ce monde primitif et «naturel», dans lequel, en tant qu'êtres sentants, nous sommes appelés à vivre¹⁶⁹.

¹⁵⁹ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 425.

¹⁶⁰ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427.

¹⁶¹ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 431.

¹⁶² Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427.

¹⁶³ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427.

¹⁶⁴ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 427.

¹⁶⁵ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 431.

¹⁶⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 112.

¹⁶⁷ Minkowski, *Écrits cliniques*, 95.

¹⁶⁸ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 353.

¹⁶⁹ Minkowski, *Traité de psychopathologie*, 306.

Bibliographie

- Bégout, Bruce, *La pensée mersive: De l'ambiance à l'affinité*, Paris: Presses universitaires de France, 2025.
- Bégout, Bruce, *Le concept d'ambiance*, Paris: Seuil, 2020.
- Francesetti, Gianni, Griffero, Tonino, *Psychopathology and Atmospheres: Neither inside nor outside*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2019.
- Gens, J-C., Hocini, F., Minkowski, M., *Eugène Minkowski, de la psychiatrie à la cosmologie*, Paris: Éditions des compagnons d'humanité, 2024.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.
- Minkowski, Eugène, *Écrits cliniques*, Toulouse, Éditions érès, 2020.
- Minkowski, Eugène, *La schizophrénie*, Paris: Éditions Payot & Rivages, 2002.
- Minkowski, Eugène, *Le temps vécu*, Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- Minkowski, Eugène, *Métaphysique du devenir*, Paris: Éditions Compagnons d'humanité, 2022.
- Minkowski, Eugène, *Traité de psychopathologie*, Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1999.
- Minkowski, Eugène, *Vers une cosmologie*, Paris, Éditions des Compagnons D'Humanité, 2023.
- Fulford, K.W. M., Davies, Martin, Gipps, Richard G. T., Graham, George, Sadler, John Z., Stanghellini, Giovanni, Thornton, Tim, *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Trigg, Dylan (Ed.), *Atmospheres and shared emotions*, New York: Routledge, 2022.
- Umbelino, Luís António, "The Violence of Space", in, *Studia Z Teorii*, 2, 2023.

SUR LES AMBIANCES.
BRUCE BÉGOUT LECTEUR DE MAINE DE BIRAN

ON AMBIENCES.
BRUCE BÉGOUT READER OF MAINE DE BIRAN

LUÍS ANTÓNIO UMBELINO¹

Abstract: It is not surprising to find, among the references that accompany Bruce Bégout's vigorous and subtle reflection on the *concept ambiance*, a section devoted to Maine de Biran's contribution. According to Bégout, it is Maine de Biran's meticulous analyses of affectivity that deserve consideration in the context of the contemporary debate on atmospheres. However, Bégout's assessment in this context remains critical of Biran's approach. In this text, I would like to discuss this specific point and argue that, within the framework of Biranism, the theme of atmospheres is not easy to situate.

Keywords: Ambiance, Bruce Bégout, Affectivity, Maine de Biran.

Résumé: Il n'est pas surprenant de trouver, parmi la richesse de références qui accompagnent la réflexion vigoureuse et subtile développée dans *Le concept d'ambiance* de Bruce Bégout, un moment dédié à la philosophie de Maine de Biran. Selon Bruce Bégout, ce sont les analyses minutieuses de Maine de Biran consacrées à l'affectivité et aux tonalités affectives qui méritent d'être considérées dans le contexte du débat contemporain autour des atmosphères. Pourtant, la lecture de Bégout demeure critique à l'égard de l'approche bira-

Resumo: Não é surpreendente encontrar, entre a riqueza de referências que acompanha a reflexão vigorosa e subtil de Bruce Bégout em *Le concept d'ambiance*, um momento dedicado à filosofia de Maine de Biran. Segundo Bruce Bégout, são as análises minuciosas de Biran sobre o tema da afetividade e das tonalidades afetivas que merecem ser consideradas no contexto do debate contemporâneo em torno do tema das atmosferas. No entanto, a leitura de Bégout neste contexto é crítica em relação à abordagem de Biran. Neste texto,

¹ Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Email: lumbelino@fl.uc.pt ORCID: 0000-0002-5242-4863

nienne. Dans ce texte, j'aimerais discuter ce point précis et argumenter que, dans le cadre du biranisme, le thème des atmosphères n'est pas facile à cerner.

Mots-clés: Ambiances, Bruce Bégout, Affectivité; Maine de Biran.

gostaria de discutir este ponto específico e argumentar que, no âmbito do biranismo, o tema das atmosferas não é fácil de classificar.

Palavras-Chave: Ambiência, Bruce Bégout, Afetividade, Maine de Biran.

1. Le baromètre de l'âme

Dans le célèbre *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, D'Alembert écrit:

Notre siècle, voué à la combinaison et à l'analyse, semble vouloir introduire dans les choses du sentiment des discussions froides et didactiques. Ce n'est pas que les passions et le goût n'aient leur logique propre, mais cette logique a des principes tout à fait différents de ceux de la logique ordinaire: ce sont ces principes qu'il faut démêler en nous et c'est, il faut le dire, ce dont le philosophe ordinaire n'est guère capable.²

La raison d'une telle incapacité semble décisive à D'Alembert: pour suivre la logique (ou, comme disait Pascal, les *raisons*) du cœur, il faut en être affecté, et là où quelque chose nous affecte la «logique ordinaire» nous abandonne parfois. Les choses du sentiment demandent à être «démêlées en nous». Voilà le plus difficile à comprendre.

On s'étonne de trouver pareils mots sous la plume de D'Alembert. Il semblerait que le philosophe est étrangement proche de son plus grand «ennemi»: Rousseau. Pour Rousseau, on le sait, l'oubli du plan de l'intelligibilité compréhensive du sentiment fausse épistémologiquement la réalité humaine elle-même. Rousseau, en effet, aspire à une anthropologie différente de celle que proclament les fervents et inconditionnels défenseurs des Lumières. Il est vrai que le créateur du *promeneur solitaire* commet quelques exagérations quand il parle de la douceur des sentiments, des rêveries de la subjectivité, de la bonté des hommes, etc. ; mais peut-être Rousseau cherche-t-il tout simplement à compenser les excès d'intellectualisme de ses contemporains, en soutenant implicitement que le paradigme d'une *Raison éclairée et extravertie* ne suffit pas à rendre compte de la complexité de la réalité humaine et, notamment, de ses régions les plus «cachées», les plus *intérieures* et, ainsi, les plus sombres.

² D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, (Paris: Gonthier, 1965 [1751]), 2^{ème} partie, 112.

Considérons donc les raisons du cœur, celles qui tracent la carte d'un *continent intérieur* insoupçonné et inexploré. N'est-ce pas ce que d'Alembert semble également suggérer lorsqu'il affirme que les «passions et le goût» ont une *logique* aux principes tout à fait différents de ceux de la logique ordinaire? Si on prend au sérieux de telles considérations, on pourrait considérer que «l'esprit du XVIII^e siècle» a, dès le début, un double visage comme *Janus*: tantôt tourné vers l'extérieur de l'observation analytique, tantôt tourné vers l'intériorité sensitive de l'homme tourmenté par les ombres d'une obscurité qu'il faut *démêler en nous*.

Toute lumière jette une ombre. Aussi, à l'*aufklärar* «extraverti», qui se jette dans un monde de régularités sans mystères, devrait donc se joindre le chercheur rigoureux des paysages inexplorés de l'intimité, de l'individualité souffrante et toujours instable. C'est le cas du *promeneur solitaire* de Rousseau – de même que de ceux qui le précèdent et «préparent»: l'homme du «sens intime» de Lelarge de Lignac³, l'homme de «l'amour pur» de Fénelon⁴, l'homme du *spleen* et de l'*ennui* étudié par l'Abbé du Bos⁵, et encore l'homme des «qualités intérieures» de Pascal, etc. – attentif au «sentiment d'existence». Rousseau veut rendre compte des modifications de son âme et de leurs rythmes et, en ce sens, il n'est pas surprenant qu'il s'appuie sur l'image conceptuelle du baromètre:

Je ferai sur moi-même – écrit Rousseau – les opérations que les physiciens font sur l'air pour en découvrir les fluctuations journalières. Je prendrai les mesures du baromètre de mon âme et, en le faisant avec rigueur et répétition, je pourrai peut-être obtenir des résultats aussi sûrs que les vôtres⁶.

Le baromètre est une nouvelle technologie qui semble capable de mesurer rigoureusement ce qui est invisible dans la nature, à savoir, la pression atmosphérique. Toujours changeant, une telle pression demande un instrument de mesure très «sensible» et «mercurielle». Rousseau s'appuie, par analogie, sur un «baromètre» intérieur, c'est-à-dire, son sens du climat, pas seulement extérieur, mais aussi des «dispositions» et influences diverses qui moulent le caractère moral. Le «baromètre de l'âme» est la métaphore par-

³ Lelarge de Lignac, *Elements de methaphysique tirés de l'expérience, ou lettres à un materialiste sur la nature de l'âme* (1753).

⁴ Fénelon, *Œuvres complètes*, 4 vol. (Paris: Briand, 1810).

⁵ Jean Baptiste du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (Utrecht: 1732), 4 ss (I^eme partie, sec. I). Cf. Jean Starobinski, *L'invention de la liberté* (Genève: Skira, 1964), 10 ss.

⁶ J.J. Rousseau, *Rêveries du promeneur solitaire* (paris: Poche, 2001 [1782]). Voir Terry Castle, *The Female Thermometer* (New York/Oxford: Oxford University press, 1995), 35.

faite pour désigner les oscillations imperceptibles de la sensibilité intérieure de l'individu: comme le mercure qui oscille dans le baromètre au rythme des variations imperceptibles de la pression atmosphérique, les états sensibles oscillent parfois au rythme d'une espèce d'accord atmosphérique entre le *promeneur* rêveur et ce qui l'entoure. «C'est le fond tonal de l'existence qui paraît alors, sans division du moi et du monde»⁷, comme si le sentiment d'existence n'était pas séparé d'un dehors ambiant expansive, mais communiquait avec lui de manière poreuse et diffuse. Bruce Bégout y voit chez Rousseau un «moi intonné»⁸, «extatique»⁹, se sentant exister d'une manière «non intentionnelle», «désassimilé», voire, anticipant «à l'orée de la modernité, une eco-phénoménologie des ambiances, une géniale description littéraire et philosophique de l'évaporation de la subjectivité vivante dans ses affects cosmologiques»¹⁰.

L'*homme barométrique* de Rousseau n'est pas, notons-le, l'*homme-machine* de Descartes ou de La Mettrie. L'homme barométrique est le promoteur d'une « morale sensitive », d'un « matérialisme du sage », comme le suggère Rousseau dans le livre IX des *Confessions*. Si on veut comprendre ce qu'est l'humain, la tâche est de décrire attentivement les particularités qui signalent une certaine relation d'«intimité» ou d'abandon à ce que nous entoure et excède: à ce que peut *intoner* le sentiment d'existence soit avec des couleurs ambianciennes heureuses que dilatent le moi, soit avec des couleurs pénibles qui sont subies comme un emprisonnement.

Maine de Biran, lecteur attentif de Rousseau, fut aussi un de ces hommes barométriques et peut-être le plus minutieux explorateur systématique du *continent inexploré de l'intériorité*. Avec Biran l'association entre le baromètre et la sensibilité intérieure s'accomplit dans la métaphore, disons, d'un *baromètre hypnagogique du sens intime*, qui s'agit au rythme d'une *météorologie intérieure* aux changements «imperceptibles» en *nous sans nous* qui colorent notre façon de sentir l'existence. Le baromètre devient la traduction condensée de l'idée d'une intériorité oscillante, toujours imprévisible, fragile, atmosphérique, d'une intériorité étrange parce que toujours incontrôlable dans ses conjugaisons secrètes, qui traversent la vie de conscience avec ses bizarres réfractions. Biran s'étonnera du pouvoir perturbateur

⁷ Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance* (Paris: Seuil, 2020), 306.

⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 307.

⁹ Rousseau, *Rêveries*, 139.

¹⁰ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 308 ; 51 ss. En ce sens, il faudrait peut-être établir un lien entre le « moi intonné » de Rousseau et les descriptions de l'espace nocturne d'Eugène Minkowski, paradigmatiques d'une pensée qui pointe «vers une cosmologie». Voir Eugène Minkowski, *Le Temps vécu* (Paris: PUF, 1995 [1933]), 393 ss. Voir aussi Minkowski, E. (1999), *Vers une cosmologie* (Paris: Payot & Rivages).

— parfois « absorbant » et capable d'« éclipser » la possession de soi — d'une telle vie qui *opère en nous sans nous*. Son *Journal Intime*¹¹, «dévolu à la notation patiente des variations atmosphériques du monde et du moi, ici pour la première fois confondues dans un même ton changeant»¹², l'atteste dans chaque page. Voilà ce qui justifierait, selon Bruce Bégout, d'inclure Maine de Biran dans l'horizon d'une philosophie des atmosphères.

Il n'est pas surprenant de trouver parmi la richesse de références qui accompagne la réflexion vigoureuse et subtile de *Le concept d'ambiance*, de Bruce Bégout, un moment dédiée à la philosophie de Maine de Biran. En fait, le célèbre philosophe français contemporain avait déjà consacré une de ses toutes premières publications au philosophe de Bergerac¹³. Avec l'inclusion de Biran dans son étude incontournable consacrée à l'ambiance, un intérêt philosophique durable se confirme. Mais ce sont surtout les implications de la référence biranienne — confirmation évidente de l'actualité de Maine de Biran — qu'il faut reconnaître et discuter grâce à un livre qui renouvelle d'une façon radicale la conceptualisation de l'ambiance¹⁴.

Selon Bruce Bégout ce sont les analyses minutieuses de Maine de Biran consacrées au thème de l'affectivité et des tonalités affectives qui méritent d'être prises en considération dans le contexte du débat contemporain autour du thème des atmosphères. Il faut dire que Biran anticipe les célèbres recherches de Heidegger sur la *Stimmung* dans *Sein und Zeit* (même si ce sont les descriptions heideggériennes qui, dans le contexte du thème de la tonalité affective, sont toujours regardées comme précurseurs¹⁵) et cette circonstance suffirait pour assumer le défi théorique de retourner à Biran. Pourtant, la lecture de Bégout reste critique de l'approche biranienne: la force de la contribution de Biran à une philosophie des atmosphères — le rythme commun du monde et du moi traduit en termes tonals — reste, selon Bruce Bégout, sa faiblesse justement parce qu'un tel rythme est compris comme affaire du seul rapport entre des état vitaux et des tonalités affectives. Par la suite, j'aimerais discuter ce point précis: est-ce que le seul mot de Biran sur les atmosphères se trouve dans un tel rapport, ou si on peut trouver chez Biran des «possibilités plus secrètes» à ce propos?

¹¹ Maine de Biran, *Journal*, 3 vol. (Paris: La Baconnière, 1954/1955/1957).

¹² Bruce Bégout, *Le concept d'ambiance* (Paris: Seuil, 2020), 54 n.

¹³ Bruce Bégout, *Maine de Biran, la vie intérieure* (Paris: Payot et Rivages, 1995).

¹⁴ Voir Bégout, *Le concept d'ambiance*, 17 n.: «(...) l'ambiance comporte une nuance plus affective que l'atmosphère ; elle ne relève pas de l'*aisthêsis*, mais du *pathos* (...). C'est la raison pour laquelle ce n'est pas le monde de l'art et des situations esthétiques qui nous sert ici de cadre d'analyse, mais celui du monde quotidien, où les ambiances se succèdent les unes sans que, habituellement, les personnes les perçoivent comme atmosphères sensibles et esthétiques ».

¹⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 108.

2. Corps ambianciel

Selon Maine de Biran, la *vie affective* se forme de conjugaisons et de consensus passifs ou anonymes dont les racines s'enfoncent dans les lois de «l'organisation» et déterminent, sans que la conscience puisse en déchiffrer les racines, tous les états qui échappent à l'état de *conscium* ou *compos sui*. Dans la couche la plus profonde de notre sensibilité, donc, l'affectivité esquisse la frontière d'un véritable «inconscient somatique»¹⁶ où la passivité absolue prévaut. C'est pourquoi on peut dire que les affections simples, n'ont pas de «moi»: elles sont incontrôlables et impossibles à soumettre par la volonté. De notre sensibilité passive, nous sommes plutôt condamnés à subir les flux résonants, la production sauvage d'images (son «côté» intuitive), les automatismes qui s'imposent sur nous comme un *fatum* du corps de «l'organisation»¹⁷. «Je suis» «ma» vie affective au sens où je suis, par exemple, la palpitation de mon cœur, le trouble d'une digestion difficile ou les rêveries insomniaques qui me dépossèdent. Notre vie affective nous mesmérisé périodiquement¹⁸. Elle est là dans les changements d'humeur inexplicables, lorsque nous éprouvons les appétits et les répulsions les plus étranges et incompréhensibles, lorsque nous réagissons de manière incontrôlable et sans «savoir pourquoi» en face d'une personne ou d'une situation quotidienne.

L'affectivité dessine alors un étrange territoire intérieur inconnu qui, étant interne à notre existence, reste «hors» du «je», comme une espèce de «deuxième intériorité»¹⁹ qui se dessine comme un double aliénant. C'est dans les racines d'une telle intériorité anonyme que se compose, selon Biran, la *physiologie du tempérament* qu'aucun miroir ne peut pourtant réfléchir²⁰. Et, enfin, c'est aussi à cause de notre vie affective que le sentiment d'existence oscille constamment. À chaque instant de chaque jour, notre manière de ressentir l'existence, toujours instable et provisoire, toujours fugace et inexplicable, dépend donc de la vie secrète de l'affectivité qui opère *en nous sans nous*. C'est-à-dire que l'affectivité dépend du consensus secret qui se produit entre d'innombrables *petites affections* (à la manière de Leibniz) qui s'entrelacent pour former, «à l'unisson», une tonalité affective globale. En ce sens, la loi principa-

¹⁶ C'est la question du «corps affective: le corps qui refuse de résister dans le rapport d'effort, qui résiste à résister, c'est-à-dire, à devenir notre *corps propre*.

¹⁷ Maine de Biran, *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, X-2 (Paris: Vrin, 1987), 6.

¹⁸ Maine de Biran, *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. V, (Paris: Vrin, 1984), 94-95.

¹⁹ Anne Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante* (Grenoble: Million, 2004), 378.

²⁰ Maine de Biran, *De l'aperception immédiate*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV (Paris: Vrin, 1995), 74.

le de l'affectivité sera, pour Biran, la «sympathie» entre les organes d'un corps furtif qui, dirions-nous, conspirent et consentent pour projeter sur le sentiment d'existence une impression ou une tonalité affective qui «imprègne le corps tout entier comme une atmosphère vitale»²¹. C'est ainsi que

les modes fugitifs d'une telle existence, tantôt heureuse, tantôt funeste, se succèdent, se poussent comme des ondes mobiles dans le torrent de la vie. Ainsi nous devenons, sans autre cause étrangère à des simples dispositions affectives sur lesquelles tout retour nous est interdit, alternativement tristes ou enjoués, agités ou calmes, froids ou ardents, timides ou courageux, craintifs ou pleins d'espérances²².

C'est une telle notion d'«atmosphère vitale» – liée au «sentiment obscur et pour ainsi dire impersonnel d'existence absolue»²³ – qui justifie, selon B. Bégout, l'inclusion du philosophe de Bergerac dans une analyse philosophique des ambiances:

L'atmosphère est pour Maine de Biran la manière même dont le corps vivant se manifeste à lui-même, sa phénoménalité propre. Elle en révèle le mode d'apparaître et d'être, et rend compte en outre de son mode de diffusion au sein des organes et du monde.²⁴

Cela veut dire que, selon Biran, la vie affective, par sa dimension sympathique, élargit son cercle et colore ce qui nous entoure (le monde et les autres). Tout se passe, donc, comme si la sympathie affective était aussi un rapport à distance, non seulement entre les organes du corps, mais entre les corps de différentes personnes et entre le corps et le monde. L'affectivité «imprègne toujours les choses ou les images de couleurs qui semblent leur être propres» – écrit Biran. C'est là, ajoute-t-il, une «réfraction organique», «sensible»²⁵ ou «animale»²⁶

qui nous montre la nature, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverte d'un voile funèbre, qui nous fait trouver dans les mêmes objets tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets de haïr et de craindre²⁷

²¹ Maine de Biran, *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV (Paris: Vrin, 1984), 118.

²² Voir, par exemple, Biran, *De l'aperception immédiate*, 74.

²³ Maine de Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1 (Paris: Vrin, Paris, 1988), 44.

²⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 156-157.

²⁵ Biran, *Discours*, 29.

²⁶ Biran, *Rapports* 98.

²⁷ Biran, *De l'aperception*, 74-75.

Bégout, en choisissant cette même citation de la *Mémoire de Berlin*, argumente que, selon Biran, l'affectivité est totalement «interne» au corps, c'est-à-dire qu'«elle n'a aucune autre cause extérieure» et, donc, qu'il faut conclure que la puissance ambiante, pour Biran, «réside essentiellement à l'intérieur de nous» et est si forte qu'elle s'étend, se dilate sur l'environnement²⁸. C'est à partir de là, selon Bégout, que l'on comprendra à quel point l'affectivité élargit son cercle pour colorer notre accès au monde et des autres.

En fait, Biran affirme que c'est l'affectivité qui, dans *l'intérieur de l'intérieur* et associant ses dispositions inconnues à l'exercice des sens et de la pensée, imprègne toujours les choses ou les images des tonalités affectives fondamentales qui semblent être les leurs. Aussi Bégout soutient-il que, dans le cadre du biranisme l'atmosphère est conçue comme corporelle, c'est-à-dire, comme affaire d'une réfraction de «l'organisation» sur la façon dont nous sentons le monde et les autres. Certes, Biran consigne également que les diverses influences que le monde extérieur et *l'orbite* des autres exercent apparemment sur notre vie affective²⁹. Il n'en reste pas moins vrai que, selon Biran, quand les dispositions internes de la vie affective sont très marquées, «elles entraînent les sensations du dehors, comme les idées de l'esprit, leur donnent le ton ou les absorbent»³⁰.

Donc, il semble clair à Bégout que tout dépendrait d'une «sympathie vitale et seulement d'elle», tout dépendrait d'un «corps-ambiance»³¹, au sens où c'est notre corps affectif qui synthétise, rassemble, combine anonymement et, donc, «fabrique» par consensus les modes oscillants des tonalités résonnantes et épanchées du sentiment d'existence.

3. En nous ou hors nous?

Il faut avouer que la lecture de Bégout est cohérente avec la thèse que le philosophe veut soutenir dans son *Le concept d'ambiance*. Pour comprendre cette thèse il faut suivre les analyses minutieuses des diverses perspectives philosophiques sur les atmosphères: celles de Tonino Griffero, Gernot Böhme, Jean-Paul Thibaud, Merleau-Ponty, Heidegger, Strauss, Binswanger, Guy Debord, Bollnow, Maldiney, Eugène Minskowski, parmi d'autres. Mais il faut également comprendre qu'il s'agit ici d'un débat orienté par la recherche d'une conception *mersive* et radicalement non *crasique* de l'ambiance.

²⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 157.

²⁹ Voir, par exemple, Biran, *Journal*, III, 50.

³⁰ Biran, *Journal*, II, 124; Bégout, *Le concept d'ambiance*, 158.

³¹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 159.

Dans ce sens, pour mieux préciser sa position Bégout nous propose une typification des perspectives les plus importantes concernant l'ambiance.

Il faut considérer trois approches. D'abord, on peut contempler une perspective «dialogique», selon laquelle «l'environnement naît d'un dialogue incessant entre le sujet et l'objet», l'atmosphère n'étant rien d'autre que «le va-et-vient entre des affects internes et les qualités environnementales»³². C'est la perspective, par exemple, de Geiger, qui traduit une conception de l'ambiance en termes d'une ambiguïté fondamentale de ce que se tient *entre* le sujet et de l'objet (Hans Nilsson-Ehler) et qui, réunissant les deux, n'est rien d'autre que leur entrelacs³³.

On peut ensuite considérer, selon Bégout, que «l'ambiance n'est pas tant un phénomène qui renvoie, comme une balle de ping-pong, d'une part au sujet et d'autre part à l'objet», qu'un «tiers phénomène» que «les entremêle»³⁴. C'est là une perspective qu'on pourrait nommer de *synthétique* parce que l'ambiance serait un phénomène résultant du mélange des vécues personnels et des qualités objectives et, donc, un phénomène qui contient, dans son type spécifique d'être, des traits qui appartiennent et au subjectif et à l'objectif, voir à leur «fusion»³⁵.

Enfin, selon Bruce Bégout c'est encore possible de considérer

que l'ambiance n'est ni ambiguë ni synthétique, mais qu'elle exprime un type de phénomènes qui n'a plus rien de commun avec les sujets et les objets, même s'il se laisse le plus souvent traduire dans cette langue dualiste³⁶.

Nous pourrions désigner une telle perspective d'*autochtone*, pour souligner la dimension «autonome» de l'ambiance, ou encore mieux, pour considérer «l'autonomie du plan phénoménal qui transcende sa double conditionnalité psychique et physique»³⁷, dans le sens où un tel *plan* a son propre mode d'être irréductible et ses propres lois. Selon cette perspective, l'ambiance n'est pas affaire de relation ou de mixture du sujet et de l'objet, mais l'être original de ce qui se tient entre eux. Voilà, selon Bégout, la seule perspective constitutivement non *crasique* qui dépasse l'histoire des couples et des dualismes (que quelques autres perspectives essayent de surmonter mais sans vraiment y réussir) et assume, de manière fondamentale, que le fond de l'expérience vécue (et l'*apriori* de la corrélation phénoménologique) est

³² Bégout, *Le concept d'ambiance*, 33.

³³ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 33.

³⁴ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 33.

³⁵ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 34.

³⁶ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 34.

³⁷ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 34.

originellement environnemental. C'est la perspective de Bégout. Et la description phénoménologique des conditions d'une telle approche, ajoutons-le, exige la substitution de l'approche traditionnelle issue d'une «phénoménologie pure», par une approche «éco-phénoménologique»³⁸:

on voit que le concept d'ambiance nous permet de mettre en évidence ce qui a été très souvent négligé par l'analyse phénoménologique du monde, à savoir la présence de cette totalité vague et atmosphérique de l'Autour qui enveloppe toute existence. Il permet aussi de montrer que cette totalité tonale est plus vaste que le simple monde ambiant pratique, l'*Umwelt* de Heidegger ou le milieu technique d'André Leroi-Gourhan.³⁹

La manière dont Bégout aborde la perspective de Biran est désormais plus compréhensible: Biran est loin d'une perspective *autochtone*. Mais, pour nous, la question reste de savoir si la perspective de Biran est si facile à classer ou si, au contraire, elle est plus nuancée et si, d'une certaine manière, elle «circule» à certains égards entre différentes typologies possibles.

Pour justifier cette possibilité d'analyse, le passage suivant de *Mémoire sur la décomposition de la pensée* (reprise par Maine de Biran dans d'autres textes) nous semble crucial:

Ainsi se trouve cachée, dans ces affections secrètes, la source de presque tous les charmes ou le dégoût (sic) attachés aux différents instants de notre vie: nous la portons en nous-mêmes cette source la plus réelle de biens et de maux (...). «Eh ! qu'importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou hors nous ?».⁴⁰

Il s'agit d'un passage curieux: Biran souligne d'abord que les dispositions affectives anonymes, qui forment notre manière de sentir l'existence, sont celles qui «nous représentent» partout et dans les mêmes objets, tantôt des motifs d'espérance et d'amour, tantôt des sujets à haïr et à craindre. C'est comme si l'affectivité se jetait sur notre sentiment d'existence comme un voile, ou un filtre, que nous fait sentir le monde et les autres, tantôt sous un aspect riant et gracieux, tantôt couverts d'un voile funèbre⁴¹. Mais après, Biran ajoute ces insolites dernières lignes – «Eh! qu'importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou hors nous ?» Comment les interpréter?

Deux lectures semblent possibles (il faut spéculer un peu sur ce point, puisque Biran ne nous le précise pas expressément): on peut dire que «peu

³⁸ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 257.

³⁹ Bégout, *Le concept d'ambiance*, 154.

⁴⁰ Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 92.

⁴¹ Biran, *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, 92.

importe» que la source des dispositions affectives soit en nous ou *hors-nous* car tout dépend, à la fin, du «corps-ambianciel» anonyme de la vie affective qui est pâte comme un *destin* et donne le *ton* de notre accès au monde et aux autres. Telle semble être, à la suite du passage cité auparavant, la perspective de Biran, qui justifierait pleinement la lecture rigoureuse de Bruce Bégout. Mais je voudrais suggérer une deuxième lecture possible: peut-être que «peu importe en effet que cette puissance inconnue soit en nous ou à hors-nous» parce que c'est impossible à dire, en pleine rigueur, si les résonances de la vie affective «commencent» vraiment en nous, ou si elles sont une réponse, aux influences d'un *dehors* déjà *ambianciel* dans son influence.

Notre affectivité atmosphérique est touchée par le climat, le changement des saisons et «influencée à distance» par les autres qui nous attirent ou nous repoussent comme *l'orbite des planètes*⁴². C'est vrai que Biran pense ici aux travaux de Reil sur la sensibilité, mais la question du «en nous ou hors nous» ouvre des possibilités autres de lecture. Pourquoi ne pas supposer qu'une certaine dimension de la sympathie affective, dans sa dimension inter-corporelle (et pas seulement *intracorporelle*), est *touché* – et donc *intoné* – par une façon ambiancielle de l'apparaître du monde et des autres? Dans ce sens, la vie affective serait à comprendre aussi comme une correspondance épandue qui peut «commencer» hors-nous et venir *se toucher*⁴³ *en nous sans nous*.

Les textes de Biran autorisent-ils cette possibilité (même si la conception prédominante de Biran est autre, comme l'a démontré Bruce Bégout)? Considérons le passage suivant du *Journal*:

Que me fait ce monde ? D'où vient qu'il a le pouvoir de me modifier, de me mettre hors de *moi*, tellement que je ne suis plus la même personne (...), que je cesse même d'être une personne *morale*, que je perde toute présence ou liberté de esprit, absorbé par des impressions confuses qui excitent dans toute mon organisation la vue ou l'approche de ce monde, que je suis si gai, serein, si rassuré et confiant quand je reçois des marques sensibles (...) de bienveillance, et si troublé, si décontenancé, si timide et humble quand le monde me traite avec froideur ou indifférence?⁴⁴

⁴² Biran, *Rapports* 118: N'est-il pas probable, en effet, et plusieurs phénomènes extraordinaires de ce genre ne tendraient-ils pas à faire croire qu'il existe dans chaque organisation vivante une puissance plus ou moins marquée d'agir au loin, ou influer hors d'elle dans une certaine sphère d'activité semblable à ces atmosphères qui entourent les planètes?»

⁴³ C'est bien le fond d'un état d'affectibilité sans conscience, plan architectonique d'une sensibilité non sentie par *moi*, mais qui *on sent*, on touche *en moi hors-moi* et, donc, qui n'est pas rien – *mais, justement, la vie en nous sans nous*. Voir, Devarieux, *Maine de Biran*, 324.

⁴⁴ Biran, *Journal*, II, 172.

Une fois encore, il s'agit d'un passage significatif: d'abord il faut noter que les «impressions confuses» qui excitent «mon organisation» sont toujours là. Mais la façon de se sentir exister ne semble pas étrange (ou étrangère) au «pouvoir de me modifier, de me mettre hors de *moi*» du monde lui-même. N'est-ce pas là l'intuition (au moins implicite) de la dimension *médiale* du monde qui «me traite» avec bienveillance ou froideur? Il y a ici une dimension du baromètre de l'âme qui semble correspondre à une expérience ambiancielle fondamentale, les oscillations de la vie affective révélant une ouverture à tout ce «que me fait ce monde», comme si la vie affective accueillait le monde en s'étendant en lui, comme si une telle vie en moi sans moi était aussi *intoné* par le monde.

4. Questions en suspens

J'aimerais argumenter qu'il y a encore une autre possibilité à explorer concernant la contribution de Biran à une philosophie ambiancielle. Je me limiterais à une formulation schématique, qui attend forcément des développements futurs. Pour le faire, je propose qu'on se situe maintenant dans le contexte de la réflexion biranienne sur la «vie de l'esprit», sur l'amour et l'expérience de la *grâce*⁴⁵.

Revenons sur les mots de Biran en choisissant un autre passage du Journal:

Qu'est-ce que cet esprit de paix et de vérité dont je sens parfois l'influence comme étant en moi ou près de *moi* sans être moi-même, puisqu'il ne dépend pas de moi de me le donner et qu'il vient ou se retire sans que je puisse rien (sic) pour le faire naître ou le faire revenir⁴⁶.

Ne faut-il pas demander si une telle expérience *expansive* et apaisante garde dans son fond quelque chose d'*ambianciel*? Une telle expérience semble «parler» directement au sentiment d'abnégation qui atteste, *en nous sans nous* – mais venant du *dehors* du *moi* –, d'un nouveau type de passivité. Tout se passe comme si un «autour» venu «d'en haut» m'élevait, me convertissait, me transformait, me plongeait dans un excès de présence que même mon imagination la plus fertile ne pourrait inventer.

Une telle expérience, que nous pouvons qualifier de religieuse, fait penser, d'une certaine manière, à l'expérience *esthétique*. Cependant, son mode spécifique de donation, sa spécificité, oblige à la distinguer. Le parallèle est

⁴⁵ Voir notre Luís António Umbelino, “An Act of Infinite Love. Maine de Biran and ‘Spiritual Life’”, in *Journal for Continental Philosophy of Religion* 7 (2025) 11-32.

⁴⁶ Biran, *Journal*, III, 208.

néanmoins utile. Biran se souvient souvent que, dans sa jeunesse (à certains moments rares et fugaces), il était profondément impressionné par «les états de paix, de béatitude intérieure, d'élévation de l'âme (...), d'harmonie avec la nature totalement céleste»⁴⁷ qui procuraient à son existence le bonheur et la plénitude les plus complets. Dans ces circonstances où Biran se sentait traversé par la beauté et la sérénité de la nature était l'accord était parfait entre la «santé du corps» et la «santé de l'esprit». Lorsque «l'ordre des facultés réceptives»⁴⁸ était ainsi touché par la nature, il lui semblait que celle-ci se révélait en lui, mais à *partir d'elle-même* comme un principe d'enveloppement. Cette manifestation inattendue de la nature était ressentie par le jeune Biran comme le dévoilement d'une harmonie parfaite, que nous ne savons pas toujours accueillir et percevoir. Le cas (qui nous fait penser aux analyses de Henry Maldiney) est important: dans un rayon de soleil inattendu, dans un paysage exubérant, dans le vol élégant d'un oiseau, le fond *esthétique* de la nature se dévoile comme quelque chose qui nous entoure et soutient. Dans ces expériences singulières, la nature n'apparaît pas comme un objet. Le «mode de donation» qui nous surprend n'appartient pas à l'ordre de la relation figure-fond, mais à celui de l'apparition atmosphérique qui reste irréductible tant au modèle de l'objet qu'au pouvoir du sujet. Une sorte de présence ineffable traverse le paysage et, en même temps, touche le cœur du *promeneur solitaire* comme une sorte de don inattendu.

Or, si nous faisons une telle expérience de la nature, c'est parce qu'un aspect spécifique de l'expérience proprement humaine s'étire où se dilate entre le corps et un accueil *spirituel* des formes de présence que nous excédent et, en même temps, expandent le sentiment d'existence. Tout se passe comme si, en de tels circonstances, le sujet contemplatif ressentait quelque chose en lui, mais qui n'est pas seulement lui-même. Selon Biran, quelque chose de similaire se produit dans un autre type d'expérience que, portant, ne doit pas être confondue avec celle-ci: l'expérience religieuse. L'intégrité d'une telle expérience dépend d'un mode précis de «réceptivité»: l'accueil d'une «influence supérieure» qui parle directement au cœur inquiet. C'est une expérience spirituelle parce qu'il appartient à la «vie de l'esprit» (au sens biranien du concept) de faire l'expérience d'une sorte de «communication» avec une ascendance verticale qui vivifie et féconde notre esprit sans se confondre avec lui⁴⁹. On peut le dire avec d'autres mots: dans certaines situations particulières, nous faisons l'expérience d'une influence «supérieure», d'une *grâce* qui se manifeste «en nous sans être nous-mêmes»⁵⁰.

⁴⁷ Biran, *Journal*, II, 240.

⁴⁸ Biran, *Dernière philosophie*, 330 (Appendices).

⁴⁹ Biran, *Journal II*, 419.

⁵⁰ Biran, *Journal II*, 419.

L'expérience atmosphérique du caractère apaisant des champs de Grataloup semble avoir une structure identique, mais pas tout à fait égale à cet autre type d'expérience qu'on nomme « spirituel » ou religieuse. On sait que Biran décrira une telle expérience avec un filigrane conceptuel organisée autour des concepts *d'amour infini*, de *grâce*, d'*abnégation*, de *providence divine*, de rencontre avec *Dieu*, etc. Mais ne sera pas une expérience épandue de ce type, dans son début, forcément ambiante? N'est-elle pas *inspirante*, comme le suggère Biran⁵¹?

Je laisse les dernières questions ouvertes, ainsi que celle de savoir dans quelle perspective peut-on situer l'analyse biranienne de l'atmosphère. Quoi qu'il en soit, Biran a bien compris la difficulté de la question et n'a pas ignoré la «dimension extérieure» de l'ambiance. Même, ce qui est rare pour Biran, dans les bons moments, comme Rousseau: «je me sens aujourd'hui délivré d'un grand poids, parce que je suis en équilibre et coordonné à tout ce qui m'environne...».⁵²

Bibliographie

- Bégout, Bruce. *Maine de Biran, la vie intérieure*. Paris: Payot et Rivages, 1995.
- _____. *Le concept d'ambiance*. Paris: Seuil, 2020.
- Biran, Maine de. *Journal*, 3 vol. Paris: La Baconnière, 1954/1955/1957.
- _____. *Discours à la société médicale de Bergerac*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. V. Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Rapports du physique et du moral de l'homme*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV. Paris: Vrin, 1984.
- _____. *Dernière philosophie: existence et anthropologie*, in *Œuvres de Maine de Biran*, X-2. Paris: Vrin, 1987.
- _____. *Mémoire sur la décomposition de la pensée*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. VII-1. Paris: Vrin, Paris, 1988.
- _____. *De l'aperception immédiate*, in *Œuvres de Maine de Biran*, t. IV. Paris: Vrin, 1995.
- Castle, Terry. *The Female Thermometer*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1995.
- D'Alembert. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Paris: Gonthier, 1965 [1751].
- De Lignac, Lelarge. *Éléments de métaphysique tirés de l'expérience, ou lettres à un matérialiste sur la nature de l'âme*. Paris: Chez Desaint & Saillant, 1753.
- Devarieux, Anne. *Maine de Biran. L'individualité persévérante*. Grenoble: Million, 2004.

⁵¹ Biran, *Journal* II, 264, 269-270.

⁵² Biran, *Journal*, III, 42.

Du Bos, Jean Baptiste *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*. Utrecht: 1732.

Fénelon. *Œuvres complètes*, 4 vol. Paris: Briand, 1810.

Minkowski, Eugène. *Le Temps vécu*. Paris: PUF, 1995 [1933].

Minkowski, Eugène. *Vers une cosmologie*, avec un Préface de Renaud Barbaras. Paris: Payot & Rivages, 1999.

Rousseau, J.J. *Rêveries du promeneur solitaire*. Paris: Poche, 2001 [1782].

Starobinski, Jean. *L'invention de la liberté*. Genève: Skira, 1964.

Umbelino, Luís António. "An Act of Infinite Love. Maine de Biran and 'Spiritual Life'", *Journal for Continental Philosophy of Religion* 7 (2025) 11-32.

*VLADIMIR JANKÉLEVITCH: LE CHARME IRRÉSISTIBLE
DU JE-NE-SAIS-QUOI*, POR FRANÇOISE SCHWAB¹

JOSÉ MANUEL BEATO²

O corolário de um projeto de longo curso

Esta obra representa um marco nos estudos jankélévitchianos ao constituir a primeira biografia consagrada ao filósofo francês de origem russa, de quem se assinalaram em junho passado os 40 anos da morte. Fruto de décadas consagradas à preservação e difusão de um legado intelectual a muitos títulos marginalizado, *Vladimir Jankélévitch: Le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi* oferece um percurso atento pela vida e obra daquele que fora mestre na Sorbonne e amigo da autora. Esta proximidade pessoal, resultado de um “encontro que mudou tudo” (p. 339), determina a tonalidade admirativa e laudatória do livro.

A atividade editorial realizada por Françoise Schwab em torno da obra de Jankélévitch é de uma notável amplitude. Desenvolvida ao longo de mais de quatro décadas (1984-2023), revela a sistematicidade de um excepcional empenho na preservação do legado jankélévitchiano. Desde as primeiras recolhas temáticas como *Sources* (1984) e *La Musique et les Heures* (1988) até às compilações mais tardias como *L'Esprit de Résistance* (2015) e *L'Enchantement musical* (2017), Schwab conseguiu tornar acessível tanto a obra dispersa, os títulos esgotados como textos inéditos, cobrindo todas as facetas da obra jankélévitchiana: metafísica, moral, música e compromisso cívico. Este trabalho muito meritório tem cumprido o seu desígnio, mas despertou, todavia, uma outra necessidade: uma edição crítica das obras completas, que dê conta das revisões de que foram objeto obras centrais, como *La mauvaise conscience* ou *Traité des vertus*.

¹ Este apartado procura recensar desenvolvidamente a obra de Françoise Schwab intitulada *Vladimir Jankélévitch: Le charme irrésistible du je-ne-sais-quoi*. Paris: Albin Michel, 2023. 396 p. ISBN 978-2-226-48053-8.

² Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras. Unidade I&D IEF; Unidade I&D CECH. Email: jose.beato71@gmail.com; ORCID 0000-0001-5254-7321.

A esta atividade editorial da autora juntou-se ainda a co-organização do *Cahier de l'Herne* (2023), junto com Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau e Jean-François Rey, dedicado ao filósofo. Os grandes colóquios que promoveu – “L’empreinte du passeur” (Cerisy, 2003), “Actuel, inactuel. Le charme et l’occasion” (École Normale Supérieure, 2005) e “Du tragique à l’ineffable” (colóquio internacional Chestov-Jankélévitch, 2008) – constituíram marcos fundamentais da receção crítica. A presente biografia constitui assim o corolário natural de um projeto de fôlego e de longo curso, que conseguiu transformar um filósofo relativamente obscurecido numa referência incontornável da filosofia contemporânea.

A extensão, a riqueza documental e amplitude temática do livro em apreço tornam impraticáveis, nos limites desta recensão, uma síntese cabal do seu conteúdo ou um sobrevoio sinótico que faça justiça ao biografado. Importa assim sobretudo sublinhar a estratégia narrativa adotada por Françoise Schwab: ao mesmo tempo que reconstitui a trajetória biográfica de Jankélévitch, passa em revista as obras fundamentais do filósofo, salientando o significado de cada uma delas dentro da evolução do seu pensamento e situando-as no contexto histórico, intelectual e pessoal da sua génese. Esta dupla abordagem – biográfica e bibliográfica – não procede por justaposição, mas por entrelaçamento sistemático, procurando demonstrar como as experiências vividas (a diversidade e multitude das influências juvenis, a resistência durante a ocupação, ou o retorno problemático ao meio académico e uma certa marginalização face às tendências filosóficas em voga) moldaram decisivamente o percurso intelectual e cívico.

A obra desenvolve-se em dezoito capítulos assentes na articulação sistémica entre narrativa biográfica e percurso filosófico. Tudo se organiza em torno de grandes sequências cronológicas: os anos de juventude e formação (1913-1927), marcados pela influência paterna e pelas primeiras descobertas filosóficas; o período de Praga e das primeiras obras (1927-1939), onde se cristalizam as influências de Simmel e Bergson, Schelling e a mística cristã; a experiência da guerra e da Resistência (1940-1945), que fundamentará a reflexão sobre o mal e o perdão; o retorno à vida universitária, a publicação do *Traité des vertus* e de *Philosophie Première* e a entrada para a Sorbonne (1949-1959); a maturidade filosófica e o compromisso cívico (1960-1980), culminando na filosofia da temporalidade e da morte; e finalmente os últimos anos de síntese e balanço (1980-1985). Esta opção metodológica permite à autora construir um fresco intelectual de grande riqueza, situando cada obra no seu contexto existencial.

O traçado deliberadamente mais biobibliográfico que estritamente biográfico adotado por Schwab evidencia uma característica fundamental da personalidade e da obra jankélévitchianas: a íntima ligação entre reflexão

filosófica e experiência vivida. Em Jankélévitch, como demonstra a autora, não existe separação entre o filósofo e o homem, a moral e o compromisso cívico, entre a estética musical e a paixão pessoal pela música.

Uma tonalidade admirativa, mas reservada

O entusiasmo e a contenção nutrem-se mutuamente neste relato que, não obstante o rigor documental, permanece existencialmente encarnado e calorosamente implicado. Trata-se de uma biografia intelectual, e Françoise Schwab evolui num duplo movimento de reserva que, na verdade, desenha um traço marcante da personalidade de Jankélévitch. O pudor do homem no que concerne às vicissitudes da sua vida privada coexiste com a humildade do filósofo perante a sua obra. De um lado, a discrição sobre as tribulações da intimidade; do outro, a recusa categórica do narcisismo intelectual. Jankélévitch jamais se compraz na contemplação egolátrica das suas realizações – e é também por isso que o seu trabalho de revisão, correção e remodelação nunca cessa. Tudo reside na recusa do “eu detestável”, de que falava Pascal, numa inquietude e insatisfação que perpetuamente se renovam. O homem mantém-se na sombra, atrás da obra; mas a obra, por sua vez, nada mais é do que um esforço constante e um perpétuo recomeço que nada tesauriza. Schwab respeita esta dupla exigência, compreendendo que a verdadeira discrição reside não apenas em calar os aspetos privados, mas em recusar transformar a obra filosófica em triunfo do ego – embora todo o texto deixe transparecer a viva admiração e estima pessoal pelo mestre e amigo.

Este livro põe em perspetiva tanto os traços fortes quanto os matizes da personalidade do biografado: a afabilidade convival do amigo, o cuidado zeloso do professor, a intransigência do moralista e os enlevos admirativos ou irónicos do esteta. Retrata-se, lado a delicadeza convival do anfitrião na “cerimónia do chá” no Quai aux Fleurs, a atenção aos estudantes, o humor desenvolto que desconcerta o “espírito de seriedade” nas entrevistas televisivas e radiofónicas que concedeu, nomeadamente, por ocasião da célebre passagem pelo programa “Apostrophes”, de Bernard Pivot, em janeiro de 1980. Põe-se em evidência, por outro lado, um temperamento feroso, veemente e por vezes extremado nas posições ético-morais, de que a recusa liminar da cultura alemã no pós-guerra é o exemplo mais acabado. Esta tensão manifesta-se de forma exemplar na adesão entusiasta a Maio de 68, na recusa intransigente do perdão dos crimes nazis ou na defesa apaixonada da filosofia contra as tentativas de supressão do seu ensino.

Schwab dá-nos conta desta complexidade sem a reduzir a uma simples contradição psicológica, mostrando como a delicadeza pessoal e o radicalismo ético procedem de uma mesma fonte: a “impalpável exigência moral”

que não tolera compromissos face ao mal, mas que se manifesta na vida quotidiana através da atenção ao outro e do cuidado com os pequenos rituais do quotidiano.

O capítulo introdutório, intitulado “Um sopro, uma voz, uma escrita, uma inspiração”, estabelece imediatamente o tom da biografia ao interrogar-se sobre o rasto de pura imponderabilidade e inexauribilidade que é a marca ínfima mas indelével da identidade do homem que passou o ténue e abissal limiar do “instante letal”. Jankélévitch era, na verdade, o filósofo paradoxal que pensava conjuntamente a “tenuidade” das “realidades primeiras” e a “gravidade da existência”, de que os leitmotivs do *je-ne-sais-quoi* e do *presque-rien*, do infável e do impalpável formam a glosa.

Na sua análise, a autora recorda aos iniciados e revela aos neófitos como o trabalho sobre as “nuances imperceptíveis” constitui a manifestação do “rigor extremo” jankélévitchiano, conduzindo-nos pela “fronteira do sensível e do espiritual”, onde a subtilidade tece a fina trama, se não da sistematicidade, pelo menos de uma coerência que vive do dinamismo dos paradoxos.

Estrutura, metodologia e fontes

A estrutura adotada por Schwab reflete uma metodologia que articula uma progressão cronológica com uma exploração temática dos grandes núcleos do pensamento jankélévitchiano, pontuada com breves recensões das suas obras fundamentais. Esta articulação permite à autora abordar os “temas de predileção” do filósofo – a aventura metafísica da consciência, as tribulações da vida moral, a experiência musical, a temporalidade nostálgica, a meontologia do *presque-rien* – sem perder de vista o contexto histórico e a evolução das suas preocupações intelectuais.

Um dos méritos da metodologia de Schwab reside na diversidade e riqueza das fontes mobilizadas: correspondência, imprensa, testemunhos indiretos, registos audiovisuais, para além da bibliografia dispersa do biografado, entrevistas radiofónicas e televisivas, relatos de amigos. Todavia, com exceção dos seus próprios testemunhos e evocações pessoais, que oferecem notas preciosas ao relato, Schwab não apresenta nem mobiliza fontes novas ou inéditas, ou de difícil acesso que venham complementar ou interpelar os recursos documentais já conhecidos sobre a vida do autor. As trocas epistolares com Henri Bergson e a longa correspondência com Louis Beauduc – editada pela autora –, os testemunhos de François George e outros alunos, os relatos de Maurice de Gandillac ou Emmanuel Lévinas não constituem fontes inéditas.

Na verdade, e nisto consiste uma das fragilidades do trabalho, nada nos é dito sobre os critérios metodológicos adotados no que respeita à seleção,

recolha ou pesquisa do fundo documental, recursos de arquivo públicos ou provados, correspondência inédita, entre outros. Todavia, a autora mobiliza e harmoniza as fontes já existentes de modo a propor uma narrativa vivaz e a contextualizar historicamente a trajetória jankélévitchiana. Jornais e revistas como *Le Figaro*, *Le Monde*, *Critique*, *L'Arc*, *Les Nouvelles littéraires*, *Le Magazine littéraire*, *Télérama*, *Combat*, *Information juive* são mobilizados para reconstituir tanto a recepção das obras quanto o posicionamento público do filósofo face aos grandes debates do seu tempo. As entrevistas dadas pelo próprio Jankélévitch, em múltiplos programas de rádio ou televisão, oferecem acesso direto às suas reflexões sobre a própria obra e o seu tempo, completando assim um dispositivo documental de grande amplitude.

Formação e influências matriciais do filósofo

Schwab identifica com particular acuidade os momentos cruciais que moldaram a personalidade filosófica de Jankélévitch. A infância em Bourges (1903-1913) é apresentada, mas como matriz formativa onde se estabelece a grande importância atribuída à música e a influência determinante do pai, Samuel Jankélévitch. Este “espírito iluminado em numerosos domínios” (p. 25), médico de profissão, tradutor de Freud e conhecedor da filosofia alemã, estabelece com o filho uma “fiel cumplicidade” que se revelará fundamental tanto para a paixão musical quanto para a reflexão sobre a morte que culminará na obra *La Mort*.

Uma vez em Paris, os anos de formação na École Normale Supérieure (1922-1925), onde estabelece importantes relações com Léon Brunschvicg e Émile Bréhier, representam ainda a descoberta do magistério informal de Bergson. Contudo, Schwab demonstra como Jankélévitch soube desde cedo manifestar a sua originalidade na recepção crítica das influências filosóficas, apropriando-se criativamente das contribuições de Georg Simmel e Henri Bergson sem jamais se deixar absorver por elas.

O período de lecionação em Praga (1927-1932) é apresentado como momento de abertura cosmopolita que permitiu ao jovem professor desenvolver uma sensibilidade europeia fundamental para a sua posterior reflexão sobre a barbárie nazi e o perdão.

A análise que Schwab faz da experiência de guerra constitui um dos aspetos mais conseguidos da biografia. O período de Toulouse (1940-1945) é apresentado como “ferida incurável” que marcará definitivamente a reflexão ética jankélévitchiana. A “vida perseguida” do judeu (p. 136), que ensinava clandestinamente, e a participação na Resistência transformam-se em fundamento experiencial de uma filosofia do “puro amor” desafiada pelo “perdão impossível”.

Um dos momentos mais curiosamente reveladores da trajetória cívica de Jankélévitch, analisado por Schwab, é a sua adesão entusiasta ao movimento de Maio de 68. Assumiu um importante envolvimento com os estudantes, participando em assembleias e debates, o que lhe trouxe a inimizade de colegas mais conservadores (p. 252). Maurice de Gandillac testemunha dessa proximidade transgeracional com “os jovens zangados” que reinventavam a cidadania. Para Jankélévitch, a filosofia constituía uma vocação para “ir até ao fim das coisas” e, portanto, a ser necessário, “descer à rua” para “gritar, protestar”, conceção que encontrava no movimento de Maio 68 uma realização concreta. Esta posição resultava da convicção profunda de que a filosofia moral deve traduzir-se em compromisso cívico e ação concreta: “filosofar é aprender a fazer como se diz!”

A análise de Schwab permite compreender as razões profundas desta adesão, situando-a no contexto mais amplo do posicionamento político de Jankélévitch. Na verdade, o filósofo manteve um compromisso contínuo à esquerda do espectro político, ainda que sem aderir às diferentes expressões militantes do marxismo (p. 248).

A experiência musical

A análise que Schwab faz da dimensão musical da vida e obra jankélévitchiana constitui um dos aspetos importantes da biografia. Longe de tratar os ensaios sobre música como obras menores ou de circunstância, a autora demonstra como eles participam integralmente do projeto filosófico jankélévitchiano. Os estudos sobre Fauré e Ravel não constituem simples exercícios de análise estilística, mas explorações concretas da “temporalidade encantada” e da irreversibilidade nostálgica, oferecendo uma “experiência do inefável” (p. 283) e do *presque-rien* que nutrem diretamente a reflexão filosófica.

Pianista amador mas fervoroso, Jankélévitch procedia da irreversibilidade à decifração e execução de uma grande variedade de repertório francês, russo e ibérico. Esta intimidade com a prática pianística confere uma autoridade particular aos seus escritos estéticos, distinguindo-os da mera especulação teórica.

Schwab ilustra convincentemente como a experiência musical e a análise musicológica alimentam diretamente a filosofia. A música oferece um laboratório privilegiado para explorar o tempo e a temporalidade, os paradoxos da duração vivida e do devir propulsado pelo instante, temas centrais de obras como *L'Irréversible et la Nostalgie*. A análise das formas musicais permite a Jankélévitch desenvolver uma autêntica fenomenologia concreta da temporalidade, proporcionando, o que nós mesmo designamos por “escuta

do irreversível” (BEATO, José "A Escuta do Irreversível: Filosofia e Música em Vladimir Jankélévitch." *Revista Portuguesa de Filosofia* 74, n.º 4 (2018).

A questão da consciência judaica

Um dos aspetos mais subtis da biografia de Schwab é a análise da relação de Jankélévitch com a sua identidade judaica. Foi o malogro da Guerra que fez despertar a “consciência judaica” do filósofo. Criado numa família laica onde a religião não tinha lugar, descobriu brutalmente durante a Ocupação que era judeu aos olhos dos outros: “Sou judeu porque há anti-semitas e ao mesmo tempo, há anti-semitas porque há judeus” (p. 185).

Jankélévitch via na dupla circunstância da sua origem russa e da sua condição judaica um “excedente de ser”. Como diz Schwab, parafraseando o filósofo: “O paradoxo da consciência judaica manifesta-se na tentativa de assemelhar-se e de distinguir-se” (p. 183), tensão que o filósofo viverá e meditará. Esta problemática foi explorada no pós-guerra, nas várias edições do “Colóquio dos intelectuais judeus”, em que participou, procurando refletir sobre o significado de “ser judeu”, inscrevendo-se assim numa interrogação coletiva sobre a identidade e a memória.

Nesta adesão identitária, Jankélévitch permanece todavia radicalmente laico. A guerra obrigou-o a reconhecer uma pertença que não escolheu mas não pode negar, nem quis renegar. Trata-se de pertença histórica, memorial, ética, não confessional.

O “perdão impossível”

A reflexão sobre a Shoah constitui um dos núcleos importantes da filosofia madura de Jankélévitch. O filósofo via o “extermínio de seis milhões de judeus” como a “invisível má consciência de toda a modernidade” (p. 167), acontecimento que excede as categorias tradicionais da moral e da política. Para ele, a memória constituía um “dever sagrado”, que o levará a assumir posições públicas consideradas excessivas ou mesmo absurdas, nomeadamente a recusa de toda a cultura filosófica, literária ou musical alemãs.

O problema do “perdão impossível” emerge não como posição abstrata, mas como resposta ética concreta à experiência histórica do “mal absoluto”. Schwab demonstra como esta reflexão se desenvolve progressivamente, através do paradoxo instaurado entre as obras *Le Pardon* (1967) e *Pardonnez?* (1971), culminando numa filosofia moral que recusa tanto o esquecimento, quanto o ressentimento.

Virtudes e limites metodológicos

A opção de Schwab por uma abordagem essencialmente biobibliográfica revela-se metodologicamente fecunda por várias razões. Em primeiro lugar, permite evitar o voyeurismo biográfico que caracteriza tantas biografias contemporâneas, concentrando-se nos aspetos verdadeiramente significativos da trajetória intelectual, sem todavia esquecer o seu enraizamento existencial.

Contudo, esta opção metodológica não está isenta de limitações, pois pode parecer resumir-se, em certos momentos, a um mero elenco descritivo das obras. A admiração evidente pelo biografado, embora compreensível dada a relação pessoal, conduz ocasionalmente a uma tonalidade elogiosa que poderia beneficiar de maior distanciamento crítico. Acresce que o leitor avisado e o especialista teriam esperado alguma novidade nas fontes documentais e uma referenciação sistemática e rigorosa dessas mesmas fontes no fim do livro, junto à cronologia fornecida.

Uma característica desta biografia é o facto de não dar conta de polémicas ou controvérsias que possam ter marcado a vida e obra de Jankélévitch. Esta opção, embora compreensível do ponto de vista da preservação da memória do filósofo, priva o leitor de uma análise mais matizada da receção crítica e das resistências que o pensamento jankélévitchiano pôde suscitar nos meios académicos. Nada é dito sobre o que Michel Onfray, por exemplo, designa como “O caso Merleau-Ponty” (ONFRAY, Michel - *Contre-histoire de la philosophie*: 26. *La résistance au nihilisme : Vladimir Jankélévitch, Robert Misrahi, Mikel Dufrenne, Pierre Hadot*. [S.l.]: Frémeaux et Associés. CD audio nº7 a 12). Trata-se da entrevista concedida por Vladimir Jankélévitch aos dois colaboradores do jornal *Libération*, Jean-Pierre Barou e Robert Maggiori, em outubro de 1980, mas apenas divulgada em junho de 1985, após a morte do autor. A polémica rodeava o alegado comportamento incorreto de M. Merleau-Ponty para com Jankélévitch durante o início da Ocupação, bem como a opinião sobre o posicionamento de Sartre no mesmo período. Esta controvérsia teria merecido algum esclarecimento ou posicionamento.

Uma vida quebrada pela Guerra

Na impossibilidade de resumir um percurso tão rico, pode todavia ilustrar-se a trajetória de Jankélévitch através do extremo contraste entre dois momentos paradigmáticos que Schwab reconstitui com particular atenção. Por um lado, a efervescência juvenil de um filósofo que se afirmava de modo claro na cena intelectual e académica francesa. Por outro, a cesura causada pela Guerra, a vida clandestina durante a ocupação, o alvorecer da consciência judaica e o caráter insuperável do trauma.

Os anos da promessa e da afirmação (1925-1939)

Quando, em 1926, Vladimir Jankélévitch é recebido primeiro ao concurso da Agregação, nada faz prever a catástrofe que virá cortar a sua vida em dois. Aos vinte e três anos, o jovem normalien estava destinado a uma carreira brilhante. Filho de médicos russos refugiados em França, crescido em Bourges numa atmosfera familiar marcada pela cultura literária, filosófica e pela música, revela desde cedo uma vivacidade intelectual notável. Já no ano anterior publicara o seu primeiro artigo sobre Bergson e Guyau.

A relação com Bergson estrutura toda a juventude filosófica de Jankélévitch. Desde 1923 estabelece-se “uma longa troca epistolar enriquecida por encontros” (p. 72-73) com o mestre consagrado. O reconhecimento é imediato. Após ler o primeiro artigo do jovem discípulo, Bergson escreve-lhe que aquele trabalho “prenuncia obras que serão uma importante contribuição ao pensamento filosófico” (p. 73). Inicia-se assim uma amizade intelectual que durará até à morte de Bergson em 1941. A filosofia apresenta-se como uma aventura exaltante, uma busca partilhada com mestres generosos. Em 1924, Jankélévitch defende um diploma de estudos superiores sobre Plotino sob direção de Émile Bréhier – trabalho publicado postumamente em 1998, mais de setenta anos depois, cujo brilho anunciador fora salientado por Lucien Jerphagnon.

Praga (1927-1932)

Em 1927, Louis Eisenmann oferece ao jovem normalien um posto de professor de filosofia e sociologia no *Institut français* de Praga. Jankélévitch aceita o que imagina ser “um breve interlúdio”. Ficarão cinco anos. Ademais, a solidão afetiva contrasta com a extraordinária fecundidade intelectual. A cidade seduz-lo musicalmente, nela dividindo o seu tempo “entre a Ópera nacional onde se tocavam óperas checas e eslovacas, Smetana, Dvořák e Janáček, e o Neues Deutsches Theater onde se tocava Wagner e Strauss”, conta a Béatrice Berlowitz (p.89). Esta imersão na música centro-europeia marcá-lo-á profundamente.

Mas Praga é sobretudo tempo de trabalho filosófico intenso. Mergulha nas leituras que alimentarão as primeiras obras e o acompanharão sempre: os Padres da Igreja, Fénelon e os místicos, os pensadores russos como Léon Chestov, os vitalistas como Simmel, e naturalmente Bergson. Termina o livro sobre Bergson (1931), redige as teses sobre Schelling e a má consciência, escreve sobre música, publicando em 1929 um primeiro artigo intitulado “Franz Liszt e as etapas da música moderna”.

Os textos seminais (1933-1939)

O regresso a França abre um período de intensa criatividade. Entre 1933 e 1939, publica obra substancial que define as grandes linhas do seu pensamento. Em 1933, defende e publica as teses *L'Odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling e Valeur et signification de la mauvaise conscience*. Seguem-se *L'Ironie ou la bonne conscience* (1936), *L'Alternative* (1938), livros que exploram os meandros da consciência moral. Em paralelo, publica os primeiros estudos sobre Gabriel Fauré (1938) e Maurice Ravel (1939) que prosseguem uma obra musicológica paralela à filosófica.

Ensina com paixão, passando brevemente por Caen, sendo depois nomeado para Lyon, deslumbrando os estudantes com a erudição, a vivacidade e o entusiasmo que marcam profundamente os seus primeiros alunos, mais tarde seus amigos e companheiros, como Pierre Grappin, Louis Faucon, François Guillot de Rode. Em 1936, Jankélévitch é nomeado para a Universidade de Toulouse. É também a época das “noites burgonhesas” em Pontigny, na abadia cisterciense onde Paul Desjardins reúne, todos os verões, a elite intelectual francesa e europeia. Os encontros de Pontigny permanecerão envoltos de uma aura saudosa: “Quando repensamos na branca abadia, na aldeia encantada que foi para nós, durante tantos julhos, o centro do mundo, o nosso coração [...] bate mais forte” (p. 98).

Em 1939, instala-se finalmente num pequeno apartamento no 1º, Quai aux Fleurs, com vista para Notre-Dame, que será o seu refúgio por toda a vida. Retoma o trabalho no *Traité des vertus* iniciado em 1936. Aos trinta e seis anos, com uma obra já reconhecida pelos pares, discípulo estimado de Bergson, professor titular, o futuro parece abrir-se promissor.

Guerra e clandestinidade (1939-1944)

Quando a guerra estoura em setembro de 1939, Jankélévitch é mobilizado. No fim de maio de 1940, aquando da débacle, é enviado para a linha da frente onde é ferido. Em dezembro de 1940, por força das leis raciais de Vichy, é exonerado do ensino. O brilhante filósofo de trinta e sete anos, autor de uma obra já reconhecida, antigo combatente, encontra-se subitamente sem estatuto nem recursos.

O que se segue é um súbito e trágico decaimento. Jankélévitch refugia-se em Toulouse com a família – os pais idosos, a irmã Ida casada com Jean Cassou que será preso repetidamente por causa da sua ligação à Resistência. A precariedade é total e a subsistência difícil: “Faço antecâmara em ignóbeis escolas onde ofereço os meus serviços. Vendo tudo, francês, grego, latim e até a ortografia que tenho bastante boa para um estrangeiro.”(p. 127)

Graças a Monsenhor Bruno de Solages, reitor do Instituto Católico, ensina clandestinamente “numa traseira do café do Capitole, na maior parte das vezes sob a proteção armada de um dos seus estudantes”. Uma “universidade livre” improvisa-se onde continua a fazer cursos sobre a morte, o absoluto, a virtude. (p. 134)

Mas não se limita a sobreviver na clandestinidade. Empenha-se ativamente na Resistência: primeiro no grupo “Les Étoiles”, depois no Mouvement National Contre le Racisme (MNCR), depois no Front national universitaire. Sob pseudónimo – “André Dumez”, entre outros –, redige panfletos e escreve em russo para prisioneiros soviéticos. Em 1943, aparece a brochura do MNCR *Le Mensonge* raciste onde publica “Psicanálise do anti-semitismo”. (p. 135)

A vida clandestina é feita de angústia quotidiana. O apartamento parisiense da família é saqueado pelos alemães: “Não me resta nada da minha existência de antes de 40, nem um livro, nem uma fotografia, nem uma carta.” (p. 136)

Jankélévitch continua a escrever. Transporta de esconderijo em esconderijo o manuscrito do *Traité des vertus*. Escrever sobre a virtude do “puro amor” quando o vício e o mal absoluto triunfam é em si um ato de resistência. Os outros textos destas “noites de resistência” – *Le Mensonge*, *Le Malentendu*, *Le Nocturne* – surgem diretamente “das sombras de uma vida subterrânea”.

Algo mudou irreversivelmente nestes anos. O jovem filósofo idealista, leitor de Schelling e dos românticos alemães, confronta-se brutalmente com a realidade histórica do mal.

A libertação: do entusiasmo à persistência do trauma (1945-1980)

Reintegrado oficialmente em janeiro de 1945 como professor em Lille, Jankélévitch não tem pressa de regressar ao mundo universitário que o abandonou em 1940. Esta hesitação é significativa, pois não se retoma impune o fio de uma vida interrompida. Prefere ficar em Toulouse onde, para seu grande prazer, lhe é oferecido, em 1945, o posto de diretor de programas musicais da Radio Toulouse-Pyrénées. Durante alguns meses organiza concertos, programa música francesa – muito Fauré, muito Ravel, mas já nenhum Wagner. É uma forma de prolongar a libertação, de adiar o regresso a Paris.

Só em 1947 volta verdadeiramente a instalar-se no Quai aux Fleurs e retoma o trabalho filosófico. O que o espera não é reconhecimento, mas “o grande silêncio do imediato pós-guerra”. A França tem uma pressa indecente de esquecer, de passar a outra coisa, e esta tendência coletiva para a amnésia choca-o profundamente.

Em junho de 1948, publica na revista *Les Temps modernes* o artigo “Dans l’honneur et la dignité”, visando a lei de amnistia votada em 1947. “Não se vê bem porque é que aquilo que era imperdoável em maio de 1945 deixou bruscamente de o ser em junho”, escreve com ironia feroz. (p. 148). Revolta-o a desproporção entre a amplitude do mal sofrido e a mediocridade da resposta: “É quase sem exemplo que tantos sofrimentos tenham tão pouco modificado o destino dos homens, que convulsões tão gigantescas tenham parido um pós-guerra tão medíocre.” (p. 148).

A marginalização intelectual

A esta ferida moral junta-se a marginalização intelectual. O terreno filosófico francês está ocupado por outros: Sartre domina com o existencialismo, Heidegger exerce sedução crescente apesar do passado nazi, depois Merleau-Ponty, Camus, Althusser, Foucault, Deleuze, Derrida impõem-se como figuras proeminentes.

Jankélévitch, que rompeu com a cultura alemã, que se recusa a ler Heidegger, encontra-se isolado, fora das modas intelectuais, assumindo, claramente, “não fazer parte da república dos pensadores deste tempo” (p. 152).

Os editores hesitam. *O Traité des vertus* (1949) não tem o eco merecido. Os livros importantes – *Philosophie première* (1954), *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien* (1957), *La Mort* (1966), *Le Pardon* (1967) – passam relativamente despercebidos. Nestas circunstâncias, confessa a Louis Beauduc: “Esta época e eu próprio, não nos interessamos. Trabalho para o século XXI” (p. 153).

Élisabeth de Fontenay colocara a questão crucial: não será a recusa da reconciliação com a Alemanha a verdadeira razão do “esplêndido isolamento”? O gesto mais simbólico desta rutura é a decisão, em 1955, de não mais voltar a Cerisy após o colóquio sobre Heidegger, organizado em presença do filósofo alemão (p. 152).

A verdadeira reconstrução vem pelo ensino. Em 1951, Jankélévitch é nomeado para a Sorbonne, sucedendo a René Le Senne. O ensino torna-se o seu elemento natural. Os seus cursos transformam-se em acontecimentos. Deslumbra sem subjugar, pela verve, a erudição, o ímpeto e a originalidade. De pé no estrado, improvisa aulas brilhantes que são verdadeiras criações irrepetíveis. Um antigo aluno testemunha: “O ensino oferecido por Vladimir Jankélévitch assemelhava-se a uma criação contínua [...] que não cessava de nos deslumbrar” (p. 203). Fala de moral sem moralismo, de virtude sem pose, e com vasta erudição de temas inesperados: o tédio, a aventura, o quase-nada, o não-sei-quê, o charme, a ironia, o puro e o impuro.

A meditação do imperdoável

Da ferida sempre aberta da guerra nascem os textos sobre o perdão e o imperdoável. Em 1965, vinte anos após a guerra, publica “L’Imprescriptible” sobre a impossibilidade de prescrição dos crimes contra a humanidade. Em 1967, lança *Le Pardon*, densa meditação e análise cuidada sobre a natureza do perdão autêntico e a refutação dos seus simulacros. Em 1971, *Pardoner?*, vem à estampa, onde exprime diretamente a recusa de perdoar os crimes nazis.

No estudo de 1967, Jankélévitch mostra que o verdadeiro perdão não é nem o esquecimento, nem a condescendência explicativa, nem uma liquidação pragmática. Na sequência das reflexões do Tratado, consiste num ato de amor, gratuito e gracioso, instantâneo, rigorosamente intersubjetivo, que exige como condição a demanda explícita de perdão. Ora, no caso dos crimes nazis, esta condição nunca foi satisfeita.

Ademais, quem tem o direito de perdoar? “De que direito lhes perdoaríamos?”, interroga Jankélévitch, que não conheceu os campos e escapou à morte. Só as vítimas podem perdoar, mas as vítimas estão mortas. Logo, “o perdão morreu nos campos da morte” (p. 169). Esta posição intransigente valer-lhe-á acusações múltiplas, mas mantém-se firme. “Estes inumeráveis mortos, estes massacrados, estes torturados, estes pisados, estes ofendidos são um assunto de todos nós. Quem falaria deles, se nós não falássemos?”, interroga o moralista. (p. 174).

Todavia, em 1980 acontece algo inesperado. Numa emissão radiofónica, Jankélévitch pronuncia palavras duras sobre a Alemanha. Um jovem alemão, Wiard Raveling, escreve-lhe uma carta comovente onde exprime plena assunção das responsabilidades históricas do seu país, mas também alegando a inocência da sua geração. Jankélévitch, tocado, responde que esperou esta carta durante trinta e cinco anos. Convida-o: “Toque à minha porta, 1 quai aux Fleurs. Será recebido com emoção e gratidão como o mensageiro da Primavera.” O encontro terá lugar, emotivo e cordial, um semblante de reconciliação selado por dois homens de boa vontade (p. 178).

Assim, vemos como a vida de Vladimir Jankélévitch desenha-se como um percurso quebrado em dois pela guerra. Há um antes e um depois, e entre os dois um abismo nunca colmatado. Antes, é a efervescência inocente da formação excecional e da produtividade precoce, dos primeiros sucessos reconhecidos e da simples alegria de viver e pensar, nutrida por amizades preciosas. O futuro sem limites, abria-se exaltante.

Deu-se então a catástrofe súbita. É o tempo da proscrição, da clandestinidade, do perigo permanente, da perda de tudo. Mas também o tempo da resistência, da escrita nas sombras, da fidelidade aos homens justos e aos valores.

Com o fim da guerra e a libertação, fica o trauma persistente, junto com o choque do esquecimento coletivo. É o tempo da marginalização intelectual mas também das reconstruções: da vida familiar, do ensino apaixonado na Sorbonne, das novas amizades filosóficas, da publicação dos grandes livros de maturidade. Mas será sempre o tempo da ferida aberta, o combate pela memória.

A herança atual de um magistério

O capítulo conclusivo, “L’héritage d’un magistère au XXI^e siècle”, oferece uma reflexão sobre a posteridade do pensamento jankélévitchiano, dirigida ao “homem liberto dos ídolos e emancipado dos sistemas. A filosofia jankélévitchiana permanece deliberadamente “inacabada”, em perpétuo recomeço e incessante movimento, como condição da sua vitalidade e da sua capacidade de “explorar as fronteiras do indizível” e as “coisas inatingíveis”.

A conclusão estabelece assim Jankélévitch como pensador “contemporâneo”, “atual-inatual”, que “decifra a história de maneira inédita” e explora o instante metamórfico, desenvolvendo uma filosofia que permanece “viva e vivida”.

Aludir ao “charme irresistível do não-sei-quê”, que dá título à obra, não constitui um mero expediente retórico, mas fornece uma chave hermenêutica para compreender um pensamento para o qual a subtileza e a nuance imponderável não são obstáculos ao rigor, nem concessões ao confucionismo, mas condições da finura e da autenticidade filosóficas. Esta subtileza, atenta e calorosa, manifesta-se igualmente na abordagem biográfica de Schwab, que consegue ser intimista sem ser indiscreta, implicada sem perder rigor, admirativa sem ser hagiográfica.

Conclusão

A biografia de Vladimir Jankélévitch por Françoise Schwab constitui uma contribuição maior para o conhecimento de um dos filósofos franceses mais originais e injustamente negligenciados do século XX. A autora consegue oferecer um retrato multifacetado que integra harmoniosamente a trajetória intelectual, o percurso existencial, o comprometimento cívico e a paixão musical do filósofo.

O trabalho paciente de Schwab na preservação e divulgação da obra jankélévitchiana, através de edições póstumas, reedições e colóquios, encontra nesta biografia o seu coroamento natural. A opção por uma abordagem essencialmente biobibliográfica, privilegiando a atividade filosófica, musical

e cívica, sem esquecer as importantes tribulações e peripécias existenciais, revela-se metodologicamente fecunda, pese embora alguma oscilação entre os critérios narrativos e discursivos.

O livro de Schwab configura-se como uma introdução abrangente à vida e obra de Jankélévitch, particularmente adequado para leitores em busca de uma síntese biobibliográfica acessível. Para especialistas ou investigadores avançados, o livro constitui a síntese e o ponto de situação que faltavam em face dos elementos documentais e testemunhais dispersos, já disponíveis, mas disseminados.

A análise dos momentos-chave da trajetória jankélévitchiana permite compreender a coerência profunda de um pensamento enraizado na experiência histórica e nos dramas da existência. As curiosidades biográficas reveladas por Schwab – a “cerimónia do chá”, o gosto pelo cinema ou o trabalho na rádio – longe de constituírem meras anedotas, iluminam aspetos fundamentais da personalidade do filósofo.

Num momento em que a filosofia moral enfrenta desafios inéditos, o pensamento jankélévitchiano, tal como o apresenta Schwab, revela-se de uma atualidade surpreendente. A “impalpável exigência moral”, a reflexão sobre a temporalidade e a memória, a análise da condição minoritária oferecem instrumentos concetuais preciosos para pensar a condição humana na sua concretude existencial e na sua dimensão ética.

Em Jankélévitch, como demonstra de forma convincente esta biografia, a obra e a vida, o pensamento e a ação, o homem e o filósofo estão intimamente ligados. Todavia, isto implica uma dupla exigência – descentramento da obra realizada e apagamento do eu autocomplacente –, sem que isto constitua uma contradição, mas a coerência profunda de uma ética que subordina tanto o ego quanto a obra a uma exigência moral de perpétuo recomeço e superação permanentes.

O pudor e a reserva que caracterizam o relato de Schwab não empobrecem a dimensão existencial da narrativa; pelo contrário, tornam-na mais autenticamente significativa e encarnada. A autora demonstra a coexistência em Jankélévitch da relação intensa com o pensamento e da delicadeza pessoal, do temperamento fogoso nas posições ético-morais e da contenção íntima, do radicalismo público e da recusa do narcisismo intelectual. Em Jankélévitch, a sensibilidade extrema e a intransigência radical procedem de uma mesma fonte: a “impalpável exigência moral” que não tolera compromissos face ao mal, mas que se manifesta na delicadeza quotidiana, através da atenção e do cuidado com o outro. O “eu detestável” deve ser erradicado não por ascetismo dolorista, mas para permitir que a exigência ética se manifeste em toda a sua pureza, servindo, sem autocomprazimento, o élan virtuoso do amor.

COLÓQUIO INTERNACIONAL “A VIRTUDE DO INEFÁVEL:
METAFÍSICA, ÉTICA, ESTÉTICA. VLADIMIR JANKÉLEVITCH
(1903-1985)

JOSÉ BEATO

1. Propósito, Contexto e Fundamentação

O encontro internacional “A Virtude do Inefável: metafísica, ética, estética” constituiu uma homenagem a Vladimir Jankélévitch (1903-1985), assinalando os 40 anos do seu falecimento. Realizado nos dias 5 e 6 de junho de 2025 na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, o evento foi promovido pelo Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) e pelo Instituto de Estudos Filosóficos (IEF), em estreita colaboração com o Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação (DFCI), tendo contado ainda com o apoio da Direção da FLUC. Este colóquio congregou especialistas, tradutores e investigadores em torno dos eixos fundamentais da obra jankélévitchiana.

Vladimir Jankélévitch ocupa um lugar singular na filosofia do século XX. Não se reivindicando, nem sendo reclamado por nenhuma escola ou corrente, situa-se na peculiar convergência do vitalismo, do “espiritualismo francês” e das filosofias da existência. Embora o seu estilo e método sejam particularmente originais, não estamos perante um autor marginal, mas sim um académico que marcou gerações de estudantes na Sorbonne e cuja obra adquiriu uma notável relevância em contextos problematológicos que foram especialmente ativos ao longo de todo o século XX e mantêm, até hoje, uma acesa vitalidade.

A questão da superação da metafísica tradicional, o renovamento da ética das virtudes e o estatuto da música como linguagem são alguns dos temas em que intervém explicitamente. No entanto, o seu contributo para estes debates careceu, tanto em vida como durante várias décadas após a sua morte, de uma receção crítica adequada.

Assiste-se hoje, porém, a um franco crescimento dos estudos jankélévitchianos. Os horizontes reflexivos abertos por *Philosophie Première*, *Traité des Vertus*, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, *La Mort* ou *La Musique* e

L'Ineffable são hoje alvo de sucessivas incursões por uma nova geração de leitores entusiastas. Passados 40 anos sobre o seu desaparecimento, a 6 de junho de 1985, a obra deste filósofo, moralista e musicólogo tem sido objeto de reedições, de estudos aprofundados e de uma crescente difusão, tanto em contextos académicos como junto de um público mais vasto, pelo que a comunidade dos seus leitores e estudiosos não cessa de se expandir.

Este colóquio teve como objetivo divulgar e discutir o pensamento filosófico do autor, salientando a sua atualidade, profundidade e originalidade nas vertentes metafísica, moral e estética.

Sob este prisma, deve ser destacado o modo como Jankélévitch propõe uma “filosofia primeira” me-ontológica e meta-ontológica que visa o “facto de ser” na sua pura adveniência, ou seja, a “quodidade” fundamental de tudo o que é, para além do discurso empírico e essencialista. A metafísica, por esta via, ao mesmo tempo subvertida e renovada, suscita o primado do *fazer* e do *criar*, que confere ao domínio ético e estético uma posição privilegiada.

De modo tão laborioso quanto inspirado, o Autor propõe uma moral da intenção e uma ética do amor que revisita o horizonte das virtudes, além das aporias do deontologismo e do consequencialismo modernos, que importa pôr em evidência. É ainda com os estudos estilísticos sobre a obra de Fauré, Debussy, Ravel e outros compositores que o homenageado se destaca. Estes constituem um *corpus* musicológico original que, em total consonância com a sua obra filosófica, delineia uma estética do inefável e do “expressivo-inexpressivo”. É neste amplo contexto que a onto-gnoseologia do “não-sei-quê” e do quase-nada, apofática e analógica, ganha toda a sua profundidade e alcance.

A efeméride dos 40 anos do falecimento do filósofo forneceu uma inestimável ocasião para celebrar a posteridade da sua obra e vitalidade do seu legado, reunindo um conjunto de especialistas e admiradores num diálogo aberto à comunidade académica, bem como a um público não especializado, num momento de charneira em que a posteridade começa a fazer-lhe justiça.

2. Resumo das Comunicações

A conferência inaugural, a cargo de Frédéric Worms (École Normale Supérieure - Paris) e intitulada “*L'étonnement contre la sidération: nécessité de Jankélévitch!*”, estabeleceu o tom conceptual do colóquio, contrapondo o espanto exclamativo à sideração paralisante. Frédéric Worms recordou como o homenageado ocupa um lugar central nesse “momento da existência” do século XX, tenso entre o *maravilhamento*, que propulsiona a metafísica do inefável, e a *indignação*, que suscita a ética das virtudes numa moral intransigente. A intervenção explorou como Jankélévitch oferece instrumentos

conceptuais essenciais para enfrentar os impasses contemporâneos, particularmente na sua capacidade de manter viva a interrogação filosófica face ao inefável. Sublinhou-se assim a atualidade da filosofia jankélévitchiana como resposta aos desafios de um mundo marcado pela complexidade e pela incerteza.

Na sua intervenção, intitulada “*Charis: la grâce de l’ineffable*”, Enrica Lisciani-Petrini (Università di Salerno) destacou a diferença radical entre a proposta metafísica de Jankélévitch e a ontologia tradicional. Enquanto esta, desde Platão, se funda num Ser visível e dizível, a “meontologia” jankélévitchiana concentra-se num ‘ser’ inteiramente refratário à razão e à palavra humana – um “não sei quê” inefável que, todavia, constitui fonte inesgotável da “eflorescência” do real e do incessante “fazer” humano. Impelido a “dizê-lo e redizê-lo interminavelmente”, o homem multiplica as palavras e os modos de dar forma a esse ‘ser’ inapreensível, instituindo mundos nos quais se instala – sempre precários e continuamente postos em questão. Enrica Lisciani-Petrini deteve-se sobre o termo *charis* (graça), que Jankélévitch utiliza para nomear este dinamismo interno ao real, evidenciando a sua proveniência grega antiga e as sucessivas translações semânticas – do Cristianismo (onde *charis* se torna *charitas*) até à contemporaneidade. Particular atenção foi dedicada à aceção fornecida por Plotino, especificamente retomada e intensificada por Jankélévitch. A oradora mostrou como esta virtude inefável e “graciosa” está na origem não apenas da “luxuriante epifania” do real, mas paralelamente da verdadeira moral e da criação artística, em especial, na música.

A comunicação de Françoise Schwab, historiadora, biógrafa e amiga pessoal de Jankélévitch, intitulada “*L’impalpable réalité morale*”, ofereceu um testemunho privilegiado sobre a obra e a pessoa do filósofo, enfatizando o primado absoluto da moral no seu pensamento. Françoise Schwab traçou a evolução intelectual de Jankélévitch desde os primeiros trabalhos, marcados pela influência bergsoniana e pela primazia concedida à vida, até à transformação operada pela guerra, que tornou o seu pensamento menos idealista e mais centrado numa filosofia da ação e da vontade atuante. A comunicação explorou os conceitos centrais da moral jankélévitchiana: a consciência fissurada como origem do sofrimento e do mal; a intenção moral como o objeto primeiro e fugidio; a liberdade como “*oiseau-volonté*” vencendo as hesitações no gesto inaugural da ação. Françoise Schwab destacou particularmente a importância do *je-ne-sais-quoi* e do *presque-rien*, noções elusivas redefinindo os limites do pensável e do dizível. A oradora sublinhou ainda o carácter singular desta filosofia vivida e vivente, que foi inatual no seu tempo mas profundamente atual, hoje, e que recusou os sistemas fechados para assumir uma posição de perpétuo inacabamento. O testemunho pessoal de Françoise Schwab iluminou a coerência entre o homem e a obra, caracterizada pela extrema humildade, exigência de honestidade e uma profunda generosidade.

Andrew Kelley (Bradley University) interrogou, na sua comunicação intitulada “*L’alternative et l’instant dans ‘Le Paradoxe de la morale’*”, uma aparente transformação no pensamento de Jankélévitch relativamente às noções de “instante” e de “amor”, centrais na sua obra. Andrew Kelley constatou que, embora o amor seja tema central em *Le Paradoxe de la morale*, último grande trabalho filosófico de Jankélévitch, a noção de instante, no seu sentido técnico, aparece escassamente neste texto, ao contrário dos escritos anteriores. Esta constatação suscitou a questão: terá Jankélévitch modificado a sua conceção do amor ou a sua ideia de instante? Andrew Kelley defendeu que Jankélévitch não modificou nem a noção de instante nem a sua conceção do amor. O que ocorreu foi antes uma mudança de ponto de vista sobre a ética e o amor, na medida em que *Le Paradoxe de la morale* se concentra principalmente sobre a condição humana em geral e não sobre a “análise” de virtudes específicas, como acontecia nos trabalhos anteriores. Esta deslocação de perspectiva não implicou abandono ou reformulação dos conceitos fundamentais, mas antes uma reconfiguração do horizonte problemático no qual estes se inscrevem. Esta tese coloca em evidência a coerência profunda do pensamento jankélévitchiano ao longo da sua evolução, mostrando que as aparentes descontinuidades resultam de mudanças de ênfase e de abordagem, não de ruturas conceptuais.

Sob o título “*La pensée humiliée et la ruine du discours philosophique. Jankélévitch à l’épreuve de lui-même*”, Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau (Institut Catholique de Paris) propôs-se examinar a filosofia de Jankélévitch à luz das suas próprias exigências, partindo do princípio de que o valor de um pensamento só se revela na sua crítica. O autor analisou o alcance problemático do pensamento jankélévitchiano, mostrando que, embora este forneça os critérios de exigência do “*sérieux métaphysique*” (epistemológico, moral e estético), esse rigor aparece como uma dificuldade estrutural da própria filosofia, mesmo quando esta formou objetos legítimos – objetos em negativo – para o seu discurso (o *presque-rien*, a criação, o *je-ne-sais-quoi*, o *à-faire*). O fracasso do discurso filosófico, enquanto inverte todos as negações e precauções em posições e teses, conduziu ao exame da intenção de Jankélévitch: porquê escrever filosofia *quand même*? Esta questão revelou uma alternativa: a intenção seria perversa ao pretender abstrair-se das regras que ela própria editou, ou humilde ao infligir-se o mesmo destino das outras filosofias. Contudo, tratou-se de uma alternativa apenas aparente, pois ambas as intenções se reúnem numa dialética tematizada por Jankélévitch após Pascal. Finalmente, a análise deslocou-se da intenção para o texto, propondo uma leitura da obra como expressão ou *performance* do fracasso filosófico. À luz da estética simmeliana, a filosofia de Jankélévitch revelou-se como uma ruína: uma filosofia com aspeto de ruína e uma ruína da filosofia.

José Beato (Universidade de Coimbra) desenvolveu, em “*Mystère et paradoxe de l'ipseité*”, uma análise aprofundada da noção de *ipseidade*, identificando na sua origem um “duplo espanto” que constitui o motor do pensamento jankélévitchiano. Ao espanto experimentado perante o facto de existir alguma coisa em vez de nada, juntou-se um segundo assombro, consubstancial ao primeiro: “o espanto de estar aí, de ser si-mesmo em vez de qualquer outro”. A ipseidade, definida como unicidade absoluta da pessoa considerada na sua pura efetividade, reuniu estes dois momentos de admiração filosófica. O orador sublinhou o carácter pioneiro desta mobilização conceptual no contexto da filosofia francesa do século XX, anterior às elaborações de Sartre e Ricoeur e independente da influência heideggeriana. A comunicação situou a elaboração jankélévitchiana da ipseidade na difícil articulação entre a problemática da individuação e o horizonte de um personalismo ético. A análise revelou como a ipseidade constitui simultaneamente “o mistério translúcido” e “a evidência perfeitamente inevidente” onde metafísica e moral se encontram. Esta noção possui, com efeito, um significado duplo: ontológico e axiológico. O “facto último” na ordem da realidade é simultaneamente o “valor primeiro” e inestimável, fundando no plano moral não apenas a dignidade própria da pessoa, mas também a responsabilidade ilimitada e o dever infinito de que cada agente moral está investido de modo inalienável e inadiável.

Joëlle Hansel (Centre Raissa et Emmanuel Levinas – MOFET, Jerusalém) explorou, na sua intervenção “*Emmanuel Levinas et Vladimir Jankélévitch: Variations sur le sens de l'humain*”, a relação intelectual entre estes filósofos em torno da questão do “sentido do humano”, problema filosófico fundamental para ambos. Joëlle Hansel reconstruiu o percurso desta relação desde os anos 1930, no círculo de Gabriel Marcel, passando pelo *Collège philosophique* de Jean Wahl e pelos Colóquios dos intelectuais judeus de língua francesa no pós-guerra. Levinas prestou homenagem a Jankélévitch em 1985, salientando particularmente a sua interpretação ética da duração como “inquietação por outrem”. As obras de maturidade de ambos testemunharam um mesmo cuidado em fazer da ética a “filosofia primeira”, convergência que Levinas descreveu como uma “harmonia pré-estabelecida”. Contudo, os escritos de antes da guerra revelaram tanto aproximações quanto divergências. Assim, *De l'évasion* (1935) e *L'alternative* (1938) exprimiram uma revolta comum contra a peso da existência e o desejo de dela se libertar. Todavia, nos seus *Carnets de captivité*, Levinas assinalou um desacordo profundo com as teses de Jankélévitch em torno da noção de *il y a*, então em gestação. Joëlle Hansel mostrou como se desenharam, em última análise, duas maneiras diferentes de pensar o sentido do humano.

Partindo de uma questão profundamente interpelante colocada em serviço de reanimação pediátrica – “Quer tê-lo nos seus braços quando chegar

o momento?” –, Flora Bastiani (Université Toulouse 2 Jean Jaurès) propôs na sua comunicação “*Voulez-vous le tenir dans vos bras le moment venu ? Accueillir le mourir en service de réanimation pédiatrique*” uma reflexão sobre o limiar do indizível. Contrariamente à fórmula habitualmente ligada ao nascimento, esta questão dirigiu-se a pais confrontados com o anúncio do falecimento iminente do seu recém-nascido. Flora Bastiani analisou como esta pergunta, formulada por uma puericultora, constitui um convite a estar presente ante o indizível, a habitar um momento insuportável junto da criança moribunda. Este gesto, simultaneamente simples e devastador, permitiu ao progenitor exercer um último ato de proteção, de amor e de pertença, no momento mesmo em que a vida se extingue. Não se tratou de negar a morte, mas de lhe dar um sentido, uma presença, uma dignidade. Nisto, esta cena encontrou-se com o pensamento de Vladimir Jankélévitch, para quem o momento do morrer, longe de ser um vazio, pode tornar-se uma última ocasião de ser, de existir ainda, de outro modo. Esta questão abriu um espaço frágil, mas real onde um progenitor pode ainda agir, ainda amar. Interrogou a nossa conceção do cuidado, do tempo, do corpo e da finitude humana. Foi esta tensão entre a violência da perda e a possibilidade de um último gesto de sentido que Flora Bastiani procurou explorar, considerando-a como um momento profundamente filosófico, ético e humano em diálogo com a filosofia de Jankélévitch.

Uma análise rigorosa da conceção jankélévitchiana do perdão, profundamente marcada pela experiência pessoal do filósofo face à barbárie nazi, foi proposta por João Emanuel Diogo (Universidade de Coimbra) em “*L’impossibilité du pardon*”. A comunicação distinguiu metodicamente o perdão autêntico dos diversos “pseudo-perdões” (usura do tempo, desculpabilização, esquecimento voluntário), caracterizando o verdadeiro perdão como evento espontâneo e incondicional que reconfigura a relação com o passado. A análise culminou na exploração da noção de “imperdoável”, mostrando como crimes contra a humanidade como a Shoah ultrapassaram os limites do perdão possível, criando uma responsabilidade absoluta e imprescritível.

A afinidade essencial entre a música e o tema da nostalgia no pensamento estético de Jankélévitch foi explorada por Clóvis Salgado Gontijo (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia – Belo Horizonte) na comunicação “*Saudade indefinida: um motivo em sintonia com a ipseidade musical*”. Partindo do pressuposto jankélévitchiano de que o tratamento recorrente de certos motivos pelas obras de arte não é accidental, mas resulta de estreita afinidade entre motivos e expressões artísticas específicas, Clóvis Salgado Gontijo analisou o parentesco privilegiado entre a música e a atmosfera expressiva da nostalgia, explorada recorrentemente pelo repertório musical europeu a partir do século XIX. O autor identificou dois motivos principais para esta afinidade. Primeiro, a dinâmica radicalmente temporal em que se inscreve a

música e da qual brota a nostalgia: o dissipar do momento anterior na lógica da sucessão musical reflete a irreversibilidade da vida, mas a música, lidando com um tempo estilizado, é capaz não só de simbolizar mas de mitigar, com os seus *ritornelli*, a algia proveniente dessa consciência. Segundo, o carácter indeterminado e imotivado que liga a música a um tipo específico de nostalgia: a “nostalgia aberta”. Finalmente, o orador enfatizou a dimensão antropológica subjacente às vivências da música e da nostalgia, sugerindo que esta proximidade poderia ampliar-se para além da restrita delimitação às “músicas da nostalgia” identificadas por Jankélévitch.

3. Momento musical de encerramento

Como complemento ao encontro científico, o evento incluiu um pequeno recital, destinado a evocar Jankélévitch como pianista, melómano e musicólogo. Realizado no *Seminário Maior de Coimbra*, este momento musical consistiu na interpretação de repertório francês para voz e piano, sublinhando a dimensão estética fundamental do pensamento jankélévitchiano.

A soprano Gabriela Maria de Jesus Ribeiro e a pianista Rita Namorado interpretaram peças de Gabriel Fauré e Claude Debussy, compositores centrais no corpus musicológico de Jankélévitch. José Beato, acompanhado ao piano por Nuno Oliveira, interpretou uma peça original dedicada à memória do homenageado, intitulada “Chanson pour Vladimir”.

Chanson pour Vladimir¹

*Il y a dans chaque instant une nouvelle enfance
Là où il n'y a d'instinct que la seule innocence.
Les noires et les blanches s'écoulent en farandole,
En subtil devenir de chants et barcaroles*

*La grâce enchanteresse de ces vétustes dames
Qui dansent dans ton cœur, à la cime de l'âme
En vaillance fidèle, sincère humilité
Là où le pur amour est toute la beauté*

*Et la candeur s'anime au rythme de ta flamme,
Tu résistes et transiges là où nul ne te blâme.
Les noires et les blanches chantent au-delà des mots
Le charme et la vertu d'un silence nouveau.*

¹ Letra e música: José Beato; Arranjos: Nuno Oliveira.

4. Síntese e perspectivas

O colóquio “A Virtude do Inefável” foi o primeiro evento científico dedicado à vida e obra de Jankélévitch em Portugal. Constituiu um momento particularmente enriquecedor e será certamente reconhecido como um marco importante no panorama dos estudos jankélévitchianos. A qualidade das comunicações, a diversidade das abordagens e a riqueza dos diálogos estabelecidos confirmaram a atualidade do pensamento jankélévitchiano e a vitalidade do seu legado, quarenta anos após o falecimento do filósofo.

Três aspetos merecem particular destaque: primeiro, a capacidade demonstrada pelos participantes de articular rigor conceptual e tonalidade existencial, espelhando a própria natureza da filosofia jankélévitchiana; segundo, a abertura interdisciplinar que permitiu explorar as charneiras entre metafísica, ética do cuidado, estética musical e experiência vivida; terceiro, a dimensão internacional do evento, que favoreceu o cruzamento de tradições hermenêuticas distintas.

Das comunicações apresentadas emergiram quatro grandes eixos temáticos. O primeiro eixo, de natureza metafísico-ontológica, foi explorado através da singular “meontologia” jankélévitchiana. Enrica Lisciani-Petrini demonstrou como Jankélévitch propõe uma visão radicalmente alternativa à ontologia tradicional, centrada não no Ser visível e dizível, mas num ‘ser’ refratário às palavras – fonte inesgotável da eflorescência do real. José Beato desenvolveu a noção de ipseidade como “mistério translúcido”, revelando a unicidade absoluta da pessoa e a articulação entre a problemática da individuação e o horizonte de um personalismo ético.

O segundo eixo, de carácter ético-moral, constituiu outro núcleo do encontro. Françoise Schwab sublinhou o primado absoluto da moral no pensamento jankélévitchiano, traçando a evolução desde uma filosofia bergsoniana da vida até uma filosofia da ação forjada pela experiência da guerra. Esta dimensão ética desdobrou-se em múltiplas direções: Andrew Kelley explorou a coerência do pensamento sobre o amor e o instante; João Emanuel Diogo analisou a questão do perdão e do imperdoável face à Shoah; Flora Bastiani trouxe a reflexão sobre a morte e a finitude para o contexto dos cuidados paliativos pediátricos, demonstrando como o momento do morrer pode constituir uma “última ocasião de ser”. A intervenção de Joëlle Hansel sobre a relação entre Levinas e Jankélévitch permitiu situar esta filosofia no contexto do pensamento francês do século XX, revelando convergências profundas (ambos fazem da ética a “filosofia primeira”) e divergências significativas (duas maneiras diferentes de pensar o “sentido do humano”), mas sublinhando o carácter pioneiro da reflexão jankélévitchiana.

O terceiro eixo, de natureza gnosiológica e estilística, foi transversal todas as comunicações: a questão do inefável e dos limites do dizível. Fré-

déric Worms estabeleceu, desde a conferência inaugural, esta problemática como sendo central, contrapondo o espanto filosófico à sideração paralisante. Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau interrogou radicalmente os limites estruturais do próprio discurso filosófico, mostrando como a filosofia de Jankélévitch se assume conscientemente como “ruína” – uma filosofia que tematiza o seu próprio fracasso face ao inefável. O *je-ne-sais-quoi*, o *presque-rien* e o *à-faire* surgem assim como objectos paradoxais de um discurso filosófico que se mantém numa posição de inacabamento assumido.

O quarto eixo, de dimensão estético-musical, revelou-se indissociável das preocupações metafísicas e éticas anteriormente mencionadas. Clóvis Salgado Gontijo explorou a afinidade essencial entre a música e a nostalgia, mostrando como a arte musical, na sua dinâmica radicalmente temporal, simboliza e mitiga simultaneamente a consciência da irreversibilidade do tempo. Esta reflexão estética encontrou a sua consumação no momento musical de encerramento, onde se evocou Jankélévitch como pianista, melómano e musicólogo. A interpretação de peças de Gabriel Fauré e Claude Debussy – centrais no corpus musicológico jankélévitchiano – pela soprano Gabriela Ribeiro e pela pianista Rita Namorado, bem como a estreia da peça original “*Chanson pour Vladimir*”, escrita e interpretada por José Beato, com arranjos de Nuno Oliveira, constituíram não apenas uma homenagem artística, mas uma demonstração prática de como a música encarna o acesso ao inefável e a temporalidade nostálgica que atravessa toda a filosofia jankélévitchiana. A reflexão filosófica e a expressão musical mostraram a fecundidade da sua convergência.

Os objetivos inicialmente propostos para este evento foram plenamente alcançados. Ficou demonstrada a vitalidade e a fecundidade do legado jankélévitchiano para o pensamento contemporâneo. A publicação dos trabalhos apresentados constituirá certamente uma contribuição significativa para os estudos jankélévitchianos, prolongando e aprofundando os diálogos iniciados neste encontro memorável na cidade de Coimbra.

José Manuel Beato
Universidade de Coimbra – Faculdade de Letras.
Unidade I&D IEF; Unidade I&D CECH.
jose.beato71@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-5254-7321>

RECENSÕES

Filosofia em vernáculo na Idade Média e na Alta Idade Moderna, Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2024 ISBN: 978-989-9213-63-0

Sob a coordenação de Maria de Lurdes Fernandes e com a chancela da Editora Húmus, que tem prestado um inestimável serviço às Letras, o Gabinete de Filosofia Medieval da Universidade do Porto editou sete breves estudos, que incidem sobre a filosofia em vulgar (na língua portuguesa, francesa e castelhana) em textos medievais e modernos. Esta louvável iniciativa recupera intervenções apresentadas por ocasião do 5º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia realizada na Universidade de Évora entre 14 e 16 de setembro de 2023.

Inclui-se, na escolha deliberada do uso do vernáculo, o ato de traduzir, comentar e redigir em línguas que desabrochavam enquanto se instalava a estranheza, advinda do progressivo desconhecimento do latim. Como assinala Maria de Lurdes Fernandes, a Coordenadora do volume,

A participação da **Filosofia** – tomada no mais amplo sentido que tinha na época, abrangendo todas as artes liberais e o estudo da natureza e do que transcende a natureza – nesse movimento que fez das línguas vernáculas um veículo preponderante da divulgação de ideias, polémicas, modelos e perspetivas que os séculos seguintes foram incorporando e transformando é prova suficiente da sua valorização e consequente presença em diversos tipos de textos (p. 8).

Ora, trazer para o debate a relação entre a filosofia e as línguas neolatinas é, desde logo, uma promessa auspiciosa e fecunda, que convoca novos auditórios, diferentes intervenientes e vias alternativas de disseminação dos textos filosóficos. Após uma reflexão sobre as potencialidades do estudo acurado do léxico filosófico no âmbito da filosofia em Portugal (Marisa Henriques, pp. 13-30), o leitor tem a oportunidade de conhecer casos de estudo portugueses e ibéricos (Pseudo-Agostinho, Luís de Camões, João de Barros, Oróbio de Castro/ Alonso de Zepeda y Adrada), mas também exemplos europeus (*El Livre du ciel et du monde* de Nicolau de Oresme e *Le Haut Livre du Graal*). A opção pelas línguas maternas impende sobre a transmissão dos textos e sobre a sua própria fortuna crítica, como assinala Daniel A. Di Liscia (pp. 31-58) e Rui Miguel Mesquita (pp. 77-88).

Meu juízo crítico, por afinidade académica, recairá sobre os contributos de Celeste Pedro (“A Arte Memorativa de João de Barros e a Quantificação das Virtudes e Vícios”) e de José Francisco Meirinhos (“Artes e crítica do poder em *Os Lusíadas* de Luís de Camões”).

Celeste Pedro parece buscar emular a abordagem de Roger Friedlein em dois de seus artigos. O primeiro, pioneiro e seminal, “Le hasard dans la philosophie morale. Un jeu de plateau de João de Barros: *Diálogo sobre Preceitos Morais* (1540)”¹, publicado em 2007, que seria expectável a autora conhecesse em profundidade; e em “l’atzar en la filosofia moral. Un joc de tauler lullista de João de Barros: *Diálogo*

¹ Este artigo integra as *Actes du Cinquantenaire de la Fondation du CESR* e o XLIXe Colloque International d’études Humanistes Tours, 3-9 juillet 2006, intitulado *Hasard et Providence XIVe -XVIIe Siècles*, publicado sob os auspícios do Centre d’études Supérieures de la Renaissance.

sobre *Preceitos Morais* (1540)”, publicado em *Studia Iulliana*, nº 47, páginas 117-139. Este último contributo parece ser do conhecimento da autora, pois consta nas referências bibliográficas de um artigo seu, escrito em coautoria com Terhi Marttila, intitulado “What ELO23 taught us about hacking the good life - observations on the Know Thyself role-playing prototype” (2024). No que diz respeito ao capítulo sobre *o Diálogo de Preceitos Morais com Prática deles em modo de Jogo* (pp. 89-117) que a autora já havia analisado anteriormente na revista *MatLit*, volume 11, nº 1 (2024), importa dizer que ela tem colocado a tónica na dimensão lúdica e iconográfica do jogo, em detrimento do seu alcance didático-pedagógico e filosófico, no qual incide Roger Friedlein no seu artigo em francês de 2007, embora ela anuncie que o estudo pretende ser “uma introdução à narrativa da doutrina moral de João de Barros, baseada na *Ética de Aristóteles* no que às virtudes e vícios diz respeito, com particular foco na valoração quantitativa e qualitativa das acções humanas” (p. 91).

O que os olhos veem, nestas páginas, é, sem sombra de dúvidas, deleitável. Que tipo de leitor é João de Barros? Contemporiza com Aristóteles ou procura introduzir alguma novidade ou compromisso sincrético com a fé? A autora tem consciência de que urge pensar de forma consequente as “fontes e abordagens filosóficas” (p. 117), porém sucumbe à tentação de explorar o mecanismo lúdico em desfavor da engrenagem filosófico-cultural. O manancial de reproduções é riquíssimo e de muito boa qualidade; não obstante, merecia um tratamento mais investigativo e menos descritivo, aliás já realizado no artigo publicado em *The Digital Review*, 3 (2023).

Acompanham o artigo cinquenta e duas notas de rodapé. O leitor interessado, mas não iniciado, escassa orientação encontrará nelas, no que se refere ao *status quaestionis*, que não é extenso. Um reparo final: necessitaria a autora de traduzir a *Ética a Nicómaco* (p.116) a partir do inglês, tendo à sua disposição traduções portuguesas de Dimas de Almeida e António Castro Caeiro?

José Meirinhos propõe uma leitura política do poema épico de Camões, em linha com uma ampla tradição já implantada que evoca, desde a dimensão política do poema camoniano, (p.119-121), no qual se reconhece a “sobreposição entre elogio das artes e crítica política”. O tópico está longe de ser inédito e de aportar sementes para um novo viés crítico-literário, denotando que o estudioso se apoia na sua bagagem de filósofo, encantando-se, numa leitura *à vol d’oiseau*, com pistas já há muito tratadas por estudiosos da literatura. A expectativa de encontrar Camões num volume sobre filosofia em vernáculo parecia poder ser satisfeita com uma análise sobre a língua e o vocabulário camonianos.

Pelo contrário, o autor dedica-se a enquadrar, em linhas gerais, os consabidos traços do género poético de *Os Lusíadas*, a saber, a epopeia, ao revisitar os pressupostos aristotélicos presentes na Poética. Chama a atenção à influência de João de Barros, no que se poderia chamar de uma teoria lexical, sobre Camões, cujo filão, na obra do polígrafo renascentista, expõe na vigésima terceira nota de seu artigo. Na relação entre «artes e crítica», Meirinhos valoriza tanto o que denomina como «compromissos morais» de Camões (p. 125), especialmente o de celebrar apenas «portugueses leais e heróis», que engrandecem a pátria, como o pedagógico que Camões infunde a *Os Lusíadas*, como aponta: «Camões entra na corrente de todos aqueles que têm grandes esperanças na educação do tenro rei» (p. 129). Dedicar algu-

mas páginas a analisar a relação entre poesia e pintura, desde a perspectiva horaciana até a plutarquiana que, segundo aponta, opera na epopeia camoniana (p. 132- 136), já assinalada por Luiz Piva (1980-1981) e por Filipa Araújo (2019).

Acompanham este artigo cinquenta e uma notas de rodapé. Tanto o leitor iniciado como o neófito beneficiarão substancialmente delas, pois recompõem, em profundidade assinalável, o *status quaestionis* que, como é de conhecimento geral, é superabundante. Este artigo beneficiará tanto ao marinho de primeira viagem quanto ao mais experimentado, mas apenas como material de revisão. Este porque poderá visitar uma parte significativa da fortuna crítica em torno da questão; aquele porque encontrará material para incursões posteriores, pelo que cumpre um bom papel especialmente para quem se inicia nos estudos camonianos.

Eduardo de Souza Fagundes

eduoder@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6689-9512>

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68_14

Jean-Jacques Rousseau, *Devaneios do caminhante solitário*, trad. de Miguel Serras Pereira (Lisboa: Antígona, 2024), 163 pp. ISBN: 978-972-608-466-2

Veio a lume, em setembro de 2024, uma nova tradução para a língua portuguesa dos *Devaneios do caminhante solitário* (*Les rêveries du promeneur solitaire*) de Jean-Jacques Rousseau, elaborada por Miguel Serras Pereira. Trata-se de uma importante publicação no panorama das Humanidades, que vem suprir uma lacuna há muito constatável: a última tradução dos *Devaneios*, levada a cabo por Henrique de Barros e publicada pela Fundação Calouste Gulbenkian, encontrava-se há bastante tempo esgotada, pelo queurgia colocar novamente à disposição do público um novo trabalho de tradução que desse a conhecer esta obra incontornável para a literatura e filosofia ocidentais.

Do ponto de vista do conteúdo, os *Devaneios*, publicados postumamente em 1782, apresentam-se como uma obra de cariz autobiográfico que, nas palavras do próprio Rousseau, vêm complementar aquele que é o seu mais substancial trabalho deste género: as *Confissões* (p. 13). No entanto, e apesar da sua natureza igualmente autobiográfica, deve dizer-se que os *Devaneios* se constituem como uma obra singular que vale por si. Desde logo, quando comparados, os propósitos dos dois textos distinguem-se nitidamente. Se, nas palavras de Rousseau, o projeto de redação das *Confissões* nascera do desejo de narrar a sua vida e assim desfazer algumas opiniões que então se haviam formado – «Sabia que publicamente me pintavam com traços tão pouco parecidos com os meus, e por vezes tão disformes, que, apesar do mal, de que nada queria calar, só podia ganhar mesmo assim mostrando-me tal qual era.»¹ –, a redação dos *Devaneios* parte já de um ponto de vista no qual as ditas opiniões e preconceitos erróneos acerca de si se estabeleceram e o autor vive agora numa forçada reclusão social. Como é bem sabido, na sequência da publicação do *Emílio* e do *Contrato social* em 1762, as obras de Rousseau são reprovadas pelo governo francês, queimadas em plena praça pública, e o mandado de detenção do autor imediatamente emitido; dias depois, o mesmo procedimento é levado a cabo pelo governo de Genebra. Daí em diante, Rousseau inicia um longo processo de fuga, transita entre vários pontos de refúgio e encontra alguns amigos que abnegadamente o defendem do perigo constante de detenção; convive, porém, com uma sensação que o acompanhará até ao fim da sua vida: o de haver sido excluído pelos próprios homens da vida em comunidade. Compreende-se, assim, o sentido profundamente avassalador da frase com que os *Devaneios* se iniciam: «Eis-me pois só na terra, sem ter irmão, próximo, amigo, sociedade que não eu mesmo.» (p. 7). Contrariamente ao projeto das *Confissões*, que denotara ainda uma força expansiva de resistência, os *Devaneios* são, propriamente falando, uma reunião de pequenos textos que Rousseau escreve de si para si, em pleno isolamento e solidão; eis porque o *caminhante solitário* do título é, justamente, o próprio autor. Porque se trata de uma obra inacabada – os dez passeios a que Rousseau se reporta decorrem entre 1776 e 78, ano da sua morte, e os dois últimos não chegam a ser revistos e acabados – ela é, sem dúvida, aquela que

¹ Jean-Jacques Rousseau, *Confissões*, 2.º v., trad. de Fernando Lopes Graça (Lisboa: Relógio d'Água, 1988), 230.

possui uma natureza mais propriamente *confessional*, no sentido da confissão interior, tornada pública pela escrita, que revelam. O que desde logo se mostra louvável neste texto é, pois, isto mesmo: que, não tendo sido profundamente trabalhado pelo seu autor, não tendo inclusivamente sido acabado, e sendo, aliás, inseparável das condições particulares em que veio à luz, ainda assim permaneça até à atualidade como uma marca fundamental da literatura do século XVIII.

O ponto de partida dos *Devaneios do caminhante solitário* anuncia-se na escolha do nome *rêverie* para descrever a ação que está na origem de cada um dos dez passeios. Tal como já foi amplamente estudado, o nome *rêverie*, que dá origem ao verbo *rêver*, tem tanto uma conotação física como espiritual. Ele parece apontar para uma ação decorrida num espaço físico, mas que então dá o mote para o início de uma viagem ou meditação interior². Com efeito, é esta dupla aceção que está patente nas *Rêveries* de Rousseau: não raras as vezes (o terceiro e quarto passeios são disto exceção), é o contacto com a natureza que espoleta incursões por episódios da sua vida e por temas que lhes são conexos. Não é de estranhar esta escolha de palavras e a recusa de quaisquer outras que apontem para uma atividade estritamente intelectual. O autor dos *Devaneios* chega mesmo a opor a *rêverie* à *réflexion* (p. 109): enquanto a primeira abre o espírito a uma contemplação exterior que é frutífera interiormente e que permite o conhecimento de si mesmo, a segunda obriga a uma abstração e a um fechamento sobre si. O uso do termo *rêverie* permite, no fundo, recuperar um dos eixos centrais do pensamento rousseauniano, o da recusa de um racionalismo estrito e a preferência por uma razão que *aprende* com os sentimentos, os quais, por sua vez, não são absolutamente independentes do meio e da realidade em que cada um se encontra inserido.

Não é, assim, e por outro lado, de estranhar que, para muitos, os *Devaneios* sejam considerados uma obra precursora do romantismo e da chamada *sensibilidade romântica*. Esta aceção moderna do termo *rêverie*, face visível de uma tendência que é, em si, também iminentemente moderna – a da viragem para a subjetividade –, será essencial para explicar como o próprio estilo de escrita do “cidadão de Genebra” se transformará e revigorará neste último escrito. Encontraremos nos *Devaneios* um ritmo mais desregrado, uma prosa menos pontuada e um recurso frequente às figuras de estilo, os quais permitirão colocar o texto em harmonia com o próprio estado de espírito do escritor. Natureza e *eu* misturam-se, entrecruzam-se, dando a ver imagens expressivas do estado de alma do autor. É o que sucede, por exemplo, algures no segundo passeio:

O campo ainda verde e ridente, mas em parte desfolhado e já quase deserto, oferecia por todo o lado a imagem da solidão e das aproximações do Inverno. Resultava do seu aspecto uma mistura de impressão doce e triste, demasiado análoga à minha idade e à minha sorte para que não ma aplicasse a mim mesmo. Via-me no declínio de uma vida inocente e infortunada, a alma ainda cheia de sentimentos vivazes, e o espírito ainda ornado de algumas flores, mas já fanadas pela tristeza e ressequidas pelas contrariedades. (p. 21)

² Fúlvia Moretto, Introdução a *Os devaneios do caminhante solitário* (São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2018), 6-7.

Em termos temáticos, os dez passeios que constituem os *Devaneios do caminhante solitário* são de natureza diversa, assistindo-se, não raras as vezes, a uma complementaridade importante entre eles. No primeiro passeio (pp. 5-15), Rousseau descreve a difícil situação de vida em que se encontra há mais de quinze anos, na sequência do processo de censura pública de que foram alvo o *Emílio* e o *Contrato social* e, em especial, a “Profissão de fé do Vigário Saboiardo” do livro IV de *Emílio*, na qual Rousseau sugerira uma religião natural, contrária aos costumes institucionalizados da Igreja e tolerante às várias confissões e credos religiosos. No segundo passeio (pp. 17-29), o autor relata o episódio de um acidente acontecido em Ménilmontant que o deixa severamente ferido; Rousseau vem então a descobrir que haviam feito circular notícias falsas acerca da sua suposta morte e orquestrado um plano para publicar em seu nome um conjunto de textos espúrios, de molde a prejudicar a sua imagem postumamente. O passeio termina com a reiteração do estado de resignação a que o Genebrino chegou, ao cabo de vários anos de perseguição e mentiras: «Deixemos, pois, agir os homens e o destino; aprendamos a sofrer sem murmurar; tudo no fim deverá entrar na ordem, e a minha vez chegará cedo ou tarde.» (p. 29)

O terceiro passeio (pp. 31-49) discorre sobre a profunda transfiguração que se operou na vida de Rousseau aos quarenta anos, altura em que começou de forma convicta a sua produção filosófica. Tal transfiguração foi radical: ela implicou uma renúncia física a todos os adornos e costumes que caracterizavam a época, mas também uma profunda transformação interior. É nesta fase que nasce a sua suposta misantropia (acusação que lhe virá a ser imputada diversas vezes e que será tema recorrente nas *Confissões*); o autor justifica-a em face da necessidade de se excluir da vida em sociedade, moldada pela vaidade e pelas boas aparências, a fim de, por entre as tendências correntes, encontrar uma visão atenta e crítica dos homens.

O quarto passeio (pp. 51-73) é dedicado à questão da verdade. De acordo com o filósofo, a verdade afere-se pelo sentido de justiça: dizer a verdade a respeito dos assuntos mais cruciais é absolutamente essencial, um dever, mas ocultá-la a respeito de matérias inferiores não se afigura grave. O homem verdadeiro atribui a cada um o que é justo em cada caso, independentemente da sua situação. A discussão acerca da verdade é movida pelos «sentimentos de rectidão e de equidade» (p. 71) – ou, como o diz também Rousseau, pelo «ditame da [...] consciência» (p. 59) –, e não pela consideração das «noções abstractas do verdadeiro e do falso» (p. 71), reiterando-se, assim, uma vez mais, uma metodologia reflexiva não-intelectualista, mesmo em face de tópicos considerados tradicionalmente de natureza filosófica. Esta discussão é, por outro lado, importante, porque revela o procedimento tido em conta por Rousseau na elaboração das *Confissões* e na questão da preservação da verdade dos relatos incluídos nesta obra.

O quinto passeio (pp. 75-88) versa sobre o estado de absoluta paz e contentamento em que o pensador de Genebra vive aquando da sua estadia de dois meses na ilha de Saint-Pierre, na Suíça. Tal como nas *Confissões*, em que Rousseau descrevera de maneira pormenorizada e rica a sua estadia em Saint-Pierre, também nos *Devaneios* se repetirá esta mesma profusão e riqueza estilística que denota já o espírito proto-romântico da sua escrita. O sentimento de completude e de realização interior que nasce do contacto com a natureza, a qual se basta a si mesma e obriga o homem

à fruição do momento presente, é o que o filósofo vai celebrar nas páginas que preenchem este passeio:

De onde vem o nosso gozo numa tal situação? De nada que nos seja exterior, de nada senão de nós mesmos e da nossa própria existência; enquanto esse estado dura, bastamo-nos a nós mesmos como Deus. O sentimento da existência totalmente despojado de alguma outra afecção é por si mesmo um sentimento precioso de contentamento e de paz, que por si só bastaria para tornar essa existência querida e doce para quem soubesse afastar de si todas as impressões sensuais e terrenas que vêm, sem cessar, distrair-nos dela e perturbar a sua doçura nesta terra. (pp. 85-86)

No sexto passeio (pp. 89-103), Rousseau examina a sua consciência, assim como alguns acontecimentos que marcaram a sua vida, recorda uma vez mais o processo de censura e exclusão social a que foi sujeito com a publicação do *Emílio* e do *Contrato social*, e então conclui, numa passagem diversas vezes citada, «que nunca fui verdadeiramente feito para a sociedade civil, na qual tudo é constrangimento, obrigação, dever, e que a minha natureza independente me tornou sempre incapaz das sujeições necessárias a quem queira viver com os homens.» (p. 102); afirmação que deve ser lida no quadro de uma visão crítica da contemporaneidade, e que a vê como estando limitada pela dependência excessiva face ao outro e à opinião alheia, assim obrigando o homem a uma negação da sua independência e liberdade originárias. Note-se que é justamente contra isto que a filosofia rousseauiana se ergue; no entanto, é também contra isto que, no plano concreto da vida do seu autor, Rousseau se vai debater.

O sétimo passeio (pp. 105-124) versa sobre o interesse de Rousseau pela botânica. Esta será uma ocupação a que o pensador de Genebra se dedicará até à morte e que torna evidente a sua preferência pela vida no campo em detrimento da vida na cidade. Com efeito, o interesse pelo reino vegetal revela, no fundo, algo que repetidamente vemos surgir na produção literária e filosófica rousseauiana: a sugestão de acordo com a qual a fruição da natureza está associada a um regresso à inocência, a um pensamento que se silencia e dá lugar a uma experiência desinteressada, mas curiosa, da beleza simples, presente em tudo aquilo que não está ainda contaminado pelo modo contemporâneo de conceber a vida em sociedade. Ela aponta, por isso, para um espírito que não oscila incessantemente na busca de algo mais, mas que se detém no momento presente e é capaz de nele se satisfazer de forma plena e tranquila.

O oitavo passeio (pp. 125-139) recupera a perseguição de que Rousseau é alvo, mas desta vez para responder a uma pergunta: «como contemplar por um momento a minha situação sem a ver tão horrível como ma tornaram, e sem perecer de dor e de desespero?» (p. 129). Ou seja, como alcançar uma resignação pacificada, que não suprime a dor ou o desconforto, mas antes aceita declaradamente as condições de vida em que cada um se vê colocado? A pergunta serve de mote para Rousseau iniciar uma curta digressão sobre outro tópico-chave do seu pensamento: o da oposição entre o amor de si mesmo e o amor próprio. Enquanto o primeiro se satisfaz consigo mesmo, porque está associado ao desejo simples de autopreservação, o segundo instaura um círculo vicioso que toma em consideração as boas aparências e procura

a sua satisfação, não em si mesmo, mas nas opiniões dos outros³. Ora, é justamente a este amor próprio desregrado que Rousseau vai atribuir a sua dificuldade inicial para aceitar as críticas e o afastamento dos pares. Uma vez, porém, tranquilizado, o autor reentra então na «ordem da natureza», liberta-se do «jugo da opinião» (p. 134), absolutamente irrelevante para a aferição do seu valor e dignidade, e reconhece que, apesar das contrariedades que enfrenta diariamente à custa da situação em que o colocaram, estas lhe possibilitaram a oportunidade de aprofundar o conhecimento acerca de si.

O nono passeio (pp. 141-158) versa sobre um acontecimento marcante da vida do escritor: o facto de haver abandonado os cinco filhos que teve com Thérèse Levasseur na Roda, algo que o sujeitará a diversas acusações públicas, que se adensarão em face da publicação de *Emílio*, um tratado, justamente, sobre a educação e a infância. Rousseau defende-se e termina com uma nova reflexão acerca do modo como o seu olhar outrora benevolente sobre os homens se transmutou após todas as acusações infundadas que lhe foram sendo dirigidas. O décimo e último passeio (pp. 159-163), inacabado, versaria sobre a relação de Rousseau com a Senhora de Warens. Trata-se de uma relação já sobejamente estudada, mas que não deixa de suscitar perplexidade naqueles que, ainda assim, conhecem por vez primeira os seus contornos: os dois conhecem-se ainda na adolescência de Rousseau, vêm a habitar conjuntamente em Chambéry e iniciam uma relação amorosa, enquanto o jovem Rousseau apelida a amante de *maman*. O impacto da Senhora de Warens na vida do filósofo é indiscutível e este é cabal na avaliação que faz do fim da relação: «Ah, tivesse eu bastado ao seu coração como ela bastava ao meu!» (p. 161).

O que se revela interessante na obra rousseauiana, e que também nos *Devaneios* é constatável, é o facto de os textos possuírem múltiplas camadas interpretativas: o texto autobiográfico não é *somente* uma autobiografia, o filosófico não é *estritamente* um tratado de filosofia, o literário não é *apenas* uma peça de literatura. Ao invés, múltiplas camadas interagem, podendo-se encontrar nas discussões aparentemente mais circunstanciais acerca da vida de Rousseau um reflexo visível dos princípios que vemos serem apresentados em detalhe nas suas obras de cariz filosófico. É assim que, por entre parágrafos à primeira vista autobiográficos, se encontram, aqui e ali, referências que merecem uma atenção mais propriamente filosófica. Um exemplo disso pode ser encontrado no quinto passeio, quando, no meio das magníficas descrições que faz da sua estadia na ilha de Saint-Pierre, o filósofo tece uma crítica que mostra como, mesmo após anos de perseguição e perigo, a sua escrita não deixou ainda de ser política:

Esta bela baía, de uma forma quase redonda, encerra no meio duas pequenas ilhas, uma habitada e cultivada, com cerca de meia légua de roda, a outra mais pequena, deserta e não cultivada, e que acabará por ser destruída pelos transportes de terra que dela se extrai sem cessar para reparação dos estragos que as vagas e as tempestades fazem na grande. É assim que a substância do fraco é sempre usada em proveito do poderoso. (p. 78)

³ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969), 491-493.

A nova tradução de Miguel Serras Pereira dos *Devaneios do caminhante solitário* vem, em suma, suprir uma importante lacuna que se encontrava de momento no panorama português das Humanidades. Trata-se, por diversos motivos, alguns dos quais procurámos esboçar, de um texto fundamental, tanto no contexto da produção de Jean-Jacques Rousseau, como da literatura ou mesmo da filosofia e que, nesse sentido, importa ter disponível para o público especializado e não-especializado. Ainda que fosse, sem dúvida, útil acrescentar à tradução uma breve introdução que desse conta de alguns aspetos singulares deste texto e das condições em que vem à luz – informações sem as quais não se compreende, com rigor, a riqueza do que está em causa –, o projeto de tradução dos *Devaneios* às mãos de Miguel Serras Pereira vem, não obstante, na hora certa, numa altura em que, passado menos de um ano, se publica, em junho de 2025, a tradução realizada por Manuel de Freitas da primeira parte de uma outra obra fundamental de Rousseau a que, aliás, já aludimos: as *Confissões* (Lisboa: E-primatur). São marcos importantes para o aprofundamento do *dossier* rousseauiano em língua portuguesa, que porventura permitirão recentrar a atenção dos leitores num autor que, além de fundamental para a modernidade que se lhe seguiu, é-o para a nossa contemporaneidade, mas que permanece, por uma qualquer justificação difícil de apontar, algo esquecido nos dias que correm.

Inês Beatriz Ferreira

Universidade de Lisboa

inesbeatriz@edu.ulisboa.pt

0009-0006-5135-4337

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68_15

Os antigos e os modernos: uma introdução à história do pensamento político / José A. Colen; colab. de Hélder Telo; pref. Miguel Morgado; rev. científica João da Rocha Rodrigues. – 1ª ed. – Coimbra: Almedina, 2024. – 406 pp., ISBN 978-989-402166-7

O que é possível dizer de novo a respeito de temas tão tratados da história da filosofia política? Porquê revisitar os «antigos» e não somente os «modernos» autores do nosso pensamento? Qual é o interesse, objetivo ou subjetivo, de resgatar a tradição intelectual europeia? Este livro da autoria de José A. Colen, que contou por sua vez com a colaboração de Hélder Telo, é um itinerário iniciático mas de grande mérito, que procura precisamente responder a tais questões. José A. Colen é, atualmente, investigador integrado do Centro de Ética, Política e Sociedade da Universidade do Minho e docente da Escola de Letras, Artes e Ciências Humanas da mesma universidade, enquanto Hélder Telo é investigador contratado do Centro de Filosofia, Política e Cultura (PRAXIS) da Universidade da Beira Interior, universidade onde também leciona.

Este livro resultou, todavia, como reconhecido na introdução, de um trabalho colaborativo, tendo contribuído para a redação de várias secções de capítulos Tiago Cerejeira Fontes, Anthony Vecchio e Catherine Zuckert. Torna-se difícil, por isso, perceber se se trata de uma obra da autoria exclusiva de José A. Colen, como sugere a capa. Na capa do livro apenas consta José A. Colen como autor, omitindo-se o nome de Hélder Telo, apesar de a este último estar atribuída a autoria de dois capítulos. Este é um aspeto que merece correção.

Esta obra é constituída por dezassete capítulos, antecédidos por um prefácio sucinto de Miguel Morgado. A organização do livro por autores, e de forma cronológica, parece-nos uma opção discutível. Afigurar-se-ia porventura mais apropriada uma organização por temas, sem o risco de se vir a editar uma obra semelhante, em muitos aspetos, a outras sínteses existentes relativas à evolução do pensamento político. Além disso, mitigava-se o problema da seleção dos autores que deviam ser tratados. Parece-me evidente que Edmund Burke é um dos clássicos de que se sente maior falta neste exercício ensaístico, lacuna aliás reconhecida pelos autores. Ademais, convinha explicar a razão de incluir uns e de excluir outros, como, por exemplo, o facto de se considerar mais importante a inclusão de Kant em vez de Descartes ou Hume. Por conseguinte, uma organização de maneira temática evitaria abordagens desnecessariamente perfunctórias.

Apesar desta discordância de princípio e de organização, reconheço que a opção utilizada é válida para fins pedagógicos, direcionada principalmente para os estudantes do ensino superior. A escrita não deixa de ser elegante e de bom gosto, não obstante certas simplificações paradoxais como: «esta [a sociedade] deve ser reformada por meios políticos, ou pacificamente, mediante reformas» (p. 21). O uso da disjunção serve, neste caso, para repetição de informação, o que constitui na prática um erro linguístico.

No primeiro capítulo – «Platão – a ideia de justiça» – José Colen começa por afirmar que só com a obra de Platão é que podemos chegar ao pensamento do seu mestre Sócrates, havendo alguma dificuldade em perceber o que existe de político na obra de Platão, que obras lhe são atribuídas e quais eram verdadeiramente as ideias

políticas deste autor, tendo em conta que a maior parte das obras eram diálogos. Conclui que o mais rigoroso seria dizer que este «não disse nada» (p. 26) e que todas as ideias que lhe atribuímos são interpretações posteriores. A partir de *As Leis*, conseguimos compreender que a política, na filosofia platónica, cabe àqueles que têm tempo para se dedicar à vida pública, devendo ficar excluída dela os que exercem ofícios mecânicos. Aliás, para Platão, uma cidade grega «saudável» tinha três traços essenciais: o ócio dos ricos, as festas coletivas e a «militância» cívica. Não se preconiza de forma alguma uma igualdade de direitos (políticos). A igualdade é, por seu turno, um «princípio destrutivo» (p. 42) que iguala o que é diferente e não reconhece a excelência dos mais capazes.

No capítulo seguinte sobre Aristóteles, numa digressão por várias obras do Estagirita, é possível perceber que o pensamento aristotélico gira em torno da virtude enquanto ideal e concretização que faz dos homens seres excelentes e mais perto de encontrarem a verdadeira felicidade. Rejeita-se ainda a ideia de que um homem corajoso não seja necessariamente justo ou prudente. A política serve o mesmo propósito: promover a excelência dos indivíduos e a justiça. A pólis é o supracumulo da associação política, em nada sacralizada. O governo da cidade assenta no consentimento e na razão, e não é dado ao estadista em exclusivo. Tudo reside na participação cívica ou na concessão de cidadania, desembocando na constatação de que a democracia é o melhor regime, ainda que de tipo direto. De seguida, no capítulo «Os estoicos – a lei e a vida conforme à natureza», Hélder Telo tenta desmitificar a ideia de que o estoicismo apresenta unicamente a preocupação de erradicar as paixões nefastas que impedem a *apatheia*, isto é, um estudo de tranquilidade. Pelo contrário, não obstante essa preocupação, o estoicismo nunca assumiu uma «atitude geral conformista» (p. 86). O autor não desenvolveu suficientemente esta ideia, que merecia maior atenção, nem a noção de “indiferente preferível”. De resto, conseguiu fazer uma síntese muito completa das principais figuras e obras desta corrente, daí retirando conclusões relevantes. O cosmopolitismo estoico e a sua ligação à razão universal justifica uma política que atenda a uma legislação natural ou então a uma vida conforme a natureza. Ficou por explorar, sem explicação aparente, a filosofia epicurista.

No capítulo que versa sobre Agostinho de Hipona, José Colen começou por introduzi-lo constatando a existência na atualidade de fenómenos globais e procurou relacionar isso com a ideia agostiniana de pertença a uma cidade universal. Esta ideia não foi desenvolvida ao longo do capítulo nem chegou a ser retomada na conclusão. Trata-se, portanto, de ideias vagas, apesar de oportunas, mas sem grande pertinência para a discussão. O autor conseguiu, todavia, identificar bem o legado de St. Agostinho, em especial a separação das esferas espiritual e temporal do poder, subjacente à natureza das duas cidades. Na página 110, estabelece uma comparação forçada que não foi devidamente explicada entre Thomas Hobbes e Agostinho de Hipona, com a qual não concordo inteiramente. Gostaria de ver explorado o *Diálogo sobre o Livre Arbítrio* para se perceber melhor a noção agostiniana de Deus e a sua natureza, todavia parece-me que este tópico ficou relativamente claro quando se escreveu: «Bem Supremo que é Deus» (p. 109).

Sobre Tomás de Aquino, o autor estabelece uma comparação de discutível bom gosto entre Aristóteles e o Aquinate, ao dizer que este último é «uma espécie de dis-

cípulo cristão de Aristóteles» (p. 117). Na página 120, geram-se alguns equívocos. Dizer que «os religiosos [dominicanos] não estavam vinculados à vida em conventos» é errado. Apesar disso, é certo dizer que «tinham grande liberdade de movimento», ou melhor, podiam sair dos conventos para efeitos de pregação ou outros. Na prática, não ficou claro que é a clausura o único aspeto que diferencia a ordens mendicantes das demais ordens. Merece ressalva, por ser extremamente certo, o entendimento de que, para Tomás de Aquino, os homens não procuram associar-se para evitar a barbárie de um possível estado pré-político, mas antes que o estado de natureza ou estado natural é a própria vida em comunidade.

Do capítulo seguinte – «Nicolau Maquiavel – a virtude cívica e o espírito republicano» –, certamente o melhor capítulo deste livro, ficou desde o início identificado o impacto do autor de *O Príncipe* numa disrupção sem precedentes na filosofia política. A moralidade de pendor aristotélico é substituída pela efetividade do poder. O autor procura derrogar a tese dominante, citando Harvey Mansfield, de que a ideia de Estado moderno não pode ser imputada ao autor de *A Arte da Guerra*. O Estado, para Maquiavel, correspondia aos domínios do príncipe. É uma ideia interessante e que merece maior discussão, não podendo ser *a priori* considerada um facto consumado.

Do capítulo sobre Thomas More, foi amplamente desconsiderada a vida e obra de More, merecendo estes dados apenas uma página de texto, portanto, demasiado abreviado. O autor fez bem em lembrar que as interpretações da *Utopia* recaem quase sempre sobre o livro II, tendo sido o primeiro omitido em muitas traduções. A obra, no seu todo, apresenta os mundos do real e do utópico interligados, e não somente este último como o livro II sugere. Sobre Thomas Hobbes, não extraio grande conclusões senão as expectáveis. Ficou muito claro o que era o estado de natureza para Hobbes, qual o contexto social e político em que viveu, o que significava a novidade do contratualismo na tradição filosófica, e o entendimento relativo a uma «psicologia mecanicista das paixões» (p. 189) que desembocaria sempre na defesa do poder absoluto.

Em «John Locke – os direitos e os limites do governo», dá-se enfoque à transição de deveres naturais para direitos naturais no cerne da tradição do pensamento político iniciada por Locke. O autor, num tom quase de espanto, disse e bem: «Custa-nos imaginar hoje que o Homem enquanto tal não tenha sido sempre concebido como sujeito de direitos» (p. 201). Esclarece de forma precisa as diferenças entre Locke e Hobbes no que toca à conceção do estado de natureza e, por consequência, ao contrato social. Recorreu extensivamente a notas de rodapé, o que me parece um exagero notório, até pelo que parte da informação contida entre as páginas 207 e 214 nas referidas notas podia ser resumida no texto e dela retirá-riamos maior proveito. Seguidamente, no capítulo dedicado a Montesquieu, José Colen fez bem em tratar em secção separada a obra *Cartas Persas* por ser amplamente desvalorizada noutros estudos de síntese. Nas páginas iniciais, densificou com alguma elegância em relação aos regimes políticos em *O Espírito das Leis*, destacando precisamente o afastamento de Montesquieu em relação à defesa hobsbiana do despotismo. Entre as páginas 239 e 240 referiu-se à discordância entre Montesquieu e Locke na doutrina da separação de poderes. Do capítulo sobre Rousseau, há a destacar a ideia de vontade geral, a conceção benévola do ser humano que difere principalmente da de

Hobbes e a constatação bastante perspicaz de que o pensamento rousseano se caracteriza por uma rejeição radical do governo representativo.

O próximo capítulo, a versar sobre a Declaração de Independência dos EUA e *O Federalista*, é o único que não trata um autor em específico, incidindo antes sobre duas obras. É, desse ponto de vista, um capítulo bastante diferente dos restantes. A organização do mesmo é um tanto aleatória e confusa e o enfoque dirigiu-se excessivamente ao contexto político, apesar de ser importante, disso não há dúvidas, para compreender as obras em causa. Sobre Immanuel Kant, foi redigido um capítulo absolutamente excepcional. O autor condensou, de um modo muito «informal» ou acessível, em linhas gerais mestras o essencial do pensamento kantiano. Um dos aspetos a respeito desse capítulo tem a ver com a ideia de que Kant rejeita o bem estar como fim último da política, mas antes a liberdade, a qual por sua vez relaciona com o inatismo decisório. Merecia uma melhor exploração o ensaio kantiano «Resposta à pergunta: o que é o iluminismo?» por ser sujeito a análises quase sempre redutoras. Quanto a Alexis de Tocqueville, a revolução democrática é a ideia-chave. José Colen refere no início que a «atual expansão da democracia, não é apenas um facto empírico, mas uma inevitabilidade moral e política» (p. 317). Trata-se de uma afirmação de marcado otimismo que não reconhece o avanço das autocracias e os desafios que se impõem às democracias mundiais que têm vindo, infelizmente, a diminuir. Na página 321, quando se refere a Napoleão III escreveu-se somente Napoleão, o que poderá induzir o leitor em erro.

Em relação a Stuart Mill, é esclarecida a diferença essencial, que reside na hierarquização dos prazeres, entre ele e Bentham. A certa altura, o capítulo parece mais direccionado para apresentar as objeções à teoria de Mill, que se resumem à ideia de que o prazer não é o único propósito da conduta humana, entre outras. Defender o governo representativo, para Mill, não significa aceitar o contratualismo. Esta é uma conclusão importante. No que diz respeito a Marx, o capítulo versa sobre o historicismo e o contributo de Hegel na construção de uma filosofia da história, seguindo-se, nesse sentido, a teoria marxista do materialismo histórico. Por fim, Nietzsche completa este exercício ensaístico com a crítica de valores e a noção de fim da história. Seria interessante referir a obra de Francis Fukuyama, *O fim da história e o último homem*, e colocá-la na lista final em «outras referências».

Tiago Moura Gonçalves

tiagomanuel754@gmail.com

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

0009-0000-0350-6515

DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68_16

José Ortega y Gasset, *Goethe o libertador: e outros ensaios*. trad. de Ricardo Araújo, Sidney Barbosa e Guimar Monge (São Paulo: Editora Iluminuras, 2022) ISBN: 978-6555191486 109 pp.

Goethe o libertador: e outros ensaios é uma obra de José Ortega y Gasset, lançada pela Editora Iluminuras em 2022. O filósofo espanhol, conhecido por suas reflexões sobre o conhecimento e a educação, foi um pensador que explorou o conceito de razão vital.

O prefácio da edição brasileira é escrito por Ricardo Araújo que evoca não o conteúdo direto, mas o gesto reverente, performático, quase litúrgico, de repetir o nome – “Goethe, Goethe, Goethe” – como quem invoca algo que não se esgota na explicação. O nome se torna símbolo. Goethe é menos um indivíduo e mais uma força cultural viva, uma constelação de sentidos, um ponto de convergência entre natureza e história, mito e razão.

Há o uso de analogias audaciosas e movimentos conceituais complexos, de intenção notadamente filosófica. Goethe é apresentado como aquele que viveu e escreveu num tempo em que o “progresso” era ainda uma novidade pulsante. Um tempo em que termos como “eletricidade” ou “liberdade” possuíam ressonâncias fundadoras e ambíguas, antes de se tornarem técnicas ou juridicamente fixadas. Araújo sugere que Goethe habita esse entre-lugar, entre a marcha do progresso e a dança da imaginação estética. O mesmo solo em que Hegel construiu a filosofia da história. Nesse cenário, Goethe surge como figura axial, que não nega o progresso, mas o desloca: não marcha, dança. Tal gesto o afasta tanto da rigidez da técnica quanto do puro improvisado do acaso. O prefácio, portanto, não apenas apresenta os ensaios de Ortega y Gasset, mas os situa numa genealogia filosófica e poética em que Goethe se torna símbolo de um tempo em transição. Um tempo em que a razão e o mito não se excluem, mas se refletem mutuamente, e no qual o andar incerto, a dança tensa e o salto improvisado são expressões da liberdade moderna – tanto temida quanto desejada.

No capítulo “*Goethe, o libertador*”, o autor de *Werther* torna-se signo maior de uma crise moderna de consciência. Para Ortega y Gasset, o poeta alemão encarna um desafio: não apenas um autor a ser compreendido, mas um espelho em que o europeu moderno reluta em se reconhecer. Essa resistência à consciência de Goethe, ou *Goethesbewusstsein*, como o autor propõe com ironia neológica, revela um mal-estar cultural profundo.

A crítica recai sobre a filologia goethiana – um século de erudição, documentos, comentários, biografias e análises – que, no entanto, falha em oferecer ao leitor contemporâneo uma verdadeira compreensão viva do autor. Ortega y Gasset identifica aí um problema mais amplo: a ciência, quando divorciada da busca por essencialidades, transforma-se em vício. Uma ocupação ritual, vazia de sentido, incapaz de responder à inquietação radical que habita a vida humana.

A centralidade do texto repousa sobre uma distinção entre o “que fazer” e o “fazer qualquer coisa”. A vida, para o filósofo espanhol, é definida pelo imperativo do *que-fazer*. Viver é, essencialmente, agir; porém, agir de modo autêntico, em conformidade com a própria vocação interior – o *sottovoce* que sussurra a necessidade de um sentido dramático, verdadeiro, insubornável. O vício da laboriosidade, no entanto, oculta essa voz. O indivíduo moderno, ocupado em múltiplas tarefas des-

providas de finalidade superior, engana-se: acredita estar cumprindo a vida, quando na verdade a falsifica.

A figura do *fainéant*, o ocioso absoluto, ainda que condenado ao tédio, ao menos preserva a verdade de sua condição ao recusar um fazer inautêntico. Já o trabalhador excessivo, que se dedica a tarefas irrelevantes apenas para calar o silêncio da existência, pratica uma falsificação espiritual. A crítica se volta então para a ciência – e especificamente para aquela ciência que perdeu o contato com a essência – como a filologia que, diante de Goethe, produziu toneladas de saber sem iluminar o sentido de sua obra.

Gasset propõe, então, uma reinterpretação da ciência: não como mera coleta de dados, mas como extração de essencialidades. A ciência verdadeira deve destilar do universo os elementos indispensáveis à vida. Goethe, neste sentido, representa o paradigma de uma atividade criadora com finalidade vital, e não ritual. Ele é o símbolo de um fazer que liberta – não pela quantidade de trabalho, mas pela qualidade do sentido que esse trabalho realiza.

No capítulo “*Um Goethe do seu interior*”, publicado originalmente na *Die neue Rundschau* por ocasião do centenário da morte de Goethe, Ortega y Gasset recusa o tom celebrativo, preferindo transformar o pedido de homenagem em meditação profunda sobre o desgaste da tradição europeia. A carta dirigida a um amigo interroga a própria capacidade do presente em se relacionar com o passado. Logo no início, Gasset afirma que não aprecia centenários. Essa aversão não é gratuita, mas aponta para a inadequação do espírito europeu em 1932 frente à herança cultural que se pretendia exaltar. O problema central da época, segundo o filósofo, não está apenas no presente convulso nem no futuro incerto, mas sim no colapso da confiança no passado. O europeu moderno, tomado pela crise, vê-se órfão de sua própria história. E é precisamente esse abalo no solo da memória que torna o tempo contemporâneo tão insolitamente grave.

A vida é compreendida por Gasset como um *fazer*, não como um estado. Viver exige decisão e construção, muito além da mera ação pontual. A célebre frase goethiana – *Am Anfang war die Tat* – é reinterpretada: a ação é apenas o início, e a vida se realiza na persistência, na execução do decidido, na transformação de intenções em realidade concreta. O passado, nesse processo, deveria funcionar como repositório de meios e métodos, como instrumental de sobrevivência diante do risco do futuro.

No entanto, Gasset constata um fenômeno desolador: o passado, que deveria ser fonte de segurança, tornou-se abismo.

No capítulo “*Segunda Conferência sobre Goethe em Aspen*”, Gasset examina a noção de “experiência da vida” como uma forma de conhecimento singular, distinta do saber científico ou filosófico tradicional, pois emerge diretamente do processo existencial do sujeito e é inseparável da vivência concreta. Trata-se de um saber intraduzível, que se acumula com o tempo e molda a identidade do indivíduo à medida que este atravessa as diferentes fases da existência. Essa experiência é apresentada como o fundamento da realidade humana, sendo constantemente apropriada e ressignificada pelo sujeito em primeira pessoa. A literatura, especialmente o romance, é destacada como meio privilegiado de expressão dessa experiência, oferecendo vislumbres da vida em sua densidade concreta. O autor recorre ainda à figura de Fausto,

de Goethe, como símbolo da tensão entre a vida vivida e o desejo de recomeço, indicando que o verdadeiro conhecimento sobre a existência se dá no próprio ato de viver, antes de qualquer reflexão filosófica sistemática.

No segundo centenário do nascimento de Goethe, no fragmento da conferência “*Goethe em Weimar*”, escrito para assinalar a efeméride, o autor contesta a imagem comum do poeta como símbolo de serenidade e harmonia naturais. Tal leitura, segundo ele, confunde a serenidade estética de sua obra com sua vivência interior, incorrendo num erro recorrente de muitos biógrafos: imaginar que o homem reflete diretamente sua criação. A paz presente em sua literatura seria, na verdade, fruto de duras lutas internas, renúncias e inquietações persistentes. A verdadeira grandeza de Goethe, então, não estaria na ausência de conflito, mas na conquista ativa de um universo ordenado a partir do caos íntimo – uma serenidade que não é dom, mas vitória.

O texto “*Goethe e seu entorno*”, de José Ortega y Gasset, apresenta reflexões sobre Goethe a partir de uma perspectiva periférica, em vez de adotar o centro habitual de sua obra. O autor menciona ter falado sobre Goethe em diversos lugares do mundo, criticando abordagens reducionistas, como a interpretação econômica da história. Defende que, para compreender um ser humano – ou um autor como Goethe –, é necessário partir de seu “dentro”, de sua interioridade, como já dizia Santo Agostinho.

Conforme Gasset, o gênio alemão representa um ponto central da civilização europeia e sua obra, embora complexa e frequentemente mal compreendida, expressa a unidade vital da cultura europeia. Contudo, na Europa do pós-guerra, tudo parece questionável – inclusive Goethe –, em razão da crise de valores e da perda de orientação espiritual.

Ante toda a obra, em relação a Goethe, Ortega y Gasset destaca que o poeta alemão, uma figura central do romantismo, é o protótipo do “herdeiro espiritual”, alguém que, ao mesmo tempo, vive dos clássicos e se torna um clássico em si mesmo. Para Ortega y Gasset, Goethe não apenas legitima sua obra diante da história literária, mas também busca justificar-se diante da vida, tornando-se, assim, o “artista da vida” e o “clássico da vida.”

Em suas palavras, Gasset discorre sobre o romantismo, destacando que este movimento representa o “descobrimento pré-conceitual” de que a vida não é apenas uma sucessão de eventos, mas sim um problema fundamental, o “problema de si mesma”. Essa ideia se reflete na busca incessante de Goethe por entender a vida através de seus próprios dilemas existenciais, especialmente em sua obra mais famosa, *Fausto*. O personagem Fausto deseja uma segunda vida, mas, ao reviver sua juventude, ele acaba esquecendo o que já viveu, não experimentando realmente uma segunda oportunidade, mas sim uma repetição de um ciclo insatisfeito.

Goethe, um dos maiores representantes do romantismo alemão, abordou em sua obra temas como o amor e a mulher, mas também a solidão e o dilema existencial. O sentimento de solidão de Fausto é paralelo ao vivido por outras figuras literárias, como o personagem de Edgar Allan Poe no poema “*Alone*”, que, assim como Fausto, se encontra em uma busca pela individuação. Esse tema também aparece em *Of Human Bondage*, de Somerset Maugham, na figura de Cronshaw, um poeta que se isola em bares e se distancia da sociedade, uma imagem que lembra a maneira como Fausto e Mefistófeles se juntam aos jovens universitários em uma taverna.

Conforme Gasset sublinha consistentemente em toda a obra, essa solidão e busca pela individuação estão relacionadas ao romantismo como uma atitude, algo que transcende a mera poesia. A busca por uma identidade própria e a força da palavra para revelar um ser interior continuam a ressoar nos poetas contemporâneos. Ortega y Gasset observa que Goethe, ao focar na sua própria “individuação”, estabelece uma singularidade que o distânciava das convenções sociais e o transporta para um universo simbolista. Assim, Goethe não apenas se expressa de forma única, mas também se torna um exemplo de como a arte pode criar uma realidade alheia ao cotidiano, o que é evidenciado na metáfora de “dança e marcha”, onde o poeta caminha como uma flor, singular e livre, diante da multidão.

Como se sabe, *Fausto*, de Goethe, levou 60 anos para ser concluído e foi publicado apenas um ano antes da morte do criador. O gênio alemão dedicou toda a sua vida a lapidar seu trabalho mais robusto, com um empenho, talvez, comparável ao de Michelangelo em sua obra *Davi ou mesmo Dante e sua Divina comédia*. A obra goethiana é dividida em dois volumes: o primeiro explora o microcosmo da experiência humana, enquanto o segundo se expande para o macrocosmo da realidade. Por fim, podemos dizer que ambas as partes, atuando juntas, formam a completude da cosmologia de Goethe, uma proposta sistemática de poesia.

O primeiro volume enfoca as experiências individuais, os conflitos internos e as aspirações pessoais. Um dos conflitos de Fausto, e talvez o principal da obra, é o vazio que o protagonista experimenta. Mesmo tendo toda a erudição de um homem que se dedicou às letras e aos conhecimentos mais secretos e obscuros que se possa imaginar, Fausto é incapaz de sentir qualquer coisa. Esse é o ponto nevrálgico que o leva a pensar em suicídio no início do poema. Fausto está profundamente insatisfeito com a vida, apesar de seus méritos e conquistas acadêmicas. Ele sente que o conhecimento que adquiriu é inútil e não lhe proporciona a realização ou o entendimento profundo que busca.

Em um momento de desespero, ele pondera sobre a possibilidade de acabar com sua própria vida. Contudo, durante a “Noite de Páscoa”, sua decisão é interrompida pelos sons dos corais da Páscoa, que ecoam a celebração da ressurreição de Cristo, evitando assim que ele cometa suicídio naquele instante. Essa crise existencial e o desejo de encontrar um propósito mais profundo levam Fausto a fazer um pacto com Mefistófeles, o Diabo, em busca de experiências e conhecimentos que possam preencher seu vazio interior. A luta interna de Fausto e sua busca pelo significado da vida são temas centrais ao longo da obra.

O segundo volume se amplia para o macrocosmo, abordando temas mais universais e transcendentais, como a redenção, a natureza do mal e a busca pelo sentido da vida. Juntas, essas partes formam uma visão completa e complexa do mundo segundo Goethe. E, já pulando para o final, o que talvez não fique tão claro é como Fausto foi salvo, visto que não há uma redenção tão explícita. Bem, a verdade é que, além de, no início da tragédia, Fausto sentir um único relance de paz – quando observa os cristãos na noite de Páscoa se dirigindo à igreja – esse tom que Goethe dá, além de ser pontual, é importante para o que posteriormente viria a ser escrito. Fausto vai aos infernos no final de seu pacto, mas é resgatado por alguns anjos e vai subindo a uma espécie de Empíreo, como se vê no poema “A Divina Comédia” de Dante Alighieri, mas de uma maneira menos sofisticada. Ao ser levado, ele vai perpassando

por círculos etéreos, até ser revelado que o perdão de Gretchen/Margarida o levou até a presença da Virgem Maria, deixando claro no poema os símbolos de *catábase* e *anábase* – descida aos infernos da alma e ascensão ao paraíso – gerando um efeito psicológico na personagem de Fausto de individuação.

A figura feminina aqui é importante e totalmente simbólica. Enquanto o homem é representado pelo componente masculino do Sol, aspecto ativo ligado à liderança, às ações físicas, como a guerra e os empreendimentos voltados para a ação, o que redime Fausto é o sagrado feminino, ligado ao componente feminino da Lua – o aspecto mais passivo, voltado para o perdão, os sentimentos e a caridade. Fausto, portanto, tem seus instintos simbólicos totalmente ligados ao que é telúrico. Mesmo buscando uma vida de transcendência através da filosofia, da metafísica e do esoterismo, ou o que poderíamos chamar de mistérios menores, ele sempre é puxado, como se fosse uma força gravitacional, trazendo-o de volta à terra. Isso é notável em sua busca pela tradução perfeita do trecho da Sagrada Escritura.

Conforme aponta Gasset, é perceptível que a jornada empreendida por Fausto durante toda a primeira parte de sua vida foi pautada pela inquietação existencial, característica de uma vida terrena: uma alma atormentada pelo mundano, mesmo ao tentar observar a transcendência. Fausto sempre via essa transcendência de tal maneira que seus olhos eram gravitacionalmente atraídos para a natureza, sem conseguir alcançar o aspecto mais elevado. O papel de Margarida (como símbolo feminino/lunar) é fundamental para eclipsar Fausto, fazendo-o perceber os tons mais iluminados de sua realidade solar. Por meio do crepúsculo causado em sua alma, ele é contrariado pelo seu conhecimento e sua Ação, sendo posto diante do amor, do perdão e da compreensão, que só puderam ser enxergados na penumbra de sua vida.

Em suma, os artigos articulam filosofia e retórica com maestria. A alternância entre o tom íntimo e o rigor conceitual do ensaio filosófico cria um espaço ambíguo, onde o discurso intelectual é atravessado pela confissão existencial. Gasset, com seu estilo limpo e incisivo, estrutura um pensamento em espiral, que parte do indivíduo e retorna ao universal – da leitura de Goethe ao colapso da cultura ocidental. Gasset propõe, portanto, não uma comemoração, mas uma revisão profunda da relação entre presente, passado e futuro. Um convite à interiorização de Goethe, não como monumento, mas como método vital.

Paulo Henrique Fernandes da Silva Ferreira Braga,
Universidade Municipal de São Caetano do Sul
pfernandesbraga@outlook.com
0000-0003-3616-5758
DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68_17

Raul Cardoso Santos
Universidade Internacional Uninter
raulsantos.c95@gmail.com
0009-0006-2490-9886
DOI: https://doi.org/10.14195/0872-0851_68_18

ÍNDICE ONOMÁSTICO DO VOLUME XXXIV

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abbà, Giuseppe – 192
Abel – 15, 16, 17
Adorno, T. – 389-420
Afonso, Nadir – 410
Agacinski, Sylviane – 41
Agostinho (St.) – 394, 415, 456, 587
Alexandre de Afrodísias – 242
Algazel – 394
Amaral, Hugo – 132
Anaxágoras – 185
Anscombe, Gertrude E. M. – 180, 195
Arendt, Hannah – 80, 89
Aristóteles – 72, 79, 180, 402, 455, 462, 578, 587
Aubenque, Pierre – 180, 190
Avena, Maria Emilia – 186
Averróis – 230, 242
Avicena – 230

B

Babbitt, M. – 408, 417
Bach, S. – 392, 397
Bachelard, G. – 503
Bärlz, Erwin – 371
Barbaras, R. – 486
Barbeyrac, J. – 337
Barros, Henrique – 577
Bartók, Béla – 395
Baudelaire, Charles – 19
Beauduc, Louis – 552, 560
Beethoven, L. van – 391, 392, 414

Bégout, B. – 471-474, 475-492, 493-510, 511-532
Benjamin, W. – 393, 506
Berg, Alban – 397
Bergson, H. – 398, 487, 550, 552, 553, 557, 558
Berio, Luciano – 392
Berti, Enrico – 180
Biran, M. de – 277, 278, 279, 511-526
Böhme, Gernot – 505
Boucheron, S. – 476
Boulez, Pierre – 404
Brahms, J. – 418
Bréhier, Émile – 553, 557
Brunschvicg, Léon – 337, 357, 553
Buber, M. – 39
Bülow, Hans von – 397
Burlamaqui, Jean-Jacques – 337, 357

C

Cage, John – 404, 405
Caim – 15, 16, 17
Campos, Augusto de – 405
Carpenter, Patricia – 413
Carvalho, Sara – 400
Chalier, Catherine – 25, 42
Charles, David – 230, 231, 233
Chestov, L. – 550, 557
Comte, A. – 72
Cixous, Hélène – 41, 42, 51
Colker, Deborah – 400
Confúcio – 359, 360, 368, 369, 370, 371, 372

Courtine, Jean-François – 500
Crary, Jonathan – 139

D

D'Alembert – 534
Dalhaus, C. – 403
Debussy, Claude – 411
De Dominicis, E. – 186
Deleuze, G. – 392, 560
Derrida, J. – 11, 12, 13, 14, 40, 42, 45, 50, 51, 560
Descartes, R. – 230, 417, 431, 438, 536, 586
Dewey, J. – 65
Diaghilev, S. – 398, 399
Dilthey, W. – 68, 458, 459
Donini, Pierluigi – 186
Dufrenne, Mikel – 495, 556
Duhem, Pierre – 158, 164

E

Eisenmann, Louis – 557
Emerson, R. W. – 496
Epicuro – 242
Espinosa, Baruch – 27

F

Falla, Manuel de – 399
Fénelon, F. – 513, 557
Feuerbach, L. Andreas – 67, 83, 500, 501
Feyerabend, P. – 153, 154, 157, 159, 162, 169
Fontenay, Élisabeth de – 560
Foucault, Michel – 101, 560
Fuchs, Thomas – 305
Franck, D. – 476
Frede, Dorothea – 376, 381
Freitas, Manuel de – 585
Freud, S. – 82, 85
Friedlein, R. – 577, 578
Fujiwara, Seika – 360, 368

G

Gadamer, H.-G. – 180, 187
Galeno – 242, 463
Gandillac, M. de – 552, 554
Gauthier, René-Antoine – 184, 190, 197
Gautier, T. – 479
Geniusas, Saulius – 326, 327, 328
Gil, Fernando – 392
Goethe, J. W. von – 587-591
Grisey, Gérard – 392
Gros, Caroline – 514, 515, 517, 518, 520, 521, 52, 523
Grotius, H. – 337, 349, 499

H

Habermas, J. – 57, 87, 88, 90, 390
Hadot, Pierre – 556
Hardie, W. F. R. – 182, 185, 187
Hayashi, R. – 360, 369
Haydn, J. – 414
Hegel, G. W. – 78, 79, 85, 86, 87, 391, 393, 399, 408, 414, 497, 589
Heidegger, M. – 20, 32, 78, 104, 110, 143, 203, 453, 479, 498, 515, 518, 520, 560
Heinrich Isaac – 404
Hindemith, P. – 409
Hobbes, T. – 19, 72, 73, 78, 191, 349, 350, 351, 352, 587, 588
Hooker, Richard – 72
Honneger, A. – 411
Hope, Daniel – 416
Horkheimer, M. – 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 70, 76
Hoobler, D. – 364
Hoobler, T. – 364
Hume, D. – 477, 583
Husserl, E. – 82, 102, 210, 218, 229, 230, 258, 262, 263, 264, 265, 267, 269, 270, 303-334, 411, 413, 476, 477, 478, 479, 494, 495, 496, 498, 500

I

Ingarden, Roman – 392
Ishida, Baigan – 369

J

Jaeger, W. – 191, 197
James, W. – 65, 326
Janáček, Leoš – 392
Jankélévitch, V. – 549-564, 565-574
Jerphagnon, L. – 557
João Duns Escoto – 417
João Escoto Eriúgena – 407
Joaquim de Fiore – 72
Jonas, Hans – 195

K

Kaibara, E. – 369
Kandinsky, W. – 395, 410
Kant, I. – 19, 82, 102, 103, 104, 112, 120, 121, 145, 158, 166, 229, 230, 376, 400, 408, 479, 500, 586, 589
Kasulis, T. – 364
Kato, Shinro – 377, 378
Keller, Hans – 413
Kelsen, H. – 69
Kiguchi, Kohei – 372
Kirchner, L. – 413
Kivy, Peter – 391
Kolakowski, Leszek – 89
Korsh, K. – 57, 90
Kubrik, Stanley – 396
Kuhn, T. – 153, 154, 155, 162, 167, 168, 169, 170, 171, 176
Kurozumi, Makoto – 363
Kuwako, Toshio – 375

L

La Mettrie, J. Offray de – 536
Lefebvre, H. – 423-452
Leibniz, G. W. – 335-340, 345-352, 431, 538
Leibowitz, R. – 413
Leppert, R. – 390, 394, 402, 405, 409, 412, 418

Leroi-Gourhan, André – 542
Lévinas, E. – 11, 12, 13, 14, 17, 19, 21, 22, 23, 24, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 45, 46, 47, 49, 50, 394, 494, 500, 552, 569, 572
Ligeti, György – 393
Loos, Adolf – 395
Lopes-Graça, F. – 392, 419, 577
Lourenço, Eduardo – 289
Löwith, Karl – 477
Lukács, G. – 57

M

MacIntyre, Alasdair – 196, 360, 381, 385
Mahler, G. – 395
Maldiney, H. – 461, 468, 545
Malebranche, N. – 394
Mannheim, Karl – 67
Maquiavel, N. – 588
Marcuse, H. – 82
Marrou, H.-I. – 360
Marshall, Margaret Hilary – 194
Marx, Karl – 66, 72, 79, 82, 85, 87, 88, 90, 392
Massignon, L. – 19
Mendes, André – 132
Merleau-Ponty, M. – 207, 208, 212, 213, 214, 217, 218, 220, 431, 477, 495, 500, 512, 515, 516, 540, 556, 560
Messiaen, O. – 411
Micali, Stefano – 312
Milhaud, D. – 399
Minkowski, E. – 201-226, 473, 511-532
Muhly, Nico – 392
Mussorgsky, M. – 395

N

Nabokov, V. – 503
Nagai, Hitoshi – 375
Najita, T. – 369
Ngoenha, Severino Elias – 196
Nietzsche, F. – 58, 85, 501
Nishimura, Shigeki – 371

Novalis – 500
Nussbam, M. – 192

O

Oliveira, J. P. – 400
Onfray, M. – 556
Orwell, G. – 508

P

Padilha, Bruno – 132
Paganini, N. – 401
Palestrina, G. Perluigi da – 401
Patocka, Jan – 328, 333, 486, 497
Pedro de Santarém – 280, 281, 282
Peixinho, Jorge – 393
Pessoa, Fernando – 150
Piaget, Jean – 392
Pitágoras – 182
Pivot, Bernard – 551
Platão – 18, 47, 72, 76, 78, 79, 80, 102, 108, 110, 126, 172, 174, 175, 182, 183, 185, 187, 192, 567, 586
Plotino – 230, 242, 243
Popper, Karl – 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176
Ponte, Ângela da – 400
Poulenc, F. – 399
Prokofiev, S. – 399
Proust, M. – 503
Pseudo-Dionísio Areopagita – 405
Puccini, G. – 395
Puelles Romero, L. – 148
Pufendorf, Samuel von – 337

Q

Quine, W. van O. – 156

R

Rameau, Jean-Philippe – 395
Rasmussen, Douglas B. – 194
Ravaisson, F. – 500

Reeve, D. C. D. – 193
Reichenbach, H. – 172
Richter, Max – 392, 416
Richir, Marc – 303-334
Ricoeur, P. – 569
Ridder, André de – 416
Rognoni, Luigi – 413
Rothbard, M. Newton – 179, 187, 188, 189
Rousseau, J.J. – 501, 534, 535, 536, 546, 580-585
Ruge, Arnold – 83

S

Santos, J. Braga – 393
Sartre, J.P. – 75, 495, 556, 560, 569
Satie, Erik – 399
Sausurre, F. de – 411
Scheler, M. – 477
Schlegel, F. von – 506
Schneider, Kurt – 305
Schönberg, A. – 391, 392, 394, 395, 396, 397, 399
Schürmann, Mathias – 495
Schutz, Alfred – 326, 327, 328
Schwab, Françoise – 549-564
Scruton, Roger – 392, 394
Sérgio, António – 392
Sève, R. – 336
Simmel, G. – 550, 553, 557
Skinner, Q. – 80
Sócrates – 66, 108, 183
Stein, Leonard – 413
Steuer mann, E. – 413
Stochkausen, Karlheinz – 404, 405
Strauss, J. – 404
Strauss, Lévi – 80, 89, 140, 518
Strauss, R. – 395, 557
Stravinsky, I. – 391, 394, 395, 396, 398, 399, 400, 401, 409, 416
Suárez, Francisco – 230, 335-358

T

Tachibana, Koji – 377, 378
Takada, Saburo – 377
Takashima, Motohiro – 375
Tales – 185
Tellenbach, H. – 323
Thoreau, H. D. – 496
Tomás de Aquino (S.) – 230
Trepanier, Lee – 85
Trump, D. – 508
Tsuda, Sokichi – 369
Tuck, Richard – 80

U

Umbelino, L. António – 207

V

Valéry, P. – 392
Veatch, H. B. – 180, 194
Vegetti, Mario – 190
Vico, G. – 453-455, 459, 460, 461, 464
Vicira, Mariana – 400
Villey, Michel – 20
Voegelin, Eric – 55, 56, 69, 70, 74, 75, 76,
79-90

W

Wagner, R. – 391, 392, 397, 418
Watanabe, Kunio – 378
Watsuji, Tetsuro – 380
Weber, Élisabeth – 36
Webern, A. – 389, 390, 397, 398, 401,
403, 404, 405, 406, 407, 408, 409,
410, 411, 412, 413, 416, 417
Williams, Robert – 376
Wittgenstein, L. – 172, 305, 496
Wolf, Friedrich – 74

X

Xavier, Francisco (S.) – 365
Xenakis, Iannis – 405

Y

Yazdani, Arash – 392
Young, La Monte – 404

Z

Zanatta, Marcello – 180
Zappa, Frank – 404
Zubiri, X. – 148

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 respetivas 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.feaa.pt

ISSN 0872-0851

Carlos Rejón Altable
Jean-Paul Coujou
Koji Tachibana
Mário Santiago de Carvalho

Chryssoula Mitsopoulou
Davide Daturi

Bruce Bégout
José Manuel Beato
Gonçalo Miguel Abreu e Santos
Luís António Umbelino